Université de Montréal

DÉVIANCE ET URBANISATION AU SÉNÉGAL
Approche biographique et construction anthropologique de la marge

par
Jean-François WERNER
Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Philosophiae Doctor (Ph. D.)
en Anthropologie

Avril 1991

Jean- François WERNER, 1991

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée

" Déviance et urbanisation au Sénégal
Approche biographique et
construction de la marge"

présentée par:
Jean-François WERNER

a été évaluée par un jury composé des personnes
suivantes:

Jean BENOIST
Gilles BIBEAU
Ellen CORIN
Abdoulaye Bara DIOP
Jean-Claude MULLER

Thèse acceptée le 17-04-1991

SOMMAIRE

L'urbanisation de l'Afrique contemporaine est un phénomène d'une ampleur considérable. Elle s'accompagne de modifications des rapports sociaux que nous avons abordées à travers l'étude d'une pratique marginale, l'usage des psychotropes (licites ou illicites), considéré comme un fait social total, à l'occasion d'un terrain prolongé dans la banlieue de Dakar, au Sénégal. Dans l'optique d'une anthropologie urbaine holiste, la ville est conçue comme un espace de différenciation sociale et culturelle dont les différentes composantes sont réparties entre un centre et une périphérie.

Un long développement (chapitre IV) est consacré, à des fins pédagogiques, à l'explicitation détaillée des méthodes mises en œuvre, en soulignant l'importance de l'observation-participante comme outil privilégié d'une démarche de type herméneutique tendue vers une compréhension dialogique de l'Autre. L'éclectisme méthodologique est associé à un va-et-vient permanent entre l'individuel et le collectif, le dedans et le dehors dans un effort pour appréhender l'objet de manière globale.

Dans la seconde partie, autour d'une étude de cas, centrée sur le récit de vie exemplaire d'une jeune femme en situation d'extrême marginalité, sont mis en relation les aspects biologiques et psychologiques de sa conduite ainsi que les facteurs sociaux et culturels qui la modèlent. La question de l'irréductibilité du sujet est posée de façon insistante.tant au niveau de la construction de l'objet que de l'écriture ethnographique. En effet, une attention particulière a été apportée à la forme d'un récit ethnographique qui alterne et mêle descriptions, fragments de journal de terrain de l'ethnologue, résultats d'enquêtes systématiques, commentaires et interprétations, de façon à faire entendre une pluralité de voix.

Dans la troisième partie, sont proposées de multiples interprétations de l'usage des drogues qui est appréhendé de façon dynamique comme le produit des interactions entre le centre et la périphérie de la société et aussi comme une des stratégies mises en

œuvre par des acteurs sociaux marginalisés en quête d'une plus grande autonomie. Les modalités d'usage, de production et de distribution de différentes drogues sont passées en revue: l'alcool, le tabac, le chanvre indien, les hypnotiques, les solvants organiques. En ce qui concerne les psychotropes illicites, il s'agit d'un phénomène récent (milieu des années 70), en évolution rapide, encore largement minoritaire.

Les déterminants sociaux et économiques de la déviance sont au premier plan dans une société confrontée à une crise économique d'une extrême gravité qui frappe durement les plus vulnérables (jeunes, pauvres, non scolarisés, femmes) et affaiblit les solidarités lignagères. L'exclusion des jeunes du marché du travail est redoublée par leur éviction de la scène politique. Dans ces conditions, l'hétérogénéité propre au milieu urbain favorise l'émergence de sous-cultures différenciées (du point de vue du langage, des pratiques, des valeurs,etc...) qui sont à la fois le reflet des changements sociaux en cours et celui des stratégies alternatives mises en œuvre pour y faire face. Ces recompositions sociales concernent principalement les rapports entre les sexes et les rapports entre les générations. Par ailleurs, on assiste à un processus de wolofisation de l'ensemble de la société.

Dans cette perspective, la culture apparait comme un réservoir de pratiques et de représentations dans lequel des individus engagés dans des processus d'individuation vont choisir les éléments d'une reconstruction de leur identité. Ainsi en est-il du ralliement des jeunes à la confrérie mouride dont la souplesse idéologique lui confère un rôle de premier plan comme principe de recours et espace de contestation du pouvoir étatique. En effet, l'usage des drogues illicites (en particulier le chanvre indien) doit être interprété aussi comme un geste de provocation vis-à-vis d'un État dont la légitimité, en même temps que la nature "patrimoniale", est remise en question. La répression violente exercée à l'encontre de cette forme de déviance s'avère inefficace et la contestation des jeunes a pris récemment un tour nettement politique. En bref, l'usage des drogues n'est qu'une des formes d'un désordre plus vaste orienté vers la production d'une autre société.

TABLE DES MATIERES

sommaire i
table des matières iii
liste des figures vii
dédicace viii
remerciements ix
avant-propos x

PREMIERE PARTIE : LE LABYRINTHE DE LA SOLITUDE

Chapitre I - ETHNOGRAPHIE I 1

Chapitre II - PENSER LA VILLE. 15
(1)- Anthropologie urbaine en Afrique. 20
(2)- Naissance de l'anthropologie urbaine. 24
(3)- Anthropologie de la ville. 26
(4)- Anthropologie dans la ville. 31

Chapitre III - PIKINE. 39
(1)- Le chantier. 40
(2)- La métaphore du tas de sable. 53

Chapitre IV - UN DISCOURS SUR UNE MÉTHODE. 62
(1)- Participation-observante. 64
(2)- Le labyrinthe de la solitude. 75
(3)- Participer. 79
(4)- Observation-participante. 92

Chapitre V - L'APPROCHE BIOGRAPHIQUE. 106
(1)- Aperçus historiques. 106
(2)- Questions de méthode. 113
(3)- Le temps de l'analyse. 116

Chapitre VI - ÉCRIRE L'AUTRE. 118
(1)- La question de l'écriture. 118
(2)- Une revue de littérature. 123
(3)- Que faire en pratique? 129

DEUXEME PARTIE: LA VOLONTÉ DE SAVOIR.

Chapitre VII - LE RÉCIT DE VIE, MODE D'EMPLOI 131
(1)- Recherche-action (ethnographie II) 131
(2)- La collecte du récit de vie (ethnographie III) 145
(3)- Aspects techniques. 153
(4)- Le récit de vie: analyse linguistique. 158

Chapitre VIII - CROYANCES ET PRATIQUES RELIGIEUSES 168
(1)-Récit: "Je suis Mouride". 168
(2)- Un peu d'histoire. 172
(3)- Croyances et pratiques. 179
(4)- A chacun son rôle. 184

Chapitre IX - L'ENFANT DU LIGNAGE. 189

(1)- L'origine. 189
(2)- Enfance. 194
(3)- Adolescence. 196
(4)- La question du père. 200
(5)- Le lignage maternel. 202
(6)- Un apprentissage culturel. 205
(7)- Interprétations. 207

Chapitre X - ETRE FEMME I 210

(1)- Se prostituer. 210
(2)- Les bars de Pikine. 214
(3)- Se marier. 232
(4)- Commentaires. 243

Chapitre XI - ETRE FEMME II 247

(1)- Analyse culturelle 247
(2)- Analyse sociologique 250
(3)- Un itinéraire sexuel 253
(4)- Marché sexuel ou femmes libres? 257
(5)- En conclusion 259

Chapitre XII - LE NAUFRAGE 263

TROISIEME PARTIE: « TRAVAIL EN COURS »

Chapitre XIII - ETHNOGRAPHIE IV. 270

Chapitre XIV - USAGE DES PSYCHOTROPES. 280

(1)- Généralités. 280
(2)- Yamba. 286
(3)- Sàngara. 291
(4)- Pions 297
(5)- Divers 307

Chapitre XV - SOIGNER 311

(1)- Ethnographie V (suite et fin) 311
(2)- Action thérapeutique 317

Chapitre XVI - DÉVIANCE ET SOCIÉTÉ 333

(1)- Une approche anthropologique de la déviance.333
(2)- La construction de la marge par la marge. 335
(3)- La construction de la marge par le centre. 343
(4)- Les rapports entre le centre et la périphérie. 350

CONCLUSIONS 358

BIBLIOGRAPHIE 363

ANNEXE VERSION WOLOF DU RÉCIT DE VIE DE M xiii

LISTE DES FIGURES

(1)- Carte du Sénégal. 41

(2)- Urbanisation et concentration urbaine en Afrique. 43

(3)_ Extension spatiale de l'agglomération pikinoise en 1985. 44

(4)_ Les équipements sanitaires à Pikine. 48

(5)- Les équipements collectifs à Pikine: l'eau. 49

(6)- Cartographie du travail de terrain. 74

(7)- Carte de l'enquête "Consommation des drogues à Pikine".102

(8)- Itinéraire thérapeutique: "La prise de sang". 141

(9)- Instantané d'un naufrage. 169

(10)- Les Baye- Fall. Faits divers. 178

(11)_ L'enfant du lignage. 204

(12)_ Cartographie des bars de Pikine. 217

(13)_ Assainissement de Khouroumboukki. 218

(14)- Ronde des belles. 231

(15)- Une importante saisie de yamba. 289

(16)- Du niakoye à l'héroïne. 310

(17)- Vandalisme: les bars ciblés. 339

(18)- Les jeunes tidjanes en guerre contre la dépravation. 355

Ce travail est l'aboutissement d'un apprentissage de dix ans que je n'aurais pu accomplir sans le soutien, l'amitié et les conseils éclairés de nombreuses personnes. Que soient ici remerciés chaleureusement ceux et celles qui m'ont aidé et encouragé tout au long d'un itinéraire qui a commencé, en 1980, au département de socio-ethnologie de l'Université de Provence puis s'est poursuivi à l'Université de Montréal pendant trois ans. C'est mon recrutement à l'ORSTOM en 1984 qui m'a donné les moyens de faire un terrain prolongé au Sénégal, un privilège exorbitant en ces temps difficiles. Le choc du retour fut terrible et mes ami(e)s québécois à la peine. Revenu au pays, j'ai bénéficié encore de conditions favorables pour rédiger ce travail .

Cette confiance dont vous m'avez honorée, j'en paye aujourd'hui le tribut.

AVANT-PROPOS

Cette thèse est une étape essentielle dans un itinéraire singulier commencé il y a plus de dix ans, un lent cheminement au cours duquel un médecin est devenu un anthropologue. Mais pourquoi abandonner les certitudes et privilèges d'une situation confortable dans l'appareil biomédical pour partir à l'aventure sur les chemins escarpés de l'anthropologie? A cela, je pourrais répondre qu'il n'y a pas de raison, seulement un besoin vital de me confronter à l'Autre et une relation amoureuse passionnée avec une discipline intellectuelle qui en a fait son objet privilégié.

Au départ, je n'ai pas vu une grande différence entre biomédecine et anthropologie qui me sont apparues comme deux modalités différentes et complémentaires de connaissance de l'Autre: dans le premier cas, une altérité fondée sur la souffrance, la maladie, dans le second, un Autre culturellement, socialement différent. Mais chemin faisant, une différence radicale m'est apparue dans la façon de concevoir l'Autre propre à chacun de ces paradigmes. De la part de la biomédecine, une chosification de l'Autre considéré comme le point d'application d'une démarche de connaissance et d'action sous-tendue par une volonté de puissance qui s'ignore. Tandis que l'anthropologie, jamais parvenue à briser l'irréductible subjectivité de son objet, offre dans sa version herméneutique la possibilité d'une connaissance dialogique de l'Autre.

En gros, on peut distinguer trois modes fondamentaux de configuration de l'anthropologie culturelle:

- la solution structuraliste dans laquelle tous les phénomènes humains quelles que soient leurs différences apparentes appartiennent à une humanité commune (les structures sociales et culturelles comme projections des structures de l'esprit dans le monde);
- la perspective évolutionniste, dans laquelle les autres cultures ne seraient que << les phases les plus anciennes de l'unique

et véritable civilisation humaine, celle des peuples par lesquelles l'anthropologie culturelle a acquis pour la première fois la dignité d'un discours scientifique.>> (Vattimo, 1987:153)

- la "vocation" herméneutique d'une anthropologie qui se pense comme discours sur une culture *autre* et conçoit l'anthropologue comme celui qui va le plus loin possible.

En choisissant d'accorder une place centrale et déterminante à l'herméneutique dans ma démarche, je ne faisais pas que définir une position épistémologique à partir de laquelle les langages des Autres apparaissent comme incommensurables et non traduisibles[1] dans mon langage propre, mais surtout je faisais mon deuil d'une altérité culturelle radicale (la rencontre avec un Autre absolument autre) telle qu'elle a pu être fantasmée par des générations d'anthropologues. Et je dois reconnaître que le champ d'investigation proposé à ma curiosité d'ethnologue débutant a servi admirablement un projet somme toute de nature très intuitive au départ.

En effet, j'ai abordé le continent africain par un terrain en milieu urbain, la banlieue de la capitale d'un pays du Sahel. Et je ne pouvais rêver meilleure introduction à une problématique centrée autour des rapports entre le Même et l'Autre que cet << immense chantier de survivances qui, par son interaction avec la distribution inégale du pouvoir et des ressources au niveau planétaire, donne lieu au développement de situations marginales, qui sont la vérité même du primitif dans notre monde.>> (Vattimo,1987:164)

Appliquant jusqu'à ces limites la méthode dite d'observation-participante, je me suis confronté directement à l'entrelacement complexe de l'altérité et du Même: l'Autre est aussi le Même et Je suis un Autre. Car cette société sénégalaise que j'ai eu le privilège d'observer est en train de sécréter son propre mode d'insertion dans la modernité de type occidental selon des modalités qui sont tout aussi authentiques que les cultures traditionnnelles qu'elle

---

1- << L'herméneutique ressemble plus à quelque chose comme "faire la connaissance de quelqu'un" qu'à la poursuite d'une démonstration logiquement construite.>> [Vattimo (1987:155) qui cite Rorty, 1979].

englobe. En ce sens, le monde contemporain, appréhendé à partir de ses manifestations urbaines, se révèle sous les aspects d'un continuum social et culturel modelé par l'occidentalisation sans que celle-ci implique la disparition des autres cultures. En bref, faire du terrain dans la banlieue de Dakar, c'est étudier en même temps la marge de ma propre société (comme j'aurais pu le faire dans les banlieues de Montréal ou de Marseille) et dialoguer avec l'Autre sous l'unique forme en laquelle il peut se donner à notre époque, la forme de la survivance, de la marginalité, de l'invention et du bricolage.

Lorsque, fin1988, je suis arrivé à Montréal après trois années passées sur le terrain, j'avais le choix pour la rédaction de cette thèse entre deux sujets: le système de santé conçu comme un des centres de cette société urbaine, ou l'usage des drogues en tant que pratique marginale et déviante. En m'engageant à traiter en priorité celui-ci dans le cadre de cette thèse, j'ai voulu avant tout accélérer la diffusion de mes observations et réflexions en direction du public sénégalais, qu'il soit profane ou savant, sur un problème d'une brûlante actualité.

L'usage des drogues conçu comme un fait social total procède du besoin de mettre en relation non seulement les différentes catégories du social telles qu'elles peuvent s'incarner dans une expérience individuelle mais aussi, pour reprendre l'expression de Lévi-Strauss, d'apporter une contribution à un projet proprement anthropologique << c'est-à-dire un système d'interprétations rendant simultanément compte des aspects physique, physiologique, psychologique et sociologique de toutes les conduites.>> (Lévi-Strauss, 1980: xxv) En d'autres termes, il s'agit d'appréhender un objet simultanément du dehors (comme une chose) et du dedans (comme une signification).

Ce faisant, j'ai tenté d'appréhender la complexité foisonnante du réel en respectant ses diverses dimensions mais sans prétention à en rendre compte de façon totale. Au contraire, on peut dire que l'expérience du manque (celui du savoir, de la maîtrise, de la certitude) et son acceptation sont au cœur de l'entreprise: << le

problème de la complexité n'est pas celui de la complétude mais celui de l'incomplétude de la connaissance>> (Morin,1986:80)

Pour terminer ces remarques liminaires, j'invite le lecteur à s'aventurer sur mes pas dans cette ville dense, touffue parfois jusqu'à l'obscurité, et à tourner en rond jusqu'au vertige ("weundellou beu miir") dans la circulation incessante des êtres au risque de s'égarer comme cela m'est arrivé plus d'une fois. Au lecteur courageux, il sera donné la faveur de contempler l'image décomposée en mille reflets d'une jeune femme dont l'existence est au centre de ce travail. Dans le texte, elle s'appelle M ce qui est une manière de protéger son anonymat et de souligner (à bon entendeur salut!) à quel point mon rapport au terrain a été gouverné par le désir de l'Autre. A ce propos, laissez-moi vous raconter une histoire qui illustre précisément l'union difficile des sexes dans la société sénégalaise et la position problématique que M y occupe.

Il s'agit d'un mythe de la création du monde (appartenant à la culture bambara du Mali) rapporté par Balandier (1985:34): << Le couple initial, auquel est imputée une partie de l'œuvre de création, est formé d'une figure mâle, Pemba, "porteur" des semences et des connaissances, et d'une figure femelle, Muso Koroni, "dépositrice" des semences et des connaissances. Il échoue, car les relations qui le fondent ne parviennent pas à se consolider. Le personnage-femme rompt l'union, refuse de coopérer à l'entreprise de création, erre dans l'univers en y provoquant le désordre, en y introduisant le "mal, le malheur et la mort" (...) Le couple mythique rate l'union et la coopération dans la différence, il agit à faux et ne peut conduire à son terme l'action créatrice dont il avait la charge.>>

PREMIERE PARTIE

LE LABYRINTHE DE LA SOLITUDE

I- ETHNOGRAPHIE I

(Journée du 13 Novembre 87)

C'est un vendredi 13 que j'ai rencontré M, au mois de Novembre 87. Une belle journée ensoleillée parcourue de grands mouvements aériens qui gonflaient les boubous des femmes comme voiles au vent. Les alizés avaient recommencé à souffler dissipant la chaleur moite d'un hivernage qui avait commencé avec retard et s'était prolongé jusqu'à la fin du mois d'Octobre. Les pluies avaient été relativement abondantes, "Alxamdulilay!"[1] ("Grâce à Dieu"), et les récoltes seraient bonnes. En ville, l'œil se divertissait de tant de verdure. Avant l'arrivée du froid et des vents de sable, on jouissait d'une température agréable et d'un ciel dégagé.

Ce troisième et dernier séjour à Dakar avait mal commencé. Différentes démarches entreprises pour me faire rembourser les dégâts occasionnés à mon véhicule par un automobiliste maladroit n'avaient donné aucun résultat et j'avais abandonné la partie, vaincu par l'inertie bureaucratique. D'autre part, par l'entremise de l'Inspection du Travail, j'étais en train de régler un conflit avec une employée domestique que j'avais été obligé de licencier. A la ville comme sur le terrain, je ressentais de nouveau avec acuité cette souffrance liée à mon statut d'exilé (solitude et impuissance mêlées) et à un profond découragement:

> << Après seulement deux mois de séjour, je suis à bout de forces et surtout incapable de contrôler un violent phénomène de rejet, ce qui m'affecte profondément.... Cette société est un mur opaque n'offrant pas de prise. Elle est pourvue de mécanïsmes de défense

---

1- J'ai choisi de transcrire les termes wolof en utilisant l'alphabet officiel du Sénégal. Pour établir les correspondances phonétiques entre ce dernier et l'alphabet latin, le lecteur non averti se reportera à l'annexe I.

> remarquablement efficaces contre toute intrusion étrangère...>>. (Journal du 12-11-87).

Après une matinée passée à travailler d'abord à mon domicile puis au bureau, j'avais décidé de me rendre à Pikine pour un "terrain libre", comme je le faisais de temps à autre pour échapper au lourd carcan des enquêtes systématiques. Je mettais à profit cette disponibilité pour "entretenir mon réseau", activité qui consistait à rendre visite à des connaissances momentanément négligées et me tenir informé des derniers évènements de leurs existences. Cette fois-ci, j'avais l'intention de retrouver la trace de Xady et de faire, chemin faisant, quelques photos .

Au départ de mon domicile, situé à la lisière orientale de l'agglomération dakaroise, j'ai emprunté machinalement le trajet familier parcouru des centaines de fois depuis mon arrivée: d'abord un bout d'autoroute jusqu'au carrefour de la Patte d'Oie où je tourne à droite en direction de la route de Rufisque, filant sur cette longue ligne droite bordée de filaos. La circulation y est dangereuse à cause des "cars rapides"[1] pressés de délivrer leurs cargaisons humaines qui foncent au mépris de la sécurité. En résidant à Dakar et travaillant à Pikine, je me déplace habituellement en sens inverse du flot des pikinois qui, quatre fois par jour, encombre les deux uniques voies routières qui relient Dakar à Pikine et, au- delà, à son arrière-pays.

Puis je vire à gauche, empruntant la Rue Dix pour rentrer dans Pikine. A main gauche l'étendue cultivée de la "Grande Niaye"[2], bordée de palmiers, à main droite, le quartier résidentiel Lobatt Fall, où réside le maire actuel. Un virage à droite puis à gauche et me voici dans Pikine Premier, remontant la rue Dix Il s'agit à présent d'éviter les trous qui parsèment la chaussée et de faire attention aux enfants qui jouent sur les bas-côtés: emportés par le

---

1- Véhicules de transport en commun de taille moyenne (une vingtaine de passagers) peints en bleu et jaune.

2- Une "niaye" est une dépression interdunaire -d'une superficie plus ou moins vaste- où affleure la nappe phréatique. Ces espaces sont mis en culture.

jeu, il leur arrive de perdre toute prudence et de se ruer sous les roues des voitures. Renverser un enfant c'est une des pires choses qui pourrait m'arriver sans parler du préjudice causé à l'enfant. Une hantise alimentée par les rumeurs qui circulent parmi les toubabs: foule en colère, lynchage possible, prendre la fuite et se réfugier au premier poste de police.

Je m'arrête à trois reprises pour photographier des mosquées et ma mauvaise humeur augmente lorsque je suis interpelé par un homme qui me demande si j'ai une autorisation pour photographier ces monuments religieux. Déconcerté par une réaction que je n'avais pas prévue, je suis confronté une fois de plus à l'extrême sensibilité de la population pour tout ce qui touche au religieux[1]. Refroidi par cette méfiance, je range mon appareil et continue mon chemin en direction de la Route des Niayes qui marque la limite entre les quartiers réguliers de Pikine Premier et la zone irréguliere.

Brève visite à ma logeuse du quartier Médinatoul Mounawar à qui je loue depuis plusieurs mois une pièce qui me sert de bureau et de chambre de passage. Elle vient de donner naissance à un enfant en même temps que sa fille: les deux nourrissons dorment, allongés côte-à-côte sur le grand lit, dissimulés au regard par des pagnes (ils ne sont pas encore baptisés et pour cette raison particulièrement vulnérables). Je prends quelques photos des deux mères avec leurs enfants. C'est le deuxième enfant hors mariage de la fille. Le père serait ce marabout, ex-locataire qui occupait la chambre à côté de la mienne et qui a disparu après avoir "enceinté" la jeune femme.

Tiens, si j'avais le temps, je m'intéresserais à ce type d'hommes dont j'ai eu l'occasion à plusieurs reprises de croiser les trajectoires. Célibataires (ils ont probablement laissé femme(s) et enfants au village) venus à la ville pour tenter leur chance, ils affectionnent la discrétion, sont très mobiles, prêts à saisir n'importe quelle occasion, un peu escrocs, un peu guérisseurs, multiplicateurs de billets ou marabouts. J'essaie d'imaginer la ville à travers leurs

---

[1]- Dans les mois qui vont suivre, je mettrai à profit mes relations pikinoises pour obtenir de la part des autorités préfectorales une autorisation en bonne et due forme pour photographier "les paysages urbains, l'architecture religieuse et les activités de la vie quotidienne".

yeux: sans doute un immense terrain d'expérimentation pour ces habiles manipulateurs de la "nature humaine".

Je ne m'attarde pas et repars en direction de l'essencerie Icotaf[1]. Le "goudron" de la route des Niayes est encombré de camions, gros bus Sotrac, taxis clandos et cars rapides dont les apprentis font sans ménagement la chasse aux clients parmi les véhicules en circulation. De nouveau, la plus grande vigilance est de rigueur: gare à l'automobiliste imprudent qui tomberait dans une de ces profondes crevasses qui entaillent la chaussée et puis aussi attention aux piétons qui traversent dans tous les sens.

Arrivé au carrefour de l'Essencerie, je tourne à gauche dans Tali-Nietti- Mbar et gare ma voiture un peu plus loin. J'inspecte les environs: les jeunes qui vendent d'habitude chanvre et pions[2] aux alentours du carrefour sont absents. Une "ramasse" (rafle policière) a eu lieu ou bien ils font la sieste chez eux en attendant une heure plus favorable à leur commerce. D'autant plus que c'est vendredi et que les activités reprennent lentement après la prière collective rituelle.

Essencerie Icotaf, c'est comme ça que l'on appelle le carrefour formé par l'intersection du Tali Icotaf et de la route des Niayes. En face de l'essencerie (une station-service à l'enseigne de Texaco), le "garage" des "rapides" en provenance de Malika ou de Thiaroye, qui chargent leurs passagers à destination de la porte de Pikine et Dakar. A proximité, des vendeurs de fruits, d'aliments préparés (œufs durs, beignets), de cassettes de musique, de billets de loterie, etc... ont installé leurs marchandises sur des étals en bois (des "mbar")...

Je continue à pied, avec pour objectif celui de retrouver Xady. Pour celà, il me faut passer d'abord chez ses parents qui pourront peut-

---

1- Le terme d'essencerie est un des néologismes les plus savoureux du français du Sénégal. Il désigne ce que l'on appelle en France une station-service. Icotaf (le sigle d'une entreprise locale qui fabrique des tissus) est le nom donné à l'une des quatre grandes voies goudronnées (ou "tali") qui traversent Pikine ancien.

2- Les pions, dans l'argot des usagers de drogues, désignent des comprimés d'hypnotiques ou de tranquillisants utilisés dans le but de modifier la conscience.

être me renseigner. Il faut couper à travers le quartier "Djidda Un", cet entrelacs de ruelles sablonneuses bordées de maisons basses toutes identiques derrière les murs qui les cachent. Je me souviens... Il faut prendre la petite ruelle, à droite juste après le restaurant, et puis de là marcher jusqu'à un "robinet" (robinet public ou borne-fontaine) situé en face d'un marchand de charbon de bois. Les enfants accompagnent ma progression en criant joyeusement:<<Toubab! Toubab!>>. Ils m'agacent. Je fais la sourde oreille. Tiens en voilà une qui ne se doute pas que je comprends le wolof: elle est en train de dire à son enfant: "si tu n'es pas sage, le toubab t'emportera". Je hausse les épaules: pas étonnant que, parfois, des enfants se sauvent à ma vue en hurlant de terreur.

Des femmes qui discutent, installées sur des nattes dans la rue, m'interpellent. Elles ont vu mon appareil et veulent être prises en photo. Je m'en débarrasse en leur annonçant mes tarifs:" Deux cents francs pour une photo en noir et blanc". C'est trop cher! De toutes façons, elles veulent des photos "couleurs". Quelques mètres plus loin, des femmes m'appellent par mon prénom, de l'intérieur d'une cour: << François! François!>>. C'est Faye, ma co-locataire du temps où j'habitais chez le père Fall, à Pikine ancien. Elle est en visite chez sa mère, installée dans la cour au milieu d'un groupe de femmes et d'enfants. J'entre, je salue à la ronde et prends quelques photos en échangeant des nouvelles. Je promets de repasser bientôt et prend le large: "Damay yakampti! Bë bennen yoon!" ("Je suis pressé! A la prochaine!").

Après le croisement du "robinet", il faut prendre à gauche, vers le cimetière, un chemin sablonneux qui monte légèrement. Aujourd'hui, je me dirige sans hésiter mais il m'a fallu des mois de pérégrination épuisante à travers la ville, guidé par Ib (mon assistant), avant d'être capable de retrouver seul mon chemin dans ce labyrinthe où les rues ne portent pas de nom, où le regard cherche en vain des points de repère. A présent, j'ai l'impression que le corps tout entier, assisté par les sens de la vision, de l'odorat et de l'audition, a mémorisé l'espace. Lorsque ma conscience défaille, c'est lui qui prend le relais. Mémoire incorporée, cinesthésique peut-être.

Je me souviens.... La première fois que je suis venu par ici, c'était il y a un peu plus de deux ans, pendant l'hivernage (saison des pluies) 85, à l'occasion d'une enquête sur les processus de recherche de thérapie. Ce jour-là, nous avions marché, Ib et moi, sous un soleil de plomb, pour essayer de retrouver une jeune femme et son enfant, vus huit jours auparavant chez Issa Wade, la guérisseuse. A partir des indications fournies par la jeune mère, Ib avait retrouvé la maison: une pauvre barraque de planches installée dans un coin de la cour d'une grande bâtisse à étages. Je me souviens... La jeune femme était mandjak[1], catholique et ne comprenait probablement qu'à moitié les explications traduites du français en wolof par Ib. Depuis la consultation chez la guérisseuse, l'état de l'enfant avait empiré: il était fébrile et franchement déshydraté. Nous avions passé un long moment à montrer à la mère comment confectionner une solution de réhydratation avec un peu d'eau, du sel et du sucre et pour finir je l'avais adressée en urgence, avec un mot de recommandation, en consultation dans un poste de santé. Plus tard, j'avais appris que, faute de soins (la jeune femme était arrivée après les heures d'ouverture), l'enfant était mort.

Tiens, je la reconnais. Voici la maison du beau-pére de Xady avec ce grand portail de fer que je pousse, sans pénétrer dans la cour cimentée. Le "borom kër gi" (maître de maison) est assis sur une chaise, l'air sévére, environné de femmes et d'enfants. Connaissant la situation conflictuelle qui existe entre Xady et son beau-père, je n'ose pas entrer plus avant et, du seuil, je salue puis demande des nouvelles de Xady. " Elle n'est plus ici" me répond-on d'une manière à peine polie et puis "personne ne sait où elle se trouve".

En énonçant le nom de Xady, la brebis galeuse, j'ai l'impression d'avoir transgressé un interdit vu la tête que me fait son "baay u jitle" (beau-père). Elle a dû "déconner" et se faire virer une fois de plus de la maison familiale. A ce propos, me revient à l'esprit la sentence énoncée par le légendaire sage wolof, ce Kocc Barma qui

---

[1]- Nom d'une ethnie originaire de Casamance, une région située au sud du Sénégal, limitrophe avec la Guinée-Bissau.

avait osé défier son roi: "Doom u jitle, du doom, ay lë" ("L'enfant d'un premier lit n'est pas un enfant, c'est la bagarre").

* * * *

PORTRAIT DE XADY

En Mai 86, elle accepte de participer à une première entrevue après pas mal de manœuvres dilatoires. A l'époque, elle fréquente assidûment le petit groupe de revendeurs de pions et de chanvre rassemblé autour de Ahmet. C'est lui qui l'approvisionne en "pions". Il lui en vend, lui en donne parfois, sans que je comprenne très bien leur relation. Parfois il refuse de lui en fournir d'avantage de crainte qu'elle ne "déconne" ou "déplane". Quand elle a pris des pions - elle peut "boire" six à huit comprimés par jour- elle est excitée, en verve et n'arrête pas de plaisanter. Elle joue le rôle d'un bouffon, jamais à court de pitreries.

L'entretien, qui a lieu dans sa chambre, au domicile de son beau-père, se révèle peu productif, ce que je mets sur le compte de son état d'ébriété. Avec plusieurs comprimés ingurgités dès le petit-déjeuner, elle parle avec difficultés (c'est la langue brisée ou "lamiñ bu damm", dans le vocabulaire des usagers de pions) et manifeste une grande labilité mentale.

En voici un résumé. Elle est née à Thiés il y a vingt-cinq ans et son père est mort quand elle en avait douze. Sa mère s'est remariée avec le jeune frère de son mari. Xady a été scolarisée (jusqu'en 4e primaire) mais a dû interrompre ses études après la mort de son père. Elle ne sait ni lire ni écrire et n'a jamais travaillé.

Elle est mère de deux enfants: l'aîné a déjà cinq ans tandis que la cadette (dont le père, employé au Port, donne chaque mois la "dépense") tête encore. Sinon, ce sont les "copains" qui lui donnent de l'argent. Les pions, elle en prend depuis six ans, à raison de six à sept par jour. La "prexion" des pions? "Nééx rekk" (c'est bon), mais des fois, elle "déconne" et ça se termine par des bagarres. Elle aime

bien fumer du "yamba"(chanvre indien): ça lui donne de la "science". Quant à l'alcool, elle en boit rarement, pas comme les cigarettes qu'elle fume à tire-larigot.

Au cours de cette première entrevue (c'est Ib qui faisait l'interprète), elle nous avait menti sur son patronyme comme je l'ai découvert plusieurs mois après.
En effet, agacé par cet échec initial, j'avais entrepris par la suite de la suivre, avec beaucoup de difficultés, dans ses déplacements à travers la ville. Elle ne reste jamais longtemps au même endroit. Soit qu'elle ne paye plus son loyer une fois le premier versement ("avance") effectué, soit qu'elle "déconne" de trop, le résultat est le même: elle se fait rapidement virer par son propriétaire ou des co-locataires excédés par le remue-ménage.

Au mois de Janvier 87, je la croise de nouveau chez Ahmet et la soigne pour une dermatose. Elle a déménagé dans une chambre du côté du Tali[1]-Nietti- Mbar et m'apprend qu'elle est enceinte. Sa chambre est un lieu de rassemblement pour des jeunes gens, filles et garçons, qui ont pris l'habitude de s'y réunir pour boire de l'alcool, fumer du chanvre, "boire" des pions et discuter à perte de vue autour des "trois normaux"(les trois verres de thé rituels). Jeunes femmes en rupture de ban, "aventuriers", voleurs ou dealers entre deux séjours en prison, deviennent sous l'effet de la drogue des enfants pervers. Ambiance de régression douillette. Autour des filles plus ou moins conscientes se pressent les mâles à l'affût de proies faciles. De temps en temps, Xady se met en colère et vire tout le monde.

Elle n'a que faire de mes conseils de modération et continue à boire des "pions" malgré sa grossesse. Après tout, elle a déjà eu deux enfants qui sont normaux alors qu'elle n'avait pas arrêté d'en prendre pendant qu'elle les attendait. A présent, ces deux enfants ont été confiés: l'aîné est chez sa mère à elle et la cadette est maintenant chez sa "turandoo" (personne portant le même prénom)

---

[1]- A proprement parler, un "tali" est une voie aménagée. En ville ce terme désigne une avenue, un axe de circulation de première importance en général goudronné.

à Dakar. Elle accepte néanmoins de m'accompagner au dispensaire pour une première visite médicale dont les résultats sont normaux.

Au bout de trois mois, le propriétaire, excédé par les plaintes des voisins et las d'attendre en vain le règlement du loyer, veut la mettre à la porte. Parce qu'elle résiste et refuse de quitter la place, le chef de quartier, sous la pression de la population, intervient en personne et convoque un huissier.

Sur ces entrefaites, en échange d'une assistance médicale et d'un soutien financier, j'obtiens de Xady son accord pour une série d'entrevues destinées à parler de sa vie. Au mois de Mai 87, elle se confie à Ndeye, ma collaboratrice et commence par évoquer ses problèmes avec son propriétaire:

<< Un matin, alors que j'étais en train de dormir, le petit frère de mon propriétaire frappe à ma porte et m'ordonne de sortir sur le champ. C'était le premier Mai. J'ai demandé un délai pour trouver une chambre mais il n'a rien voulu entendre. Il m'a battue... Je suis entrée dans cette maison depuis trois mois. Au début, il s'était établi des relations d'amitié entre nous et on s'invitait mutuellement à manger. Je partage ma chambre avec mon amie Ndeye. Son mari qui travaille au Port a eu des "problèmes" et il a été "déféré"[1]. Depuis, elle habite avec moi et je paye le loyer... C'est la deuxième fois qu'il veut me chasser et qu'il me bat. Il est allé chercher un huissier qui m'a convoquée pour le premier du mois prochain. Mon beau-père est un homme d'affaires, je peux avoir un certificat médical si je veux...>>

Son père était un "waalo-waalo"[2]. Il était venu travailler à Thiés, à la mairie, et c'est dans cette ville qu'elle est née et a vécu, ainsi que ses deux sœurs, jusqu'à la mort de son père dans un accident de voiture.

1- C'est à dire arrêté par la police puis traduit devant l'autorité judiciaire.

2- Originaire de la région du Waalo, au nord-ouest du Sénégal. En fait l'arrière-pays de Saint-Louis.

<< Puis mon beau-père a vendu notre maison. C'est presque un parent. C'est un "neeño"[1]. Mon père était un "tëgg" (forgeron). Ma mère est "wudd" (tisserand). Il a acheté une autre maison et m'a chassée. Il a amené ses propres enfants dans cette maison. C'est pourquoi je quitte des fois cette maison sans crier gare. (Elle se met à pleurer). Cela me fait mal de voir ses enfants à lui dans de grandes chambres bien faites, alors que pour moi, c'est une petite piéce que j'occupe avec trois de mes demi-frères. Il m'a chassée mais ses enfants ne sont pas meilleurs que moi.>>

Elle n'est pas allée à l'école (contrairement à ce qu'elle avait déclaré lors du premier entretien): << Mes parents ne m'ont pas inscrit. Moi j'aurais bien voulu. Je le regrette beaucoup... J'ai appris le Coran et l'arabe, mais je ne me souviens que des versets pour prier. Je suis mouride[2]. Je ne prie pas ni ne jeûne... Je priais quand j'étais gosse, mais je ne prie plus. Je crois en Dieu..>>

Elle n'a jamais été mariée: << Quand j'étais plus jeune, je ne pensais qu'à déconner, mais maintenant, je voudrais bien, je suis fatiguée de la vie que je mène. Un mari et tout laisser tomber, c'est ça que je veux.>>

A la question concernant ses moyens de subsistance, Xady répond succinctement: << Je suis entre les mains de Dieu. Je connais des garçons qui sont comme des frères pour moi. Ils viennent me voir et je vais les voir aussi. Ce sont des amis: ils connaissent ma situation et ils m'aident.>>

Mais Xady se méfie, résiste à cette entreprise de dévoilement et une deuxième entrevue tourne court. Aprés ce nouvel échec, je finis par abandonner le projet d'une histoire de vie et continue néanmoins à entretenir une relation épisodique avec elle.

* * * *

1- Qualificatif employé pour désigner une personne appartenant à la caste des artisans et griots.

2- La confrérie mouride est une des principales associations religieuses du Sénégal.

Je poursuis ma quête.... Pour la retrouver à présent, je n'ai plus d'autre solution que de me rendre jusqu'à cette maison où j'avais rencontré Xady il y a quinze jours. Comment m'orienter dans ce quartier inconnu?... Faire confiance à l'intuition... Et ça marche! La vieille femme est toujours là, allongée sur le sable, enveloppée d'un pagne, comme si elle n'avait pas bougé. Elle m'explique que Xady a quitté la maison à la suite d'une bagarre avec une co-locataire. Non, elle ne sait pas où elle a pu aller et ne semble pas mécontente d'être débarrassée de sa remuante voisine.

Cette fois, j'ai épuisé mes ressources et m'en retourne, découragé, quand je suis accosté par une jeune fille qui se présente comme la jeune sœur de Xady. Elle m'informe que cette dernière est retournée vivre dans sa chambre, à Nietti-Mbar -celle-là même d'où elle avait déménagé récemment à la suite d'un vol- et m'explique comment la retrouver.

Retour à la voiture dans laquelle je remonte lentement Tali-Nietti-Mbar en direction du marché du même nom. Comme d'habitude, la foule se presse sur le goudron et je conduis très lentement, fendant le flot des piétons qui descendent vers Pikine. Puis le goudron se termine et c'est sur une piste ravinée par un charroi incessant et encombrée par une foule dense qu'il me faut traverser le marché. Une fois passé le marché, le tali devient une large avenue sablonneuse qui continue jusqu'au dispensaire Deggo. Je me gare à l'ombre d'un arbre, face à la borne-fontaine, monument massif sur son piedestal de ciment où se pressent les jeunes femmes du voisinage et les porteurs d'eau mauritaniens.

A peine sorti de la voiture, je suis interpellé par Dani qui, malgré la température ambiante estivale, est emmitouflé dans une veste rembourrée, genre parka, le capuchon relevé sur la tête. Il est malade m'explique-t-il, une crise de "sibirrou"(fiévre d'origine paludéenne). On lui a fait une injection au dispensaire voisin et, à présent, toute sa jambe droite est insensible, depuis la fesse jusqu'au pied. Je n'ai rien d'autre à lui proposer que des ampoules de Quinimax qui sont rangées dans le coffre de ma voiture. Avant de pouvoir l'atteindre, je suis interpellé par une jeune femme qui

me met en demeure de lui acheter des cacahuètes. << Est-ce que je ne lui dois pas quelque chose pour me garer à répétition devant sa maison à l'ombre de cet arbre que son père a planté?>> Je tente de discuter un moment pour la forme mais suis obligé de m'incliner devant cette légitime revendication territoriale. Quant à Dani, il ne semble pas très enthousiaste à la perspective d'une série supplémentaire d'injections mais accepte le cadeau.

Ouf! Cette fois, je suis libre et trouve sans difficultés la demeure de Xady, dans cette ruelle qui part en diagonale de la "Rue de Paris" (mais qui donc a bien pu baptiser cette rue ainsi?...). Je surgis dans la cour et m'amuse de l'étonnement des femmes, surprises de voir surgir un toubab qui, de surcroît, s'adresse à elles en wolof, pour s'enquérir de Xady. Quelque chose de pas très fréquent dans ce quartier pauvre de Médina-Gounasse: << Oui, elle habite bien ici mais pour l'instant, elle est absente, partie au dispensaire "Pédiatrie" pour y faire soigner son enfant >>. Je leur laisse un message à l'intention de Xady:<< Qu'elle m'attende, je repasserai plus tard.>>

En remontant vers le robinet, je croise une copine d'Awa qui m'informe que celle-ci vient de déménager. Elle m'explique brièvement où se trouve sa nouvelle demeure. Ce n'est pas difficile: descendre la rue jusqu'à la boutique, tourner à droite et puis marcher jusqu'au premier robinet où je n'aurai qu'à demander aux femmes... Je marche dans cette direction en ignorant les regards curieux qui s'accrochent à mes pas ou les propos plus ou moins amènes que je saisis au vol: << Vise un peu "Oreilles rouges"! ... Ce qu'il est laid! .... Hé, Toubab, my friend!... Bonjour Toubab!..>>[1]

Je trouve sans problème une grande maison où le bâti occupe presque tout l'espace de la parcelle de telle sorte que la cour centrale, cimentée, est réduite aux dimensions d'un long couloir de part et d'autre duquel s'ouvrent les portes de nombreuses chambres. Je m'avance. Une voix de femme me hèle de l'obscurité

1- "Oreilles rouges" ("nop bu xonq" en wolof) est un des sobriquets employés pour désigner les "Européens". "Toubab" est le terme générique employé dans toute l'Afrique de l'Ouest pour désigner les Blancs.

d'une pièce. En entrant, je reconnais une amie d'Awa: elle est étendue sur un matelas d'éponge posé sur un sommier de bois. Awa est absente et elle met immédiatement à profit l'arrivée inopinée du toubab pour exiger thé, sucre, cigarettes sans oublier des pastilles à la menthe. Elle s'agrippe à moi par les pans de la chemise, me harcèle, élève le ton, me poursuit dans la rue, tant et si bien que je finis par céder en partie, peu désireux de voir un attroupement se former et bien décidé à filer au plus vite. Elle m'accompagne jusqu'à la boutique voisine pour contrôler mes emplettes et je finis par m'enfuir en courant lorsqu'elle se met en demeure de me faire les poches. Heureusement, je n'ai presque rien sur moi: de la petite monnaie. Mais si elle avait aperçu un gros billet, j'aurais eu du mal à m'en débarrasser. J'ai l'expérience de ce genre de situation depuis que je fréquente Awa et ses copines: lorsque les "caga"(prostituées) sont aux abois, mieux vaut ne pas tomber entre leurs mains.

Brève visite à Ndeye G. dont le mari a disparu sans laisser d'adresse depuis plusieurs mois, abandonnant brusquement sa femme et ses deux enfants... Est-il parti à l'aventure comme le répète sa femme ou bien a-t-il été arrêté et mis en prison?... Leur situation économique est extrêmement précaire et je sais par Ndeye D.D. que selon l'expression wolof, "la marmite reste souvent renversée" faute d'avoir quelque chose à cuisiner.

La nuit est presque tombée lorsque je retourne chez Xady... Elle est chez elle en compagnie d'une copine qui gît prostrée sur une des deux "éponges"(matelas en matériau synthétique) posées à même le sol de ciment qui suinte l'eau. La maison est située dans un quartier régulièrement inondé à la saison des pluies. Les murs sont imbibés d'eau. Pas de drap, pas de natte, du linge sale en tas dans un coin et pour tout mobilier, deux petits bancs de bois. Tout dénote la pauvreté extrême et Xady elle-même est plus maigre que jamais. Elle allume une bougie et confirme les informations que j'ai pu recueillir dans l'après-midi. Elle prétend avoir laissé tomber les pions et revient de chez madame Ndiaye (infirmière, chef de poste au dispensaire Deggo) qui s'est occupée de soigner sa petite fille. Cette dernière, allongée sur le dos, gazouille, pleine de vie et rieuse.

Puis Xady attire mon attention sur sa copine qui souffre, dit-elle, d'une maladie grave, le " ngaal" en wolof. Elle tient à ce que je l'examine et pour me permettre de mieux voir, elle tient une bougie au dessus de la jeune femme qui gémit. Couchée sur le ventre, cette dernière soulève son pagne jusqu'à la taille et dévoile une lésion horrible localisée sur une fesse. Dans cette demi-obscurité, j'entrevois une lésion, située au niveau de la face interne de la fesse droite, qui m'apparaît comme une tuméfaction de la taille d'un poing d'enfant, creusée d'une ulcération profonde d'où s'écoule une sanie verdâtre. Je recule, écœuré par l'odeur fétide qui se dégage de cette pourriture.

La jeune femme s'appelle M, elle serait malade depuis deux ans et, sur les conseils de Xady, est allée consulter aujourd'hui même chez madame Ndiaye. Celle-ci lui a remis un "bon" pour aller voir la gynécologue du centre de santé du Roi Baudoin. Je rédige également un petit mot à l'intention de cette dernière et j'invite Xady à convaincre son amie de se faire soigner sans délai. Afin qu'elles puissent manger, j'offre à Xady les trois derniers billets de 500 francs[1] qui me restent.

---

[1]- Il s'agit -comme dans la suite du texte- de francs CFA. Un franc CFA équivaut à 0,02 francs français. Pour passer du franc CFA au franc français, multiplier par deux et diviser par 100. Un dollar canadien (1988) vaut approximativement 250 francs CFA.

II- PENSER LA VILLE

Dans les pages qui vont suivre, je tenterai de mettre à jour les soubassements théoriques du présent travail en évitant autant que possible d'en proposer *a posteriori* une reconstruction qui, dans son apparente cohérence, ne serait que le reflet d'un conformisme à des normes académiques. Or j'ai pu constater qu'il existait un décalage entre ma pratique de la science et le modèle idéal qui m'avait été enseigné, décalage producteur d'une faille qui parcourt en souterrain l'ensemble de cette thése.

La rigueur scientifique, dans mon esprit, consiste à reconnaître cette faille plutôt que de la dissimuler: en l'occurrence il s'agit de remonter aux sources pour expliciter les présupposés théoriques et les intuitions subjectives à l'origine d'un travail sur la déviance qui repose sur le trépied suivant:

- un projet dans le domaine de l'anthropologie urbaine;
- une méthode largement empirique qui tient compte de la subjectivité (celle du chercheur, celle des sujets qu'il prétend étudier);
- une action thérapeutique.

Il sera surtout question à présent de préciser les raisons qui m'ont poussé à entreprendre des recherches qui relèvent en partie de l'anthropologie urbaine. Quant à la méthode, elle fait l'objet d'amples développements dans les chapitres suivants tandis que les aspects thérapeutiques de cette recherche-action seront abordés lors de la phase analytique. Mais pour commencer, un bref rappel des conditions dans lesquelles cette recherche a vu le jour s'impose.

Lorsqu'en 1984, j'ai été recruté par l'ORSTOM[1] puis "parachuté" au Sénégal pour y travailler au sein du programme "Urbanisation et Santé à Pikine", j'avais une solide formation en anthropologie médicale mais, quoique vivement intéressé par le milieu urbain, me trouvais dépourvu d'expérience en ce domaine[2]. Enfin l'Afrique représentait pour moi une "terra incognita" du point de vue anthropologique. Dans ces conditions, il m'a fallu en quelque sorte "prendre en marche le train" d'un programme de recherches lancé depuis quelques années déjà.

Tel qu'il apparait dans un texte rédigé en 1983 par ses initiateurs (cf. Salem et Épelboin,1983), ce programme "Urbanisation et santé" est caractérisé schématiquement par:

- une problématique élaborée dans une perspective de santé publique qui constitue l'axe de construction de l'objet. Autour d'un paradigme de nature écologique, la maladie est conceptualisée de façon systémique, comme la résultante des interactions entre un écosystème, une population humaine et des agents pathogènes.
- une démarche pluridisciplinaire associant géographie, anthropologie et épidémiologie et visant à une appréhension globale de la ville.
- un double objectif: d'une part, caractériser cette société urbaine par ses "faits de santé" (volet fondamental) et, d'autre part, identifier les obstacles à la mise en place d'un système de soins de santé primaires (volet appliqué).

Dans un premier temps, avec la volonté de m'inscrire dans cette problématique, j'ai élaboré un projet de recherche, intitulé "Anthropologie de la maladie en milieu urbain" et centré autour de l'étude de l'organisation et du fonctionnement du système de santé (selon le modèle du "Health Care System" développé par Kleinman,1980), défini en bref comme l'ensemble des ressources thérapeutiques disponibles. En mettant davantage l'accent sur les ressources du système que sur les besoins de la population, je me

---

1- L'Orstom ou "Institut de recherche scientifique pour le développement en coopération" est une institution dépendant de l'État français dont les activités intéressent uniquement les pays dits "en voie de développement".

2- Mon projet de recherche doctorale concernait l'étude du systéme de santé d'une population amérindienne de l'Équateur (cf. Werner, 1984).

suis intéressé aux pratiques et connaissances d'agents sociaux recrutés dans les différents secteurs (traditionnel, populaire, biomédical) du système de santé.

Tandis que je progressais lentement à travers les différentes étapes de ce projet (il allait s'étendre sur les trois années qu'a duré le travail de terrain), une profonde insatisfaction me poussait à réfléchir sur la manière de dépasser une vision de cette société urbaine construite autour du couple développement/sous-développement, avatar contemporain de la théorie évolutionniste. La société pikinoise évaluée selon les normes des pays dits développés apparaissait comme le résultat imparfait d'un processus d'urbanisation dont le modèle achevé serait à rechercher dans les villes des sociétés industrialisées du Nord[1]. Or les observations pratiquées lors de la première phase du travail de terrain m'ont amené à remettre en question cette vision ethnocentrique et à considérer Pikine comme un vaste chantier où d'ingénieux bricoleurs inventaient une urbanité originale.

D'autre part, si j'acceptais de jouer le jeu et de relever le défi qui était lancé (à savoir appréhender la ville de façon globale), il me fallait résoudre un problème à la fois conceptuel et méthodologique qui consistait à travailler à l'échelle d'une ville de près de 650 000 habitants au moyen d'outils anthropologiques adaptés à l'étude de petites communautés relativement homogènes.

Enfin, je désirais élargir un champ d'investigation qui me paraissait limité par une définition restrictive des "faits de santé", conçus comme des problèmes de santé publique c'est-à-dire uniquement de phénomènes dotés d'une visibilité épidémiologique.

1- C'est ainsi que les géographes parlent de pseudo-urbanisation (absence d'industrialisation, urbanisation spontanée, manque d'équipements collectifs,...) pour désigner un processus en cours dans de nombreuses villes du Tiers-Monde.

Pour ces raisons et pour d'autres plus subjectives[1], je me suis lancé dans une série de recherches sur l'usage des drogues, licites (alcool) et illicites (chanvre indien, pions), en privilégiant une perspective émique[2]. Quoique discuté au niveau de l'équipe, ce thème n'avait pas encore été abordé et des observations non systématiques ainsi que la lecture de la presse locale montraient que le sujet était d'actualité.

Disposant d'un appareil théorique réduit, ma démarche sur le terrain fut largement empirique, ce qui me place dans une situation de déviant par rapport à ce qui m'a été enseigné à l'Université sur la manière correcte de faire de la recherche, même si je peux justifier mon attitude grâce à l'exemple donné par mes illustres prédécesseurs de l'École de Chicago:

> << Il découle presque nécessairement de cet intérêt pour les significations vécues par les agents que les recherches de terrain ne peuvent pas être décrites comme des vérifications de propositions précises formulées à l'avance, mais que leur thématique se constitue presque toujours en partie au cours de la collecte des données (....) d'où le reproche d'"empirisme" souvent formulé contre ces recherches, qui témoigne

---

1- Dans le chapitre méthodologique intitulé "Participer", j'aurai l'occasion de décrire comment une société marginale comme celle des bars a représenté un espace de tolérance et de liberté fort apprécié par le marginalisé que j'étais.

2-<< Following a distinction in linguistics between phonemics and phonetics, Pike has coined the terms *emic* and *etic* (....) By analogy, emics apply in only a particular society, while etics are culture-free or universal aspects of the world (...)

Emic approach	Etic approach
-studies behaviour from within the system.	- studies behaviour from a position outside the system.
-examines only one culture.	- examines many cultures, comparing them.
-structure discovered by the analysts.	- structure created by the analyst.
-criteria are relative to internal characteristics	- criteria are considered absolute or universal. >> (Berry, 1969:123)

> d'une méconnaissance complète de la situation qui est nécessairement celle des chercheurs sur le terrain.>> (Chapoulie, 1984:593).

Même si, au départ, mes idées étaient relativement floues, elles constituaient néanmoins des repères à partir desquels il m'était possible de situer mes recherches par rapport au reste de l'équipe. Ainsi, en travaillant sur ce thème, je me situais à la fois dans une problématique de santé publique (les toxicomanies en tant qu'usage abusif des drogues) et hors du champ d'intervention du système de santé, dans la mesure où seulement une infime minorité des usagers avait recours aux instances thérapeutiques locales (en particulier le service de psychiatrie de l'hôpital de Fann à Dakar). Dans ces conditions, je pouvais aborder ce phénomène dans ses aspects sociaux et culturels sans avoir recours aux catégories étiques de la psycho-pathologie.

D'autre part, dans mon hypothèse, l'usage des drogues constituait un ensemble de savoirs et de pratiques dont l'apparition était liée aux caractéristiques propres d'un milieu urbain (diminution du contrôle social, anonymat, complexité culturelle avec émergence de sous-cultures différenciées...) parvenu à maturité. Et si, à l'époque, mes connaissances dans le champ des études urbaines étaient limitées, je n'étais pas sans savoir que la déviance avait constitué un objet d'étude privilégié, notamment à l'Université de Chicago, et ce dès les débuts de l'anthropologie urbaine. De plus, je n'étais pas sans savoir que l'usage des drogues constitue un phénomène cosmopolite donc favorable par nature à des études comparatives qui sont au cœur de la démarche anthropologique.

Dans mon esprit, une étude centrée sur la déviance ne pouvait à elle seule permettre d'appréhender la ville dans son ensemble. L'astuce consistait à travailler simultanément sur le système de santé et sur les usagers de drogues, c'est-à-dire en gardant un pied au Centre et l'autre à la Périphérie, en fonction d'une représentation schématique de la Ville conçue comme un noyau central (les pouvoirs) entouré de cercles concentriques plus ou moins éloignés

(les marges). Et à défaut d'en obtenir une vision globale, je pouvais espérer acquérir une vision stéréoscopique.

> << Because of the discontinuities which may exist in the structure of social relationships, it is necessary to make multiple entries into the social system, at different points, and in the long run to manage several relatively separate fieldwork processes side by side. >> (Hannerz, 1982:30)

A l'heure où j'écris ces pages, il est encore trop tôt pour savoir si cette démarche a été féconde ou non, puisqu'une seule "image", prélevée à la périphérie, a fait l'objet d'un traitement dont les premiers résultats sont rassemblés et présentés dans cette thése.

Avec pour objectif principal celui de mettre en évidence quelques-uns des présupposés théoriques qui ont sous-tendu mon travail, je me propose maintenant de passer en revue un certain nombre de textes relatifs à l'anthropologie urbaine (son histoire, ses concepts, ses méthodes). Parmi ces textes, certains ont servi à baliser mon travail sur le terrain, d'autres plus nombreux, découverts seulement à mon retour du Sénégal, m'ont permis de dégager *a posteriori* le sens de ma démarche, d'en faire apparaitre les lignes de force et les zones de faiblesse.

(1)- Anthropologie urbaine en Afrique

Pour différentes raisons[1], l'anthropologie urbaine est restée peu développée en France (la ville serait plutôt de la compétence du sociologue, cf. Pétonnet,1968) et n'a que peu intéressé jusqu'à présent les africanistes francophones malgré le travail pionnier de

---

1- D'après Gutwirth (1982:11): urbanisation plus tardive en Afrique francophone, ethnologues privilégiant l'étude des sociétés traditionnelles, influence du structuralisme qui rejette l'étude des sociétés "chaudes"...

Balandier dans les années cinquante (Balandier, 1955). Par contre, la moisson est plus abondante du côté anglophone si on se rapporte à la bibliographie publiée en 1973 par Gutkind qui aligne plus de 900 références, pratiquement toutes en anglais.

Au commencement, dans les années 40 et 50, cette anthropologie fut le fait des chercheurs du Rhodes Livingstone Institute qui accompagnèrent les populations rurales qu'ils observaient dans leurs migrations vers les villes industrielles. Ce passage du rural à l'urbain allait avoir pour conséquence une focalisation presque exclusive sur les processus de changement social engendrés par le contact culturel et un simple transfert au milieu urbain des méthodes employées dans les zones rurales:

> << ... the methodological traditions brought to this field of research are mostly those acquired by social anthropologists working in rural areas. It is this background which for long fostered the view that we were studying tribesmen in town and not townsmen in town.>> (Gutkind, 1967: 136)
> << An interest in urban Africa was strongly stimulated by the growing recognition (...) of the importance of analysing the characteristics and processes of social change and culture contact. While rural life was itself gradually changing, the urban area was the most visible expression of change.>> (Gutkind, 1967: 140)

Cet intérêt pour le changement social allait conduire les chercheurs à s'affronter sur la question de l'existence ou non d'une "continuité culturelle" dans le cadre de la "folk-urban continuum theory" alors en vogue à l'époque[1]:

---

[1]- << De quoi s'agit-il, dans cette théorie? De définir des types de personnalité et des types d'organisation sociale correspondant à chaque état de la société; l'homme de la société traditionnelle s'oppose à l'homme de la société urbaine par un ensemble de traits, de comportements, un système de valeurs et de

> << Is the man in the city to be understood solely in terms of a tribal cultural background, solely in terms of an urban system, or in terms of a combination of these? (...) Gluckman, who has been one of the important contributors to a knowledge of central and south african conditions of urbanization, states that "... the African newly arrived from his rural home to work in a mine, is first of all a miner... An African townsman is a townsman, an African miner is a miner".... This means that the urban resident must be seen primarily in terms of urban systems and only secondarily in terms of the tribal associations in which he interacts (....) Somewhat in contrast to the position of Gluckman, Mitchell and Epstein postulate an involvement by the actor in a variety of sets of relations, each of which occurs in a different situation.>> (Du Toit, 1968:65)

Avec du recul, ces savantes arguties apparaissent sujettes à caution et en tout cas difficilement généralisables quand on connaît le caractère très particulier de l'urbanisation en Afrique du Sud dans un contexte colonial qui a modelé ces villes en fonction d'une ségrégation spatiale imposée par la culture blanche dominante:

> << These are plural towns in which the racial conflicts between White Europeans and Black Africans dominate and control practically all aspects of behavior. These are towns that were originally established by European white migrants and whose descendants

---

normes, que l'on peut résumer par l'opposition entre deux types idéaux : *folk/urban* (...) ou *rural/urban*.>> (Coing, 1975:329)

> today control virtually all power whether it be political, economical, religious or social. Africans are subject to rules and rigid constraints that have no applicability to the white population.>> (Schwab, 1970:192)

En résumé, l'anthropologie urbaine telle qu'elle a été pratiquée en Afrique peut se définir comme une "anthropologie du processus d'urbanisation"[1]:

> << ... urbanization anthropology specializes, both in conception and field technique, on studying a particular kind of urbanism- in this case, cities in developing nations- with a specific pattern of rural-urban relationship leading to high levels of migration to the city.>> (Fox, 1977:15-16)

Les limitations de cette forme spécialisée d'anthropologie urbaine tiennent à son enracinement dans une tradition anthropologique (caractérisée schématiquement par une approche synchronique et par des enquêtes microscopiques en profondeur de sociétés dites "primitives") pour laquelle

> << The nature of the urban locale - its cultural roles in society, its demography, class organization or government- stands as unalyzed or assumed background for the more focused attentions of the anthropologists on urbanizing tribesmen and peasants.>> (Fox, 1977:15)

Il s'agit donc plus, avec son tropisme pour les marges et sa vision culturaliste d'un "urban way of life" considéré comme un donné, d'une anthropologie des migrants **dans** la ville que d'une anthropologie **de** la ville et de la société urbaine.

---

[1]- Les historiens s'intéressent aussi de très près à cette question comme en témoigne la publication récente d'un recueil de textes intitulé "Processus d'urbanisation en Afrique" (cf. Coquery-Vidrovitch, 1988).

Par rapport à cette tradition, je me situe à la fois en rupture et en continuité. En rupture, lorsque j'affirme d'emblée que mon champ d'investigation est strictement limité à l'agglomération pikinoise et que tout ce qui concerne les rapports avec les zones rurales est hors-sujet. En continuité, lorsque je considère *a priori* que la forme de déviance étudiée est un élément significatif d'une "culture urbaine" cosmopolite. C'est sur cette question que je me propose maintenant de réfléchir à partir d'éléments puisés dans une revue de littérature concernant l'histoire de l'anthropologie urbaine et différentes façons de conceptualiser la ville.

(2)- Naissance de l'anthropologie urbaine

Le corpus des écrits des chercheurs appartenant à ce qu'il est convenu d'appeler "École de Chicago"[1] constitue une référence incontournable dès que l'on aborde le domaine des sciences sociales appliquées à l'urbain. De plus, en ce qui me concerne, cet ensemble de recherches a grandement influencé ma façon de concevoir la ville. Sans refaire ici l'historique du département de sociologie[2] de l'Université de Chicago dans la première moitié du XXe siécle (cf. Hannerz, 1983; Chapoulie, 1984; Peneff, 1990), je me bornerai à en présenter les aspects les plus pertinents pour ma propre recherche:

- son inscription dans la tradition culturaliste de l'anthropologie nord-américaine avec comme conséquence l'accent mis sur la diversité culturelle et un intérêt particulier pour les marginaux qui en sont en quelque sorte les révélateurs.

1- Ce terme est apparu aprés 1940: << D'ailleurs rien dans la pratique des chercheurs ou leur conception de la vie scientifique, pas plus que dans l'organisation du département de sociologie, ne justifie le qualificatif d'École. Ils n'avaient jamais reçu une telle étiquette de leur vivant et l'auraient rejetée avec vigueur, refusant de figer sous quelque dogme ou titre ce qui était une entreprise multiforme, très pragmatique, en dehors des standards académiques.>> (Peneff, 1990:36)

2- Ce n'est qu'en 1928 que le département d'anthropologie acquiert son autonomie au sein de l'Université.

- son empirisme méthodologique et l'insistance mise sur l'observation *in situ* des phénoménes étudiés.

- sa perspective interactionniste qui confère aux acteurs sociaux urbains une liberté de mouvement par rapport à la structure.

Dans un article princeps de 1938 (pour la traduction en français, cf. Wirth, 1984: 251-277) intitulé "Urbanism as a Way of Life", Wirth propose une définition minimale de la ville qui vise à sélectionner les éléments du phénomène urbain qui le désignent comme mode de vie distinctif d'un groupe humain:

> << Dans une perspective sociologique, la ville peut être définie comme un établissement relativement important, dense et permanent d'individus socialement hétérogènes.>> (Wirth, 1984:258)

Dans le corps de son article, ce sont les relations causales entre caractéristiques urbaines et formes culturelles que Wirth s'attache à mettre en valeur (cf. Castells,1972:107-108):

- en ce qui concerne la dimension d'une ville, plus elle est grande et plus l'éventail des variations individuelles est large avec comme corollaire un niveau élevé de différenciation sociale. La multiplication des interactions produit une segmentation des relations sociales;

- la densité renforce la différenciation interne, car, paradoxalement, plus on est proche physiquement et plus les contacts sociaux sont distants;

- enfin, l'hétérogénéité sociale du milieu urbain est à l'origine d'une plus grande mobilité sociale, comme le souligne un ethnologue français fasciné par l'urbain:

> << Mais la ville est le creuset de situations nouvelles: plus que le village, elle est le lieu de fortes tensions en même temps que de coexistences inéluctables (...) De nos jours, la ville sur tous les continents assure les conditions d'une fluidité plus grande: les catégories "imprescriptibles" ou "innées" -

> caste, couleur, ethnie- sont dans une certaine mesure escamotables, grâce à l'anonymat de la vie urbaine...>> (Gutwirth, 1982:15)

Ou bien encore, dit d'une autre façon, les conditions démographiques propres aux sociétés urbaines accordent aux citadins l'occasion appréciable d'avoir des relations sociales acquises et pas seulement assignées avec pour conséquence capitale l'émergence d'un concept nouveau, celui de réseau ("network") qui s'est avéré un outil d'analyse particuliérement utile dans le domaine des relations sociales à caractère transitoire et personnel (pour une bibliographie sur le sujet, cf. Hannerz, 1980: 209-253).

En schématisant à l'excès, on peut dire que cette hétérogénéité du milieu urbain a fait l'objet de formulations théoriques différentes par les premiers représentants de l'École de Chicago et leurs successeurs selon qu'ils se situaient dans une perspective **holiste** ou dans une perspective **interactionniste**.

(3)- Anthropologie de la ville

Dans la perspective **holiste**, c'est la ville dans son ensemble en tant que structure permanente mais non statique, qui constitue l'objet d'étude privilégié d'une anthropologie de la ville. A Chicago, une première tentative dans cette direction, fut celle des tenants du courant dit d'écologie sociale qui se sont intéressés en priorité aux rapports de l'individu à son environnement à partir d'une conception globale de l'espace urbain conçu comme un ensemble hétérogène pour l'appropriation duquel les individus sont en compétition.

De façon générale, on considère que les phénomènes sociaux observables ne résultent pas immédiatement des individus qui composent la société urbaine mais sont les produits de la structure sociale qui les unit.

> << This holistic approach to other societies lies behind two fundamental and complementary concepts accepted by many anthropologists: that any given society forms an integrated social system and that its culture can be analyzed apart from individual actors who function in it.>> (Fox, 1977:3)

Le même auteur en arrive à distinguer une "anthropology of urbanism" qui conçoit la ville comme "an emergent level of cultural evolution" à étudier à la fois dans le contexte des sociétés qui les englobent et de façon comparative avec les sociétés primitives ou les communautés paysannes. Mais en pratique:

> << The sheer numbers involved in urban life, the complexity of urban social situations and the diversity of urban ways of life challenge the anthropologist's holistic cultural approach and his cross-cultural generalizations.>> (Fox, 1977:5)

Ces difficultés méthodologiques (sur lesquelles je reviendrai plus tard dans le chapitre consacré à la méthode) qui tiennent aux dimensions et à la complexité de la ville sont probablement suffisantes pour expliquer le fait qu'un nombre très limité d'anthropologues se soient risqués à prendre la ville dans sa totalité et, dans ce cas, il s'agissait en général de villes de petite ou moyenne importance comme on peut s'en rendre compte avec les exemples suivants.

En premier lieu, il faut citer l'excellent travail de Whitten qui vise à appréhender de façon globale la structure sociale d'une petite ville équatorienne dont la population ne dépasse pas 2500 personnes (Whitten, 1965).

Dans une étude comparative sur quelques favelas de Rio-de-Janeiro et de Sao-Paulo, Leeds (1968:31-47) lance un pont entre une

ethnographie limitée dans l'espace et une anthropologie urbaine holistique, par la prise en compte des différences économiques, démographiques et historiques entre ces deux cités.

Hannerz (1982:25-36) applique jusqu'à ses limites la méthode d'observation-participante à une ville africaine de 15.000 habitants au prix d'une grande dispersion:

> << Consequently I tried to gain the widest exposure to the varied scenes and activities of Kafanchan life: the market, the house yards, the workshops, the bars, the churches, the football games, the public festivals, and whatever else that offered opportunities for watching and listening.>> (Hannerz, 1982:30)

Dans un autre contexte, celui d'une "macrocéphalie" urbaine, c'est une ville de 50 000 habitants, en Guyane française, qui fait l'objet d'une étude ethno-historique à partir de laquelle le chercheur pense aboutir à une meilleure compréhension de la société englobante (Chérubini, 1988).

Mais le plus souvent, l'objet de l'anthropologie urbaine reste localisé dans un espace restreint (un quartier (Whyte, 1981), un "block" (Valentine et Valentine, 1975), voire (Liebow, 1967) un coin de rue), considéré par l'observateur comme un lieu privilégié d'interactions sociales qui constituent en dernière analyse le véritable objet de recherche.

Mais avant d'aborder la question de la perspective interactionniste dont l'émergence est intimement liée à l'histoire de l'École de Chicago, je mentionnerai une critique radicale de la notion de culture urbaine à partir d'un point de vue marxiste qui dénonce l'assignation d'un contenu culturel spécifique à une forme écologique:

> << Il suffit d'examiner les caractéristiques proposées par Wirth pour comprendre que ce qu'on appelle "culture urbaine" correspond bien à une certaine réalité

> historique: le mode d'organisation sociale liée à l'industrialisation capitaliste (....)
> Une analyse détaillée de chacun des traits qui la caractérisent montrerait sans difficulté le lien causal (...) par paliers successifs, entre la matrice structurale caractéristique du mode de production capitaliste, et l'effet produit sur tel ou tel domaine du comportement. Par exemple, la fameuse "segmentation des rôles" (...) est directement déterminée par le statut de "travailleur libre", dont Marx a démontré la nécessité pour assurer une rentabilité maximale de l'utilisation de la force de travail (...) Le fait technologique de l'industrialisation serait ainsi l'élément majeur déterminant l'évolution des formes sociales.>> (Castells,1972:111-112)

Sans nier les rapports qui peuvent exister entre industrialisation et urbanisation (mais cette dernière a précédé de longue date l'émergence de la première), il semble difficile d'accepter une conception réductionniste selon laquelle les différences constatées entre Chicago et les villes du Tiers-Monde trouveraient uniquement leur origine dans des modes de production différents et il est probable que l'urbanisation n'est pas un processus unique, universel.

Pour terminer, je citerai, à l'appui d'une conception holiste qui reconnaît l'importance des facteurs culturels, quelques lignes extraites de la conclusion du travail de Meyer et Meyer sur une ville d'Afrique du Sud dans laquelle ils mettent en évidence deux modalités différentes d'adaptation au même milieu urbain selon que les individus appartiennent à l'un ou l'autre des sous-ensembles de l'ethnie Xhosa: "Red" ou "School":

> << The social organization of School migrants in town seems to reflect a willingness to

> move in various directions - they take advantage of their liberty. But that of Red migrants seems to reflect a wish to remain bound by the structure from which their migration could have liberated them (...) There seem to be no overriding reasons in the (town) situation itself why one syndrome should occur rather than the other.>> (Meyer and Meyer, 1971)

Mais à lire les auteurs qui tentent de promouvoir cette anthropologie urbaine holistique, on se rend compte qu'elle est restée largement ignorée en pratique par des chercheurs qui ont montré une forte propension à étudier la périphérie (les migrants, les déviants, les marginaux...) plutôt que le centre. Que l'on y voit la conséquence d'une quête romantique pour l'exotique ou le lointain (c'est l'explication avancée par Fox, 1980) ou bien l'inadaptation des méthodes ethnologiques classiques à la taille et à la complexité du milieu urbain (cf. Foster and Kemper, 1980) ou bien encore une combinaison des deux, dans tous les cas:

> << This emphasis on urbanization and slum denizens has made of urban anthropology something less than it could be. It has promoted at least four major conceptual limitations: 1. (...) concentration on the city as merely a location for research rather than the conceptual object of research; 2. Implicit assumption of the Western or industrial city as the model of urbanism (...); 3. Absence of a holistic view of the city and its cultural and behavioral links with the larger society; and 4. Preservation of a synchronic approach originated in the ethnography of primitive society.>> (Fox, 1980:109)

Par certains aspects, et malgré mon attirance marquée pour la marge, mon propre travail vise à l'appréhension globale d'une

société urbaine dans la mesure où ce qui m'intéresse ce n'est pas seulement la périphérie en tant que telle mais aussi ses relations au centre.

> << The anthropologist's study of complex societies receives its major justification from the fact that such societies are not as well organized and tightly knit as their spokesmen would on occasion like to make people believe... The formal framework of economic and political power exists alongside or intermingled with various kinds of informal structure which are interstitial, supplementary, parallel to it... Sometimes... informal groupings cling to the formal structure like barnacles to a rusty ship.... The anthropologist has a professional license to study such interstitial (...) structures in complex society and to expose their relation to the major strategic, overarching institutions (Wolf, 1966:1-2).>> (cité par Weaver and White, 1972:116)

(4)- Anthropologie dans la ville

A l'origine de la perspective **interactionniste**, on retrouve cette caractéristique essentielle du milieu urbain qu'est la diversité, considérée comme le fondement de l'émergence d'un sens de soi[1] qui serait lié de manière déterminante à la prise de conscience de l'existence de modes de vie alternatifs. Cette conception allait donner naissance à un courant théorique appelé "interactionnisme"

---

[1]- << L'idée que se fait un individu de son identité et de sa nature, même si elle n'est pas entièrement déterminée par ses contacts avec les autres, naît dans des interactions et se développe à travers elles.>> (Hannerz,1983:278)

ou "interactionnisme symbolique" dont Goffman fut un des plus illustres représentants:

> << Il faut insister ici (...) sur le fait que le terme "interaction" n'est pas utilisé par Park, ni plus tard dans la tradition de Chicago, pour désigner seulement les interactions en face à face entre individus: il est employé également pour désigner les relations de compétition entre des groupes qui (...) n'impliquent aucun contact (...) L'accent mis sur les interactions directes dans de nombreuses études interactionnistes découle principalement de l'utilisation presque exclusive de l'observation *in situ* et d'entretiens comme documentation et non d'une récusation *a priori* de toute analyse dans les termes de ce que d'autres traditions dénomment "rapport objectifs".>> (Chapoulie, 1984:387)

Autrement dit, l'accent est mis sur le fondement interactionnel du changement culturel (ce dernier étant généré par la coexistence de milieux sociaux distincts assemblés à la manière d'une mosaïque de microcosmes) plutôt que sur ses déterminants socio-structurels.

De plus, du fait de certaines propriétés spécifiques de la culture urbaine (diminution du contrôle social, anonymat, mobilité sociale), les acteurs sociaux ne sont pas entiérement déterminés par la structure sociale (elle- même caractérisée par une certaine fluidité) et accèdent à une relative autonomie en mettant à profit les zones de désorganisation du système[1]. C'est ainsi que très tôt dans l'évolution de l'École de Chicago, les marginaux et les déviants ont

---

[1]- La notion de << processus de désorganisation sociale défini (par Thomas) comme "la perte d'influence des règles de comportement socialement établies sur les individus appartenant à un groupe donné"...>> (cité par Hannerz,1980: 40) allait être reprise par ses successeurs dans une optique réformiste et normative : << Du coup (...) alors qu'ils décrivaient la diversité, ils la définissaient comme désorganisation.>> (Hannerz,1980:81)

été considérés comme des indicateurs exemplaires des processus d'individualisation favorisés par la vie en milieu urbain:

> << Dans la liberté propre à la ville, tout individu, quelle que soit son excentricité, trouve quelque part un milieu où s'épanouir et où exprimer d'une certaine façon la singularité de sa nature. Une communauté plus réduite tolère quelquefois l'excentricité, mais la ville souvent lui accorde une prime. Sans aucun doute, l'un des attraits d'une ville est que chaque type d'individu -le criminel, le mendiant, aussi bien que l'homme de génie- peut trouver quelque part la compagnie qui lui convient (...) Le résultat est que, dans la ville, toutes les ambitions secrètes et tous les désirs réprimés trouvent quelque part une expression.>> (Park, 1979:179)

Dans ce texte du père fondateur de l'École de Chicago, on voit que les caractéristiques du milieu urbain sont ramassées dans un certain nombre de types -l'étranger (Simmel,1979:53-59), le vagabond (Anderson,1961), la taxi-girl (Cressey, 1932)- dont l'étude biographique s'attachera à mettre en évidence à la fois ce qu'ils peuvent avoir de singulier et ce qu'ils condensent des traits de la culture urbaine.

Si cet intérêt pour "l'excentricité" est à mettre en relation avec le passé journalistique de Park qui avait tendance à considérer la sociologie comme une forme supérieure de journalisme, des considérations méthodologiques ont probablement joué un rôle primordial dans l'attrait exercé par les pauvres, les délinquants, les enclaves ethniques, les bidonvilles, etc... sur plusieurs générations d'anthropologues[1], avec pour conséquence, le risque de négliger les

---

[1]- On ne peut que regretter le petit nombre de recherches concernant les élites urbaines (à noter par exemple l'absence d'études sur les populations d'origine européenne dans les villes africaines) qui habitent les quartiers riches et détiennent le pouvoir économique et politique.

forces extérieures qui s'exercent sur ces groupes isolés et d'aboutir, comme ce fut le cas de Lewis (1966) à l'élaboration d'une notion comme celle de "culture de la pauvreté", culture qui existerait de façon autonome par rapport au contexte économique et politique.

Depuis plusieurs années, dans la lignée de ces études sur les déviances, de nombreux chercheurs ont pris pour cibles ethnographiques des populations (en général urbanisées), sélectionnées en fonction d'un critère comportemental: l'usage et/ou l'abus de drogues licites ou illicites[1]. Regroupées sous l'étiquette "Street Ethnography" (cf. Weppner, 1977) ces travaux ne font preuve d'aucune originalité du point de vue méthodologique[2] et se contentent de mettre en pratique

> << the key elements of ethnography: firsthand contact, direct observation, intensiveness of contact and relation of all data to context must be involved.>> (Eames and Goode, 1977:279)

Ceci dit, l'apport le plus important de l'approche anthropologique dans un domaine d'investigation largement travaillé par d'autres disciplines (sociologie, psychologie, psychiatrie, etc...), me paraît être la remise en cause des stéréotypes attachés aux usagers de drogues:

> << However, a few articles, based on an ethnographic mode of data collection, began to appear which contradicted the generally accepted picture of the addict. In these few studies, the addict was described as an active, intelligent, dynamic member of the

---

1- Les autres critères de sélection les plus couramment choisis par les anthropologues urbains sont: la proximité dans l'espace, l'appartenance à un même groupe ethnique, le partage de croyances religieuses ou politiques, l'activité professionnelle, etc...(cf. Eames and Goode, 1977:257-278).

2- Sans entrer dans les détails, je voudrais signaler au passage l'importance des questions d'ordre éthique dès que l'on est amené à travailler avec des personnes impliquées dans des activités illégales: on peut se référer à ce propos à la liste des dix commandements élaborée par Polsky (citée par Weppner, 1977:40).

> street scene, anything but a social-psychological failure[1].>> (Agar, 1977:145)

Cette remise en question est fondée sur un mode d'appréhension du réel qui s'attache à découvrir, notamment par l'observation-participante, les catégories signifiantes de ceux ou celles que le chercheur s'efforce de comprendre plus que d'expliquer lors du travail de terrain:

> << ... ethnographic research begins with a loose set of guiding notions that, more often than not, become altered or abandoned as the research progresses. Rather than beginning with a systematic deductive framework, the researcher first sets out to **learn** the framework of a group. Rather than entering into communication with group members with a list of variables and hypothetical relationships, he enters to **learn** what the group members themselves define as significant "variables" and "relationships" among those variables.>> (Agar,1977: 147)

Par ailleurs, lorsque j'ai entrepris d'observer les interactions entre différentes catégories d'usagers des bars à Pikine, je m'inspirais là encore de recherches relevant de l'anthropologie urbaine et identifiées sous l'étiquette de "situational analysis".

> << A very different kind of unit that can serve as the focus of urban anthropological research is the situation. By this, we mean an event that takes place in delimited time and space and either brings together segments of urban structure and organization (...) and/or is directly influenced by urban conditions.

1- Les études de Becker sur la déviance (Becker, 1958) qui me sont parvenues à Dakar alors que mon travail de terrain avait déjà commencé, ont constitué un encouragement de première importance pour la poursuite de mon travail.

> (...) Another type of situational study focuses upon the interaction of heterogeneous units of the urban population by looking at a situational context that is the nexus (juncture) between them. Any public arena - open marketplaces, stores, bars, sports events, festivals- can be used in situational analysis. (...) What differentiates these units of analysis (...) is that participants in the situations are not members of groups and there is no degree of group boundedness or continuity over time. These are the very aspects of the urban situation that make it different from non-urban anthropology.>> (Eames and Goode,1977:276-277)

Il est évident, comme on s'en rendra compte à la lecture des extraits de mon journal, que le type d'informations récoltées "en situation" dans des lieux comme les bars de Pikine est de nature plus "anecdotique" que systématique.

> << Such data are challenging to deal with, trying to find the patterns underlying bits of conversation here and snatches of observation there. However, while it was a creative exercise, it also was more anxiety-provoking. How could one know how much he had hammered data to fit emergent patterns? How generalizable was it?...>> (Agar, 1977:152)

Enfin, je ne voudrais pas en finir avec ces considérations théoriques sans attirer l'attention sur les relations entre la tradition interactionniste et la tradition phénoménologique telles qu'elles apparaissent dans la conclusion du remarquable travail de synthése de Chapoulie:

> << Une des contributions à l'explicitation du travail de terrain des recherches qui se réfèrent à la phénoménologie réside dans

> l'attention qu'elles accordent aux interactions concrètes au cours desquelles sont produites ce que les sociologues traitent d'ordinaire comme des "données" c'est-à -dire les catégorisations des comportements et des personnes au cours de la vie sociale et, parfois les statistiques qui en découlent, ou encore, les entretiens produits à l'initiative du chercheur (....). En ce qui concerne la démarche, une partie de ces études mettent l'accent sur l'analyse du rapport de l'observateur à son sujet, abandonnant ce qui est alors qualifié de conception "absolutiste" des descriptions, c'est-à-dire l'idée que celles-ci sont indépendantes du point de vue du chercheur (...) d'où l'intérêt porté à l'analyse des modèles implicites autour desquels s'organisent les comptes-rendus, ou celle de leurs modes de rédaction.>> (Chapoulie, 1984:603)

Heureuse surprise que de découvrir au détour d'une page que, à l'instar de Monsieur Jourdain, je faisais de la phénoménologie sans le savoir lorsque, à partir de ma pratique de terrain, je ne pouvais concevoir l'élaboration d'un savoir sur cette société "Autre" en dehors de la prise en compte des contraintes et des aléas d'une relation entre sujets. Mais si je cherche à en savoir plus sur la genèse d'une telle attitude épistémologique, alors mon analyse bute sur un obstacle qui tient à l'entrelacement des déterminants subjectifs (en particuliers éthiques) et objectifs (une formation médicale préalable) et à l'impossibilité dans laquelle je suis actuellement de les distinguer. En bref, on voit pour l'heure se dessiner à l'arrière-plan, un paradigme de nature non-positiviste (à l'antithèse de la conception durkheimienne des "faits sociaux") caractérisé par l'importance accordée à la compréhension, aux interactions et à l'éthique.

En conclusion, je rappellerai les principaux éléments du cadre théorique dans lequel s'inscrit le présent travail:

- la prépondérance d'une perspective culturaliste, qui reconnaît l'existence d'une culture urbaine spécifique dont la déviance (en l'occurrence le phénomène de l'usage des drogues) constitue un trait caractéristique;

- une conception du travail de terrain qui attribue à celui-ci une visée essentiellement descriptive: il s'agit pour le chercheur de décrire la culture étudiée selon le point de vue propre à cette dernière (approche émique) en mettant l'accent sur l'expérience subjective immédiate de l'observateur[1];

- un éclectisme méthodologique qui associe des méthodes empruntées à l'ethnologie classique (observation-participante) ou à la sociologie (enquêtes par questionnaires) dans le cadre d'une démarche résolument empirique;

- une stratégie qui consiste à travailler du bas vers le haut c'est-à-dire, à partir de l'étude d'un cas analysé en profondeur, de mettre en évidence non seulement des "patterns" comportementaux mais aussi les fils qui relient cet individu à la structure sociale, économique et politique de la société englobante;

- la prise en compte des résultats produits par les autres disciplines concernées par l'urbain (géographie, démographie, histoire, sociologie, etc...) dans la mesure où, à Pikine, je suis intervenu, en tant qu'anthropologue, en aval d'un processus pluridisciplinaire d'investigation[2].

1- Cette primauté de l'expérience du terrain n'est pas incompatible avec un travail d'objectivation des activités et des expériences des agents qui passe par la construction d'un système de catégories d'analyse non réductibles aux catégories utilisées par les agents eux-mêmes. Sur la possibilité de générer de la théorie à partir d'une description ethnographique, se reporter au chapitre II de l'ouvrage de Glaser et Strauss, "The discovery of grounded theory" (1967:21-43)

2- Cette approche pluridisciplinaire d'une ville est bien illustrée par un travail collectif sur Abidjan publié récemment (Haeringer (Ed.), 1983) qui a pour objectif celui d'esquisser un tableau de la vie quotidienne des Abidjanais.

III- PIKINE

> << La ville est césure, rupture, destin du monde. Quand elle surgit, porteuse de l'écriture, elle ouvre les portes de ce que nous appelons l'*histoire*. Quand elle renaît en Europe avec le XIe siécle, l'ascension de l'étroit continent commence. Qu'elle fleurisse en Italie et c'est la Renaissance. Il en est ainsi depuis les cités, les *poleis* de la Grèce classique, depuis les *médinas* des conquêtes musulmanes jusqu'à nos jours. Tous les grands moments de la croissance s'expriment par une croissance urbaine (....) Toutes les villes du monde, à commencer par celles d'Occident, ont leurs faubourgs. Il n'y a pas d'arbre vigoureux sans rejets à son pied, pas de ville sans faubourgs. Ce sont les manifestations de sa vigueur, même s'il s'agit de misérables banlieues, de "bidonvilles"....>>

Ainsi s'exprime F. Braudel (cité par Deblé, in Deblé et Hugon,1982:18-19) dont j'ai tenu à placer les propos en exergue pour faire contre-poids au pessimisme qui affecte la plupart de ceux qui se penchent (en général de haut) sur ce qu'il est convenu d'appeler le phénomène d'urbanisation accélérée du Tiers-Monde. En effet, si l'on en croît de récentes projections démographiques, sur les 6 milliards d'êtres humains qui peupleront la planète en l'an 2000, plus de la moitié (de 50 à 60%) résideront dans les villes et plus spécialement les villes du Tiers-Monde. Il s'agit donc d'un phénomène sans précédent dans l'histoire à la fois par son ampleur et sa rapidité.

Et l'Afrique comble rapidement son retard en ce domaine puisqu'on y comptera probablement 250 millions de citadins en l'an 2000 contre 60 millions en 1975[1] (cf. document ci-joint).

(1)- Le chantier

Pikine, ce "double de Dakar" (pour reprendre l'expression employée par Vernière dans un ouvrage de 1977 dont je me suis largement inspiré pour rédiger les lignes qui vont suivre), est un exemple paradigmatique de ce phénomène.

En 1952, les premiers lotissements de Pikine accueillent les "déguerpis" de l'agglomération dakaroise, ces prolétaires expulsés des quartiers centraux taudifiés où, à défaut de réussir leur aventure migratoire, ils s'étaient durablement installés. Par la suite, la capitale va expulser chaque année l'essentiel de son croît migratoire vers les quartiers périphériques (Grand-Dakar) et l'agglomération pikinoise. En quelque sorte, Pikine a pour fonction d'absorber le trop-plein démographique de la métropole, victime de son succès.

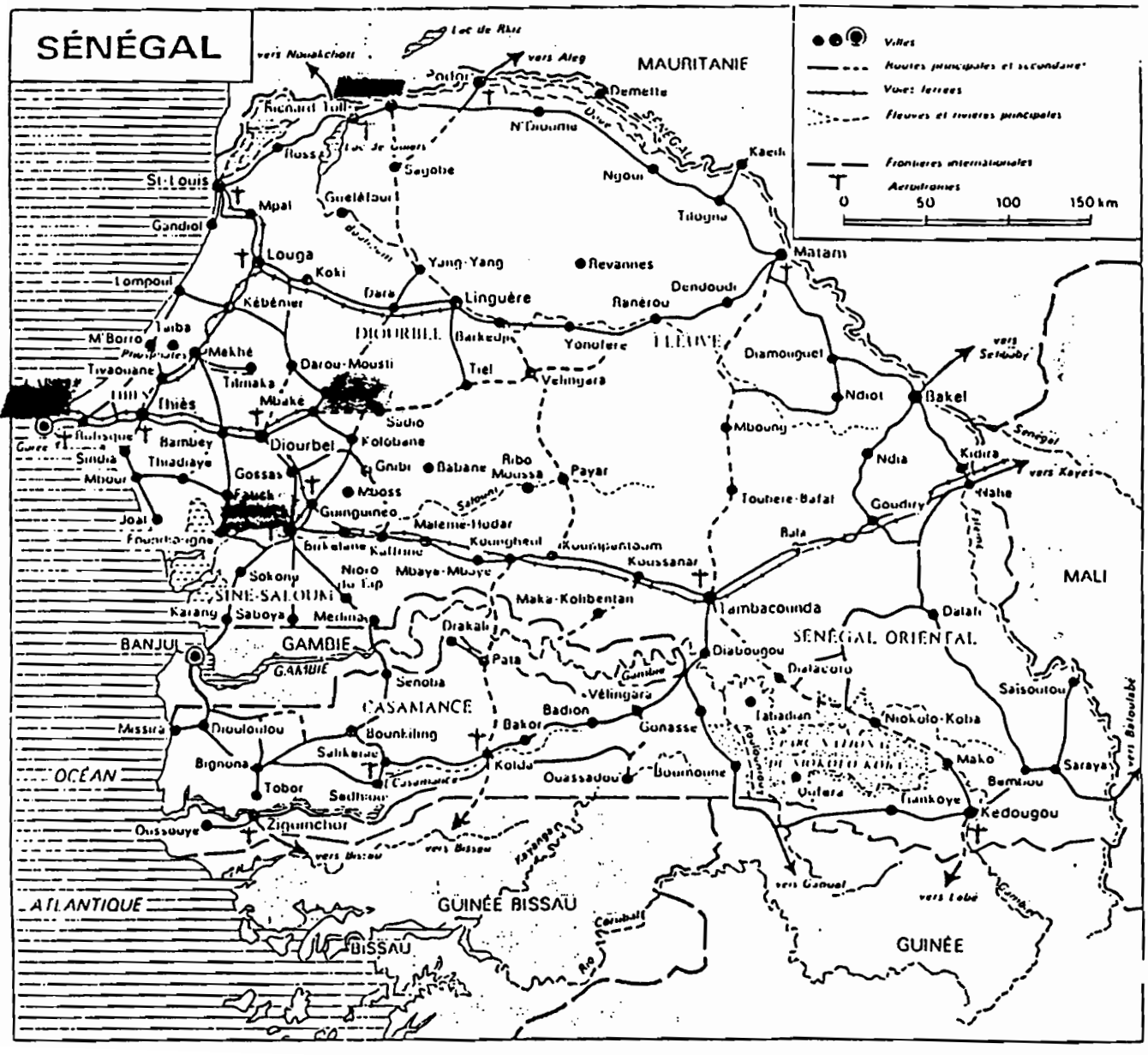
Celle-ci a été fondée en 1857, par les Français, à l'extrémité du Cap-Vert, sur un petit îlot volcanique rattaché au continent par un isthme sableux dont la largeur ne dépasse pas 4 kilomètres entre Cambéréne et Thiaroye[2].

On a pu dire de Dakar qu'aucune métropole ouest-africaine n'avait été si précocement façonnée de manière planifiée (le premier plan directeur remonte à 1862) avec pour conséquence le développement d'infrastructures (port, chemin de fer, aéroport,

---

1- << L'Afrique Noire, au taux de croissance démographique élevé, est la région du monde où le taux d'urbanisation croît actuellement le plus rapidement, passant de 12 à 30% entre 1950 et 1980 (....) Cette croissance urbaine résulte en grande partie d'une accélération des flux migratoires à partir des années soixante.>> (Antoine et coll., 1990)

2-C'est sur cette étroite bande de sable que Pikine a pris racine.


SÉNÉGAL
MAURITANIE
Villes
Routes principales et secondaires
Voies ferrées
Fleuves et rivières principales
Frontières internationales
Aerodromes
0 50 100 150 km
vers Nouakchott
vers Aleg
Richard Toll
Podor
Demette
N'Diouma
Ross
Sagobe
Ngoui
Kaedi
St-Louis
Mpal
Guélétaou
Tiogna
Gandiol
Louga
Koki
Yang-Yang
Revannes
Matam
Lompoul
Kébémer
Dara
Linguère
Ranérou
Dendoudi
Taiba
M'Borro
DIOURBEL
Barkedji
Yonofere
FLEUVE
Diamouguel
Mekhé
Darou-Mousti
Tiel
Velingara
Tivaouane
Tilmaka
Thiès
Mbaké
Ndiot
Bakel
Sadio
Mbouny
Rufisque
Bambey
Diourbel
Kolobane
Ndia
Kidira
Sindia
Thiadaye
Gnibi
Babane
Ribo Moussa
Payar
Mbour
Gossas
Fauck
Mbass
Touberie-Bafal
Goudiry
Nahe
Joal
Guinguineo
Malème-Hodar
Bala
Fimbaingne
Birkelane
Kaffrine
Koungheul
Koumpentoum
Koussanar
Sokone
Nioro du Rip
Mbaya-Mbaye
MALI
SINE-SALOUM
Maka-Kolibentan
Tambacounda
Karang
Saboya
Medina
Dakali
Dalafi
BANJUL
GAMBIE
Drakali
Pata
Diabougou
SÉNÉGAL ORIENTAL
Dialacoto
Senoba
Saisoutou
CASAMANCE
Badion
Velingara
Tabadian
Niokolo-Koba
Missira
Diouloulou
Bounkiling
Bakor
Gonasse
Salikenée
Bignona
Kolda
Ouassadou
Bounoune
Mako
Saraya
OCÉAN
Tobor
Sedhiou
Ouléra
Bembou
Tiankoye
Kedougou
Oussouye
Ziguinchor
vers Bissau
vers Gabou
vers Labé
ATLANTIQUE
GUINÉE BISSAU
BISSAU
GUINÉE

industries...) qui en font rapidement la première ville du Sénégal, dépassant de loin ses rivales, Saint-Louis, Rufisque, Kaolack (cf. Seck, 1970 pour une histoire de Dakar).

Sa croissance démographique accélérée[1] (sa population passe de 40.000 en 1926 à 514.000 en 1970) est principalement d'ordre migratoire avec une nette accélération dans la période postérieure à l'indépendance du pays (1960). La région de Dakar est le point d'arrivée de migrants en provenance de toutes les régions du Sénégal et aussi des pays limitrophes (Mauritanie, Mali, Guinée surtout). Elle rassemble actuellement 1.310 000 personnes (recensement de 1988) soit environ le cinquième de la population du Sénégal évaluée en 1988 à 7 millions de personnes[2].

Cette macrocéphalie (cf. document ci-joint) est une des caractéristiques de la "matrice coloniale" (selon l'expression de J.M Ela,1983) au même titre qu'une politique d'aménagement fondée sur une véritable ségrégation spatiale des citadins qui aboutit à leur répartition entre un centre, réservé aux nantis (et à ceux qui disposent de revenus réguliers et suffisants), et une périphérie où sont rejetés tous les autres (les salariés de bas-niveau, les travailleurs journaliers et demi-chômeurs, les immigrants récents...).

C'est dans ce contexte que les planificateurs, confrontés à la surpopulation des quartiers centraux, ont entrepris de déplacer les résidents des bidonvilles à plus de dix kilométres du centre-ville, vers le Nord-Est, la seule direction où il restait de l'espace disponible.
A Pikine, entre 1952 et 1964, les implantations nouvelles obéissent à certaines lois d'urbanisme, mais à partir de 1964 le rythme des déguerpissements s'accélère avec pour conséquence la création de

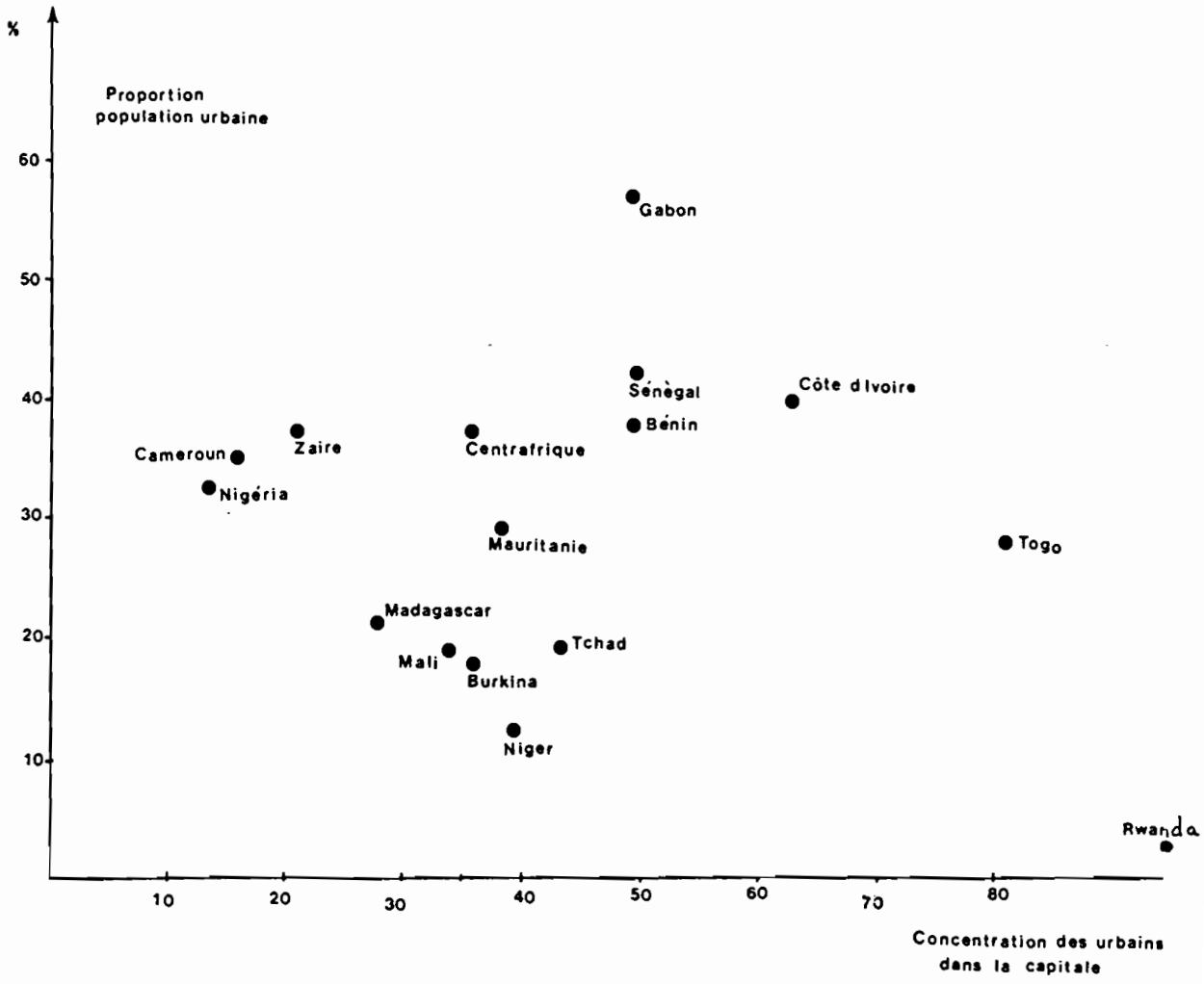
---

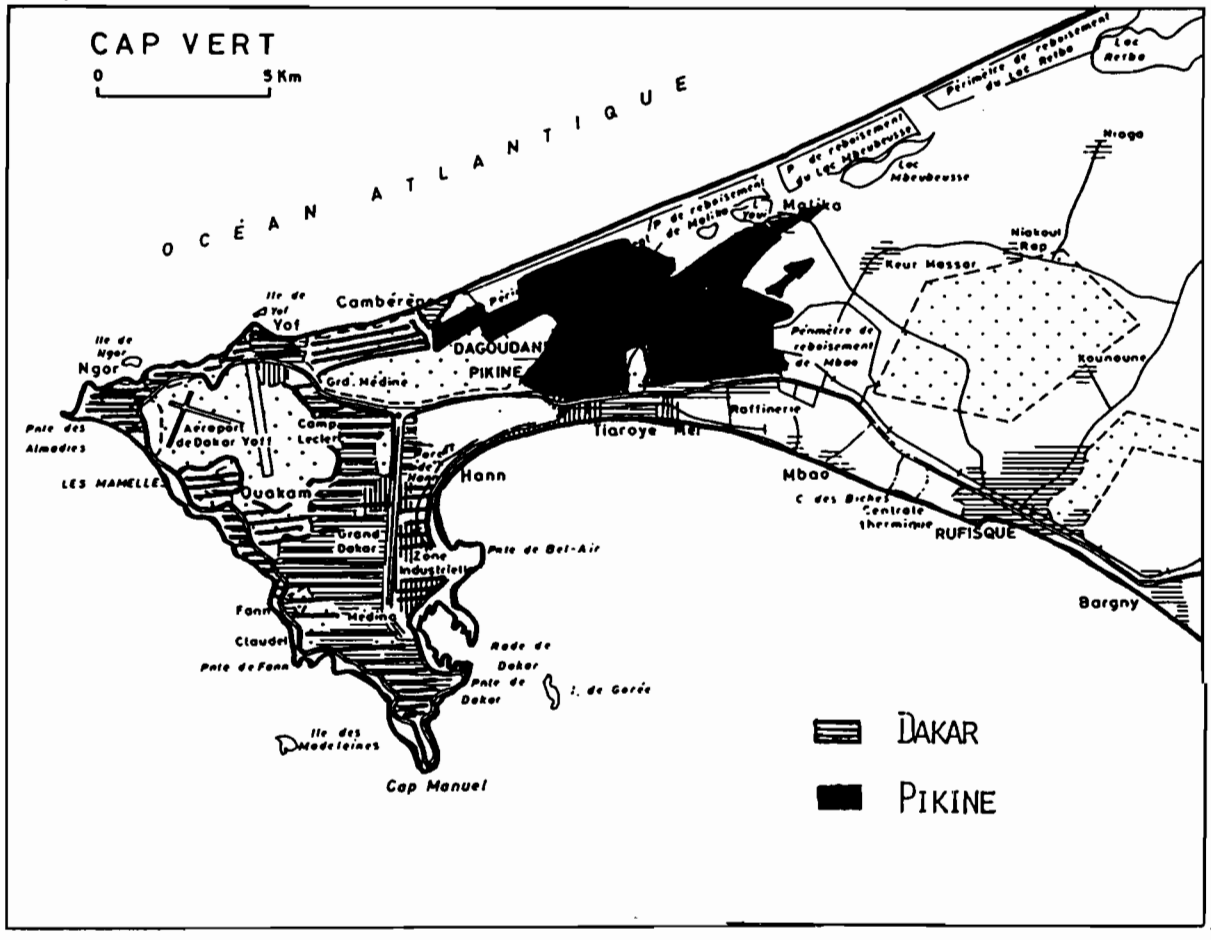
1- Entre 1921 et 1951, le taux moyen d'accroissement annuel est de 5,8%. Entre 1951 et 1961, il est de 8% (chiffres relevés dans Antoine, 1990:12).

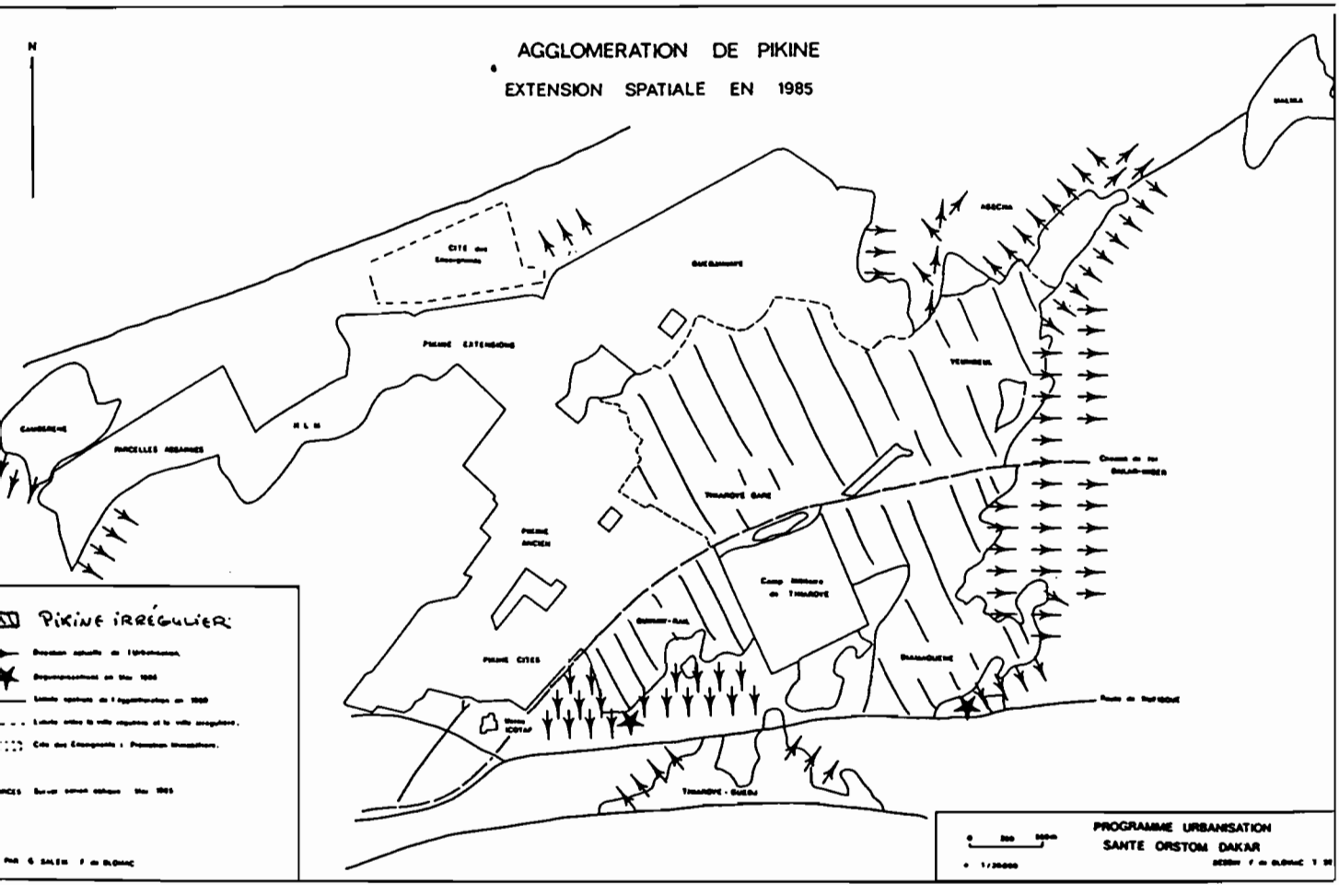
2- Selon les chiffres du dernier recensement (1988), la croissance de la population sénégalaise est de 2,7% par an . A ce rythme, la population du Sénégal sera comprise entre 10 et 12 millions en l'an 2000. Ce qui ferait entre 2 et 2,5 millions d'habitants dans la région du Cap-Vert si la croissance urbaine devait se maintenir à son rythme actuel. Il faut savoir que le taux d'urbanisation au Sénégal est de 42%.

In: Antoine et coll, 1990

Fig 1 : URBANISATION ET CONCENTRATION URBAINE




CAP VERT
0
5 Km
OCÉAN ATLANTIQUE
Périmètre de reboisement du Lac Retba
Lac Retba
Niaga
Lac Mbeubeusse
Matika
Niakoul Rap
Keur Massar
Kounoune
Cambérène
Ile de Yoff
Yoff
Ile de Ngor
Ngor
DAGOUDANE
PIKINE
Grd. Médine
Pate des Almadies
Aéroport de Dakar Yoff
Camp Leclerc
LES MAMELLES
Ouakam
Hann
Tiaroye
Raffinerie
Mbao
C des Biches
Centrale thermique
RUFISQUE
Bargny
Grand Dakar
Zone Industrielle
Pate de Bel-Air
Fann
Médina
Claudel
Pate de Fann
Rade de Dakar
Pate de Dakar
I. de Gorée
Ile des Madeleines
Cap Manuel
DAKAR
PIKINE


N
AGGLOMERATION DE PIKINE
EXTENSION SPATIALE EN 1985
CITE des Emergences
PIKINE EXTENSIONS
CAMBERENE
PARCELLES ASSAINIES
H.L.M.
THIAROYE GARE
PIKINE ANCIEN
Camp Militaire de THIAROYE
PIKINE CITES
THIAROYE - SUEZ
YEUMBEUL
Chemin de fer DAKAR-NIGER
Route de Rufisque
PIKINE IRRÉGULIER
PROGRAMME URBANISATION
SANTE ORSTOM DAKAR

nouveaux lotissements qui sont plutôt des campements d'urgence et surtout l'apparition de quartiers dits "irréguliers" qui témoigne d'une urbanisation spontanée. Celle-ci, commencée dés 1958 (le quartier Mousdalifa, au centre de notre terrain, est un des quartiers irréguliers les plus anciens), a connu une extension spectaculaire à partir de 1964 (date à laquelle a été votée la loi sur le Domaine national) avec l'achat illégal de terres aux propriétaires coutumiers du sol, les Lébou[1].

A l'heure actuelle, Pikine est composée de la juxtaposition de deux villes, une ville "irrégulière" et une ville "régulière" à peu près équivalentes en termes de superficie (13 km^2 sur 25 km^2 pour la ville irrégulière en 1986) et de population. Cette dernière, selon des estimations faites par Salem en 1987 (document non publié) se répartirait ainsi:

-Pikine régulier.	310 000	)
		) au total=624 000[2]
-Pikine irrégulier.	314 000	)

Cette population s'accroît rapidement (à raison d'environ 7% par an) à la fois par un taux d'accroissement naturel élevé[3] et un flux migratoire permanent[4]: la ville se densifie au centre et s'étend vers la périphérie. C'est un chantier permanent, une course contre la montre pour ne pas être submergé par cette marée montante d'enfants et de nouveaux arrivants. Ce qui nous amène à poser que l'un des traits constitutifs de l'urbanité pikinoise est une **densité** élevée de peuplement.

---

[1]-D'aprés Vernière (1977:55) cette loi a pour objectif de faire l'inventaire des terres de l'État et de celles des propriétaires privés afin de les enregistrer. De nombreux propriétaires lébous se voyant ainsi dépossédés de ce qui leur appartenait selon le droit coutumier ont entrepris de vendre leurs terres.

[2]- Chiffre très proche de celui trouvé par le recensement de 1988, soit 622 000 habitants.

[3]-Il est proche de 4% d'après les chiffres du dernier recensement (1988) qui confirme l'existence d'un taux de natalité plus élevé en milieu urbain qu'en milieu rural.

[4]- Dans l'enquête démographique réalisée à Pikine par Antoine et coll. en 1986, 50% des femmes enquêtées sont des immigrantes: 30% en provenance du milieu rural et 20% des centres urbains secondaires.

L'opposition entre des modalités différentes d'appropriation du foncier n'est qu'un des aspects de l' **hétérogénéité** remarquable qui constitue un autre attribut essentiel de cette société urbaine. Une simple promenade à travers la ville donne à lire cette hétérogénéité au niveau du bâti dont la diversité saute aux yeux les moins avertis. Parfois, dans un même îlot, il est possible d'observer les différents types d'habitation côte-à-côte: maisons à étages (ou plus simplement "étazes" dans le parler de Pikine), maison en dur avec un toit en terrasse (une dalle de béton) ou bien un toit en "ardoise" (de l'éverite), barraques en bois. Mais ce sont à plus de 80% des habitations en dur surtout dans les quartiers irréguliers peuplés d'individus dont le but unique est d'accéder à la propriété[1]. Pikine n'est pas un bidonville.

L'hétérogénéité apparaît encore au premier plan lorsque l'on considère les équipements publics et en particulier les modalités d'approvisionnement en eau. En 1980, 60% des ménages sont approvisionnés par une borne-fontaine, c'est-à-dire par une prise d'eau publique munie de un à trois robinets. D'autre part, dans l'agglomération pikinoise, les branchements individuels au réseau d'adduction d'eau sont très inégalement répartis et, ce qui est une observation en apparence paradoxale, certains quartiers irréguliers sont mieux lotis que des quartiers réguliers (cf. Bertrand,1984:184).

> << Pour expliquer ce paradoxe, force est de faire un détour par l'étude de l'organisation politique de la ville et des liens entretenus avec l'État (....) La vie politique sénégalaise est marquée par la très forte organisation, dans les quartiers, de comités du Parti Socialiste (...) C'est sur la base de ces comités politiques que sont, en fait, établis les découpages de la ville en quartiers et nommés les chefs de quartier.

1- A cette hiérarchie de l'habitat correspond une différenciation sociale attestée par l'évolution parallèle des différentiels de mortalité infantile observés (Antoine et coll., 1989: 511).

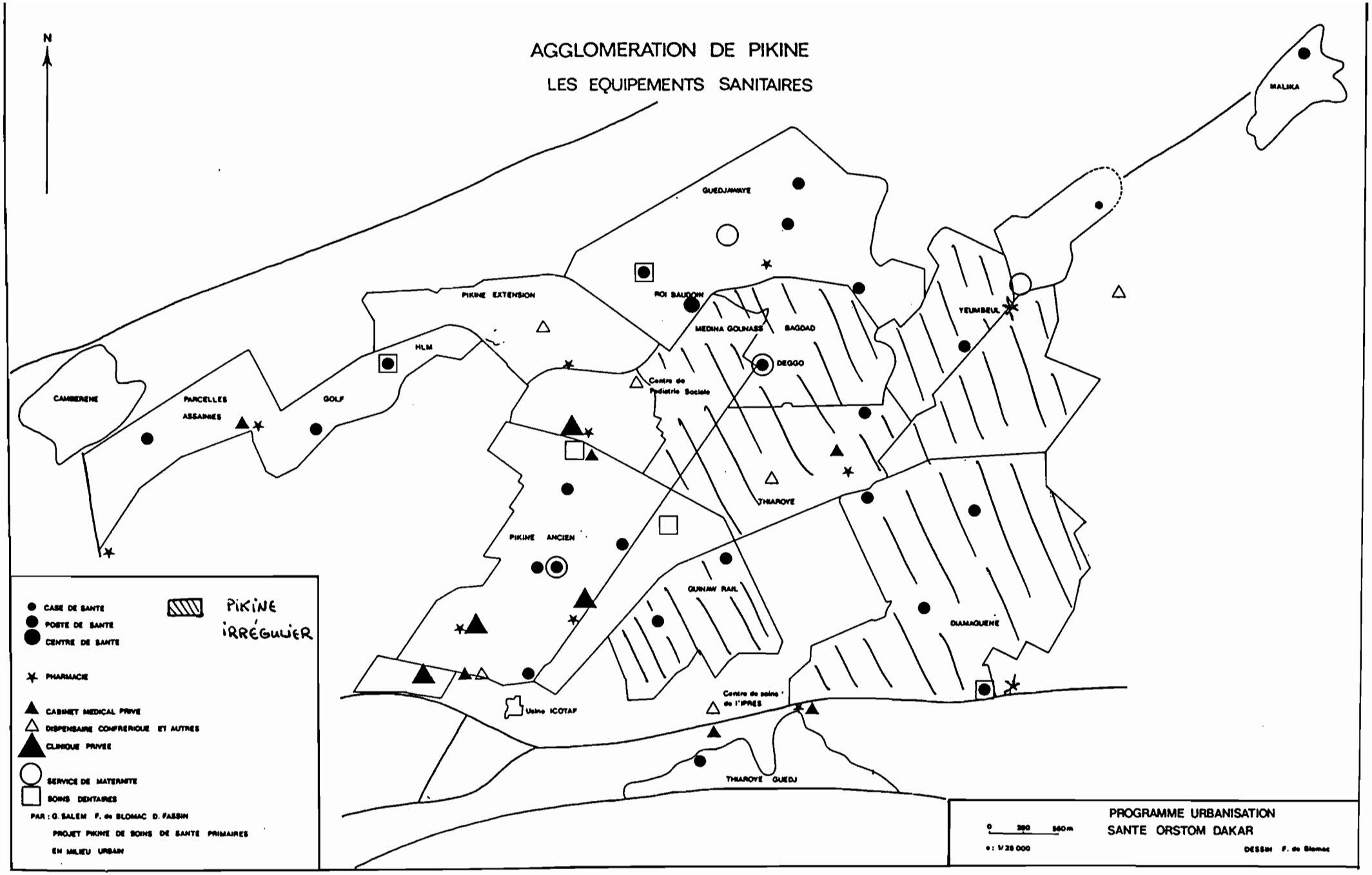
> (....) La procédure est toujours la même: dans un premier temps, des militants d'un quartier se constituent en comité du Parti et obtiennent ainsi une reconnaissance politique. Dans un deuxième temps, forts de cette reconnaissance politique, les mêmes groupes s'imposent comme représentants des populations et le relais des autorités administratives et politiques (....)
> La relation de dépendance ainsi établie entre décideurs et populations - les premiers doivent leur pouvoir aux seconds- permet aux quartiers de faire entendre leurs revendications. Ces demandes auront d'autant plus de chances d'être satisfaites que les enjeux politiques seront importants, les contradictions entre fractions politiques faisant naturellement le jeu des surenchères.>> (Salem, 1989:259).

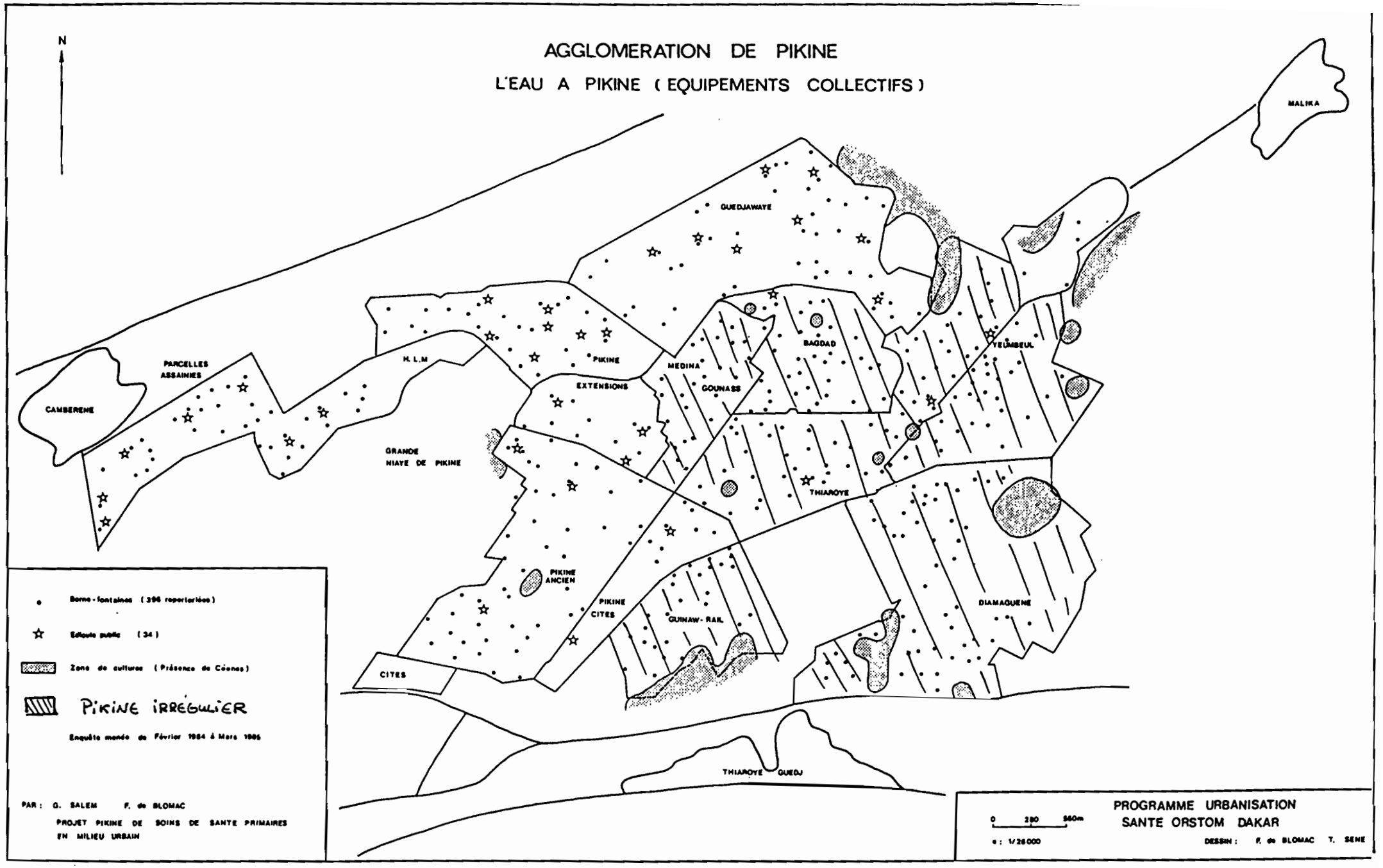
A cette lecture géographique et politique de l'espace urbanisé, on peut superposer une lecture démographique en termes de niveaux de mortalité infanto-juvénile. Car, si cette mortalité est plus faible en milieu urbain qu'en milieu rural[1], il n'en reste pas moins qu'il existe des disparités appréciables: que ce soit au niveau de la mortalité infantile (davantage liée au développement des équipements médicaux) ou de la mortalité juvénile (liée principalement au mode d'alimentation en eau et au niveau d'instruction des mères). A ce sujet, il faut noter que, dans l'échantillon considéré par Antoine et coll. (1989:508), 69% des femmes sont analphabètes.
En bref, la société pikinoise est **hiérarchisée** et les inégalités sociales sont distribuées en "mosaïque" dans l'espace.

---

[1]- **(1978) Pour l'ensemble du Sénégal:**
-mortalité infantile = 108 o/oo
- ....."..... juvénile = 149 o/oo

Région du Cap-Vert:
- mortalité infantile = 58,2 0/00
- ... ."....juvénile = 57,2 0/00


AGGLOMERATION DE PIKINE
LES EQUIPEMENTS SANITAIRES
N
MALIKA
GUEDJAWAYE
ROI BALDOIN
PIKINE EXTENSION
MEDINA GOUNASS
BAGDAD
YEUMBEUL
HLM
DEGGO
Centre de Pédiatrie Sociale
CAMBERENE
PARCELLES ASSAINIES
GOLF
THIAROYE
PIKINE ANCIEN
GUINAW RAIL
DIAMAGUENE
Usine ICOTAF
Centre de soins de l'IPRES
THIAROYE GUEDJ
CASE DE SANTE
POSTE DE SANTE
CENTRE DE SANTE
PIKINE IRRÉGULIER
PHARMACIE
CABINET MEDICAL PRIVE
DISPENSAIRE CONFRERIQUE ET AUTRES
CLINIQUE PRIVEE
SERVICE DE MATERNITE
SOINS DENTAIRES
PAR : G. SALEM F. de BLOMAC D. FASSIN
PROJET PIKINE DE SOINS DE SANTE PRIMAIRES
EN MILIEU URBAIN
0 250 500 m
e : 1/25 000
PROGRAMME URBANISATION
SANTE ORSTOM DAKAR
DESSIN F. de Blomac


AGGLOMERATION DE PIKINE
L'EAU A PIKINE (EQUIPEMENTS COLLECTIFS)
N
MALIKA
GUEDJAWAYE
PARCELLES ASSAINIES
CAMBERENE
H. L.M
PIKINE
EXTENSIONS
MEDINA
GOUNASS
BAGDAD
YEUMBEUL
GRANDE NIAYE DE PIKINE
THIAROYE
PIKINE ANCIEN
PIKINE CITES
GUINAW-RAIL
DIAMAGUENE
CITES
THIAROYE GUEDJ
Borne-fontaines (396 repertoriées)
Edicule public (34)
Zone de cultures (Présence de Cônes)
PIKINE IRREGULIER
Enquête menée de Février 1984 à Mars 1985
PAR : G. SALEM F. de BLOMAC
PROJET PIKINE DE SOINS DE SANTE PRIMAIRES EN MILIEU URBAIN
0 280 560m
e : 1/28000
PROGRAMME URBANISATION
SANTE ORSTOM DAKAR
DESSIN : F. de BLOMAC T. SENE

De plus, cette société est un assemblage de différences culturelles: toutes les ethnies du Sénégal[1] y sont représentées avec, sauf cas particulier, une répartition dispersée dans l'espace. C'est ainsi que l'on n'observe pas de ségrégation en fonction de l'appartenance ethnique, même si des clivages peuvent apparaître lors de conflits de nature politique (élections des délégués de quartier par exemple).

De façon générale, en ville, un **processus d'homogénéisation** est en cours sous l'action de divers facteurs. Au premier plan, le facteur religieux avec une population islamisée à 95%. Ensuite la prédominance du wolof comme langue véhiculaire parmi la population urbaine: en 1977, 83% d'un échantillon de citadines déclaraient utiliser le wolof comme langue principale (Ferry, 1977:160). Les enfants élevés en ville comprennent encore la langue de leurs parents non wolophones, mais souvent ne la parlent plus. Ils apprennent le wolof dans la rue avec leurs partenaires de jeu.

A propos de Pikine, un terme revient fréquemment sous la plume des géographes, celui de **pseudo-urbanisation,** employé pour désigner une urbanisation non couplée au développement d'un marché du travail. Et ce par référence avec ce qui s'est passé, au XIXe siécle, dans les sociétés industrielles où l'urbanisation fut concomitante d'un processus d'industrialisation.

En effet, si l'on considère la situation de l'emploi, Pikine est dans une situation de dépendance vis-à-vis de Dakar: la majorité des actifs occupant un emploi salarié travaillent à Dakar et se déplacent tous les jours[2].

---

[1]-Selon Pélissier (1984:20-21) le Sénégal compte une vingtaine d'ethnies dont les principales sont: les Wolof (40%), les Halpulaaren (Peul et Toucouleur = 25%), les Serer (18%), les Diola (7%). Les Baïnouk, les Balante, les Mandjak et Mancagne (3% au total) sont proches des Diola. Les Bassari, Koniagui, Badiaranké et Bedik (environ 10 000 individus chacun) sont fixés dans le Sénégal Oriental. Il faut ajouter les Soninké dans la région de Bakel et les Mandingue en Casamance.

[2]-Selon une enquête effectuée par Vernière en 1971, la proportion des salariés travaillant à Dakar est de 70%. Rien n'indique que la situation ait changé depuis ce temps là.

> << Ce processus de marginalisation dans l'espace vient redoubler la marginalité économique et sociale ou, si l'on préfère, celle-ci se trouve surdéterminée par celui-là. En effet, la ségrégation géographique accroît la dépendance des marginaux et la dominance du centre de la ville, du point de vue administratif, du point de vue des emplois, des équipements sanitaires, des transports (...) et pour l'approvisionnement (...) La marginalité géographique renforce donc le processus de paupérisation ...>> (Marie, 1981:357)

Les chiffres du recensement de 1988 concernant la répartition de la population active (masculine) font apparaître clairement les disparités entre Dakar et Pikine au niveau de l'emploi et de la scolarisation:

	DAKAR	PIKINE
Salariés	48,4%	32,7%
Secteur informel	32,8%	42,4%
Aide-familiale) Apprentis)	16,9%	24%
Éléves	29,7%	19,6%

En pratique, les jeunes situés dans la catégorie des apprentis représentent une main-d'œuvre quasiment gratuite. D'autre part, il est extrêmement difficile de calculer un taux de chômage dans la mesure où une partie de la population active oscille en permanence entre le statut de chômeur et celui de travailleur du secteur informel.

Cet état de crise économique[1] s'est aggravé ces dernières années avec les premiers effets de la purge libérale (Politique d'Ajustement Structurel[2]) imposée par le F.M.I. (désengagement de l'État, fermeture d'entreprises privées...) et l'importance de la croissance démographique.

> << La région concentre 67% de la production industrielle et 73% de la valeur ajoutée nationale. Malgré cette concentration de richesses, le taux de chômage est le plus élevé du Sénégal, environ 22% de la population active.>> (Antoine et coll. 1990:13)

En bref, cette description rapide de Pikine donne une idée des difficultés d'un travail de terrain sur un tel "chantier", véritable casse-tête méthodologique pour le chercheur confronté au désordre, au mouvement et à la complexité d'un ensemble soumis à de profondes et rapides transformations.

Comment, en effet, rendre compte d'une société caractérisée par sa taille (Pikine compte actuellement 620 000 habitants), sa croissance explosive (les premiers lotissements datent du début des années cinquante) et son hétérogénéité sociale et culturelle?

Ainsi, par exemple, à la hiérarchie traditionnelle entre hommes libres et "castés" qui existent dans les sociétés wolof (Silla,1966) et toucouleur se superposent des clivages fondés sur des inégalités économiques. Par ailleurs, du point de vue culturel, on observe la cohabitation de différents groupes ethniques en même temps que l'émergence - favorisée par le processus d'urbanisation- de sous-cultures marginales .

1-Dans son étude monumentale, Régine Nguyen-Van-Chi-Bonnardel (1978) admet que le pouvoir d'achat, loin d'augmenter, est en baisse constante.

2- << Sous l'expression de "Programmes d'Ajustement Structurel", sont désignés des ensembles politiques, originellement à visées uniquement financières et économiques, mais qui, en réalité, ont bouleversé l'ensemble des pratiques et régulations sociales, bien au-delà des activités marchandes.>> (Valette, 1990:123).

En bref, il s'agit d'une société "chaude" voire en "ébullition" quand on la considère dans le contexte de la crise généralisée et profonde que traverse actuellement la société sénégalaise.

(2)- La métaphore du tas de sable.

Lorsque, à l'aube du 8 Janvier 1985, je me suis retrouvé en train d'arpenter la piste de l'aéroport de Dakar-Yoff, je n'étais aucunement préparé à travailler ni en Afrique, ni en milieu urbain[1]. Par contre, cette affectation me comblait d'aise en satisfaisant un penchant avoué pour les études urbaines. Pendant mes études à l'Université de Montréal, je m'étais souvent étonné du peu d'intérêt manifesté par mes condisciples ou mes professeurs pour l'étude des sociétés urbaines. Et je m'étais demandé naïvement comment il était possible de s'intéresser au sort de communautés regroupant quelques centaines ou milliers d'individus en laissant de côté des dizaines de millions de personnes entassées dans les métropoles du Tiers-Monde? Confronté aux difficultés de la tâche sur un tel terrain, j'allais vite comprendre les réticences de mes collègues.

Tout d'abord, il m'a fallu envisager de façon différente une démarche à prétention "holistique" et, en ce qui me concerne, cette ambition globalisante devait prendre la forme d'une réflexion, le plus souvent à tâtons et dans la confusion, sur une maniére adéquate de "penser" cette ville. Les outils conceptuels appropriés me faisaient cruellement défaut. Ainsi, la notion de "structure", si elle permettait de rendre compté, par exemple, de l'aspect hiérarchisé de cette société urbaine, échouait à saisir l'intense effervescence qui s'offrait à mon observation[2].

---

[1]-Mon projet de recherche doctorale portait sur une communauté amérindienne de l'Équateur (Werner,1984 a).

[2]-De toutes façons, je n'ai jamais eu d'affinités particulières avec le structuralisme tel qu'il m'a été présenté dans le cours de mes études. Sa dimension réductrice m'a toujours rebuté même si je pouvais apprécier la rigueur d'un raisonnement qui faisait, à travers l'étude des mythes ou celle des systèmes de parenté, la démonstration de la nature identique du

Quelle que soit l'origine de cette faiblesse conceptuelle, elle allait me conduire à privilégier une démarche empirique qui me paraissait seule à même de rendre compte du désordre, de la désorganisation, du mouvement et de la turbulence, c'est-à-dire de tout ce qui m'a fasciné lorsque j'ai commencé à partager la vie quotidienne de cette population fort remuante (cf. les pages consacrées à la participation-observante dans le chapitre méthodologique).

> << C'est une description du monde différente qu'il convient à présent de produire, dans laquelle la considération du mouvement et de ses fluctuations l'emporte sur celle des structures, des organisations, des permanences. La clé en est une autre dynamique, qualifiée de non-linéaire, qui ouvre l'accès à la logique des phénomènes apparemment les moins ordonnés.>> (Balandier,1988:10)

La métaphore qui m'a permis d'appréhender à la fois la rigidité de la structure sociale et la mobilité des acteurs sociaux m'a été fournie, de manière fortuite, par la lecture d'un article intitulé "La dynamique du tas de sable":

> << Curieux objets que les grains. Suivant que nous les considérons individuellement ou collec-tivement, leur comportement s'apparente à celui d'un solide ou d'un liquide (....) Les physiciens s'intéressent beaucoup aujourd'hui aux divers types de désordres présents dans les solides mal cristallisés ou bien dans les liquides, qu'il s'agisse de chaos ou de turbulence.>> (Evesque et Rajchenbach,1988:1528)

---

fonctionnement de l'esprit humain. Mais en aval de ce substrat commun, c'est la diversité des cultures qui me passionnait.

Or dès mes premiers pas sur le terrain, j'avais été intrigué par la nature sableuse du sol sur lequel est fondée la ville de Pikine et je n'avais cessé de m'interroger sur les rapports qui pouvaient exister entre ce matériau aux caractéristiques ambivalentes et certaines particularités de la société pikinoise.

Il faut préciser d'abord que Pikine est bâtie sur un ensemble dunaire hétérogène qui associe différentes formations géologiques (pour une description plus fouillée, cf. Porquet,1984) :

-au centre de l'isthme, un erg d'époque ogolienne (entre 28 000 et 10 000 B.P.) composé de sables de couleur orangée;

-au sud, une plage à "arca senilis" sur le pourtour de laquelle se trouvent des villages de pêcheurs (Thiaroye-sur-Mer, Mbao);

-au nord, un systéme dunaire beaucoup plus récent (3300 B.P.) à la morphologie vigoureuse: les dunes beaucoup plus élevées (altitude de 43 mètres au "Château d'eau" des HLM "Las Palmas") sont composées de sables jaunes;

-enfin, les sables humifères des "niayes" (ces dépressions interdunaires où affleure la nappe phréatique) propices aux cultures maraichères ou à la riziculture.

D'une certaine manière, on peut dire qu'il s'agit d'un système autophagique au cours duquel la ville en expansion se construit en prélevant sur place la matière première dont elle a besoin. Il n'y a pas si longtemps, on pouvait encore observer, à la hauteur du terrain de golf, des norias de camions vétustes venus charger le sable arraché à la plage par des escouades de manœuvres ou des bulldozers. Cette pratique a été interdite par les autorités administratives soucieuses de la dégradation de l'environnement[1]. A présent, seuls quelques charretiers poussés par la nécessité enfreignent discrètement la loi. Pour satisfaire les besoins des maçons, d'autres carrières de sable ont été ouvertes plus loin, du

---

[1]-A partir d'observations personnelles effectuées à la hauteur de Guédiawaye, j'estime que l'océan progresse vers l'intérieur réduisant d'autant la largeur de l'isthme sur lequel est fondé Pikine. Cette hypothése est fondée sur la disparition dans les flots d'un de ces blockhaus dont les français avaient parsemé le Cap-Vert dans les années 40. A moitié englouti par le sable au moment de mon arrivée, il devait disparaître complètement par la suite.

côté de Guédiawaye, de Malika, ou encore sur le pourtour de la Grande Niaye.

Si l'on en croît les physiciens, le sable n'est pas un **solide** comme les autres:

> << ...s'il est vrai que les systèmes granulaires résistent, à première vue comme les solides, à la compression, ils ne résistent pas à l'étirement. D'autre part, les grains exercent entre eux des forces de friction.>> (Evesque et Rajchenbach,1988:1528)

De fait, la résistance à la compression est toute relative dès que l'on entreprend de marcher ou de rouler sur le sable. Je l'ai appris à mes dépens lors de mes premiers déplacements sur le terrain, et après avoir ensablé mon véhicule à plusieurs reprises, je me suis contenté d'utiliser pour mes déplacements automobiles la partie goudronnée de la voirie qui ne représente qu'une infime partie de l'ensemble de celle-ci.

Cette particularité de la voirie confère à Pikine un aspect distinct de Dakar dans la mesure où la circulation automobile est réduite surtout pendant la saison sèche. Car la consistance du sable est variable: elle peut être d'une grande dureté lorsqu'il est mouillé et comprimé (pendant la saison des pluies, par exemple) ou au contraire devenir très molle sous l'effet de la chaleur[1]. En conséquence, pour circuler en voiture sur le sable, il faut rouler vite (ce qui est dangereux à cause des piétons) et, de préférence, sur la partie médiane de la voie, à l'endroit où les ménagères jettent leurs eaux usées.

La résistance physique opposée par l'espace urbain pikinois à l'avancée de l'automobile, ce fleuron de la civilisation industrielle, a plusieurs effets:

---

[1]-Une autre propriété remarquable d'un milieu granulaire a été découverte en 1885 par Reynolds :<< pour qu'un milieu granulaire puisse se déformer, il faut d'abord qu'il se dilate, sinon les particules seraient trop imbriquées pour se déplacer les unes par rapport aux autres et ménager ainsi une éventuelle déformation globale du milieu.>> (Evesque et Rajchenbach,1988:1529)

- les pikinois sont appelés à se déplacer surtout à pied;
- l'espace public fait l'objet d'une appropriation par les riverains,
- et dans cette ville de grande taille une ambiance villageoise est préservée.

Marcher sur du sable mou (on emploie à Pikine l'expression "barina suuf" qui veut dire "il y a beaucoup de sable", pour exprimer cet état) n'est pas de tout repos: on ne marche pas de la même façon que sur du goudron par exemple, car le sable offre une résistance limitée à la pression du pied. Le sol se dérobe, l'effort est contrarié et le marcheur s'épuise rapidement. J'ai appris à augmenter la surface d'appui en adoptant une sorte de pas "glissé" qui consiste à répartir le poids du corps sur l'ensemble de la semelle maintenue, autant que possible, dans une position parallèle au sol.

La chaussure la mieux adaptée est une sandale de fabrication locale[1] confectionnée d'une semelle de caoutchouc mousse et d'une lanière en Y insérée entre le gros orteil et son voisin. Bon marché (une paire=500 francs), elle est à la portée de toutes les bourses. Les gens marchent beaucoup, parfois des kilomètres, pour aller au marché, au dispensaire, au travail ou rendre visite à des parents. Des chômeurs, des "fauchés" marchent même jusqu'à Dakar, ce qui représente une randonnée de plusieurs heures.

Débarrassée des voitures, la rue devient un espace de circulation pour les piétons, une aire d'activités et de loisirs pour les adultes, un terrain de jeux pour les enfants. Parfois ces derniers décident de barrer la rue d'une ficelle tendue en travers et exigent des passants, volontiers complices du jeu, un droit de passage.

Essayons de voir Pikine avec les yeux d'un enfant et d'imaginer un gigantesque tas de sable (par rapport à ceux qui se dressent dans nos jardins d'enfants) sur lequel les enfants vont commencer par ramper, puis se mouvoir à quatre pattes, enfin marcher, courir,

---

[1]-Ce n'est plus vrai aujourd'hui: les usines BATA implantées à Rufisque ont fermé leurs portes en 1988. Ces sandales sont désormais importées de pays asiatiques.

sauter. Le sable est doux, tiéde (une fois chauffé par les rayons du soleil), souple (on peut tomber sans se faire mal). Le sable est jouissance, volupté et le plaisir peut aller jusqu'à le manger: "dafa lekk suuf" (il mange du sable) est une accusation très souvent portée par les mères envers leur progéniture malgré la surveillance qu'elles exercent. Le sable de la cour des maisons est soigneusement balayé et débarrassé de ses saletés par tamisage. Ceux qui en ont les moyens recouvrent ce sable d'une couche de ciment, matériau peu propice au développement de la sensualité enfantine mais beaucoup plus prestigieux. Plus rarement, le ratissage soigneux du sable de la cour (celle de la maison, celle de la mosquée) vise un but esthétique à la manière des temples japonais, mais le désordre en plus:

> << Sur le sable clair sont dessinées de grandes vagues concentriques, de plus en plus grandes, dont le centre de départ est la maison. Ça irradie depuis le palier. Tout comme de l'eau tranquille dans laquelle on aurait jeté un caillou....
> Il est juste qu'il faut balayer peut-être dix fois, vingt fois, trente fois par jour pour obtenir ce résultat,
> - gommer les marques des eaux souillées qu'on a jetées;
> - pour effacer les traces de pas;
> - pour combler les mini-gouffres creusés par le piétinement obstiné des animaux (...)
> - et ratisser encore indéfiniment pour que le vent n'altère pas le dessin régulier du balai de feuillage qui décore la nature aride et nettoie l'espace social...>>
> (Ndiaye, 1984 : 64-65)

Quant aux adultes, ils se répandent en dehors de l'enceinte de leurs demeures et brouillent les limites entre espace public et espace privé. Les femmes font la lessive dans la rue ou bien encore y installent leurs "tabliers", ces petits étals de bois dont la multitude témoigne de l'importance économique de ce micro-commerce. Aux

heures chaudes de l'après-midi, les jeunes filles se tressent mutuellement à l'ombre des arbres (des "nems" surtout[1]) tandis que les jeunes gens bavardent autour d'une théière. Pendant l'hivernage (le "nawet"ou saison des pluies), lorsque la chaleur est étouffante à l'intérieur des maisons, des familles passent la nuit dans la rue, étendues sur des nattes, à la recherche d'un souffle d'air.

En bref, les particularités physiques du matériau sur lequel est fondé la ville sont mises à profit par les résidants pour inventer des rapports profondément originaux à l'espace urbain. En terme de convivialité, Pikine pourrait être une source d'inspiration pour les urbanistes du Nord qui ne savent plus comment construire des villes susceptibles de favoriser la vie en société.

L'absence de circulation automobile, l'existence de toute une population "captive" de femmes et d'enfants et, de façon générale, l'absence d'activités industrielles confèrent à des zones même centrales de l'agglomération pikinoise une ambiance de village, renforcée par la présence d'un abondant bétail ovin qui erre à travers la ville à la recherche de nourriture. Les nuits sont si calmes qu'il est possible d'entendre, dans presque toute l'agglomération, le bruit du ressac sur la plage de Guédiawaye et il n'est pas rare d'être réveillé par le chant d'un coq. Et si Pikine est généralement méprisée par les dakarois, j'avoue quant à moi avoir beaucoup apprécié la vie quotidienne dans cette "ville à la campagne".

Le sable est aussi un fluide, mais ici encore pas comme les autres:

> << Très tôt, on s'est aperçu que le débit de sable à travers l'orifice du sablier reste constant sauf aux derniers instants. Contrairement aux lois de l'hydrodynamique, la vitesse des particules près de l'orifice ne dépend donc pas du poids de la colonne de sable située au-dessus d'elles...>> (Evesque et Rajchenbach,1988:1528)

---

[1]- Ils sont plantés par les propriétaires au moment de leur installation et l'on peut déduire l'ancienneté du quartier à partir de leur taille.

Que ce soit à Dakar ou à Pikine, les axes goudronnés sont inexorablement recouverts de nappes de sable, charriées par le vent, qui réduisent progressivement la surface utile de la chaussée. Périodiquement, des équipes de cantonniers sont chargés de les déblayer. A Dakar, le sable coule dans les orifices destinés à évacuer les eaux de pluie et obstrue le système de collecte ce qui provoque des inondations pendant l'hivernage. A Pikine, le problème ne se pose pas en l'absence de tout-à-l'égout.

En d'autres lieux, à l'inverse, il se dérobe, mettant à nu les fondations des immeubles et maisons (comme dans les quartiers HLM de Pikine-Extension) ou bien l'érosion transforme telle route goudronnée en une voie surélevée, bordée de profondes et dangereuses ornières.

Mais la nature versatile de ce matériau en fait aussi un docile serviteur de la technique: mélangé dans des proportions convenables[1] à du ciment et à de l'eau, le sable devient un constituant essentiel de ces parpaings que les manœuvres confectionnent sur le chantier même au moyen d'un moule en métal.

Pour en terminer avec cette revue des différents états du sable, il faut mentionner sa capacité à se mêler aux gaz de l'atmosphère. En effet, pendant la saison sèche (le "Noor" qui dure de Février à Avril), le ciel présente souvent un aspect brumeux qui peut atteindre exceptionnellement la densité d'un "fog" avec une visibilité réduite à une centaine de mètres. C'est ce que l'on appelle à Dakar, le "vent de sable", en fait une suspension de fines particules de sable (en provenance des zones désertiques situées plus au Nord) qui s'infiltrent de partout.

> << ...Eh bien, je vais vous dire. Cette matière qu'on appelle sable, c'est chose qui, comme ça, tout au long de l'année, se meut et tourne.

---

[1]-Mais pas toujours respectées, ce qui explique la fragilité de certains murs que l'on peut rayer avec l'ongle.

> Et de s'écouler, c'est ça, la vie du sable. Jamais, ni d'aucune manière, en un seul et même lieu, le sable ne s'arrête... Que ce soit dans l'eau, que ce soit dans l'air, sans que rien jamais ne fasse obstacle à sa liberté, le sable se meut et tourne.>> (Kôbô,1990:35)

Et s'il ne faut pas prendre trop au sérieux cette métaphore du tas de sable qui m'a surtout donné l'occasion d'une description "à ras de terre" de la ville, je voudrais souligner pourtant la façon dont elle m'a permis de "jouer" avec les notions de fluidité et de solidité, attributs fondamentaux de la société pikinoise.

Ainsi, on pourrait utiliser cette métaphore de deux façons. Soit en adoptant le point de vue du grain de sable et alors les individus gagnent en solidité et les structures en souplesse. C'est donner la primauté à l'acteur sur le système. Soit en adoptant le point de vue de la dune de sable dont la morphologie et les déplacements vont dépendre des forces qui la travaillent (l'océan, le vent, la main de l'homme). En l'occurrence, la société sénégalaise dans son ensemble apparaît modelée par les vents du large du fait de sa dépendance économique et politique vis-à-vis des puissances industrielles du Nord.

Au terme de sa vie, l'être humain pikinois retournera au sable. Si les cimetières urbains commencent à être envahis par le ciment, les tombes les plus humbles se présentent comme de simples monticules que le temps effacera. Le cadavre, enveloppé d'un suaire, est enterré dans une fosse, tourné en direction de la Mecque. Pas de cercueil ni de caveau, la dissolution n'en sera que plus rapide.

V- UN DISCOURS SUR UNE MÉTHODE

Si je devais expliquer à un néophyte la situation déraisonnable dans laquelle je me trouvais à mon arrivée au Sénégal, j'emploierais volontiers la métaphore suivante. Imaginons un individu sincèrement désireux d'apprendre les règles d'un jeu qui lui serait parfaitement inconnu, sur un terrain étranger en compagnie de partenaires dont il ne comprendrait pas la langue. De plus si l'on ajoute que la méthode d'apprentissage conseillée dans ce cas consiste à entrer sur le terrain et participer directement à l'action, on est en droit d'exprimer de sérieuses réserves quant aux chances de succès de ce malheureux imprudent.

D'une certaine manière, appliquer la méthode dite de l'observation-participante revient à se conduire de cette façon et le plus étrange, c'est que ça marche, du moins si on en juge d'après la littérature ethnographique.

En fait cette méthode doit être comprise comme un mixe d'observation et de participation ou bien encore comme le déplacement du chercheur le long d'un continuum tendu entre ces deux pôles, avec la possibilité d'adopter une infinité de rôles intermédiaires. Cette notion de continuum a été proposée par Gold (1969:30-38) d'une façon trop schématique à mon sens puisqu'il reconnaît seulement quatre positions fondamentales: participation totale, participation-observante, observation-participante et observation totale:

> << Every field work role is at once a social interaction device for securing information for scientific purposes and a set of behaviors in which an observer's self is involved (...) A sociological assumption here is that the more successful the field worker is in playing his role, the more successful he must be in taking the informant's role (...) Success in both role-taking and role-playing requires success in blending the

> demands of self-expression and self-integrity with the demands of the role.>> (Gold, 1969:31)

Cette conception positiviste d'un chercheur qui serait entièrement maître de lui-même et des relations qu'il entretient avec ses informateurs va de pair avec une absence de références éthiques qui en dit long sur le fantasme de toute puissance qui sous-tend une telle conception. J'en retiendrai cette notion de rôle qui apparente le travail de terrain à un jeu théâtral et surtout la distinction établie entre le rôle et le moi qui est beaucoup plus facile à gérer sur le papier que sur le terrain, si j'en crois mon expérience:

> << If, while playing the role, someone with whom he is interacting attacks anything in which he has self-involvement, he can point out to himself that the best way to protect self at the moment is to subordinate (or defer) self-expression to allow successful perfomance in the role. In other words, he uses role to protect self. Also, when he perceives that he is performing inadequately in the role he can indicate to himself that he can do better by changing tactics. Here he uses self as a source of new behaviors to protect role.>> (Gold,1969:31)

En pratique, les différentes modalités de participation et d'observation mises en œuvre sur le terrain varient en fonction des circonstances et reposent, en grande partie, sur les capacités du chercheur à improviser des rôles (largement déterminés par son sexe, son âge, son appartenance ethnique) dans le contexte d'un processus de négociation permanente avec ses partenaires autochtones.

Ceci dit, j'ai choisi de présenter les faits et réflexions concernant ma méthode en les regroupant artificiellement en deux ensembles qui se distinguent par la place primordiale accordée successivement à la participation puis à l'observation.

(1)- PARTICIPATION-OBSERVANTE

Trois semaines après mon arrivée à Dakar, je passais ma première nuit sur le terrain dans une chambre que je partageais avec un jeune sénégalais. Simultanément, je commençais l'apprentissage du wolof.

A l'époque, je dois avouer que mes connaissances en matière de participation-observante étaient limitées. Sans avoir lu Malinowski et, en particulier, le chapitre introductif des Argonautes du Pacifique dans lequel il explicite sa méthode, j'avais assimilé, au cours de mes études quelques idées simples qui me paraissaient aller de soi: partager la vie quotidienne de la population étudiée en résidant suffisamment longtemps sur place, apprendre la langue et de manière générale m'efforcer

> << de saisir le point de vue de l'indigène, ses rapports avec la vie, de comprendre *sa* vision de *son* monde.>> (Malinowski,1963:81-82).

En gardant à l'esprit la critique avancée par Stocking (1983:104-110) qui estime que ce chapitre introductif de l'ouvrage de Malinowski relève plus de la genèse d'un mythe[1] destiné à légitimer sa méthode que de la description fiable d'une expérience de terrain, on peut considérer que le modèle défendu par ce dernier consiste essentiellement à se placer dans une situation telle qu'elle produise une type bien particulier d'expérience.

> << Conditions propres au travail ethnographique- Elles consistent surtout (...) à se couper de la société des Blancs et à rester le plus possible en contact étroit avec les indigènes, ce qui ne peut se faire que si l'on parvient à camper dans leurs villages (...) du fait de

---

[1]-<< Considered in this light, Argonauts is itself a kind of euhemerist myth-divinizing, however, not its ostensible Trobriand heroes, but the European Jason who brings back the Golden Fleece of ethnographic knowledge.>> (Stocking,1983:109)

> votre isolement (....) vous recherchez tout normalement la société des indigènes (...) Et par ces relations naturelles qui se trouvent ainsi créées, vous apprenez à connaître votre entourage, à vous familiariser avec ses mœurs et ses croyances, cent fois mieux que si vous vous en rapportiez à un informateur rétribué et dont les comptes rendus manquent souvent d'intérêt.>> (Malinowski, 1963:63)

Quant à mon expérience en matière de participation-observante, elle était mince. Dans le cadre de mon travail de maîtrise en ethno, j'avais mené une investigation dans une institution destinée à héberger et soigner des personnes âgées. Sur ma demande, une chambre avait été mise à ma disposition, et pendant trois mois, à raison de 3-4 jours par semaine, j'avais observé la vie quotidienne de l'institution en jouant à me mettre dans la peau d'un pensionnaire. En l'occurrence, la difficulté ne résidait pas tant dans la distance culturelle (je travaillais dans ma propre société), que dans l'angoisse provoquée par le face-à-face avec les effets du vieillissement dans un environnement qui visait à "chosifier" les personnes âgées (Werner,1984 b).

Par ailleurs, j'avais beaucoup voyagé, souvent sans le sou ou avec des moyens financiers réduits, de telle sorte que j'avais été amené à subvenir à mes besoins en acceptant toutes sortes de boulots (parfois comme un émigré clandestin) dans différents milieux et différentes sociétés: je citerai celui de "pantry-man"(aide-cuisinier) dans un restaurant huppé de la Californie de la fin des année soixante ou, plus tard, celui de professeur de français au Mexique.

De ces expériences, j'avais retiré des capacités d'adaptation élargies sans avoir pris conscience du désir d'identification à l'autre qui les sous-tendait:

> << L'identification (...) est un désir de présence où se révèle finalement un "manque à être" suivant le mot de J.Lacan. Le choix de l'objet (ou investissement d'objet) s'effectue dans une demande sous la forme

> d'une alternative: avoir ou n'avoir pas. Toute demande implique les deux pôles opposés de l'être ou de l'avoir: "Ce qu'on a, on ne l'est pas; ce que l'on est, on ne l'a pas"(J.Lacan).>> (Ortigues et Ortigues,1966:68-69).

En fin de compte, ce désir d'identification à l'autre allait devenir le moteur essentiel d'un travail ethnographique qui a poussé jusqu'à ses limites cette façon de procéder ce qui peut expliquer la part importante dévolue à la participation.

Mon séjour sur le terrain s'est prolongé pendant un peu plus de trois ans (37 mois exactement) à raison de trois séjours de durée inégale (respectivement 17,10 et 10 mois) entrecoupés de périodes de vacances en France. Lors de mon premier séjour (de Janvier 85 à Mai 86 inclus), j'ai mis à profit ma disponibilité (pas de contraintes familiales) pour résider autant que possible sur place à Pikine.

L'ORSTOM avait mis à ma disposition un logement de fonction, situé à la périphérie de Dakar. Par ailleurs, je disposais d'un bureau au centre de Bel-Air, dans un bâtiment réservé aux sciences humaines. C'est là que je fis la connaissance d'un jeune sénégalais, employé à l'époque comme enquêteur par un autre chercheur. Lorsque je lui fis part de mon désir de louer une chambre à Pikine, il me proposa de cohabiter avec lui.

A l'époque, il louait une chambre dans une grande maison de "Golf-Sud", un quartier relativement récent (il date de la fin des années 70) caractérisé par une faible densité d'occupation (beaucoup de parcelles non bâties et de maisons en chantier) et une population hétérogéne d'un point de vue social. En effet, des parcelles concédées par l'État à des déguerpis des bidonvilles dakarois avaient été revendues par leurs propriétaires à des particuliers aisés qui bâtissaient de grandes maisons à étages, à l'exemple de celle où j'emménageais. Construite par un Soninké émigré en France (ouvrier aux usines Renault dans la région parisienne), elle était destinée à héberger des locataires.

En fait, nous sommes trois à partager l'espace réduit de la chambre. Mon hôte héberge son frère aîné ("même père, même mère" me précise-t-il), ex-enquêteur de l'ORSTOM, licencié pour malversations et je découvre rapidement que je suis au centre d'une stratégie familiale visant à m'exploiter en tant qu'employeur potentiel. Dans ces conditions, je ne bénéficie d'aucune intimité et suis en permanence entouré par un groupe de jeunes hommes oisifs qui se mettent en quatre pour satisfaire mes désirs et deviner mes attentes.

J'apprends rapidement les gestes fondamentaux de la vie quotidienne: par exemple faire ma toilette à l'eau froide (c'est le mois de Février et il fait frais à proximité de l'océan) avec un seau rempli au robinet commun et manier la "satala" (bouilloire de fer blanc) pour rincer la main gauche avec laquelle je me torche le cul[1]. Geste trivial s'il en est mais d'une portée heuristique considérable puisque cette pratique me permet d'intérioriser l'assymétrie fondamentale entre la main droite (pure) et la main gauche (impure). Dans l'exécution des tâches quotidiennes, cette dichotomie doit être impérativement respectée: ainsi, il ne faut pas utiliser la main gauche pour manger dans le plat commun ou puiser de l'eau dans le canari d'eau potable.

> << Aussi, à maintes reprises, me rendis-je coupable de manquements à l'étiquette que les indigènes, assez familiers avec moi, ne tardèrent pas à relever. Je dus apprendre comment me conduire et, dans une certaine mesure, j'acquis le "sens" des bonnes et des mauvaises manières propres aux natifs de ce pays.>> (Malinowski, 1963:64-65)

---

[1]- Si j'en crois certains auteurs, j'aurais commis ce faisant une erreur aux conséquences incalculables: << Cependant, il y a d'autres tentatives de mimétisme dont les conséquences sont beaucoup plus graves. C'est ainsi que quelques ethnologues croient devoir prendre modèle sur les Autres jusque dans la satisfaction de leurs besoins naturels et la pratique des ablutions intimes. Or non seulement l'Européen qui s'impose de pareilles mortifications échouera à vaincre totalement la honte héritée de ses propres habitudes culturelles, mais il s'assurera sans aucun doute le mépris de ses partenaires...>> (Panoff et Panoff, 1968:87)

Outre la maîtrise des gestes (d'une manière générale, la maladresse est rare), je dois apprendre à faire preuve de tolérance (au bruit[1], à l'agitation, à l'absence d'intimité) dans un milieu densément peuplé. Au total, 24 personnes habitent les six chambres réparties autour d'une cour centrale qui est le siège de diverses activités: vaisselle, lessive, séances de tressage des femmes, jeux des enfants, repos des adultes, ablutions avant la prière... Ce qui m'étonne d'emblée, c'est l'extrême densité des relations sociales. Par comparaison avec les villes industrialisées du Nord où l'urbanisation semble s'accompagner d'un repliement sur la sphère domestique, Pikine est une ville "portes-ouvertes" où la densité de peuplement s'accompagne d'une augmentation de la fréquence des échanges.

Mon insertion dans cet espace domestique s'accompagne de l'adoption d'un profil aussi conforme que possible en matière de vêtements, de nutrition, de déplacement (je me déplace en transport en commun plutôt que d'utiliser mon véhicule personnel). Je redeviens un enfant (et cette régression imposée est douloureuse), qui apprend par mimétisme et je découvre que le travail ethnographique a quelque chose à voir avec un processus d'initiation.

C'est avec l'argent que j'ai le plus de problèmes et je mettrai longtemps avant de parvenir à en faire un usage adéquat. D'abord, il me faut apprendre quelle est la valeur de l'argent sur le terrain: 1000 francs CFA, c'est beaucoup d'argent à Pikine et pas grand chose dans le budget d'un "coopérant" à Dakar. Puis, je dois savoir résister aux multiples sollicitations dont je suis l'objet de la part d'un entourage désargenté. Je participe au loyer, à l'achat de nourriture, de thé, de charbon de bois et évite de venir sur le terrain avec beaucoup d'argent en poche. Surtout pas de gros billets qui attirent les convoitises et sont difficiles à "casser" dans un monde où les transactions économiques se déroulent à un niveau microscopique: on achète au détail une cigarette, des morceaux de sucre, un sachet de thé, etc...

---

[1]-Dans un milieu où le niveau sonore est élevé (radiocassettes mal réglées fonctionnant du matin au soir, cris des enfants, interventions bruyantes des femmes pour les contrôler, disputes, conversations, interpellations, bruit de fond des salutations échangées...) la tolérance au bruit est étonnante.

> << Payer trop cher est une faute: c'est révéler en effet que l'on ignore la valeur des choses et que l'on est un faible d'esprit ou, qui pis est, dans une communauté particulièrement méfiante, c'est laisser croire que l'on tire secrètement un profit considérable des activités et des denrées les plus banales (....) A l'inverse, se montrer trop chiche au moment de solder son compte, c'est accepter une identification avec les figures stéréotypées des quelques Blancs dont la population aura pu apprécier le manque de générosité.>> (Panoff et Panoff,1968:90)

Mon logis dakarois me sert de base-arrière, de refuge lorsque la pression du milieu est trop forte ou que je ressens le besoin de m'isoler. Pendant longtemps, je garderai secrète l'adresse de mon domicile, m'efforçant de dresser une barrière étanche entre mon travail de terrain et ma vie à Dakar:

> << Il est très agréable (...) de disposer d'un pied-à-terre chez un résident blanc et de savoir qu'on y trouvera refuge en cas de maladie ou de lassitude de la vie indigène. Mais il doit se trouver suffisamment éloigné pour ne pas devenir un milieu où l'on vit en permanence (...) Il ne sera même pas assez proche pour qu'on puisse y aller à tout instant pour se détendre.>> (Malinowski, 1963:63)

J'entreprends aussi d'explorer mon environnement en mettant à profit la disponibilité de mes compagnons. Je découvre les quartiers environnants (Parcelles, HLM, Fith-Mith) au cours de longues marches à pied propices aux discussions, aux visites aux parents et amis des uns et des autres. Se révèle ainsi une géographie "émique" de la ville bien différente de la conception administrative ou scientifique qui tend à considérer l'agglomération comme une seule entité. Les habitants de Golf, ceux des Parcelles sont avant tout des citadins des Parcelles ou de Golf: ils n'ont pas le sentiment d'avoir quelque chose en commun avec les résidants de Guédiawaye ou de Pikine Premier.

Il y a des villes concrètes dans une ville abstraite et chacun se construit une représentation de l'espace urbain comme une série de cercles concentriques autour d'un centre constitué par la "kër" (la maison). Puis, il y a le "koïn" (du français "coin") qui englobe le voisinage immédiat, ensuite le quartier dont le nom est souvent ignoré (on fait référence au chef de quartier si on le connaît) et dont l'existence est symbolisée par la construction d'une "jakka" (ou petite mosquée). Enfin, le sous-ensemble englobant qui constitue un niveau proprement urbain: Parcelles, Guédiawaye, Thiaroye, Diamaguéne, etc...

La complexité de ce microcosme dans lequel j'ai atterri par hasard se dévoile progressivement au fil des entrevues systématiques (j'ai entrepris d'établir une fiche pour chaque adulte de la maison) et des observations informelles: le grand partage de la société entre les deux sexes, les rapports hiérarchiques entre aînés et cadets, les différences linguistiques et celles qui tiennent aux inégalités sociales ou économiques.

Enfin, la variété des comportements des jeunes est frappante: un jeune homme de la famille voisine serait homosexuel, une des ses sœurs se prostituerait tandis que mes compagnons se réunissent discrètement dans une chambre en construction du premier étage pour fumer du chanvre. Et l'emploi du conditionnel dans les deux premiers cas indique avec quelle prudence je dois considérer les déclarations de mes informateurs. Car, derrière le masque d'une convivialité en apparence harmonieuse, des conflits existent qui débouchent rarement sur l'expression ouverte de l'agressivité mais sont médiatisés par la mise en œuvre de pratiques magico-religieuses (par exemple le "liggéey" ou maraboutage[1]).

Au bout d'un mois, je décide de déménager. En fait, je prends la fuite car je me trouve de plus en plus limité dans ma liberté par les manœuvres des deux frères qui font écran entre les autres et moi

---

[1]- Le "liggéey" (littéralement "travail" en wolof) est une des formes de la magie interpersonnelle dans la société sénégalaise. Il peut être "bon" ou "mauvais" mais comporte dans tous les cas la double valence de la protection du client et de l'agression d'autrui (cf. à ce sujet le chapitre VI de la thèse de Zempleni (sans date): 447-512).

dans ce qui m'apparaissait alors comme une tentative d'appropriation de ma personne.

Je m'installe à Pikine Ancien (ou Premier Pikine) où je trouve à louer une pièce dans une petite maison pauvre, mal entretenue où je mène une vie spartiate. Mon mobilier consiste en une natte et deux fauteuils pliants, il y a l'électricité mais pas d'eau et je partage les maigres repas de la famille du propriétaire (ma part est apportée dans ma chambre) moyennant une modeste contribution.

L'environnement urbain est complètement différent dans cette partie la plus anciennement urbanisée de Pikine. Je note une plus grande densité du bâti et de la population, des boutiques mieux garnies, des équipements collectifs (cinéma, stade, dispensaire ...) et une intense activité économique liée aux activités du marché "Syndicat[1]" tout proche.

D'ailleurs mon voisin immédiat (une simple plaque de tôle obstrue l'ouverture entre nos deux chambres) vend des fruits de saison sur ce marché. Au cours d'une entrevue (en présence d'un interprète), il me raconte ses pérégrinations entre le Sénégal Oriental dont il est originaire et la Côte d'Ivoire, le Mali, la Guinée "Conakry". Pendant longtemps, il a associé activités agricoles et commerciales. Depuis deux ans il s'est installé à Dakar. Quant au "borom kër gi" (le maître de maison), il entoure ses activités de mystère et esquive mes questions indiscrètes. Autrefois tailleur à Dakar, il s'est installé à Pikine en 1960. Il se dit marabout (c'est à dire un lettré musulman, apte à déchiffrer le texte coranique) et prétend vivre des protections magiques qu'il vend à ses clients. En tout cas, je découvre qu'il est extrêmement difficile de se faire une idée précise des ressources économiques des gens.

Dans la journée, j'observe tout ce qui se présente à mon regard: la façon de faire la cuisine, les jeux des enfants, les consultations dans le dispensaire voisin, le spectacle toujours renouvelé de la rue, les

---

1- L'étymologie de ce terme serait à rechercher du côté de l'appellation abrégée, "cinq déca", d'un récipient métallique d'une contenance de cinq décalitres utilisé comme mesure sur les marchés.

activités des artisans etc..., en bref, ce que Malinowski appelle " les impondérables de la vie authentique":

> << Ce sont des choses comme la routine du travail quotidien de l'homme, les détails des soins corporels, la manière de prendre sa nourriture et de la préparer, le style de la conversation et de la vie sociale autour des feux du village, l'existence d'inimitiés solides ou d'amitiés, de courants de sympathie ou de haine entre les habitants (....) Tous ces faits peuvent et doivent être formulés et consignés scientifiquement (...) si on se rappelle que ces impondérables, tous déjà éléments importants de la vie réelle, constituent une part de la substance véritable de l'édifice social.>> (Malinowski, 1963:75-76)

De longues promenades à pied me font découvrir les différents quartiers de Pikine Premier, la vaste et labyrinthique zone d'urbanisation irrégulière connue sous le nom de "Guinaw-Rail" et, au delà, l'immense marché de la gare de Thiaroye.

La nuit, j'ai le choix entre visionner un film au cinéma "El-Hilal" tout proche[1], aller regarder la télévision au dispensaire (l'infirmier est logé sur place) ou bien encore aller boire une bière dans les "clandos"(débits de boissons clandestins) et bars relativement nombreux dans cette partie de la ville.

Pendant cette période, je continue à faire des allers et retours entre Pikine et Dakar, déplacements nécessités par le besoin de me reposer mais qui sont aussi l'occasion de faire connaissance avec les autres membres de l'équipe, de commencer une revue de la littérature sur Pikine et de suivre des cours de wolof.

Mais j'ai la bougeotte et puis je pense encore qu'il me serait possible d'acquérir une vision globale de la ville en multipliant les lieux de résidence, ce qui explique que je déménage au bout d'un mois pour aller m'installer à la limite entre Pikine Premier et les

---

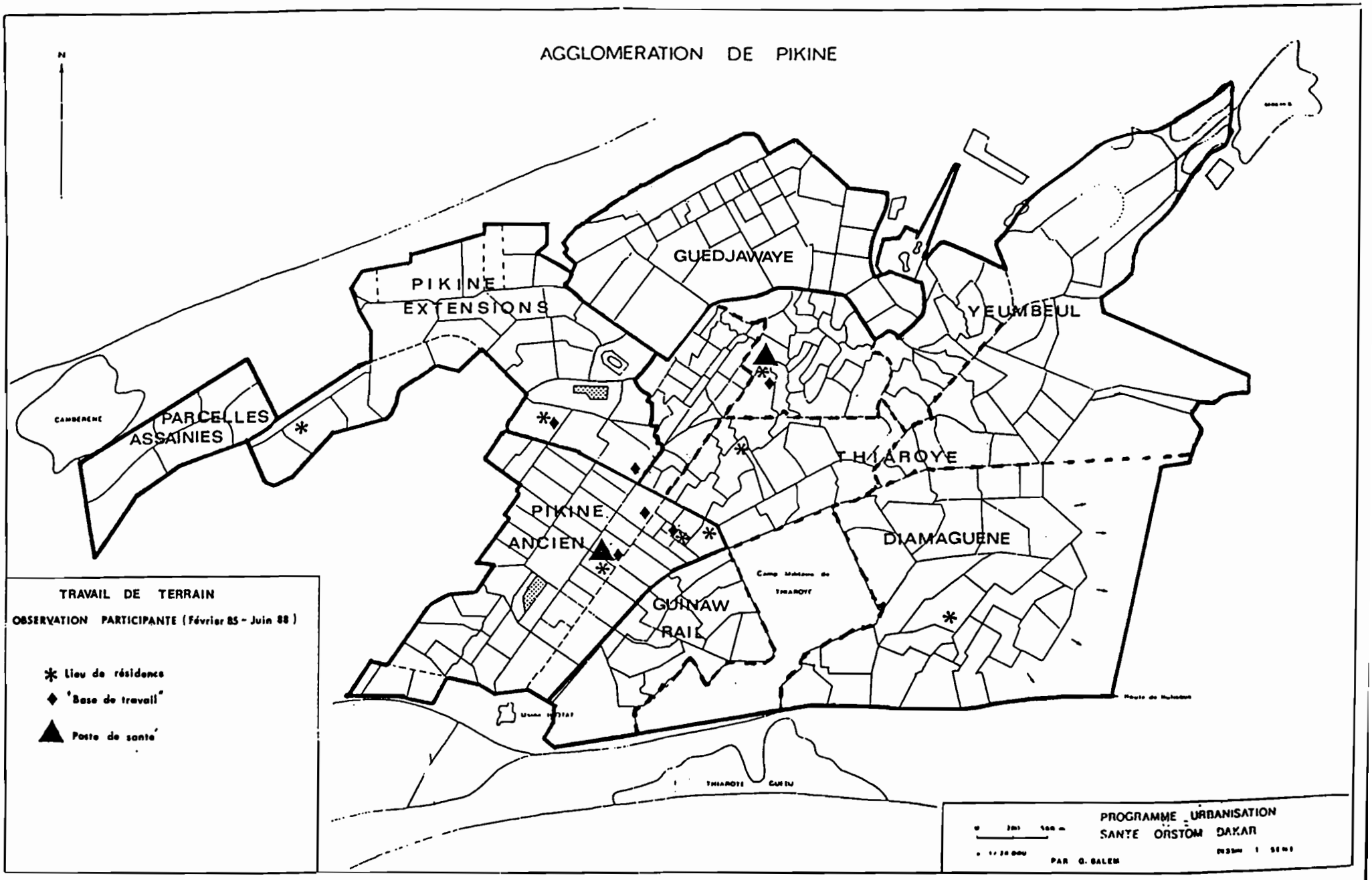
1- Il y a quatre cinémas dans l'agglomération pikinoise. En gros, un tiers de films américains, un tiers de films français et un tiers de films hindous.

quartiers irréguliers de Thiaroye. Cette instabilité s'avère finalement insupportable à cause de la solitude qu'elle génère. Je craque et traverse dans les mois qui suivent une période dépressive au cours de laquelle j'interromps provisoirement cette phase de participation-observante pour me consacrer à la réalisation d'une première grande enquête sur les diarrhées du jeune enfant qui met l'accent davantage sur l'observation que sur la participation .

Jusqu'au terme de mon premier séjour au Sénégal (Mai 86), j'ai continué à louer des locaux qui me servaient à la fois de bureau et de logement en déménageant à plusieurs reprises. Mais progressivement, j'ai sédimenté dans un territoire compris entre les dispensaires de Deggo et Touba-Diack-Saw (donc à cheval sur Pikine ancien régulier et Pikine ancien irrégulier), allongé de part et d'autre de l'axe constitué par Tali-Icotaf et son prolongement au-delà de la route des Niayes (cf. carte travail de terrain). Pour finir, j'ai résidé pendant deux mois (Avril-Mai 86) dans le quartier même où je procédais à une enquête exploratoire sur les usagers de drogues (cf. infra les pages relatives à l'observation-participante).

Mais ce fut la dernière fois que je devais résider sur le terrain pour une période prolongée. Car, cette année-là, je rentre de congé en compagnie de mon fils et, à partir de ce moment, la participation-observante va reposer essentiellement sur l'établissement de relations approfondies avec un petit nombre d'interlocuteurs privilégiés dans le contexte d'un travail de terrain quotidien et systématique bien que jusqu'à mon départ, je n'ai pas cessé de louer sur place un "bureau" qui pouvait servir à des réunions avec mes collaborateurs, à des entrevues avec des informateurs ou bien encore de lieu de repos dans la journée.

Ainsi, au fur et à mesure que s'accroissaient mes compétences dans cette société, j'ai pu abandonner ce rôle de l'hôte qui m'avait permis de faire mes premiers pas et aborder des rôles plus complexes en terme de participation. Cependant, avant d'en arriver là, il me faut évoquer la question brûlante des relations entre Blancs et Noirs au Sénégal.


AGGLOMERATION DE PIKINE
N
PIKINE EXTENSIONS
GUEDJAWAYE
YEUMBEUL
PARCELLES ASSAINIES
THIAROYE
PIKINE ANCIEN
DIAMAGUENE
GUINAW RAIL
TRAVAIL DE TERRAIN
OBSERVATION PARTICIPANTE (Février 85 - Juin 88)
Lieu de résidence
"Base de travail"
Poste de santé
PROGRAMME URBANISATION
SANTE ORSTOM DAKAR
PAR G. SALEM

(2)- LE LABYRINTHE DE LA SOLITUDE

Il est d'ailleurs significatif que, à ma connaissance, la seule personne qui ait traité de ce problème soit une sociologue de nationalité britannique, dans un travail publié en 1972 (à partir d'observations effectuées dans les années soixante) sous le titre "White Society in Black Africa: The French of Senegal"[1] D'emblée, lorsqu'elle aborde la question des "race relations", elle évoque la ségrégation de fait qui existe:

> << Something which would strike a foreign visitor to Senegal is that, despite a liberal colonial tradition and long contact with France, there is almost no contact between the European and African communities.>> (Cruise O'Brien R. 1972:240)

Les facteurs qui favorisent cette séparation entre Européens et Sénégalais sont à mettre en relation avec l'existence d'une stratification sociale et de différences culturelles.

En général, les contacts les plus fréquents entre Français et Sénégalais prennent place sur les lieux de travail (la maison de leurs employeurs pour les domestiques) sous la forme d'une domination des premiers sur les seconds. Un rapport de domination qui légitime pour les Français leur supériorité culturelle, raciale et sociale sur des Sénégalais jugés moins productifs, infantiles et manquant de logique. Des critères d'ordre économique renforcent la séparation entre les deux communautés en attribuant à chacune des zones de résidence distinctes. A ma connaissance, par exemple, il n'y a pas de Blancs qui résident à Pikine. D'autre part, la taille relativement importante de la minorité blanche (autour de 15 000

---

[1]- Deux remarques s'imposent: d'une part, la situation ne semble pas avoir évolué dans le temps et les observations effectuées vingt ans avant mon arrivée sont toujours valables, et, d'autre part, les réflexions concernant les Français peuvent s'appliquer avec des nuances à l'ensemble des Blancs. En témoigne le qualificatif de "toubab" employé pour désigner toute personne de race blanche.

personnes à Dakar) permet aux expatriés de socialiser uniquement entre eux s'ils le désirent. En bref, il existe une petite ville de province francaise enchassée dans une métropole africaine.

> << A specialist in African studies admitted with a degree of resigned sadness: "After eighteen years here, I have not one African friend. It is not a question of racism, but that the two milieux live apart in this context. The only real personal contact that I maintained is in the rural area where I did my field-work, but such relationships are not the same as a genuine friendship with an equal, of which there are many around me here" >> (Cruise O'Brien,1972:255)

Mais cette "distance sociale" entre les deux groupes est aussi le reflet de différences culturelles, à la base d'une absence relative d'intérêts communs et d'expériences partagées. Les Français mettent au premier plan de ces différences l'Islam, le statut de la femme (en rapport avec la polygamie) et la place prépondérante de la famille. Les critiques des Sénégalais concernent l'absence de vie de famille, le manque d'hospitalité et une vie communautaire réduite à cause d'un individualisme jugé excessif: seulement 50% des informateurs sénégalais interrogés dans le cadre de cette enquête pensaient qu'il devrait y avoir plus de contact avec les Français.

Ces attitudes négatives sont particulièrement évidentes si l'on considère le sort peu enviable réservé aux couples mixtes (ou "dominos" comme on dit à Dakar). Pas vraiment acceptés par les deux parties, ils vivent en situation d'isolement. Voici le témoignage d'une Française mariée à un fonctionnaire sénégalais:

> << The French are more racist here than in France-they have a colonialist temperament. In France, we were invited often in people's homes, here, we are not (...) Contact with the Senegalese is difficult for me because when men come to the house they never bring their wives, and they converse in Wolof which I do not understand.>>(Cruise O'Brien,1972:272)

On comprendra aisément que, dans ces conditions, la mise en œuvre d'une méthode qui met l'accent sur la participation soit problématique. Le prix à payer en est un isolement difficile à supporter même s'il a été en partie voulu et recherché comme une condition *sine qua non* du travail ethnographique. En effet, j'avais vite compris dès mon arrivée à Dakar à quel point la communauté blanche constituait un milieu peu favorable à la compréhension de la société sénégalaise et je m'en étais volontairement coupé. Par contre, aveuglé par mon idéalisme, je n'ai pris conscience que lentement du fait que les Sénégalais ne tenaient pas spécialement à m'ouvrir leurs portes. Et, en ce domaine, je ne suis pas sûr que la comparaison entre la situation de l'ethnographe et celle du psychanalyste puisse avoir une valeur opératoire même si je dois reconnaître la nature transférentielle des relations entre ethnologisés et ethnologisant:

> << En particulier, face aux réactions d'agressivité de ses hôtes, il doit se souvenir qu'elles s'adressent à lui en tant qu'il est un Blanc, et non pas dans ce qu'a de singulier son comportement à leur égard. L'empire qu'il doit exercer sur ses sentiments doit être comparable à celui que le psychanalyste exerce sur lui-même lorsqu'il considère que les réactions d'agressivité du malade à son égard ne le visent pas lui, mais quelque image surimposée à sa personne et qu'en aucun cas il ne doit y répondre par un geste qui menacerait, de manière plus ou moins définitive, la marche de la cure.>> (Panoff et Panoff,1968:159)

Résultat: je me suis retrouvé complètement seul, coincé dans ce "no-man's-land" qui joue le rôle d'une zone-tampon entre les deux communautés. Cet état, fort préjudiciable à mon équilibre personnel et par voie de conséquence à mes activités de recherche[1] a duré deux ans, le temps de faire une analyse de la situation, modifier ma stratégie en conséquence et de revenir progressivement vers la

---

[1]- Je n'avais personne à qui me confier ou avec qui échanger: pas de possibilité de ventiler frustrations, angoisses, phénomènes de rejet, culpabilité etc...

communauté "toubab", ce qui de toute façon a été rendu nécessaire par l'arrivée de mon fils.

Du côté sénégalais, je me suis heurté à une méfiance profonde, légitimée par une longue histoire d'oppressions, de violences, d'humiliations et j'ai été en quelque sorte placé en observation et mis à l'épreuve pendant les deux premières années avant que ne s'établissent des relations de personne à personne (elles se comptent sur les doigts d'une main) lorsque mes actes ont paru coïncider avec mes paroles.

Une fois franchie la barrière existant entre Toubab et Sénégalais, une distinction encore plus fondamentale se découvre, celle qui divise le monde entre musulmans et non-musulmans et accorde un statut supérieur aux premiers. C'est la distinction culturelle fondamentale et sur ce point nulle possibilité de compromis, comme l'avait déjà souligné Rabinow (1988:131-2).

Une autre conséquence de ma sitution de "Toubab"[1] à Pikine fut l'absence d'anonymat. En effet, les Blancs sont très rares à Pikine. A part les médecins belges du projet de soins de santé primaires qui fréquentent dans la journée les centres de santé et dispensaires et d'autres chercheurs de l'équipe dispersés dans la ville, je rencontrais occasionnellement des routards de passage. Seul un autre Blanc arpentait lui aussi le terrain et nos trajectoires se sont croisées à plusieurs reprises: il s'agissait d'un témoin de Jehovah qui prêchait inlassablement la bonne parole en distribuant ses brochures.

Dans ces conditions, chaque sortie sur le terrain revenait à monter sur une scène où le moindre de mes faits et gestes était observé avec la plus grande attention par une multitude de regards. Mes déplacements étaient accompagnés d'une rumeur qui se propageait en même temps que moi, onde sonore faite des "Toubab! Toubab!" criés par les enfants effrontés.

1- Pour une discussion sur l'origine de ce terme, se reporter à l'ouvrage de Mauny (1952): " Glossaire des expressions et termes employés dans l'Ouest africain."

C'est peut-être pour cela que, très tôt, j'ai aimé les nuits qui m'offraient une bienfaisante protection contre la curiosité du public. Dans les ruelles obscures (dépourvues d'éclairage public), dans la pénombre enfumée des bars de la ville, je pouvais devenir un "étranger anonyme" :

> << The typical social situation is one where there is a meeting of isolated persons, in transient contact with each other, and when they have idle time on their hands. In such a situation, each person retires his own "conception of himself" to the background and enjoys the novelty of the role of anonymity.>> (Cressey, 1983:110)

En quelque sorte, les bars constituaient un espace de tolérance vis-à-vis de la déviance que je représentais à Pikine en tant que Toubab.

Ce statut de Toubab qui faisait de moi un marginal, en position de hors-jeu social, présentait d'un autre côté l'avantage considérable de m'offrir une grande liberté de manœuvre que j'ai mise à profit pour réaliser des recherches à la marge. En effet, je pouvais, sans risque d'être stigmatisé, fréquenter des milieux aussi différents que les bars d'un côté et de respectables familles musulmanes de l'autre. De cette manière, je me suis servi de la complexité propre au milieu urbain pour accéder à une pluralité de rôles dont une des fonctions fut de protéger un "moi" beaucoup trop exposé.

(3)- PARTICIPER [1]

Un des problèmes les plus épineux à résoudre fut celui de mettre des limites au travail ethnographique dans la mesure où, en tant que citadin, je ne cessais de participer, par mes activités quotidiennes, à la vie de cette société. Le fait de résider à la périphérie de Dakar et de me déplacer chaque jour à Pikine me

[1]-Pour une revue de littérature sur cette question de la participation, on peut se reporter à l'article bien documenté d'Emerson (Emerson,1981:366-371)

permettait de faire une première coupure entre ma vie privée et mes activités professionnelles. D'une autre façon, j'ai tenté de limiter l'hypertrophie du rôle de chercheur en excluant du champ de l'observation certaines relations ou des moments privilégiés. Mais je crois que c'est surtout la présence de mon fils à mes côtés pendant les deux derniers séjours qui, du fait de mes obligations paternelles, m'a permis d'éviter de sombrer dans une confusion complète des rôles .

Or cette confusion, qui est au cœur même de la méthode de participation-observante, s'est trouvée décuplée dans mon cas par la durée du terrain et par sa nature urbaine. La subjectivité, constamment sollicitée, n'est pas un "outil de recherche" comme les autres que l'on pourrait manipuler et contrôler à volonté. Elle déborde les limites que le chercheur voudrait lui assigner car c'est une expérience qui implique la totalité de l'être (ses affects, ses émotions, son passé, ses désirs, sa pathologie ...).

Et surtout, en tant qu'ethnologue, j'étais arrivé sur le terrain porteur d'une éthique qui s'est révélée difficile à assumer. Comment faire face au mépris, au racisme, aux manifestations d'intolérance qui se manifestent chez soi et les autres? Comment mettre en pratique des valeurs telles que la tolérance, le respect de l'autre, l'écoute empathique dans une foire d'empoigne? L'impossibilité dans laquelle je me suis trouvé de rester en permanence à la hauteur de standards moraux aussi élevés a engendré un sentiment d'incompétence dont la lecture du journal de terrain de Malinovski m'a soulagé dans la mesure où je pouvais enfin me reconnaître dans une expérience qui présentait des points communs avec ce que je pouvais ressentir.

A propos de Malinowski, il faut noter qu'il est relativement discret sur ce qu'il entend par participer:

> << Aussitôt que je me fus établi à Omarakana (îles Trobriand), je commençai à participer, à ma façon, à la vie du village, à attendre avec plaisir les réunions ou festivités importantes, à prendre un intérêt personnel aux palabres et aux petits incidents journaliers (...)

> Les querelles, les plaisanteries, les scènes de famille, les incidents souvent sans importance, parfois dramatiques, mais toujours significatifs, formaient l'atmosphère de ma vie de tous les jours, tout autant que la leur.>> (Malinowski, 1963:63-64)

Dans ce point de vue, il apparaît que participer s'apparente davantage à l'observation à distance rapprochée d'un spectacle dans lequel l'ethnologue accepte de temps en temps de jouer un rôle tout à fait périphérique:

> << Il n'est pas mauvais non plus que dans ce genre de travail, l'ethnographe abandonne quelquefois sa caméra, son bloc-notes et son crayon, pour se joindre à ce qui se passe. Il peut prendre part aux jeux des indigènes, les accompagner dans leurs visites et leurs promenades, s'asseoir, écouter, participer à leurs conversations.>> (Malinowski, 1963:78)

Or, sans la publication du journal de terrain de Malinowski (au prix d'une violation d'un interdit formel de sa part), nous serions restés dans l'ignorance de l'impact d'une telle méthode sur la personne du chercheur. Avec pour objectif celui d'aborder cet aspect trop souvent occulté, je me propose de décrire quelques modalités de ma participation sur le terrain (se faire prendre, intervenir, partager, dominer) en commençant par présenter de quelle manière j'ai développé une compétence (celle de la langue) sans laquelle ma participation aurait relevé du simulacre.

Devenir un interlocuteur

L'apprentissage de la langue wolof (la langue la plus usitée au Sénégal) a constitué une partie essentielle du travail de terrain: débuté dès mon arrivée, il s'est poursuivi jusqu'au jour de mon départ, sans que je parvienne à une maîtrise complète.

J'ai commencé par suivre des cours dans une institution privée, fondée à Dakar par un américain, un ancien du "Peace Corps". La méthode appliquée, (essentiellement orale, interactive) m'a donné l'occasion de me familiariser avec les difficultés phonétiques d'une langue où l'on retrouve des influences arabes. Par la suite, je me suis initié à la grammaire wolof et, en particulier à la complexité de ses formes verbales en compagnie de linguistes bien que mon projet fût étranger à la linguistique. Je voulais simplement pouvoir comprendre ce qui se disait autour de moi, être capable d'interagir en situation d'entretien ou dans la vie quotidienne et me faire comprendre un minimum par mes interlocuteurs. De plus, en pratique, il s'est avéré rapidement indispensable de connaître les rudiments de la langue pour être à même de contrôler le travail d'interprètes, trop soucieux de ne pas perdre la face pour avouer leurs défaillances.

Muni du lexique wolof-français édité par le Centre de Linguistique Appliquée de l'Université de Dakar (CLAD) et de quelques documents concernant la grammaire, je me suis lancé dans un travail qui devait se révéler plus difficile que prévu.

D'abord, il m'a fallu beaucoup de temps et bien des tâtonnements pour mettre au point une méthode efficace qui reposait en grande partie sur les épaules de ma collaboratrice principale, une mère de famille pikinoise rencontrée sur le terrain. Celle-ci connaissait suffisamment bien le wolof et le français (elle avait été scolarisée jusqu'au baccalauréat) pour m'assister dans cette tâche.

Nous avons pris l'habitude de nous rencontrer chez elle tous les samedis matins pour travailler exclusivement le wolof. Les séances de travail, souvent interrompues par les disputes des enfants ou les visites des ami(e)s et parent(e)s, se déroulaient de la façon suivante: Rama me racontait une courte histoire en wolof (inspirée en général d'un évènement de la vie quotidienne) que j'enregistrais puis que nous traduisions ensemble. Ensuite j'apprenais par cœur ce texte, en corrigeant ma prononciation à l'aide du magnétophone.

Cela dit, j'ai rencontré beaucoup d'obstacles dans l'apprentissage de cette langue, et en premier lieu, le fait que l'usage du français soit très répandu en ville parmi la population scolarisée[1]. Tout ce qui touche à l'écrit est en français (journaux, livres, documents administratifs) de même que les films au cinéma et la plupart des émissions de télévision. Dans ces conditions, il m'était impossible d'exiger de la part d'interlocuteurs (dont la maîtrise du français est souvent excellente) de communiquer avec moi dans une langue que je ne faisais que balbutier.

Sur le terrain, je pouvais pratiquer avec la fraction de la population uniquement wolophone mais alors ce sont des considérations d'efficacité qui freinaient mes efforts. A l'expérience, le travail d'enquête est apparu peu compatible avec l'apprentissage d'une langue (allongement de la durée des entretiens, défaut de fiabilité) et le recours aux interprètes fut une obligation pendant la plus grande partie du terrain. De plus, il faut souligner l'attitude ambivalente de la population pikinoise vis-à-vis d'un toubab, chercheur de surcroît, qui se mêle de parler wolof: une attitude faite de fierté (c'est un acte qui valorise leur culture) et de méfiance (parce qu'il donne accès à leur intimité).

Enfin, il faut mentionner des difficultés d'ordre proprement linguistique: la rugosité d'une phonétique caractérisée aussi par une grande variabilité[2], une rapidité d'élocution parfois stupéfiante [2] et une syntaxe bien différente de celle des langues que j'avais étudiées et pratiquées auparavant.

Au terme de deux années d'un apprentissage laborieux, je suis parvenu à une maîtrise, certes incomplète mais suffisante, qui a

---

1- Dés l'école primaire, l'enseignement est assuré en français. On estime que plus de la moitié de la population est scolarisée en milieu urbain.

2 - Le wolof est une langue essentiellement orale qui offre à ses locuteurs une relative liberté de prononciation; de plus, en milieu urbain, la présence de nombreux wolophones secondaires (dont la langue maternelle est le pulaar, le serer ou le diola....) augmente les risques de dérapages phonétiques qui étaient autant de difficultés pour l'apprenti que j'étais.

2 -Attestée par l'existence, en wolof, du verbe "bar" qui signifie "parler trop vite"; l'exemple donné par le dictionnaire (Fal et al.,1990) illustre bien ce qui peut devenir un obstacle à la communication. "Ken xamul li mu wax, dafa bar": Personne n'a compris ce qu'il a dit, il parle trop vite.

bouleversé mes rapports avec la fraction strictement wolophone de la population en raison du fait que je pouvais interagir avec elle directement sans être dépendant d'un interprète, à la fois intermédiaire et écran du fait de ses caractéristiques individuelles (position sociale, sexe, âge, etc...). Cette compétence linguistique durement conquise fut la clef d'une participation pleine et entière à la vie urbaine fondée sur ma liberté de mouvement. Elle s'est révélée être un outil indispensable dans l'étude de milieux marginaux et le présent travail n'aurait pu voir le jour en son absence.

Se faire prendre

J'affirme en me fondant sur mon expérience que participer, c'est se faire prendre dans un ensemble de relations sur lesquelles on accepte de perdre le contrôle, toute la subtilité consistant à savoir discerner où, quand et jusqu'à quel point il est préférable de perdre ce contrôle pour paraphraser J. Favret-Saada qui précise par ailleurs:

> << On peut dire que dans le cas idéal où j'aurais pu choisir en connaissance de cause, l'alternative était à chaque fois la suivante: ou bien je refusais cet accolement de mon nom à une place et je me retirais du procès de parole en signalant qu'il y avait erreur sur la personne (*je ne suis pas celle que vous croyez*); ou bien j'acceptais d'occuper la position qu'on me désignait, à moins que je n'en propose une autre que je serais plus en mesure d'assumer (*je ne suis pas à la place que vous croyez*).>> (Favret-Saada,1977:40)

Or on a vu comment, lors des premiers contacts sur le terrain, j'avais réagi de manière négative à la tentative de manipulation dont je faisais l'objet de la part de mes hôtes et de leur famille en prenant la fuite. Par la suite, je me suis rendu compte de la futilité des efforts dépensés pour sauvegarder une indépendance compromise en permanence par la répétition de ces tentatives. Je ne pouvais prétendre participer à la vie de cette société sans

accepter la place qui m'était assignée en tant que toubab, français, homme, non musulman, célibataire, etc... Et mon insertion s'est faite sans effort à partir du moment où j'ai accepté de devenir l'objet d'un processus de phagocytose de la part de quelques familles pikinoises.

Il en fut ainsi de la famille de mes premiers compagnons de Golf-Sud, qui est devenue ma première "famille d'accueil". A sa tête, une maîtresse femme, mère de neuf enfants issus de six mariages différents, avec laquelle j'entretenais des rapports empreints de respect filial associé à des cadeaux qui faisaient de moi un "bon" fils. De cette façon, je devenais membre symbolique d'une parenté, manifestant le respect dû à mes aîné(e)s, entretenant des relations égalitaires avec mes "moroom" (i.e. de la même classe d'âge) et jouant le rôle de "grand frère" voire de "père" vis-à-vis des plus jeunes et des enfants.

Je nouais des relations semblables avec d'autres familles en jouant sur leur dispersion dans l'espace et en maintenant un relatif cloisonnement entre elles: "appartenir"[1] à différents groupes me mettait en quelque sorte à l'abri d'une main-mise trop exclusive de leur part ou, inversement, me protégeait d'une trop grande dépendance de ma part. Bien évidemment, les limites de cette stratégie étaient déterminées par la somme des obligations qui en découlaient et le temps dont je disposais pour entretenir des relations suivies avec ce réseau. C'est ainsi que les jours de fête (Korité, Tabaski), je m'efforçais, au cours d'épuisantes tournées commencées tôt le matin et terminées tard le soir, de passer un moment dans chacune des "Kër" (maison) avec lesquelles j'entretenais des relations privilégiées.

Il faut souligner, à ce propos, combien les femmes ont joué un rôle primordial dans mon insertion dans cette société. Ce sont elles qui m'ont accepté et ouvert les portes de leur maison, dans certains cas en passant outre les réticences des hommes. Une des causes de ce

---

1- Appropriation du Toubab clairement énoncée par mes ami(e)s losrqu'ils me présentaient comme "leur" Toubab ("Ki, suma Tubab lë") à leurs visiteurs. A ce sujet, on lira avec intérêt ce qu'écrit Rabinow à partir de son expérience villageoise (Rabinow,1988:71-93).

"gynotropisme" est à rechercher du côté de mon intérêt pour la santé des enfants. En effet, lors de la première grande enquête effectuée en 85 sur le thème "Diarrhées du jeune et processus de recherche de thérapie" (Werner,1989), les femmes avaient été mes interlocutrices privilégiées du fait qu'elles étaient en charge de la santé des enfants.

A l'époque, il n'y avait pour m'assister que des enquêteurs de sexe masculin dans le personnel de l'ORSTOM et je m'étais rendu compte que leur présence brouillait la communication avec nos informatrices du fait de l'existence d'une hiérarchie entre les deux sexes. Très rapidement, j'ai cherché une collaboratrice à Pikine même et, après plusieurs essais infructueux, j'ai recruté Rama, une mère de famille rencontrée lors d'une enquête dans un dispensaire. Elle allait devenir une assistante hors-pair et, bien plus que cela, une des rares personnes à qui je pouvais me confier, faire part de mes doutes, de mes interrogations et de mes problèmes de compréhension en général, du fait qu'elle "participait" de près au processus de recherche mais aussi parce que nous avions partagé un deuil cruel, elle en tant qu'épouse, moi en tant que médecin.

Participer c'est intervenir

Dans mon cas l'intervention fut le plus souvent d'ordre thérapeutique. Ma compétence technique dans le domaine du soin a constitué certainement un atout capital sur le terrain: la figure du Toubab guérisseur jouit encore d'un grand prestige et les actes thérapeutiques dispensés en complément de mes activités de recherche ont constitué une monnaie d'échange fort appréciée de mes interlocuteurs.

Je trimballais avec moi une trousse médicale à l'arrière de ma voiture ainsi qu'un assortiment de médicaments qui me permettaient de faire face aux demandes de mes patients. Mais, en dehors de mon réseau vis-à-vis duquel je jouais un peu le rôle d'un médecin de famille, je m'efforçais de limiter mes interventions par crainte d'être confronté à une demande de soins trop importante.

Le fait qu'il y ait eu à Pikine un appareil de soins de santé primaires en état de fonctionnement m'a libéré d'un rôle de soignant qui, dans un contexte de sous-médicalisation, aurait pu constituer un obstacle à mes activités de chercheur. C'est ainsi que dans la plupart des cas, après examen, je pouvais me contenter de rédiger une ordonnance ou aiguiller les patients sur telle ou telle consultation.

Plus rarement, en particulier au cours des enquêtes sur les diarrhées du jeune, il m'est arrivé de modifier le milieu observé par des interventions nécessitées par l'état critique de certains enfants. Dans le cas de cette jeune femme dont le récit de vie est au centre du présent travail, l'action thérapeutique, sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir en détail, a constitué une partie intégrante du travail de recherche.

D'une manière inattendue, c'est un échec thérapeutique qui m'a permis de découvrir le Même sous l'apparence de l'Autre. Alors que nous avions entrepris une enquête budgétaire longitudinale dans le groupe familial de Rama (elle jouait le rôle d'une observatrice *in situ*), son mari est tombé gravement malade. Cet homme de 55 ans, légèrement "pléthorique", mais en bonne santé jusque là, a décompensé brutalement un diabète qui a nécessité une hospitalisation d'urgence à l'Hôpital Principal de Dakar. Malgré les soins intensifs qui lui furent prodigués dans le service de réanimation, il ne devait pas survivre à une forme pernicieuse de coma diabétique. Effondré, choqué par cette mort d'un proche, j'ai partagé le deuil de cette famille, interrompant tout travail d'enquête dans cette famille pendant la période de veuvage de Rama.

A cette occasion, j'ai compris que participer n'était pas un jeu que je pouvais interrompre en disant "pouce". Ce que je veux dire, c'est qu'il n'est pas possible, en tant que sujet, de fixer des limites à sa participation et de s'y tenir. La méthode comporte des risques parce qu'elle peut impliquer le chercheur au-delà de ce qu'il aurait souhaité. Sur le moment, j'ai commencé par remettre en question une façon de faire qui m'exposait à tous les coups: mon implication

n'était-elle pas déraisonnable? Est-ce que je n'étais pas en train d'être débordé par une subjectivité devenue incontrôlable? En bref, est-ce que je n'étais pas en train de faire fausse route?

La réponse à ces questions est venue du terrain lui-même, et, en premier lieu, de la modification de mes rapports avec Rama et sa famille. Parce que chacun de nous avait pu reconnaitre chez l'autre sa propre souffrance, il nous avait été révélé notre appartenance à une même humanité. Parce que nous avions traversé solidairement cette épreuve, la confiance que nous pouvions avoir en l'autre avait été renforcée. Loin de m'inciter à la distanciation, cet évènement a marqué un tournant en ce qu'il m'a révélé que le Même et l'Autre étaient indissociablement liés et j'ai continué à travailler de la même manière, simplement un peu plus lucide sur les implications de la méthode.

Participer, c'est partager

Dans une société où la majorité de la population est confrontée à des problèmes économiques, participer c'est aussi accepter de redistribuer une partie de ses ressources. Du fait même de mes activités de recherche à Pikine, j'étais confronté directement et tous les jours aux difficultés de la population en général et à celles de mes connaissances en particulier: "Sonnnaa... Mettina..." ("Je n'en peux plus... Je souffre...") me répétaient avec insistance mes connaissances. Et plus mes recherches progressaient, plus la gravité de la crise m'apparaissait clairement. Dans ces conditions, la différence entre mon niveau de vie et celui des gens de Pikine devenait une contradiction difficilement supportable du fait même de la méthode choisie: en bref, est-ce que ma participation s'arrêtait au porte-monnaie? De mon côté, j'y ai répondu en "sénégalisant" mon comportement vis-à-vis de l'argent c'est-à-dire en redistribuant une partie de mes "richesses" en accord avec une culture qui valorise la générosité et la solidarité, des valeurs aux antipodes de la rétention généralement pratiquée par les toubabs.

Il faut dire aussi que toute personne, sénégalaise ou toubab, jouissant de quelques revenus est constamment sollicitée, invitée de façon pressante à mettre la main à la poche. Confrontés à ces demandes réitérées, les Toubabs réagissent en général par une mise à distance du problème ("Ça ne me concerne pas") légitimée par ce qu'ils considèrent comme des comportements irrationnels d'un point de vue économique: les dépenses ostentatoires des jours de fête qui entrainent souvent un grave endettement[1], les dépenses de prestige liées au devoir d'hospitalité ou aux simples relations de civilité auxquelles il n'est pas question de manquer sauf à perdre l'honneur.

En ce domaine, une logique économique (croissance, accumulation) s'oppose à une logique sociale (le don, le gaspillage):

> << Bien qu'il soit toujours possible d'opposer les unes aux autres les diverses formes (de dépenses improductives) énumérées, elles constituent un ensemble caractérisé par le fait que dans chaque cas l'accent est placé sur la **perte** qui doit être la plus grande possible pour que l'activité prenne son véritable sens ....>> (Bataille,1967:28-34)

Dans ces conditions, on peut comprendre à quel point le maniement de l'argent sur le terrain fut un problème délicat, problème dont la résolution passait par un dépassement de mon ethnocentrisme. A l'inverse, j'ai utilisé ce médium, dont je me suis efforcé d'apprendre les usages, comme un outil pour la compréhension de normes sociales qui appartiennent au domaine du non dit, de l'expérience.

Et d'abord, il m'a fallu apprendre à dire non, à refuser sans manquer au code de politesse, à faire preuve d'adresse pour éviter les mille pièges et ruses que l'ingéniosité et la nécessité tendaient quotidiennement sur mon chemin. Ce fut difficile car la subtilité en cette matière n'est pas du côté du Toubab et il m'a fallu du temps

---

1- Il existe même une loi sur les "dépenses somptuaires" (votée en 1967) dont l'objectif est d'imposer une limitation au gaspillage de richesses dont les fêtes sont l'occasion. En fait, elle n'est pas observée.

avant de comprendre que ces revendications étaient aussi de l'ordre du défi et de la provocation. Mais, face à des partenaires à l'habileté entretenue par une pratique permanente, il est évident que je ne pouvais espérer autre chose que des succès éphémères.

Et puis, il m'a fallu apprendre à dire oui, c'est-à-dire accepter un certain nombre d'obligations sociales associées à mon statut de membre participant à la vie de quelques groupes familiaux: cadeaux à l'occasion des fêtes familiales (baptêmes) ou religieuses (Tabaski), aides financières d'urgence (nourriture, loyer,soins médicaux), dons aux griot(te)s etc... Dans certaines circonstances, j'ai appris à prendre l'initiative du don, seule façon de rompre avec le rôle d'assiégé dans lequel je me trouvais coincé. Cette faculté de donner spontanément, à bon escient, de façon mesurée, fut grandement appréciée même si j'en ai usé rarement.

Ces notations, qui ne prétendent pas épuiser un sujet trop rarement abordé en ethnographie[1], demandent à être complétées par quelques remarques: en premier lieu, il faut noter que cette circulation monétaire se faisait à sens unique (de l'ethnologisant en direction des ethnologisés) et ne modifiait en rien ma situation d'exclu social. D'autre part, une ambiguité persiste sur la nature de ce flux monétaire: dons ou rétribution déguisée de services. Je penche pour la seconde hypothèse dans un contexte où la monétarisation des rapports sociaux est généralisée. Enfin, l'établissement et le maintien d'une distinction entre mon budget de recherche et mon argent personnel m'a servi de garde-fou et de repère entre ce qui relevait, sur le terrain, des activités professionnelles et ce qui relevait de ma vie privée. Or cette distinction est parfois difficile à conserver tant est grande la confusion engendrée par une méthode qui brouille les limites entre vie professionnelle, vie sociale et vie privée. Car si l'on admet que l'établissement de relations de confiance est un outil entre les mains de l'ethnologue, il l'est aussi entre les mains des ethnologisés

---

[1]- On trouvera des réflexions à ce sujet, tirées d'une expérience de terrain dans le Pacifique, dans l'ouvrage de Panoff et Panoff (1968:88-98) qui, malgré ses prétentions à catéchiser, reste un travail pionnier.

de telle façon qu'au Sénégal, en ce qui concerne l'argent, j'ai été manipulé autant que manipulateur.

Participer, c'est aussi dominer

En m'inscrivant en tant que toubab dans une hiérarchie sociale, en mettant à profit des rapports de pouvoir dans l'exercice de mes activités, mon activité de recherche était aussi de nature politique.

J'ai très vite compris, dès mon arrivée à Dakar, que ma présence était tolérée mais non désirée par la majorité de la population, même si le fait d'être pourvu d'une autorisation de recherche délivrée par l'État sénégalais me donnait le droit de circuler à ma guise dans la ville, de m'introduire dans les lieux publics ou privés et de poser un tas de questions souvent indiscrètes[1],[2]. Salarié par l'État français, accrédité par l'État sénégalais, je savais bien que ma présence sur le terrain était le résultat d'un rapport de forces provisoirement en ma faveur.

Dans ces conditions, cette pratique de la méthode de participation-observante peut être interprétée aussi comme une tentative pour fonder mes rapports avec la population sur autre chose que sur l'exercice d'un pouvoir dans un contexte politique peu favorable à la mise en œuvre d'une "démarche de connaissance collective" pour reprendre l'expression de Yannopoulos et Martin (1978:440).

> <<L'évolution politique et institutionnelle aggrave incontestablement le rapport d'inégalité qui s'instaure dans le cadre de l'enquête entre le chercheur et les gens auprès de qui il travaille; de plus en plus clairement l'enquête devient (...) un moment

---

[1]-A l'inverse de la plupart de mes collègues africanistes qui considérent cette situation comme allant de soi, je pouvais d'autant mieux juger du privilège exorbitant dont je jouissais que j'avais eu l'occasion de faire l'expérience du contrôle étroit exercé par les communautés amérindiennes sur les recherches les concernant.

[2]- Un des rôles qui m'était attribué par la population était celui d'espion.

> particulier d'un rapport de classes.>> (Gibbal et al.,1981:16)

C'est ainsi que, à partir de mon expérience de terrain, je n'ai pas manqué de m'interroger sur ce "tropisme de la pauvreté", manifestée par la focalisation des recherches (dans le Tiers-Monde autant que dans les sociétés industrialisées) sur ce que l'on appelle les "classes défavorisées". Entre autres raisons, j'ai fini par y voir la moindre résistance opposée aux investigations par une population politiquement dominée. Très peu de recherches ont été entreprises sur les bourgeoisies locales, les élites dominantes (pour un aperçu cf. Emerson,1981:371) probablement parce qu'elles constituent des milieux autrement mieux armés que les pauvres pour se défendre.

Je terminerai en ajoutant que mon pouvoir de chercheur était redoublé par celui que me conférait mon statut de "patron" aussi bien à Dakar que sur le terrain. Au terme de mon séjour, j'employais quatre personnes à mon domicile et deux assistants à temps plein sur le terrain (chaque personne ayant elle-même une famille à charge) sans compter nombre de collaborateurs occasionnels. En fin de séjour, j'avais rassemblé autour de ma personne une clientèle selon un modèle de rapports sociaux commun en Afrique.

(4)- OBSERVATION-PARTICIPANTE

Sur le terrain, je ne me suis pas limité à cette participation-observante et dans certains cas, j'ai utilisé des méthodes qui faisaient une plus grande place à l'observation, qu'elle soit associée ou non à la participation. Je laisserai de côté ici les enquêtes par questionnaires (par exemple, le recensement des thérapeutes traditionnels à l'échelle de l'agglomération) ou par entrevues semi-directives (le traitement traditionnel des diarrhées du jeune) pour me centrer sur une description de la méthode employée dans

l'enquête " Consommation des drogues à Pikine" qui a un rapport direct avec l'objet de cette thèse.

On se rappelle que lors de mes premiers pas sur le terrain, j'avais été mis par hasard en contact avec un groupe de jeunes adultes qui se réunissaient clandestinement pour fumer du "yamba" (c'est le nom donné en wolof au chanvre indien ou cannabis). A l'époque, je n'avais prêté qu'une attention distraite au phénomène et ce n'est qu'un an après mon arrivée, que j'ai fait part au reste de l'équipe de mon intention d'étudier la question de la consommation des drogues. D'une part, tout en continuant à travailler sur le système de santé, je ressentais le besoin de diversifier mon point de vue sur la ville en adoptant une position à la marge. D'autre part, si le phénomène ne constituait pas un problème épidémiologique important dans la mesure où la demande de soins par les usagers restait négligeable, il me semblait constituer un exemple typique de cette "transition épidémiologique" caractéristique du milieu urbain[1]: en l'occurrence, un phénomène récent qui touchait surtout les jeunes et dont l'extension semblait relativement importante. Quant à la pertinence, d'un point de vue anthropologique, du choix d'un tel domaine d'investigation, elle reposait sur deux hypothèses théoriques: d'une part, l'existence d'une sous-culture marginale est étroitement liée au processus d'urbanisation (diminution du contrôle social, anonymat), d'autre part, les turbulences de la marge jouent le rôle de révélateur des transformations sociales.

La première difficulté à laquelle je me suis trouvé confronté était liée à une absence presque complète de données dans la littérature hormis quelques articles qui envisageaient le phénomène à partir de dossiers hospitaliers, dans une perspective psychiatrique (Collomb et al.,1962; Gueye et Omais,1983). Il me fallait donc défricher un champ pratiquement vierge et m'efforcer dans un

---

[1]-<< Il ressort des travaux menés que les villes du Tiers-Monde connaissent une transition épidémiologique: les villes cumulent les classiques pathologies infectieuses et parasitaires des pays sous-développés avec les pathologies "modernes" des pays développés (maladies chroniques, maladies sexuellement transmissibles, maladies mentales, toxicomanies...).>> (Salem et Jeannée,1989:4).

premier temps de construire une description sommaire de l'ensemble de l'espace considéré.

En deuxième lieu, il s'agissait de me démarquer d'une approche médico-épidémiologique qui définit les drogues et leurs usagers selon les catégories du normal et du pathologique. Pour ce faire, j'ai considéré l'ensemble des pratiques liées à l'usage des drogues illicites comme la résultante du rapport entre une offre (c'est à dire une production et une distribution historiquement déterminées) et une demande (inscrite dans des dispositions) selon un modèle trés général (inspiré de Bourdieu,1987:208-212). Ainsi, du côté de l'offre, il y a un espace des drogues disponibles qui sont caractérisées par leurs propriétés intrinsèques et leur classement en termes de légal/illégal ou pur/impur; d'autre part, du côté de la demande, un espace des dispositions à pratiquer qui sont structuralement caractérisées. Dans cette optique, je me suis attaché à rendre compte des différents usages qui peuvent être faits de substances chimiques caractérisées par une grande polysémie.

Dans une première phase, **exploratoire**, il nous fallait déterminer quelles étaient les substances psycho-actives disponibles et effectivement consommées à Pikine. Si j'emploie le pronom sujet "nous", ce n'est pas par un brusque retour à l'orthodoxie d'un discours académique mais pour souligner d'emblée combien ce travail a été un travail d'équipe entre mon collaborateur sénégalais et moi. En effet, dans ce cas, le couple participation/observation a été désarticulé en fonction d'une répartition des tâches qui faisait de lui un participant et de moi un observateur.

Avant d'en arriver à une présentation de notre démarche, je dois esquisser le portrait de Ib, compagnon de la première heure (c'est avec lui que j'avais cohabité à Golf), collaborateur à la fois complice et indocile pendant toute la durée du terrain. Lorsque je fais sa connaissance en Janvier 85, il a 26 ans et, comme beaucoup d'hommes de sa génération, vit toujours dans la dépendance de sa mère faute d'un emploi stable qui lui permettrait d'acquérir son indépendance. Il a été scolarisé en français, n'a pas terminé ses études secondaires et se trouve dépourvu de toute qualification

professionnelle. Il n'a qu'un frère "même-père-même-mère" mais une nombreuse fratrie utérine issue des mariages successifs de sa mère.
Il a passé toute son enfance et son adolescence à Dakar et réside au moment de notre rencontre chez sa mère aux Parcelles assainies. Il aimerait bien se marier avec sa fiancée mais n'en n'a pas les moyens. D'un caractère doux, il manifeste une grande plasticité qui a constitué, sur le terrain, son principal atout avec une prodigieuse mémoire visuelle qui faisait de lui un physionomiste hors pair. Lui-même ancien usager de drogues, il connaissait bien ce milieu où il avait gardé des attaches. Doué d'une grande capacité d'empathie, il attirait facilement la confiance de nos informateurs. Le fait qu'il soit mouride constituait un atout supplémentaire étant donné le grand nombre d'usagers en relation avec cette confrérie.

On pourrait dire, pour souligner son rôle essentiel, que ce travail est né de la conjonction de trois facteurs: un phénomène problématique, un chercheur intéressé par la marginalité et la présence d'un intermédiaire capable de faire la relation entre les deux premiers termes. En fait, c'est sur ce terrain difficile qu'il a donné le meilleur de lui-même, alors qu'il s'est révélé décevant dans des enquêtes formelles exigeant plus de rigueur. Cette sorte de "spécialisation naturelle" a posé problème lorsque je me suis rendu compte, alors que le travail était en cours, que le fait de travailler dans ce milieu avait entraîné Ib à user de nouveau des drogues. La solution la plus simple aurait été qu'il s'arrête mais il ne pouvait le faire sans perdre un emploi (je n'avais pas d'autre travail à lui proposer) qui constituait pour lui la seule chance de s'en sortir. D'autre part, je ne pouvais me passer de sa collaboration: en son absence, l'enquête devenait impossible et j'étais obligé de plier bagage. Nous sommes allés de l'avant: il a profité de l'emploi relativement stable que je lui procurais pour économiser de quoi se marier et sa jeune femme au caractère solide, les pieds bien plantés sur la terre, a beaucoup fait pour le stabiliser. Aux dernières nouvelles, il s'est rangé, a trouvé un emploi qui lui permet de faire subsister sa famille et il mène une vie paisible.

Parmi les différents psychotropes consommés à Pikine, nous nous sommes intéressés de façon sélective à ceux qui faisait l'objet d'une interdiction légale et, en priorité, au yamba (chanvre indien) qui offrait la plus grande visibilité.
Pour commencer, au cours des premiers mois de l'année 86, nous avons, de façon ponctuelle, procédé à quelques incursions à la marge à la recherche d'un point d'entrée dans le milieu des usagers: "clandos" (ce sont des débits de boissons clandestins où chanvre et alcool peuvent se trouver associés), revendeurs de chanvre. Mais à la suite d'une rencontre avec un jeune "dilkat" (au domicile de son pére), Ib avait été violemment pris à partie par un des occupants de la maison. Je n'ai jamais pu élucider ce qui avait provoqué cette bagarre mais j'en ai déduit que la présence d'un Toubab avait joué le rôle de catalyseur dans une situation de conflit latent et qu'il valait mieux changer de méthode.

Après discussion avec mon collaborateur, je décidais de m'installer à demeure pendant deux mois dans un quartier central de la partie irrégulière de l'agglomération (la zone de Nietti-Mbar), un quartier caractérisé par une grande densité de peuplement (en moyenne, 11,3 personnes par maison) et un niveau socio-économique relativement bas. Son choix avait été déterminé, en grande partie, par la présence d'un informateur privilégié, un jeune homme de 24 ans, grand fumeur de yamba, installé de longue date dans le quartier et un parent par alliance de Ib. Moyennant une rétribution financière, ce jeune chômeur était disposé à collaborer avec nous et nous avons recruté nos premiers informateurs dans son réseau de connaissances.

Dans un premier temps, nous avons effectué des entrevues collectives avec des jeunes du quartier recrutés par notre informateur. D'abord avec des fumeurs de chanvre puis avec des "guinzeurs" (ceux qui "sniffent" des vernis ou des diluants). Cette dernière entrevue se termina dans la confusion quand nos interlocuteurs soucieux de nous informer avec précision entreprirent de passer à l'action et de faire du "guinz" devant nous. J'ai pu ainsi constater *de visu* l'état d'intense excitation et de confusion provoqué par l'inhalation de ce toxique avant de

déguerpir pour ne pas succomber moi-même aux émanations délétères qui empestaient la petite chambre où nous étions enfermés. Par la suite, je devais apprendre que cette soirée avait été mise en scène par notre ami et que la majorité des participants avaient depuis longtemps cessé cette pratique considérée comme "enfantine".

Quoiqu'il en soit, ces entrevues collectives et non directives me permirent d'identifier les différents psychotropes disponibles (yamba, pions, alcool, guinz), la diversité des usages qui pouvaient en être faits ainsi que les interprétations contradictoires proposées. J'en avais profité pour tester aussi mon rôle de médecin-chercheur dont l'objectif était d'étudier les consommateurs de yamba, de pions ou de guinz afin de favoriser le développement de thérapeutiques mieux adaptées aux maladies qui pouvaient survenir à la suite de leur usage. En général, ces explications étaient bien acceptées et stimulaient le désir de collaborer à une si noble entreprise.

Par contre, elles ne suffirent pas à amadouer un groupe de revendeurs de chanvre et de pions avec lequel Ib avait pris contact. A la suite de plusieurs tentatives infructueuses, le chef du groupe avait donné son accord pour une entrevue collective moyennant une rémunération. Mais l'appât du gain n'a pas suffi à vaincre la profonde méfiance du leader du groupe et l'entrevue se révéla improductive. De plus, ma précipitation avait failli tout gâcher (prise intempestive de clichés photographiques) et j'allais par la suite adopter une stratégie dite de "l'apprivoisement" qui consistait à nouer patiemment des relations amicales qui devaient aboutir, au bout de plusieurs mois, à un échange de services ("aides financières" contre des informations par exemple).

A partir des éléments recueillis au cours de ces premiers contacts, je fus en mesure d'élaborer un guide d'entretien destiné à explorer de manière systématique, d'une part les différentes modalités de consommation des psychotropes consommés et, d'autre part, de recueillir des informations concernant l'identité des usagers en termes d'environnement familial, de cursus scolaire et professionnel, de croyances et pratiques religieuses etc... Les

entretiens avaient lieu en général dans un local loué à cette intention dans une grande maison tranquille, située à proximité mais en dehors du territoire d'enquête afin de garantir à nos informateurs le maximum de discrétion. Deux petits bancs, une natte en constituaient tout l'ameublement. Les entretiens qui duraient de une heure à une heure et demie étaient rémunérés (250 francs CFA) et se déroulaient en face à face, en présence de Ib qui posait les questions (le questionnaire avait été traduit au préalable) et me traduisait les réponses lorsqu'elles s'avéraient trop compliquées pour mon savoir encore limité en wolof.

Quant à nos informateurs, nous avons commencé par les recruter parmi les connaissances de notre informateur privilégié avant de passer à d'autres groupes d'usagers de yamba[1]. Ib passait beaucoup de temps à circuler dans le quartier, à fréquenter les petits revendeurs de chanvre (neuf recensés au total) chez qui il identifiait nos informateurs potentiels lorsqu'ils venaient s'approvisionner. J'intervenais le moins possible, menais une vie conforme à celle de n'importe quel habitant du quartier, ce qu'un informateur soupçonneux pouvait venir constater par lui-même. Dans ce cas, le fait de résider sur place me tenait en quelque sorte lieu de vitrine: ma façon de vivre "à l'africaine" était la garantie de mon inocuité et je savais pouvoir faire confiance à "radio-trottoir"[2] pour alimenter la chronique locale. Par ailleurs, je liais connaissance avec quelques notables du coin (infirmière, chef de quartier[3]) et fréquentais aussi bien des "innocents"[4] que des usagers sans interférer avec le travail de Ib.

Au total, en moins de deux mois, nous n'avons eu aucune difficulté à pratiquer plus d'une trentaine d'entretiens avec des consommateurs et des revendeurs, chiffre auquel nous nous

---

1- Notre seul critére de recrutement était de consommer de façon régulière du chanvre.

2-Expression empruntée au français de Côte d'Ivoire pour désigner le flot continu d'informations qui alimentent la rumeur publique.

3- J'avais eu l'intention de rencontrer des parents de jeunes consommateurs par l'intermédiaire du chef de quartier. Projet avorté du fait du peu d'intérêt manifesté par ce dernier.

4- Terme employé par les usagers de drogues pour désigner les jeunes de la même classe d'âge qui n'en consomment pas.

sommes arrêtés pour cause de redondance. Il s'agissait exclusivement de jeunes adolescents ou adultes de sexe masculin dont l'age variait de 15 à 25 ans. Par ailleurs, à la périphérie de cette population, nous avions repéré des catégories d'usagers dont l'approche s'était révélée très difficile: je veux parler d'hommes âgés de quarante ans et plus et de jeunes femmes. Dans les deux cas, quoique pour des raisons différentes, se manifestait une volonté de protéger leur anonymat qui constituait un obstacle insurmontable à notre investigation.

De ce travail exploratoire, nous avons tiré un certain nombre de leçons d'ordre méthodologique:

- quoique relativement bien acceptée dans l'ensemble, ma présence constituait une gêne susceptible de provoquer des réactions de refus et des manipulations difficilement contrôlables. En particulier, ma présence n'était pas tolérée au niveau des agents impliqués dans la distribution du chanvre et des pions.
- d'autre part, cette méthode d'enquête n'était pas adaptée à l'investigation de la périphérie de ce milieu marginal du fait de résistances liées autant à la nature clandestine de leurs pratiques qu'aux caractéristiques personnelles de l'enquêteur. En tant que jeune adulte de sexe masculin (à l'époque, il avait 25 ans), Ib n'avait accès ni au groupe de ses aînés ni à celui des femmes et, de manière générale, il faudrait tenir compte d'un échantillonnage biaisé dans l'évaluation des résultats.

D'autre part, il s'avérait capital d'évaluer l'ampleur du phénomène au niveau de l'ensemble de la ville (estimation quantitative) et d'asseoir nos résultats sur un échantillon à la fois plus nombreux et élargi à toutes les composantes de cette population.

Avant de poursuivre nos travaux dans ce domaine, j'ai demandé et obtenu une autorisation de recherche officielle indispensable à la protection de mon collaborateur ainsi que la mienne vis-à-vis d'interférences toujours possibles avec l'appareil policier. La stratégie adoptée dès le départ a consisté à travailler avec le maximum de discrétion: d'une part dans le but de protéger nos informateurs et d'autre part afin d'éviter d'être associé de quelque

façon que ce soit avec une instance de répression. Pour cette raison, j'ai évité de m'impliquer dans une enquête approfondie au niveau du circuit de distribution et nous nous sommes contentés de fréquenter les petits revendeurs au détail en ignorant délibérément leurs fournisseurs, grossistes ou semi-grossistes. De cette façon, nous sommes parvenus à travailler pendant plus d'un an sans attirer l'attention des "bandits", ni celle des policiers ou gendarmes. Une seule fois, un hasard malencontreux a failli compromettre notre tranquillité, lorsqu'un "dilkat" (dealer) avec lequel Ib venait de pratiquer un entretien a été inopinément arrêté par les gendarmes le lendemain. L'affaire s'est déroulée à Diamaguéne, dans une zone où le milieu était relativement "chaud", c'est-à-dire enclin à la violence. Nous avons interrompu l'enquête, déjà bien avancée et Ib est parti se mettre au vert dans une zone plus tranquille.

A ce propos, je dois signaler que cette enquête n'a été possible que parce que le "milieu" pikinois était encore relativement "cool" (terme usité à Pikine) à cette époque. Ceci est à mettre sur le compte d'une absence de drogues "dures" comme l'héroïne et d'un niveau de violence relativement bas, en comparaison de ce que j'ai pu observer de manière superficielle à Dakar. Par contre, au fil du terrain, j'ai vu la violence augmenter progressivement et je ne sais pas si je me lancerais actuellement dans un travail semblable compte tenu de la détérioration du climat social depuis les troubles de 1988. J'ai été bouleversé par exemple lorsque, en Juillet 88, un de nos informateurs a été assassiné par un copain d'un coup de couteau dans le cœur à la suite d'une dispute pour un motif futile.

Au cours de la **deuxième phase** de la recherche, nous avons procédé à une division du travail: Ib s'occupait d'une enquête par sondages à l'échelle de l'agglomération et je prenais en charge les investigations à la périphérie de la marge. L'enquête par sondages reposait entièrement sur les épaules de Ib; elle associait observation-participante (recueil d'informations qualitatives) et utilisation d'un questionnaire. Les territoires d'enquête ont été choisis dans cinq zones distinctes à partir des critères suivants: ancienneté de l'urbanisation, son caractére régulier et irrégulier, le

niveau socio-économique moyen[1]. Chaque territoire d'enquête devait regrouper une population à peu près égale en nombre[2] à celle enquêtée initialement (soit environ 4000 personnes) et ses limites devaient coïncider avec celles d'un ou plusieurs quartiers en vue d'en faciliter le repérage dans l'espace. En ce qui me concernait, je restais à distance du terrain en me contentant de quelques brèves et discrètes visites. Des réunions de travail à la périodicité régulière me permettaient de faire le point avec Ib et, compte tenu des résultats, de modifier ou non la tactique employée.

Celle-ci consistait à louer une chambre pour Ib (seul d'abord puis en compagnie de sa femme lorsqu'il fût marié) au sein du territoire d'enquête, à nouer des contacts avec les usagers par l'intermédiaire des "dilkat" locaux (il avait pour tâche de faire le recensement exhaustif de ces derniers), de pratiquer un certain nombre d'entretiens (une trentaine si possible) avec des usagers et des revendeurs et enfin de prendre des notes sur les aspects plus qualitatifs (interactions, gestes techniques, discours) du vécu des usagers. Pour illustrer ces propos, voici quelques extraits du journal de terrain tenu par Ib:

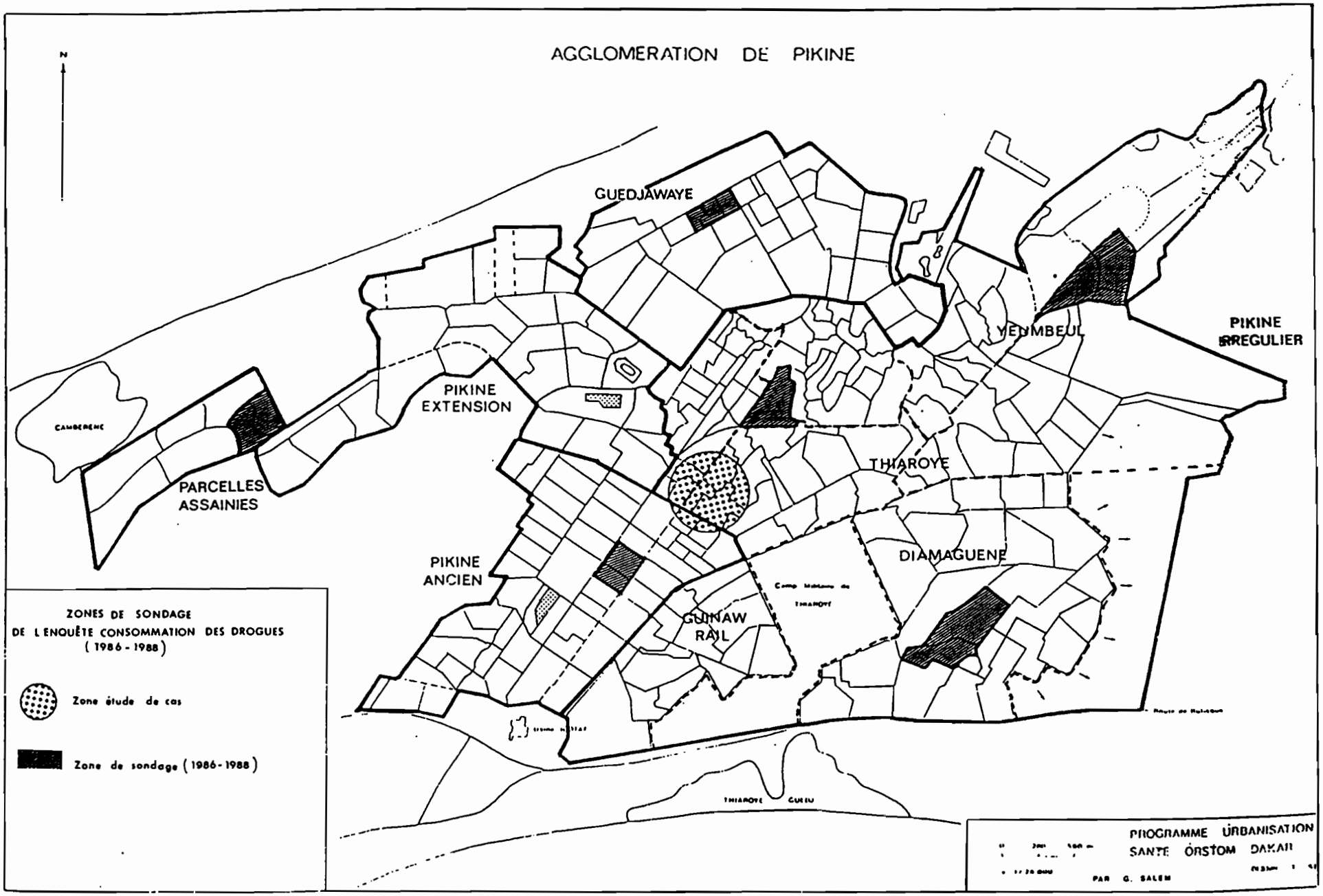
> << (11-07-87) T. et moi, nous sommes allés chez un dealer (...) à Touba-Diack-Saw. J'ai fait sa connaissance et pour mieux le connaître j'achète un paquet de lops à 500 francs et lui dit que je repasserai le samedi dans l'aprés-midi pour prendre avec lui du thé.
> Toujours accompagné de T. nous sommes allés chez ... le dealer de Fass-Marigot où je les ai trouvés assis dans la chambre en train d'écouter de la musique. D'où j'ai fait connaissance avec deux consommateurs (...)>>

Ib disposait d'un budget qui lui permettait de se montrer généreux avec ses informateurs. Ceux-ci n'acceptaient de répondre aux questionnaires qu'en échange de cadeaux divers (cigarettes, thé,

---

1- Évaluation socio-économique globale effectuée à partir de données démographiques concernant: le type d'habitat, le mode d'approvisionnement en eau, le type d'activités du chef de famille, son niveau d'instruction etc..

2- Pour estimer cette population, nous procédions à un recensement des habitations, dont le nombre était multiplié par le nombre moyen d'habitants par maison (chiffre obtenu par sondage dans un échantillon restreint et aléatoire).


AGGLOMERATION DE PIKINE
N
GUEDJAWAYE
PIKINE EXTENSION
PARCELLES ASSAINIES
CAMBERENE
PIKINE ANCIEN
GUINAW RAIL
THIAROYE
YEUMBEUL
PIKINE IRREGULIER
DIAMAGUENE
THIAROYE GUEU
ZONES DE SONDAGE
DE L'ENQUÊTE CONSOMMATION DES DROGUES
(1986 - 1988)
Zone étude de cas
Zone de sondage (1986-1988)
PROGRAMME URBANISATION
SANTE ORSTOM DAKAR
PAR G. SALEM

sucre etc...) ou encore d'une somme d'argent. Avec les dealers, l'achat de chanvre ou de pions était une condition *sine qua non* de l'établissement de relations, du moins lors d'un premier contact. De même, d'aprés Ib, la consommation partagée d'un joint était la manière la plus rapide de s'attirer la confiance de gens très méfiants à l'égard des "indisses" (indicateurs) infiltrés dans le milieu. Et de fait, il semble que la majorité des arrestations ont lieu sur dénonciation.

> << (21-07-87) Rencontre avec un groupe composé de X, Y, Z (...) que j'ai surpris en train de fumer devant la porte de ...., dans la rue. Je suis venu les saluer en leur demandant le nom d'une jeune fille que j'ai créé comme prétexte pour faire leur connaissance (...) Puis je leur dis "Pourrais-je boire un peu d'eau s'il vous plait?" (...) J'avais bien vu que le joint était éteint au moment de la discussion ... Alors, je me présente ... Après quelques minutes de silence, je leur dis: "Continuez à fumer. Pour moi, c'est sans problème."
> - Fumer quoi?
> -Le lops que tu as éteint, le voici!". Puis je sors le joint de dessous la chaise où il était assis. Puis je l'allume. Après trois "tiirs" je donne à X qui prend sans hésiter puis donne à Y. Après avoir pris ses trois "tiirs", il donne à Z (...) Après avoir fini le joint, Z me dit: "Tu as gagné. Bon, je suis consommateur comme vous mais vu que c'était la première fois que je te vois, je ne pouvais faire autrement car il y a les gendarmes qui circulent dans Pikine. Bon, je te prenais pour un gendarme.>> (Journal de Ib).

En ce qui concerne la façon dont Ib devait se présenter à ses informateurs, nous avons opté après quelques tâtonnements pour la transparence. Elle nous a paru préférable, pour des raisons de fiabilité, à une collecte des informations effectuée à l'insu des ethnologisés. Cette manière de travailler "avec" les gens autant que "sur" eux, me paraissait le plus efficace des gardes-fou envers une volonté de savoir qui pouvait nous faire déraper vers l'abus de pouvoir.

<< (30-10-87) Nous avons trouvé Mor dans sa chambre avec trois copains qu'il me présente après les salutations. Mor (...) me demande dans quel service je travaillais. Je lui réponds:" A l'ORSTOM de Bel-Air." Il me répond: "Je connais bien ce service, d'ailleurs j'ai deux copains qui travaillent là-bas à Kédougou mais de la manière dont Ibou m'avait expliqué le travail que tu faisais, je lui avais dit que c'était de l'espionnage. Mais maintenant je comprends qu'il s'agit de recherches sur les fumeurs de chanvre et je suis d'accord pour que tu me prennes sur tes fiches....". Les autres nous écoutent puis chacun fait un signe de compréhension de la tête. L'un ajoute: "Je connais l'ORSTOM Ils ont des chercheurs qui travaillent sur beaucoup de choses, même ils font des recherches sur les plantes, la mer et d'autres choses.
- Oui, je réponds, mais moi, je fais de la recherche sur les consommateurs et si vous êtes d'accord, je pourrai vous prendre, en tant que fumeurs, sur mes feuilles.>> (Journal de Ib).

Mais il ne rencontrait pas toujours des personnes aussi bien informées sur l'ORSTOM, et selon les circonstances, il mettait plus l'accent sur la dimension médicale de nos recherches et leur portée thérapeutique même si à l'heure où j'écris ces lignes, elle me paraît encore bien problématique.

Cette enquête a duré jusqu'à la fin de l'année 87. Pendant ce temps, j'avais entrepris de travailler de mon côté sur des aspects plus marginaux (les femmes) ou sensibles (la distribution) du phénomène. Pendant plusieurs mois, j'ai entrepris une approche "légère", véritable apprivoisement, en direction de deux consommatrices avec lesquelles je nouais patiemment des relations amicales. Il faut comprendre par approche "légère", une attitude empreinte de patience, une découverte de l'autre "à petits pas", en laissant de côté un questionnement qui devient vite intrusif lorsqu'il s'agit d'un comportement stigmatisé chez les femmes. En parallèle, j'avais commencé à suivre dans ses pérégrinations urbaines, une jeune femme, Xady, dont l'extrême marginalité me

fascinait par ce qu'elle avait de cosmopolite[1]. J'ai déjà eu l'occasion de présenter cette personne grâce à qui j'ai rencontré M, cette jeune femme dont le récit de vie est au centre de cette thèse. En ce qui concerne les dealers, j'ai privilégié là aussi une approche lente envers deux représentants de ce milieu: d'abord établir des relations de confiance avant de passer au recueil d'informations. C'est dans ces conditions que j'ai pu finalement recueillir un récit de vie ou bien encore observer directement, en situation, les interactions entre le vendeur et ses clients.

En fait, j'avais deux atouts: d'abord je disposais de temps ce qui me permettait de ne pas être pressé et par voie de conséquence de ne pas bousculer mes informateurs. Cette méthode qui consiste à "cueillir le fruit quand il est mûr" était appréciée de mes interlocuteurs qui se moquaient souvent de l'allure précipitée des toubabs et tournaient en ridicule leur activisme. Elle me donnait aussi la possibilité de me placer en position d'écoute plutôt que d'interroger. En second lieu, je menais de front plusieurs enquêtes à la fois, me déplaçais sans cesse à travers la ville, rendais visite aux uns et aux autres en privilégiant la longue durée plus que l'intensité dans mes relations avec la marge. De cette façon, j'augmentais progressivement ma visibilité dans un milieu, où à force de me voir aller et venir, on s'habituait à ma présence.

Pour terminer, je dois signaler que cette étude sur l'usage des drogues, quoique centrée sur les modalités de leur distribution et de leur consommation, a débordé de ce cadre pour s'intéresser au traitement psychiatrique des toxicomanes (à l'hôpital de Fann à Dakar), aux activités d'une association politique destinée à "lutter contre la délinquance juvénile" ou bien encore à participer à un séminaire sur "La drogue en milieu scolaire" qui s'est tenu à Pikine en Décembre 86. Dans le même ordre d'idée, la presse locale, passée en revue de façon systématique, constituait un complément d'information non négligeable.

---

[1]- Dans le sens où elle me semblait, à première vue, conforme à un modèle de comportement que j'avais pu observer dans différentes métropoles: Montreal, New-York ou Marseille.

VI- L'APPROCHE BIOGRAPHIQUE

<< C'est peut-être la malédiction des sciences de l'homme que d'avoir affaire à un objet qui parle.>> (Bourdieu,1968:64)

Pour en terminer avec cet exposé méthodologique, je me propose de m'attarder à présent sur ce que j'appellerai " l'approche biographique" ou "méthode du récit de vie" qui pourrait se définir, en première approximation, comme une méthode d'investigation centrée sur la construction négociée de biographies [1].

(1)- Aperçus historiques

Mise en œuvre par différentes disciplines appartenant à l'ensemble des sciences dites humaines (histoire, psychologie, psychanalyse, sociologie, anthropologie....), l'approche biographique a trouvé récemment un avocat passionné en la personne de D. Bertaux, un sociologue français, devenu en quelque sorte son spécialiste. Depuis le milieu des années soixante-dix, il l'utilise non seulement comme outil exclusif d'investigation (Bertaux et Bertaux-Wiame,1980) mais aussi comme point d'appui d'une réflexion critique vis-à-vis du positivisme sociologique (inhérent selon ses dires au fonctionnalisme et au structuralisme) qu'il accuse de:

---

[1]-On peut distinguer, à la suite de Denzin (cité par Bertaux,1980:200),le récit de vie et l'histoire de vie: le récit de vie (life-story) est l'histoire d'une vie telle que la personne qui l'a vécue la raconte. Il s'agit de matériaux biographiques primaires recueillis directement par le chercheur, à sa demande, dans le cadre d'une interaction directe (en face à face).
L'histoire de vie (life-history) comprend le récit de vie accompagné de différents autres documents (dossier médical ou judiciaire, tests psychologiques....) et, parfois, du témoignage des proches.

> << réifier ce qui est vivant, de structuraliser ce qui est luttes et contradictions et de considérer comme établi et figé ce qui est par essence historique.>>(Bertaux, 1979:25).

En fait, il s'insurge contre l'impérialisme de ces courants théoriques qui prétendent représenter **la** sociologie et il revendique un pluralisme méthodologique qui accorderait à l'expérience humaine une valeur sociologique.

En mettant ainsi l'accent sur la compréhension "de l'intérieur" d'une société, il adopte un point de vue qui, s'il est classique en ethnologie (cf. notamment la démarche dite émique), est en opposition avec une conception de la sociologie (soutenue notamment par Bourdieu) selon laquelle il n'y a pas de possibilité d'élaboration d'un savoir scientifique sans une rupture préalable avec les représentations spontanées. Dans la perspective de Bertaux, l'approche biographique est au fondement d'une connaissance savante en continuité avec celle du sens commun du fait qu'elle est une construction des constructions faites par les acteurs sur la scène sociale: l'individu est un sujet, porteur de sens, producteur de savoir.

Les limites de ce discours militant apparaissent lorsque l'on considère avec attention le cas de l'école de Chicago, monté en épingle par Bertaux qui estime que l'approche biographique a constitué un élément principal de l'appareil méthodologique des représentants de cette école.

En premier lieu, en mettant ainsi l'accent sur la dimension qualitative des méthodes mises en œuvre par cette école, il a tendance à réduire un phénomène beaucoup plus complexe. En effet, l'examen de quelques textes relatifs aux travaux de cette école permet d'apporter des nuances à ses propos même si les références d'ordre méthodologique sont rares, voire absentes[1],

---

[1]-Par exemple, le texte de Park intitulé "Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment" (Park et Burgess,1967:1-46), qui ne contient aucune proposition concernant la méthode, pas plus que la bibliographie compilée par Wirth dans le même ouvrage.

dans les quelques écrits consultés (Park et Burgess,1967; Short,1971; Grafmeyer et Joseph,1984).

A l'heure où j'écris ces lignes, il m'est impossible d'avoir accès à des documents de première main sur la question, aussi je me contenterai d'énoncer quelques citations qui relativisent la place accordée à l'approche biographique, et, en premier lieu, dans l'éventail des méthodes dites qualitatives:

> << La batterie méthodologique de l'école de Chicago rappelait celle des anthropologues à plus d'un titre: l'insistance sur l'observation des phénomènes sociaux dans leur cadre naturel, mais aussi les entretiens informels, les enquêtes, le recueil de documents personnels comme les histoires de vie>> (Hannerz,1983:51).

Une première remarque concerne l'absence de clivage entre anthropologie et sociologie au sein de l'Université de Chicago, du moins jusqu'en 1929, date de création du département d'anthropologie. Il faut signaler aussi que l'observation-participante a été largement employée comme, par exemple, dans le travail de N. Anderson (1961) sur cette catégorie particulière de sans-logis, les "hobos", dont il avait fait partie dans sa jeunesse.

D'autre part, il apparaît que les approches qualitatives entretenaient un rapport de complémentarité plus que d'opposition avec les études statistiques:

> << Certainly, the study of specific social problems such as crime and delinquency was enhanced greatly by the availability of statistical materials. Thus, Clifford Shaw, long an advocate of "the personal document and life history approach to sociological research" and "a central figure in the stormy controversy over qualitative versus quantitative research methods," headed a department of the Institute for Juvenile

> Research which "calmly turned out more statistical research on sociological topics than most of his critics."It is clear also, that Shaw's use of case materials was intended to be cumulative, providing the basis for abstraction of factors which could be summarized and manipulated statistically>> (Short,1971:XVIII).

Par la suite (fin des années trente), du moins en ce qui concerne la sociologie, l'approche biographique devait tomber en désuétude au profit de méthodes quantitatives comme le "survey research" qui, selon ses promoteurs, permettait d'obtenir:

> << au moyen de questionnaires standardisés les mêmes informations spécifiques qu'au moyen des récits de vie mais à un bien moindre coût...Très rapidement (..) cette nouvelle technique d'observation du social devait produire non seulement sa propre méthodologie d'analyse mais une façon de concevoir la théorie sociologique elle-même (comme systéme d'hypothèses portant sur des relations entre variables).>> (Bertaux, 1980:201).

Mais ceci est une autre histoire[1] (celle de la sociologie) que nous allons laisser de côté, pour nous pencher sur celle des rapports de l'anthropologie à l'approche biographique. Si l'on en croit la revue de littérature faite par Morin (1980:318-331), cette dernière a connu un sort différent en Amérique du Nord et en France.

C'est ainsi qu'en **Amérique du Nord,** on peut distinguer trois périodes au cours desquelles les récits de vie ont été employés avec succès.

1- Au dernier congrés mondial de Sociologie (Madrid, Juillet 90), une centaine de papiers ont été présentés au comité de recherche sur le théme "Biographie et Société".

Dans un premier temps (entre 1926 et 1942), de nombreuses biographies ont été recueillies dans les sociétés amérindiennes considérées comme des cultures en voie de disparition. En 1942, Leo Simmons publie, après l'avoir considérablement raccourcie et partiellement réduite, l'autobiographie d'un indien hopi (Simmons,1959, pour la traduction française). Dans le même ordre d'idée, on peut citer la biographie d'une femme haoussa du Nigeria par une ethnologue britannique (Smith, 1969, pour la traduction française).

Dans les années cinquante, l'approche biographique est mise à contribution sur de nouveaux terrains par des chercheurs qui bénéficient d'une innovation technologique majeure: le magnétophone[1].

Ils utilisent le récit de vie comme outil principal pour décrire la vie de gens ordinaires appartenant au prolétariat des sociétés mexicaine (O.Lewis, 1963) et portoricaine (S. Mintz,1979) mais d'autres innovations méthodologiques sont à souligner:

-leur souci partagé d'une plus grande transparence concernant les relations enquêteur-enquêté avec l'établissement de relations de confiance réciproque.

-la recherche d'un accroissement de la validité par le moyen de biographies croisées dans le cas de Lewis ou celui d'une étude approfondie de la communauté à laquelle appartient l'informateur, dans le cas de Mintz.

Dans ces deux cas, le facteur clef de la réussite semble avoir été la possibilité d'effectuer des observations prolongées sur le terrain.

Au total, ce sont plus de 400 exemples de récits de vie qui sont recensés par Langness en 1965 à un moment où les anthropologues américains se détournent de l'utilisation des documents biographiques.

---

[1]-<< pour la premiére fois, grâce au magnétophone,des individus non spécialisés, incultes, voire illettrés, peuvent parler d'eux-mêmes et raconter leurs expériences et leurs observations d'une façon non inhibée, spontanée et naturelle.>>(Lewis,1963:14)

Actuellement, on note un regain d'intérêt pour le récit de vie avec le développement du courant dit "post-moderniste" au sein de l'anthropologie nord-américaine. En effet, parmi les moyens proposés par ses tenants pour déconstruire le discours ethnographique, le récit de vie apparaît comme un outil privilégié du fait de sa nature discursive:

> << Forms of ethnographic writing which presents themselves in a "discursive" mode tend to be concerned with representation of research contexts and situations of interlocution.>> (Clifford,1983:133)

Dans cette optique, l'approche biographique permet à la fois d'accorder une place importante aux énoncés des autochtones et de révéler les fondements intersubjectifs du travail de terrain. Cette façon de considérer le récit de vie comme une construction négociée de la réalité est brillamment illustrée par l'ouvrage de Crapanzano (Tuhami, portrait of a Moroccan, paru en 1980) et celui de M Shostak sur la vie d'une femme Kung (Shostak,1981).

> << Both are more than conventional life histories: they are also meditations on the relationships of anthropologists with their informants, and invoke a model of dialogue revealing how a life history is elicited and jointly constructed (...) What is experimental in the contemporary life histories is the effort to explore the multiple points of view that go into the construction of any life history.>> (Marcus et Fischer,1986:57-58).

Pour en terminer avec cet aperçu historique, je ferai remarquer que, au- delà des divergences théoriques, une même préoccupation, celle de corriger les faiblesses de la méthode, rassemble ces différents auteurs autour d'un objectif commun, clarifier les conditions de production du savoir.

Si, comme on vient de le voir, l'intérêt pour le récit de vie ne s'est jamais démenti en Amérique du Nord malgré des hauts et des bas, par contre, **en France**, la situation est bien différente. Dans ce pays, le récit de vie, ignoré en général des scientifiques a connu de beaux succès éditoriaux avec ces autobiographies "en sabots" empreintes d'une rusticité bucolique (par exemple, Hélias,1975).

Cette éviction de l'approche biographique du champ scientifique serait à mettre en rapport avec l'hégémonie du structuralisme et l'opposition de Lévi-Strauss au recueil systématique de documents biographiques (Morin,1980:325-327). Ce dernier estime que l'expérience individuelle ne constitue pas un objet scientifique parce qu'elle produit de l'irrationnel et aussi du "sens" qui n'entrent pas dans les structures qu'il recherche. Seuls les faits sociaux considérés comme des choses peuvent constituer une vérité scientifique (cité par Morin,1980:326). Cette méfiance à l'égard du sens commun, qui s'inscrit dans le droit fil de la tradition durkheimienne, est partagée par un auteur comme J.Copans que son orientation marxiste amène à considérer le document biographique comme un simple instrument de vulgarisation des données produites par l'analyse des structures, des productions matérielles et mentales de la société (J.Copans,1974, cité par Morin,1980:330).

Dans ce contexte, Roger Bastide, qui a toujours été favorable à l'utilisation des récits de vie, fait figure d'exception. Pour lui

> << une civilisation n'est pas seulement (...) un système mécanique de rapports entre des points mais un ensemble de significations qui ne sont pas le reflet de ces rapports mais leur chair et leur sang ... (L'ethnologie) doit cesser de coucher, en quelque sorte, les civilisations entre les feuilles d'un herbier... elle doit déchosifier les faits sociaux pour les humaniser.>> (cité par Morin,1980:327).

Mais ce plaidoyer n'a eu que peu d'effet en terme de production scientifique malgré la réussite de quelques uns de ses étudiants (Abou,1971).

(2)- Questions de méthode.

Le problème majeur posé par l'approche ethnographique est celui de son objectivité:

> << Objectivity is the simultaneous realization of as much reliability and validity as possible. Reliability is the degree to which the finding is independent of accidental circumstances of the research, and validity is the degree to which the finding is interpreted in a correct way.>> (Kirk et Miller,1986:20)

Or tous les auteurs sont unanimes à reconnaître que la fiabilité du récit de vie est sujette à question. En premier lieu, parce qu'il s'agit d'un événement historique, d'une reconstruction du passé caractérisée par son instabilité:

> << .... l'histoire qu'une société fait de son passé peut être mise en question en permanence, elle est une histoire refaite en permanence. Dans le même sens, quelques années plus tard, si la situation ou l'évaluation du présent change, la personne peut éventuellement changer son histoire. Bien sûr, elle n'en changera pas les faits mais le sens, la façon de les présenter, la coloration.>> (Bertaux-Wiame, citée par Grell,1986:157-158)

Par ailleurs, en se situant dans l'ici-et-maintenant du face à face narrateur/auditeur, on est en droit de se demander si cette expérience ne détermine pas le mode de production même du

récit, c'est-à-dire les opérations de découpage, de sélection, d'organisation des événements du trajet biographique:

> << Les formes et les contenus d'un récit biographique varient avec l'interlocuteur; elles dépendent de l'interaction qui représente le champ social de la communication. Elles se situent à l'intérieur d'une réciprocité relationnelle>>
> (Ferraroti, 1983:52)

Confrontés à cet obstacle incontournable que représente l'intersubjectivité inhérente à leurs pratiques, les praticiens de l'approche biographique tentent d'en améliorer la fiabilité par le recueil systématique d'informations sur la manière dont le matériel a été collecté, ce qui comprend non seulement le contexte ethnographique mais aussi le processus de recherche lui-même. Par contre, ces mêmes chercheurs restent étrangement discrets sur la façon d'interpréter ces informations, attitude révélatrice à mon avis d'une faiblesse théorique sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir lorsque je tenterai de comprendre ce qui s'est passé entre M et moi.

Alors que le problème de la fiabilité est abordé sous l'angle d'une connaissance aussi précise que possible du contexte d'observation, la question de la validité est résolue par la diversité méthodologique: échantillonnage par vagues successives jusqu'au "point de saturation"[1] ou bien encore par l'utilisation de méthodes statistiques (Balan et Jelin,1980), recherche systématique de cas négatifs, récits de vie croisés (Lewis,1963), observation participante (Anderson,1961) enquêtes par questionnaires ou entrevues etc...

---

[1]-Le point de saturation est atteint lorsque le chercheur a l'impression de ne plus rien apprendre de nouveau, du moins en ce qui concerne son objet d'étude: << La saturation est un processus qui s'opère non pas dans le plan de l'observation,mais dans celui de la *représentation* que l'équipe de recherche construit peu à peu de son objet d'enquête...>> (Bertaux,1980:208). La validité de cette représentation dépend notamment du soin apporté à diversifier ses informateurs.

En bref, un consensus se dégage autour de la nécessité d'une approche plurielle, qui doit être adaptée au type d'objet étudié. A ce sujet, Bertaux (1980:203-204) distingue deux grandes catégories d'objets: socio-structurel et socio-symbolique[1].

Par objet socio-structurel, il fait référence à des processus "objectifs" (trajectoires de vie, modes de vie, structures de production ....) qui sont étudiés dans le but de mettre en évidence des régularités comportementales et des récurrences de processus. Dans ce cas, la tendance est de recueillir un échantillon assez important de récits de vie, directifs, complets ou incomplets[2].

Par objet socio-symbolique, il entend des processus "subjectifs" (vécu, image de soi, valeurs....) dont l'étude passe par le recueil d'un petit nombre de récits de vie, non directifs et complets de préférence, dont l'analyse cherchera à dégager des configurations de valeurs et représentations.

En fin de compte, réfléchir sur la manière appropriée d'appliquer l'approche biographique revient à se poser un petit nombre de questions (Qui interroger? En quel nombre? Comment?) pour lesquelles, nous l'avons vu, il n'existe pas de réponse univoque. Il en est de même en ce qui concerne la place de l'approche biographique dans le déroulement du processus de recherche. Faut-il l'employer au début, à la fin ou bien en position centrale?...

A cette question, Bertaux répond(1986:25), en proposant de distinguer les trois fonctions principales du récit de vie:

-la fonction exploratoire (dans ce cas, l'approche biographique est utilisée pour s'initier au terrain, en découvrir les lignes de force primitives).

---

[1]-L'auteur précise que ces deux niveaux ne sont que les deux faces d'un même réel, le social, que l'étude approfondie d'un ensemble de rapports sociaux se trouve amenée à considérer simultanément.

[2]-Les récits de vie complets sont ceux qui couvrent tous les aspects de l'existence, saisie dans sa totalité. Lorsque l'objet sociologique est du type "rapports socio-structurels", seul le segment de vie qui a été vécu au sein de ces rapports intéresse le chercheur à moins de prendre pour objet les différentes formes de mobilité elles-mêmes.

-la fonction analytique (recueil de plusieurs récits de vie dans le but de vérifier une hypothèse théorique).

-la fonction expressive (l'histoire de vie est utilisée en fin de terrain pour illustrer l'analyse faite au préalable par le chercheur. C'est, par exemple, l'opinion de Copans,1974).

(3)- Le temps de l'analyse

Cette phase terminale du processus de recherche nécessite quelque habilité technique dans l'élaboration de grilles (biographiques et techniques) qui seront appliquées pour des analyses verticale et horizontale (cf. Panet-Raymond,1986:122-123). Dans l'analyse verticale, les matériaux empiriques contenus dans chaque récit de vie sont situés dans le cadre global de la vie en question. En revanche, pour généraliser sur une question, il est nécessaire d'extraire de toute une série d'entretiens les informations relatives à cette question en les examinant selon une perspective horizontale. Mais ce n'est pas cette technique, somme toute banale, qui devrait attirer notre attention.

Ce qui caractérise la méthode biographique, c'est la légitimité accordée par le chercheur à l'acteur social dont le savoir particulier (savoir "local" de Geertz) est confronté au savoir scientifique (dont la prétention à l'universalité est une particularité essentielle). Ce passage du "sens commun" au "sens savant" est une problématique d'actualité en anthropologie et l'analyse d'un corpus composé d'un ou plusieurs récits de vie n'en constitue qu'un cas particulier.

En fonction du type d'objet, deux sortes de démarche sont possibles. D'un côté (objet socio-structurel), le chercheur s'efforce de construire une représentation cohérente et stable[1] qui

---

[1]-<< L'analyse se poursuit tout au long de la recherche, elle consiste à construire progressivement une représentation de l'objet sociologique.... C'est dans le choix des informateurs, la transformation du questionnement d'un informateur à l'autre, l'habileté à organiser les éléments

reconnaît l'existence de la forme phénoménale de la réalité mais remet en question son apparente autonomie en révélant son caractère dérivé. De l'autre (objet socio-symbolique), c'est le problème de la signification assignée par les groupes humains aux différents éléments entrant dans la construction culturelle de la réalité qui sous-tend une démarche herméneutique ou interprétative.

---

d'information en une représentation cohérente que se joue la qualité de l'analyse.>> (Bertaux, 1980:213-214)

VI- ÉCRIRE L'AUTRE

Si l'on considère le sens étymologique du mot ethnographie (*ethnos*, peuple et *graphein*, décrire), la notion d'écriture apparaît centrale. Une traduction libre pourrait en être: la représentation par l'écriture de la parole des autres.

(1)-La question de l'écriture.

Les incertitudes liées à ma pratique ethnographique ont provoqué une remise en question d'une conception académique de l'ethnologie et catalysé une réflexion de type épistémologique quant à la nature du savoir ethnologique.

Parmi les facteurs les plus importants de cette dynamique intellectuelle, j'ai déjà souligné l'importance :

- du caractère spécifique d'un terrain en milieu urbain,
- de la dimension "politique" du travail de recherche.
- de la méthode mise en œuvre (observation-participante),

(a)-La nature du terrain:

Dans les chapitres précédents, on a vu comment une société urbaine comme Pikine était caractérisée classiquement par ses dimensions géographiques, sa taille démographique, son hétérogénéité sociale (hiérarchie traditionnelle + clivages socio-économiques) et sa diversité culturelle (sous-cultures "ethniques" + sous-cultures de la modernité).

De ces attributs découlent un certain nombre de propriétés qui constituent autant de difficultés dans le cadre d'une démarche scientifique: l'instabilité (la société est en transformation

permanente), la complexité (il existe une multiplicité de facteurs qui obéissent chacun à des lois différentes), la dynamique (l'histoire des hommes est une création permanente) qui rend un tel système social fondamentalement aléatoire.

Confronté à un monde dont je ne pouvais appréhender que des fragments, j'ai fait l'expérience de la perte de maîtrise, expérience d'autant plus angoissante qu'elle est rarement décrite dans la littérature ethnologique ce qui m'a conduit à m'interroger très précocement sur la manière de rompre un tel silence lorsque serait venu le temps de la rédaction.

D'autre part, si dans une société "primitive" ou "exotique" l'ethnologue peut envisager l'Autre dans la perspective d'une altérité radicale et bénéficier d'une distance qui lui est en quelque sorte "donnée", la situation est différente en milieu urbain du fait des multiples rôles joués par l'ethnologue. Entre l'Autre et le Même, l'ambiguité permanente constitue une expérience génératrice de confusion qu'il importait de ne pas dissimuler, en tant qu'expérience fondatrice, au niveau de l'écriture .

En bref, cette préoccupation vis-à-vis de l'écriture a surgi du hiatus découvert sur le terrain entre discours savant et pratique ethnographique. Mais pas seulement de là. Elle est aussi liée à ce que j'appellerai mon orientation épistémologique.

En effet, j'ai choisi d'appréhender les phénomènes observés en posant la "question du sujet" (en tant que création continue de soi, histoire personnelle, expérience vécue) ou plus exactement la subjectivité (sa place dans le champ social, ses rapports complexes avec le fonctionnement social) au centre de ma problématique. Il s'agit en définitive d'intégrer dans "l'objet" la subjectivité comme un élément de connaissance et un élément à connaître. Il n'est pas lieu de m'attarder ici sur le questionnement conceptuel et méthodologique (la subjectivité comme élément à connaître) qui s'est déroulé en parallèle au travail de terrain et dont il est traité par ailleurs. Dans les pages suivantes, je mettrai plutôt l'accent sur les implications discursives de ce choix

épistémologique, c'est- à-dire sur la place de la subjectivité en tant qu'élément d'un processus de connaissance.

(b)-Le contexte "politique":

Très tôt, ma neutralité professionnelle a été remise en question par les Sénégalais avec lesquels je suis entré en contact: d'une part ils m'ont situé, en tant que Blanc, dans une longue histoire d'oppressions et de violences (la traite des esclaves, la colonisation), d'autre part, ils m'ont fait prendre conscience de la dimension politique de mon travail en tant qu'agent d'un État qui entretient avec le Sénégal des relations de type paternaliste. Dans cet ordre d'idée, il est significatif qu'une partie de la population m'ait identifié comme un "espion".

D'autre part, je ne pouvais nier que c'était grâce à un rapport de forces favorable que je bénéficiais d'une autorisation de recherche qui légitimait ma présence sur le terrain et me conférait le pouvoir d'étudier cette société. En effet, il m'est apparu rapidement que, au-delà d'une acceptation apparente liée à mon statut de chercheur, je ne bénéficiais que d'une relative tolérance. De façon générale, le Blanc est un fléau à endurer (pour les wolof "muñ" est une vertu cardinale) au même titre que les sauterelles ou la sécheresse et je ne pouvais m'empêcher de penser que si cette société avait disposé de la maîtrise de son destin (en termes de ressources dans le domaine de la recherche), elle se serait passée de ma présence. Mais au-delà de ce premier niveau d'analyse, j'ai mis longtemps à comprendre que l'ambivalence de ma situation tenait aussi au fait qu'il existait un divorce entre la société civile et l'État sénégalais de telle sorte que j'étais pris dans une double détermination politique: d'une part, des rapports de pouvoir d'État à État, d'autre part des rapports de domination d'un État par rapport à sa propre société.

Cette prise de conscience de la nature politique de mes rapports à "l'objet d'étude" s'est accompagnée d'un questionnement permanent sur les implications d'une telle situation (sur laquelle

les ethnographies classiques font silence) par rapport au processus de recherche et sur la nécessité de la prendre en compte, en tant que variable déterminante du processus de recherche, lors de la rédaction.

(c)-Aspects méthodologiques:

Si différentes méthodes ont été mises en œuvre sur le terrain, l'observation-participante a constitué le fondement d'un travail de recherche de longue durée, porté par un investissement considérable.

La dimension subjective inhérente à la méthode ethnographique lui confére une originalité unanimement reconnue sans que les conséquences, méthodologiques et épistémologiques, en soient clairement établies:

> << En somme, en ethnologie, le savoir de l'homme sur l'homme est inséparable d'un cheminement de l'être individuel qui se découvre. Cette dimension subjective est d'autant plus essentielle que l'ethnologue ne travaille ni sur des documents ni sur des chiffres, mais avec des hommes qui sont à la fois son objet et son instrument d'étude. (...) Ce "terrain" solitaire au sein d'une culture totalement étrangère implique un risque "existentiel" sur lequel les ethnographes restent étrangement peu loquaces>> (Toffin, 89:41).

L'extrait ci-dessus laisse transparaître l'adhésion inconsciente à une mythologie du héros solitaire qui constitue l'un des principaux obstacles à surmonter pour parvenir à rompre le silence troublant qui masque les fondements intersubjectifs de la pratique ethnographique.

> << Chaque ethnographe vit sur le terrain une expérience unique... l'instrument principal de son travail c'est un ensemble de rapports personnels au moyen desquels il se branche sur un réseau culturel particulier... on ne construit des rapports personnels

> qu'en laissant autrui participer, selon ses idées et ses sentiments, à leur construction... Ici encore aucune technique susceptible d'être enseignée ne remplace le travail de la compréhension intuitive.>> (Sperber, 82:45)

Très vite, en l'absence de points de repère dans la littérature, je me suis demandé si je n'étais pas en train de faire fausse route et de déraper hors du chemin étroit de l'orthodoxie scientifique et je me suis promis de rendre compte de mon expérience, de dévoiler ce qui se passe dans les coulisses avec la volonté pédagogique de démystifier une pratique dont les conditions sont habituellement occultées.

Cette nature "construite" du savoir ethnographique m'est apparue évidente lors du recueil de récits de vie: dans le contexte d'une relation duelle, ce ne sont pas seulement des paroles qui circulent entre deux sujets mais aussi du désir, de l'argent, des affects ... au sein d'une relation déterminée par des inégalités et des dissymétries.

Ainsi, j'en suis venu à rejeter le terme de "données", communément employé pour désigner les représentations qui constituent le savoir ethnographique. Ce terme qui vient du latin *dare* (faire un don) ne rend absolument pas compte de la manière dont s'élabore un savoir ethnographique.

Rien ne m'a jamais été "donné" sur le terrain et j'étais le plus souvent soit en position de prédateur, soit dans une relation d'échanges (des services, des biens matériels, de l'argent contre des informations) de telle sorte que mes relations aux ethnologisé(e)s s'apparentaient davantage à des transactions marchandes. Dans un effort pour essayer de serrer au plus près la réalité du processus de recherche, j'ai adopté le terme de "construits" pour en désigner les résultats, issus d'un ensemble de relations à la fois nécessaires et contingentes.

En résumé, une réflexion épistémologique s'est ébauchée en parallèle à la pratique du terrain et m'a conduit à me poser un certain nombre de questions relatives:

-à la nature du savoir ethnographique: si l'ethnologie est une science, elle est en même temps un art au sens où la dimension subjective est irréductible;

-aux modalités de transmission de ce savoir: faut-il accompagner les "construits" d'une description aussi rigoureuse que possible des conditions de leur élaboration dans le souci de fournir aux lecteurs éventuels non seulement les résultats mais aussi leurs conditions de production;

- à la manière de rompre le silence qui entoure ces "conditions de production": pourquoi cet espace de non-dit au cœur de l'ethnographie, comme s'il s'agissait de refouler quelque chose de honteux?...

(2)- Une revue de littérature

Le retour du terrain s'est accompagné d'un véritable choc. Passant pratiquement sans transition des faubourgs d'une grande ville africaine à un milieu universitaire nord-américain, j'ai été confronté à une rhétorique académique qui paraissait, d'une certaine manière, nier mon expérience et constituer un obstacle à mon projet en tant que norme discursive. C'est dans ce contexte que j'ai entrepris une revue de littérature sur le thème de l'écriture ethnographique pour découvrir avec bonheur que d'autres avant moi s'étaient posés les mêmes questions et avaient avancé des réponses.

En gros, les réflexions se développent selon trois axes critiques:

-linguistique
-politique
-épistémologique

(a)- Science et littérature (Barthes, 1984).

Pour ce sémioticien, la science et la littérature sont toutes deux des discours (ce qu'exprimait bien l'idée du *logos* antique), mais le langage qui les constitue l'une et l'autre, la science et la littérature ne l'assument pas de la même façon. Sa réflexion s'intéresse au statut linguistique de la science:

> << Pour la science, le langage n'est qu'un instrument, que l'on a intérêt à rendre aussi transparent, aussi neutre que possible, assujetti à la matière scientifique (opérations, hypothèses, résultats) qui, dit-on, existe en dehors de lui et le précède: il y a d'un côté et **d'abord** les contenus du message scientifique, qui sont tout, d'un autre côté et **ensuite** la forme verbale chargée d'exprimer ces contenus, qui n'est rien.>> (Barthes, 1984:14).

Pour Barthes, le structuralisme (entendu comme mode d'analyse des œuvres culturelles qui s'inspire des méthodes de la linguistique actuelle) est préoccupé au premier chef par l'opposition de la science et de la littérature dans la mesure où il trouve dans la littérature un objet qui lui est homogène (au niveau des contenus, des formes et des mots du discours). De la reconnaissance de cette homologie, Barthes tire une conséquence:

> << Comment ne mettrait-il pas en cause le langage même qui lui sert à connaître le langage? Le prolongement logique du structuralisme ne peut être que de rejoindre la littérature non plus comme "objet" d'analyse, mais comme activité d'écriture, d'abolir la distinction, issue de la logique, qui fait de l'œuvre un langage-objet et de la science un méta-langage...>> (Barthes, 1984:16).

Mais cette transformation du structuraliste (et par extension de l'ethnographe) en "écrivain" exige un certain nombre d'éclaircissements:

> << Tout d'abord, les rapports de la subjectivité et de l'objectivité -ou, si l'on préfére, la place du sujet dans son travail- ne peuvent plus se penser comme aux beaux temps de la science positiviste. L'objectivité et la rigueur, attributs du savant (...) sont des qualités essentiellement préparatoires, nécessaires au moment du travail, et, à ce titre, il n'y a aucune raison de les suspecter ou de les abandonner; mais ces qualités ne peuvent être transférées au discours (...) Toute énonciation suppose son propre sujet, que ce sujet s'exprime d'une façon apparemment directe, en disant je, ou indirecte, en se désignant comme il, ou nulle, en ayant recours à des tours impersonnels (...) De ces formes, la plus captieuse est la forme privative, celle précisément qui est d'ordinaire pratiquée dans le discours scientifique, dont le savant s'exclut par souci d'objectivité; ce qui est exclu n'est cependant jamais que la "personne" (...) nullement le sujet (...) en sorte que l'objectivité, au niveau du discours (...) est un imaginaire comme un autre. >> (Barthes, 1984:17-18)

Pour terminer, Barthes plaide en faveur de l'écriture comme moyen de pratiquer cet imaginaire en "toute connaissance de cause". Elle lui apparaît seule à même de briser "l'image théologique" imposée par l'identification de la science à un état neutre du langage, un code de référence au fondement de l'autorité scientifique.

(b <u>Le courant post-moderniste.</u>

Dans les années 1980, s'est développé, aux États-Unis, un courant (dit post-moderniste) très critique vis-à-vis d'un certain positivisme ethnologique qui s'est attaché à déconstruire le discours ethnographique et à désobjectiver son écriture:

> << D'une manière générale, c'est l'ensemble des systèmes de vérités sur lesquels repose traditionnellement l'ethnologie, c'est-à-dire le savoir des anthropologues au sens large, ses conditions

d'émergence et de transmission, qui est critiqué et relativisé.>> (Toffin, 1990:138).

Le recueil de textes édité par Clifford et Marcus, en 1986, sous le titre de Writing Culture illustre de façon exemplaire les orientations politiques de ce courant. La première critique est adressée à cette "epistémè" du démiurge" (Crapanzano,1986:76), issue de la méthode de l'observation-participante codifiée et imposée par Malinovski au début de ce siècle (cf. le terme de "créer" qu'il utilisait pour désigner son projet d'ethnographie de la société trobriandaise[1]).

La validité de cette méthode (mise en œuvre par un individu, un héros solitaire, pourvu d'un solide bagage scientifique) reposait d'une part sur le respect de normes standardisées (séjour prolongé dans le village autochtone, apprentissage du langage vernaculaire, recherches centrées sur des institutions particulières, etc...) et, d'autre part, sur l'utilisation de procédures rhétoriques (par exemple le présent ethnographique ou l'exclusion du je) dont la fonction principale serait de dissimuler les fondements intersubjectifs du travail de terrain.

Cette "stratégie discursive" a pour effet principal de disjoindre le processus de recherche du texte qu'il génère par la mise à l'écart de divers processus intermédiaires (textualisation, traduction...) ainsi que de nombreux médiateurs (interprétes, informateurs privilégiés...). Simultanément, l'expérience du chercheur (par définition éminemment subjective) est devenue la principale source de légitimité.

Les moyens, proposés par la plupart des auteurs du recueil pour rompre avec cette stratégie, sont des procédures rhétoriques qui tendent toutes à partager et disperser entre plusieurs voix la

---

[1]<< Feeling of ownership: it is I who will describe them or create them...This island, though not "discovered" by me, is for the first time experienced arstitically and mastered intellectualy.>>(Malinowski, 1967:140 et 236).
Ce journal de terrain, lu pendant mon séjour sur le terrain dans sa traduction française, a constitué une thérapeutique efficace à l'angoisse engendrée par l'isolement du fait de son effet de dévoilement de la pratique ethnographique.

légitimité (conçue comme un abus de pouvoir) de l'ethnographe: dialogue, introduction d'éléments personnels et contextualisation.

Certains auteurs vont plus loin et soulignent la nature problématique et contingente du savoir ethnographique:

> << Much of our knowledge about other cultures must now be seen as contingent, the problematic outcome of intersubjective dialogue, translation and projection>> (Clifford, 1986:109).

C'est la fin du projet holiste de l'ethnographie "traditionnelle" avec le refus clairement exprimé

> << ...to impose order through writing in a world whose essence is its fragmentary character... The modern essay legitimates fragmentation, rough edges and the self-conscious aim of achieving an effect that disturbs the reader...(and)... profoundly disrupts the commitment to holism that is at the heart of most realistic ethnography and that is increasingly problematic.>> (Marcus, 1986:190-191)

En ce qui me concerne, je partage en partie cette volonté de déstabiliser le lecteur profane ou savant sans adhérer à une vision du monde qui démasque les aspects politiques de la pratique ethnographique pour mieux les évacuer au niveau de la construction de l'objet.

(c)-<u>La critique épistémologique.</u>

En France, Sperber s'est interrogé, dans un ouvrage intitulé <u>Le savoir des anthropologues</u> (1982), sur les obstacles à lever pour permettre le développement d'une anthropologie scientifique. Dans un premier temps, il propose de distinguer entre ethnographie et anthropologie:

> << Sous le nom d'anthropologie cohabitent en effet deux disciplines bien différentes que rien ne prédisposait à une union monogamique:

> l'ethnographie, discipline interpré-tative vivante et agitée, et l'anthropologie proprement dite qui n'est guère qu'un souvenir philosophique doublé d'un projet scientifique toujours remis au lendemain. La plupart des "anthropologues" sont essentiellement des ethnographes. Ils s'intéressent plus à des cultures particulières qu'aux capacités et aux dispositions culturelles d'"homo sapiens", plus aux variétés de l'expérience humaine qu'à sa variabilité...>> (Sperber,82:16-17).

Plus loin, il précise les modalités de cette division du travail:

> << L'anthropologue a pour tâche d'expliquer les représentations culturelles, c'est-à-dire de décrire les facteurs qui déterminent la sélection de certaines représentations et leur partage par un groupe social. L'ethnographe a pour tâche, non point unique mais principale, de rendre intelligible l'expérience d'êtres humains telle que leur appartenance à un groupe social contribue à les déterminer. Pour y parvenir, il doit interpréter certaines des représentations culturelles que ce groupe partage...>> (Sperber,82:47).

Ainsi, dans la plupart des textes ethnographiques, postule Sperber, descriptions et citations sont entremêlées d'interprétations (définies comme des représentations émanant d'une compréhension subjective), qui aident l'ethnographe à faire partager sa compréhension d'une culture.

> << Seule la citation peut être totalement fidèle; toute interprétation constitue une déformation et comporte une part d'infidélité. Lorsque la citation ne fait pas l'affaire, la meilleure interprétation devra donc être l'interprétation minimale avec la recherche de l'intelligibilité et de la pertinence.>> (Sperber,82:46).

Pour finir, il plaide pour une reconnaissance de la spécificité du travail ethnographique qui est fondé en partie sur une

compréhension intuitive liée à la nature dialogique de la méthode d'observation-participante:

> << Cette connaissance largement intuitive d'autrui, il faut maintenant la transmettre. Parce qu'elle est fondée sur une expérience unique, le problème est à chaque fois différent. Idéalement, donc, chaque ethnographe devrait repenser le genre ethnographique (...) le probléme de chaque ethnographe est trop particulier et trop difficile pour qu'une solution passe-partout, un modèle à suivre, une recette à appliquer puisse le résoudre ....>> (Sperber,82:46).

(3)- Que faire en pratique?

De cette revue de littérature, il ressort également que les pratiques textuelles novatrices sont rares.

L'ouvrage de J. Favret-Saada Les mots, la mort, les sorts (1977) est fréquemment cité en exemple, du côté de la littérature francophone, pour la manière dont elle

> << considère tout au long de l'ouvrage les places respectives du sujet observé et du sujet observant dans la mesure où elles influent directement sur la délimitation du thème d'étude choisi, à savoir la sorcellerie (...) Leur dialectique est traitée avec autant de soin que le "fait objectif" qui a initié la recherche>> (Toffin, 89:43).

Du côté anglophone, il faut citer Rabinow (1988), dont les réflexions sur une enquête de terrain ont été publiées à part des résultats de sa recherche, et le travail complexe de Crapanzano (1980) qui inscrit son ethnographie dans un processus de dialogue dans lequel les interlocuteurs négocient une vision partagée de la réalité.

En pratique, j'ai retenu, lors de la rédaction du présent travail, la nécessité de représenter le contexte de la recherche et les situations d'interlocution dans la mesure où:

> << Fieldwork is significantly composed of language events; but language, in Bakhtin's words, "lies on the borderline between oneself and the other (...) Forms of ethnographic writing which presents themselves in a "discursive" mode tend to be concerned with the representation of research contexts and situations of interlocution>> (Clifford, 83:133).

Mais faire le portrait des informateurs et décrire les modalités des interactions ne suffit pas pour faire bouger la structure discursive du monologue. Une large utilisation du dialogue, des citations s'avère nécessaire mais pas suffisante et j'ai choisi de faire une large place aux énoncés des autochtones (polyphonie) qui ne sont plus seulement des informateurs mais à la limite des co-auteurs. Dans cette perspective, l'accent est mis sur la construction négociée de la réalité:

> << It becomes necessary to conceive ethnography, not as the experience and interpretation of a "circumscribed" reality but rather as a constructive negotiation involving at least two, and usually more, conscious, politically significant subjects>> (Clifford,83:133).

Pour terminer, j'ajouterai qu'il me paraît salutaire de relativiser tout ce qui vient d'être rapporté en considérant que le courant post-moderniste relève d'un phénomène de mode qui mériterait un examen approfondi du point de vue d'une sociologie des sciences appliquée à l'anthropologie. En l'absence de grande théorie unificatrice, on assisterait à l'émergence de processus du type mode/démodé qui serait le reflet de luttes de pouvoir au sein de la profession. Mais il n'est pas question d'aborder une telle question dans le cadre de ce travail et je n'ai mentionné cette hypothèse que pour mieux préciser une position personnelle.

DEUXIEME PARTIE

LA VOLONTÉ DE SAVOIR

VII- LE RÉCIT DE VIE, MODE D'EMPLOI

(1)- Recherche-action (ethnographie II)
(Période du 20-11- 87 au 22-02-88)

Une semaine plus tard, à Diamaguéne, je croise par hasard la médecin- gynécologue du projet. M ne s'est pas présentée à sa consultation. Je décide de faire un tour à Nietti-Mbar pour m'informer. Au dispensaire Deggo, Madame Ndiaye ne l'a pas revue mais elle se souvient avec précision de ce cas spectaculaire.

Quant à Xady que je trouve en train de cuisiner, elle m'explique que M a refusé de consulter. Elle a pris la fuite et se cache maintenant quelque part. Je lui demande de se mettre sans tarder à sa recherche et lui fixe rendez-vous ici dans quatre jours... Par ailleurs, Xady a été mise en demeure de vider les lieux: suite à une bagarre, le propriétaire a porté plainte auprès de la police et elle a été convoquée au commissariat de Guédiawaye. Elle me montre le volet de bois défoncé par des voleurs. Son dénuement est impressionnant, elle semble toucher le fond mais ne paraît pas désespérée. Je lui remets un peu d'argent.

Le jour dit (24-11-87), j'arrive en début de matinée chez Xady qui m'apprend que M est hébergée dans la maison de Ndeye S. à Bagdad. J'y récupère M qui m'attend et, ensemble, nous marchons jusqu'à cet "Hôpital Notaire" (appellation populaire du Centre de Santé du Roi Baudouin) où une consultation gynécologique est assurée chaque mardi matin. Une dizaine de femmes attendent leur tour.

La gynécologue examine M avec attention: inspection de la vulve, prélèvements vaginaux, touchers vaginal et rectal. Elle évoque finalement le diagnostic de chancre syphillitique qui devra être confirmé par une sérologie. Elle remet à M des antibiotiques

destinés à soigner une infection vaginale associée et me conseille de prendre un avis spécialisé auprès d'un dermatologue dakarois.

Le temps de retourner à Nietti-Mbar récupérer mon véhicule et de conduire M jusqu'au centre de santé "Dominique" et il est trop tard pour le prélèvement sanguin. Le labo est fermé (....) Avant de la quitter, je lui explique longuement la nécessité de faire ce prélèvement et lui remets un billet de 500 francs destiné à payer le laboratoire en lui enjoignant de s'y rendre dès le lendemain matin. Je lui fixe aussi rendez-vous devant la porte de l'Hôpital Principal à Dakar pour le surlendemain.

Elle est bien au rendez-vous (26-11-88), manifestement "défoncée", en compagnie d'un jeune homme nommé Cheex. Le service de dermato de l'hôpital Principal est désert et je décide de tenter ma chance à l'hôpital Le Dantec tout proche.

Nous passerons une heure à déambuler dans l'enceinte de cet hôpital dont la vétusté me frappe. Les bâtiments sont délabrés et l'ensemble pue les eaux croupies. Je réussis à faire examiner M par un dermatologue toubab qui me fait penser à un assiégé, enfermé comme il l'est dans son bureau. Il examine rapidement M allongée sur son pagne étalé à même le sol. Elle pleure en se rhabillant pendant que le médecin parle de syphillis, de végétations vénériennes ou encore de tuberculose. "Il faudrait faire effectuer un examen de sang et une biopsie" dit-il en nous envoyant au service de gynécologie pour consultation.

Il me faut tourner en rond deux ou trois fois dans l'hôpital avant de trouver le service en question, orienté à plusieurs reprises dans de fausses directions par des informateurs en blouse blanche apparamment peu au courant de la géographie de l'hôpital. Laissant M dans la voiture à la garde de son copain (elle est de plus en plus provocante, assise sur le siége avant, exhibant sans pudeur ses cuisses dénudées au regard des passants), je patiente un long moment dans une salle d'attente vide, espérant l'arrivée de l'interne occupée à faire sa visite. Découragé, j'abandonne et

largue M et son copain à proximité du marché Sandaga en leur donnant de quoi rentrer en bus à Pikine.

Petit à petit, des pensées émergent, d'abord de façon floue, puis elles prennent forme graduellement. Si j'ai agi au début par compassion, à présent je commence à la considérer comme une informatrice potentielle. Elle pourrait faire l'objet d'une investigation en tant que consommatrice de pions et le travail que je n'ai pu achever avec Xady, je pourrais essayer de le réaliser avec M Mais étant donné son état de santé, je dois d'abord la soigner... Ainsi, ce qui avait démarré comme une action thérapeutique ponctuelle est inséré progressivement dans une stratégie de recherche.

Vendredi aprés midi (27-11-87). En repassant à Bagdad, j'apprends que M a été virée le jour même par Ndeye S qui vitupère contre cette "droguée", cette malade à qui elle souhaite une mort rapide. M a "déconné". Elle se serait complètement défoncée aux pions avec l'argent que je lui avais remis. Ndeye S ne veut plus en entendre parler d'autant plus, ajoute-t-elle, qu'elle est enceinte actuellement et doit surveiller sa tension. Quant à M, personne ne sait où elle se trouve.

Samedi matin (28-11). Déplacement à Médina-Gounasse où je plaide longuement, en son absence, la cause de Xady au propriétaire et à son représentant qui raconte ses démêlés (il s'exprime en puular, c'est le propriétaire qui traduit) avec cette jeune femme venue demander une chambre à louer il y a plus de trois mois. En présence d'un témoin (un voisin), il lui avait répondu qu'elle devait aller chercher son mari: "Si tu n'es pas mariée, si tu fais du bruit, tu sortiras de suite". Elle est revenue avec un homme qui a sorti 4000 francs, montant d'une "avance" d'un mois. Ils sont restés ensemble pendant une dizaine de jours. Ils buvaient, se battaient et empêchaient leurs voisins de dormir. Le délégué de quartier est intervenu, a visité la chambre et a dit: "Pourquoi cette femme est-elle comme ça? C'est parce qu'elle se drogue."

La semaine dernière, à la suite d'une soûlerie collective dans sa chambre, il était allé chercher la police au commissariat de Guédiawaye, ce qui lui avait coûté 800 francs pour le transport des policiers. Mais à leur arrivée, les "bandits" avaient pris la fuite.

(03-12-87). Déplacement à Pikine à la recherche de M.. Chez Ndeye S, un jeune homme prétend connaître l'endroit où se trouve M: "Une rue du côté droit du Talli-Nietti-Mbar - en allant vers l'Essencerie- au coin du bar, puis la porte à droite à l'endroit où il y a de l'eau au milieu de la rue" m'explique-t-il en wolof.

C'est la première fois que je pénètre dans ce quartier à côté duquel je suis passé des centaines de fois, en circulant sur Talli-Nietti-Mbar. Dans la cour de la plupart des maisons stagnent des mares d'eau qui n'ont pas encore séché depuis la dernière pluie, il y a deux mois. Sur les murs des maisons, on peut voir la marque laissée par l'inondation à plus de cinquante centimètres du sol boueux sur lequel j'hésite à m'aventurer. Pas de trace de M qui a déménagé il y a longtemps m'apprend une fillette interrogée. A la descente, je m'arrête à l'Essencerie pour m'enquérir d'un éventuel passage de M Personne ne l'a vue récemment et j'apprends aussi de la bouche de Chiix (un des revendeurs de Ahmet) que Poulo a été arrêté hier en même temps que Laye: "Ils ont des problèmes". Avec les élections qui approchent, il semble que la pression se soit accentuée sur les trafiquants et puis la nouvelle police, enfin opérationnelle, veut sans doute faire la preuve de son efficacité.

Le lendemain (04-12-87), comme prévu, j'interroge Ndeye S sur ses relations avec Xady et M J'offre le thé, des cigarettes. Elle refuse d'être enregistrée et me raconte, en wolof, comment ces deux femmes sont des amies à elle de longue date. Avec Xady, elles ont grandi ensemble à Djidda et sa fille aînée qui joue dans la chambre est l'homonyme ("turandoo") de M ce qui prouve à quel point elles ont pu être proches.

D'aprés elle, Xady a commencé à prendre des pions depuis trois ans et c'est elle qui a initié M alors que cette dernière vivait encore chez son mari. Elle précise encore qu'elle habite cette

maison avec ses frères depuis le décès de leur mère et qu'elle a été obligée de virer M parce que celle-ci faisait du scandale et attirait l'attention de tout le quartier sur sa maison. Et puis, il y a beaucoup de "ramasses" en ce moment à Pikine. De même, elle a hébergé Xady pendant sa dernière grossesse mais après son accouchement (c'est elle qui a baptisé l'enfant) elle a été obligée de la chasser quand celle-ci a recommencé à boire des pions. Et puis, elle aurait volé la mère d'une amie à Djidda.... M lui aurait confié qu'elle buvait jusqu'à 8 à 10 pions par jour. Ce sont leurs amants ("faar") qui leur offrent des pions pour coucher avec elles... Avant de la quitter, je lui fais part de mon désir de retrouver M pour la faire soigner et je contrôle sa tension qui est normale.

Le 10-12-87, déplacement sur le terrain à la recherche de M, dès les premières heures de la matinée. Après avoir demandé de ses nouvelles sans succès à l'Essencerie, à Djidda, à Médina-Gounasse, je rends visite à la gynécologue belge du "Roi Baudouin", que je dérange pendant sa consultation pour lui faire part de l'échec de mes démarches.

Laissant ma voiture dans l'enceinte du centre de santé, je me rends à pied jusque chez Ndeye S avec laquelle je discute un moment de la possibilité d'organiser une entrevue collective pour parler "affaire de sida"... Personne n'a revu M et c'est au moment où je quitte la maison que cette dernière arrive en compagnie de Gouli, le petit frère d'Awa, suivis tous les deux par une bande de gamins excités par le spectacle de cette femme qui avance en titubant. Elle est ivre, sent fortement l'alcool. Alors qu'elle est sur le point de franchir le seuil de la maison, j'interviens pour prévenir une altercation entre Ndeye S et M et j'entraîne cette dernière en direction du "Roi Baudouin" malgré le peu d'envie dans l'état où elle se trouve de m'afficher en sa compagnie dans ces quartiers où je suis très connu. Avec l'aide de Omar et Gouli, nous l'entraînons péniblement jusqu'à la voiture à travers le labyrinthe des ruelles de Bagdad et Médina-Gounasse provoquant au passage la curiosité des résidants.

Puis retour à Mousdalifa après avoir remercié mes compagnons avec un peu d'argent.... Elle m'explique qu'elle n'a nulle part où aller: après avoir dormi quelque temps dans la rue, elle est actuellement hébergée par un ami de son "frère" (un certain El Adji) dans une des maisons de ce quartier sinistré où je l'avais cherchée en vain l'autre jour. Ruelles inondées et jonchées d'ordures en décomposition[1], maisons abandonnées composent un spectacle de désolation. En entrant dans la maison une vieille femme en train de cuisiner répond sans aménité à nos salutations par un brutal: "Eppna !" ("Ça suffit!"). Dans la chambre, M se dénude pour me montrer sa plaie qui suinte... Elle pleure en racontant combien elle souffre, surtout la nuit, et puis elle n'a rien à manger, n'a plus de logis et ses habits ont été volés. Elle était au courant de mes recherches: partout où elle allait, les gens l'informaient de mon passage. Elle souhaite mourir ce qui mettrait un terme à ses souffrances. Le traitement antibiotique a provoqué une éruption prurigineuse: elle se gratte sans arrêt. Je donne 500 francs à son compagnon pour qu'il achète du pain et une boîte de sardines que nous partageons en guise de déjeuner.

Après le repas, pendant que M dort, soulagée par un antalgique, son compagnon prépare du thé et me raconte brièvement sa vie, dans un français sommaire. Il s'appelle El Adji, est âgé de trente ans et vit dans cette maison avec sa mère, sa grand-mère et deux neveux après avoir été marié et divorcé. Il se "démerde" pour faire face aux besoins de la famille en vendant du yamba et des pions à l'Essencerie. Il prétend qu'un vendeur peut se faire entre 3000 et 5000 francs dans un bon jour. Lui-même boit des pions qu'il associe à du "soum-soum" (un alcool de fabrication locale) et du yamba, mais il s'efforce de contrôler la consommation de pions de M En ce moment, elle en prendrait environ quatre par jour dans le but de calmer ses souffrances. La nuit, elle le réveille quand ça fait trop mal pour qu'il aille acheter des pions chez les revendeurs du coin. Je les quitte en donnant rendez-vous à M le lendemain matin (je l'accompagnerai à Dominique pour sa prise de

---

[1]- En fait, des camions- poubelle viennent déverser leurs ordures à la demande des résidents du quartier qui espèrent ainsi combler les rues à bon marché.

sang) et en laissant un peu de fric à la grand-mère pour la nourriture, plus quelques sachets d'un antalgique prélevé dans ma pharmacie.

En regagnant Dakar, je réfléchis à la mise en place d'une recherche-action destinée à soutenir M et à la soigner. Du point de vue thérapeutique, il me paraît urgent de soulager ses souffrances par un traitement antalgique approprié ce qui devrait diminuer sa consommation de pions et permettre la poursuite du bilan biologique. D'autre part je devrai tout faire pour éviter une prise en charge directe. Mon idée est de travailler plutôt à reconstituer autour d'elle un réseau de soutien. En bref, soutenir ceux ou celles susceptibles de l'assister.

Une fois son état de santé amélioré, lors de la phase de recherche, il s'agira de reconstituer son parcours afin de comprendre comment elle a pu en arriver à cet état de dénuement. Par exemple, comment est-il possible qu'elle n'ait pas d'autre solution que de dormir dans la rue?... Je n'ai encore jamais vu ça à Pikine même si j'ai pu observer, comme tout le monde, les sans-abris qui campent, d'année en année plus nombreux, sur les trottoirs du "Plateau" (quartier central) à Dakar. Ma vision d'une société solidaire se lézarde et je commence à comprendre qu'en la personne de M, je suis confronté à un cas de "marginalisation extrême".

Le lendemain matin (11-12-87), je passe prendre M à Pikine chez El Adji qui me raconte comment M s'est disputée toute la nuit avec sa mère. Sur ces entrefaites, la grand-mère intervient pour déclarer qu'elle ne veut plus de M à la maison et que, dorénavant, je devrai m'en occuper. Elle conclue son propos par une vigoureuse claque appliquée dans le dos de la jeune femme lorsqu'elle celle-ci passe devant elle pour gagner la sortie. Le message est sans ambiguïté et je charge El Adji de trouver le plus rapidement possible une chambre pour M pendant que nous nous rendons au centre de santé "Dominique" où je profite de l'occasion pour photographier l'infirmier qui effectue le prélèvement destiné à une sérologie syphillitique.

Nous sommes de retour sur Talli-Nietti-Mbar vers 9 heures. Je suis pressé car j'ai un rendez-vous important à Dakar. Je gare la voiture sur le bas-côté à la hauteur du bar "Mbin-Dieg" et laisse M à l'intérieur pendant que je visite avec El Adji une chambre dans une maison sordide. Le loyer serait de 5000 francs, aux dires d'El Adji, ce qui me paraît excessif: ça sent l'arnaque, pas question de laisser autant de fric en possession de ce dernier. Et en attendant le propriétaire, je suis bel et bien coincé ici... De temps en temps, je vais jeter un coup d'œil sur la voiture autour de laquelle un attroupement grossit de minute en minute. Femmes, enfants, adolescents s'agglutinent autour de la carrosserie et observent M comme ils le feraient d'un singe en cage. Excédé, je tente maladroitement de disperser le rassemblement en invitant énergiquement les gamins à s'en aller. C'est exactement ce qu'il ne fallait pas faire: les enfants réagissent en chahutant de plus belle et le désordre augmente rapidement. Ça tourne à l'émeute et je commence à transpirer à grosses gouttes en proie à une peur incontrôlable. Je tente en vain d'interpeller les adultes qui passent sur le tali mais tout le monde se défile. Je remonte dans la voiture maintenant environnée d'enfants de plus en plus excités qui commencent à taper sur la carrosserie. La chaleur devient étouffante. Quant à M, elle manifeste une sereine indifférence: le pagne remonté sur les cuisses, elle se gratte sans honte à la grande joie de son public. Je décide de prendre la fuite et fais un demi-tour en direction de l'Essencerie, sous les huées des enfants.

Pendant une dizaine de minutes, je tourne et vire dans le centre-ville, en m'efforçant de me calmer et surtout de trouver rapidement une solution au problème qui consiste à rejoindre El Adji pour régler cette histoire de chambre, et, pour cela, trouver un endroit où laisser cette femme encombrante sous surveillance. Après avoir échafaudé différents scénarios je décide finalement d'aller demander de l'aide à Sali (je sais que je peux compter sur elle) qui habite à proximité chez son père. Sans stopper le moteur, je la fais appeller, l'arrache à ses travaux domestiques et lui explique brièvement la situation. Elle accepte de garder M dans la

voiture (garée à proximité de l'Essencerie) et reçoit pour consigne celle de ne la laisser partir sous aucun prétexte.

En passant par un chemin détourné, je rejoins El Adji, remets 4000 francs au propriétaire pour le règlement du loyer et 1000 francs à El Adji pour acheter de quoi manger. Puis nous allons récupérer M et je l'amène aussi près que possible de son nouveau logis en empruntant un chemin détourné. Elle est soûle, tient à peine sur ses jambes et je suis soulagé lorsque je la vois s'éloigner au bras d'El Adji.

Sur le chemin du retour, (l'heure de mon rendez-vous est passé depuis longtemps) je tente de réfléchir à cet instant de panique et aux circonstances de son apparition. C'est la conjonction de trois acteurs incongrus (un toubab + une jeune femme soûle + une voiture) qui a provoqué cette excitation populaire. Quant à mon intervention, elle a été d'une rare maladresse avec pour seul effet celui d'augmenter l'agressivité des enfants. A présent, je vois d'un autre œil ces bandes de gamins qui occupent la rue, livrés à eux-mêmes. A l'évidence, ils échappent au contrôle des adultes. En même temps, je suppose qu'ils sont en quelque sorte chargés d'indiquer les limites au-delà desquelles cette société ne tolère plus les personnes déviantes. Dorénavant, il me faudra travailler dans le sens d'une réduction de ma visibilité si je veux pouvoir continuer à travailler en paix. Autre problème, le réseau de soutien de M qui semble en bien mauvais état. Il y a peut-être quelque chose à faire avec El Adji mais j'en doute. De toutes façons, je n'ai pas le choix: à part lui, je ne vois personne d'autre susceptible d'assister M .

Je rentre à la maison, fatigué, déçu et désorienté. Pendant un instant, ce matin, j'ai perdu la maîtrise de la situation sur le terrain et pour la première fois j'ai cédé à un mouvement de peur. Pour couronner le tout, j'apprends que ma chatte a trouvé la mort devant chez moi, écrasée par une voiture.

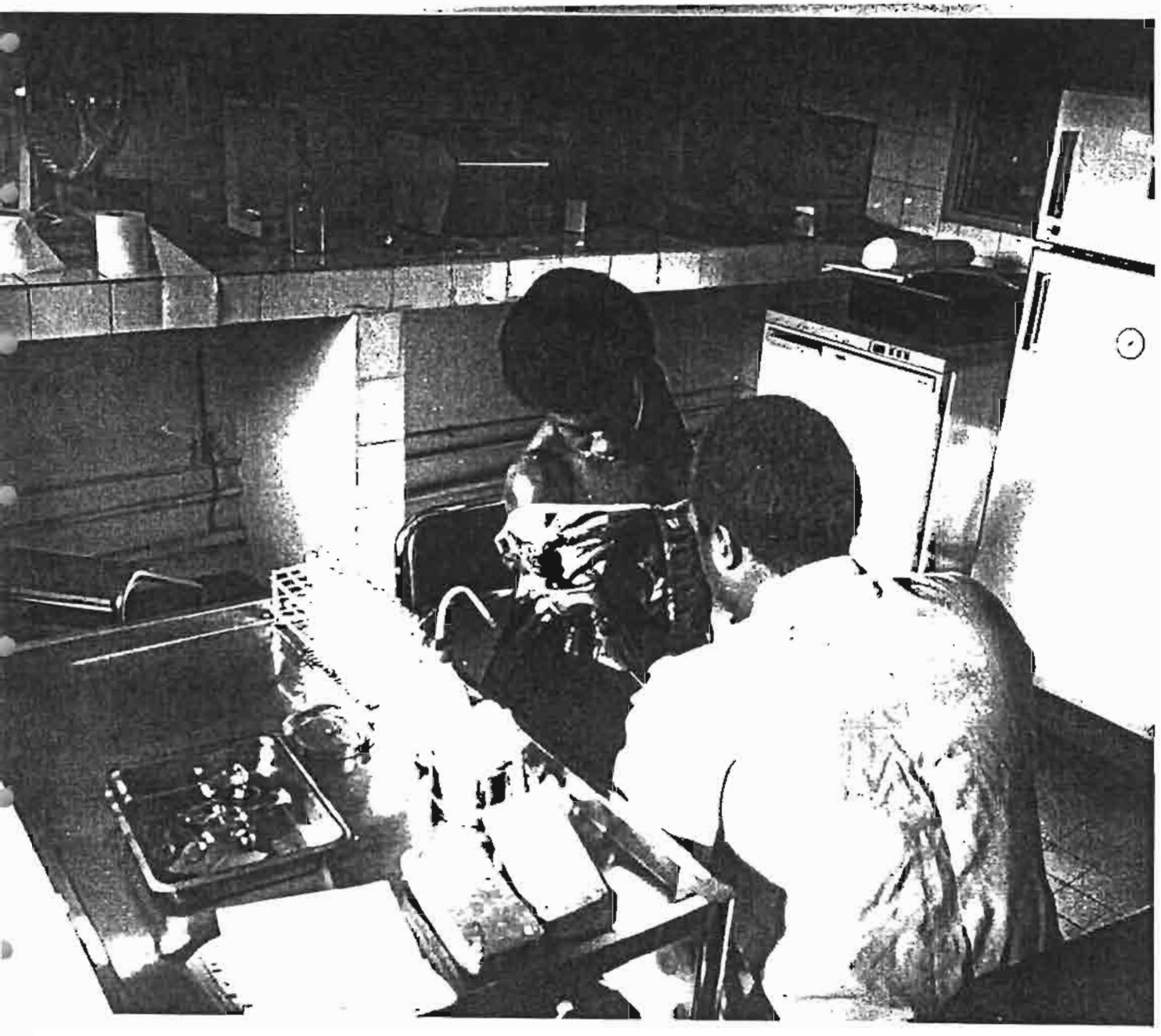
(Mardi 15 Décembre). C'est jour de consultation au "Roi Baudouin". Je passe récupérer les résultats du prélèvement au labo: contre

toute attente, ils sont négatifs. M m'attend, lavée, habillée d'un pagne propre et coiffée. De nouveau, le médecin pratique un examen au spéculum et un prélèvement sur les pertes blanches, nauséabondes. Elle donne aussi un nouveau traitement antibiotique (Flagyl). Je raccompagne M et lui remets juste assez d'argent pour se nourrir sur la base de 250 francs par repas. Je ne tiens pas à lui remettre trop d'argent d'un seul coup, de crainte qu'elle ne l'utilise pour acheter des pions. A présent, elle supporte difficilement la présence permanente d'El Adji à ses côtés et souhaiterait rester seule, me confie-t-elle.

Entre-temps (21-12-87), je suis informé que le labo a fait une erreur. Il faut refaire un prélèvement sanguin. De nouveau, consultation au "Roi Baudouin" auprès de la gynécologue qui me conseille de faire pratiquer une biopsie à Dakar. Puis déplacement au centre de santé "Dominique" pour une nouvelle prise de sang[1]. Ensuite j'emmène M successivement au laboratoire d'histologie de l'Université de Dakar (le responsable est absent), au labo d'anatomie pathologique ("pour une biopsie, allez à l'hôpital Le Dantec" m'apprend-on), au pavillon Bichat de cet hôpital où on nous aiguille vers le service de dermatologie dont le "patron" est en train d'effectuer sa consultation privée.

En jouant de ma qualité de médecin, je force la porte de ce mandarin qui exulte à la vue d'un cas aussi spectaculaire et l'adresse immédiatement à son assistant (le toubab vu lors de notre première visite) pour établir un dossier et pratiquer une biopsie. J'ai honte lorsque M est mise en demeure de se dénuder dans la cour de l'hôpital, et de rester en position debout, penchée en avant de façon à exhiber largement sa plaie qui est photographiée sous divers angles. Je la réconforte comme je peux: " Fii, amul sutura!" ("Ici, il n'y a pas de pudeur!") et lui explique qu'elle doit se plier aux exigences des médecins si elle veut être soignée et guérir. Puis il nous faut attendre que l'interne chargé des biopsies dispose de son matériel. Il n'a qu'un jeu d'instruments qu'il est obligé de stériliser après chaque intervention. Il tranche large et me confie le prélèvement que je cours sans délai porter à l'Institut Pasteur voisin.

1- Prélèvement sur lequel sera pratiqué un "V.D.R.L.", c'est à dire un examen destiné au diagnostic de la syphillis.



LA PRISE DE SANG
(Centre de santé Dominique, Janvier 1988)

Il me semble enfin voir le bout du tunnel. Les deux diagnostics les plus souvent évoqués sont ceux de syphillis et de tuberculose et avec les résultats de l'examen de sang et de la biopsie, on devrait être en mesure d'établir un diagnostic certain et de commencer un traitement adapté. Je suis si content que je raccompagne M jusqu'à Pikine en lui faisant faire le grand tour du Cap-Vert.

Le lendemain de Noël, je rends visite à M Elle me raconte comment, dans l'après-midi du 22, elle s'est mise à perdre du sang en abondance au niveau de l'incision pratiquée pour la biopsie. Cela a duré jusqu'à minuit et, comme elle refusait d'aller au dispensaire, El Adji est allé quérir le chef de quartier qui l'a convaincue d'aller se faire soigner. A Dominique, ils leur ont recommandé d'aller à l'hôpital. Grâce à l'argent que je lui avais laissé elle a pu se rendre à Dakar où elle a été hospitalisée en urgence à Le Dantec. Elle en est sortie le lendemain après-midi. A présent, elle va bien.

Dans les deux semaines qui suivent, le résultat du V.D.R.L. nous parvient (il est fortement positif), tandis que la biopsie n'est pas en faveur d'une origine tuberculeuse ("remaniements non spécifiques"). L'étiologie syphillitique est quasi certaine. Isolde prescrit un traitement par pénicilline injectable que je commence immédiatement à appliquer. Afin de compléter ce bilan biologique, il est décidé, en accord avec le responsable du laboratoire de "Dominique", de pratiquer une sérologie HIV. Je l'accompagne au labo pour le prélèvement. A cette occasion, survient un incident anodin mais tout à fait caractéristique de l'intolérance suscitée par le comportement de M En effet, exaspérée par la maladresse du laborantin qui la pique à plusieurs reprises sans succès, elle se met en colère et l'apostrophe. Ce qui a pour résultat son éviction immédiate du labo accompagnée d'un échange d'insultes avec le personnel. De toutes façons, j'en sais assez pour la traiter et décide d'en rester là en ce qui concerne le bilan paraclinique.

Sur ces entrefaites (début janvier 88), M est arrêtée dans un bar de Pikine (le Saf-Bar) par des policiers du commissariat de

Guédiawaye qui l'arrêtent pour "D.C.S." (c'est à dire dans le jargon administratif, Défaut de Carnet Sanitaire) et la transfèrent le lendemain matin aux "Cent mètres" (ainsi appelle-t-on la prison centrale de Dakar). El Adji qui fait l'intermédiaire entre M et moi (je le charge de lui transmettre quelques médicaments et un peu d'argent pour cantiner) me propose de louer les services d'un avocat afin d'accélérer la procédure. Mon principal souci étant alors de poursuivre le traitement à peine commencé et d'obtenir la libération rapide de M, j'accepte après discussion de lui verser 15 000 francs ce qui a pour effet de provoquer sa disparition momentanée de la circulation. Au vu de l'amélioration de son état (il était devenu sobre) et de l'attachement qu'il manifestait à M, j'avais parié imprudemment sur son soutien actif. Jugée le 15 Janvier à un mois de prison avec sursis, M sort le même jour et retourne dans sa chambre de Mousdalifa pour apprendre qu'elle doit la quitter dans les plus brefs délais.

Ce n'est que le 19 Janvier que j'apprends toute l'histoire de la bouche de M et mesure l'étendue des pertes subies. Les médicaments que M avait en sa possession au moment de son arrestation (elle sortait de la pharmacie) ont disparu pendant son incarcération. El Adji s'est emparé du montant du loyer que de toutes façons le propriétaire de la chambre refusait d'encaisser dans la mesure où il voulait se débarrasser de ses locataires. Enfin, divers objets ont disparu de la chambre (seau, théière, matelas) probablement revendus par El Adji. Pour tout mobilier, il ne reste qu'un lit en bois et une petite table en fer forgé qui lui appartiennent. M déclare n'avoir rien mangé depuis sa sortie de prison. Nous allons manger ensemble un riz dans une gargotte du marché Nietti-Mbar et, au retour, j'ai la surprise de trouver El Adji installé dans la chambre. J'en profite pour lui faire signer un document, rédigé de ma main, selon lequel il reconnait me devoir la somme de 15 000 francs et me laisse en gage son lit et la table. Au cas où il ne pourrait me rembourser, j'en deviendrai propriétaire.

Dès que le soleil est couché, un froid vif s'abat sur la ville, obligeant les habitants à se recroqueviller dans leurs chambres

autour des poteries où rougeoient des braises. En partant, je passe voir le chef de quartier et le remercie pour avoir obligé M à partir à l'hôpital l'autre jour. Du fait que je me porte garant de M, il accepte de lui louer une chambre dans une maison inoccupée pour la modique somme de 2000 francs. Il s'agit d'une toute petite chambre dont la porte est dépourvue de serrure. M est d'accord pour déménager. Elle se chargera de faire installer une nouvelle serrure, ce qui lui permettra de se débarrasser d'El Adji, m'explique-t-elle. Elle accepte aussi de participer à un travail qui consisterait à me raconter sa vie.

Trois jours après (le 22-01-88, date de l'arrivée du Paris-Dakar dont je croise les concurrents sur la route de Pikine), M est de nouveau à la rue. Elle m'accueille en me racontant une histoire compliquée qui peut se résumer ainsi: le chef de quartier nous avait loué une chambre à l'insu du propriétaire de la maison qui, aussitôt prévenu, en avait chassé M malgré sa résistance. Le chef de quartier appelé pour témoigner aurait nié nous avoir jamais vus et lui avoir donné l'autorisation d'emménager. A la suite de quoi, M a pris la fuite. Elle a passé la journée à Thiaroye-sur-mer. A son retour, elle a trouvé la porte arrachée et ses affaires transportées chez un voisin.

Une fois de plus, nous voici en quête d'un logis, déambulant dans Médina-Gounasse, interrogeant les femmes installées derrière leurs "tabliers" dans la rue. Dans une grande maison "ndiago", on nous propose une minuscule chambre dans laquelle le lit n'aurait pu tenir.... A l'évidence, le comportement sans réserve de M et son franc-parler (elle raconte à qui veut l'entendre le mauvais tour que nous a joué le chef de quartier) dissuadent beaucoup de propriétaires de nous louer quelque chose malgré le fait que la présence d'un toubab garantisse le versement du loyer. M finit par trouver une petite chambre (toujours dans ce quartier Mousdalifa) aux murs imprégnés d'eau et je règle d'avance un mois de loyer (2000 francs). La journée se termine dans la maison du "vieux" qui a gardé les affaires de M Installé sur une natte de plastique, en compagnie d'un visiteur silencieux, il écoute patiemment la diatribe de M en égrenant à une vitesse prodigieuse les perles de

son chapelet. M n'en finit pas de répéter son histoire, réclamant justice de façon véhémente et me présentant comme un témoin irréfutable " parce que les Toubabs, ce n'est pas comme les Noirs, ils n'ont qu'une parole". Elle attend la prière de Timis et l'obscurité pour déménager ses affaires sans attirer l'attention du voisinage.

(2)- Collecte du récit de vie
(Période du 23 Janvier au 17 Mars 88)

(23-01-88)- Premier entretien enregistré de 45 minutes .... M réclame de l'argent pour s'acheter des habits: << C'est parce que je suis mal habillée, avec toujours les mêmes vêtements sales, que les gens du quartier me traitent de "dof".>>

(26-01-88)- Tentative de séduction de la part de M: de retour du bain, elle se comporte de façon provocante (déshabillage, massages)... J'examine sa lésion: la cicatrisation est en bonne voie.... Je prends conscience des ambiguïtés de notre relation: suis-je un mari, un médecin ou un père?... Elle me donne l'occasion de préciser ma position lorsqu'à sa demande de prolonger ma visite, je réponds que je suis fatigué et désire "descendre". Comme elle s'étonne de l'emploi de ce terme, je lui rappelle que je suis en sa compagnie pour travailler.... Une fois n'est pas coutume, elle accepte sans rien dire l'argent que je lui remets, soit 1500 francs (500 francs par jour).... Quant à El Adji, elle l'a chassé et garde en sa possession des vêtements qui lui appartiennent tant qu'il ne lui aura pas rendu le seau "emprunté" l'autre jour.

Mieux vaut abandonner tout espoir d'amener progressivement M à l'autonomie. Une fois le travail terminé et son état de santé amélioré, mon désengagement devra être net et rapide.

(samedi 30-01-88)-El Adji a été attrapé chez M par des "Peul Fouta" et emmené à la gendarmerie de Thiaroye après avoir volé

de la vaisselle dans une gargotte de Nietti-Mbar. Voici le récit de sa dernière journée de liberté, tel que me l'a raconté M .

La nuit d'avant, il avait dormi devant le seuil de sa maison. A l'aube, après que sa grand-mère ait ouvert la porte, il lui vole son poulet qu'il revend pour se procurer de quoi acheter des pions. Lorsqu'un peu plus tard, il passe rendre visite à M, il est complétement ivre et s'endort un moment devant sa porte. A son réveil, il retourne à l'Essencerie d'où il revient accompagné de deux gars qui veulent acheter des pions. Il empoche 1000 francs et les laisse plantés devant la porte de sa maison pendant qu'il s'enfuit par derrière en sautant le mur de la douche. A la tombée de la nuit, il va manger dans un restaurant et part en emportant un "bool"(récipient en tole émaillée à usage de plat) et une cuillère. Un peu plus tard, il est reconnu par une femme du restaurant et pourchassé jusque chez M où il s'est réfugié.

Là-dessus M me fait part de sa conception du fonctionnement de la Justice. Elle m'explique longuement qu'il vaut mieux voler 500 000 francs que presque rien. Celui qui a volé beaucoup d'argent pourra se payer un avocat et graisser la patte du juge. A l'inverse, un petit voleur comme El Adji sera sévèrement battu par la police ou les gendarmes et lourdement puni par le juge. De toutes façons conclue-t-elle, il faut être "dof"(fou) pour voler un peu de vaisselle de manière aussi maladroite. Il semble que tout le monde soit ravi de le voir arrêté: c'est un voleur, un fou, il est mauvais.

Exit El Adji dont je n'entendrai plus reparler pendant longtemps[1].

Conséquence imprévue de cet incident: le propriétaire veut rendre le montant du loyer et expulser M Celle-ci a refusé et je la soutiens entièrement: elle restera ici jusqu'à la fin du mois. Par ailleurs, M n'est pas décidée à reprendre la suite de notre entretien aujourd'hui et je me contente de prendre des notes.

---

[1]-Aux dernières nouvelles (Avril 90), il aurait disparu en Mauritanie au moment des massacres d'Avril 89 à Nouakchott.

Je reste quelques jours sans rendre visite à M, histoire de lui rappeler que, en contrepartie du soutien que je lui apporte, j'attends une collaboration de sa part.

(06-02-88)- Longue entrevue (90 minutes) enregistrée chez M après avoir demandé à son ami Chiix de sortir. Ce n'est pas la première fois que je croise ce jeune homme qui paraît très amoureux.

(09-02-88)- Vent de sable depuis quarante-huit heures, accompagné d'une sensation d'oppression respiratoire. La campagne électorale en vue des élections présidentielle et législative vient de commencer.

En fin d'après-midi, visite à M A mon arrivée, présence de Chiix qui est en train de préparer un mélange de thé et de lait... Elle réitère d'une voix pâteuse (malgré ses dénégations, elle a certainement pris des pions) sa demande concernant une visite chez sa mère à Malika. Pour cela, il lui faudrait un boubou neuf et des tresses que je rechigne à acheter. D'un autre côté, je suis intéressé par une visite qui me permettrait de faire connaissance avec sa famille...

Elle se plaint de ne pas manger à sa faim avec l'argent que je lui remets. On n'a pas la même façon de compter: pour moi, 1000 francs, c'est cinq "riz au poisson" au marché Nietti-Mbar, pour elle, c'est une tête de mouton cuite au four de la "dibiterie" du coin (....)

Elle s'est fâchée avec la vieille qui réside dans la maison au point que celle-ci la prive d'eau en faisant disparaître le canari commun. Aux dires de M, la "mère" s'est offensée d'une plaisanterie sans importance prononcée à l'occasion d'un don de nourriture que celle-ci lui faisait, en l'occurence du riz nature. Pour "jouer", M a exigé sa "part" (wall) c'est-à-dire un peu de viande du plat familial. Elle ajoute que si elle s'est permise de plaisanter ainsi, c'est parce que la vieille femme l'avait traitée jusque là de façon amicale.

(12-02-88)- Laborieuse séance de travail avec Rama sur le dernier enregistrement avec M Travail rendu difficile par le bruit autour du bureau. Les mosquées sont les seuls lieux de recueillement et de silence dans la cité.

Discussion entre Toubabs concernant les troubles qui pourraient se produire à cause des élections et mettre en danger la sécurité des résidants étrangers. Un ami me conseille d'éviter de circuler en ville dans les jours précédant le scrutin (prévu pour le 28 Février).

(Samedi13-02-88)- Dernière entrevue de 45 minutes qui se termine (une fois l'appareil débranché) par une discussion sur son avenir immédiat maintenant qu'elle est presque guérie même si je constate une suppuration persistante et une cicatrisation partielle.

M n'a pas l'intention de chercher du travail: et d'abord, elle ne pourrait être embauchée parce qu'elle est dépourvue d'"identité"(c'est-à-dire d'une carte d'identité). Elle envisage de se prostituer de nouveau pour survivre mais a peur de retomber malade et surtout de se faire "ramasser" du fait qu'elle n'a pas de "pièce"(un carnet sanitaire). J'envisage la possibilité d'en obtenir pour elle une fois que sa lésion sera complètement cicatrisée. A l'heure actuelle, je doute qu'un médecin lui remette un tel document après l'avoir examinée. En attendant, nous nous mettons d'accord pour aller rendre visite à sa famille (une première visite de courtoisie et non de travail précise-t-elle) la semaine prochaine et je lui donne de quoi acheter tissu et tresses pour paraître à son avantage devant ses parents.

(15-02-88)- Temps froid, ciel nuageux, c'est l'hiver dakarois. Premières manifestations violentes des sympathisants de Wade, le leader du PDS, le principal parti d'opposition. Au cri de "Soppi! Soppi!...", des bus SOTRAC (la compagnie chargée des transports publics dans la région du Cap-Vert) et des voitures particulières sont lapidés sur l'avenue Bourguiba à Dakar.

(19-02-88)- Passé voir M en fin d'aprés-midi. Je ne la reconnais pas de suite tellement sa nouvelle coiffure la change. Nous

bavardons un moment en présence de Chiix fasciné par M qui nous fait son numéro habituel de sortie de bain avec une tranquille impudeur: un rituel compliqué de massages avec application de crèmes différentes selon l'endroit du corps. Elle me raccompagne à peine vêtue dans la rue où un "paap" l'interpelle en lui faisant remarquer la légéreté de sa tenue. Je l'invite également à plus de retenue. Je comprends que la marginalité de M est à mettre aussi en rapport avec cette façon qu'elle a de défier le regard et la langue d'autrui.

(20-02-88)- Visite aux parents de M à Malika, village traditionnel situé à la périphérie de la ville et déjà atteint par le front d'urbanisation. Ils logent dans un batiment de trois pièces couvertes de plaques de tôle sur lesquelles crépitent les pattes des pigeons. Dans la cour, errent des dindons, des pintades, une oie blanche. Le reste de la volaille est enfermée dans des enclos confectionnés de bric et de broc. Le beau-père de M qui s'exprime dans un français simple mais clair, m'explique comment il a été ruiné par les importations massives de viande de dinde congelée vendue à bas prix à travers la ville. Nous déjeunons d'un riz de "badoolo"(paysan pauvre) souligne M devant la simplicité du plat qui nous est servi. Le dénuement de cette maison est manifeste mais je suis impressionné par la dignité de la mère de M

Sur le chemin du retour (la conduite sur cette route creusée de trous profonds et encombrée de cars rapides est une redoutable épreuve), M plaide sa cause: << Tu ne peux pas m'abandonner ainsi; accompagne-moi jusqu'à ton départ...>> Je comprends tardivement qu'elle a toujours été dépendante des hommes et que mon discours sur l'autonomie n'a aucun sens pour elle. Rendez-vous est pris pour la semaine prochaine. Je la laisse à l'Essencerie et, en regagnant Dakar, m'interroge sur les incertitudes d'une méthode qui consiste à travailler dans l'épaisseur du quotidien avec le projet d'en extraire du sens.

(Du 23 au 25-02-88)- Vent de sable très dense avec visibilité réduite à 200 mètres. Impression d'étouffer en respirant un air aussi chargé de poussière. A Pikine, l'insécurité règne: des bandes

d'enfants (en fait des adolescents) parcourent la ville, attaquent les voitures pourvues de plaques officielles à coup de pierres aux cris de "Soppi! Soppi!" ("Changement! Changement!", le cri de ralliement des partisans de Wade) et prennent la fuite devant les policiers qui les poursuivent.

(28-02-88)- Une averse inattendue en cette saison a nettoyé l'atmosphère et cette journée d'élections se déroule sous un ciel d'une merveilleuse limpidité. Les feuillages et les fleurs resplendissent.

Pendant quelques jours, interruption du travail de terrain en rapport avec les troubles consécutifs aux élections. En effet, l'état d'urgence est proclamé dés le 28 Février à la suite des émeutes qui se produisent à Dakar. Des rumeurs circulent: des stations d'essence auraient été incendiées de même que des voitures, le leader de l'opposition a été arrêté.... Un couvre-feu est en vigueur de 9 heures du soir à 6 heures du matin. Les émeutiers contestent la façon irrégulière dont s'est déroulé le scrutin. Le premier mars au matin, je prends un taxi pour aller faire un tour en ville et constater en personne l'étendue des dégâts. Sur Bourguiba, les "essenceries" ont été "cassées" et des carcasses de voitures incendiées jalonnent l'avenue. Des gendarmes, en tenue de campagne, montent la garde devant l'entrée de l'Université, silhouettes indistinctes dans le brouillard dense qui s'étale en direction de l'océan. Dans la Médina, mon chauffeur me fait observer les traces des combats qui ont opposé manifestants et gendarmes: cabines téléphoniques, kiosques à pain, carcasses de pneus brûlés, arbres brisés jonchent la chaussée et témoignent de la violence des affrontements de la veille.

(03-03-88)- Déplacement à Pikine en "car rapide" (je préfére par prudence laisser ma voiture au garage). Longue marche depuis le cinéma El Hilal jusqu'à Nietti-Mbar. La ville est calme et il reste peu de traces du passage des manifestants: des kiosques à pain renversés, les enseignes brisées de l'"essencerie Texaco" et du bar "Mbin Dieg", des tâches noirâtres sur la chaussée là où des pneus

ont brûlé, quelques boutiques pillées. Au total, il semble que Pikine soit resté en retrait de l'agitation dakaroise.

M a déménagé, expulsée de son logement à la suite de l'agitation et du "bruit" liés à la présence de Xady, m'informe une voisine. Personne ne sait où les deux femmes sont allées et je les recherche en vain.

(04-02-88)- C'est le printemps. Trés belle journée, ensoleillée, aérée, légère. Les manguiers sont en fleur, de même que les eucalyptus.... Les résultats officiels des élections viennent de sortir: 75% pour Abdou Diouf et le PS, 25% pour l'opposition.

(05-03-88)- Alors que je suis de passage dans le quartier Mousdalifa, je suis hélé par une "diskette" (jeune fille aguichante) qui attend son tour à la borne-fontaine et m'apprend que M est en visite dans sa famille, dans cette barraque en bois située au bout de la rue. M m'accueille comme son sauveur: depuis deux jours elle est à la rue m'explique t-elle péniblement. Elle présente des difficultés d'élocution probablement en rapport avec l'absorption de pions. Je n'ai pas le courage à ce moment là de l'abandonner et pendant qu'elle cherche un logis dans le voisinage, je discute avec Chiix qui l'accompagne fidèlement. Peut-être bien que je tiens en sa personne l'élément autour duquel pourrait s'organiser un réseau de soutien qui me permettrait de rompre la dépendance dans laquelle elle est prise vis-à-vis de moi.

Il a 32 ans, d'origine toucouleur, sans travail et habite chez ses parents dans un quartier voisin... M est une amie ("xarit") sans plus et il aimerait bien l'héberger mais ses parents n'accepteraient pas. Il est sans emploi depuis des années après avoir travaillé comme mécanicien-auto et soudeur. En définitive, il n'est guère mieux loti que M et lui aussi complètement dépendant.

M a trouvé une chambre dans une maison du voisinage, une de ces maisons pourries dans lesquelles s'entassent les plus démunis pendant la saison sèche. Quand viennent les inondations de la saison des pluies, le quartier est déserté sauf par les plus pauvres

comme cette famille qui réside dans cette barraque. La mère me raconte avec des sanglots dans la voix l'épreuve que représente le fait de vivre pendant des mois dans un mètre d'eau. A peine ai-je versé une "avance" de 4000 francs que le chef de quartier survient et nous prévient qu'il ne tolèrera plus aucune "histoires" de la part de M, c'est-à-dire précise t-il, pas de disputes, pas de bagarres ni de visiteurs louches. Les autres locataires sont chargés de la surveiller. J'accepte les conditions au nom de M malgré le peu de sympathie que je ressens pour cet escroc qui essaie de me soutirer encore de l'argent.

(08-03-88)- Suis passé voir M installée dans son nouveau logis. Le thé, préparé par un copain, n'est que de l'eau chaude vaguement teintée de rouge et sucrée. La famille d'à côté n'est pas mieux lotie: d'après M, ils ne cuisinent pas tous les jours. Je lui remets 500 francs. "Je n'ose plus rien te demander" me dit-elle.

(12-03-88)- Longue conversation avec M qui se plaint d'avoir faim: elle n'aurait rien mangé depuis deux jours. Je lui passe 500 francs pour acheter son petit-déjeuner. Chiix a été arrêté ce matin même chez elle par des gardiens du marché Nietti-Mbar. Il est accusé d'un vol dans un magasin de tissus qui a été dévalisé dimanche dernier. A ses dires, Chiix est innocent puisqu'il aurait passé cette nuit-là en sa compagnie. Elle craint qu'il ne soit sévèrement battu par les gendarmes d'autant plus que, pour éviter à M d'être mêlée à cette affaire, il a prétendu avoir "voyagé" en Gambie. C'est Xady, dans le rôle de la traîtresse, qui aurait conduit les gardiens jusqu'à la chambre de M où Chiix se cachait depuis plusieurs jours. Depuis Xady a disparu de nouveau, son enfant sur le dos, bourrée de pions, se prostituant pour survivre.

M souffre toujours de sa lésion à la fesse qui suppure malgré le traitement antibiotique. A l'examen, je palpe une tuméfaction indurée et je l'adresse de nouveau en consultation au "Roi Baudouin" pour avis sur le traitement à suivre.

(16-03-88)- Visite à M qui m'explique d'une voix pâteuse qu'elle a été malade (mal au ventre, mal à la tête) ces derniers jours et que Xady de passage chez elle en a profité pour lui dérober le fric remis l'autre jour. Pas de nouvelles de Chiix. Je lui laisse un peu d'argent... Elle en réclame davantage... Je refuse.... Elle me poursuit dans la rue et nous nous disputons. Je l'accuse de "déconner", d'être "à côté de ses pompes" ("anddulo ak sa xel"). Elle finit par s'excuser et me laisser partir.

(3)- Aspects techniques.

A partir de mon expérience personnelle et des conseils prodigués dans la littérature par les praticiens de cette méthode, je vais tenter à présent de dégager un certain nombre de règles techniques concernant les modalités de recueil d'un récit de vie.

La période pendant laquelle j'ai effectué l'enregistrement du récit de vie de cette jeune femme, correspondait à une sorte de "lune de miel" dans nos relations. Son état physique s'améliorait rapidement sous l'effet du traitement médical, d'une alimentation régulière et de la possibilité qui lui était offerte de récupérer à l'abri des quatre murs d'une chambre louée à son intention.

Conscient de la dette symbolique qu'elle contractait envers moi en acceptant cette prise en charge thérapeutique, je lui proposai de me faire le récit de sa vie comme une sorte de remboursement. Un jour, alors qu'elle me répétait pour la énième fois: << Seul Dieu pourra te rendre ce que tu as fait pour moi >>, je lui répondis : << Tu peux me le rendre en acceptant de parler avec moi de ta vie.>>

Une fois ce "contrat de communication"[1] établi, nous avons pu démarrer une série d'entretiens, à raison d'une entrevue par semaine, entre le 22 Janvier et le 13 Février 1988.

---

[1]- Pour reprendre la terminologie proposée par Blanchet et ses collaborateurs (1985:91-103).

Au total, ce sont trois heures qui ont été enregistrées au moyen d'un magnétophone, dans l'intimité d'une relation duelle. M avait parfaitement compris ce que j'attendais d'elle et se chargeait d'écarter les importuns qui survenaient à l'improviste. Ses copains étaient prévenus à l'avance de ne pas nous déranger car j'estimais que cette intimité était indispensable, d'une part pour maintenir le système des interactions à son niveau le plus simple (1+1) en évitant l'intervention de tierces personnes, et d'autre part dans le but de contrôler la qualité sonore de l'enregistrement.

En théorie, la prise de notes simultanée est recommandée avec, pour objectif, notamment celui d'enregistrer les interactions non verbales (gestes, attitudes, mimiques, regards...) qui constitueront, lorsque sera venu le moment de "comprendre ce qui s'est passé" de précieux indices. En pratique, je me suis contenté, une fois l'entrevue terminée, de rédiger quelques notes sur les événements qui avaient immédiatement précédé et suivi les entretiens.

En effet, au cours de l'entretien lui-même, j'étais bien trop occupé à suivre le discours de M, qui s'exprimait en wolof, en m'efforçant d'en comprendre l'essentiel. A l'époque de ma rencontre avec M, j'avais acquis, après plus de deux ans de terrain et beaucoup d'efforts, une connaissance du wolof que j'estimais suffisante dans le domaine de la compréhension orale. Par contre, j'étais plus limité quand il s'agissait de m'exprimer (dans un wolof "lourd" dont mes interlocuteurs se moquaient) quoique parfaitement capable de me faire comprendre sans ambiguïté lorsque les circonstances l'exigeaient.

De telle sorte que j'ai pu suivre M dans son discours, attentif à en comprendre le sens général, évitant de l'interrompre à tout bout de champ pour lui demander de m'expliquer le sens d'un mot, une tâche dont elle s'acquittait avec patience et sérieux (en usant de périphrases) lorsque cela s'avérait nécessaire, tant était profond son désir d'être comprise avec la plus grande exactitude.

Par la suite, chaque entretien faisait l'objet d'un examen "à chaud" dans les jours qui suivaient. Avec l'aide de mon assistante, je pouvais contrôler mon niveau de compréhension, corriger d'éventuels contre-sens et éclaircir certaines obscurités. A partir de ce premier déchiffrement, enrichi des commentaires de ma collaboratrice, j'étais à même d'orienter mes investigations ultérieures.

Dans le cas de M, le premier entretien (d'une durée de 3/4 d'heure) avait été largement non directif et elle en avait profité pour faire le récit complet de sa vie d'une façon très schématique. Les deux entretiens suivants ont été plus directifs dans la mesure où il s'agissait de recueillir des informations supplémentaires sur des événements ou des personnages identifiés comme des facteurs déterminants dans la trajectoire de M.

La question de savoir s'il vaut mieux être directif ou non directif revient fréquemment sous la plume des praticiens de l'approche biographique. De la non-directivité totale (dans le cas d'une autobiographie) à la directivité la plus serrée lorsque le récit de vie est recueilli à l'aide d'une grille de questions (cf. Balan et Jelin,1980:270-271), tous les cas peuvent se voir. En pratique, c'est la combinaison d'une écoute attentive et d'un questionnement qui semble la règle. Ce qui est souligné avec force par différents auteurs, c'est le fait que l'interviewé doit devenir l'auteur de son récit:

> << L'une des conditions pour qu'un récit de vie se développe pleinement, c'est que l'interlocuteur soit saisi par le désir de raconter et qu'il s'empare lui-même de la conduite de l'entretien>> (Bertaux,1980:209).

Ou bien encore, en d'autres termes:

> << Et l'entretien biographique comporte la particularité suivante: il doit permettre le déplacement du centre de gravité de l'entretien de l'interviewer à l'interviewé (...)

> l'entretien biographique "réussit" dans la mesure où l'informatrice s'approprie les questions générales du chercheur pour y apporter ses propres réponses personnelles.>> (Desmarais,1986:69).

Par la suite, le récit de vie de M a été transcrit intégralement par une secrétaire bilingue (wolof-français) du département des sciences humaines de l'ORSTOM à Dakar. Cette transcription a été contrôlée par une collaboratrice sénégalaise et moi-même.

D'habitude, la phase de transcription, est tenue pour une pratique courante, allant de soi, ne modifiant pas la nature du document qui sera soumis à l'analyse. Or, cette "opération hétérologique" pour reprendre l'expression de M de Certeau (1980:271) qui consiste à substituer l'écrit à l'oral serait légitimée par la définition de l'objet (la parole de l'autre) comme "fable", c'est-à-dire une parole qui ne sait pas ce qu'elle dit:

> << La "fable" est donc parole pleine, mais qui doit attendre l'exégèse savante pour que soit "explicite" ce qu'elle dit "implicitement". Par cette ruse, la recherche se donne à l'avance, dans son objet même, une nécessité et une place. Elle est sûre de pouvoir toujours loger l'interprétation dans le non-savoir qui mine le dire de la fable (...) La domination du travail scripturaire se trouve ainsi fondée en droit par cette structure de "fable" qui est son produit historique.>> (M de Certeau, 1980:271-272)

Où l'on voit que les déconstructivistes ne sont pas au bout de leurs peines si la matière même de leur entreprise critique est déjà un fruit véreux. En ce qui me concerne, j'adopterai une position pragmatique: l'écrit en tant qu'outil de communication est encore, malgré ses imperfections, irremplaçable.

Enfin, dans le cas du récit de vie de M, l'abus de pouvoir consubstantiel à l'opération de transcription s'accompagne d'une trahison, celle de la traduction. Dans les mois qui ont suivi mon retour du terrain, au cœur de l'hiver québecois, je me suis attaqué à la traduction intégrale du texte, en travaillant à la fois sur les versions orale et écrite. Trois traductions ont été successivement produites jusqu'à parvenir au point où l'ambiguïté sémantique apparaisse irréductible. Car malgré l'assistance d'un psychiatre sénégalais, de passage à Montreal, le discours de M a continué à résister: comment traduire des termes argotiques dont le sens n'est pas stable? Comment restituer la verdeur et le ton sans ambages de cette étonnante informatrice?...

La traduction (en version abrégée) qui est proposée ici n'est donc qu'une approximation, d'autant plus que la traduction définitive a fait l'objet d'un découpage et d'une reconstruction en respectant autant que possible la chronologie indiquée par M lors de son récit initial. Une version abrégée en wolof est mise, en annexe, à la disposition du lecteur wolophone désireux d'évaluer par lui-même notre travail de traduction.

Si je me suis efforcé, dans les pages qui précèdent, d'expliciter les conditions de production de ce récit de vie, c'est parce que je considère (en accord avec d'autres chercheurs utilisant cette méthode) que les discours recueillis grâce à l'entretien de recherche sont une "construction" de la situation d'entretien. Cette construction est toujours singulière, jamais reproductible, d'où la nécessité de définir et de connaître de façon précise le contexte de référence en termes de situation sociale, de contrat de communication et de système des interventions (cf. Blanchet et al., 1985:91-103) afin de corriger les faiblesses méthodologiques inhérentes à la nature interactive de l'entretien.

(4)- Récit de vie: analyse linguistique.

J'entreprends d'aborder ici de manière superficielle une étude qui prend pour objet M, en tant qu'énonciatrice de sa biographie. Il ne s'agit pas, à proprement parler, d'une analyse de discours ou de contenu, seulement d'un essai sur quelques particularités de son langage.
Élevée par sa grand-mère maternelle dans un environnement urbain où le wolof prédomine, M manie cette langue avec aisance et, autant que je puisse en juger, il s'agit d'un langage dont la syntaxe est conforme au parler populaire et qui me paraît reposer sur une base lexicale relativement étendue.

M parle de façon fluide, rapide et imagée (en français, on dirait qu'elle a la langue bien pendue) et cette maîtrise du verbe constitue un atout précieux vis-à-vis du milieu qu'elle est amenée à fréquenter. A plusieurs reprises, j'ai eu l'occasion d'observer l'ascendant qu'elle pouvait prendre sur son entourage, en particulier sur ces jeunes hommes subjugués par sa verve truculente[1]. Mais ce n'est pas seulement une capacité linguistique qu'elle met ainsi en jeu mais toute une compétence à communiquer qui englobe des formes non verbales d'expression.

Son discours, tel que j'ai pu l'observer en situation d'entretien, est caractérisé par l'emploi de figures de rhétorique assez communément répandues. Ainsi, elle interpelle fréquemment son interlocuteur en utilisant un pronom personnel à la deuxième personne (tu, toi) lorsqu'elle décrit des situations impliquant une tierce personne ou elle-même:

<< C'est cela être "tumuranke". Et puis aussi, il n'y a personne qui t'aide. Tu seras trop fatigué(e).>>

Cela peut aller jusqu'à établir des relations de similitude entre son interlocuteur et le personnage de l'histoire:

<< (Mon grand-père) Il était vieux. Ce qu'il avait, c'était pour moi, sa petite fille. Il te ressemble: tout ce que tu as, c'est pour ton fils.>>

1- Par contre, sa façon de parler "passe" plus mal auprès des aîné(e)s qui critiquent sa mauvaise éducation.

De même, elle emploie volontiers un style direct (sous forme de dialogue) pour rapporter des événements dans lesquels elle a été impliquée. Également, elle n'hésite pas à se répéter (ce qui donne un style surchargé de redondances) et son discours est ponctué d'expressions (ou "lubrufiants discursifs") du type - << Tu sais?... Est-ce que tu comprends ce que je te dis?... Tu as compris?...etc....>> - qui visent à relancer à intervalles rapprochés l'attention de son interlocuteur.

C'est une pratique commune surtout chez les jeunes qui en abusent mais dans le contexte particulier de notre relation, il est possible que M ait usé plus que d'habitude de cette figure de rhétorique dans la mesure où elle était confrontée à un interlocuteur toubab dont la maîtrise du wolof pouvait lui paraître incertaine. Quoi qu'il en soit, il faut souligner une fois de plus l'importance extrême attachée par M à l'exactitude de la réception de son récit de vie (elle s'assurait de la fidélité de l'enregistrement magnétique après chaque entrevue) et à sa compréhension correcte de ma part.

De même, on peut se demander si la présence d'un interlocuteur toubab et francophone n'a pas constitué un biais ayant favorisé une plus grande utilisation de termes empruntés au français de la part de M En effet, comme le lecteur pourra s'en rendre compte à la lecture des extraits de son récit de vie, le discours de M comporte une proportion de termes français relativement importante, en tout cas plus importante que ce à quoi on pourrait s'attendre de la part d'une jeune femme non scolarisée (donc *a priori* sans compétence dans le domaine de la langue française) et c'est sur cette particularité philologique que je vais centrer à présent mon analyse.

Au Sénégal, le français bénéficie d'un statut de langue officielle: c'est la langue de l'administration, celle de l'enseignement (dès l'école primaire), de la presse écrite et, en partie, celle des médias audio-visuels (radio, télévision). En outre, six langues nationales ont été reconnues officiellement (wolof, sérér, peul, diola, mandingue, soninké) avec une nette prédominance du wolof, la

langue la plus usitée en milieu urbain, en passe de devenir la langue nationale de fait.

Dans le cas du Sénégal, à l'instar de ce qui se passe dans de nombreux pays africains (cf. Ngalasso et Ricard, 1986), on peut raisonnablement penser que la maintien du français comme langue de l'État et de l'enseignement permet de ne pas aborder de front les rapports entre les langues et l'État, et d'éviter ainsi les risques d'éclatement de l'État-nation sur des questions linguistiques. Ainsi, le statut socio-linguistique de la langue de l'ancien colonisateur n'a pas seulement une fonction de prestige, de pouvoir, de communication, d'enseignement et de participation aux échanges économiques mondiaux. Il est aussi garant (dans l'attente d'une situation linguistique moins conflictuelle) de la survie de l'État sénégalais.

En pratique, la coexistence du wolof et du français aboutit à un mélange des deux langues qui peut prendre, selon les compétences linguistiques des locuteurs, plusieurs formes. On distingue ainsi deux phénomènes: celui de l'alternance et celui des emprunts.

Le terme d'**alternance** codique intraphrastique (ou "code-switching") est employé lorsque des structures syntaxiques (fragments de phrases) appartenant à deux langues différentes coexistent à l'intérieur d'une même phrase. Cette capacité de faire alterner deux langues suppose une double maîtrise linguistique qui fait défaut à M Elle ne parle pas le français et sa compréhension en est très limitée, même si une lecture attentive de son récit permet de repérer quelques exemples de ce que j'appellerai une "pseudo-alternance" avec l'emploi d'expressions toutes faites du genre: "ça veut dire", "c'est vrai, c'est faux", "c'est-à-dire", qui sont intégrées dans des phrases en wolof. Il en est de même des expressions en langue arabe qui apparaissent çà et là.

Par contre, les **emprunts** qu'elle fait au français[1], par leur importance quantitative, méritent un examen plus approfondi. En premier lieu

> << Les emprunts ont ceci de caractéristique qu'ils ne supposent nullement que l'on parle ou même que l'on sache la langue à laquelle on fait l'emprunt.>> (Dumont, 1983:113)

D'autre part, ils ont comme propriété générale celle de:

> << s'intégrer, du moins morphologiquement ou syntaxiquement, aux structures de la langue réceptrice. Ils portent les mêmes flexions morphologiques et occupent les mêmes positions syntaxiques que leurs équivalents dans la langue réceptrice.>> (Poplack, 1988:30)

Parmi les emprunts, les linguistes font la distinction entre **emprunts spontanés** (ou citations) qui signeraient l'accès au lexique entier de la langue et les **emprunts établis** qui constituent un stock restreint, permanent:

> << Il faut pourtant faire une distinction entre l'emprunt défini comme un lexème de provenance étrangère réellement intégré au lexique de la langue considérée et toute autre unité signifiante de même origine, susceptible d'apparaître chez certains locuteurs (...) et ne présentant pas cette intégration.>> (Dumont,P. 1983:114).

En pratique, lors de la transcription du récit, la première difficulté est apparue lorsqu'il s'est agi de distinguer entre emprunts établis et emprunts spontanés. Pour identifier les emprunts établis (qui sont orthographiés dans le texte en wolof au moyen de l'alphabet officiel du Sénégal), j'ai consulté le dictionnaire wolof-français le

---

[1]- On note de rares emprunts à la langue anglaise dans le cours de son récit de vie: "boy" (au sens d'enfant); "pills" (les comprimés d'hypnotiques); "business-man" (homme d'affaire). A signaler un emprunt à l'espagnol: "vino".

plus récent (Fal et al, 1990) ainsi qu'un ouvrage (Dumont, P.1983:113-163) dont un chapitre est consacré à cette question. Mais ces deux ouvrages de référence reposent sur des bases déjà anciennes, en l'occurence les résultats d'une grande enquête (réalisée dans les années soixante à l'échelle du Sénégal) qui avait permis d'évaluer à 2% le pourcentage réel des emprunts du wolof au français (cf. Dumont,P. 1983:115).

Or, seule un minorité des emprunts énoncés par M entre dans cette catégorie:

- des termes lexicaux: afeer (affaire); sigarett (cigarette); làmp (lampe, phare); ordonaas (ordonnance); paas (titre de transport, billet); marse (marché); darap (drap); koïn (coin, rue) etc....
- des termes grammaticaux: pur (pour); lue (louer); bale (balayer); komaase (commencer); kontaan (content); dàkkor (d'accord); garaw (grave); fokk (faut que), noos (faire la fête), paskë (parce que), etc...

Vingt ans après, à cette liste restreinte, il faudrait rajouter des termes comme "fòtò" (à la fois verbe et substantif: photographier et photographie) ou encore "luas" (loyer), couramment employés en milieu urbain et qui ne sont pas en concurrence avec des synonymes wolof.

Mais la majorité des emprunts énoncés par M sont du type "spontané". Dans le texte en wolof, ils sont distingués par l'utilisation d'une orthographe française et de caractères gras et, dans la traduction également, par des caractères gras.

Si nous considérons, dans un premier temps, **les termes lexicaux,** on se rend compte que leur emprunt obéit à différentes fonctions: il peut s'agir de termes employés dans le but de désigner des objets ou activités importés (fonction cognitive), ou bien encore, à partir du moment où ils sont en compétition avec des synonymes wolof, de marquer une distinction entre groupes (fonction de différenciation sociale).

Dans la catégorie des concepts nouveaux, il faut souligner (à côté de cas particuliers comme "cadeaux Noël") leur importance quantitative dans deux champs lexicaux, celui du mobilier domestique, celui de l'espace urbain:

- sous le terme générique de "matériel", M fait l'inventaire des objets qui symbolisent à la fois la modernité (chaîne à musique, frigidaire, télévision, magnétophone, montre, ventilateur...) et le statut social (fauteuils bourrés, salon, bibliothèque, rideaux., bois rouge...).

- en ce qui concerne l'espace urbain, on note les termes suivants: ville, secteur, "coin", demi-parcelle, boîtes, bars, poste, terminus-cars, "garage", port, circulation ...

Dans le même ordre d'idée, pour tout ce qui concerne les échanges monétaires, M (comme la majorité de ses concitoyens) fait un usage intensif du français.

Dans le deuxième cas, c'est-à-dire lorsque les termes empruntés au français ont des synonymes wolof, on peut supposer que leur usage relève d'une logique sociale ou culturelle plutôt que d'un besoin d'ordre cognitif.

Dans cette catégorie, on note la fréquence des emprunts concernant le comput du temps: et, au premier chef, le terme même de "temps" employé au sens de "en ce temps là". Il y a aussi le temps du calendrier (des termes comme "année", "mois", "jour" sont en concurrence avec des synonymes wolof) et celui de l'horloge ("minuit", "une heure", "huit heures, sept heures"...). A ce propos, on pourrait parler d'emprunts établis tant il est commun de communiquer en français à propos de l'heure.

En ce qui concerne le champ lexical de la parenté, l'utilisation fréquente d'emprunts serait à mettre en rapport avec le fait que:

> << la terminologie wolof se caractérise par sa pauvreté en termes élémentaires s'expliquant par son caractère classificatoire: un seul terme pouvant désigner plusieurs parents à la fois.>> (Diop, 1985:32)

Cette relative ambivalence du wolof (une plus grande précision exige l'emploi de termes composés) peut expliquer l'emprunt de termes français comme "grand-mère" ("mam bu jiggen"), "sœurs" (pour désigner les sœurs germaines utérines ou agnatiques) ou "parents" (sans équivalent en wolof au sens restreint du couple père/mère) dans la recherche d'une plus grande précision lexicale. Mais est-ce encore une explication valable lorsque M emploie un terme comme "famille" dont le synonyme wolof ("njaboot") est très usité? Ne s'agit-il pas alors d'une façon différente de concevoir la parenté?...

A l'inverse, il y a perte de précision lorsque le terme emprunté au français, par exemple "marié", est inadéquat pour rendre compte des différentes phases d'un processus matrimonial complexe, dont témoigne l'existence de différents termes. Dans ce cas, on peut supposer que l'emprunt au français est l'indice d'une évolution vers la simplification du rituel matrimonial dans le contexte urbain comme l'illustrera le cas de M.

Mais ce qui me paraît la singularité la plus intéressante de son discours a trait à la proportion relativement élevée d'emprunts de termes grammaticaux par rapport aux termes lexicaux, un phénomène peu fréquent si j'en crois les linguistes:

> << Comme règle générale, les mots lexicaux sont facilement transférés tandis que les mots grammaticaux sont résistants. Dans la plupart des études (...) la grande majorité des emprunts consiste surtout en des noms, avec des moindres proportions d'adjectifs et de verbes.>> (Poplack, 1988:31)

Un examen des syntagmes verbaux formés à partir des verbes empruntés permet de se faire une idée du degré élevé d'intégration des lexèmes français dans le système verbal wolof dont l'organisation se fonde sur des oppositions aspectuelles.

> << La plupart des constructions verbales en wolof, qu'il s'agisse d'aspects ou de

> modalités, sont constituées par un verbal et des déterminants grammaticaux antéposés ou postposés selon les cas. Les liens syntagmatiques seront les mêmes selon qu'on aura affaire à un verbal wolof ou à un verbal emprunté au français.>> (Dumont,P. 1983:153)

Par ailleurs, on observe que la majorité de ces verbes empruntés sont des **verbes d'action**: tester, suivre, aider, récupérer, arranger, attirer, gêner, ramasser, obliger, passer, corrompre, arriver, provoquer, engager, exploiter, se défouler[1] etc... Cette tension de l'individu vers la réalisation de ses buts à travers une action sur le monde est très clairement exprimée dans l'utilisation particulière que fait M du verbe "créer", au sens de volonté appliquée à "inventer le quotidien" pour reprendre la belle expression de M de Certeau.

Les verbes d'état apparaissent plus rarement: (être) affecté, (être) indisposée, (être) en état (sous-entendu "de grossesse")....

Dans un certain nombre de cas, ces verbes empruntés au français sont le siège de glissements sémantiques et ils ont un sens différent dans la bouche de mon interlocutrice de celui qu'il posséde en français:

- "Suivre" au sens de : s'occuper de (par exemple,"suivre une affaire d'élevage").
- "Orner" au sens de : décorer mais aussi équiper, meubler
- "Étudier" " " : observer.
- "Moraliser" " " : négocier pour aplanir un conflit.
- "Complexé" " " : timide, honteux, gêné.
- "Fatigué" " " : qui a beaucoup de soucis, malade.

---

[1]- Il faudrait aussi citer le néologisme "difficiler" dont la transitivité est sans détour.

Mais en l'absence d'enquête systématique auprès de locuteurs appartenant à différents niveaux sociaux, je ne suis pas en mesure de préciser si ces transferts sémantiques sont le fait de tel ou tel groupe social ou bien s'ils traversent la hiérarchie sociale.

Par contre, certains termes lexicaux et grammaticaux empruntés au français relèvent de différents argots et signent la familiarité de M avec des sous-cultures marginales:

(1)- celle des usagers de drogues illicites:

- "prexion" : état altéré de conscience produit par l'usage de psychotropes.
- "science" : idées, réflexions, images mentales produites ou non par l'absorption de psychotropes. Par extension, toute activité mentale de nature réflexive.
- "sciencer" : réfléchir, méditer.
- "déconner", "déplaner": être en état d'ivresse et perdre le contrôle de son comportement.

(2)- celle du "maquis" entendu au sens restreint de l'ensemble des personnes qui fréquentent les lieux où se vend et se consomme de l'alcool (bars et clandos):

- "défouler" (se), "noos" : faire la fête, s'amuser sans contrainte.
- "financer" : entretenir, pourvoir aux besoins de.
- "concentrer" (se) : se replier sur soi-même.
- "yoff" : une biére.
- "soûlard" : ivrogne.
- "bourrer moi la tête" : tromper.

En l'absence d'une étude linguistique approfondie, la distinction entre ces deux sous-ensembles, qui se recouvrent partiellement, est difficile à faire. Il en est de même avec l'utilisation de certains termes wolof qui me paraissent indiquer l'appartenance de M à cette génération de jeunes nés et grandis en ville (à la différence de leurs parents) et qui ont développé un langage façonné par des phénomènes de mode. On peut parler ici d'un processus de différenciation linguistique qui serait à mettre en rapport avec

l'émergence d'une culture urbaine. Je pense à des termes comme "kërëb-kërëb" (les tracas de la vie quotidienne),"ñanke-banke" (les emmerdements), etc...

En conclusion de cette ébauche d'analyse de discours, il faut retenir que le langage empoyé par M est quelque chose qui lui est propre. A partir d'une base wolof, elle a bricolé un langage caractérisé par de nombreux emprunts au français de telle sorte qu'elle peut donner l'impression à un interlocuteur ne maîtrisant pas cette langue qu'elle est bilingue. Cette stratégie linguistique s'inscrit dans une logique de différenciation sociale dans la mesure où l'apprentissage du français est un indicateur de niveau social puisqu'il sous-entend un processus de scolarisation accessible seulement à une minorité des femmes de la génération de M Mais si ce langage lui permet de brouiller les signes de son origine sociale et de s'affirmer comme sujet, il révèle aussi qu'elle est avant tout une citadine située aux marges d'une société urbaine diversifiée.

VIII- CROYANCES ET PRATIQUES RELIGIEUSES

(1)- "Je suis mouride"

Le premier enregistrement a lieu le 23 Janvier 88, un samedi matin, au domicile de M A mon arrivée, sur le coup de onze heures, elle dort encore dans sa chambre louée la veille pour 2000 francs CFA dans une de ces maisons du quartier Mousdalifa, régulièrement inondé à la saison des pluies. Les murs sont encore humides, imbibés d'eau comme le sol en ciment. Le premier geste de M a été d'emprunter un balai et de liquider les cafards installés à demeure dans ces locaux insalubres. Je suis surpris de la rapidité avec laquelle elle s'est installée: rideaux aux fenêtres et un morceau de tissu qui fait office de couvre-lit, de drap et de couverture.

Dans l'angle formé par deux murs tâchés de grandes plaques brunâtres, est installé un petit guéridon de métal comme en produisent les ateliers locaux de menuiserie métallique.
Un simple plateau de forme rectangulaire, monté sur quatre pieds, sur lequel elle a disposé, dans un désordre apparent, un assortiment hétéroclite de tous les objets qu'elle a pu sauver du naufrage:
-une théière de fer dont le métal émaillé est percé par la rouille à plusieurs endroits.
-un paquet de cigarettes d'une marque américaine très connue.
-une boite d'allumettes de fabrication sénégalaise.
-un peigne métallique à longues dents fixées sur un manche en plastique qui imite la forme d'une main ou d'une patte.
-un fragment de journal (écrit en néerlandais peut-être) qui sert d'emballage à deux morceaux de pain.
-un sac en plastique transparent dont le contenu semble être des cacahuètes.

INSTANTANÉ D'UN NAUFRAGE
(Janvier 1988)

-une photo en noir et blanc d'un petit format sur laquelle on distingue la figure d'un jeune homme assis à côté d'une jeune femme que l'on distingue à peine.

Dans la corbeille de vannerie posée sur la table, on peut distinguer différents objets dont plusieurs produits de toilette.

Il y a encore deux portraits, dressés contre le mur, en appui sur la bordure du plateau. Le plus petit, posé dans l'angle, est placé derrière une bougie à moitié consumée. Il représente une jeune femme au regard flou qui pose en regardant fixement l'objectif. Elle est coiffée de tresses qui descendent jusque dans le cou, porte des boucles d'oreille. Une fine chaîne qui enserre son cou apparait dans l'échancrure d'une robe en tissu imprimé. La photo est entourée par un cadre de bois.

Entre le portrait de la jeune femme et deux pagnes usés et salis qui pendent au mur, est dressé un deuxième portrait. C'est la reproduction en noir et blanc (à partir d'un dessin ou d'une photo) de la figure d'un homme au visage énergique, saisi dans sa maturité. Les lèvres sont bien dessinées et un pli marqué entre les deux yeux exprime la détermination.

<<-Lui, qui est-ce?

-Lui? Mam Seex[1] Ibrahima Fall.

-Mam Seex Ibrahima Fall ?

-Oui. Lampe Fall[2]. Tu vois, quand tu vas à Touba[3]... La lampe (....) oui, le minaret tout en haut...

-En haut? A l'intérieur de la mosquée ?...

---

[1]-Seex ou sheex ou shiix: mot d'origine arabe désignant un "clerc" et plus spécialement le leader d'une confrérie soufie. Synonymes: Serigne, marabout.

[2]-Surnom donné par les Mourides à Ibra Fall en reconnaissance de son rôle joué dans l'expansion de la confrérie. Le minaret central de la grande mosquée de Touba est appelé "Lampe" en son honneur: de même que le minaret permet de voir la grande mosquée de loin, Seex Ibra Fall a répandu au loin la renommée de Chiix Amadou Bamba.

[3]- Ville sainte et capitale de la confrérie mouride, elle est située au cœur du Baol, une région consacrée à la culture de l'arachide, au nord-est de Dakar.

-Oui, la lampe à l'intérieur de la mosquée (....) C'est comme ça qu'on l'appelle: Lampe Fall.

-C'est la lampe de Seurigne Touba, Lampe Fall. C'est le maître des Baye-Fall. Est-ce que tu es baye-fall ?

-(Elle rit) Moi, je suis baye-fall , je suis mouride... C'est lui qui a dit à Seurigne Touba: " Laisse-moi boire la mer ".

-Laisse-moi boire la mer ? (....) Pourquoi ?

-Il voulait la boire .

-Il avait soif ?

-Il n'avait pas soif. C'était à l'époque où les "Toubabs" avaient pris Seurigne Touba pour l'emmener à l'étranger et le **tester** afin de savoir si **c'est vrai ou faux** qu'il avait recours au **maraboutage.** Il était en colère et il a dit: "Seurigne, laisse-moi boire l'océan de telle sorte que le **bateau** ne pourra pas partir. Ce sera une **preuve** éclatante". Est-ce que tu comprends ce que je te dis ? Alors le Seurigne a dit: "Non. Laisse tomber. Je vais partir et accomplir mon devoir afin que, dans l'avenir, mes esclaves puissent en bénéficier." (....) Mais il aurait pu la boire. La boire jusqu'a la dernière goutte[1]. (.....)

-Lampe Fall, c'était l'ami de Seurigne Touba ?

-**Voilà.** Son ami intime !

-Et eux, qui sont-ils ?

-Eux, ce sont des **Blancs,** ce sont des "Toubabs". Ils étaient venus pour le persécuter.

-**Mais** Seurigne Touba, quand est-il né ?

-Hooouuu!....Ça, c'est dans les **livres.**

-Dans les **livres ?**

-Oui. Moi, j'ignore en quelle **année**... Ça fait longtemps. Je n'ai jamais pu le savoir. C'est dans les **livres**: on a marqué quand il est né, quand il est mort, on a tout marqué dedans. **Mais** moi, je n'en sais rien.>>

---

[1]-Amadou Bamba fut envoyé en exil au Gabon de 1895 à 1902 par les autorités coloniales françaises: <<...tradition relates that when arrested, Amadou Bamba told his followers not to lament, as God was sending him into exile so that he might be free of the distractions of this world to meditate and study the Koran.The grief of his followers was none the less great, and it is told that one of his principal disciples (Sheex Ibra Fall), at the quayside in Dakar, offered to drink the entire ocean to prevent his Sheex being taken into exile.>> (Cruise O'Brien, 1971:49).

D'entrée de jeu, M situe notre entretien dans une perspective historique: les personnages mentionnés ainsi que les évènements rapportés sont historiquement documentés. Chiix Amadou Bamba est le fondateur de la confrérie mouride et Ibra Fall son disciple le plus fervent. Mais ce faisant, elle va plus loin: elle revendique clairement une identité, "je suis mouride, je suis baye-fall" qui renvoie à des pratiques et des croyances religieuses dont il me faut maintenant préciser le contenu. Enfin, en considérant ses propos dans le cadre de notre interaction, il apparaît qu'elle distribue à chacun de nous un rôle en mettant l'accent sur ce qui nous sépare.

(2)- Un peu d'histoire

Il faut savoir d'abord que la pénétration de l'Islam au Sénégal est ancienne (on la fait remonter au douzième siècle) et que les divergences existent parmi les spécialistes au sujet de l'importance de son expansion dans les siècles suivants (cf. Monteil,1980:124-127). Pour simplifier, on peut estimer avec un fin connaisseur de la confrérie mouride que:

> << The long term trend was to an increase in the numbers of Wolof Muslims, although it appears probable that there were many fluctuations, both in numbers and in the rigour of Islamic observance, over the eight centuries from the origins of Islam to the advent of colonial rule.>> (Cruise O'Brien,1971:21)

A la fin du XIXe siécle, à la suite de l'effondrement des structures politico-administratives traditionnelles (les divers royaumes wolof), on assiste à une conversion en masse de la population, qui peut être interprétée comme une forme de résistance au pouvoir colonial:

> << L'Islam maraboutique au Sénégal se présente bien comme un champ authentiquement politique ... un lieu de

pouvoir et de résistance, d'intégration et d'autonomie.>> (Coulon,1981:5).

C'est dans ce contexte de crise, liée à la profonde désorganisation/réorganisation de l'ordre politique par l'administration coloniale que Amadou Bamba rassemble, au lendemain de l'ultime défaite militaire (1886), ses premiers disciples. Ceux-ci se recrutaient, au départ, au sein de la population Wolof[1], parmi les esclaves récemment affranchis, les artisans castés et, dans une moindre mesure, les "ceddo", ces guerriers violents et paillards en quête d'une revanche[2].

Le bouleversement de l'ordre social ancien allait conduire les masses désorientées à se rassembler autour des marabouts des différentes confréries, confortés dans leur rôle traditionnel de protecteurs contre les oppresseurs.

Car la confrérie mouride n'est pas la plus importante ni la plus ancienne des confréries qui existent au Sénégal. Ainsi la confrérie tidjane (ou Tidjanyya) fondée au Maroc au XVIIIe siécle, s'est développée au Sénégal dans le courant du XIXe grâce à l'activité des marabouts mauritaniens et aussi de ces guerriers-marabouts toucouleur engagés dans la guerre sainte aux côtés de El Hadj Omar Tall. A l'heure actuelle, les Tidjanes seraient encore numériquement plus nombreux que les Mourides. La Qadiryya, encore plus ancienne, puisque fondée à Bagdad au XIIe siécle, vient en troisième position quant au nombre de ses adeptes. Enfin, il faut citer la confrérie layenne (fondée au début de ce siècle par Limamou Laye), qui concerne presque exclusivement la population lebou, occupant traditionnel de la région du Cap-Vert.

Toutes ces confréries constituent autant de voies (ou "tariqa") que les disciples empruntent pour accéder à la fusion extatique avec Dieu par la mise en œuvre de divers rituels sous la conduite d'un maître spirituel (détenteur de la grâce divine ou"baraka"). Nous

---

1- Au point que l'on a pu dire: << Devenir Mouride, c'est devenir Wolof.>>

2- Il existe dans la société wolof: << des groupes caractérisés par l'hérédité, l'endogamie, la profession et hiérarchiquement ordonnés, qui entretiennent des relations d'interdépendance.>> (Diop, A.B., 1981:33)

sommes ici sur le versant mystique de l'Islam, dans cette tradition soufie qui remonte aux premiers temps de l'Islam[1] et perdure jusqu'à nos jours en opposition à l'Islam orthodoxe et normatif des docteurs de la loi, les "ulemas". Sans entrer dans les détails, il faut pourtant nuancer cette vision schématique et stéréotypée du soufisme:

> << Sufism itself is no one thing (....) To generalize about Sufism is like generalizing about Western European philosophy (...). Not only is all the subtelty of the individual thinkers lost in such an approach but the depth and variety of their emotional and mystical experience are flattened. Sufism is better conceived, as Clifford Geertz[2] has recently put it, as "series of different and even contradictory experiments". It has been, he maintains," less a definite standpoint in Islam (...) than a diffuse expression of that necessity(...) for a world religion to come to terms with the variety of mentalities, the multiplicity of local forms of faith, and yet maintain the essence of its own identity." (Crapanzano,1972:327).

Le terme de "tariqa" est employé aussi pour désigner les confréries ou ordres qui, historiquement, recrutent leurs fidèles parmi les pauvres et les exclus des villes (cf. Gilsenan,1973 qui a travaillé au Caire ou encore Crapanzano, 1973, au Maroc).

> << Roughly a "tariqa" or brotherhood may be defined as a hierarchical Muslim institution with a muliplicity of functional levels (....) Here it can assume many roles, often

---

1- Le mysticisme fut très répandu dans la première génération de musulmans si l'on en croit Ibn Khaldun, cité par Lings: << Lorsque la mondanité se répandit, et que les hommes devinrent de plus en plus dépendants des attaches de cette vie, ceux qui se consacraient à l'adoration de Dieu se distinguèrent des autres par l'appellation de soufis.>> (Lings,1977: 56).

2- Clifford Geertz, 1968. Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia. New-Haven and London:Yale University Press.

> becoming an all-purpose organization. It has a useful social role to play besides its purely spiritual or quietistic mystical functions. An order may become involved in politics; it may provide medical or psychiatric help for its members, or it may become concerned with magic or astrology (....) The order is often directed by a highly charismatic personality (....) whose personal attraction for the common man, or for persons in other parts of society, contributes to the fluctuations of the popularity of the order and to the size of its membership.>> (Martin, 1972:276).

Amadou Bamba (1850-1927) fut un personnage charismatique de cette sorte[1]. Détaché des préoccupations matérielles, il a laissé à ses parents et disciples le soin d'organiser la confrérie, pour se consacrer à la prière et à l'enseignement religieux. Sa pensée religieuse, telle qu'elle apparaît à travers ses textes (cf. Dumont F. 1975), est conforme à l'orthodoxie musulmane. Ce qui distingue les Mourides des autres confréries, c'est l'accent mis sur la soumission du "taalibe"(disciple) à son marabout et une éthique du travail qui en fait un moyen de se sanctifier. Travailler, c'est être en accord avec Dieu proclame le dicton mouride: << Liggey ci topp u Yalla lë bokk.>>

Ainsi, pour devenir Mouride[2], le disciple fait acte de soumission ("njëbbel") à son marabout ce qui entraîne, en ce qui le concerne, le respect d'obligations religieuses (observance des prescriptions islamiques) et économiques (paiement en argent ou en nature,

---

[1]-Il faut lire par exemple la description des manifestations collectives provoquées par son passage, telle qu'elle est rapportée par Coulon: Les fidèles sont transportés au point de blasphémer car << la fusion avec le Trés Haut est si complète que les sons proférés par une bouche humaine n'ont plus d'importance...>> (Coulon,1981:85)

[2]- Le terme Mouride (d'origine arabe) qui signifie aspirant, novice, disciple, est employé communément dans l'Islam soufi pour désigner quelqu'un qui suit un leader religieux.

corvées). En retour, le marabout est tenu de redistribuer une partie de ces offrandes.

Actuellement, la confrérie Mouride est dirigée par les descendants du fondateur. Leur pouvoir économique est considérable: les capitaux dégagés de la culture de l'arachide (pour une analyse détaillée, cf. Copans,1980) ont été investis de préférence dans des activités commerciales (cf. Diop MC., 1981:90-100). De même, leur influence sur la vie politique sénégalaise est décisive: l'État ne peut se passer des services des marabouts qui jouent le rôle d'intermédiaires dans ce qui apparaît sous la plume de certains auteurs comme une forme d'administration indirecte (cf. Coulon,1981 et Cruise O'Brien,1975).

Contrairement à ce qu'avait pronostiqué D. Cruise O'Brien qui a travaillé sur la confrérie mouride, dans les années 60, en zones rurales, la confrérie a réussi à s'implanter avec succès en milieu urbain par l'intermédiaire d'un réseau d'associations (les "dahiras"), auto-organisées par les taalibe, qui ont pour fonction de collecter les cotisations des membres, de préparer des cérémonies religieuses hebdomadaires (prières, chants religieux) et d'assurer une éducation religieuse par le moyen de causeries sur la vie et l'œuvre du fondateur (cf. Diop MC.,1981:83-84). Plus récemment, les "dahira" ont pu servir de lieu d'apprentissage de l'arabe.

Si les Mourides sont souvent brocardés et méprisés par les membres des autres confréries (ainsi des Tidjanes qui se moquent de leur soumission aveugle à des marabouts ignorants) que dire des Baye-Fall qui se situent bien souvent aux limites de ce que peuvent tolérer des musulmans.

Chiix Ibra Fall, le fondateur de cette branche de la confrérie Mouride à laquelle M fait allusion, fut l'un des premiers disciples de Amadou Bamba. Il lui a manifesté toute sa vie une attitude de soumission absolue et de dévotion, qui allait devenir la règle dans la confrérie. Voici une description de sa première rencontre avec Amadou Bamba:

> << When they arrived at Amadu's Bamba compound, he knew apparently at first sight that this was indeed his "marabout". He removed all his clothes to symbolize his humility before his master (slaves often went naked in Wolof society), then dropped to his knees, walked upon them to the "shaikh", pressed his forehead to the back of the "shaikh's" hand and pronounced for the first time the formula, variants of which are now used by all Mouride "talibés" in making their declaration of submission: "I submit myself to you, in this life and in the next. I will do everything that you order me. I will abstain from anything you forbid me" >> (Cruise O'Brien,1971:143).

Le récit de la vie de Ibra Fall est devenu un élément essentiel de la tradition mouride; elle est connue en détail même par ceux qui n'appartiennent pas à cette confrérie.

Entièrement dévoué à son marabout, il était réputé pour son ardeur au travail et ses pratiques peu conformes aux principes fondamentaux de l'IslaM Sa forme personnelle d'observance religieuse se bornait à s'adonner aux travaux physiques les plus durs. Cela justifiait le fait qu'il ne priait pas: nul besoin de prier puisque sa vie entière était au service de Dieu ("des actes plutôt que des paroles") répondait-il à ceux qui le critiquaient. De même, il ne jeûnait pas pendant le mois de Ramadan car cela aurait diminué sa capacité de travail.

Cette forte personnalité imposa progressivement son style sur les premiers Mourides. Venant d'une famille "ceddo", il attira des membres de cette classe de guerriers dans la confrérie. Lorsqu'il est devenu chiix à son tour, ces derniers devaient former le noyau de son entourage. Leurs descendants, les "Baye-Fall", forment encore une branche distincte de la confrérie sous la direction des marabouts de la famille Fall. Comme leur leader, ils ne prient pas,

Deux ans ferme au «Baye-Fall»

Il a 32 ans. Taille moyenne, tignasse rastafarienne. Il aurait pu être un monsieur quelconque, anonyme dans la foule, tranquille si possible. Mais cet anonymat serait sans doute indigne de son destin d'acteur que symbolise si pertinemment ses petits yeux rouges-vifs qu'on n'aimerait pas croiser dans le noir, cette chevelure de «jean» effilée en mèches de porc-épic saillantes, son grand boubou négligé et ses «marakiss» (babouches) fatigués.

Voici Cheikh Maïb Ndiaye, prétendu Baye-Fall, prétendu envoyé du vénéré Cheikh Ibra Fall, dans ses œuvres. Un grand acteur qui aura ravi la vedette de cette matinée du tribunal régionale de Dakar aux autres prévenus.

- Pourquoi avez-vous fait çà ?

- J'étais sous «pression», Monsieur le Président,

- Qu'est-ce que vous avez dit à Mbacké Ndiaye ici présente ?

- Je ne me souviens plus, j'ai parlé avec elle dans ce moment de cette «pression»

- Tu te dis marabout et tu t'ennivres sur la voie publique. L'ivresse n'est pas une excuse.

... Surtout lorsqu'il s'agit d'un vol, doublé d'une agression que triple une menace à l'arme blanche, le tout enrobé dans des insultes sordides à l'endroit d'une dame.

Mbacké Ndiaye raconte : vendeuse de pain, elle possède un kiosque à Pikine. Un soir, aux alentours de 20 heures, Cheikh Maïb vint la visiter. Les environs étaient déserts. Le larron sentant sans doute une proie facile, se présenta dans toute sa prestance «bayfallienne». «C'est Cheikh Ibra qui m'envoie», annonce-t-il. Ton «mokhadam» t'ordonne de lui remettre toute la recette ainsi que le châle qui couvre tes épaules. Ce don ô jeune fille est la condition de ton salut ici et là-bas...

Dame de fer

Pas naïve du tout, Mbacké Ndiaye, refusa très poliment les divins services du messager. Et l'envoyé de se fâcher : «Ne sais-tu pas ô mécréante que c'est avec ce châle que Satan tire tes jours ? Je te vois déjà glisser dans les abysses insondables de la mort. Tu es sur la pente fatale ô ma sœur. Repens-toi, Cheikh Ibra Fall tend la perche de la dernière chance».

La jeune fille s'arc-boute sur son petit trésor et resserrer son voile. «Non te dis-je !»

- Alors, tant pis pour toi», fit le vilain, il exhibe un couteau. «Je préfère avoir des histoires avec toi plutôt que de retourner bredouille devant le Saint Cheikh Ibra». Unissant la parole à l'acte, il entaille la joue de la jeune fille.

Le procureur vérifie. La trace y est. Indélébile. Le magistrat est écœuré : «C'est aux assises qu'on aurait dû l'envoyer, pas en correctionnel. Il s'agit d'une véritable tentative de meurtre».

Mbacké Ndiaye ne s'est pas laissé faire. Criant, suant, mordant, griffant, elle s'agrippe aux basques du quidam. L'envoyé se défait tant bien que mal, et prend ses jambes à son cou dans un envol moins angélique. Tenace, Mbacké le suit. Quelques instants plus tard, enfin secourue par des voisins, elle fait arrêter le «messager» de l'Enfer.

Le procureur Ibou Sow élargit la base de ses réquisitions : «Tous ces gens qui se prétendent «Baye Fall» occupent la chaussée, occupent la rue, agressent les touristes, interpellent et importunent tout le monde. Au nom de quoi, ou au nom de qui ?» Cette question se suspendit un instant dans l'espace. Elle semblait être adressée aussi bien au président qu'à toute la salle.

«Manque de dignité, reprit le procureur. C'est une question de dignité. Il faut que les gens soient dignes», conclut-il sur un ton presque abattu.

Deux ans ferme, cinq ans d'interdiction de séjour et cinquante mille francs d'amende, a dit le juge Madiaye Niang. «Encore que le tribunal a été très clément, ajouta-t-il. Vous pouvez faire appel. Mais en ce moment-là, vous risquez fort bien de passer aux assises». Maïb Ndiaye acquiesça goguenard.

P. Sandembou DIOP

le soleil ♦ vendredi 26 février 1988

LE BAYE FALL TENTAIT DE SEPARER DEUX BAGARREURS : IL TUE L'UN D'EUX

Moussa Diagne est un Baye-Fall bon teint avec habit multicolore et gros gourdin. En tentant de séparer deux jeunes gens qui se bagarraient à la Gare de Thiaroye, il a tué l'un d'entre eux. *«Cela est arrivé je ne sais trop comment»*, dira-t-il devant la barre. Pourtant, c'est en homme épris de paix qu'il avait réagi... et s'était engagé à séparer ces jeunes gens. Mais l'irréparable arriva.

Moussa Diagne, en effet, revenait de Thiadiaye où il avait séjourné quelques temps auprès d'un de ses marabouts, et s'en rentrait calmement avec ses petits secrets à revendre.

Dès arrivée à la gare de Thiaroye où il devait descendre, son attention fut attirée par un attroupement qui grossissait de plus en plus. Quand il s'approcha, il fut surpris de voir que toute une foule assistait, les mains croisées, à une sanglante bagarre. L'un des protagonistes, Mor Diop, s'était même saisi d'une pointe de fer pour la planter à son adversaire.

Moussa Diagne jeta ses baluchons et entreprit de séparer les jeunes gens. Ce qu'il réussit non sans efforts.

Cependant, Mor Diop n'était pas content qu'il fut intervenu dans cette affaire parce qu'il s'était promis de tuer son adversaire qui lui devait la somme de 500 frs depuis fort longtemps et refusait de la lui payer malgré toutes les menaces qu'il avait proférées contre sa personne. Il voulait en finir avec lui une fois pour toutes.

Sur cet effet d'emportement, Moussa Diagne tenta en vain de le raisonner quand Mor Diop se mit à l'insulter et le traiter de tous les noms. Furieux, il s'empara de son gourdin qu'il lui asséna sur la tête. C'était pour le ramener à la raison, dira-t-il. Malheureusement, Mor Diop ne se relèvera jamais de ce choc et succombera quelques jours après des suites de ces blessures, tandis que Moussa Diagne sera déféré.

Il a été condamné à deux années de prison avec sursis après avoir purgé quelques 16 mois de détention préventive. Il sera sévèrement mis en garde par le procureur Albert Gaye sur le port de gourdin qui est illégal et peut-être considéré comme un délit au même titre que le port illégal d'arme. Ce port de gourdin est d'autant plus dangereux, soulignera-t-il, que les mourides qui s'y attachent sèment souvent le désordre sur la voie publique.

Moussa Diagne, quant à lui, a juré que cet incident était un accident et que jamais plus cela ne se reproduirait.

M.L.B.

LE SOLEIL
(10-11-87)

ne jeûnent pas et sont connus pour consommer de l'alcool, du tabac et même fumer du yamba[1]. Ces pratiques peu orthodoxes, leur tendance à la violence (les Baye-Fall ont servi d'hommes de main dans les premiers temps de la confrérie[2], plus tard ils ont assuré la police lors du "Magal", ce grand rassemblement religieux qui a lieu chaque année à Touba), leur accoutrement (des vêtements bariolés en patchwork) peuvent être interprétés comme autant de références à ces guerriers turbulents et cruels.

Coiffés de nattes qui ne sont pas sans évoquer les "dreadlocks" des rastafari jamaïcains, porteurs d'imposants gourdins en bois (cf. la coupure de presse ci-jointe), ils arpentent à la saison sèche les rues de Dakar et de Pikine, chantant les louanges de Chiix Amadou Bamba et mendiant leur pitance de maison en maison. Il m'a été donné d'observer, en ces occasions, un jeune Toubab baye-fall, et, plus récemment (Mai 90), un groupe composé exclusivement de femmes.

Si les Baye-Fall sont en marge de la confrérie mouride du fait de leurs pratiques et de leurs comportements, rien ne les en distingue du point de vue de l'organisation. De façon générale, ils sont respectés par les autres taalibe mourides et ils n'ont jamais été condamnés publiquement par les leaders de la confrérie.

(3)- Croyances et pratiques religieuses.

En s'identifiant comme mouride, M est dans la norme par rapport aux résultats de notre enquête sur un échantillon d'usagers de

---

[1]-Il s'agit là de rumeurs, de bruits que je n'ai pas eu la possibilité de vérifier. Les rares informations dont je dispose à ce sujet (à partir de quelques observations effectuées à Pikine) confirment l'usage du chanvre sans qu'il soit possible d'en tirer aucune conclusion d'ordre général. Pour un exemple de comportement violent sous "prexion", se reporter à l'article paru dans le quotidien dakarois "Le Soleil" du 26-02-88.

[2]-Notamment lors des affrontements avec les bergers Peuls pour le contrôle de la terre.

drogues[1]. On note en effet une majorité de musulmans avec 96,2% (soit une représentation conforme à leur pourcentage dans la population sénégalaise en général), dont les Mourides (ou du moins ceux qui se définissent comme tels) constituent plus des 3/4 (exactement, 79%):

Mourides	Tidjanes	Qadirs	Layennes	Sans réponse
79%	17%	2%	1,3%	0,7%

Cette adhésion à la confrérie mouride est dans la plupart des cas purement symbolique, dans la mesure où elle n'est pas fondée sur un acte d'allégeance à un marabout, ni sur la participation aux activités d'une dahira (cf.Diop MC., 1981:79-91).

Comme la majorité de la population islamisée de Pikine, M est passée dans son enfance (entre 7 et 9 ans) par l'école coranique. Là, en compagnie d'autres enfants du quartier (en général il y a plus de garçons que de filles), elle a reçu un enseignement religieux dispensé par un maître coranique, un seurigne prompt à jouer de la férule[2].

> << Le premier degré d'enseignement est principa-lement et souvent uniquement axé sur la lecture et l'écriture du Coran, sans compréhension ni explication de texte. Après un enseignement rudimentaire des caractères arabes, le maître écrit tel passage du Coran que les élèves recopient à l'encre sur les tablettes de bois et psalmodient jusqu'à ce que leur mémoire l'ait enregistré. Le but suprême est de savoir par cœur le Coran au bout de 8 à 9 ans de scolarité...>> (Coulon,1983:91)

1- Rappelons que les femmes constituent moins de 5% de cet échantillon.

2- Pour un témoignage de "l'intérieur", se reporter à l'ouvrage de Hamidou Kane intitulé L'aventure ambiguë,1961).

Bien peu arriveront jusque-là. Dans notre échantillon, la durée des études coraniques varie de un à sept ans et les connaissances religieuses sont limitées. Enfin, l'accent mis sur la mémorisation du Livre au détriment de sa compréhension peut surprendre la rationalité occidentale tant que l'on n'a pas compris que l'arabe, en tant que langue de la révélation divine, est sacrée autant dans sa forme que dans son contenu.

<<-**Mais** à présent est-ce que tu te souviens de ce que tu as appris?

-Non. Un peu seulement.

-Tu l'as oublié?

-J'ai oublié... un peu...

-Qu'est-ce qui reste?

-Ah! Ce qui reste c'est pas grand-chose. Je ne me souviens pas de grand chose...

-Dis moi ce qui reste.

-Que je te récite le Coran?

" Au nom de Dieu
Celui qui fait miséricorde
Le Miséricordieux.

Louange à Dieu,
Seigneur des Mondes:
Celui qui fait miséricorde,
Le miséricordieux,
Le Roi du Jour du Jugement...[1]" >> (Récit de vie, suite).

Il faut ajouter que si la majorité de ces jeunes sont capables d'énoncer les cinq piliers de l'Islam[2], en pratique, leurs comportements s'écartent de la norme.

<<- **Mais** je ne t'ai jamais vue prier.

1- M. récite en arabe les premiers vers de la sourate "la Fatiha" qui ouvre le Coran (Le Coran,1967:3, pour la traduction en français).

2- Les obligations de l'Islam, couramment dénommées les cinq piliers sont: la "Shahâdah" ou profession de foi, la prière rituelle cinq fois par jour, le jeûne pendant le mois de Ramadan (Koor en wolof), l'aumône rituelle (asaka en wolof) et le pélerinage à La Mecque (si les circonstances le permettent). Pour un tour de la question en Afrique Noire, consulter Monteil V. (1980:133-152)

-Quand tu viens ce n'est pas l'**heure** de la prière.

-Oui, c'est vrai... Chaque jour tu pries?

-Je prie.

-Combien de fois?

-Combien de fois? **Cinq fois par jour** (...) C'est avec "subë"[1] que tu vas commencer à prier, tu me comprends? Quand c'est "tisbar", tu pries.... Ensuite quand arrive "takusaan", tu pries. Tu attends jusqu'à "timis" et tu pries. Quand tu as fait la prière de "géé", c'est fini. Si ça te plaît, **après**, dans le nuit, **avant** de te coucher tu peux refaire tes ablutions jusqu'à être bien propre et prier simplement comme ça (est-ce que tu comprends ce que je te dis?) en disant: "J'offre cette prière à mes ancêtres".

-Mais pendant le "Ramadan" est-ce que tu jeûnes?

-Je prends Dieu à témoin, Werner, je ne jeûne pas. Jeûner! Il n'en est pas question.>>

En l'occurrence, mes observations contredisent ses propos: au terme d'une relation de neuf mois au cours de laquelle j'ai eu l'occasion de lui rendre visite à différents moments de la journée, je ne l'ai jamais vue prier. Ce qui oblige également à relativiser les informations recueillies auprès de nos informateurs sur leurs pratiques religieuses. De façon générale, ils déclarent effectuer les cinq prières de manière incomplète (une à deux fois par jour, le matin et le soir de préférence) et irrégulière. En ce qui concerne les hommes, ils paraissent plus assidus à la prière collective du Vendredi, dans les grandes mosquées ("jumaa").

Par ailleurs, un sondage effectué en 1986, pendant le mois de Ramadan, sur un échantillon d'une trentaine de jeunes consommateurs de sexe masculin a donné les résultats suivants:

- Jeûne complet.: 25%
- Jeûne incomplet (de 3 à 16 jours).: 35%
- Pas de jeûne.: 40%

On note aussi une diminution globale de la consommation des psychotropes illicites (yamba, pions) attestée par le ralentissement

---

[1]- Comme les autres termes qui suivent, noms donnés aux cinq prières rituelles quotidiennes.

des activités commerciales des "dealers" pendant cette période même si ceux qui s'abstiennent de manger, boire et fumer entre le lever et le coucher du soleil se rattrapent partiellement la nuit. Par contre, cette consommation augmente de façon notable à l'occasion des grandes fêtes religieuses comme la Korité (à la fin du Ramadan) ou la Tabaski (Aïd-el-Kebir en arabe) qui ne laissent personne indifférent.

Si le pélerinage à La Mecque est au-dessus des moyens de nos enquêtés, ces derniers manifestent une attirance pour ces pélerinages nationaux qui draînent chaque année les foules vers Tivaouane (à l'occasion du Gammou des Tidjanes) ou Touba (pour le Magal des Mourides). Mais il y a bien d'autres lieux de pélerinage d'une importance moindre et les croyant(e)s se déplacent volontiers parfois sur de grandes distances pour participer à des fêtes qui ont un caractère à la fois sacré et profane.

<<- Est-ce que tu es déjà allée à Touba ou à Tivaouane. Au "Magal"? Au "Gammou"?

-Tchii!... Tivaouane, j'y suis allée je ne sais combien de fois au temps de ma jeunesse, du temps où j'étais chez ma grand-mère. **Chaque année** nous allions ensemble à Tivaouane. A Tivaouane, j'y suis allée **maintes et maintes fois**, tu comprends?

Quant à Touba, **vraiment**, j'y suis partie une fois mais je ne suis pas arrivée jusqu'à Touba. C'est à Mbacke que je me suis arrêtée. Tu connais Mbacke?... Alors, je ne connaissais pas encore Touba. Mon amie, celle que j'accompagnais pour aller au "Magal" -(il restait **deux jours** avant le "Magal", tu comprends)- on est arrivées donc chez un de ses parents à Mbacke. Quand le jour du "Magal" est arrivé -moi j'ignorais où se trouvait Touba, de quel **côté** et je ne savais pas combien il y avait de **kilomètres** entre Touba et Mbacke)- je lui ai dit: "Partons! Partons! Partons!..." Tu sais Mbacke est **toujours** très agréable pendant le "Magal". A Mbacke là-bas, c'était très agréable: on fumait, on buvait. A Touba, les cigarettes ne rentrent pas et, à présent, c'est même interdit à Mbacke. Mais à cette époque, c'est là qu'on fumait, c'est là qu'on buvait et qu'on se **défoulait**. Ça n'existe plus! C'était tellement agréable que ma **copine** n'a pas résisté. Je lui ai répété: "Viens! Partons! Allez!

Partons! Viens! Partons!" jusqu'à ce que finalement on n'y soient pas allées. C'est comme ça que nous sommes retournées. Mais par contre je suis allée à Poroxan. Poroxan ...

-Poroxan? C'est quoi?... Un village?

-Poroxan, c'est après Nioro[1].>>

C'est le village, me précise M, où est enterrée la mère de Seurigne Touba[2].

<<-Est-ce que tu es allée souvent là-bas?

-Une fois... Non, tu sais, ces affaires, ça arrive toujours... Quand elles arrivent c'est moi qui te le dis, ça tombe mal ... Elles tombent quand je n'ai pas de billet. C'est ce qui m'a forcé à rester, mais si j'avais eu un billet quand ça arrive, je ne te dis pas ce que j'aurai mangé parce que c'est sûr que l'on va égorger rien que des vaches, oui... Les vaches, elles meurent, comme ça... les sacs de riz ... Si tu y vas, tu vas manger à te remplir mais c'est le billet que je n'avais pas. Ça tombe toujours mal quand ça arrive. Chaque année, quand les gens se préparent pour partir, il se trouve que je n'ai rien. Qu'est ce que je peux faire? Je meurs d'envie d'y aller mais je n'ai pas l'occasion pour y aller. Mais, l'essentiel c'est ça (*en désignant son coeur du doigt*), il suffit qu'il y aille, ça va.>>

(4)- A chacun son rôle.

En revendiquant clairement son appartenance à la confrérie mouride, M jouait simultanément sur différents tableaux: elle posait la première pierre de la construction de son identité, inscrivait notre relation dans une histoire et en révélait la nature inégalitaire pour mieux la subvertir.

En rappelant les persécutions subies par Amadou Bamba du fait des autorités coloniales françaises (il a été exilé à deux reprises, d'abord

---

[1]-Nioro du Rip, un village situé sur la trans-gambienne, à 55 kilométres au sud de Kaolack.

[2]-Elle appartient à une famille qui prétend appartenir à la descendance du Prophète. Elle a joué un rôle important dans l'histoire Mouride. A Poroxane, sa tombe fait l'objet d'un pélerinage annuel.

au Gabon puis en Mauritanie), elle met en évidence la vitalité d'une mémoire collective qui n'a rien oublié des exactions de l'époque coloniale ou des atrocités de la traite des esclaves.

C'est ainsi que j'ai été confronté à plusieurs reprises et ce tout au long de mon séjour sur le terrain à cette inscription forcée dans une histoire dans laquelle mes "ancêtres" avaient joué leur rôle. A mon arrivée à Dakar, j'avais fait preuve de beaucoup de naïveté en prétendant faire table rase d'un passé qui ne me concernait pas. Plus tard, j'ai fini par comprendre que les rôles avaient été distribués depuis longtemps et qu'en l'occurrence je n'avais guère le choix. Que je sois un bon toubab (généreux, sympathique, solidaire) ou un mauvais toubab (raciste, dur, égoïste), je n'étais que toléré. En fin de compte, ce qui m'était répété avec insistance c'est que ma présence au Sénégal dépendait d'un rapport de forces qui m'était favorable comme il avait été favorable à ceux de ma nation depuis des siècles.

Mais dans l'imaginaire de M, la figure du toubab est ambivalente: à la fois oppresseur et dispensateur de cadeaux. Un "père Noël" somme toute facile à berner comme elle me l'explique en racontant cette anecdote:

<<- On avait l'habitude d'aller chercher des **cadeaux** Noël. Parce que, lui aussi, ce grand-père[1], il n'a jamais eu d'enfants et, tu sais, **chaque année**, quand il travaillait chez ce "Toubab", on lui disait: "Quel **nombre** d'enfants as-tu?" et on l'écrivait. A la fin de l'**année**, on allait chercher nos **cadeaux** Noël. Bon alors, moi je suis sa petite fille: il écrivait mon nom et l'épouse qu'il avait, cette épouse avait elle aussi un enfant, une fille (....) et bien il écrivait mon nom et le nom de celle-ci comme si on était ses enfants. On nous donnait son patronyme de telle sorte que, chaque **année** on partait avec lui, jusqu'à Dakar prendre les **cadeaux** Noël. En ce **temps** là, on était des **"boys"** .... >>

---

[1]- Il s'agit d'un grand-oncle maternel, employé à cette époque par un Toubab.

Mais les choses se compliquent lorsque l'on tente de comprendre cette référence au miracle qu'aurait pu accomplir Chiix Ibra Fall si son Serigne lui en avait laissé l'occasion.

Rappelons d'abord que, dans la tradition soufie, l'expérience du miracle est essentielle en tant qu'elle témoigne de la "baraka" du saint homme, au fondement de sa légitimité et par voie de conséquence de celle de la confrérie[1]. Ainsi, grâce à ses pouvoirs miraculeux, Amadou Bamba a pu survivre aux épreuves infligées par les français: être enfermé dans une cellule en compagnie d'un lion affamé, jeté dans un four brûlant, enterré sept jours dans un puits profond etc... Un des miracles les plus populaires serait survenu pendant son voyage au Gabon lorsque le capitaine du navire qui le transportait lui a refusé le droit de prier: Amadou Bamba a sauté par- dessus bord pour étendre sa natte sur l'océan et prier en paix.

Ces miracles ne sont pas seulement transmis oralement (récits, chansons). Ils font l'objet d'une multitude de représentations picturales, vendues à travers la ville par des "bana-bana", destinées à orner les murs des maisons.

Ainsi le miracle est l'expression de l'extraordinaire pouvoir de Dieu qui bouleverse la routine du quotidien et permet d'entrevoir, au-delà des apparences de la réalité mondaine, une réalité plus "vraie". Pour des analphabètes (c'est le cas de M) exclus du monde des textes, le miracle est ce qui authentifie leur parole en attribuant à un savoir populaire (et oral) dominé une légitimité radicalement différente de celle du savoir savant (et écrit).

Mais une telle signification n'épuise pas la signification du phénomène miraculeux et on peut en proposer, à la suite de Gilsenan, une interprétation de nature sociologique. Cet auteur fait remarquer, à partir d'études réalisées au Caire sur une confrérie soufie, que la majorité de ses membres sont des pauvres dont

---

[1]-C'est aprés avoir ressuscité à Saint-Louis un homme qui venait de mourir que Ibra Fall est devenu Chiix en acceptant l'allégeance de ses premiers disciples.

l'existence est soumise à des forces dont la compréhension leur échappe:

> << There is of course, a pattern to the forces that mold and delimit their social and economic situation. But it is not visible as such in the everyday world. It can be analyzed at an abstract level by using economic and political theory, but it is experienced in the daily routine of the poor of Cairo by irregularity, unpredictability, uncertainty, and an awareness that one does not produce one's own life circumstances (...) The overall factors that generate these changes and that structure this world remain essentially concealed.>> (Gilsenan,1982:82)

Dans ces conditions, il observe que rien n'est fortuit, accidentel et que la notion de chance n'a pas de place dans la conception du monde de ces déshérités. Il en est ainsi pour M, et le reste de son récit de vie le confirme: tout est déterminé et chaque évènement (faste ou néfaste) possède un sens caché qui ressort d'une volonté divine par essence indéchiffrable. Que ce soit la folie de son frère, le fait que son beau-père la rejette, sa propre stérilité, sa déchéance, tout a été voulu par Dieu, au même titre que notre rencontre.

> << The members of the order, on the other hand, lead discontinuous and unpredictable lives that they believe are *not* so. They are sure in the notion of hidden determination and continuity in the secret purposes of the Divinity, itself irregularly but constantly manifested through the direct, immediate, and "visible" action of the divine power, often through a holy's man particular good offices. Such manifestations occur in miracles and acts of grace or blessing (baraka), which show the permanent and determining relations between God and men but appear

> only when God so wills (....) fundamentally, they are unpredictable in their occurence.>> (Gilsenan, 1982:81)

Mais le discours de M doit être interprété aussi dans le contexte de notre interaction si l'on en croit une théorie qui fait une large place aux manifestations de l'Inconscient qui se déploient autour de la notion de transfert. Si nous considérons la référence à cet évènement historique qui a vu s'affronter Mourides et Toubabs comme une métaphore de notre relation ethnologisant/ ethnologisé, on pourrait la reconstruire sous la forme d'une série d'oppositions binaires où le rapport dominant/dominé s'inverse selon que l'on considère le monde naturel (où le toubab-colonisateur-chercheur, détient le pouvoir politique et économique ainsi que le savoir savant) et le monde surnaturel (celui du sacré, du pouvoir divin qui confère à l'africain- colonisé-ethnologisé un pouvoir supérieur).

En bref, M met en évidence la nature inégalitaire de notre relation tout en subvertissant cette logique sociale par sa référence à une parenté symbolique garante d'une légitimité supérieure.

IX- L'ENFANT DU LIGNAGE [1]

(1)- L'origine.

M a 26 ans (elle est née en 1962) et son père est mort:

<<- Quand je suçais encore le sein pour têter. Alors comment peux-tu connaître ton père? Tu vois bien, tu ne peux pas le connaître. Je ne le connais pas, je l'ai jamais vu. On m'a même montré des photos. Parfois ma mère m'a même montré des photos en me disant " lui c'est ton père", **mais** moi, si ça me plaît, j'y crois, si ça me plaît, je refuse d'y croire... **oui**, parce que je ne l'ai jamais vu. Je ne sais pas de quoi il a l'air.>>

C'est tout ce qu'elle est capable de m'en dire lors de notre première entrevue. Rama qui m'aide dans les jours qui suivent à traduire ce passage s'étonne que la mère de M n'ait pas communiqué à sa fille un savoir concernant son lignage paternel. Pour cette raison je reviendrai sur le sujet lors de l'entrevue suivante dans le but de lui faire préciser ses connaissances sur le sujet.

<<-Alors, ton père s'appelait Diop?

-Oui

-Et tu ne sais pas où il est né?

-Je ne sais pas où il est né. C'est pour ça que l'autre jour, tu sais, quand tu es venu ici, je t'ai dit: "Werner, quand irons-nous à Malika?" — tu sais— et tu m'as répondu "quand j'aurai le temps". Sais-tu ce que j'aimerais (...) quand on ira à Malika, est-ce que tu comprends, voir ma mère, voir ma **grand-mère**, tu comprends- et faire des recherches avec elles. Faire des recherches, ça veut dire

---

[1]- En référence au titre de l'ouvrage de J. Rabain (1979) dans lequel elle se penche sur les modalités d'éducation dans la société wolof.

leur poser des questions (...) Ce qu'il était, je le sais. Il était bambara. Il s'appelait Traoré, oui. Traoré, c'est Diop en wolof.">>

En l'interrogeant davantage, j'apprends que son père est originaire du Mali (mais elle ne sait pas où il est né). Elle même serait née au Mali (c'est ce qu'on lui a dit) alors qu'il avait été "affecté" dans ce pays.

<<-Qu'est-ce qu'il faisait comme travail?
-Va savoir!
-Dans l'**armée**?
-**Non**. S'il avait été dans l'**armée** on me l'aurait dit. **Mais** on m'a seulement parlé de travail. On l'avait emmené là-bas **pour** travailler (...) Ma mère est partie d'ici pour le retrouver là-bas. En ce **temps** là, elle était **en état**: c'était moi et alors c'est là-bas que je suis née. C'est **après** ma naissance que mon père est mort là-bas. **Après** ma mère est revenue.">>

Elle n'en sait pas plus sur son père, mais affirme avec force que c'était un "pur géér" ("géér gu set wecc")[1]. De même que sa mère (bambara également) dont elle ignore le lieu de naissance. Par contre M connaît le lieu d'origine de sa grand-mère maternelle, Dagana dans le Waalo-Waalo[2]

<<-**Mais** elle a quitté le Waalo-Waalo pour se marier avec un bambara, tu comprends? (...) Ce bambara qui l'a épousée, il a engendré ma mère et je ne sais pas combien d'enfants. Il y en a **quatre** qui sont vivants: ma mère avec ses deux soeurs cadettes et son grand-frère. Tu sais on est bambara parce que, ce que ton père est, c'est ce que tu es. C'est comme ça! C'est pour ça que ma mère est bambara. Puis, regarde, ma mère, elle aussi est retournée se marier chez les Bambaras. Elle m'a eu avec Bougounta le fou et Siidy qui me précède. Tu vois, on est des Bambara. **Voilà** comment ça s'est passé ces affaires.

1- En ce qui concerne le système des castes, il existe une division binaire (toujours actuelle) essentielle dans la stratification sociale wolof entre les "géér" (des paysans) et les "ñeeños" qui regroupent artisans, griots et serviteurs (cf. Diop A.B., 1981:34)

2- Région située sur la rive gauche du fleuve Sénégal

-Mais ta mère jusqu'à présent elle n'a pas de mari?

-Elle a un mari (...) Lorsque mon père est mort (quand je têtais encore et que mon père est mort) c'est alors qu'elle s'est mariée. Alors un autre père l'a vue, tu sais, l'a épousée. C'est lui qui a engendré tous mes petits frères et soeurs. C'est moi qu'il n'a pas engendrée et mon frère le fou et Siidi, nous trois.>>

Elle est capable d'énumérer les noms de tous ses demi-frères et soeurs, au total sept vivants et un décédé. Puis elle évoque la situation économique précaire de son beau-père.

<<- Et lui aussi, ce père, il n'a rien. Depuis qu'il est jeune il ne travaille pas. Tu sais à quoi il s'est intéressé depuis qu'il est jeune?... Affaire d'élevage

-Affaire d'élevage? Élevage de poulets...?

-Oui. Des pigeons, des poulets, ce genre d'affaires quoi.

-Là bas, à Malika?

-Oui. Depuis le temps où il était jeune, donc il se consacre à cette affaire. J'ai entendu dire que ses parents lui avaient trouvé un boulot et qu'il l'a laissé. C'est l'élevage qu'il avait en tête. Et il a continué à être dans l'élevage jusqu'à ce qu'il marie ma mère, jusqu'à ce qu'il achète cette maison à Malika, jusqu'à ce qu'il baptise tous ses enfants. Jusqu'à présent il est dans l'élevage mais maintenant l'élevage ne marche plus.>>

Elle évoque ensuite ses deux frères plus âgés: Sidi Bougounta, le premier né de sa mère: "il est fou, il est dérangé" et Siidi dont elle m'a dit un jour, au cours d'une conversation, qu'il avait quitté très jeune la maison familiale pour aller tenter sa chance ailleurs. Il a littéralement disparu depuis plusieurs années. Aprés le remariage de leur mère, les trois enfants ont été confiés à leur grand-mère maternelle qui les a élevés. Et la folie de son frère a commencé alors qu'il était chez la grand-mère. Celle-ci a quitté récemment son domicile de Talli-bou-bess pour résider chez sa fille à Malika:

<<-Elle est malade. Elle est malade. Tu sais, elle est vieille, et les vieux sont malades. Maintenant elle est malade la nuit, elle est malade dans sa chambre et il n'y a personne pour l'aider. A

présent (...) ma mère l'a prise et l'a emmenée à Malika pour qu'elle reste à ses côtés pour que, au cas où elle soit malade, au cas où ça la prenne la nuit, elle puisse lui venir en aide, elle puisse l'**aider** quoi....">

M m'apprend que, après le départ de sa grand-mère, Bougounta est resté dans leur ancien logis:

<<-Il est là-bas?

- Oui. Dès son réveil, il suit les gens du coin qui le connaissent bien. Après déjeuner, s'il reste quelque chose "donne-le".(*Elle imite le ton implorant d'un mendiant*). Après le dîner, s'il reste quelque chose "donne-le". Il erre ... A celui qu'il croise dans la rue " donne-moi des cigarettes". Tu prendrais la fuite si tu voyais son **déguisement**. "Donne-moi des cigarettes"... Il ne peut s'empêcher de fumer. Il est capable de fumer cinq "grosses"(*cartouches*) de cigarettes par jour. Rien que fumer. Il n'a d'affaires avec personne. Tout ce qu'il dit aux gens c'est: " Donne-moi des cigarettes". Il suit quelqu'un et puis il lui dit "Eh! Donne moi des cigarettes". C'est tout. Quand il est fatigué, il repart à la maison pour se coucher et récupérer. Brusquement il bondit de nouveau, repart. C'est comme ça qu'il fait, même la nuit. Il va rester coucher jusque vers **minuit, une heure,** il bondit chercher des cigarettes, revient fumer, se recouche. Quand il en a **marre**, il se couche et dort jusqu'à l'aube. Il se réveille, prend son petit-déjeuner, se débarbouille et repart. C'est ce qu'il fait. A présent, les gens du coin le connaissent. Ils savent que c'est l'enfant de ma grand-mère et qu'il est dérangé. C'est eux qui l'ont élevé. Il est resté là-bas et ma grand-mère est partie ....

- **Mais** personne ne l'a soigné?

- On a essayé. Ma mère a essayé mais ma mère tu sais, c'est une femme démunie. En bref, elle me ressemble (...) Moi je suis **seule**, je ne travaille pas. Elle ne travaille pas, elle n'a personne pour l'aider, elle n'a rien... Et les marabouts **il faut** que tu leur donnes de l'argent. Tu vas être là et on va te dire "Pars en Casamance, le marabout est là-bas, si tu y vas, il te soignera. D'accord, mais pour aller en Casamance, tu vas te procurer des **billets**, tu vas payer son passage et tu vas payer le tien. Une fois

arrivé, tu vas donner quelque chose au marabout et au retour tu devras payer ton passage et le sien. N'est ce pas vrai? Ça , elle ne l'avait pas.>>

A ma question concernant la cause de cette folie, elle répond:

<<- Des "rab"[1] peut-être."
- Un" rab", c'est quoi? D'où ça vient?
- Les "rab" viennent de Dieu.
- Ils viennent de Dieu?
- Oui, Dieu prend les "rab" et les met dans une personne.
- Pour faire du mal?
- Oui. C'est Dieu qui prend les "rab" et les met dans les gens, tu comprends? Mais il y a beaucoup de "rab". Ils ne sont pas tous pareils. Chaque "rab" a ses **qualités**, tu comprends?
- Chaque" rab" a quoi ...?
- Il est particulier quoi! Les"rab" ont des **qualités** parce qu'il y a des "rab" qui sont vraiment bons. Ils vont rester en toi **mais** ils ne te feront aucune affaire. Ils ne sont pas agressifs, ils sont bons, tu comprends? D'un autre côté il peut y avoir des "rab"qui sont méchants. Il y a un qui va te rendre fou. Il peut y avoir un "rab"qui va te paralyser, paralyser ton pied et ta main. Il y a un" rab" qui va te terrasser. N'as-tu jamais vu des gens convulser à cause des "rab"? Pour eux, **il faut** que l'on frappe les tambours, le "ndëp", tu connais[2]? On égorge un mouton ou une vache et il va commencer à te laisser tranquille. Au bout de **quelques instants** ils vont te terrasser de nouveau. C'est incroyable et puis aussi ça va trop te faire souffrir. Parce que au cas où tu n'as rien... par exemple, dans ma situation actuelle, si j'avais un "rab"comme cela, où est-ce que j'irai?... Et c'est le "rab" lui-même qui va te demander quelque chose. Il te demandera un mouton ou une vache. Une fois que tu

---

1- Les rab sont des esprits ancestraux qui assurent une médiation entre les hommes et Dieu. << Le postulat fondamental de l'univers des rab est le suivant: tous les traits et écarts différentiels présents dans la société humaine se retrouvent (.:) dans le monde des rab. Les rab ont donc un nom, un sexe, une religion, une personnalité, des traits de caractère. >> (Zempleni,..?...:153)

2- Le "ndëp" est l'un des grands rituels thérapeutiques institués par le culte des rab. Au cours de la cérémonie, qui dure plusieurs jours et s'accompagne de sacrifices, le rab est appelé puis "fixé" dans un autel domestique. Le rituel s'accompagne de séances de danse et de possession publiques (cf. Zempleni,..?..:243-280)

seras couché, dans la nuit, il va t'apparaître et te demander du sang...

- Les "rab", c'est du sang qu'ils veulent?

- Rien que du sang et du lait caillé.

- Du lait caillé?

- C'est tout! Tu vas te coucher et dans la nuit ils vont te demander du lait caillé. A ton réveil, tu feras une aumône de lait caillé. Des fois, alors que tu es couché la nuit, ils vont te demander du sang, de vache ou de mouton. A ton réveil, tu vas en parler à tes parents, ou bien toi, si tu as quelque chose, tu vas aller faire tes achats et dire "Je vais verser". Cette affaire là on l'appelle "verser". Tuer et "verser" le sang, oui. Après ça tu feras l'aumône de la viande. Et cette maladie qui t'a attrapée, avant qu'elle ne te fatigue, elle va te laisser. Après quelques instants, tu refais la même chose. C'est comme ça que le "rab" agit! >>

(2)- Enfance

<<- Bon, maintenant, quand j'ai eu deux ans, au moment du sevrage, mon père est mort et ma mère m'a prise et m'a emmenée chez ma grand-mère. Ma grand-mère m'a élevée ici à Talli-bou-bess. Elle m'a élevée, élevée, élevée ... Quand j'ai eu sept ans, elle m'a rentré à l'école coranique. J'ai appris le Coran pendant deux ans puis j'ai laissé. Tu vois, j'avais neuf ans. Alors quand j'ai laissé, elle m'a dit: "Va chercher du travail" et je suis partie chercher du travail. On m'a embauchée pour sept cent cinquante francs.

- Où as-tu travaillé?

- Ici, dans le secteur, seulement. Talli-bou-bess. C'est là que j'ai cherché du travail.

- Dans une seule maison?

- Non dans deux maisons. L'une au terminus des cars, l'autre au marché" Zinc". Quand je suis partie au marché "Zinc", on m'a augmentée. On m'a embauchée à mille francs mais là-bas ça avait été sept cent cinquante.

- Chaque jour, combien d'heures tu travaillais?

- Dès que je me réveillais (dès que je me réveillais à l'aube, chez nous, hein) je me débarbouillais et partais de suite. C'est là-bas que je prenais mon petit-déjeuner. Après le petit-déjeuner, aussitôt je **commençais**: prendre les affaires du petit-déjeuner, aller les laver, balayer, tu sais, aller au marché, revenir faire la cuisine. Après le déjeuner, laver de nouveau la vaisselle, faire revenir le dîner (faire chauffer le dîner quoi) puis rebalayer, me laver bien proprement et rentrer à la maison. Comme ça enfin! S'il y avait à laver, je faisais la lessive, s'il y avait à repasser, je repassais.

- Qui t'a appris à cuisiner?

- Qui m'a appris à cuisiner? Ma grand-mère.

- Parle-moi de ta grand-mère.

- Ma grand-mère? Ma grand-mère elle m'aimait, c'est sûr. Je suis sa petite fille. Elle n'aimait que moi. Dès son réveil, elle s'occupait de mes **problèmes**. Elle me lavait bien proprement, me donnait plein à manger, m'habillait de beaux habits et me parait de bel "**or**"... Tu sais, celle que nous avons rencontrée hier, cette femme que nous avons rencontrée, tu vois, c'est une griotte, elle tresse. Quand j'ai eu **neuf ans** environ, c'est avec elle que ma grand-mère m'avait mise en relation pour aller me faire tresser par elle dès que mes tresses seraient "usées" et pour la rembourser le jour où j'aurais un mari. Le jour où je serais grande et aurais un mari, je lui dirais: "quand j'étais une petite enfant, c'est elle qui me tressait" et alors, tu sais, on règlera cette affaire complètement en lui donnant quelque chose. C'est d'elle dont il s'agit, elle habitait notre coin. C'est avec elle que ma grand-mère m'avait mise en relation quand j'ai eu neuf ans. Dès que mes tresses étaient "usées" ma grand-mère les défaisait, les lavait bien proprement et me disait "Allez hop! huile les et va-t-en!" et je partais me faire tresser encore d'autres jolies nattes. Au retour elle me lavait bien proprement, m'habillait de beaux habits, me parait d'**or** et me donnait plein à manger(....)

- **Mais** ta grand-mère, comment se procurait-elle de l'argent? Est-ce qu'elle travaillait ?

- En ce temps-là, elle avait un mari. Et son mari avait des champs à Cambéréne[1], beaucoup de champs.

---

[1]- Village lébou ancien qui borne l'agglomération pikinoise au nord-ouest. Fief de la confrérie layenne. Les Lébou, propriétaires traditionnels de la terre dans la région du Cap-Vert, louent ceux-ci aux cultivateurs.

- Il avait des champs à Cambéréne, alors il y avait de l'argent à la maison?

- Oui, il y avait de l'argent. C'est lui qui finançait. Il était détaché des problèmes matériels. Il était vieux. Ce qu'il avait, c'était pour moi, sa petite fille. Il te ressemble: tout ce que tu as, c'est pour ton fils. "Prends et règle tes problémes". Tout ce que tu as, c'est pour ton fils... C'est comme ça qu'il était. En ce temps-là, il était au terme de sa vie. Il n'avait plus que moi, sa petite fille, il m'aimait. C'est pour ça: ce qu'il possédait, il me le donnait. >>

Au cours d'une entrevue ultérieure, elle mentionnera l'existence d'un frère cadet de sa grand-mère maternelle qui aurait possédé une maison sur Talli-bou-bess. Il a travaillé longtemps chez un "Toubab."

<<- Et bien, cet oncle maternel, il avait loué dans le coin et il avait loué pour ma grand-mère dans le coin. Donc mon grand-père était dans le coin et quand l'épouse de mon grand-père avait préparé le déjeuner, elle en donnait une part à ma grand-mère qu'un enfant était chargé de lui apporter. Quand le dîner était prêt, elle en mettait de côté, une part qu'on lui apportait. A la fin du mois, mon oncle maternel payait le loyer. C'est ainsi que ça s'est passé...>>

(3)- Adolescence.

<<- Ça faisait huit mois que je travaillais là-bas quand ma mère a eu un enfant et ma grand-mère m'a dit de quitter le travail et d'aller chez ma mère. J'ai dit à ma grand-mère "Je n'irai pas chez ma mère. Je ne la connais pas. C'est toi que je connais et c'est avec toi que je resterai", et j'ai commencé à pleurer. Ma grand-mère a dit "Ce n'est pas la peine de pleurer pour ça. Comme tu veux rester ici, reste, mais maintenant, dès que tu seras réveillée, tu iras aider ta mère dans son travail et le soir tu reviendras". J'ai répondu "D'accord!"

A partir de ce moment, chaque matin je partais l'aider dans son travail et je revenais le soir. Je l'ai fait, je l'ai fait pendant longtemps. J'avais une amie là-bas et on était si proches qu'elle venait sans arrêt me dire: "Viens, allons chez notre amie pour s'asseoir et discuter."Alors je l'accompagnais et on restait là-bas à discuter jusque vers **huit heures, sept heures.**

Alors le père - cela n'avait même pas duré un mois - le père m'a dit: "Toi, tu n'arrêtes pas d'accompagner tes amies et de partir chez elles. Sors de ma maison! Sors de ma maison!"... J'avais seize ans! "Sors de ma maison!"... Je n'étais qu'une enfant... Ah!... Mon amie a dit: "Partons! Il est méchant. Il ne t'a pas engendrée, c'est pour cela qu'il t'a dit "Sors de ma maison" mais s'il t'avait engendrée, il ne t'aurait pas dit "Sors de ma maison"... Viens! Allons chez moi." Je lui ai répondu: "Si je pars chez vous, est-ce que ta mère ne me dira rien?" Elle m'a dit "Ma mère ne te dira rien." On est parties ensemble chez elle. Sa mère ne m'a rien dit et je suis donc restée là-bas. Chaque matin on retournait chez notre amie où on avait l'habitude d'aller. T'as compris? >>

Plus tard, je chercherai à en savoir plus sur la personnalité de cet homme et la genèse de ce conflit. Sa famille est dakaroise et nous avons vu qu'il avait choisi depuis longtemps d'exercer une activité économique qui, à défaut de lui procurer des revenus suffisants, pouvait satisfaire un désir d'indépendance.

<<-Dans la vie, comment est-il...?

- Comment est-il dans la vie? (...) **En tout cas,** il reste à la maison à s'occuper de ma mère, à s'occuper de ses enfants et de ma mère, tu comprends? ... C'est également une personne respectable. Est-ce que tu comprends ce que je te dis? Quand il est pourvu, les gens de la rue n'en savent rien. Quand il est démuni, hein, les autres n'en savent rien. Il ne quémande pas. Il ne va pas se rendre chez n'importe qui en disant: "Je n'ai pas déjeuné. Je n'ai pas dîné. Chez moi, ceci-cela..." Ces affaires là, **non.** Personne ne sait rien de lui. Il vit honnêtement quoi.

- Il a de la "sutura".

- Il a de la "sutura". Il vit honnêtement. S'il a quelque chose, il le partage avec les siens. S'il n'a rien, il patiente

tranquillement. Il sait que Dieu viendra. Il s'occupe de son **élevage,** il ne va pas avec les hommes. Il ne va pas avec les femmes. Personne ne sait rien de lui. Ma mère aussi est comme cela. C'est cet **esprit** que ma mère possède. Personne ne peut rien savoir sur elle. Elle va être privée de tout **mais** personne n'en saura rien. Elle ne dit rien à personne. Si tu la voyais passer, tu supposerais qu'elle possède des **milliards** alors qu'elle n'a pas de quoi manger. Ils ont tous les deux le même caractère: ils ne se disputent pas, ils ne se battent pas, ils ne s'occupent pas de ce qui ne les regarde pas, ils ne restent pas à la porte de la maison, ils ne parlent pas des **problèmes** des autres. C'est comme ça qu'ils sont. Que Dieu me soit témoin !

- Mais pourquoi ne t'aime-t-il pas?
- Ah! Ça c'est Dieu qui l'a mis dans son coeur
- C'est Dieu qui l'a mis dans son coeur? (bis)
- Il n'est pas le seul.
- Pas le seul ?
- Non, il n'est pas le seul (bis). Il arrive souvent ici que des "**boys**" se marient avec des femmes qui ont déjà des enfants, tu comprends? Tu la prends et la marie jusqu'à faire encore des enfants avec elle. Tu sais, ces deux sortes d'enfants, tu ne les considères jamais comme égaux. Il y en a dont le coeur est bon: ils vont regarder et comprendre que chaque enfant n'est qu'un de leur fils, tu comprends? Il y en a qui vont regarder et comprendre que celui-ci est mon fils, et lui aussi, et celui-là je ne l'ai pas engendré **mais** je ne sais pas à qui il profitera dans l'avenir. Demain, il peut me rapporter plus que ce que mon propre fils me rapportera. Dans ce cas, on va te séduire au point que tu seras mieux traité que ceux à qui ils ont donné naissance. Il y en a comme cela. Il y en a d'autres qui, s'ils ne t'ont pas engendré - mon vieux!- ils vont **carrément** te montrer que "moi je ne t'ai pas engendré. C'est eux que j'ai engendrés!". Lui, il cherche des **différences**. C'est son problème.
- Quand tu étais enfant, est-ce qu'il t'a battue?
- Moi? **Non** je ne me **rappelle** pas qu'il m'ait battue. Je ne m'en souviens pas. Mais par contre, tu as vu ce qu'il m'a fait et bien j'aurais préféré qu'il me batte plutôt que ça: parce que - regarde - "Sors de ma maison!", si je sors de sa maison, où est-ce que je vais?

Je vais rester dans la rue, ça va être encore plus mauvais pour moi, tu sais. Celui-là, il a démoli mon **avenir,** parce que, en sortant dans la rue, je ne vais pas me comporter correctement, n'est-ce pas? Je vais être tout le temps en compagnie des hommes à boire de l'alcool, fumer des cigarettes, ce genre d'affaires. Il aurait mieux valu qu'il me batte: j'aurais pleuré et puis c'était fini. N'est ce pas vrai? Oui, ce qu'il m'a fait m'a plus fait souffrir que des coups. Même s'il m'avait battue jusqu'au sang, cela aurait mieux valu pour moi que "Sors". Parce que quelqu'un qui te dit "Sors", c'est comme s'il te disait :"Va te détruire! Continue à déconner!". Oui.

- Je comprends... (...) mais que s'est-il passé pour qu'il te chasse?

- Tu vois... Sais-tu ce qui s'est passé? Tu vois, en ce **temps**-là, il avait l'**intention** pour me chasser de chez lui **mais** il n'avait pas eu l'**occasion**. Il a gardé ça, ici, dans son coeur et a attendu que je fasse la **moindre chose**, tu sais, pour l'exploiter et me dire de partir. Est-ce que tu comprends ce que je te dis? Dès que j'avais terminé mon travail, Ndey S. arrivait et nous partions ensemble pour aller rendre visite à notre amie. Est-ce que tu comprends ce que je te dis? Il observait (...) et au bout de même pas **cinq jours**, il m'a dit: "Eh!" , j'ai dit "ouais". Il a dit: "Ici, je suis chez moi. C'est moi qui commande ici". Je lui ai répondu: "Oui"."Ce qui ne me plaît pas n'a pas sa place ici". J'ai dit "oui". "Tu tournes et vagabondes. A présent, regarde, si tu continues à tourner et vagabonder tu t'en vas et tu sors de ma maison! " C'est ce qu'il m'a dit. Et moi je n'étais qu'une enfant.

- Mais quand il t'a chassée, pourquoi est-ce que ta mère n'a rien dit? Pourquoi ne s'est-elle pas opposée à ce qu'il te chasse?

- Ma mère s'y est opposée **mais** elle n'a rien pu faire.

- Elle s'y est opposée?

- Laisse-moi parler! Ma mère s'y est opposée **mais** elle n'y pouvait rien, parce que ma mère, ce n'est pas elle qui possédait la maison. C'est lui le propriétaire. Est-ce que tu comprends ce que je te dis? Imaginons qu'elle s'y oppose jusqu'à ne pas être d'accord avec lui, que va-t'elle faire? Parce qu'elle a eu de nombreux enfants avec lui, tu sais? Si le fait de me voir chassée la tourmente au point qu'elle lui **crée** des **histoires** et brise son mariage. Elle va souffrir encore plus. Et moi, en ce **temps**-là, je ne pouvais lui louer une

chambre, je ne pouvais lui donner de quoi déjeuner, je ne pouvais lui donner de quoi dîner, à elle et à ses enfants. Tu comprends? C'est pour celà qu'elle est restée à supporter ça avec ses enfants. Où est-ce qu'elle serait allée avec ses enfants? Si elle m'avait accompagnée, où serions-nous allées? Et ses enfants? (...) **Mais**, en ce **temps**-là, si ma mère avait eu les moyens de partir et d'avoir un endroit où rester avec moi, où elle aurait pu manger et boire avec ses enfants, où elle aurait simplement été en paix, alors elle m'aurait accompagnée parce que, aussi mauvaise que je puisse être(...), c'est elle qui m'a faite. C'est de son ventre que je suis sortie. Oui, que je le veuille ou non. Et aujourd'hui, si aujourd'hui dans la rue je souffre, ça va sûrement la **toucher, mais** elle n'avait pas les **moyens**.>>

(4)- La question du père

Dans la société wolof (cf. Diop, 1985:15), le mode de filiation est fondamentalement le même partout (quelles que soient la région ou la catégorie sociale considérées). Et cette filiation est unilinéaire double ou bilinéaire, c'est à dire que l'on attribue des qualités et des fonctions différentes aux deux lignages.

> << A l'heure actuelle, la structure bilinéaire de la parenté se maintient surtout au niveau des représentations mentales et se traduit de moins en moins dans les faits. (...) Le matrilignage a un contenu essentiellement biologique; il transmet le sang, fondement de la parenté. (...) Le patrilignage a un aspect biologique secondaire mais son contenu est principalement social, politique. Les valeurs auxquelles il se réfère sont l'honneur, le prestige, le courage (...) >> (Diop, A.B. 1985:29)

En ce qui concerne le lignage agnatique, le terme "geño" (littéralement ceinture), désigne le patri-segment d'Ego s'arrêtant au grand-père ou à l'arrière-grand-père paternels.
Si l'on considère les concepts relatifs à l'hérédité biologique, le patrilignage a une importance secondaire par rapport au matrilignage. De la branche agnatique, l'enfant reçoit les os, les nerfs, le courage. Par contre, c'est au lignage agnatique qu'appartient socialement l'enfant malgré la primauté reconnue aux liens biologique utérins. Ainsi, traditionnellement, la fille était donnée en mariage par le patrilignage et, à la mort du père, l'enfant était pris en charge par l'oncle paternel. D'autre part, la filiation agnatique transmet la plupart des vertus sociales: honneur, puissance, renommée, autorité, etc...

Comme mon informatrice le déclare simplement: "Ce que ton père est, c'est ce que tu es". C'est ainsi qu'elle a hérité de sa branche paternelle une condition sociale dans le système des castes (elle est "géér")

> << Les "géér" constituent la caste supérieure (...) Ce sont des non-artisans; leur spécialisation professionnelle est, peut-on dire, négative: l'artisanat leur étant interdit (...) Ils étaient généralement paysans...>> (Diop, 1981:34)

De son père, M a hérité aussi une origine ethnique (elle est bambara) dissimulée par l'adoption d'un patronyme typiquement wolof (cf. Gamble, 1967:63). C'est le seul endroit de son récit où elle mentionne un référent ethnique et même si on peut supposer que cette origine "étrangére" (l'ethnie bambara est surtout installée au Mali) a constitué un des facteurs de son exclusion, il n'est pas possible de l'affirmer avec certitude. Par contre, il apparait clairement que M participe activement (par l'adoption de la langue, de coutumes et de valeurs propres à la société wolof, de son affiliation au Mouridisme) au processus général de wolofisation en cours de façon évidente dans ce milieu urbain. Le référent ethnique passe au second plan et ne constitue pas, du moins en ce qui

concerne M, une catégorie opératoire quant à la construction de son identité.

Et cette question d'identité semble bien être au cœur des interrogations de M qui souligne aussitôt le caractère incertain de sa filiation. Son père est un inconnu, elle ignore pratiquement tout de son lignage paternel et elle-même se montre sceptique vis-à-vis des fragments de savoir qu'elle détient. Ces observations m'amènent à supposer que le père n'est pas seulement mort biologiquement parlant, il a été aussi symboliquement liquidé. Dans ces conditions, sa disparition a représenté une véritable catastrophe si l'on admet (à la suite des psychanalystes et surtout de P.Legendre[1]) que c'est autour d'une logique de filiation que les sociétés humaines entreprennent de ficeler le biologique, le social et l'inconscient. Socialement M est la fille de personne et, si elle a pu échapper à la psychose (son frère aîné quant à lui a échoué à devenir un sujet), par contre son rapport à la Loi et à l'interdit est dominé par la figure de la perversion.

(5)- Le lignage maternel

Seul le lignage maternel a une réalité pour M et, en l'occurrence, un segment de celui-ci appelé "meen" (en wolof, lait maternel), terme qui désigne la parenté utérine proche qui va d'Ego à la grand-mère ou à l'arrière-grand-mère maternelles. En font partie, ceux et celles dont les mères ou les grand-mères ont tété le même sein.

Le côté maternel transmet non seulement le sang (deret), la chair (soox), mais aussi le caractére (jikko) et l'intelligence (xel) ce qui en fait le principal support de l'hérédité biologique et psychique. Qualitativement, c'est la branche maternelle qui fonde la parenté la plus proche, ce qui explique que c'est au sein de ce dernier qu'on trouve affection, protection et une solidarité profonde en cas

---

1- J'ai découvert trop tardivement les travaux de Legendre (notamment, 1985) pour pouvoir les intégrer à ma réflexion. Je cite néanmoins cet auteur comme une piste à explorer.

d'épreuve, notamment en cas de maladie grave. Ainsi, c'est dans le lignage maternel que seront confiés les jeunes orphelins si la mère ne se remarie pas avec le frère de l'époux. Cette solidarité a existé dans le cas de M et de ses frères recueillis[1] par leur grand-mère maternelle, elle-même épaulée au besoin par son frère ou ses propres enfants. Il faut signaler aussi que les rapports entre grands-parents et petits-enfants, dans plusieurs sociétés ouest-africaines, constituent traditionnellement un espace de jeu et de tolérance par rapport aux relations parents-enfants.

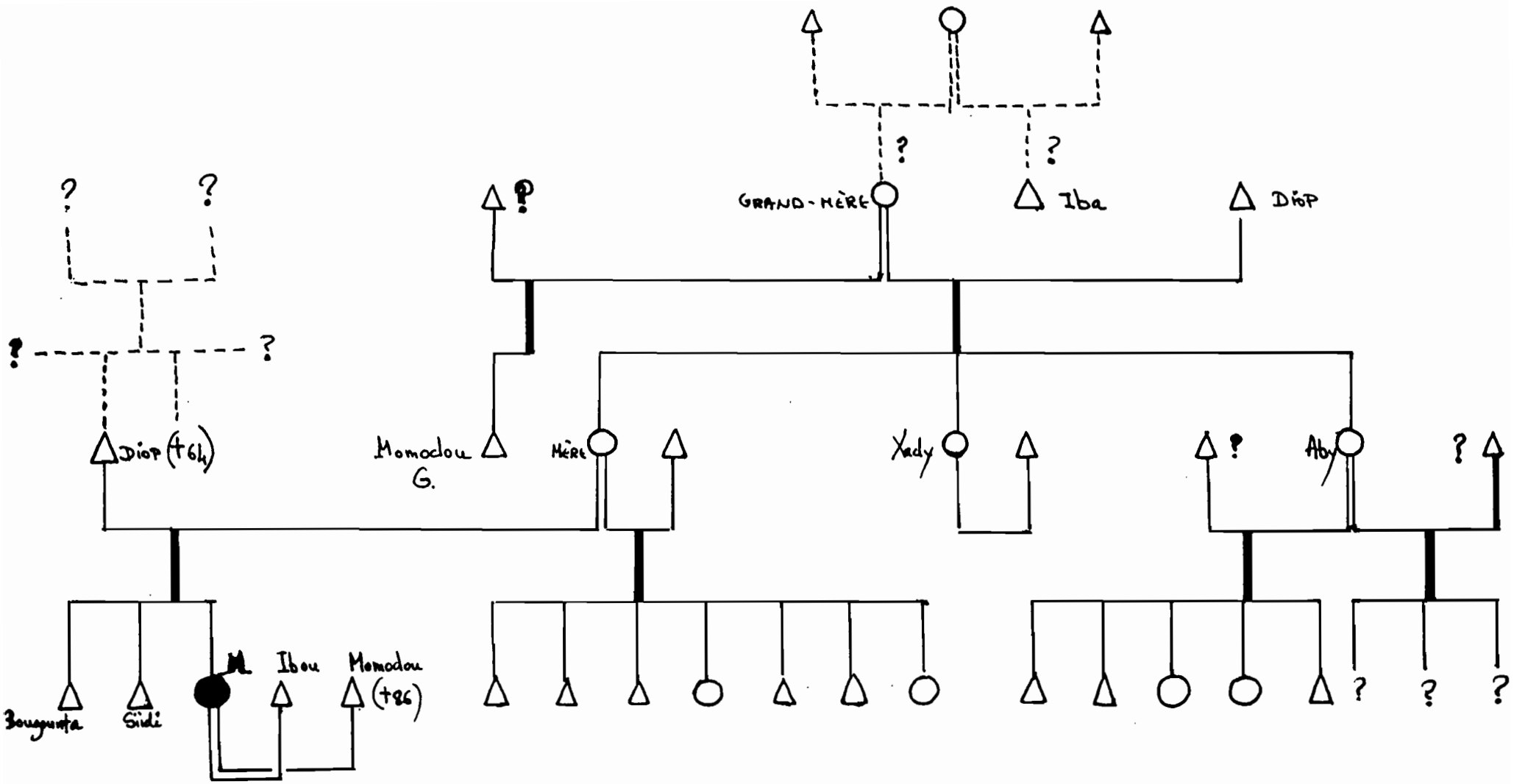
Si le lignage maternel est solidaire, en contre-partie, il est pauvre comme le souligne M avec force. Et je vois une relation entre la pauvreté de ce lignage composé en majorité de femmes et la dépendance économique dans laquelle elles sont par rapport à leurs maris (je reviendrai sur ce point plus tard).

Le rôle de la mère vis-à-vis du devenir de ses enfants est capital comme le précise un auteur sénégalais:

> << Une causalité mystique s'établit dans l'esprit des Wolof et des Toucouleur entre la conduite morale, le travail effectué par la femme et le devenir de ses enfants (...) il existe chez les Wolof un "concept sociologique", celui de "ndey-ju-liggey" (la mère-qui-a-travaillé) qui définit cette situation."La-mère-qui-a-bien-travaillé" est la femme qui a rempli toutes ses obligations vis-à-vis de son mari et des parents de son mari (..) Les enfants d'une telle femme ont dans la croyance populaire "toutes les facilités pour réussir dans les entreprises quelles qu'elles soient". Ils seront "épargnés par le mauvais sort et les malheurs de toutes sortes"...>> (Ly, 1966:256)

---

[1]- On ne sait pas de quelle manière s'est effectué ce passage mais on peut supposer que le décès du père et la séparation d'avec la mère ont représenté un traumatisme de première grandeur si on en juge d'après le devenir des enfants: un fou, un disparu, une femme en voie de destruction.



L'ENFANT DU LIGNAGE

(6)- Un apprentissage culturel

Lorsque je demande à M de m'expliquer quel est le comportement de son beau-père dans la vie, elle répond en traçant le portrait idéal de l'honnête homme selon la conception wolof traditionnelle, ce qui lui donne l'occasion de passer en revue un ensemble de valeurs morales articulées autour d'une figure centrale, le couple honneur-honte.

> << L'honneur est, objectivement, l'opinion qu'ont les autres de notre valeur, et, subjectivement, la crainte que nous inspire cette opinion.>> (Schopenhauer, 1943:47)

Dans la langue wolof, le "jom" désigne l'amour propre, le respect de soi, c'est le sentiment que l'on a de sa dignité personnelle. En quelque sorte, c'est l'aspect positif de la honte car seul celui qui a de l'honneur peut éprouver de la honte. C'est un terme difficile à traduire en français car il ne désigne pas tout à fait l'amour propre et pas tout à fait l'honneur.

> << L'honneur nous est apparu comme un phénomène total qui entraînait dans son sillage un grand nombre de valeurs, comme une motivation profonde et intense à l'accomplissement des valeurs.>> (Ly, 1966:3)

Motivation renforcée par le fait que l'honnête homme qui n'accomplirait pas ses obligations serait déconsidéré auprès de ses égaux qui le mépriseront ("Yép" en wolof) et auront de ce fait une prise sur lui.

La première chose que nous dit M, c'est que son beau-père reste à la maison à s'occuper de sa femme et de ses enfants, ce qui est le devoir essentiel du "borom kër gi " (maître de maison). Elle précise ensuite son propos en utilisant pour le qualifier le terme "jaambur" (pour une analyse détaillée de sa signification, cf. Ly, 1966:139-176) dans le sens d'une personne indépendante, respectable,

discrète. Le "jaambur" est un homme indépendant qui ne s'occupe pas des affaires d'autrui (il ne fait de tort à personne). Il est maître de sa langue dans une société où son rôle néfaste est souvent souligné[1].

Un peu plus loin, en traduisant "mungi wéy ci ngoram" par "il vit honnêtement", je n'étais pas à proprement parler dans l'erreur mais j'affaiblissais le sens de l'expression en ignorant l'arrière-plan social du terme "ngor", formé à partir du substantif "gor" qui désigne un homme libre de toute origine servile et par extension un homme d'honneur.

Puis elle continue à faire l'inventaire des qualités de son beau-père. Cet homme d'honneur fait preuve de générosité envers les siens quand le sort lui est favorable (il assure la redistribution de ses biens[2]); il affronte aussi l'adversité avec patience ("muñ"), une vertu cardinale dans nombre de sociétés africaines et particulièrement la société wolof. C'est aussi un des éléments essentiels de l'éthos[3] des femmes dans cette société, comme on l'a vu dans la définition de la "ndey-ju-liggey".

Pour terminer, j'ajouterai que cette notion de "jaambur" est fondée sur une morale de la condition au sens d'une acceptation du statut social hérité de ses parents:

> << La structure de caste et la structure politique qui créent des inégalités de statut entre les hommes, font que chacun de par sa naissance a un statut social particulier. Ces statuts sont inégaux.(...) Chaque individu doit accepter sa place dans la société.>> (Ly, 1966:158)

1- En wolof, le "cat" désigne le fait de porter malheur à autrui par un usage inconsidéré de la "langue" ("lamiñ").

2- Très tôt dans le processus éducatif de l'enfant, on lui apprend à partager (en particulier de la nourriture) comme l'ont mis en évidence les observations de J. Rabain qui en arrive à considérer la société wolof comme "mobilisée autour des problèmes de partage et de nourriture" (Rabain, 1979:56).

3- Au sens batesonien du terme désigne la " personnalité sociale" telle qu'elle est modelée par un apprentissage culturel.

Toutes ces qualités, M en fait une affaire de "caractère" ("jikko") c'est-à-dire quelque chose qui, par définition, lui a été transmis par sa mère.

(7)- Interprétations

Je voudrais m'arrêter un instant sur cet évènement que constitue dans la trajectoire de M le départ à Kaolack et le prendre comme exemple des difficultés que rencontre l'interprétation.

A la suite de son exclusion du domicile familial, j'ai d'abord commencé à penser que M se trouvait placée devant une bifurcation de telle façon qu'elle avait la possibilité de choisir entre plusieurs voies, en tout cas au moins deux. D'un côté, elle pouvait retourner vivre chez sa grand-mère et continuer dans un mode de vie "normal", de l'autre, elle pouvait partir à l'aventure avec ses copines ce qui représente, pour des femmes, un mode de vie déviant.

Dans cette optique, je faisais du moment de l'acceptation ou du rejet des normes dominantes l'objet privilégié d'une analyse organisée autour d'une

> << représentation "dramaturgique" selon laquelle la genèse de la délinquance se noue essentiellement dans un débat de conscience particulier au délinquant (...) Le jeune délinquant, tel le héros de la tragédie classique, mène une délibération quasi rationnelle où s'opposent deux systèmes de valeurs, nettement opposés, placés sur le même plan, valeurs "conventionnelles" et valeurs délinquantes, puis "choisit" la délinquance d'un seul coup et sans ambiguïté.>> (Chamboredon, 1971:337)

A partir des critiques énoncées dans la suite de son analyse par cet auteur envers une telle interprétation, j'ai été forcé de reconsidérer ma position même si je ne suis pas disposé à refuser à mon "objet" son irréductible épaisseur subjective... Et d'abord, je suis bien obligé de reconnaître que ma connaissance sociologique de la société pikinoise est réduite. Ainsi, je ne dispose d'aucune statistique qui permettrait, par exemple, de calculer un taux de délinquance juvénile pour chaque catégorie sociale et par conséquent je ne suis pas en mesure d'évaluer le degré de déviance de M par rapport à son groupe social. Pour tout dire, j'ignore jusqu'à quel point son choix fût singulier.

D'autre part, j'ai admis jusqu'à présent, pour plus de commodité, l'hypothèse implicite d'une socialisation uniforme dans les différentes classes sociales, or il est probable que

> << L'étude des "ratés" de la socialisation appelle une sociologie des formes de régulation, et de leur différence d'une classe à l'autre (...) >> (Chamboredon, 1971:346-8)

Finalement, dans l'ignorance où je suis des normes en vigueur dans son groupe particulier, je ne sais pas quelles étaient les options entre lesquelles M pouvait choisir. A ce propos, il sera intéressant de considérer dans la suite de son récit quelles sont les circonstances où elle éprouve de la honte.

Ceci dit, un autre genre de critique peut être faite à l'encontre de l'interprétation subjectiviste. En effet, en adoptant un point de vue interactionniste, il est possible de concevoir l'entrée de M dans la déviance comme le résultat de la relation conflictuelle avec son beau-père. Dans cette hypothèse, elle serait passée sans transition d'un comportement réprouvé dans son entourage immédiat à des actes explicitement condamnés par la communauté sans faire beaucoup de différence entre les deux. C'est peut-être dans ce sens qu'il faut comprendre l'expression qu'elle utilise pour qualifier sa conduite à l'époque: "Je me suis comporté comme un enfant".

Ce que je voudrais souligner avant de redonner la parole à M, c'est l'importance pour l'anthropologue urbain d'une connaissance sociologique du contexte dans lequel il travaille ou à tout le moins d'une prise de conscience de l'hétérogènéité de son terrain. En fin de compte, la pratique de l'ethnographie urbaine est une leçon permanente d'humilité.

X- ETRE FEMME

(1)- Se prostituer

<<- Mais en ce temps là, quand ton père t'a chassée, pourquoi n'es-tu pas retournée chez ta grand-mère?

-Alors, j'ai agi comme une enfant. Ndeye S m'a dit: "Viens! Allons chez moi". C'est pourquoi je ne suis pas partie chez ma grand-mère. Je lui ai dit: "Est-ce que ta mère ne dira rien?"... Elle a dit "Ma mère ne te dira rien du tout." Je l'ai accompagnée chez elle. Et puis sa mère m'a plus aimée que Ndey S, elle m'a accueillie à bras ouverts. Et moi, je ne vais pas partir d'un lieu où l'on m'accueille à bras ouverts, où l'on m'accorde la paix. La paix, c'est tout ce que je désire. Je suis restée et, je te le dis, il ne s'est pas passé deux mois, même pas deux mois, avant que Faatou - chaque jour nous allions ensemble chez notre amie Faatou, tu comprends? - déclare qu'elle allait partir à Kaolack. Elle a voulu m'emmener mais sa mère lui a dit: "Laisse ici l'enfant d'autrui. Laisse là ici. Si tu pars, pars toi seule, mais laisse l'enfant d'autrui ici (...)

Faatou a dit "d'accord" et elle est partie. Mais ça ne m'a pas empêchée d'aller chaque jour chez Faatou, jusqu'au jour où j'ai rencontré une autre jeune fille, une amie de Faatou, qui s'appelle Maïmouna. C'est comme ça qu'elle s'appelle, Maïmouna. Elle aussi a dit qu'elle allait partir à Kaolack. Aussitôt je lui ai dit "Allons y! Je t'accompagne". Elle m'a répondu: "Allons-y! Partons!". Elle a payé mon billet, elle a payé son billet et nous sommes parties ensemble à Kaolack y retrouver Faatou. On est restées là-bas, nous trois. Nos mères étaient loin, nos pères étaient loin. On n'avait aucun parent là-bas. Elles ont loué une chambre et je suis restée avec elle. En tout, j'ai passé deux ans là-bas, à Kaolack.(.....)

Oui, c'est là-bas (dans le quartier Leona) que Faatou avait loué une chambre. Elle a acheté une paillasse -tu sais ce dont je te parle?- et des rideaux et des draps et les a installés. Elle

connaissait déjà là-bas. Elle connaissait des gens... Elle n'est pas du genre à rester assise en désirant quelque chose d'impossible. Ce qu'elle désirait, elle allait en ville pour le créer: le déjeuner, le dîner, le petit-déjeuner, les cigarettes, ces affaires là enfin, l'alcool...

Quand la nuit arrivait, on se lavait bien proprement et puis on sortait dans les boîtes, moi et elle. Mais moi, les boites, je n'y ai pas fait cinq jours, tu comprends, qu'un militaire m'a vue... Il s'appelle Badou... Il est de Pikine (...) En ce temps-là, il était militaire, il était dans un camp, le camp de Kaolack, tu comprends? Dès qu'il m'a vue, il s'est mis à m'étudier, sachant bien que je n'étais qu'une enfant, tu me comprends? Il avait pitié. Il est resté à m'observer, en réfléchissant quoi. En comprenant que je n'étais qu'une enfant, tu comprends, et que le chemin que j'avais pris, enfin ce que je voulais commencer ce n'était pas bon pour moi: j'allais me détruire. Est-ce que tu comprends ce que je te dis? Il a bien observé tout cela et puis m'a attirée à lui, est-ce que tu comprends? C'est ainsi que ça s'est passé. C'est que il était amoureux de moi mais en même temps il me considérait comme sa petite soeur de même mère et même père, car, tu sais, il avait des soeurs. Il m'a louée une chambre, tu vois, où Maïmouna avait loué. Il m'a loué une chambre, toute proche. Il m'a installée une paillasse et tout, tu comprends? C'est ainsi que nous avons été ensemble pour sortir comme ça, retourner dans les boîtes, n'est-ce pas et consommer, manger et puis nous coucher. A la fin du mois, il me prenait par la main et m'emmenait au marché. Il m'achetait toute sortes de déguisements. Personne ne se moquait de moi. Personne ne me frappait. Personne ne m'insultait. Il était entièrement res de moi enfin. Oui, il a porté ma responsabilité sur ses épaules, lui seul, jusqu'au jour où je suis rentrée à la maison... Je n'étais pas déshonorée...>>

C'est pendant son séjour à Kaolack que M a commencé à fumer des cigarettes et à boire de l'alcool.

<<- Oui, c'est à l'"Olympic" que j'ai bu pour la première fois de l'alcool. En ce temps-là, j'étais indisposée, enfin j'avais mal au ventre. On m'a dit que le Pastis était bon pour ça. Je suis allée

demander une **double consommation** avec un Spark Tonic. Je les ai mélangés.

- Du Tonic avec du Pastis... c'est bon?

- C'est bon!

- **Après** est-ce que tu as été ivre avec le Pastis?

- Ah. Tu le sais très bien. Impossible de ne pas être ivre! Je suis partie aussitôt me coucher, tu comprends se coucher?... Je me suis endormie et au réveil la douleur au ventre avait disparu. Ça ne me faisait plus mal.

- **Mais** avant de partir à Kaolack, est-ce que tu avais déjà couché avec des hommes?

- **Oui, mais** pas souvent. En ce temps là, je n'étais qu'une **boy**. Les **gars**, rien qu'en me voyant, ils savaient que j'étais une **boy**. Ils venaient me **bourrer la tête**, me donnaient un peu d'argent, trois fois rien. **Mais** pas souvent, pas souvent...

- **Mais** quand tu étais à Kaolack est ce que tu es sortie seulement avec Badou?

- **Non**. Avant que je rencontre Badou, **avant** de nous mettre à sortir ensemble nous deux, j'avais l'habitude de sortir dans les **boîtes**. Ils voyaient bien que je n'étais qu'une enfant, tu sais? Oui, ils me donnaient beaucoup d'argent pour sortir avec moi (...)

A cette époque, l'argent avait de la **valeur**! A cette époque, à cette époque. Oh!... A cette époque, tu vois, avec **cinq cent francs**, c'est comme je te le dis... Tu vois, à cette époque, si tu avais **cinq cent francs** seulement, tu allais **régler** beaucoup de tes **problèmes**, est-ce que tu comprends ce que je te dis? On me donnait **trois mille, quatre mille** ou **cinq mille**... Enfin **ça dépend**!

(...) Mais quand j'ai rencontré Badou et que nous sommes sortis ensemble , je ne l'ai plus fait. Je me suis contentée de Badou seulement. Il savait me **satisfaire**. Ce que je voulais, il me le procurait. A la fin du mois, il m'achetait des vêtements, il payait mon loyer et restait à mes côtés, oui, à discuter avec moi.

- **Mais** Maïmouna, est-ce qu'elle faisait comme toi? Est-ce qu'elle sortait dans les **bars**?

- Elle! **Tout le temps**!

- (...) **Mais** à présent, où est-elle?

- On l'a mariée, mais elle a rompu, elle a divorcé quoi. Elle a été mariée. Le gars lui a acheté un lit de bois rouge, une télévision et tout le matériel pour lui installer une belle chambre. Celui qui l'a mariée il était propriétaire d'un bar, le bar qui est du côté de la poste de Pikine (....)

- Oui, je le connais.

- Et bien, c'est lui qui l'avait mariée et qui avait orné pour elle une chambre qui soit bien. Mais, tu sais, ce genre de personnes il sortent avec toutes sortes de filles, tu comprends? Ils ne se contentent pas d'une seule. Je sais qu'il en a rencontré une autre qui était plus belle que Maïmouna. Il l'a abandonnée, est parti avec l'autre et a donné à cette dernière tout le matériel.>>

Quant à Faatou, M ignore ce qu'elle est devenue. Elle ne l'a pas revue depuis son départ de Kaolack: "Je n'ai aucune idée de l'endroit où elle peut être."...

L'entrevue est interrompue a la demande de M qui boit un "yoff"(bouteille de bière) caché sous le lit par un de ses copains. Il est venu tout à l'heure jusqu'à la porte sans que M le laisse rentrer: "Laisse moi tranquille! Je suis en train d'enregistrer. Elle ajoute, ravie du tour: "Il ne trouvera plus rien. Je vais la boire!".

<<- Mais, quand tu étais à Kaolack, tu n'as jamais eu de maladie d'homme?

- Quand j'étais là-bas?...

- Ou bien, un ventre douloureux?

- Si.

- Tu as déjà eu ça?

- Si Je ne mens pas! Moi, je ne te dirai rien que la vérité. J'en ai déjà eu une là-bas.

- Plusieurs fois?

- Une seule fois

- Une maladie d'homme?

- Oui

- Grave?

- Trop! Ici, sur mon sexe, là, ici, ici, ici... Il y avait un de ces abcès, je ne te dis pas. Oui. Un abcès accompagné d'une douleur au

ventre terrible au point que j'ai failli mourir. Je suis allée droit à l'**hôpital**. Arrivée là-bas, on m'a dit :"C'est une maladie des hommes"... Ils m'ont écrit une ordonnance. Je ne sais pas comment on appelle ces piqûres ... **deux millions**, je ne sais pas, **cinq cent mille**, enfin, je ne sais plus (...)>>

Au bout de deux mois d'un traitement associant injections et comprimés elle a été guérie.... Puis je reviens sur les circonstances dans lesquelles s'est effectué son départ de Kaolack.

<<-Tu as passé deux "Tabaski " là-bas?

- J'en ai passé une première. La deuxième, je me suis assise à regarder égorger les moutons, ce genre d'affaires...Tout le monde était content, mais moi, j'étais **concentrée**. En ce **temps**-là, je me suis **sciencée** ce qui se passait quand j'étais chez ma grand-mère ou chez ma mère, avec mes jeunes frères et soeurs: on tuait un mouton, on mangeait de la viande, puis on allait quêter le "dëwënal", ces affaires là quoi... J'ai réfléchi et j'ai compris que j'étais loin de mes **parents**. Et ce n'est pas moi, hein, qui l'avait voulu... Ce sont eux qui ont tout fait pour que ça tourne comme ça. **Mais** moi, hein, ce n'est pas ce que j'avais **préféré**. C'est de leur faute. Et, tout à coup, mon coeur s'est brisé et j'ai pleuré, tellement pleuré ..."Au nom de Dieu tout puissant"(*en arabe*). Tu vois, ce jour là, je n'ai pas mangé de viande. J'étais **triste**. Je n'ai pas mangé de viande, je ne me suis pas **défoulée**, je n'ai rien fait. Je suis restée à me **concentrer**: toutes mes idées étaient ici. J'ai eu leur nostalgie jusqu'à désirer mourir, jusqu'à vouloir rentrer à la maison. Mais il ne s'est pas passé **vingt jours**, même pas ça... avant que je ne rentre, hein! Je n'avais que l'argent du transport, **sept cent**, je ne sais plus, **sept cent** ou **sept cent cinquante**... C'est tout ce que j'avais. "Je prends Dieu à témoin"!....">

(2)- Les bars de Pikine.

La première fois que je suis rentré dans un bar à Pikine, une nuit, peu de temps après mon arrivée, j'ai ressenti un profond sentiment

de tristesse. C'était au "Saf Bar", situé sur les bords de la route des Niayes, à la hauteur du quartier Médinatoul-Mounawar. J'ai observé une clientèle composée en majorité d'hommes solitaires, installés devant une bière ou une bouteille de vin, silencieux, repliés sur eux-mêmes, absorbés dans la tâche importante de s'enivrer. Les quelques femmes présentes (toutes des prostituées aux dires de mes compagnons) étaient à la recherche de clients. Dans une des salles, de la musique était proposée aux hommes qui, pour la plupart, dansaient seuls ou en couple, avec un ami. Au total, rien qui ressemble à l'animation plus ou moins joyeuse des bars que j'avais déjà eu l'occasion de fréquenter en Europe, en Amérique du Nord ou au Mexique. A l'époque, j'avais pensé plutôt à ces "assommoirs" observés et décrits par Zola dans les quartiers prolétaires des villes françaises du XIXe siècle.

Plus tard, je devais procéder à un recensement systématique de la trentaine de bars de Pikine (cf. carte) et me rendre compte que le "Saf Bar", un des plus anciens de l'agglomération, recrutait sa clientèle dans les couches les plus pauvres de la population. Progressivement, j'allais apprendre la géographie des bars de Pikine, une géographie éminemment variable. Pendant les deux années (86-88) où j'ai pratiqué mes observations, j'ai vu des bars ouvrir (par exemple "Les Filaos" et le "Daya Rimpoul" à Guédiawaye) et d'autres fermer (comme le "Kër Mba" à Pikine ancien ou le "Kapol" à Guédiawaye).

Une condition nécessaire à l'ouverture d'un bar est l'obtention préalable d'une licence officielle, mais cela peut ne pas être suffisant lorsque se manifestent des résistances de la part de la population environnante, comme j'ai pu l'observer dans le cas du "Mbiin Dieg" sur Talli-Icotaf prolongé. Ce bar, aboutissement du processus de croissance d'un gros "clando", a été ouvert, puis fermé sous la pression des autorités locales (délégués de quartier, imams) puis réouvert. Comme on peut l'observer sur la carte ci-jointe (sous le numéro 24), il est situé en première ligne dans cette vase zone de Pikine irrégulier qui ne compte que cinq bars pour une population estimée à la moitié de la population totale. Je n'ai pu malheureusement pousser plus loin mes investigations dans cette

affaire et j'en suis réduit à des hypothèses pour tenter d'expliquer cet état de fait: d'une part, une proportion moins élevée de catholiques dans cette zone (par rapport à Guédiawaye par exemple), d'autre part une autonomie plus grande des pouvoirs locaux par rapport à l'État du fait d'une urbanisation dite irrégulière.

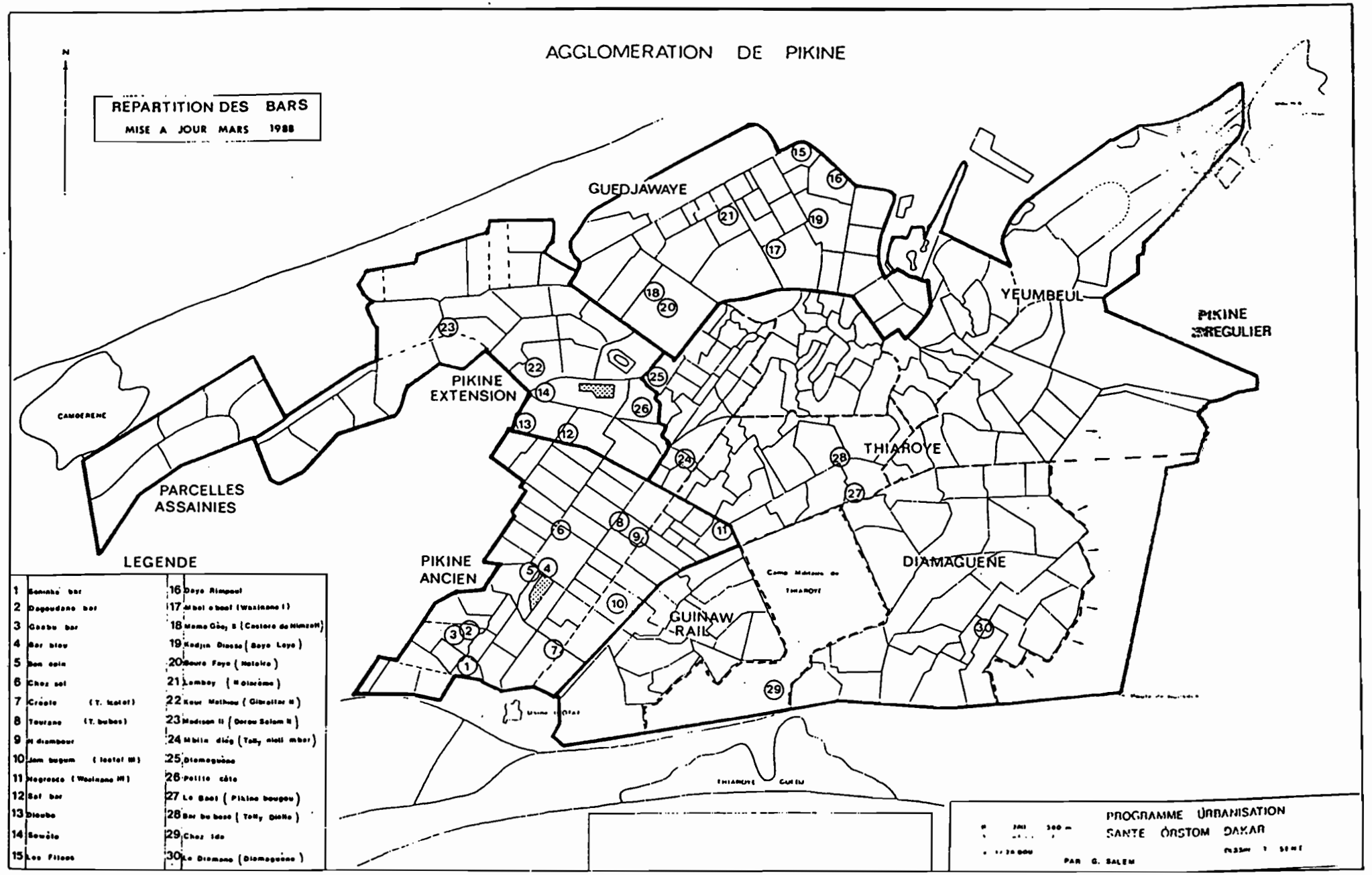
A l'appui de cette supposition, j'évoquerai le cas de "l'assainissement" du quartier "Xuur-um-bukki" (littéralement "Couilles-de-hyéne") au mois d'Avril 1986 par des comités de vigilance constitués à l'instigation de la population du quartier. D'après mes informations et contrairement à ce qui est affirmé dans l'article joint en annexe ("Le Soleil" du 05-06-86), il semble que dans cette affaire, la population ait joué un rôle décisif et que la police ne soit intervenue que dans un second temps pour mettre un frein aux débordements des milices[1]. Situé à proximité du marché de Thiaroye-Gare, en bordure du Talli Diallo Picc, ce quartier concentrait des débits de boissons clandestins et une population de prostituées -notamment d'origine ghanéenne- aux activités relativement bien organisées (avec l'existence d'établissements du genre hôtel de passe). A présent, ce quartier a été baptisé "Santta Yalla" ("Gloire à Dieu") et, si l'on en croit l'auteur de l'article le 29-10-86 dans "Le Soleil", les prostituées auraient migré vers Joal, un port de pêche très actif sur la Petite Côte.

Dans les pages qui vont suivre, je tenterai de décrire le fonctionnement de ces bars à partir d'observations non systématiques[2] réalisées au fil des mois, essentiellement dans les

---

[1]-Une affaire semblable s'est déroulée à Kaolack au mois de Novembre 86 avec l'assainissement par la population du quartier d'un lieu de prostitution dénommé "Mbar-u-Geej". Dans ce cas, contrairement à ce qui s'était passé à "Xur-um-bukki", les "casseurs" ont été jugés et condamnés à des peines avec sursis (cf. l'article paru dans Le Soleil du 24-11-86, sous le titre suivant: "Avertissement à ceux qui voulaient se faire justice").

[2]- Ces observations ont été consignées dans des "notes de terrain" et dans le "Journal" que j'ai rédigé de façon intermittente pendant environ la moitié de mon séjour. J'ai pris appui sur ce corpus textuel pour rédiger les pages qui vont suivre à considérer comme un mélange de notations descriptives prises sur le vif ou passées au tamis de la mémoire et de ce qu'il faut bien appeler des improvisations ethnographiques lorsque je tente une description émique du "maquis" et des êtres qui le peuplent.


AGGLOMERATION DE PIKINE
N
REPARTITION DES BARS
MISE A JOUR MARS 1988
GUEDJAWAYE
YEUMBEUL
PIKINE IRREGULIER
PIKINE EXTENSION
CAMBERENE
PARCELLES ASSAINIES
THIAROYE
DIAMAGUENE
PIKINE ANCIEN
GUINAW RAIL
THIAROYE GARE
LEGENDE
1 Sonnho bar
2 Dogoudono bar
3 Gaabu bar
4 Bar bleu
5 Son coin
6 Chez sol
7 Créole (T. kotef)
8 Tourane (T. bubes)
9 Ndiambour
10 Jam bugum (kotef III)
11 Negresse (Wouinane III)
12 Sal bar
13 Diouba
14 Sowéto
15 Les Filles
16 Daye Rimpaul
17 Mbal o baaf (Wouinane I)
18 Mama Géo, 2 (Castors de Nimzath)
19 Kadjia Diouse (Daye Laye)
20 Bouro Faye (Notaire)
21 Lambay (Ndiarème)
22 Keur Mathou (Gibraltar II)
23 Madison II (Dorou Salam II)
24 Mbilin diag (Tally niati mbar)
25 Diamaguène
26 Petite côte
27 Le Baal (Pikine bougou)
28 Bar du base (Tally Diolla)
29 Chez Ida
30 Le Diamano (Diamaguène)
PROGRAMME URBANISATION
SANTE ORSTOM DAKAR
PAR G. SALEM

AISSAINISEMENT DE KHOUROUMBOUKI

La brigade des mœurs a eu le beau rôle

Intervention des Comités de vigilance pour contrer la pègre constituée de prostituées, proxénètes et autres agresseurs. Oui. Mais, pour Khouroumbouki la descente effectuée sur les lieux par la brigade des mœurs a été plus déterminante, nous dit-on au niveau de cette structure...

Au lendemain de la publication du dossier sur l'assainissement des mœurs à l'ex-Khouroumbouki de Thiaroye (voir l'Evénement «Soleil» du 29 mai 1986), nombreux ont été les lecteurs qui ont voulu savoir le rôle qu'a bien pu jouer dans cette affaire la 2e section des mœurs (communément appelée brigade des mœurs) du commissariat central. Pour en savoir plus, nous avons à cet effet, rencontré le commissaire Ndof Ndiaye chef de la dite section.

Selon lui, l'insécurité avait atteint son paroxysme et l'ex-Khouroumbouki et personne (résidant ou non) n'était à l'abri d'une éventuelle agression. Face à une telle situation, la brigade des mœurs était convaincue de la nécessité de nettoyer le secteur quel qu'en soit le prix afin de sauvegarder la paix sociale et la tranquillité des paisibles citoyens. L'idée de débarrasser Khouroumbouki de son insécurité criarde est née de la brigade des mœurs, fait remarquer M. Ndiaye. C'est ainsi que dans la nuit du 9 au 10 avril 1986, la brigade des mœurs aidée d'une trentaine d'éléments du Groupement mobile d'Intervention (G.M.I) a opéré une descente audit lieu.

L'opération était à tous points de vue une descente car nul n'avait le courage de la débuter note M. Ndiaye, à cause de risques d'agression. Ayant sonné le glas des pratiques illicites et immorales, cette opération a obligé beaucoup de prostituées et ghanéennes à déménager vers d'autres horizons (Thiès, Mbour, Jaol et Fadjal). Mais la majorité d'entre elles s'est fixée à Joal, précise M. Ndiaye à cause sans doute du tourisme et des activités saisonniers (pêche, transports informels...)

En tout état de cause, cette opération a permis d'interpeller au total 108 personnes dont 30 ghanéennes déférées pour proxénétisme, détente de drogue et infraction à la loi sur les étrangers ; 33 Ghanéennes pour infraction à la loi sur les étrangers et détention de drogue, 25 prostituées sénégalaises en situation régulière sur le plan professionnel mais ayant commis divers infractions qui leur ont valu de payer des amendes forfaitaires et 20 Sénégalais pour vérification d'identité. La plupart d'entre eux ont des activités douteuses ou sont des agresseurs.

Selon M. Ndiaye, des jeunes en faction dans le quartier et interpellés ont déclaré appartenir aux comités de vigilance. Ils ont été réassaisis car ne pouvant légalement exercer une action parallèle à celle de la police.

Par ailleurs, il a été porté à la connaissance des autorités judiciaires et policières des cas d'excès commis par des éléments appartenant aux comités de vigilance (vol de 700.000 frs appartenant à F.C. une prostituée malienne et coups et blessures ayant entraîné l'hospitalisation d'une autre prostituée).

Il est maintenant clair que la brigade des mœurs a joué un rôle décisif dans le déguerpissement des prostituées de l'ex-Khouroumbouki (actuel Santa Yalla) et leurs clients.

Oumar DIATTA

LE SOLEIL (05-06-86)

bars de Pikine Premier, la partie la plus anciennement urbanisée de l'agglomération. Ces bars sont parmi les plus fréquentés de l'agglomération car ils drainent une clientèle locale en provenance du vieux Pikine, mais aussi, les habitants des quartiers périphériques qui ont ainsi le sentiment de participer à la vie nocturne animée d'un grand centre urbain même si Pikine ne peut rivaliser avec Dakar, la grande ville, la vraie ville, dans l'esprit des pikinois qu'ils soient ou pas des noctambules.

Il m'est arrivé également de sortir à différentes reprises dans des bars dakarois ce qui m'a permis de faire quelques comparaisons entre les deux "maquis". En gros, les bars pikinois offrent les mêmes services que leurs homologues dakarois: alcool, musique, sexe. Ce qui les différencie, à la première écoute, c'est la qualité des systèmes de son (souvent d'un niveau très médiocre à Pikine) et la sélection musicale (plus cosmopolite à Dakar)... Quant aux comportements des clients ou des femmes, ils m'ont paru moins guindés, en quelque sorte plus détachés des convenances à Pikine où les gens viennent pour s'amuser et s'y emploient avec moins de retenue. Cette plus ou moins grande liberté d'expression s'exprime de manière évidente dans des façons de danser différentes: à Pikine, on danserait volontiers pour son plaisir personnel, à Dakar, plutôt pour la galerie.

<< (samedi 18-10-86) Vers 3 heures et demi du matin, en compagnie de Ib, nous quittons une séance de chants religieux organisée par une dahira qadir dans un des quartiers de Bagdad. Le "Kapol" est sur le point de fermer, de même que le "Bon Coin" sur Talli-Bou-Mak où nous rencontrons un jeune homme, émigré en France depuis plusieurs années, revenu au Sénégal pour assister au Magal de Touba, qui s'offre de nous accompagner jusqu'au "Kër Mba", situé à proximité du Talli-Bou-Bess, pas loin de son intersection avec la Route des Niayes. Chemin faisant, il nous fait part du mépris qu'il ressent vis-à-vis des sénégalais qui ne se "respectent" pas et des sénégalaises qui ne sont intéressées que par l'argent.

Le "Kër Mba" est situé en contrebas du "goudron", dans le creux d'une ruelle qui plonge dans la nuit. Je gare ma voiture en face de la porte, parmi les clandos qui attendent les clients. Il y a beaucoup de monde dans la grande cour au sol cimenté, dans les salons particuliers meublés de grands fauteuils style club anglais, et c'est la bousculade devant le comptoir où il faut jouer des coudes pour se faire servir à boire. Hommes, femmes, tout le monde est passablement éméché et les conversations vont bon train dans le vacarme ambiant. Des gens me saluent, engagent la conversation: " Blanc ou Noir, c'est la même chose... au dedans, c'est pareil ... seule la peau est différente..." >>

Boire pour passer outre les inhibitions ... Boire pour se fondre dans cette collectivité anonyme et temporaire... Boire pour dissoudre les aspérités de la solitude... Boire pour oublier tous ses emmerdements (fragment d'une chanson de Boris Vian).... Boire pour dérober un peu de plaisir défendu avec la complicité de la nuit...

<< Celle-ci ne boit pas et ne rêve pas. C'est une prostituée. Elle discute avec acharnement avec un client potentiel qui ne cesse de marchander. L'aube approche et avec elle s'ammenuise l'espoir de ramasser un peu d'argent, un peu de ce précieux "xaalis"(argent en wolof) qui permettra demain de faire bouillir la marmite pour elle et ceux qui en dépendent: un ou plusieurs enfants, des parents âgés, des "frères" ou "sœurs“ désargentés... Les autres filles, plus jolies, plus jeunes, plus séduisantes ont déjà trouvé preneurs et quitté la scène. Elle lutte pied à pied pour obtenir un peu plus que ces dérisoires 500 francs qui lui sont proposés en sachant que le temps joue contre elle. Logique commerciale bien sûr: éviter de casser les prix car si les autres "caga" l'apprenaient, elles seraient en colère... Mais aussi, question de dignité car, à ce prix là, comment ne pas avoir honte.... Elle finit par accepter les 1000 francs, offerts par un client désargenté qui a dépensé tout son fric à boire. C'est à prendre ou à laisser. En sortant du bouge, ils sont surpris de découvrir l'aube (il est plus de six heures du matin) et les gens qui vaquent à leurs occupations dans les maisons, dans les cours, dans les rues. Ils iront chez lui, dans la chambre qu'il loue du côté de Nietti-Mbar.

Avec un peu de chance, elle s'en débarrassera vite fait après un coït rapide....>>

<<(mercredi 29-10-86) Je commence ma tournée nocturne par le "Bar Bleu". Il est situé en face du centre de santé Dominique et jouxte le "Bon Coin". On peut passer de l'un à l'autre presque sans s'en apercevoir. Pas mal d'ambiance dans la première salle: des femmes dansent avec entrain. Des "diskettes" qui n'ont pas 20 ans et d'autres autour de la trentaine, déjà épaissies par plusieurs maternités. Certaines sont déjà soûles, d'autres refusent de boire de l'alcool et se contentent de coca-cola. Il y a beaucoup plus d'hommes que de femmes: ils boivent de la bière ou du "binn" (du vin rouge), discutent entre eux ou avec les filles, dansent de temps en temps et s'agitent d'une façon qui apparaît désordonnée à l'observateur profane que je suis.>>

En fait, ce mouvement d'apparence brownienne est déterminé par l'entrecroisement de multiples logiques individuelles. Les prostituées se déplacent fréquemment, d'une table à l'autre, d'un bar à l'autre, disparaissent un moment avec leurs clients, reviennent à la recherche d'un nouveau client. Les hommes aussi bougent d'un bar à l'autre, pas seulement pour changer de décor mais aussi parce que, telle une onde, le cœur turbulent de la fête migre d'un bar à l'autre au fil des heures nocturnes.

<< Je fais la connaissance de Moustafa. Célibataire, il réside à Pikine et travaille comme chauffeur dans une conserverie de poissons de Hann-Plage. Lui, ce n'est pas l'alcool qui l'intéresse (il boit surtout du coca) mais les femmes ... Nous allons au "Kër Mba" où j'assiste à l'entrée d'un gendarme en uniforme que plusieurs personnes viennent saluer avec des attitudes de soumission ... Moustafa drague sans succès une prostituée qui refuse de baisser ses prix (environ 3000 francs) ce qui le rend furieux. Il m'invite à l'accompagner dans une maison du côté du Talli-Icotaf où il connait des femmes qui ne "facturent" point. Arrivés sur place, nous réveillons une jeune femme qui nous informe que, sa mère étant présente, elle ne peut nous accueillir.

Nous passons au "Créole" (ou "Quartier Latin") sur Talli-Icotaf qui est déserté pour terminer la nuit au "Dagoudane", un bar qui fait aussi office de dancing. Il y a pas mal de monde. Je fais la connaissance d'une jeune femme vêtue de blanc, à moitié ivre avec laquelle Moustafa entreprend sans succès de négocier une passe: elle demande 5000 francs. Dans le vacarme ambiant, nous échangeons quelques propos en anglais, français et wolof autour d'une bière: elle se dit bambara, réside actuellement à Dakar et me raconte comment elle a passé plusieurs années de sa vie à Paris où elle faisait de la musique avec un orchestre de reggae. Vers trois heures du matin, je rentre chez moi après l'avoir raccompagnée jusqu'à Dakar où elle va tenter encore sa chance au "Miami", un bar de la Médina.>>

<<(07-11-86) Sortie au "Négresco" en compagnie de Michel, un sérer, catholique, gendarme de profession. Nous passons un moment en compagnie de quelques hommes d'âge mûr, à l'allure de respectables pères de famille et de deux femmes que Michel me présente comme des "divorcées" à la recherche d'un profit ou éventuellement d'un mari. Les clients sont installés par petits groupes à des tables réparties dans une vaste cour éclairée d'une ampoule électrique fixée au sommet d'un pilier en béton. L'ambiance est calme comparée à celle des autres bars que j'ai eu l'occasion de visiter jusqu'à présent. Michel m'explique qu'il aime cet endroit pour sa tranquillité et y vient environ une nuit sur deux pour "étudier la vie obscure" selon son expression. Il se plaint des contraintes de la vie conjugale et, pour l'instant, vit séparé de sa femme et de son enfant, incapable de choisir entre le divorce ou la reprise d'une vie commune. Avant son mariage, il avait eu deux autres enfants avec deux femmes différentes.>>

<< (vendredi 14-11-86) Soirée agitée en compagnie d'un gars nommé Seurigne qui m'accroche dès mon entrée au "Bar bleu" et se propose de me guider dans le "maquis" pikinois. A ses dires, c'est un habitué de longue date des bars de Pikine. Il m'emmène au "Tourane", sur Talli-Bou-Bess, où nous faisons connaissance avec une femme qui vient pour la première fois à Pikine et parait plutôt effrayée de nous suivre dans nos pérégrinations. Elle est sérer,

originaire de Kaolack et fréquente habituellement les bars de Dakar. Il semble que le maquis pikinois a mauvaise réputation dans la capitale: comme si Pikine représentait dans l'imaginaire des Dakarois le versant obscur, sauvage, dangereux de la "civilisation" dakaroise. Elle se dispute avec Seurigne en l'accusant (d'après ce que je peux saisir de leur conversation en wolof) d'être un bon à rien qui profite du Toubab. Nous la déposons au "Kër Mba"où elle se sent plus en sécurité car le patron serait sérér lui aussi. Retour au "Bar bleu" où Seurigne engage la conversation avec une jeune femme qui lui réclame 7000 francs pour passer la nuit avec lui. Nouvelle dispute entre mon compagnon et cette femme qui le traite d'escroc. >>

Ce soir-là, j'ai appris que le niveau d'agressivité entre les autochtones du maquis est largement déterminé par le rythme de la vie économique. En l'occurence, cette date du 15 Novembre correspond à cette période de soudure mensuelle à laquelle les Sénégalais font référence par l'expression très courante "le mois est creux" (en wolof, "wer bi sorina"). Du salaire du mois précédent, versé en général autour du 25, il ne reste plus grand chose et chacun dans la ville s'évertue à mettre la main sur quelques reliefs qui lui permettent de subsister jusqu'à la fin du mois. Dans un tel contexte de dénuement, un Toubab représente une source potentielle de profit que chacun entend exploiter à son avantage exclusif.

<<(samedi 14-11-86) Nouvelle sortie nocturne. Michel n'est pas au rendez-vous et je passe un moment au "Bon coin", un bar qui commence à me devenir familier. Peu de consommateurs et rareté des femmes qui ont sans doute préféré rester à la maison en cette période de "mois creux".... J'ai du mal à comprendre la diversité des rapport entre les hommes et les femmes dans ce milieu. Ils oscillent de l'agressivité sans masque (des insultes voire des coups sont échangés) à des comportements imitant une conduite amoureuse. Avant de passer éventuellement à l'acte, les prostituées et leurs clients peuvent bavarder pendant des heures, comme de vieux amis. >>

Il est possible que ces hommes qui se confient ainsi à des professionnelles en position d'écoute, ne puissent faire de même avec leurs épouses légitimes du fait des blocages liés à leurs rôles respectifs tels qu'ils sont traditionnellement définis. Mais en l'absence d'informations fiables sur ce qui se passe dans l'intimité des couples, cela reste une hypothèse.

<<Je fais la connaissance de Mamadou, boucher dans un supermarché de Dakar, qui déclare fièrement gagner 87 000 francs par mois. Il est marié à deux femmes et a quatre enfants. La plus jeune de ses femmes a 19 ans, est trés belle, ce qui ne l'empêchera pas de passer la nuit avec une fille (pour 5000 francs) et de "bien baiser longtemps". Exit Mamadou, très fier de ses biceps volumineux.>>

<< (samedi 29 Novembre 86)- Au "Bar bleu", beaucoup de monde, la bière coule à flots. Seurigne est présent, en compagnie d'un ami comptable comme lui, et m'invite à me joindre à eux. Il a les poches pleines et dépense sans compter. Peu de femmes. Les hommes dansent seuls ou en couple sur des rythmes variés (mbalax, reggae, pachanga...) revêtus de "déguisements" divers: l'uniforme de la modernité contemporaine (pantalon, chemise...), le costume local (de grands boubous brodés) ou plus rarement une allure exotique (style rasta par exemple).... Une majorité de gens sont soûls. Il faut faire la queue devant les pissotières du bar: au bout de ce qui ressemble à un couloir de quelques mètres de longueur, un chiotte à la turque duquel il serait périlleux de se rapprocher, vu l'état du sol de ciment, luisant d'urine. Les hommes pissent côte à côte de la porte. Après quelques bières, nous décidons de changer de bar et, pour cela, n'avons qu'à marcher les quelques mètres qui nous séparent du "Bon coin"... Puis déplacement en bande jusqu'au "Kër Mba" où l'agitation est à son comble: deux hommes s'affrontent en paroles mais sont séparés par leurs amis avant d'en venir aux coups. En tentant de me frayer un chemin jusqu'au comptoir, je suis agressé verbalement par un client éméché furieux de devoir céder le passage à un Toubab. >>

De manière générale, la violence est rare en ces lieux malgré l'ébriété généralisée et je n'ai jamais été le témoin d'un bagarre même si j'ai entendu parler de meurtres qui se seraient produits en ces lieux. Dont un au "Kër Mba" qui devait entraîner sa fermeture prolongée.

<< 24 Décembre 86. Réveillon de Noël)- Ai bu deux bières dans un bar de Grand-Yoff (un quartier périphérique de Dakar). Beaucoup de monde passablement éméché... Ambiance de fête.... Au comptoir, je discute avec des Sérérs qui expriment avec force leur attachement à la religion catholique et aussi, de façon voilée, leur crainte de se voir priver de la liberté de culte par la majorité musulmane.>>

<< (Samedi 31 Janvier 87)- Virée nocturne à Pikine: je commence par faire un tour au "Bar bleu" où je retrouve Moustafa et fais la connaissance de Joseph, un petit tisserand mandjak installé du côté de la porte de Pikine.... J'assiste à une discussion entre deux catholiques: ils revendiquent une plus grande maîtrise de l'alcool et de ses effets par rapport aux musulmans qui, d'après eux, boivent de façon immodérée et manifestent des comportements agressifs. L'un d'entre eux se signe lorsque je décline mon prénom catholique et me dévoile à la lueur d'une allumette, la croix tatouée sur son avant-bras... Puis passage au "Tourane" qui semble être un fief alpulaar. J'ai la surprise d'y rencontrer Amidou et ses amis (il est agent de santé communautaire dans un poste de santé de Pikine) dont j'étais loin de soupçonner la consommation d'alcool. En fait, ils animent une coladéra[1] du côté de Talli-Icotaf (ils louent ainsi leur sono et leur matériel musical) et sont venus écluser quelques bières avant d'y retourner... La nuit se poursuit au "Kër Mba" où nous buvons encore des bières confortablement installés dans les profonds fauteuils d'un petit salon: l'ivresse enferme chacun de nous dans le cercle de sa solitude.... Nous nous taisons...>>

<< (Vendredi 06-02-87)- J'accompagne Awa dans une sortie nocturne. Nous partons en vadrouille avec deux de ses copines,

---

[1]- Soirée dansante organisée par des jeunes le plus souvent au domicile de l'un d'entre eux.

Maam Faatou et Maguette. Awa est habillée d'un ensemble chemisier et pantalon taillé dans une étoffe satinée de couleur blanche. Maam Faatou a revêtu pour la circonstance un survêtement deux pièces de couleur grise et la minceur de sa taille est mise en valeur par une ceinture de perles... La nuit, éclairée par le premier quartier de la lune, est froide...

Nous commençons par "Kër Michel" alias "Chez Soi" où la bière est moins chère qu'ailleurs (175 francs la petite Flag) m'explique Awa, ce qui en fait le point de départ habituel de ses sorties nocturnes. L'architecture du bar est conforme à ce qui se fait d'habitude: une grande salle plantée de piliers de béton qui délimite un espace pour danser. Sont mis à la disposition des clients des bancs et tables basses construits en dur au confort rudimentaire. Il y a aussi une grande cour au sol dallé de ciment pour accueillir les consommateurs lorsque le temps le permet. Vers minuit, l'animation décroît et il est temps de changer de décor me fait comprendre Awa qui en leader averti entraîne notre petit groupe au "Bon coin".

Je danse un peu... Nous continuons à boire et à fumer... J'entame une conversation avec un jeune ingénieur en mécanique de retour d'un stage au Japon qui a tout juste le temps de me griffonner son adresse sur un bout de papier lorsque mes compagnes viennent me dire qu'une "ramasse" (une rafle policiére) est en cours et qu'il faut prendre la fuite. "Ramasse! Ramasse!..", le mot circule comme une traînée de poudre, semant la pagaille. Awa calme rapidement son monde:" Dara amul!" (ce n'est rien) répéte-t-elle... Bref moment de répit avant qu'une dispute n'éclate dans le groupe des filles, à laquelle Awa mettra rapidement fin en haussant le ton.>>

La complexité des interactions est telle que j'ai le sentiment très net de ne rien comprendre à ce qui se passe sous mes yeux: déplacements incessants des uns et des autres, regards, gestes, mimiques, paroles lues sur les lèvres plus qu'entendues dans le vacarme d'une sono déréglée qui régurgite une bouillie musicale inaudible. Les gars tournent autour des filles qui se disputent entre elles mais sont relativement solidaires vis-à-vis de la menace

extérieure, c'est à dire de ces hommes qui leur tournent autour, ivres pour la plupart, parfois agressifs ou au contraire étrangement apathiques. Il faut reconnaître rapidement le client potentiel, écarter les importuns désargentés et se méfier de ces "amis" dangereux que sont les représentants de la loi (policiers, douaniers...) en goguette. Sous prétexte d'offrir leur protection, c'est du "xaalis" (argent) qu'ils cherchent.

Lorsque vers trois heures du matin, je les accompagne au "Kër Mba", Maam Faatou a disparu, partie avec un client, ce qui n'empêche pas que nous soyons de plus en plus nombreux dans ma voiture. A peine arrivés, nous n'avons même pas le temps de nous asseoir que les filles s'égayent dans la rue comme une volée de moineaux, poursuivies par des policiers qui s'avèrent imaginaires. Fatigué, j'abandonne mes copines qui vont poursuivre jusqu'à l'aube leurs harassantes activités.>>

Le lendemain, j'écris dans mon journal: " filles libres, affectivement immatures, en quête d'une identité. Elles sont fascinées par leur image et dans le même temps, complètement dépendantes du regard de l'autre pour exister."

<<(21-03-87)- Arrivée tardive "Chez soi" après avoir crevé un pneu en route. Je suis accueilli avec force démonstration d'amitié par Awa flanquée par ses deux inséparables copines... Seurigne est dans son coin en compagnie d'un copain qu'il me présente comme un collégue de travail d'un rang inférieur qui s'accrocherait à lui pour faire ses premiers pas dans le "maquis". Ils sont tous les deux comptables dans la même boite de Dakar.... Je les quitte pour accompagner les filles au "Bon coin" où je commets l'imprudence de régler trois bières avec un billet de 5000 francs. Je suis immédiatement entouré de tous côtés par des gars qui commencent dans une bousculade provoquée à me palper les poches. Awa m'entraîne dans un coin tranquille à l'écart. Elle m'explique alors que "le mois est creux" et que le bar fourmille de voyous, "bandits" et voleurs de toutes sortes, littéralement aux abois, prêts à tout pour un peu d'argent. Elle me conseille dorénavant de ne plus parler en Wolof et de m'exprimer uniquement en Français. Du coin

de l'œil, elle continue à veiller sur Maam Faatou, écartant les mauvais clients, c'est à dire ceux qui n'ont rien dans les poches.

Entretien avec le patron du "Bar bleu" qui est un mandjak né et grandi à Marseille. Il compare le milieu de la prostitution à Marseille et à Pikine. Ici, pas de proxénètes qui exploitent les filles par la violence. Si elles font alliance avec certains "bandits", c'est de leur propre initiative et sur la base d'un échange réciproque de services. Il estime que le nombre de femmes qui se prostituent de façon régulière entre les trois bars du coin ("Chez soi", "Bar bleu" et "Bon coin") tourne autour de trente et, sur l'ensemble des bars de l'agglomération, ne dépasserait pas une centaine dont une majorité "sans pièce", ce qui rejoindrait mes estimations et celles de Seurigne.... A ce nombre, il faut ajouter les visiteuses en provenance de la province ou de Dakar et les occasionnelles, celles qui viennent chercher de quoi survivre dans les bars quand il n'y a plus rien à manger à la maison.... Je poursuis la tournée des bars par le "Kër Mba" où j'abandonne Awa... D'après elle, même une nuit comme celle-ci qui s'annonce difficile, peut apporter une occasion qu'il s'agira de saisir immédiatement.>>

Donc un savoir-faire plus compliqué qu'il n'y paraît à première vue et qui exige un sens développé de l'à-propos, la maitrise d'un art qui s'apparente à l'improvisation et fait de ces femmes des aventurières qui courent leur chance et jouent un jeu:

> << ... car qu'est-ce qu'un jeu, sinon un abrégé destinal où toutes les situations sont instantanées, toutes les constellations changeantes, toutes les figures contingentes, fluentes et provisoires, le succès dépendant pour moitié des circonstances fortuites et pour moitié de la sagacité du joueur?... >> (Jankélévitch, 1980:120)

Et si, comme la définit le philosophe, l'occasion est ce point où "coïncident les moments privilégiés de deux chronologies distinctes", sa capture exige nervosité et passion:

> << Attendre ne suffit plus: il faut maintenant se tenir prêt, faire le guet et bondir, comme fait le chasseur qui capture une proie agile ou le joueur qui attrape au vol une balle insaisissable. Proie ou cadeau, sourire fugitif de réconcialition et sourire de la fortune, l'instant occasionnel est une chance infiniment précieuse qu'il ne faut pas laisser échapper... c'est une chance contestée qui justifie la hâte et l'inquiétude par son caractère fugace: l'occasion passera, ou bien d'autres la saisiront à votre place, car il n'y en pas pour tout le monde.>> (Jankélévitch, 1980:123).

<<(30-04-87)- Visite à Awa qui s'abstient de sortir dans les bars pendant le mois de Ramadan[1]. Elle m'explique que depuis la grève des policiers et leur révocation générale, le maquis est bien plus agréable en l'absence de "ramasses": "Les gendarmes ne s'occupent pas des femmes, ils ne s'intéressent qu'aux affaires de drogue... Ils ne sont pas comme les policiers qui nous fatiguent"...>>

Lors de mon retour sur le terrain, en Octobre 87, je découvre l'existence d'un dancing "Le Soweto" qui vient d'ouvrir ses portes à la limite entre Pikine ancien et Guédiawaye. Il peut rivaliser avec les meilleures boites de Dakar ("Ngalam", "Sahel" par exemple) en ce qui concerne la qualité du système de son et surtout le tarif d'entrée (2000 francs), même si le décor reste sommaire. A l'occasion d'une visite, je pourrai me rendre compte qu'il existe à Pikine une clientèle, que l'on pourrait qualifier de "jeunesse dorée", pour ce genre d'établissement. A première vue, pas de "bandits", ni de prostituées, pas de "ramasse" non plus dans ce lieu fréquenté par les enfants de la bourgeoisie locale.

---

[1]- Contrairement a ce qui se passe dans d'autres nations comptant une forte proportion de musulmans (par exemple, le Mali, la Tunisie), il n'existe pas au Sénégal de restriction imposée pendant le mois du Ramadan aux activités des bars et lieux de restauration.

<<(05-12-87)- J'apprends qu'il est possible de louer une chambre meublée (500 francs pour le temps d'une passe) dans des maisons particulières du quartier Nietti-Mbar que rien ne distingue des maisons du voisinage.... Ce ne sont pas des chambres réservées à cet usage exclusif mais des pièces à fonction d'habitation pour la famille.>>

<< (Lundi 08-02-88)- Passage en début de soirée "Chez soi" où l'ambiance est agitée.... Il y a beaucoup de monde et une bagarre éclate, vite contrôlée par les autres clients et l'intervention de celui qui me semble être le "videur" de service.... A côté de moi, un homme vide discrétement dans son verre de bière ce qui parait être du "soum-soum"... Un rastaman aux impressionnants dreadlocks consomme solitaire au bar.... Cette année, la mode chez les jeunes "maquisards" est au cuir: casquette de cuir (ou à défaut de toile), blouson de cuir si possible et même pantalon de cuir sans oublier la paire de lunettes noires que les plus audacieux n'hésitent pas à porter jusque dans la pénombre des bars. >>

<<(Jeudi 11-02-88)- Tournée des bars en commençant par le "Diamono" à Diamaguéne puis un passage "Chez soi" toujours animé où je rencontre Joseph qui m'invite à le suivre au "Saf Bar" où je n'ai plus mis les pieds depuis des années... Je retrouve cette atmosphère spéciale faite de pauvreté et de mélancolie. A la sortie, nous sommes accostés par un homme qui se propose de nous emmener chez des femmes qui habitent le quartier. Nous faisons ainsi connaissance avec deux femmes, l'une professionnelle aguerrie, l'autre récemment arrivée de Kaolack, en quête d'un mari et d'argent me confiera-t-elle plus tard devant une bière au "Tourane"....

J'apprécie l'esthétique fantasmagorique des lieux éclairés par une lumière violette qui exalte le blanc des vêtements et accentue la noirceur du teint au point que les épaules et les visages des danseurs disparaissent pour laisser place à la vision onirique d'un ballet de voiles. Un jeune homme dont l'allure stéréotypée évoque celle d'un homosexuel ("Gor-u-jiggen", littéralement "homme-femme"en wolof) danse solitaire. Ce n'est pas la première fois que je

Ronde des belles

Un groupe composé de femmes s'est retrouvé l'autre jour à la barre du tribunal correctionnel de Thiès pour s'être livrées à la prostitution sans s'inscrire au fichier sanitaire et social. Il s'agit de Ndèye Dièye 26 ans, Marie Sèye Lô 31 ans, Ndèye Diop 20 ans, Anta Ndiaye 28 ans, Amy Diop 23 ans et Oulèye Diallo 25 ans. Elles sont toutes domiciliées à Thiès sauf Ndèye Diop, établie à Rufisque.

Ndèye Dièye a soutenu avoir disposé des papiers pour obtenir un carnet sanitaire. Mais elle l'aurait perdu et a décidé de ne plus se livrer à ses activités étant donné qu'elle avait décidé de se marier bientôt. Elle affirme en outre qu'au moment de son interpellation, elle était sortie dans le but de récupérer les clés de sa chambre confiée à un voisin. Ndèye Dièye est célibataire et mère d'un enfant.

Marie Sèye Lô, elle aussi, a déclaré avoir quitté le quartier Cité Niakh où elle loge pour aller se payer un sandwich à côté du bar «Festival». Elle a été interpellée sur le chemin du retour par les policiers, un sandwich à la main. Les limiers le sommèrent de présenter son carnet de santé. Elle le présenta, mais malheureusement pour elle, il n'était pas à jour. Mademoiselle avoue qu'elle n'était pas à la recherche d'un partenaire mais plutôt d'un morceau de pain. Divorcée depuis longtemps, Marie Sèye Lô s'occupe elle-même de son seul enfant âgé de 10 ans.

Ndèye Diop ensuite qui a laissé entendre qu'au moment de son interpellation, son carnet de santé se trouvait au dispensaire du 10e ex RIOM pour sa mise à jour et elle est venue de Rufisque pour le retirer. Les limiers l'ont trouvée dans un bar en train d'attendre le premier client. Ndèye Diop se prostitue depuis un an.

Anta Ndiaye cependant, divorcée et mère de deux enfants, a reconnu s'être livrée à cette activité sans carnet de santé. Elle ajoute qu'elle s'apprêtait à s'occuper des formalités en vue d'en posséder. Interpellée au bar «Diender», Anta Ndiaye a tenu à dire qu'elle se vend pour entretenir ses enfants; n'ayant autrement aucun soutien financier. Depuis deux ans, elle vit seule et le père de ses enfants ne lui attribue pas un seul sou.

La demoiselle Amy Diop qui lui succède à la barre, avait quitté son domicile dans la nuit pour aller prendre un pot au bar «Diender». Ainsi, buvant tranquillement sa bouteille de bière, elle eut la désagréable surprise de se voir encerclée par des policiers qui lui demandèrent de présenter son carnet de santé. Ce qui fut fait. Mais il n'était pas à jour. Amy a soutenu n'avoir pas été à la recherche d'un client mais elle avait tout simplement le désir de prendre un verre.

En compagnie de sa copine Khady Diallo, Oulèye Diallo était partie voir un film indien au cinéma «Rex» situé au cœur de la ville. Le film terminé, les deux copiines, accompagnées cette fois de leur cousin se dirigèrent vers le quartier Nguinth pour y *«prendre les trois normaux»*. Ce n'était pas fini car les trois compagnons allaient se rendre ensuite au bar *«Poussin Bleu»*. C'est là qu'ils ont été interpellés par les policiers qui demandèrent à Oulèye Diallo de présenter son carnet de santé.

La demoiselle leur fit savoir qu'elle ne voyait pas la nécessité de détenir une telle pièce car elle n'était pas prostituée.

Après avoir souligné *«la constance des faits»*, le ministère public a demandé une *«application de la loi»*. Le tribunal a condamné Amy Diop à payer une amende ferme de 20.000 frs et les autres à 20.000 frs assortis de sursis

Oumar Neatty BA

le soleil ♦ mardi 19 avril 1986

note la présence d'homosexuels qui se prostituent dans certains bars, le "Kër Mba" et le "Tourane" en particulier.>>

A la suite des manifestations violentes qui ont suivi les élections, l'état d'urgence est proclamé; dans un premier temps, il est en vigueur de vingt et une heures à six heures du matin ce qui a pour effet d'empêcher toute vie nocturne. Dans un deuxième temps, il est assoupli et s'étend de minuit à six heures. C'est dans ce contexte que j'ai la malencontreuse idée de vouloir faire des photos dans les bars.

<< (Samedi 12-03-88)- Arrivé en début de soirée "Chez soi" où je commence à prendre quelques clichés d'Awa et de ses copines sans avoir au préalable évalué l'ambiance du lieu. Mon initiative stimule l'agressivité des "bandits" qui se pressent avec nervosité dans le bar. Il semble que le couvre-feu a eu pour effet de limiter sérieusement leurs activités délictueuses et par voie de conséquence de les priver de leurs moyens habituels de survie. Quoi qu'il en soit, je m'esquive sans demander mon reste tandis que Awa protège ma fuite en écartant les plus agressifs de mes interlocuteurs.>>

(3)- Se marier

une premiére fois

<<-Je suis allée au garage Dakar prendre une **auto 404**. Il restait une place, je me suis installée, ai payé **sept cent cinquante**, suis descendue ici, à la poste de Thiaroye. J'ai marché jusqu'à Thiaroye où j'ai passé la nuit chez une amie qui s'appelle Thiané (...) A l'aube, je suis d'abord allée chez ma mère et mon père: ils m'ont vue. Ensuite, je suis allée chez ma grand-mère: elle m'a vue. Et puis ensuite de là... Il y a cette autre soeur cadette de ma mère qui vit avec son mari au **Premier** Pikine. C'est là qu'elle avait loué dans une maison, elle et son mari, au **Premier** Pikine. A mon retour, je

suis restée là-bas, chez cette soeur cadette de ma mère. Elle et ma mère ont même mère et même père. Xady, elle s'appelle. Je suis restée chez elle dans la maison où elle et son mari avaient loué.

Et alors, le propriétaire de la maison était une femme - son mari était mort- elle avait des fils. Il y en avait un qui travaillait au Port, Ibou... On était dans cette maison quant Ibou m'a vue et a dit qu'il m'aimait et qu'il voulait me prendre pour épouse. Alors le mari de ma tante - le mari de la soeur cadette de ma mère- lui a dit "Si ce que tu dis est vrai, vas en discuter avec tes parents et envoie-les en délégation. S'ils viennent je te donnerai une épouse." Il est parti dire ça à ses parents et ils sont venus en délégation et on m'a donnée et nous nous sommes mis en ménage (...).

- Mais Ibou est-ce qu'il a donné de l'argent à ta mère?

- Attends un peu! Il n'a rien donné à ma mère. Mais attends! Quand le père a dit cela, il est allé voir ses parents, tu comprends? Ils sont arrivés en disant: "C'est Ibou qui nous envoie - tu comprends?- il a dit qu'il aimait M et qu'il la voulait pour femme". Ils m'ont dit "Alors, es-tu d'accord?" Alors, moi aussi, j'ai dit: "Oui, je suis d'accord".Ils m'ont dit: "Qu'est-ce que tu lui demandes ?" .... Tu sais il faut que tu demandes, quoi, le "may-gu-jëkk"(cadeau de fiançailles). En ce temps-là, tu demandais seulement quinze mille en argent. Des magnétophones en ce temps-là il n'y en avait pas beaucoup, quoi, des magnétophones.

J'ai demandé quinze mille francs, tu sais, avec un magnétophone et une montre. Il est revenu en apportant les quinze mille et la montre et la radio pour moi.

- Et il n'a rien apporté à ta mère?

- Non. Non.

- Et après?

- Après, il a acheté de la cola, les pères sont allés ensemble à la "jakka" (petite mosquée) et on m'a donnée (...) Comme il n'avait qu'une petite chambrette dans la maison, une chambrette toute petite, il a loué dans le coin une grande chambre. On passait la journée à la maison et, le soir, on allait passer la nuit là-bas (...)

Mais, par la suite, il a déconné, oui. C'était un grand soûlard. Il travaillait au Port, sur les cargos espagnols. Il comprenait l'espagnol, je ne te dis pas, comme un espagnol. "Je prends Dieu à témoin" (en arabe). Il avait commencé par faire trois

ans là-bas en **Espagne**, ensuite il était reparti pour y faire encore **cinq ans**. Il comprenait très bien l'**espagnol**. Tu vois, pendant notre **mariage**, quand un bateau d'**espagnols** arrivait, il en prenait **deux** ou bien **trois**, les amenait à la maison où ils passaient la nuit (...)

C'était un **soûlard**, à boire jusqu'à être ivre. Il me battait. Des disputes et des bagarres enfin. Au bout d'un an, le père, mon père - le mari de ma tante - a dit: "Lui, il est mauvais. Ce n'est pas un bon mari car si tu as une femme, tu ne la bats pas. Tu vas lui donner de quoi manger, de quoi boire, lui donner de quoi s'habiller et la laisser en paix. **Mais** lui, il ne te donne pas à manger, il ne te donne pas à boire, il ne te laisse pas en paix. A présent, je romps ce mariage." (...)

-Avant de l'épouser, tu n'avais pas vu que c'était un **soûlard**?

-Je l'avais vu **mais** sa **soûlardise** ne me concernait pas! Moi, j'ai pensé que même s'il était un **soûlard**, quand on serait mariés, il allait faire ce qu'il fallait pour que ça marche entre lui et moi. **Après**, qu'il sorte pour aller boire de l'alcool, ça ne me concerne pas. C'est ce que j'ai pensé. Quant à moi, bien sûr que je l'avais vu et même très, très bien. Parce que c'est au Port qu'il allait prendre des caisses de **vino**, du **vino** hein, du **vino espagnol**, du blanc, **blanc** et **rouge**. Il apportait tout ça à la maison et buvait comme un trou. Bien sûr que je l'avais vu **mais** cela ne me regardait pas.

- Est-ce que toi et lui vous buviez ensemble?

- Qui? Moi? En ce **temps**-là? Non. En ce **temps**-là, je le faisais en cachette parce que ma tante et son mari habitaient sur place et je ne voulais pas qu'ils sachent quoi que ce soit sur moi. Parce que moi, quand j'ai été obligée de me conduire mal, je suis partie d'ici et suis allée à Kaolack. Là-bas je n'ai vu personne, ni mère, ni père, ni tante. J'ai pu faire ce qui me plaisait, tu comprends? **Mais** je ne vais pas venir chez ma tante et son mari et faire ces affaires, je leur porterai préjudice... Rien ne me faisait plus envie **mais** je me suis **concentrée** jusqu'à être dure, comme ... je ne sais pas (...) Oui, Ibou n'achetait pas de vêtements, n'achetait pas de chaussures, ne donnait pas d'argent ... Un mariage comme ça, à quoi ça rime? J'ai rompu le mariage

- Une fois le mariage rompu, tu es retournée chez ta grand-mère?

- **Après**, je suis retournée chez ma grand-mère, oui (...) Ensuite il m'a poursuivie pour que je lui rembourse ses biens: **quinze mille** et la **radio** et la **montre**. Je lui ai dit: "Ce que j'ai accompli comme femme mariée, rembourse-le moi. Si tu me rembourses tout ce que j'ai fait pour toi, je te rendrai ton argent." **Mais** avant qu'on en arrive là, il a compris ce que je lui disais et a laissé tomber.>>

une deuxième fois

<<-Je suis partie de là-bas pour venir **encore** ici, chez ma grand-mère, à Talli-bou-Bess. Je suis restée là-bas longtemps, longtemps, longtemps, jusqu'à ce que mon mari - celui qui est mort- me voit. Il s'appelait Momodou.... Il habitait tout près d'ici, là où je t'ai montré leur maison (...) Donc, quand j'étais chez ma grand-mère à Talli-bou-Bess, il m'a vue lui-aussi et m'a dit qu'il m'aimait... En **79**... Il m'a courtisée en **79**... En **80**, c'est en **80** qu'il m'a épousée et on a vécu ensemble (...) en **81,82,83,84,85**, tu vois, jusqu'en **86**... Alors, je ne manquais de rien. Il était bon. Il m'aimait trop, trop, trop, le pauvre. Il me donnait à déjeuner, encore, encore et encore de quoi me remplir, au dîner de quoi me remplir et au petit déjeuner de quoi me remplir. Si tu étais entré dans ma chambre, tu aurais été content: il y avait une **chaîne**, un **ventilateur**, un lit, une **bibliothèque**, un **fauteuil**, c'était extra!...

- Qu'est-ce qu'il faisait comme travail?

- Il travaillait au port (...) C'était un **business man**. Il achetait une affaire, comme par exemple il achète une affaire **cinquante mille francs** et la vend **cent mille**, tu vois, c'était ça son travail. **Chaque jour** il "descendait" du travail avec beaucoup d'argent, et quand il arrivait, il me **finançait**. En ce **temps**-là, j'étais belle. Ma photo, c'est en ce temps-là, ce n'est pas vieux! Tu vois? Je faisais du"xeesal"[1] pour être rouge. J'étais grosse. Oui! du "xeesal" pour devenir rouge, j'étais grosse et quand je jetais mes

---

[1]- Faire du "xeesal" consiste à se blanchir la peau en utilisant différents produits dont notamment des corticoïdes.

tresses, je m'en faisais faire d'autres. Je portais de l'or, je portais de l'argent. Mais on a vécu ainsi ensemble jusqu'au Caire 86.

- Tu avais une bonne?

- Bien sur que j'avais une bonne! Je ne faisais par la lessive, je ne repassais pas, je n'allais pas chercher de l'eau. J'ai été une "toubab" jusqu'à Caire 86....(*Elle rit*).

- Caire ...?

- Caire 86, le Match, le Match de Bocandé... C'est ce jour là qu'il est mort, fin d'année 86.

- Qu'est ce qui lui est arrivé?

- Il ne lui est rien arrivé. En tout cas, c'était un samedi , il est parti faire la noce en ville, virer jusqu'à six heures du matin. Il est arrivé pour se coucher, il est arrivé jusqu'à la porte de la chambre, jusqu'à la porte de la chambre, s'est effondré tout à coup et a commencé à vomir.

- A vomir?

- Oui, et ce qu'il vomissait ainsi, c'était du sang, oui. Il sortait ici par le nez et par la bouche. Il a fait "peuf! peuf!", le sang n'arrêtait pas de couler et rapidement il est mort... comme ça... treeu... Alors on l'a pris pour le transporter à "Dominique", comme cela, plein de vomi et tout et quand nous sommes arrivés à "Dominique", le médecin, tu sais ce qu'il a dit ?... Il a dit que ce qui l'a tué, il a dit :"c'est la tuberculose."

- La tuberculose?

- Oui, c'est ce que le médecin a dit. Il a dit que c'est la tuberculose qui l'a tué. C'est pour cela que depuis sa mort et jusqu'à présent "oooh" j'ai souffert...>>

Pendant notre premier travail de traduction effectué sur ce texte, nous nous sommes demandés, Rama et moi-même, comment M avait pu si rapidement sombrer dans la misère alors qu'elle possédait des biens et que, selon le droit musulman, au moins 1/8 des biens de son mari aurait dû lui revenir. Lors de l'entrevue qui suit, je reviens sur cette question.

<<- Mais, quand ton mari est mort, ensuite, est ce que tu n'as pas hérité de quelque chose? Parce que l'autre jour tu as dit que dans la chambre il y avait une télévision et une chaîne et un lit...

- Tu vois, ma chambre, si tu y étais entré, tu n'aurais pas su où poser tes pieds. A cause de quoi? Du **matériel.** Il n'y **manquait** rien: une **chaîne à musique**, un **ventilateur**, une **télévision**, une **bibliothèque** (...) des **fauteuils bourrès** (un **salon**). Oui mon vieux!... Une **glacière**. Tout! Il y avait tout le **matériel** dans ma chambre.

- Une **glacière**, c'est un **frigidaire**?

- Tu ne sais pas ce qu'est une **glacière**? c'est une **espèce** de pot assez grand et si tu y mets de la glace elle ne fond jamais... Il y avait tout dedans: deux **tables bois-rouge** - est-ce que tu comprends ce que je te dis?- des **porte-rideaux,** il y avait tout je te dis. Il ne **manquait** rien, tu comprends? **Mais,** tu vois, après sa mort même la **glacière** qui est toute petite, je ne l'ai pas eue, je ne l'ai pas emportée.

-Tu ne l'as pas emportée?

-Non. Non. Non.

-Pourquoi?

-Pourquoi? A cause d'eux, les **parents** ...

-Les **parents** de ton mari?

-Oui, de Momodou. Oui. Ce sont des **traîtres...**

-Des **traîtres**?

-Oui, ils sont mauvais quoi. **C'est-à-dire,** parce que, moi et lui de **79** à **Caire 86** on a vécu ensemble, moi et lui. Il me supportait et je le supportais. Et ce qui était mon **devoir,** je l'ai fait jusqu'à ce que Dieu le rappelle auprès de lui, est-ce que tu comprends ce que je te dis? Ces bagages là, hein, ça ne leur aurait rien coûté, ils auraient pu prendre le lit en sachant qu'on s'était couché dessus et me le donner, n'est-ce pas vrai? **Mais,** écoute, les photos, ses photos, j'avais beaucoup de photos, j'en avais **collectionné** beaucoup, des **en couleur,** écoute, je n'en ai pas eu une seule.

-Ils ont tout pris?

-**Tout!** (...) Ils ont dit que je n'avais pas d'enfant.

-Que tu n'avais pas d'enfant?

-Oui

-C'est pour cela

-Je n'ai pas eu d'enfant. **Mais** si Dieu m'avait donné un enfant, ils n'auraient touché à rien. J'aurais hérité de tout (...) **Mais** aussi, s'ils avaient été "gore"(...) Est-ce que tu comprends "gore"[1]?

-"Gore"?

-S'ils avaient été intelligents, enfin! Savoir que les biens matériels ce n'est rien, c'est ça être honnête, est-ce que tu comprends ce que je te dis? Ne pas avoir d'enfants... que je n'ai pas eu d'enfants, cela n'empêche pas qu'ils prennent quelque chose et me disent "Tiens! Prends ça! Ça te rappellera Momodou". N'est ce pas vrai? **Mais** ils ont été vraiment malhonnêtes. Ils ont tout pris,"Barke Serigne Touba Mbacke"[2], je n'ai rien pu emporter de là-bas...

Rien!... Une fois sortie de là-bas, je te le dis, je n'avais pas de quoi me coucher. Les couvertures et les draps, ils ont tout **ramassé**. Rien! Ils ne m'ont même pas donné un vieux drap en me disant "Si tu couches par terre, tu t'envelopperas avec." Parce que pour eux je n'avais pas eu d'enfant. Mais les enfants ce n'est pas moi qui décide d'en avoir. Si ça ne dépendait que de moi, hein, à cette **heure** j'en aurais **dix**. Personne n'en veut plus que moi. Ce désir là j'en crève. Tu vois, j'en veux à en crever. Mais enfin, regarde, c'est Dieu qui les accorde. **Mais** ce n'est pas encore **passé** pour avoir des **enfants**. Chaque matin j'espère.>>

D'après ses dires, elle aurait été enceinte une fois mais a fait une fausse-couche au bout de trois mois d'une grossesse accompagnée de métrorragies..

Dans la semaine qui suit, au cours d'une conversation informelle, M me raconte comment, peu de temps avant sa mort, son mari l'avait répudiée. A ses dires, ils étaient en train de se réconcilier lorsque sa mort est survenue.

Le lendemain, lors d'une discussion avec Rama, celle-ci me précise que selon le droit musulman, dans le cas où le mari, après avoir

---

1- Traduit par "honnête" dans le dictionnaire wolof-français le plus récent (Fal et al.,1990), le terme de "gore", par son étymologie, fait référence de maniére plus générale au comportement respectable de l'homme d'honneur.

2- Expression wolof très usitèe par les jeunes Mourides: "Grâce à Seurigne Touba "

répudié sa femme décède avant que le délai de 3 mois et dix jours soit écoulé, la femme est tenue d'accomplir le rituel du deuil comme si elle était encore mariée.

Muni de ces informations, je commence notre dernière entrevue bien décidé à savoir ce qui s'est passé dans la mesure où je suppose que le fait de ne pas avoir accompli un rituel de deuil après la mort de son mari a été une des causes principales de son effondrement ultérieur.

<<-Parce que, ce qui m'étonne, c'est que tu n'as pas pris le deuil.

-Pas pris le deuil? Oui. Parce que je te l'ai déjà dit, **avant** qu'il meure, on s'étaient disputés. Je l'ai harcelé "Rends-moi ma liberté! Rends-moi ma liberté!" Tu connais les femmes et leurs **histoires** ... "Rends-moi ma liberté! Rends-moi ma liberté!". Il y avait là des gens qui observaient, alors, tu sais, lui, c'est un homme, il est **complexé. Il fallait** qu'il me dise "Je te rends ta liberté!" à cause de la présence des autres **mais** il ne le pensait pas vraiment. Il m'a dit: "Je te rends ta liberté!" et alors je suis immédiatement partie chez nous. Et bien après mon départ, il venait chez nous, le pauvre (...)

- Rends-moi ma liberté?
- Ça veut dire, répudie-moi.
- Oui.

-"Répudie-moi! Répudie-moi!" Il m'a dit "Je te répudie". Alors je suis partie de suite chez moi. La première nuit que j'ai passée là-bas, il n'est pas venu. Il a attendu jusqu'au **deuxième jour**. Vers **minuit** - j'étais couchée avec ma grand-mère- il est venu frapper à la porte. J'étais en train de dormir. Ma grand-mère m'a dit. "Réponds!". J'ai dit " Qui est-ce?". Il a répondu: "C'est moi, Momodou". J'ai ouvert. Il y avait un **canapé** défoncé installé dans la cour de la maison. Il était assis dessus. J'ai ouvert et l'ai trouvé assis là, le pauvre! Je me suis assise à côté de lui. Il est resté longtemps comme cela à regarder par terre, et puis il m'a dit: "Est-ce que tu as mangé depuis hier?". Je lui ai répondu "Non et toi? Est-ce que tu as mangé?". Il a dit non et, regarde, il a commencé aussitôt à pleurer.

- Il a commencé à pleurer?

- Le pauvre! C'est qu'il m'aimait! Il s'est mis à pleurer. Il a mis la main dans sa poche et a sorti dix mille francs en me disant: "Prends!" puis il a filé. Chaque jour il est venu. Ce qu'il avait, ce qu'il ramassait au Port, il venait m'en apporter une part, selon ce que Dieu lui accordait... Il me donnait de l'argent. Ce qu'il avait. Il ne dépensait rien chez lui sans penser à moi. Tout ce qu'il avait, il le partageait et m'apportait ma part, là-bas, chez nous. Il me donnait de l'argent, à moi et à ma grand-mère pour satisfaire nos besoins. En fin de compte, on se débrouille, on s'arrange jusqu'à ce qu'un jour, il arrive et dise: "Partons tout de suite chez ton père parce que moi je ne t'ai pas répudiée. J'étais en colère et tu t'es énervée de suite. Je ne t'ai pas répudiée. Viens, partons maintenant en parler à ton père et on arrange cette affaire". On est partis ensemble chez mon père. Il a dit: "Je ne l'ai pas répudiée. J'étais furieux qu'elle me dise "Rends moi ma liberté" alors je lui ai dit "Je te rends ta liberté" mais moi je n'ai pas répudiée mon épouse. Aujourd'hui je l'aime encore plus." Mon père lui a dit: "Je ne sais pas si tu l'as répudiée, je ne sais pas si tu ne l'as pas répudiée, mais il y a trois sortes de répudiation."

- Oui?

- "Pour répudier quelqu'un, il faut le faire trois fois d'après le Coran. Mais à présent vous êtes dans la première. Il en reste deux. Si ça te plaît, reprends ta femme. Si ça te plaît, quitte-là".

Il a répondu qu'il allait reprendre sa femme, la récupérer de nouveau, puisqu'il ne l'avait pas répudiée. On était en train d'arranger cette affaire - on n'était pas encore prêts- quand il est mort. Et c'est à cause de ses parents que cette affaire a tant duré et que nous ne l'avons pas arrangée. Tu sais, eux ... quand leur fils a pris femme, l'a amenée à la maison, lui a installé une chambre qui soit bien, s'est occupé de sa femme pour qu'elle soit bien, mais tout en s'occupant d'eux très bien, oui, il veillait sur eux, ce qu'il faisait pour moi, il le faisait d'abord pour eux et ensuite pour moi... Mais eux, ce qu'il faisait pour eux, ils ne le voyaient pas tu comprends? C'est ce qu'il faisait pour moi qu'ils surveillaient. Il fallait qu'il m'exclue. C'est ça. Ils ont créé des histoires et tout embrouillé pour m'empêcher de revenir. C'est pour cela que cette affaire a tant duré. Mais si ça n'avait tenu qu'à moi et Momodou, il ne serait pas passé une demi-journée avant que je ne revienne

dans ma chambre. **Mais** il avait une mère, il avait des jeunes frères et soeurs, il avait un père. Comme ils étaient à côté de lui à **difficiler** cette affaire, il fallait qu'il les **moralise**. C'est parce qu'il était en train de **moraliser**, de **moraliser** avec sa **famille** que l'affaire a **duré** jusqu'à sa mort et que je ne suis pas revenue chez lui. Oui. Ça s'est passé comme ça!

- Pourquoi n'as-tu pas pris le deuil?

- Pourquoi je n'ai pas pris le deuil? Parce que, eux, cette parole qu'il avait dite, comme quoi il me rendait ma liberté (...) c'est là dessus qu'ils se sont fondés pour dire que je n'étais plus sa femme, qu'il m'avait répudiée.>>

En ce qui concerne le délai entre la répudiation et le décès de son mari, M ignore s'il a excédé ou non trois mois et dix jours. De toutes façons, elle n'était pas au courant de cette règle. D'après Rama, son "père"devait la connaître et aurait dû la mettre au courant. Elle ajoute :"Tout ce qui est arrivé à M c'est parce qu'elle n'avait pas de "kilifa"[1]...

<<-(...) **Mais** pourquoi est-ce que vous vous êtes disputés, toi et Momodou?

- Pourquoi nous nous sommes disputés? Je me suis mal comportée, c'est tout.

- Toi?

- Oui, moi. Je me suis simplement mal comportée. Il s'est mal comporté avec moi alors ensuite je lui ai rendu la monnaie de sa pièce.

- Mal comportée de quelle manière?

- Se comporter mal, personne ne sait d'où ça vient. C'est simplement être incorrecte. J'ai été vraiment incorrecte et, en plus, je n'avais rien contre lui... C'était un **samedi.** Mes amies sont arrivées. Il leur a acheté **trois mille francs** de viande. On s'est bien remplis. Après le dîner, après s'être bien remplis, il a acheté deux **litres de boisson,** un "coca" et un "sibras" que je leur ai servis et on a bu. Puis on s'est assis pour écouter de la **musique**.

1- "Kilifa" ou "kélifa", en wolof, le chef, le patron, le responsable moral. Par extension, une personne honorable, un(e) aîné(e) à qui l'on doit le respect. Quelqu'un qui peut agir comme un protecteur.

Quand j'ai pris l'eau du lavage des mains - il était étendu sur le lit, les pieds posés sur la **table** - j'avais la possibilité de passer de l'autre côté **mais** je lui ai dit: "Eh! Soulève tes pieds" pour qu'il les remette après mon passage, tu comprends, pour aller jeter l'eau. Et me voilà debout, le "bool" à la main et tout le monde assis à écouter de la **musique**. Il m'a dit: "Passe là-bas! Je n'enlèverai pas mes pieds." Alors je lui ai dit: "C'est ici que je passerai", en restant debout. Il n'a pas prêté attention à moi, il a **continué** à discuter et discuter. J'ai tapoté ses jambes en lui disant: "Eh! **Pourtant** c'est à toi que je parle. Pousse-toi que je passe ici." Il m'a répondu: "Va foutre ta mère! Laisse-moi tranquille! Ne me répète pas "pousse toi que je passe". Passe par l'autre côté!" Je lui ai dit: "Arrête d'insulter ma mère!" Il m'a insulté de nouveau. Je lui ai dit "Arrête de m'insulter". Il a recommencé **quatre fois**. Je me suis vengée. Il s'est levé, m'a frappée et les gens se sont interposés

- Il t'a frappée?

- Presque rien, comme ça (*Elle joint le geste à la parole*). Il m'aimait. **C'est à cause** des gens seulement. Il m'a donné un seul coup. Parce qu'il m'avait insultée et je lui avais répondu, tu comprends, il était obligé de se jeter sur moi, faire le premier geste et me frapper. Il a frappé, je me suis enfuie dehors et me suis arrêtée dans la cour. C'est là que je me suis arrêtée en lui disant: "Répudie moi! Répudie moi!". Des gens sont arrivés. Il a regardé à travers le **rideau** et a vu plein de monde et lui c'était un **complexé**, une personne de "kersa"[1]. Il m'a dit "je te répudie" en voulant simplement donner le change pour que je me taise. C'est comme ça que ça s'est passé!">>

D'après Rama, M a provoqué son mari en présence de ses amies pour leur montrer comment elle le dominait. Elle apporte aussi d'intéressantes précisions concernant les circonstances dans lesquelles s'effectue la répudiation. Si c'est la femme qui demande à être répudiée, elle quittera le domicile conjugal sans rien emporter excepté ses vêtements et ses ustensiles de cuisine. Si c'est le mari qui prend l'initiative de répudier sa femme celle-ci quittera la

---

1- Kersa: substantif commun aux Wolof et aux Toucouleur. Se traduit en Français par "avoir honte" au sens de "avoir la pudeur d'autrui", la pudeur envers quelqu'un étant fondamentalement mesure, retenue, respect (cf. Ly, 1966:327-362)

maison en emportant toutes ses affaires, c'est-à-dire ses vêtements, ses ustensiles de cuisine et tout ce qui est dans la chambre à coucher. De plus le mari devra acquitter les frais de transport de sa femme jusque chez ses parents. "Des obligations", glisse Rama ironiquement, "à même de faire réfléchir un mari impulsif."

(4)- Commentaires

Les informations démographiques concernant la nuptialité des jeunes femmes en Afrique concordent avec ce que l'on peut apprendre de la trajectoire de M:

- l'âge moyen au mariage est en hausse. Pour le Sénégal, il est de 17,7 ans en 1978 (Population Information Program, 1987:6). C'est à peu de chose près l'âge de M à l'époque de son premier mariage.
- avec pour conséquence des individus de plus en plus nombreux à être sexuellement actifs avant le mariage et à commencer à l'être plus tôt.
- enfin, on note une grande instabilité conjugale avec un taux élevé de divorces.

De ce point de vue là, le cas de M est représentatif comme il l'est de ce que j'appellerai le phénomène de modernisation du mariage qui consiste en une simplification du processus matrimonial (tel qu'il existait dans la société wolof traditionnelle) et en une mercantilisation accrue des prestations rituelles.

En effet, le "may-gu-jëkk" ("premier don") ou "ndàq far" ("chasse-rivaux) mentionné par M intervenait après que la jeune fille ait donné son consentement, et marquait le début d'une période de fiançailles qui durait environ une année. A propos de l'emploi plus fréquent, actuellement, du terme "may-gu-jëkk", un connaisseur de la société sénégalaise souligne la signification de ce glissement lexical:

> << Il est un signe du changement profond, structurel, qui atteint la société wolof où la

> richesse tend à primer sur la parenté, l'individu à se substituer au *socius* et au groupe, l'échange social des femmes à la concurrence économique, dans la recherche des épouses.>> (Diop, 1985: 105)

Dans le cas qui nous intéresse, il y a télescopage entre ce cadeau de fiançailles et la prestation appelée "alali farata" qui représente la dot véritable et dont le versement intervient lors du mariage religieux ou "takk". Elle était donnée auparavant en nature (feuilles de tabac, cola) mais actuellement on offre de l'argent. Cette dot est attribuée expressément à la femme et il s'agit là d'une modification fondamentale introduite par l'Islam[1]. Le mariage religieux célébré dans la cour de la mosquée en présence de l'imam et des représentants des pères est suivi de la distribution de noix de cola aux membres de l'assistance (uniquement des hommes).

A noter, d'une part que le montant de l'ensemble des prestations versées à M avoisine les 60 000 francs CFA (ce qui me parait un minimum en milieu urbain) et, d'autre part qu'elle ne fait mention à aucun moment d'une quelconque redistribution de ses biens à destination de sa tante ou bien d'un don au mari de cette dernière ("la chèvre du père"[2]).

De manière générale, la valeur économique tend à jouer un rôle déterminant dans l'alliance

> << C'est l'avènement de l'*homo œconomicus* mettant ses intérêts matériels propres au-dessus de ses relations sociales, ces dernières devant être au service des premiers.
> En même temps que l'*homo œconomicus*, et lié indissolublement à lui, apparaît l'individualisme.>> (Diop, 1985:143)

1- Autrefois, la dot servait à procurer une épouse au frère de la mariée.

2- << La cérémonie religieuse ne peut avoir avoir lieu sans le versement d'une prestation appelée aujourd'hui "béy-u-baay" (chèvre du père) et qui porte un autre nom certainement plus ancien: "ndagaan" (cadeau de légitimation du mariage) (...) Le père l'exige, en ce moment précis, parce qu'il joue le rôle de tuteur matrimonial de sa fille sans lequel le mariage religieux ne peut être célébré.>> (Diop, 1985:110-1)

En ce qui concerne le divorce, il existe une grande instabilité matrimoniale en ville qui semble plus importante chez les Wolof que d'en d'autres ethnies (Peul et Sérér). Une étude effectuée au début des années soixante à Pikine a mis en évidence que 44,5% des mariages se terminaient par un divorce (chiffres cités par Diop, 1985:213). Parmi les motifs de divorce les plus fréquemment mentionnés par les femmes, on note, en première place, le défaut d'entretien puis l'abandon du domicile conjugal et, en troisième lieu, les sévices. Pour les hommes, les motifs les plus souvent mentionnés sont l'abandon du domicile conjugal et l'adultère.

> << Il ressort de cette comparaison que c'est le mari qui a des devoirs économiques vis-à-vis de sa femme: il doit l'entretenir, lui verser des prestations au mariage. Il a, traditionnellement, des droits tels que les sévices, la liberté sexuelle (il n'y a pas de délit d'adultère mentionné pour l'homme) (....) L'épouse, économiquement dépendante, ne peut revendiquer que ce droit d'entretien; elle n'a, autrement, que des devoirs: fidélité, soumission (bonne conduite).>> (Diop, 1985:221)

L'islam a contribué à développer l'individualisme en matière de divorce en accentuant la supériorité de l'homme sur la femme. C'est ainsi que le mari a le droit de répudier ("fase" en wolof) son épouse en lui notifiant la rupture devant deux témoins[1]. La répudiation est révocable avant l'expiration d'un délai de viduité de trois mois. A la suite de trois répudiations de la même épouse, le remariage avec elle n'est plus possible sauf après son divorce d'avec une autre. L'épouse peut seulement demander le divorce à son mari, comme le fait M, en employant la formule rituelle "may ma baat". Dans ce cas, la femme divorcée n'emporte que ses effets personnels en quittant le domicile conjugal et devra rembourser les prestations

---

[1]- Le code de la famille entré en vigueur au Sénégal depuis 1974 écarte la répudiation: le divorce ne peut plus être prononcé que par les tribunaux.

matrimoniales. Cette coutume pourrait expliquer le comportement de la belle-famille de M après le décès de son mari et le fait qu'elle ait été dépouillée de ses biens.

XI- ETRE FEMME II

Au cours du travail d'interprétation qui a consisté à organiser de manière significative les éléments disparates qui composent le puzzle de la destinée de M, le fait qu'elle soit une femme m'est apparu rapidement comme une catégorie organisatrice primordiale dans laquelle je pouvais lier ce qui ressortait à la fois de la biologie, de l'organisation sociale et de la culture. Chemin faisant, je me suis heurté à deux ordres de difficultés: celles qui tiennent à la complexité des interactions entre des facteurs dont l'agencement varie dans le temps, et celles qui tiennent à l'impossibilité de réduire le sujet à un ensemble de déterminations.

(1)- Analyse culturelle

En tant que femme, M a été soumise dès son plus jeune âge à un apprentissage culturel destiné à modeler ce que Bateson, à partir des résultats de son premier travail ethnologique, dénomme un "éthos" c'est à dire une personnalité sociale conforme à

> << un système culturellement normalisé d'organisation des instincts et des émotions des individus.>> (Bateson, 1986:159)

Ainsi en est-il de l'éducation qu'elle reçoit de sa grand-mère et qui vise à l'inscrire dans l'institution du mariage, à la préparer à son rôle d'épouse par l'apprentissage des tâches ménagères[1] et d'un comportement conforme.

---

[1]-Il faut noter au passage cette prédominance quasi-exclusive du travail domestique pour les femmes en milieu urbain à la différence des zones rurales où elles sont impliquées aussi dans des tâches productives (agriculture, maraîchage, élevage...)

Dans cette optique, un conte wolof comme celui des deux Coumba (un des plus répandus en Afrique de l'Ouest) est exemplaire. Il s'agit d'un récit initiatique évoquant la préparation au mariage. Le conte

> << se termine en effet par le mariage de celle qui a montré les qualités féminines adéquates: respect, obéissance, discrétion, douceur. Tandis que la violence de la sœur est punie par le mariage raté.>> (Kesteloot et al, 1983:23)

Mais, dans l'esprit de Bateson, la formation de l'éthos individuel est le résultat non seulement d'un apprentissage à la charge des personnes de même sexe (en l'occurence la grand-mère de M) mais aussi d'un

> << processus de différenciation dans les normes de comportement individuel résultant d'interactions cumulatives entre des individus.>> (Bateson, 1986:221)

Il propose d'appeler ce processus "schismogenèse" (étymologiquement, naissance d'une séparation) et précise qu'il en existe deux modalités essentielles:

> << Soit, par exemple, un des modèles de comportement culturellement approprié à l'individu A et considéré comme un modèle autoritaire. On s'attend à ce que B y réponde par ce qui est considéré culturellement comme de la soumission. Il est probable que cette soumission favorisera un autre acte autoritaire qui exigera à son tour la soumission. Nous avons ainsi une relation qui change progressivement et, à moins que d'autres facteurs n'interviennent, A deviendra nécessairement de plus en plus autoritaire et B de plus en plus soumis (....) A côté de ce type de changements progressifs que nous appellerons schismogenèse

> "complémentaire", il existe un autre modèle de relation entre individus ou groupes d'individus qui contient également les germes d'un changement progressif: si par exemple la vantardise constitue le modèle culturel de comportement d'un groupe et si l'autre groupe y répond aussi par la vantardise, une situation de compétition peut se développer dans laquelle la vantardise mène à une surenchère, et ainsi de suite. Nous pouvons appeler ce type de changement progressif schismogenèse "symétrique". >> (Bateson, 1986:221-2)

Dans la société sénégalaise, comme dans la société Iatmul étudiée par Bateson (et à l'instar de ce qui se passe dans la majeure partie des sociétés), les interactions entre hommes et femmes sont caractérisées par une domination des premiers sur les secondes dont témoignent par exemple les conseils rituels donnés par l'oncle paternel à la jeune épousée sur le point de rejoindre le domicile conjugal:

> << Ma fille, les conseils que j'ai à te donner c'est de suivre ton maître de maison. Ne prends jamais une voie différente de la sienne. Exécute tout ce qu'il te demande de faire. Abstiens-toi de tout ce qu'il t'interdit. Sois l'amie de tous ses amis. Ne te lie à personne contre son gré. Le mariage n'est pas une chose facile, il faut de la patience pour le rendre agréable.>> (Diop,A.B., 1985:129)

De façon analogue à ce qui se passe entre les hommes et les femmes, des rapports de type supérieur/inférieur impliquant des comportements de domination et de soumission s'établissent entre les aînés et les cadets et dans ce cas également la différenciation entre les comportements des uns et des autres passe par une schismogenèse complémentaire.

Ce qu'il me paraît important de souligner c'est le comportement déviant de M du point de vue de l'éthos culturel: il est tout à fait significatif à cet égard de noter comment son second mari a été littéralement "obligé" de répudier M (au risque de perdre la face) lorsque cette dernière a défié son autorité. De même, en de nombreuses occasions, M manifeste peu de respect envers ses aîné(e)s et, de manière générale, comme elle le souligne, son comportement est celui d'une personne mal élevée ("reew" en wolof).

Avant de quitter ce niveau d'analyse en termes d'interactions comportementales, je propose l'hypothèse suivante: le comportement de M relèverait plutôt d'un éthos masculin (violence, désobéissance, indépendance) et constituerait une insupportable provocation pour les hommes avec lesquels elle serait en relation de compétition (schismogenèse symétrique). Cette transgression des règles qui régissent les rapports entre les sexes pourrait expliquer également les vives réactions de rejet dont elle est la cible de la part de femmes qui la considèrent comme un être socialement dangereux.

(2)- Analyse sociologique

Si les jeunes en général ont des difficultés, dans les pays en voie de développement, pour accéder à l'école et à un emploi, les jeunes de sexe féminin sont relativement plus défavorisées. En effet, malgré l'augmentation du nombre des effectifs scolarisés, l'écart entre les garçons et les filles persiste au détriment de ces dernières. Ainsi, pour le Sénégal, le pourcentage de garçons scolarisés dans le secondaire est de 16% et celui des filles de 8% (cf. Population Information Program, 1987:3). Pour la région du Cap-Vert, on observe une différence quasiment constante entre les deux sexes - que ce soit à Dakar ou à Pikine- quant au nombre d'éléves:

DAKAR		PIKINE	
Hommes	Femmes	Hommes	Femmes
29,7%	23,6%	19,6%	14,8%

Cette différence atteint un ordre de grandeur du simple au double lorsque l'on considère le nombre des élèves ayant complété le deuxième cycle[1].

En ce qui concerne l'emploi, il faut savoir que 20% de la population active dans les PVD a moins de 20 ans et que, depuis une dizaine d'années, on note un accroissement spectaculaire du nombre de chômeurs et chômeuses (Population Information Program, 1987:4). Ce problème du chômage est étroitement lié à celui d'une instruction insuffisante[2]. De plus, la crise économique actuelle accentue les difficultés d'accès à un emploi pour les femmes et augmente la ségrégation: implicitement, l'emploi des hommes chefs de ménage est favorisé.

Aujourd'hui, sur le marché du travail dakarois, la proportion des femmes dans des emplois salariés est faible et ce sont pour la majorité des activités saisonnières et intermittentes. Ainsi ces conserveries de poisson qui emploient une main-d'œuvre journalière composée de jeunes femmes vivant seules ou en concubinage (Kane,1977). C'est le genre d'emploi auquel pourrait prétendre M Si elle parvenait à se faire embaucher, elle gagnerait environ 1500 francs CFA (en 1987) pour une journée d'un travail pénible et dangereux, sans aucune sécurité d'emploi ni couverture sociale en cas de maladie ou d'accident, les frais de transport et de nourriture étant à sa charge.

Parmi les autres emplois salariés accessibles aux femmes non scolarisées, celui d'employée de maison (c'est à dire domestique) est un des plus mal payés: une jeune fille à Pikine gagne environ 7000 francs par mois (en 1988) et on a vu comment le travail des enfants est très faiblement rémunéré.

Accaparée par les tâches domestiques, une majorité de femmes choisit de s'investir à temps partiel dans des activités commerciales

---

1- Sources: enquête démographique réalisée par Antoine et coll. en 1988-89.

2- Au Sénégal, le probléme des "maîtrisards" réduits au chômage illustre bien le fait que même ceux pourvus d'une solide formation supérieure ont des difficultés pour trouver un emploi.

(par manque de capital, la plupart d'entre elles ne dépassent pas le niveau du micro commerce) ou artisanales participant ainsi à ce que l'on appelle l'économie informelle[1](Diouf,1981).

La marginalisation économique subie par M en tant que femme et en tant que jeune, est redoublée par son appartenance au sous-prolétatariat pikinois, cette "armée de réserve" qui campe en permanence aux portes de la métropole dakaroise. Sans entrer dans le détail, je rappellerai les caractéristiques essentielles de cette marginalité économique à partir d'une analyse en termes de rapports de production (A. Marie,1981:347-374):

- elle est immense ("il serait plus simple de chercher ce qui n'est pas marginal") et doit être conçue comme la situation permanente de populations chassées des campagnes et rejetées par une société urbaine structurellement incapable de les intégrer;
- en Afrique, ce sous-prolétariat urbain est caractérisé par sa capacité adaptative (urbanisation spontanée, développement du secteur informel) et par l'hétérogénéité des conditions de vie et des statuts socio-économiques;
- ce phénomène de la marginalité ne prend tout son sens que s'il fait l'objet d'une analyse en termes de dynamique sociale, et dans cette perspective, la trajectoire de M doit être appréhendée par rapport à une histoire familiale que l'on peut reconstituer sur trois générations: la prolétarisation de paysans émigrés vers la ville (la grand-mère maternelle), la paupérisation-marginalisation de la génération suivante (oncles maternels, beau-père) et pour finir la chute de M dans ce "lumpenproletariat" décrit par Marx au XIXe siécle[2], avec comme aboutissement la transformation de son corps en un objet-marchandise sur le marché du sexe.

1- Ce type d'activité apparait chez les femmes à partir de 30 ans (5% des femmes) et devient de plus en plus fréquent avec l'âge (30% des femmes de plus de 50 ans). (cf. Ferry, 1977:166)

2-<< ... Marx fait un sort à part au "dernier résidu", qui "habite l'enfer du paupérisme"(..)- chômeurs, vagabonds, criminels, prostituées, mendiants, malades, vieillards, veuves et enfants sans ressources. Cette dernière couche, celle du chômage permanent, de la délinquance et de la misère, c'est ce qu'on appelait au XIXe siécle les "classes dangereuses".>> (Marie, 1981:355)

(3)-Un itinéraire sexuel.

> << Les formes de relations que nous examinerons ici présentent un trait commun: *l'échange s'y fait toujours dans le même sens.* De la part des femmes, il y a fourniture d'un service ou prestation, variable en nature et en durée, mais comprenant l'usage sexuel; de la part des hommes, il y a remise d'une compensation ou rétribution d'importance et de nature variables, mais de toute façon liée à la possibilité d'usage sexuel de la femme, à son accessibilité sexuelle.>> (Tabet, 1987:2-3)

Dès la puberté, M commence à avoir des relations sexuelles avec des partenaires masculins (on ignore s'il s'agit d'adultes ou d'adolescents) qui, en échange, lui remettent une compensation (en règle de type monétaire). Il s'agit là d'une pratique généralisée dans la société sénégalaise comme dans beaucoup d'autres sociétés (cf. par exemple ce que dit Malinowski des mœurs sexuelles des Trobriandais). Le montant dérisoire de cette compensation laisse supposer que M est en train de passer du jeu au service sexuel, c'est à dire qu'elle fait l'apprentissage d'une différence entre les sujets sexuels dans une société à domination masculine:

> << Le don (....) *suppose et constamment impose une différence entre les sujets sexuels.* (....) Le seul fait de donner systématiquement (plus ou moins systématiquement), en échange de l'acte sexuel d'un autre, non seulement son propre acte sexuel, mais par surcroît un don, suppose qu'on ne reconnaît pas (...) la même autonomie à la sexualité de l'autre (...) On peut considérer l'unidirectionnalité de l'échange économique (...) comme ce qui *crée le terrain* de la transformation de la sexualité

féminine en une sexualité de service.>>
(Tabet, 1987:34-5)

Dans un deuxième temps (elle est alors âgée de 16 ans), lors de son séjour à Kaolack, M entreprend de se prostituer c'est-à-dire de vendre ses services sexuels pour une période déterminée et à un tarif relativement élevé qu'elle fixe elle-même. A cette occasion, elle fait l'apprentissage de la liberté (et du plaisir) et se constitue comme sujet dans la mesure où elle s'approprie et gère elle-même les biens versés en échange de ses services sexuels. A ce propos, il faut souligner la difficulté de penser une pratique comme celle de la prostitution, qui peut faire l'objet selon le point de vue considéré d'interprétations contradictoires. Ainsi, on a vu dans les pages qui ont précédé, comment, à un niveau sociologique, la prostitution renvoyait à des rapports sociaux que l'on peut qualifier en termes d'aliénation et de domination. Paradoxalement, une analyse plus fine, micro-sociologique, du cas de M fait apparaître comment un individu peut accéder au statut d'un sujet autonome en subvertissant à son profit une relation de domination. J'aurai l'occasion de revenir là-dessus dans le chapitre suivant consacré à l'usage des psychotropes.

En poussant l'analyse dans une direction proprement anthropologique, à partir d'un point de vue intégrant également la dimension biologique, la perspective s'inverse de nouveau et les symptômes pathologiques donnent à lire l'inscription irrémédiable de rapports sociaux inégalitaires dans le corps de M. En effet, on se rappelle comment, à l'occasion de son séjour à Kaolack, elle avait été amenée à consulter dans un hôpital pour une "maladie-des-hommes" (en termes médicaux, une Maladie Sexuellement Transmissible, ou MST en abrégé) dont sa description laisse supposer la gravité. En l'occurrence, il s'agissait certainement d'une infection des voies génitales (salpyngite?) très probablement responsable de sa stérilité.

Il faut savoir que chez les jeunes en général, la fréquence des MST est non seulement élevée mais aussi en augmentation sensible dans les pays du Tiers-Monde (cf. Population Information Program,

1987:17). Elle est associée à une grande ignorance en matière de prévention, à mettre notamment sur le compte du faible niveau de scolarisation. Cependant, des études récentes effectuées en Afrique à l'occasion de l'épidémie de sida (Engelhard et Seck, 1989; Schoeps, 1988), ont mis en évidence que les femmes en général - et les prostituées en particulier- n'étaient pas en mesure, même lorsqu'elles étaient informées et conscientes des risques, d'imposer à leurs partenaires masculins l'emploi de préservatifs (cf.Werner,1990).

En bref, et pour clore momentanément cette parenthèse biologique, on peut dire que la prostituée se constitue, dans le même mouvement, en individu par rapport au groupe et en objet épidémiologique. Dans le cas de M, le prix à payer est exorbitant: sa stérilité la condamne à une sexualité génitale non reproductive et la prive d'une partie essentielle de son identité de femme telle qu'elle est comprise dans cette culture.

Ensuite, elle passe sans transition à une relation de concubinage (ou de prostitution de longue durée avec un partenaire exclusif) caractérisée par ce qu'on pourrait appeler une commercialisation incomplète des services sexuels (don-paiement plutôt que tarif), la présence de travail domestique et l'importance de la dimension affective. A ce propos, il faut se reporter à la description des rapports entre les prostituées et leurs clients dans les bars.

De retour à Pikine dans le giron du lignage maternel, M contracte un premier mariage (elle a entre 17 et 18 ans) dont il s'avère intéressant d'étudier les modalités de réalisation. D'une part, il y a intervention du lignage maternel en la personne du mari de sa tante maternelle (dénommée en wolof "ndey-ju-ndaw" ou "petite-mère") qui assume le rôle du père et "donne" M en mariage comme il le ferait de sa fille. Dans ces conditions, comme l'a établi Lévi-Strauss dans son travail sur les structures élémentaires de la parenté, le mariage s'inscrit dans une relation globale d'échange

> <<... qui s'établit entre deux groupes d'hommes, et la femme y figure comme un des objets de l'échange et non comme un des

> partenaires entre lesquels il a lieu (...) Le lien de réciprocité qui fonde le mariage n'est pas établi entre des hommes et des femmes, mais entre des hommes au moyen de femmes...>> (Lévi-Strauss, 1967: 134-5)

Or on observe que M parvient à subvertir un cadre aussi contraignant et à s'affirmer comme sujet, ce n'est pas tant par le fait qu'elle choisit librement son conjoint mais de façon plus essentielle en détournant à son profit exclusif les biens exigés et obtenus au titre des prestations matrimoniales[1]. Il est significatif à cet égard que sa mère soit exclue du circuit de redistribution et qu'elle ne fasse aucune mention des dons rituels à la tante maternelle ("lekk-u-ndey") ou au père de substitution ("béy-u-baay"). Cette individualisation de fait du processus matrimonial est à mettre en relation avec la modification fondamentale introduite par l'Islam (la dot ou "alali-farata" est attribuée expressément à la femme) mais aussi avec la mercantilisation générale des relations sociales dans la société sénégalaise actuelle:

> << C'est l'avènement de l'*homo œconomicus* mettant ses intérêts matériels propres au-dessus de ses relations sociales, ces dernières devant être au service des premiers.>> (Diop, 1985:143)

Enfin, il faut s'arrêter sur les arguments avancés par M lorsque, à la suite de son divorce (le mariage a duré environ une année), elle refuse de restituer à son mari le montant de la dot. Il apparait que celle-ci n'est plus considérée comme la garantie d'un contrat passé entre deux lignages mais comme une sorte d'avance sur la rétribution d'un ensemble de services (domestiques et sexuels) à l'exclusivité du mari. Dans cette optique, M considère que les services rendus à ce dernier la dégagent de toute obligation de remboursement.

---

[1]- En fait, comme on l'a vu dans le chapitre intitulé "L'enfant du lignage", c'est l'absence de représentants du lignage paternel qui constitue la condition première de la constitution de M. en tant que sujet autonome.

Suit une période de célibat de plusieurs mois à laquelle allait mettre fin un second mariage alors qu'elle était âgée de 19 ans environ. Cette union allait durer plusieurs années sans aboutir à une naissance. Or la relation matrimoniale implique avant tout de la part de la femme l'accomplissement d'un devoir de reproduction comme en témoigne le sort cruel réservé à M par sa belle-famille après le décès de son deuxième mari. Dans cette perspective, on peut supposer également que les obstacles opposés par les parents de ce dernier à l'annulation de la répudiation furent en rapport avec cette stérilité. Et dans le contexte sénégalais, il est même étonnant, aprés plus de cinq ans d'une union stérile, que le mari n'ait pas été contraint par sa famille à prendre une deuxième épouse. Quoi qu'il en soit, à la suite de sa répudiation, M se retrouve dans une situation de concubinage de fait qui prendra fin avec la disparition de son mari.

Puis elle revient à la prostitution comme unique moyen de survie et se trouve de nouveau impliquée dans des relations où son corps fait fonction de marchandise. Mais une marchandise dont la valeur est fortement diminuée par les stigmates de la maladie au point que, au moment de notre rencontre (elle est âgée de 26 ans), elle se trouvait réduite quasiment à zéro.

(4)- Marché sexuel ou femmes libres?

Le terme de" femmes libres" a été souvent utilisé pour rendre compte des rôles nouveaux joués par les femmes africaines sur la scène urbaine. Ainsi, à Kigali (Rwanda), ces femmes libres sont des prostituées, des salariées ou bien de façon générale des femmes indépendantes (Vandersypen,1977). Elles ont comme dénominateur commun celui d'être célibataires et financièrement indépendantes.

En Côte-d'Ivoire, ce terme (réservé aux femmes qui occupent la position de "maîtresses") n'indique pas la reconnaissance d'une émancipation féminine mais signifie qu'elles ne sont plus contrôlées

par leur groupe de parenté (Vidal,1977). Cet auteur ajoute que, dans le discours populaire, l'autonomie intellectuelle et matérielle de la femme crée un être socialement dangereux, une délinquante morale (Vidal, 1979).

Plus récemment, dans le cadre d'une enquête réalisée au Sénégal, cette catégorie de femmes libres a été définie ainsi: "jeunes femmes célibataires ou divorcées qui acceptent fréquemment des relations sexuelles avec ou sans contre-partie monétaire de façon non protocolaire[1] avec différents partenaires" (Engelhard et Seck,1989:85). En pratique, le tiers de l'échantillon est constitué de prostituées officiellement reconnues (c'est à dire en possession d'un carnet sanitaire) et la majorité de ces jeunes femmes reconnaissent que leurs activités sexuelles sont motivées avant tout par le "manque de moyens" même si affectivité et recherche du plaisir sont associées[2].

Par contre, une étude effectuée au Cameroun (Songue,1986) aboutit à des conclusions inverses puisque seulement 25% des prostituées interrogées ont déclaré avoir commencé leurs activités pour résoudre des problèmes de subsistance. D'après cet auteur,

> << ... au Cameroun, la prostitution est un choix libre, et les prostitué(e)s sont en réalité joyeuses, parce qu'elles se plaisent à séduire, jouer avec leurs charmes, satisfaisant un besoin fondamental de la femme. Il y a aussi une satisfaction, dans un contexte où les hommes dominent, de pouvoir ainsi les piéger sous le rapport du sexe.>> (Songue,1986:113).

Dans un autre contexte, celui d'une ville zaïroise de moyenne importance, un auteur de sexe masculin considère que la

---

[1]-Le caractère non protocolaire est défini par "l'aquiescement rapide d'une relation sexuelle".

[2]-Leur âge moyen est de 25 ans et 67% sont mères de famille avec en moyenne trois personnes à charge.Elles tirent des revenus appréciables de transactions sexuelles qui dans 65% des cas ne sont pas protégées. Mes propres observations me font supposer qu'en réalité ce pourcentage est bien plus élevé.

généralisation de la prostitution féminine qu'il a pu observer est un signe manifeste de la dégradation de la condition féminine (Verhaegen, 1988).

Sans nier la dimension culturelle de processus d'individualisation soulignée par l'emploi du terme de "femme libre", je lui préfére la notion de marché telle qu'elle a été proposée dans une étude sur les nouveaux statuts féminins et l'urbanisation en Afrique (Antoine et Nanitelamio,1989). Ce terme a le mérite de mettre d'emblée l'accent sur la mercantilisation des échanges et de favoriser la compréhension de la circulation des femmes entre les différents marchés (matrimonial, sexuel et celui du travail) dans une perspective globale.

Ainsi, le développement d'un marché sexuel (dont la prostitution n'est qu'une composante) serait à mettre en relation avec la montée du célibat féminin lui-même lié aux transformations du marché matrimonial. La proportion relativement élevée de femmes vivant seules (jeunes filles, divorcées, veuves) dans les villes africaines s'expliquerait notamment par les transformations de la polygamie (habitat séparé par exemple), l'autonomie matérielle (accès à un travail salarié), la montée de l'individualisme, etc....

(5)- En conclusion

En se situant toujours dans une perspective interactionniste, mais dans un effort pour dépasser le niveau des rapports inter-individuels, il me parait intéressant de nous arrêter un instant sur les mécanismes d'interaction plus généraux à travers lesquels s'élabore une image sociale de la prostituée.

Si l'on considère par exemple le traitement législatif de la prostitution au Sénégal, on observe une attitude que l'on peut

qualifier de tolérante[1]: le racolage et le proxénétisme sont interdits mais les femmes[2] peuvent se prostituer à condition de se soumettre à des mesures sanitaires. Ainsi, est tenue de se faire inscrire au fichier sanitaire et social, toute personne qui se livre publiquement à la prostitution. Lors de l'inscription au fichier est remis un carnet sanitaire qui indique les dates et résultats des examens médicaux périodiques et obligatoires. En cas de volonté d'arrêter les activités de prostitution, il faut demander sa radiation.

Pour revenir au cas particulier de M, il est important de souligner la mobilité dont elle fait preuve en passant d'une forme de relation sexuelle à une autre: de la prostitution au concubinage, du concubinage au mariage et inversement. Cette fluidité, extrêmement répandue dans les grandes villes africaines contemporaines, est rendue possible, dans le cas du Sénégal, par le fait que la majeure partie des prostituées refuse de se soumettre au contrôle policier et médical sanctionné par la possession d'un carnet sanitaire (ou "pièce") qui les stigmatise.

En ce qui concerne les rapports entre les valeurs de la religion musulmane et la prostitution, il faut savoir que celle-ci a été largement répandue dans les pays arabo-musulmans à travers l'histoire malgré son interdiction formelle par l'Islam

> << L'islam ne tolèrera que le "nikah'" (mariage légal) et le concubinat et considèrera comme "zinâ" toutes les autres formes de rapports sexuels. Et nous avons vu que le "zinâ" est classé parmi les délits les plus graves.>> (Bouhdiba, 1975:231)

Enfin, on a vu que le contrôle policier de la prostitution est doublé par un contrôle social diffus qui s'exerce au sein de la population.

1- Mais ceci est en train de changer rapidement avec l'extension de l'épidémie de sida et la mise en place de mesures discriminatoires spécifiques de nature politique et législative vis-à-vis du "groupe à risques" des prostituées (cf. Werner,1990).

2- Les femmes seules à l'exclusion des hommes puisque l'homosexualité est réprimée par le code pénal.

Fait significatif à cet égard que les difficultés rencontrées par une jeune femme célibataire pour trouver un logement[1].

En adoptant un point de vue féministe (tel que proposé par Tabet) sur la question, nous avons mis en évidence que, quel que soit le type d'échange économico-sexuel envisagé (prostitution, concubinage, mariage), c'est M qui gère et s'approprie les biens versés en échange de ses services[2]. Dans cet ordre d'idée, la déviance de M ne serait pas d'ordre moral mais plutôt d'ordre social et politique dans la mesure où elle fait un usage de son sexe qui transgresse les règles de propriété sur la personne des femmes. A cet égard, l'attitude de M est sans ambiguïté lorsque, au terme du récit de sa vie à Kaolack, elle affirme avec force qu'elle n'était pas "torox" (déshonorée), ce qui signigie à mon sens qu'elle se situe en dehors de toute évaluation d'ordre moral. Mais j'ai aussi montré les limites d'une telle interprétation qui privilégie les interactions entre individus et évacue la dimension biologique du phénomène.

D'autre part, si l'on adopte un point de vue sociologique sur la question, le sexe féminin apparait comme une marchandise mise en circulation sur un marché dont les modalités de fonctionnement reflètent des rapports profondément inégalitaires. La liberté individuelle à laquelle accède M passe par la chosification de son corps et la soumission à ce qu'on pourrait appeler "l'asociabilité marchande" universelle c'est à dire la dissolution des rapports sociaux dans une société organisée comme un marché.

> << Avec l'inclusion du corps humain dans la sphère commerciale, c'est la personne même, dans ses qualités spécifiques, qui se perd, jusque dans la destruction de toute identification propre. Or cette identité personnelle est inséparable d'une

---

1- En Wolof, le terme de "caga" (tchaga) est employé indifféremment pour désigner une jeune femme célibataire (divorcée ou non) ou une prostituée (Diop et coll.,1971)

2- Ceci n'est vrai qu'à condition de tenir pour quantité négligeable la part des revenus des prostituées récupérée par l'État et certains de ses agents au cours des rafles policières.

> reconnaissance sociale. En bref, une personne est nécessairement un être social et non pas simplement un individu.>> (Berthoud, 1989:111).

Et l'on est en droit de se demander jusqu'à quel point le point de vue subjectiviste n'est pas biaisé par un ethnocentrisme d'autant plus pernicieux qu'il se drape dans l'étendard de la démocratie. Ainsi, lorsque Tabet réduit le sujet à la taille d'un agent économique dont la liberté serait une fonction des lois du marché, n'est elle pas prise dans une idéologie qui valorise l'individu et, au-delà, la rationalité techno-scientifico-marchande comme ultime horizon?

En tout cas, aujourd'hui, vouée à se prostituer dans des conditions risquées (violence, virus HIV, répression policière), M parait engagée dans un processus de destruction dont l'issue ne peut faire de doute.

XII- LE NAUFRAGE

Après la mort de son deuxième mari et son expulsion par sa belle-famille, commence pour M une longue errance qui va durer jusqu'au jour de notre rencontre. Seule, sans ressources, gravement malade, elle s'enfonce progressivement dans un état d'isolement et de dénuement qu'elle qualifie par le terme de "tumuranke".

<<- Etre "tumuranke", regarde, c'est être dépourvue de tout.

- Etre dépourvue de tout?

-Oui. C'est cela être "tumuranke". Et puis aussi il n'y a personne qui t'aide. Tu seras trop **fatiguée**. Etre dans une place et ne connaître personne pour t'aider... **Vraiment** ma mère a suffisamment travaillé dans la maison du père pour que cette affaire ne m'**arrive** jamais[1]. Et toi, est-ce que tu n'étais pas présent? Tu as vu par toi-même, la **preuve** est devant toi. Tu sais que je ressemblais à quelqu'un de "tumuranke": malade à en crever, n'est-ce pas vrai? A tourner et vagabonder, sans une chambre où loger, à manger la nourriture des autres. Si je mange aujourd'hui, demain je ne mangerai pas. Est-ce que tu n'étais pas là, quand Dieu, à qui rien ne peut échapper, nous a réunis? Est-ce que tu n'es pas ici à m'**aider**? Ça, je ne l'avais pas. Je ne faisais que tourner et virer dans la **misère**. Oui. Manger? Je n'avais pas d'argent pour aller m'acheter de quoi cuisiner et je mangeais la nourriture des autres et j'étais **complexée**. Cette nourriture je n'aurais pas dû la manger: je venais prendre deux poignées, c'est tout, mais si c'était ma propre nourriture, j'aurais mangé à me remplir. Oui. Si c'était ma chambre, je me serais couchée comme ça me plairait. Tu vois? De même, si j'avais possédé quelque chose, cette **maladie**, je l'aurais soignée. Je n'ai aucune **science** mais quand je suis devenue une "tumuranke", est-ce-que tu as vu ce que Dieu a fait? Est-ce qu'Il ne

---

[1]- << Les wolof croient que le sort de l'enfant - aussi bien sa santé physique que mentale, sa réussite sociale, son bonheur - dépend de la conduite de la mère (...) Une femme dont la conduite vis à vis du mari est irréprochable aura des enfants qui réussiront.>> (Diop, A.B.,1985:23)

nous a pas réunis, moi et toi? Tu es ici et tu m'aides. Tu m'as loué une chambre, n'est-ce pas vrai? Pour ma **maladie** tu m'aides. Tu ne m'as pas laissée tomber une seule fois, tu comprends? (...)

C'est pour cela que depuis sa mort et jusqu'à présent, oh! j'ai souffert. Je n'avais plus personne pour m'aider, oui, personne pour m'aider. C'est depuis qu'il est mort et jusqu'à aujourd'hui que je suis entrée dans des affaires douloureuses. En partant de chez lui, je suis allée chez ma grand-mère ici à Talli-bou-bess. Bon, à présent, moi, ma grand-mère, mon grand-frère qui est fou, les deux filles de ma grand-mère (les petites soeurs de ma mère) avec leurs enfants (et leurs enfants sont plus de **dix**), nous tous, sais-tu où l'on dormait? Dans une chambre, la chambre de ma grand-mère. Quand je suis arrivée chez ma grand-mère, mon frère le fou y était, et sa fille qui a rompu son mariage -elle a au moins **huit gosses**- elle est venue chez sa mère - ma grand-mère - avec ses enfants. Nous tous dans une seule chambre. Oh! ma grand-mère a souffert et puis elle est vieille, elle n'a rien, mais où pouvions-nous aller?

-Son mari est mort?

-Oui, depuis longtemps! Il est mort depuis longtemps. On est restés là-bas à avoir faim et soif. Oh! j'ai fini par partir, les laisser là-bas et aller chez Ndey S. Après être restée quelques jours chez Ndey S, je suis allée par ici, sortie par là, allée par là, sortie par ici. Ce que j'ai souffert! Je n'avais plus rien à me mettre, j'avais maigri, mes cheveux étaient coupés ras. J'étais dans la **misère** et je réfléchissais parce que je n'avais personne pour me **coiffer**, pour m'**aider**. Je n'avais personne. Toute seule! Je n'ai pas de mère, mon père est mort, ma mère n'a rien. Mon grand-frère, l'aîné de ma mère, si Dieu avait fait qu'il soit une personne, alors, à cette heure, peut-être qu'il aurait travaillé et à ce moment là - je suis sa petite soeur, nous avons même mère et même père-s'il m'avait vu dans une **situation** difficile, peut être qu'il aurait pu m'aider. Mais Dieu a fait qu'il est dérangé... mon autre grand-frère, il est parti ...chercher ...

(M pleure en silence un long moment)

Mon frère aîné, s'il était en bonne santé, je ne souffrirais pas. Si mon père était vivant, je ne souffrirais pas. Mon grand-frère est malade, mon père est mort, ma mère n'a rien.... Mon mari est mort, c'est lui qui m'aidait vraiment mais il est mort... Mon grand frère n'a rien, il est fou, ma mère n'a rien... Je ne faisais que tourner en rond et, en fait, c'est comme si je n'avais pas de mère, c'est comme si je n'avais pas de père, c'est comme si je n'avais pas de **famille** (...) Ma grand-mère chez qui je suis restée autrefois, elle a pu s'occuper de moi **mais** maintenant elle n'est plus capable de rien. Elle ne peut même plus s'occuper d'elle même, à plus forte raison, elle ne peut plus rien faire pour moi. A présent elle n'a plus de force, elle est vieille, elle est au bout du rouleau. Elle n'a plus rien, elle n'est plus capable de rien quoi, elle ne peut même plus s'occuper d'elle même parce que, actuellement, elle est malade. Elle est malade **mais les comprimés** à prendre, elle ne peut même pas se les procurer pour les boire. Inutile de te préciser qu'elle ne pouvait rien pour moi. Qu'est-ce que je pouvais faire? Traîner dans la rue jusqu'à ce que l'autre jour, Dieu m'a porté secours avant que je ne meure (...) Quand tu as fait ma connaissance, tu m'as trouvé chez Xady. Xady, je la connais depuis longtemps, elle n'est pas d'ici. Xady, c'est en **quatre-vingt-un** qu'elle est arrivée en provenance de Tiwawane. Nous nous sommes connues chez sa grand-mère (...) C'est en ce temps-là -à l'époque de mon second mariage- que nous nous sommes connues avec Xady. Quand j'ai habité chez lui, encore là, j'ai continué à fréquenter Xady... A présent, mon mari est mort, mon père est mort et celui qui reste ne m'a pas engendrée. Ses propres enfants et ma mère, il les garde à ses côtés mais moi il ne m'a pas engendrée, il n'a rien fait pour moi. Moi, c'est chez ma grand-mère que je suis restée. Ma grand-mère, elle est vieille, elle est au bout du rouleau.>>

Comme elle ne cesse de le répéter ils sont tous pauvres dans sa famille: "On n'a rien!" Devant la situation difficile dans laquelle se trouvait sa grand-mère avec l'arrivée de la tante Aby et de ses enfants, M a décidé de partir chez son amie d'enfance, Ndeye S.

<<-Chez Ndey S, là-bas à Bagdad?

-Oui. Après avoir dormi quelques fois dans la rue, je suis allée m'installer là où je le pouvais parce qu'on était à l'étroit là-bas, ma grand-mère, Aby, cinq gosses. Est-ce que tu comprends ce que je te dis? Et il n'y avait que deux lits, là-bas, deux.

-Et Ndey S, est-ce qu'elle a accepté que tu restes chez elle?

-Elle avait accepté mais comme les Wolof disent: "Si on te promet un pantalon, attends-toi à un cache-sexe." Est-ce que tu comprends ce proverbe?

-Non. Qu'est-ce que ça veut dire?

-Ça veut dire -pour autant que je puisse te l'expliquer- celui qui est assez généreux aujourd'hui, pour t'offrir la paix et la tranquillité, qui t'accueille à bras ouverts -est-ce que tu comprends ce que je te dis?- cela va durer trois jours

-Trois jours?

-Oui. Et le troisième jour elle a fait la gueule. Elle a commencé à faire des "emmerdes".

-Mais des emmerdes pour quoi? Parce que tu avais pris des pills? Parce que tu t'étais soûlée? C'est pour cela qu'elle a fait des histoires?

-Qui? Moi? Ndey S, elle se soûle dix fois plus que moi! (...)

-Bon. Une fois que Ndey S t'a chassée, ensuite qu'as-tu fait?

-Qui? Moi? Rien d'autre que tourner en rond.

-Tourner en rond?

-"Au nom de Dieu" (en arabe).

-Où çà?

-Dans la circulation.>>

Et puis, sur ces entrefaites, elle fait la connaissance d'El Adji.

<<- Quand il y a eu cette affaire chez Ndey S c'est à ce moment là que j'ai rencontré El Adji. Il a eu pitié de moi trop et il m'a dit: "Ce n'est pas grave! Viens, allons chez moi. Tu coucheras là-bas jusqu'à ce que Dieu t'accorde de l'argent et que tu puisses chercher une chambre". Je suis partie là-bas. Au bout de quatre jours, la famille a dit pas question que je reste ici, je devais sortir de la maison: "Je n'avais qu'à aller chez ma mère et chez mon père." Est ce que je ne t'avais pas parlé de ça quand tu cherchais une chambre là-bas? A partir de là, Werner, j'ai été trop fatiguée (...)

Je suis partie de là-bas et sais-tu où je suis allée? Dans un clando qui est ici, au marché Nietti Mbar. Chez un Ndiago[1], un vieux Ndiago **mais** avec un bon coeur. Il a eu pitié, il a éprouvé de la compassion, est-ce que tu comprends ce que je te dis? Je lui ai confié mes problèmes. Dans sa maison, il y avait des chambres, des chambres et encore des chambres. C'était le **temps** où on s'étaient perdus de vue... En ce **temps**-là, c'est là-bas que je restais. Le pauvre, il m'a laissé en disant "Couche-toi là jusqu'à ce que tu puisses aller quelque part". C'est pour cela qu'en ce **temps**-là on s'étaient perdus de vue...>>

Je chercherai à savoir ensuite pourquoi les autres membres du lignage maternel, présents à Pikine, n'ont pas été en mesure de lui venir en aide, à commencer par sa tante maternelle, Xady dont elle pense le plus grand bien.

<< -Mais quand ton mari est mort, pourquoi n'es-tu pas partie chez ta tante Xady?

-Werner! Tu vois, les gens, ils ne sont pas tous pareils, hein? Regarde les doigts de la main par exemple, ils ne sont pas pareils. C'est la même chose avec les gens! Est-ce que tu comprends ce que je te dis? Lui je ne le connais pas, ni de jour, ni de nuit. Celui qui est mort c'était notre parent. Mais lui, je ne le connais ni de jour, ni de nuit. Je ne voulais pas aller là-bas et les **gêner** quoi. (...) Si je vais là-bas et que j'y reste, je ne sais pas si cela plaira à son mari. Je ne sais pas si ça lui déplaira. Est-ce que tu comprends ce que je te dis? Je ne le connais pas. Je ne le connais ni d'Eve ni d'AdaM A l'époque, ça ne faisait pas **trois mois** qu'ils étaient mariés. Alors, j'arrive de chez ma grand-mère et les trouve **encore** dans une chambre, mari et femme. Dans une chambre et j'arrive en voulant faire la troisième. C'est grave!

Je m'intéresse ensuite à son oncle maternel Momodou, le fils aîné de sa grand-mère. Il est maçon, célibataire et réside à Talli-bou-bess.

-Mais en ce **temps**-là quand tu n'avais pas d'argent, quand tu n'avais rien.

---

[1]- Terme employé pour désigner un membre de l'ethnie mandjak, originaire de Casamance et de Guinée-Bissau.

-Rien du tout!

-Tu n'es pas allée voir ton oncle maternel?

-Lui? Pour qu'il m'aide avec de l'argent? Est-ce qu'il a quelque chose? Il n'a rien. C'est un maçon.

-Oui?

-Il travaille comme maçon. S'il t'avait construit quelque-chose, tu serais content. Il est doué pour faire le maçon. Il connait la technique à fond mais il ne profite pas de son travail. Dieu ne lui a pas accordé celà... Depuis sa jeunesse et jusqu'à aujourd'hui, il construit. Il ne sait que bâtir mais il n'est pas arrivé à en tirer profit. Je ne sais pas... Peut-être qu'il a bon coeur. Par exemple, tu lui demandes de construire et il te dit "Est-ce que tu me paieras tant?" et tu réponds "D'accord". Et bien, il n'aura pas assez de courage pour te demander une avance. Il a pitié. C'est son coeur qui est comme ça et les gens ne reconnaissent pas celui qui leur est compatissant. Alors, on va le corrompre le pauvre et lui donner cinq mille francs, dix mille francs, quinze mille francs de temps en temps, à la descente, de temps à autre. On lui donne des avances petit à petit de telle sorte que, lorsque la construction sera finie, l'argent se sera envolé depuis longtemps. Il ira se réengager ailleurs et là aussi ce sera la même chose. C'est comme ça qu'il vit ... Il n'a pas une demi-parcelle, il n'a pas de femme, il n'a pas d'enfant. C'est lui qui louait une chambre pour ma grand-mère. Ma grand-mère, c'est lui qui prenait en charge son loyer.>>

Je termine mon interrogatoire concernant le rôle joué par son lignage maternel au temps de son naufrage en la questionnant au sujet de son "grand-père paternel", un frère cadet de sa grand-mère, nommé Iba.

<<- Mais après la mort de ton mari, tu n'es pas allée le voir ?

-Je suis allée le voir ...

-Car il pouvait t'aider...

-Est-ce qu'il pouvait m'aider? Oui mais avant de m'aider, il aidait sa grande-soeur (...) Actuellement, il est retraité. Depuis longtemps. Il ne travaille plus du tout. Il perçoit tous les trois mois. Quand ses trois mois arrivent, avec ce qu'il a gagné il va payer le courant: il a un frigidaire et des lampes. Il va donc

payer le **courant** et il ne reste pas grand chose. Il en **profite** pour acheter un sac de riz et le mettre de côté. **Le reste**, il le donne petit à petit pour la dépense. Dès que le mois est **creux**, tu vois, ils ne préparent même plus le déjeuner parce qu'il n'y a plus rien. Comment pourrait-il m'aider? Il n'a pas de quoi m'aider. Ils sont tous **pauvres**. Eux tous!"

Comme le résume Rama, tous les problèmes de M viennent de ce qu'elle est "orpheline", ce qui, en Afrique, est probablement le pire statut qui se puisse concevoir. Comme le dit un proverbe sérère: "L'homme, c'est sa parenté."

TROISIEME PARTIE

« TRAVAIL EN COURS »

XIII- ETHNOGRAPHIE IV

(Période du 19-03 au 05-07-88)

(samedi 19-03-88)- M a été embarquée avant-hier dans la nuit avec toute la maisonnée, femmes et enfants compris. Cette nuit là, trois jeunes hommes préparaient du thé chez M en fumant du yamba. L'un d'eux a commis l'imprudence, en cette période de couvre-feu, de placer un fourneau dans la rue pour l'allumer. Des gendarmes qui patrouillaient sur Talli-Nietti-Mbar, attirés par la lueur, sont rentrés dans la maison. Un des jeunes hommes a pris la fuite et ils ont embarqué tout ceux qui étaient présents, femmes et enfants compris.

Quant à Chiix, il a été molesté par les gendarmes du camp de Thiaroye mais a refusé de signer le procès-verbal comme on voulait l'y obliger[1].

Ce qui explique son refus de pénétrer avec moi à l'intérieur du camp de Thiaroye où je suis venu prendre des nouvelles de M. Le gendarme de garde me confirme que M a été arrêtée pour "chanvre indien". Il n'est pas en mesure de me laisser la voir en l'absence du commandant.

Retour à Mousdalifa où je laisse un peu d'argent au co-locataire de M (il serait un de ses amis d'enfance) en le priant de lui apporter de quoi manger. Il me confie que le chef de quartier n'est qu'un escroc qui aurait "mangé" l'argent du loyer remis l'autre jour entre ses mains. A ses dires, il est venu à plusieurs reprises demander de l'argent à M en menaçant de l'expulser du quartier.

---

[1]- Chiix aurait été immergé toute une nuit dans un baril d'eau et de temps à autre les gendarmes lui maintenaient la tête sous l'eau. La violence physique à l'égard des délinquants est la régle dans une société où les châtiments corporels sont considérés comme un moyen d'éducation. La justice populaire est encore plus expéditive et il arrive que les voleurs appréhendés sur le fait soient lynchés quelques fois jusqu'à la mort.

Sur le chemin du retour, je fais le point de la situation. En ce qui concerne l'entourage de M (voisins, chef de quartier) je me rends bien compte qu'il s'agit de m'exploiter au maximum. M n'est tolérée que parce qu'elle leur permet de profiter un peu de moi. Seul Chiix ne semble pas intéressé pécuniairement: sincèrement amoureux de M, il espère la sauver de la perdition. Quant à moi, je suis moralement abattu, physiquement épuisé. J'ai envie d'abandonner M à son sort et je conclue mon journal par ces mots: "Que son destin s'accomplisse!..."

(23-03-88)-J'ai appris ce soir, de la bouche de Chiix, que M a été condamnée à 6 mois de prison. Ça fait mal: d'une part, la condamnation me semble disproportionnée par rapport au délit, d'autre part, je m'accuse de négligence thérapeutique en ce sens que j'ai tardé à comprendre à quel point M était brisée intérieurement. Elle aurait dû bénéficier d'un soutien thérapeutique prolongé.

Après une courte période d'abattement, je décide de continuer à lui apporter un soutien d'autant plus nécessaire que sa mise en détention prolongée risque de ruiner tous mes efforts thérapeutiques antérieurs.

(24-08-88)-Visite au tribunal de Pikine en compagnie de Chiix. J'obtiens assez rapidement de rencontrer le juge auquel j'explique brièvement le problème médical que pose M. Il nous conseille de lui faire parvenir dans les plus brefs délais une demande d'appel. Pour cela, nous nous rendons au "Cent mètres" (la prison de Dakar) où j'en profite pour présenter le cas de M à l'infirmier-major avant d'en discuter avec le greffier. Nous avons la permission de discuter quelques instants avec elle dans un coin du préau qui sert de parloir. J'aperçois Ablaye Wade, le leader de l'opposition récemment arrêté, qui reçoit ses visiteurs. Nous expliquons à M de quelle manière elle doit s'y prendre pour rédiger sa demande d'appel. Il est convenu que Chiix assurera la liaison entre M et moi, s'occupera de suivre son dossier au tribunal et lui apportera à manger.

(26-03-88)- D'après Ndey S ce n'est pas la première fois que M est incarcérée: en 86, elle aurait passé trois mois à la prison pour femmes de Rufisque. Contrairement à ce que M avait déclaré lors d'un de nos entretiens, elle fumerait du yamba depuis des années...

J'obtiens de l'infirmier-major que M ne soit pas transférée tout de suite à la prison pour femmes de Rufisque ce qui me permet de lui rendre visite régulièrement, une à deux fois par semaine, tandis que Chiix assure une présence plus fréquente. Du côté du tribunal de Pikine, le dossier est bloqué et une entrevue avec le substitut du procureur (une femme en l'occurrence) ne donne aucun résultat: elle porte sur M une appréciation très sévère et estime que sa condamnation est entièrement justifiée. J'ai le sentiment que ma présence complique les choses au lieu de les arranger. D'aprés Chiix, le dossier pourrait être débloqué rapidement si j'acceptais de payer, ce à quoi je me refuse. Ne pouvant donc obtenir qu'elle soit rejugée en appel, je vais m'efforcer dorénavant de la faire soigner. Elle se plaint d'une suppuration persistante mais je ne peux obtenir l'autorisation de l'examiner et les médicaments confiés au major pour la traiter ne lui ont pas été remis. Le début du Ramadan (18-04-88) va compliquer la tâche de Chiix dont les visites s'espacent à mesure que le temps passe: "loin des yeux, loin du cœur".

(30-04-88)-Visite à M toujours détenue aux "Cent mètres". Le "major" m'informe qu'une équipe de l'hôpital de Fann procède en ce moment à une collecte de prélèvements sanguins sur la population pénitentiaire[1]. M se plaint comme d'habitude de l'ordinaire de la cuisine mais au fond je trouve que la prison ne lui réussit pas trop mal: en tout cas, elle est désintoxiquée.

(09-05-88)- Informé par Chiix du transfert de M à Rufisque, je parviens à joindre au téléphone le régisseur de cette prison pour femmes à laquelle j'expose le cas de M en soulignant la gravité de son état et l'éventualité qu'elle soit contagieuse. A la suite de ce coup de fil, elle est examinée (pour la première fois depuis le début

---

[1]- J'apprendrai plus tard qu'il s'agissait d'une enquête destinée à mesurer la prévalence du virus HIV dans cette population.

de son incarcération) par un infirmier qui confirme la réalité de sa pathologie. Deux jours après, elle est ramenée à Dakar.

(16-05-88)- En cette veille de Korité[1], je décide de rendre visite de nouveau au médecin-chef des prisons du Cap-Vert dont le bureau est situé, dans l'enceinte de l'hôpital Le Dantec, dans le pavillon spécial réservé aux détenus. Je me lance dans un ardent plaidoyer en faveur de M exposant au commandant qui m'écoute poliment les différents aspects (médicaux, sociaux et économiques) de ce cas. Je ne demande pas grand chose (qu'elle soit examinée et soignée) et lui fais observer que, jusqu'à présent, mes nombreuses démarches en faveur de M ont été ignorées.

J'apprends alors, à mon étonnement, qu'il n'existe pas, au niveau du Cap-Vert, de service hospitalier susceptible d'accueillir des détenues de sexe féminin comme c'est le cas pour les hommes. A ses dires, l'augmentation du nombre de femmes en prison est un phénomène récent et l'administration n'est pas équipée pour traiter ce problème. De toutes façons, mon interlocuteur est sceptique quant à la possibilité de modifier la trajectoire d'une femme comme M (considérée à ses yeux comme un déchet social) pour laquelle la prison paraît une poubelle adéquate[2]. Quoi qu'il en soit, il me promet de l'examiner cet après-midi même, en présence de l'infirmier-major.

(25-05-88)- Visite à la prison centrale. Le major se montre aimable et s'empresse de me montrer la preuve d'une prise en charge médicale de ma patiente (en l'occurrence, un bon pour un examen de laboratoire). Entrevue avec M qui me raconte comment elle a été convoquée par le médecin-chef et soumise à un interrogatoire serré concernant la nature de nos relations: " Est-ce que je la courtise?... Est-ce que je lui donne de l'argent?... Comment a-t-elle fait ma connaissance?.... Est-ce qu'elle avait déjà été soignée avant son arrestation?...etc...etc..." Ensuite, elle a été examinée et, une fois la

---

1- C'est une des plus grandes fêtes religieuses de l'Islam. Elle a lieu au terme du mois de jeûne rituel (le Ramadan).

2- En l'absence de notes concernant cette partie de l'entrevue, je propose ici une interprétation personnelle du contenu de son discours

gravité de son cas reconnue, mise sous traitement en même temps qu'un bilan biologique (sérologie syphillitique) était démarré.

(28-05-88)-Depuis que je ne suis plus considéré comme "un idiot-de-toubab-amoureux-d'une-pute", je suis très bien accueilli par le "major" qui assure le suivi médical de M avec sérieux, me communique le résultat de son examen et facilite mes entrevues avec M. Celle-ci est au courant du projet de loi d'amnistie discuté le jour même à la chambre des députés[1] et, en prévision de sa sortie prochaine, elle souhaite que je m'occupe de lui trouver une chambre. Je promets de mettre Chiix sur le coup mais oppose un refus à sa demande de fric et refuse de m'engager pour l'achat d'un lit.

(30-05-88)- Dernière entrevue avec le médecin-chef de la prison que je tiens à remercier de son intervention. Il me fait part de sa méfiance profonde vis-à-vis des détenu(e)s dont les propos sont le plus souvent des histoires destinées à le tromper. Quant à M dont il a pris en charge le traitement, il pense que l'origine du désordre actuel de sa conduite est à rechercher du côté de l'absence d'une période de veuvage à la suite du décés de son mari. Cette période de réclusion aurait pour objectif primordial celui de s'assurer de l'origine d'une éventuelle grossesse. Selon lui, il arrive que des femmes exclues de cette période de veuvage vivent cela comme une malédiction et en deviennent folles.

(04-06-88)- Ciel nuageux, chaleur étouffante, temps d'une lourdeur insupportable. J'ai passé de nouveau un moment à stimuler Chiix afin qu'il continue à chercher une chambre pour M.

Je suis découragé. J'ai le sentiment d'avoir été mis en échec par M et de nouveau, j'ai envie d'abandonner une relation qui se révèle

---

[1]-<< L'adoption de la loi d'amnistie permettra l'effacement des condamnations et poursuites effectuées dans l'espace de temps compris entre le 1er Janvier 88 et la Korité (17 et 18 Mai-88 inclus)....>> Cette amnistie qui concerne au premier chef les personnes poursuivies pour des infractions se rattachant aux élections présidentielles et législatives de Février 88 est élargie à toutes les personnes condamnées à trois ans de prison ou moins et celles condamnées à des peines d'amende. (Extrait du journal Le Soleil du 28-29-05-88).

être un fardeau de plus en plus lourd. J'ai le sentiment que M n'a plus assez d'estime pour elle-même et que son désir de destruction l'emporte. D'une certaine manière, elle a accepté de jouer le rôle qui lui était dévolu par la société, c'est à dire celui d'une "saleté" irrécupérable et je ne vois pas comment je pourrais modifier cet état de fait.

(08-06-88)-Nous trouvons une pièce à louer à Médina-Gounasse dans une maison tranquille. Le lit (c'est tout ce qui reste du mobilier) qui avait été stocké par Chiix est transporté dans la chambre.

(11-06-88)- Je rends visite à M avec l'intention de procéder à une entrevue concernant les conditions de son séjour en prison. Il y a du monde chez elle: Chiix avec une mine de chien battu, une copine et un jeune homme qui dort sur le lit. M déclare avec conviction qu'elle veut changer sa façon de vivre et pour cela elle a besoin d'argent pour s'acheter des fringues, une "éponge", etc.... Elle désire déménager à Yeumbeul pour se rapprocher de sa famille. J'écoute en silence ce discours visiblement taillé sur mesure à mon intention.

Quand j'y réfléchis, il me semble que, dans le courant de son incarcération, le comportement de M a changé à mon égard. Elle est probablement redevenue celle qu'elle était avant de tomber malade et de faire naufrage: une garce sans scrupules qui se bat en solitaire pour survivre et entretient des relations instrumentales avec les hommes. D'une certaine manière, je peux interpréter ça comme une réussite thérapeutique et mon rôle de thérapeute passe dorénavant au second plan. En effet, ce rôle de bienfaiteur généreux qu'elle me propose est en train de devenir iatrogène du fait de l'état de dépendance qu'il induit et il me faut à présent négocier ma sortie de cette relation d'autant plus que l'heure de mon départ définitif du Sénégal approche (il est prévu pour la fin Juillet). Rendez-vous est pris pour une ultime entrevue la semaine prochaine.

(14-06-88)- Visite à domicile et injection de pénicilline retard. Elle est en compagnie de deux amis connus pendant son séjour en

prison. Au moment de la quitter, elle me supplie de lui donner quelque argent. Elle m'explique que sa maladie l'empêche de coucher avec les hommes qui la courtisent car si elle les contamine, ils lui demanderont des comptes. En clair, elle ne peut plus se prostituer et me demande de continuer à la prendre en charge. Je refuse et l'invite à se débrouiller. Pour les deux injections restantes, je l'adresse à mon ami, infirmier au poste de santé Touba-Diack-Saw. Je repasserai dans huit jours pour discuter avec elle.

(29-06-88)- A l'occasion d'une sortie nocturne à Pikine, je rencontre au bar "Chez soi" une copine de M qui m'apprend que celle-ci a été arrêtée et serait maintenant détenue à la prison pour femmes de Rufisque. Je m'enquiers du sort de ses affaires: le matelas éponge a été volé et le reste du mobilier, c'est elle qui l'a récupéré. A ses dires, ce serait le propriétaire de la maison, un gendarme, qui aurait décidé de faire arrêter M à cause du désordre nocturne dans la maison.

(30-06-88)- Visite à la prison de Rufisque, située dans un bâtiment vétuste en plein centre ville. Grâce à ma carte de visite de chercheur-médecin, je n'ai pas de difficultés pour rencontrer M, dans le vestibule qui sert en même temps de salle d'attente, sous la surveillance du personnel féminin présent. Elle me raconte comment elle a été arrêtée le jour même de mon ultime visite, alors qu'elle était allée acheter une bougie sur Talli-Bou-Mak, juste à côté du bar "Tourane". Tout ça n'est pas très crédible (le bar en question est à environ deux kilomètres de son domicile)... Motif de son emprisonnement: "D.C.S." (Défaut de Carnet Sanitaire).

A son habitude, elle prend à témoin les personnes présentes de l'injustice dont elle est une fois de plus la victime et elle en profite pour me présenter comme son généreux bienfaiteur. Les femmes lui font la morale et l'exhortent à se tenir tranquille et à se faire soigner "surtout avec ce Toubab qui t'aide". Je rédige une ordonnance, vais acheter les médicaments à la pharmacie voisine et remets le tout à l'auxiliaire du major avec un petit mot de salutation à l'adresse du médecin-chef qui passe ici une fois par

semaine. Quant à M, je lui achète cigarettes, café et sucre mais refuse de lui donner de l'argent.

Au retour, je réfléchis sur cette relation où j'occupe une position de père face à M qui se comporte comme une petite fille disposée à commettre toutes les bêtises.

(30-06-88)- Rencontré par hasard M sortie de prison le matin même. C'est elle qui me hèle dans la nuit alors que je passe sur la route des Niayes après avoir assisté à une "ramasse" au carrefour de l'Essencerie. Il y a beaucoup de gendarmes en ville par cette nuit de pleine lune. Je la conduis jusque chez Ndey S et lui donne rendez-vous le lendemain en fin d'après-midi au dispensaire Deggo... Je manifeste beaucoup d'agressivité à son égard.

(01-07-88)- M est exacte au rendez-vous. Premier accrochage lorsque je reprends les comprimés de tranquillisant que l'infirmière lui a remis imprudemment[1]. Puis on visite ensemble une chambre dans le quartier Bagdad. La propriétaire, une Sérére catholique, accepte de nous la louer pour 3 500 francs par mois. La maison est probablement inondée pendant la saison des pluies mais tant pis. Son mari est le chef de quartier et elle met M en garde: ils ne tolèreront pas de disputes, ni de bagarres. M aquiesce à tout en jurant par Dieu, le Prophéte et Seurigne Touba que sous aucun prétexte, elle ne se livrera à ces regrettables excès. Nouvel accrochage avec M lorsqu'elle veut s'emparer de la monnaie du loyer, suivi d'un âpre discussion dans cette pièce vide, assis sur deux bancs empruntés à des voisins. Elle me demande de lui acheter de nouveau un lit, une éponge, un tapis car tout le mobilier a disparu à la suite de sa dernière arrestation et sa copine, celle qui avait récupéré ses affaires, est introuvable. Désormais M n'a plus rien mais de mon côté je tente de lui expliquer que je suis fatigué de ses "déconnages" et que je n'ai pas l'intention de racheter quoi que ce soit. Puisqu'elle envisage de continuer à se prostituer, je lui propose d'aller chercher une "pièce" à la Polyclinique de Dakar, ce à

---

[1]- Je n'ai vraiment pas envie qu'elle recommence à se défoncer, ce qui aurait pour conséquence de ruiner tous les efforts déployés pour lui trouver un logis.

quoi elle objecte que sa maladie constitue un obstacle insurmontable.

Au terme de notre discussion, je lui remets 1 500 francs en lui donnant rendez-vous mardi prochain. Mais elle refuse de me laisser et me suit jusque chez Ndey S en exigeant de quoi acheter une natte. Plus elle insiste, plus je deviens agressif et nous en venons presque aux mains. C'est Ib qui intervient pour me débarrasser de M qui s'accroche désespérément et refuse de me croire quand j'affirme que je n'ai plus rien.

(05-07-88)- Temps chaud et orageux depuis plusieurs jours sans que la pluie ne vienne soulager un sentiment d'oppression... Déplacement jusqu'au dispensaire Deggo où j'arrive un peu avant deux heures et gare ma voiture contre le mur du dispensaire. M est absente et sa logeuse me convoque dès mon arrivée: il s'avère qu'elle a "déconné" (elle s'est soûlée et a ramené des hommes dans sa chambre) mais, plus grave encore, elle a emporté dans les toilettes le canari à eau potable ce qui a entraîné une dispute avec les autres femmes de la maison. Elle veut me rembourser le loyer et je cherche à gagner du temps en lui promettant de ramener M à la raison. Je repars en direction du dispensaire après l'avoir attendu en vain.

En arrivant sur le terre-plein au niveau du dispensaire, je constate un attroupement en effervescence autour de ma voiture. Des gamins sont même juchés sur le mur d'enceinte du dispensaire. A mon approche, je découvre M coincée entre la voiture et le mur, faisant face à la meute de ses assaillants, une lame de rasoir coincée dans la paume de la main. Elle est blessée à la jambe, complètement soûle. Je réalise en un instant que la situation est grave: les garçons (des adolescents pour la plupart) sont déchaînés et sont prêts à se jeter sur elle pour la lyncher d'autant plus qu'elle les provoque. Seul, un jeune adulte tente de les apaiser. J'écarte immédiatement la solution qui consisterait à embarquer M dans ma voiture et à prendre la fuite: on ne s'en sortirait pas sans dommage. Avec l'aide de l'infirmière, dont je suis allé demander l'assistance et dont l'autorité est grande dans le quartier, nous entraînons de force M

dans l'enceinte du dispensaire et tentons de la raisonner. Elle exprime son désespoir de la manière la plus vive et déclare qu'elle veut mourir parce qu'elle souffre trop. Tous nos efforts pour la calmer sont vains: elle veut sortir et affronter ses adversaires.

Dans cette ambiance dramatique (un nombreux public assiste à la scène), je craque et confie à l'infirmière étonnée de mes propos, à quel point je suis à bout de ressources et ne sais plus quoi faire. Elle m'apprend que cette forme de violence est une pratique courante dans le quartier et qu'il ne se passe pas de semaine sans qu'elle ait à soigner une personne agressée par les "jeunes" en raison de son ébriété. Brusquement, j'en ai assez et je prends la fuite en déclarant que je ne suis plus concerné par ce problème et qu'il appartient aux membres de cette société de le régler.

(Je ne reverrai plus M avant mon départ et je garderai comme dernier souvenir le visage effaré de l'infirmière surprise par cette brusque explosion de colère et la démarche titubante de M qui s'avance vers la sortie, décidée à se battre.)

XIV-USAGE DES PSYCHOTROPES[1]

(1)- Généralités

Parmi les différents psychotropes en usage à Pikine, certains sont licites (thé, café, cola, tabac, alcool) et d'autres sont illicites (chanvre indien). Par ailleurs, certains médicaments (hypnotiques ou tranquillisants notamment) peuvent être rangés dans l'une ou l'autre catégorie selon le contexte d'utilisation. Enfin, des produits industriels comme les solvants organiques (colles, vernis, essence, diluants) sont détournés de leur usage habituel.

Je laisserai de côté des produits dont l'usage est généralisé comme le thé ou encore socialement ritualisé comme la noix de cola pour m'intéresser uniquement à des substances considérées comme des toxiques, que leur consommation soit légale (tabac, alcool) ou illégale (chanvre, pions).

Il n'existe que peu de travaux de nature anthropologique sur la consommation des "drogues" dans les pays en voie de développement (cf. *a contrario* Rubin (ed.) 1975; Creagan-Dreher,1982 en ce qui concerne le cannabis). En général, il s'agit de recherches de type épidémiologique qui se bornent à quantifier et mettre en relation des variables individuelles (âge, sexe, "terrain" psychologique), comportementales (modalités d'usage), sociales (scolarisation, chômage..) et culturelles (changements liés à l'urbanisation par exemple) avec pour objectif celui de proposer des hypothèses explicatives (Navaratnam et coll., 1979; Pela et coll., 1982). Une approche un peu plus large est celle des enquêtes par

---

[1]- Ce terme désigne toute substance dont au moins une des actions principales s'exerce sur le système nerveux central, et donc aussi sur le psychisme et sur le comportement.

questionnaires en milieu scolaire avec comparaison "drogués" et "non-drogués" (Carlini-Cotrim et coll, 1988; Anumonye,1980).

C'est une méthode de ce type qui a été adoptée, au Sénégal, par les responsables de l'enquête nationale réalisée en 1987 dont, à ma connaissance les résultats n'ont pas encore été publiés. Les seules informations dont je disposais au moment de commencer mon travail provenaient d'observations effectuées en milieu psychiatrique (Collomb et coll., 1962; Gueye et coll, 1983).

Dans mes rapports avec M, chaque fois que j'ai voulu aborder la question des psychotropes et de l'usage qu'elle en faisait, je me suis heurté à des résistances qui sont à mettre avant tout sur le compte du rôle de thérapeute que j'assumais envers elle. Si je ne voyais pas d'inconvénient à ce qu'elle fume des cigarettes ou boive une bière, par contre l'usage abusif qu'elle faisait des pions constituait une gêne importante à mon action thérapeutique, comme on a pu s'en rendre compte à la lecture de nos mésaventures, et j'avais adopté dès le départ une position critique à ce sujet. Sur ce point précis, il y avait donc une interférence entre ma fonction de thérapeute et celle de chercheur qui peut expliquer la relative pauvreté des informations recueillies à ce sujet au cours de nos entretiens.

Je m'appuierai donc, pour interpréter ces quelques fragments du discours de M, sur des observations directes des faits et gestes de M et surtout sur les résultats tant quantitatifs que qualitatifs de notre grande enquête sur la "consommation des drogues à Pikine", dont j'ai évoqué les aspects méthodologiques dans un chapitre antérieur. Une partie des informations recueillies auprés d'un échantillon de 159 individus[1] a fait l'objet d'un traitement statistique dont les résultats seront utilisés, en association avec des extraits du journal de terrain de Ib, dans le but de préciser la place de M parmi cette population marginale.

Cette dernière ne fait pas mystére de sa consommation de tabac et, au moins à une reprise, boit de l'alcool en ma présence. Par contre,

---

1- Rappelons que le critère de sélection de nos informateurs était l'usage (abusif ou non, régulier ou non) du chanvre indien.

elle a toujours nié avoir continué à consommer des pions en renvoyant cela au passé malgré la présence de symptômes qui m'inclinaient à penser le contraire. Quant au chanvre indien, il a fallu qu'elle soit arrêtée et condamnée pour le délit d'usage et détention, pour que je prenne conscience d'un fait qu'elle m'avait soigneusement dissimulé.

En premier lieu, nous allons considérer la répartition des sujets de notre échantillon selon deux variables, celles de l'âge et du sexe, ce qui devrait nous permettre de situer de façon approximative la position de M dans ce champ.

Répartition selon l'âge

Aux deux extrêmes, on trouve un enfant de 11 ans et un homme de cinquante ans et, au milieu, une nette prédominance de la tranche d'âge 20-29 ans à laquelle appartient M.

Age.	10-19	20-29	30-39	40 et plus
(n=159).	7,6%	63,5%	27%	1,9%

Il faut noter au passage une sous-représentation des usagers de plus de quarante ans (seulement trois informateurs dans cette catégorie) qui, dans leur immense majorité, ont refusé de répondre à nos questions. Il s'agit en général de respectables pères de famille, bien insérés socialement et professionnellement dont la consommation de yamba (en l'occurence) reste de l'ordre du secret, de l'invisible[1]. On peut supposer aussi, pour expliquer ce faible pourcentage, que nombre d'usagers abandonnent cette pratique une fois la quarantaine atteinte.

---

[1]- Ces usagers ont pu être repérés à partir d'entretiens et d'observations effectués auprès des "dilkat" de quartier.

Répartition selon le sexe

Les membres de notre échantillon sont à 95,6% du sexe masculin. Les femmes, au nombre de 7, ont toutes entre 20 et 30 ans, sont célibataires et ont chacune un ou plusieurs enfants.

Ici encore, je suppose une sous-représentation des femmes liée au fait que l'usage des psychotropes illicites (yamba, pions) voire licites (alcool, tabac) entraîne une stigmatisation beaucoup plus importante chez les femmes que chez les hommes. Une femme qui fume du yamba est une "tchaga" (une pute), si elle boit des pions, elle devient une "salté" (une ordure). Dans ces conditions, les femmes ont intérêt à ce que leur consommation de psychotropes reste discrète ce qui explique les nombreux refus qui ont été opposés à notre curiosité.

Quoiqu'il en soit, même dans l'hypothèse où il serait possible de corriger ce biais, les femmes ne seraient encore qu'une infime minorité et, dans celle-ci, des femmes comme M ou sa copine Xady seraient situées à la marge de cette minorité du fait de l'usage abusif et volontiers exhibitionniste qu'elles font des pions ou de l'alcool.

Ainsi M est triplement marginale: par rapport aux femmes qui consomment des psychotropes, par rapport à la majorité masculine de notre échantillon et, en dernière analyse, par rapport à l'ensemble de la population de Pikine.

En effet, il est temps de relativiser l'importance d'un phénomène grandement sur-estimé aussi bien de la part des usagers eux-mêmes ("Tout le monde fume du yamba") que de ceux qui prétendent informer (journalistes) ou manipuler (hommes politiques) l'opinion publique. Sans entrer dans les détails de la méthode adoptée (fondée sur une série d'extrapolations) pour parvenir à une estimation quantitative d'un phénomène qui échappe par nature à une investigation précise, je pense qu'il est raisonnable de considérer que la population d'usagers réguliers de yamba est comprise entre 4000 et 12000 personnes.

Si l'on rapporte ces chiffres à la population masculine dont l'âge est compris entre 15 et 35 ans[1] (soit 16% de l'ensemble de la population de Pikine), on obtient les pourcentages suivants: 3,5% pour l'estimation basse et 10% pour l'estimation haute. Je me suis amusé à faire le calcul pour les femmes de la même tranche d'âge: leur marginalité est encore plus évidente avec des pourcentages qui atteignent respectivement 0,16% et 0,48%.

Aspects socio-économiques

	Profession du père	Statut économique des usagers
Agriculture Élevage Pêche	19,7 %	1,5 %
Salariés des secteurs privé, public et para--public	37 %	18 %
Non salariés du secteur des services[2]	43,3 %	35 %
Apprentis, éléves, étudiants		13,5 %
Chômeurs [3]		32 %

1- Chez laquelle se recrutent 91% des fumeurs de yamba.

2- Ensemble des activités commerciales et artisanales (couture, maçonnerie, mécanique, menuiserie, transports,...) relevant pour la plupart du secteur dit informel.

3- Le pourcentage de chômeurs augmente de manière considérable (jusqu'à 48%) si on y ajoute les 16% de personnes qui s'adonnent à des activités illicites (prostitution, trafic de chanvre et de pions) faute d'avoir trouvé un emploi.

Au total, on note une majorité d'usagers issus du prolétariat urbain (petits commerçants, artisans, ouvriers), d'un sous-prolétariat marginalisé (chômeurs, travailleurs occasionnels, délinquants), d'une population paysanne appauvrie (des migrants) ou d'une petite bourgeoisie urbaine (fonctionnaires, employés,...) durement éprouvée par la baisse du pouvoir d'achat. En effet, ces jeunes sont confrontés à une crise terrible du marché du travail visible au niveau de la baisse spectaculaire des emplois salariés. Ils se trouvent même exclus du secteur dit informel qui s'avère incapable d'absorber cette masse de demandeurs d'emploi. Il faut préciser que ces emplois non salariés sont précaires, mal rémunérés et que les périodes d'activité alternent avec des périodes creuses. Au cours de nos entretiens, la gravité du problème de l'emploi était soulignée de façon répétée et insistante par nos interlocuteurs qui en faisaient la cause primordiale de leurs comportements déviants.

Seule l'étude comparée d'un échantillon "d'innocents" permettrait d'interpréter dans le sens d'une dépendance économique vis à vis des parents le fait que 82,4% de notre échantillon vivent au domicile de leurs parents. Ce chiffre est à mettre en relation avec le petit nombre de gens mariés (25% au total) alors que près de la moitié (42,7%) ont déjà un ou plusieurs enfants. Lors des entretiens avec nos informateurs de sexe masculin, ceux-ci évoquaient souvent, pour expliquer leur situation de célibataire l'impossibilité dans laquelle ils étaient de régler les prestations matrimoniales.

Aspects divers

Si on examine l'origine géographique de cet échantillon, on observe que M fait partie de cette majorité d'usagers (=53,2%) qui sont nés un peu avant ou un peu après l'indépendance du Sénégal (1960), ont grandi dans la région du Cap-Vert et ne connaissent comme milieu de vie que la ville.

En ce qui concerne la scolarisation des recrues de notre échantillon, je ne dispose malheureusement que d'informations fragmentaires[1]. Tout ce que je peux en dire, c'est que le rapport entre scolarité et consommation de psychotropes illicites est complexe. Dans certains cas, l'échec scolaire a précédé l'entrée dans la déviance, dans d'autres cas, l'usage des psychotropes semble avoir favorisé une inadaptation croissante au système scolaire.

Enfin, d'après nos informations, toutes les ethnies sont représentées dans notre échantillon (avec une nette prédominance des Wolof) sans que l'on puisse en faire aucune analyse en l'absence de données démographiques générales sur la répartition ethnique. A ce propos, il est important de signaler que le référent ethnique en tant que catégorie descriptive et analytique ne nous est pas apparu pertinent dans le cadre de cette enquête. Il faut y voir la conséquence d'un travail sur un phénomène d'apparence homogène du point de vue des pratiques et des discours (notamment au niveau linguistique) dont une des fonctions principales pourrait être de gommer justement les différences ethniques.

(2)- Yamba

<< Yamba, yamba, sigarett sëriñ moo koy teere...>>[2]

Lorsque, début 1988, j'avais demandé à M si elle fumait ou avait fumé du yamba, elle m'avait répondu par la négative. Ce n'est qu'à la suite de son arrestation pour "usage et détention de chanvre indien" que me fut révélé cet aspect tenu jusque là secret de ses activités. Des informations recueillies ultérieurement auprès de Ndeye S, son amie de longue date, ont confirmé un usage prolongé du chanvre sans qu'il me soit possible d'en savoir plus dans la

---

1- Le pourcentage, à Pikine, de garçons scolarisés ayant complété leurs études primaires est de 15,8%. Il est de 13,8% pour les filles (d'après enquête démographique de Antoine et coll., 1988-89).

2- << Yamba, yamba, la cigarette que le marabout interdit...>> Rengaine chantée par des enfants en train de jouer dans la rue à Diamaguéne.

mesure où M a continué à nier même après son arrestation: "Ce n'est pas moi! Ce sont les autres qui ont amené le yamba et qui le fumaient!..."

Contrairement à ce que pense la majorité de nos informateurs sur l'ancienneté de l'usage du chanvre (cannabis indica ou sativa) au Sénégal, cette plante (d'après Kerarho,1974:310-312) n'y serait pas spontanée même si, dans l'état actuel des connaissances, il est impossible de savoir avec certitude quand elle a été introduite au Sénégal. En effet, si le cannabis se répand dès les XVIIe et XVIIIe siècles en Afrique centrale et australe après avoir été introduit en Afrique de l'Est par des commerçants indiens et arabes, il aurait été absent en Afrique de l'Ouest avant la seconde guerre mondiale (Du Toit, 1980:26) et c'est à l'occasion de ce conflit, qu'il aurait été importé par des militaires en garnison dans le pays[1]. D'après certains de mes informateurs, il semble que le chanvre soit employé depuis plus longtemps que cela en Casamance, notamment par les femmes. Un autre indice en faveur d'une introduction initiale en Casamance est à rechercher dans l'étymologie du terme de yamba qui dériverait de l'appellation brésilienne "djamba"[2] (Kerharo, 1974:312). En effet, la Casamance a été découverte et exploitée (traite des esclaves notamment) par les portugais dés le XVe siècle et jusqu'à la fin du XIXe (cf. Trincaz, 1984:13-28).

Le yamba (ou "boon" ou "wii" ou "shit") disponible à Dakar et Pikine se présente sous la forme d'un broyat de feuilles et de tiges obtenu après séchage de la plante[3]. En provenance du Sénégal ou de pays étrangers, il est commercialisé dans des cornets de papier journal dont le prix varie en fonction de la variété de yamba proposée. Dans ce domaine, la situation du marché évolue rapidement du fait de la concurrence à laquelle se livrent les distributeurs. C'est ainsi que dès le début de notre enquête, nous avons noté la disparition

---

1- A l'encontre de cette thèse, Monteil (1980:357) parle de chanvre "signalé" au Sénégal depuis 1895, mais sans citer ses sources.

2- A noter que ce terme serait lui même dérivé du terme Kimbundu (Afrique centrale) "riamba" employé pour désigner la plante de cannabis (Du Toit, 1980:14).

3- Du fait de leur prix élevé, les préparations à base de chanvre qui sont importées de l'étranger (comme l'huile et le hachich) sont réservées à une clientèle dakaroise aisée.

d'une variété de yamba appelée "griin", "locale" ou "salsa" préparée à partir d'un chanvre cultivé localement dans les niayes de la presqu'île du Cap-Vert et dans la région côtière comprise entre Dakar et Saint-Louis. La désaffection des usagers pour cette variété tiendrait à sa faible teneur en principes actifs (il n'est pas "fort") et au fait que sa combustion s'accompagnerait d'une odeur prononcée.

Depuis le début des années 80, le marché dakarois est approvisionné en "niakoye" et en "lops" (ou "lopito"). Le niakoye est cultivé en Gambie et en Casamance, acheminé par voie terrestre ou maritime jusqu'à Dakar où il était vendu entre 10 et 20 000 francs le kilo en 1988. Mais il est concurrencé par le lops en provenance du Ghana ou du Nigéria, qui parvient à Dakar après avoir transité par la Gambie. Malgré son prix élevé (entre 60 000 et 80 000 francs le kilo en 1988), la plupart des usagers préfèrent se procurer du lops s'ils en ont les moyens. Il est réputé moins "lourd" que le niakoye et sentirait moins. J'ajouterai que s'il est possible pour un dealer pikinois de s'approvisionner en niakoye auprès de grossistes installés à Pikine même, il doit se rendre jusqu'à Grand-Dakar pour trouver du lops. Enfin, depuis peu, on assiste à l'introduction sur le marché de nouvelles variétés cultivées en Gambie et en Casamance (comme le "sansemilla" par exemple) qui seraient des hybrides entre des plants de lops et de niakoye.

L'approvisionnement des usagers est assuré par une multitude de petits "dilkat"(revendeurs) qui assurent la distribution du produit jusque dans les quartiers les plus reculés en fournissant au jour le jour une clientèle relativement fidèle. Les femmes ne sont qu'exceptionnellement présentes au niveau de la distribution sauf lorsqu'il s'agit de remplacer un mari ou un frère momentanément absent.

D'après mes observations, M n'est pas une consommatrice régulière de yamba (elle lui préfère l'alcool) et, comme 75% des usagers interrogés, elle en fume uniquement en groupe, pour accompagner quelques verres de thé à l'instar de ce qui s'est passé quand elle a été arrêtée pendant le couvre-feu. On peut imaginer le petit groupe surpris par les gendarmes en train de "raffiner" (trier et écarter les

1,5 TONNE DE YAMBA SAISIE

En matière de lutte contre la drogue, les douaniers mettent les bouchées doubles ! Après les grands coups portés en octobre derniers par les éléments de la gendarmerie contre les trafiquants de la *«mort en fumée»*, les douaniers viennent de saisir 1 tonne 500 de l'*«herbe qui tue»*. C'était la cargaison d'un certain M. Sagna.

Dans la nuit du mercredi 4 au jeudi 5 octobre, l'homme attendait tranquillement sa marchandise faramineuse que débarquaient des porteurs sur la plage de Thiaroye. C'était aux alentours de 4h du matin.

De la grande pirogue -un cotre- amarrée sur le rivage avec ses trois puissants moteurs de 125 chevaux des hommes mettaient à terre 15 millions de F CFA, valeur présumée de la *«marchandise»*.

La commande vient de la Gambie. Son propriétaire, Sagna un pro du milieu connaît son affaire. Sur la berge, dans une maison riveraine il a loué trois chambres qui lui servent de hangar.

Lui-même, est un récidiviste bien connu par la police judiciaire. En 1979, il avait été arrêté pour le même délit *«trafic et usage de stup»* condamné (avec clémence) à huit mois de prison avec sursis.

Les hangars de Thiaroye, il les a loués depuis 1983, ce qui laisse rêveur sur la quantité de pourriture destructrice qui a pu transiter en ces lieux.

La filière de Ndombo Ndir ?

La succession des prises effectuées par la gendarmerie et la douane au cours du mois d'octobre et le caractère colossal des quantités de drogue saisies semble indiquer qu'on est en présence d'une même filière celle de Ndombo Ndir.

C'est ce village perdu entre la frontière sénégalo-gambienne où tous les habitants (chef de village compris) s'adonnait à la culture de l'herbe.

La piste serait ainsi remontée. Début octobre, une action combinée de la GIE, la LGI et le Cynogroupe arrête à Dakar Khady Sagna, alias Maxime, en possession de 250 km de Yamba. Celle-ci avait été balancée par un petit trafiquant qui, au moment où il tombait dans le filet, n'avait que 3 saccoches. Dès son arrestation, Maxime révéla qu'elle s'était ravitaillée quelques mois plus tôt à... Ndombo Ndir.

Mi-octobre, un trafiquant nigérian est arrêté à Banjul. Provenance de sa marchandise internationalement distribuée ? Ndombo Ndir !

Dès cet instant une coopération combinée des forces sénégalaise et gambienne, utilisant des voitures tout terrain investit le sanctuaire, Ndombo Ndir, la citadelle de l'Herbe. Résultat : 12 tonnes de yamba fin prêt saisies des champs de plusieurs hectares découverts et détruits. Ce n'est pourtant pas la fin. Car, il existe encore de l'aveu même des intervenants, des champs encore dissimulés et de la marchandise bien cachée.

La prise des douaniers semble confirmer que Ndombo Ndir fait encore des siennes. Cette drogue vient effectivement de la Gambie convoyée par les mêmes procédés (une pirogue) par cabotage le long des rives.

Malheureusement les douaniers n'ont pu arrêter les piroguiers qui se sont enfuis dans leur embarcation.

Une leçon à en tirer : c'est que pour des opérations de cette envergure :

1) La collaboration de la marine nationale est essentielle.

2) La surveillance de la côte entre la *«Casamance»* et Dakar par les unités de la marine est aussi fondamentale.

3) Le bouclage des voies de passage terrestre semble être réussi.

Contre la drogue nous avons un bon outil. Mais il est encore perfectible.

P. Sandombou DIOP

LE SOLEIL (09-11-87)

graines) ou de "tracer" avec du "pep" (rouler dans du papier journal) les "juum" (cigarettes de chanvre mélangé ou non avec du tabac), à moins qu'ils ne soient déjà en train de fumer, à tour de rôle, chacun aspirant quelques "tiir" de fumée en la retenant le plus longtemps possible à l'intérieur des poumons, avant de passer le "juum" au suivant (pour une description des pratiques des fumeurs de chanvre, on peut lire le roman de Ndione, La vie en spirale, dont le deuxième tome a été publié à Dakar en 1988).

Dans le cas en question, les jeunes n'ont pu goûter tranquillement la "prexion" (ou "daac" ou "sool") induite par l'inhalation de la fumée, ni profiter de la "science", c'est à dire de ce flot d'images et d'idées libéré par la stimulation de l'imagination, une "science" jugée bien utile par des jeunes écartelés entre l'absence de travail et les attentes des parents. La "prexion" chasserait les soucis et la fatigue, rendrait plus habile dans le travail manuel et même intellectuel (selon des étudiants et écoliers), permettrait de diminuer les inhibitions liées à la honte et provoquerait une agréable sensation d'euphorie. Enfin le yamba est un psychotrope qui favoriserait les interactions du groupe: les fumeurs de yamba mettent l'accent sur le fait qu'ils sont polis, respectueux des autres et d'eux-mêmes, soucieux de leur propreté corporelle et de leur tenue vestimentaire. En un mot, ils sont "cool"!

Cette conformité aux normes sociales qui régissent la présentation du soi et les rapports sociaux au quotidien pourrait expliquer la relative tolérance dont jouissent les fumeurs de yamba dans leur environnement immédiat. En faisant brûler de l'encens pour masquer l'odeur caractéristique du chanvre, il est possible de fumer à l'intérieur d'une chambre sans éveiller de soupçons au moins pour un temps. En fait, dans le cas de jeunes hommes résidant chez leurs parents, la mère est souvent au courant et ferme les yeux tant que la consommation reste discrète et n'affecte pas outre mesure le comportement de son enfant[1]. Elle peut faire pression verbalement mais n'en informera que rarement son mari. Celui ci est le grand

---

[1]- Lorsque l'usager de yamba en fait aussi le commerce et se trouve en situation de soutenir sa famille, celle ci peut faire preuve de solidarité en cas de coup dur (par exemple, une arrestation).

absent de la scène domestique: dans 20% des cas, il est mort et pour le reste, le plus souvent lointain (présence intermittente au foyer en cas de polygamie) ou absent (émigration, divorce). Lorsqu'il est présent, il entretient des relations distantes avec ses fils.

(3)- "Sàngara"[1]

(Suite des entretiens avec M)

<<- Mais parle-moi des affaires de "prexion". La "prexion", tu sais ce que c'est?

-La "prexion"?

-Oui, la "prexion" de l'alcool, par exemple...

-Werner, je prends Dieu à témoin! La "prexion" c'est étrange.(*Elle rit).*

-Etrange? (...)

-La" prexion", pour ce que j'en sais, si tu bois, tu vas être ivre.

-Est-ce que c'est agréable d'être ivre?

-Etre ivre? Il y a des fois où ce sera agréable parce que c'est à cause de cela que ton coeur sera "lassé".

-"Lassé"?...

-"Lassé"! Léger! (...) Il sera léger! Tu auras la paix. Tu joues avec tout le monde, tu ris. Est-ce que tu comprends ce que je te dis? Tu seras **bien** quoi! Et puis parfois, tu vas devenir méchant. Ton coeur sera mauvais et tu seras méchant. Sur chacun, la "prexion" a des effets différents. Moi, par exemple, si je suis "prexionné", mon coeur va être bon comme ce n'est pas croyable. Je veux la paix, l'harmonie. Ce que j'ai entre les mains je vais le donner. Incroyablement bonne, oui! Et si tu me dis "donne moi ce que tu as" avant que tu n'aies terminé, je te dis "Tiens!". Je me sens bien quoi: bavarder, me **défouler**, plaisanter, rire... Quand j'en ai assez je vais

---

1- Alcool en Wolof. D'après L.S. Senghor, ce terme <<... vient en droite ligne du Sérér et signifie "Jean est venu": "San a gara". Ce devait être, ce Jean, un commerçant qui ravitaillait régulièrement un village comme Joal d'alcools de toutes sortes et, le plus souvent, de mauvaise qualité.>> (Blondé et al,1979:6)

me coucher et dormir. Moi, c'est comme ça que je fais. Je ne me querelle pas. Je ne me bats pas. (....)

-Mais qu'est ce qui est le plus agréable? Boire de l'alcool toute seule ou bien boire de l'alcool avec tes ami(e)s?

-Boire en solitaire, c'est agréable (...) Etre en compagnie d'une **copine** ou d'un **copain**, c'est bon également à condition qu'il n'y ait pas de **bruit**, pas de **déconnage** et que tu restes tranquillement à consommer et discuter. Ça aussi c'est agréable et même mieux. Parce que si tu es seul tu vas te **concentrer** et ce n'est pas agréable.(...) Toi seul avec la bouteille, ce n'est pas agréable. Sais-tu ce qui est préférable? C'est d'être avec ta **copine**, de boire et de discuter. C'est plus agréable... C'est la discussion qui fait toute la **différence**! Oui, c'est la discussion. **Mais** moi, je vais rester ici. Si j'ai envie de boire, vraiment envie, je vais rester ici... Je vais attendre la nuit, je vais fermer ma porte et quand je verrai un **boy**, je vais le baratiner pour qu'il aille m'acheter une **bière** ou deux... A son retour, j'allongerai la main pour claquer la porte. Je serai ici toute seule, à boire jusqu'a la dernière goutte. Oui. Personne ne le voit. Je suis tranquille

-Est-ce que l'alcool c'est mauvais pour la santé?

-Pour dire la vérité,Werner, et bien l'alcool, les gens disent que c'est mauvais pour la santé, c'est ce qu'on dit (....) Tout ce qui donne la "prexion", on dit que c'est mauvais pour les gens. Alors pourquoi est-ce que les gens continuent à l'utiliser? (....)

-Parce ce que le Coran interdit de boire n'est-ce-pas?

-Oui.

-Boire de l'alcool? Boire des "**pills**"?...

-Fumer des cigarettes...

-Fumer du "yamba"?....

-Oui.

-**Mais** a présent tu bois de l'alcool, c'est agréable, mais le Coran l'interdit.... Est-ce que tu es croyante?....

-Oui, bien sûr que je suis croyante. (*Elle rit*).

-**Parce que** , quand tu bois de l'alcool, ça ne fait pas plaisir à Dieu...

-**Mais** Dieu! (...) Dieu, il est vraiment bon.

-Il est bon?

-Oui, oui, Il est bon. Si tu l'offenses (...) ensuite tu t'assieds pour le **reconnaître:** "Moi, j'ai offensé Dieu. Dieu, notre Maître, il est sûr que je T'ai offensé. Je suis ici, je Te supplie et je Te demande pardon pour que Tu me pardonnes l'offense que je T'ai causée".... Dieu t'absoudra. Il te pardonnera parce qu'Il n'est pas méchant. C'est tout!

-Est-ce que c'est sûr...?

-Pour ça, on garde bon espoir. C'est écrit dans le Coran. Et ce qui est écrit dans le Coran c'est la Révélation.">>

Rama, indignée à l'écoute de ces déclarations, précise que Dieu pardonne à condition que ce soit la première fois. Si l'individu recommence, à ce moment là c'est du "yabaate", c'est-à-dire une offense consciemment dirigée contre Dieu.

<<- **Mais** pourquoi est-ce que le Coran interdit de boire de l'alcool?

-Pourquoi est-ce qu'on a écrit cela dans le Coran? Je ne peux te dire que ce que je sais, à partir de ma **science**. Parce que si tu bois de l'alcool, on sait que ça va te faire perdre la raison(...) Tu vas perdre la raison, c'est pour cela que le Coran l'interdit. Parce que tu peux en boire et puis aller trouver l'égale de ta mère et l'insulter. Tu l'offenseras.... Tu peux aller trouver l'égal de ton père et l'insulter. Tu l'offenseras.... S'il t'arrive de trouver le bien d'autrui - si tu n'as pas bu, tu ne le prendras pas - si tu as bu cette affaire et trouvé le bien d'autrui, tu vas t'en emparer. C'est ce genre d'affaires qu'il **provoque.** C'est à cause de cela qu'on l'interdit.>>

Rama va plus loin dans son commentaire. D'après elle, les deux interdictions fondamentales du Coran sont: tuer quelqu'un et coucher avec sa mère. Or celui qui boit de l'alcool s'expose à violer ces deux interdits fondamentaux: "L'alcool est la mère de tous les vices" disent les Wolof.

Quoiqu'il en soit, l'alcool est en vente libre au Sénégal et sa consommation est légale; c'est sans doute pour cela que M accepte si facilement d'en reconnaître l'usage devant un toubab, un chrétien,

de la part de qui elle pouvait supposer une consommation habituelle quoique je n'ai jamais eu l'occasion de boire en sa compagnie.

A Pikine, il est possible de consommer de l'alcool dans les trente bars que nous avons recensés dans l'agglomération ou bien de manière plus discrète dans un de ces "clandos" disséminés à travers la ville, ou encore, comme nous l'indique M, dans l'intimité de sa chambre.

Je ne reviendrai pas ici sur les bars dont j'ai eu l'occasion de parler précédemment mais en profiterai pour dire un mot de ces débits de boissons clandestins (d'où leur nom de "clando") largement répandus à travers la ville mais difficiles à repérer car ils sont dépourvus de toute marque de reconnaissance. En règle de dimension modeste (une seule pièce), ils sont situés à l'intérieur d'une maison ou d'une barraque et sont en général tenus par des hommes ou des femmes originaires de la Casamance (Diola ou Mandjak) et de confession catholique. En théorie, on ne peut y consommer que du vin de palme ("seungeu") ou du "soum-soum" (un tord-boyaux de fabrication artisanale et clandestine), mais en pratique, on y sert parfois aux clients réguliers du vin ou de la bière... Connus de la population avoisinante, ces "clandos" sont en général bien tolérés dans la mesure où les clients se comportent de façon discrète et ne manifestent pas publiquement un comportement ébrieux.

Bars et clandos attirent des clientèles différentes. Si les bars sont une scène sur laquelle on s'exhibe pour voir et être vu, les clandos en représentent les coulisses, obscures et sans attrait. En ces lieux discrets, des clients fauchés (le vin de palme ou le soum-soum sont meilleur marché que la bière[1]) se mêlent à des consommateurs musulmans en quête d'anonymat. En effet, il est aisé, une fois la nuit venue, de passer de la noirceur des ruelles (pas d'éclairage

---

[1]- Un litre de vin de palme=175 francs, un litre de vin=550 francs, une petite bouteille de soum-soum= 100 francs. La grande bouteille de Gazelles (toutes les bières sont brassées sur place) offre le meilleur rapport quantité-prix à 225 francs piéce. La petite bouteille de Flag vaut 200 francs et celle de Stork, 175 francs (Prix de vente au "Bar bleu", fin 86).

public) à la pénombre indéchiffrable du clando: à la limite du halo projeté par la lueur vacillante d'une bougie ou d'une lampe à pétrole, les visages des buveurs ne sont pas identifiables sur le fond noir qui les cerne.

Comme nous l'explique M, il existe une manière encore plus discrète de consommer de l'alcool: dans l'intimité du domicile, en solitaire ou avec des ami(e)s. A coup sûr, la seule façon pour une femme de boire un coup sans être étiquetée comme prostituée. Écoutons Faama, une jeune femme de 22 ans qui réside à Nietti-Mbar:

> << La dernière fois que j'ai bu, c'était il y a six mois chez ma "sœur" de Grand-Dakar. On a acheté des bières et du yamba et on a passé la nuit à boire avec nos "frères". La prexion de la bière est meilleure que celle du yamba.... Après deux ou trois bières, je commence à me sentir bien et je suis contente. On a mangé de la viande et écouté de la musique. Chacun fait ce qui lui plaît. On se rappelle du passé, on raconte des histoires d'amour... Personne ne sait que je bois, même pas Faatou (une amie), même pas ma sœur...>>

Pour cela, on peut se procurer des "liqueurs" (gin, whisky...) dans les magasins-témoins de la Sonadis (un organisme para-public) ou bien acheter du vin ou de la bière dans un dépôt de boissons (s'il en existe un à proximité) ou encore dans un bar ou clando.

Des informations concernant la consommation d'alcool ont été recueillies de façon systématique auprès des sujets de notre échantillon (n=159), sélectionnés (je le répète) parce qu'ils étaient des fumeurs de yamba. A la question "Avez-vous déjà bu de l'alcool?", nous avons obtenu les réponses suivantes:

- 32,7 % consomment actuellement (n=52)
- 57,2 % n'ont jamais consommé.
- 10.1 % ont consommé dans le passé puis ont arrêté.

Ces proportions varient peu si l'on tient compte de la variable "confession religieuse" compte tenu du faible nombre de catholiques (n=6). En ce qui concerne les musulmans (n=153), la répartition est la suivante:

- 30 % consomment actuellement.
- 60 % n'ont jamais consommé.
- 10 % ont consommé dans le passé.

Si l'on considère la répartition selon le sexe, on observe que toutes les femmes de notre échantillon (n=7) ont consommé de l'alcool et que 6 sur 7 en consomment actuellement en association avec leurs activités de prostituée.

Au premier rang des raisons évoquées par ceux qui ont toujours refusé de goûter à l'acool (n=91), on trouve l'interdit religieux, dans 90% des cas:

> << Si je vois un musulman qui boit de l'alcool, ça me serre le cœur parce que si un catholique voit un musulman qui a bu, il ne croira plus à notre religion et ça salit notre religion. C'est la faute du gouvernement...>>
> (Notes de terrain)

Ce facteur joue encore un rôle dans l'arrêt de la consommation qui intéresse 10% (n=16) de notre échantillon:

- interdit religieux:.....25 %.
- contrôle social:.....25 %
- Problèmes de santé:.....25 %
- Autres:.....25 %

La rubrique "contrôle social" regroupe les déclarations de nos informateurs relatives au fait que l'alcool "sent" et que, pour cette

raison, sa consommation est difficile à dissimuler vis-à-vis de l'entourage.

> << J'ai consommé de l'alcool pendant trois ans puis j'ai arrêté parce que l'odeur " dafa may weeje" ("ça le met au grand jour"). C'est interdit par la religion et je ne veux pas que les gens sachent que je bois...>> (note de terrain).

(4)- Pions

<<- C'est quoi le plus agréable? La "prexion" de l'alcool seul ou bien la "prexion" de l'alcool avec des "pills"?

- Ouh! La "prexion" des "pills". Ça c'est grave!

- C'est grave?

- C'est vraiment grave! Les "pills", si tu prends ta dose juste, d'accord. Mais si tu en bois jusqu'à être ivre... les "pills," oooh, c'est pas bon! Parce que tu ne sais plus ce que tu dis. Tu ne sais plus ce tu fais, oui! Ce que tu fais aujourd'hui tu l'auras oublié demain, tu comprends? Tu peux marcher dans la rue, jusqu'à t'y coucher et dormir. A ton réveil tu ne sais plus pour quoi tu t'es couché dans la rue pour dormir. Mon vieux! Les "pills" c'est pas bon!

-Les "pills" c'est mauvais. Pourquoi en as-tu bu?

-Qu'est ce qui m'a fait en boire? Je t'ai dit que j'avais été malade. Je ne dormais pas la nuit, je ne dormais pas le jour. C'est pour cela que j'en ai bu. Et puis quand j'en ai pris la première fois, c'est parce que, après la mort de mon mari, j'étais triste. Je pleurais du matin au soir. Je ne mangeais pas, je ne buvais pas. On m'a expliqué: "cette affaire, si tu la bois tu vas dormir". Je suis allée m'en procurer. Sur ces entrefaites, je suis tombée malade. Je ne dormais pas la nuit, je ne dormais pas le jour. C'est pour cela que j'en ai pris. Mais ne va pas croire que j'ai préféré sauter dessus comme ça ... Non! >>

C'est son amie Xady qui a joué le rôle d'initiatrice pour les "pills". Au cours de l'échange qui suit, M. m'explique les différentes façons de "pills: "Nok" et "Ross". Ce dernier est fort, M. s'en méfie: "Ce n'est pas bon".

<<- Oui. Et le "Ross" si j'en buvais, ici, maintenant, un seul petit quart de comprimé, seulement un quart, dès que je l'aurais bu, oui, je vais aller me coucher ici même et dormir immédiatement.

-Dormir?

-Oui.

-**Mais** tu sais, ce qui m'étonne c'est que les "**pills**" c'est comme un médicament pour faire dormir les gens...

-Sûr! Ça fait dormir!

-Oui **mais** les gens qui boivent des "**pills**", ils ne dorment pas.

-Ils ne dorment pas. Mais ça va les endormir quand même. Si tu en as pris seulement dans l'**intention** de dormir, quand l'affaire fait son effet, elle va **t'imposer** le sommeil, est ce que tu comprends ce que je te dis? (...) Dans le cas où c'est la "prexion" que tu recherches, quand l'affaire fait son effet pour te faire dormir, tu vas durcir ta tête...

-Durcir ta tête?

-Refuser de dormir. Dans ce cas là alors, ça se transforme en "prexion" oui. Tu vas marcher en titubant parce que tu as sommeil. Tu n'auras plus de force. Qu'est-ce que tu peux faire? Tu seras **faible**.

-**Mais** la "prexion" des"pils", à quoi ça ressemble à l'intérieur? (...) Est-ce que c'est différent de la "prexion" de l'alcool?

-Non. Ce n'est pas pareil. Parce que les" **pills**", une fois que tu les as bues, sais-tu où elles vont directement? (...) Ce qu'elles attrapent en toi ce sont les "sidiit".

-Les "sidiit"

-Tes "sidiit", tes **veines**. Les "**pills**" quand tu en bois (...) partout où il y a des "sidiit" c'est là qu'elles vont. Tu sais, il y a des "sidiit" dans mes membres inférieurs, elles vont aller les attraper... Tu sais, il y en a dans les membres supérieurs, elles vont aller les attraper. Tu sais, ta langue, ici, il y a un "sidiit" (*elle montre du doigt*) elles vont la bloquer. Elles vont faire le tour de tous les "sidiit" et les tuer (...) Tu n'es plus bon à rien. Quand tu marches, tu

vas tomber. Quand tu parles, ta langue est "brisée"... C'est comme ça qu'elles font mais l'alcool, quant à lui, il part ici, dans ton cerveau.

-Quand tu bois de l'alcool, il va entrer...

-...dans ton ventre et puis les **gaz** qui sont produits, ils partiront ici (*elle montre sa tête*)

-Ici?

-Oui, là dans ton cerveau, c'est là que la" prexion" de l'alcool te saisira. Elle ne te causera aucun **problème**. L'alcool n'a pas **d'effet**. Mais les **"pills"**... les **"pills"** ce n'est pas bon du tout!

-Mais, actuellement, tu n'as pas envie de boire des"**pills**"?

-Si j'en prenais, en ce moment, ce serait pour le plaisir seulement parce que, actuellement, il n'y a rien qui m'**oblige** à en boire comme ce qui m'avait obligé à en boire **au commencement** (...)>>

Parce que je considérais M comme une buveuse de pions, j'avais entrepris avec elle, et le plus souvent malgré elle, ce travail de recherche qui devait m'entraîner bien plus loin que prévu. Chemin faisant, j'ai découvert qu'elle s'intéressait aussi au yamba et à l'alcool et surtout que sa consommation excessive de pions était liée en partie à une tentative pour soigner sa maladie. Mais ici comme ailleurs, M se dévoile et se dissimule tour à tour, m'obligeant à louvoyer entre différentes interprétations. Ce qui semble probable, c'est le rôle d'initiatrice joué par Xady et le début de la consommation de pions avant même la mort du deuxième mari (information confirmée par Ndeye S). Quant à M, elle prétend avoir commencé à boire des pions dans un but thérapeutique à un moment où ses souffrances étaient telles qu'elles l'empêchaient de dormir. Mais par ailleurs, elle est capable de m'expliquer en détail comment faire usage des pions pour atteindre un état altéré de conscience.

Avant d'aborder les modalités d'usage de ces pions (Comment?) il me semble nécessaire d'en préciser la nature (Quoi?) et d'esquisser le profil des usagers (Qui?).

A Pikine, le pion le plus fréquemment utilisé est le "Nok", un médicament hypnotique de la famille des barbituriques (un

mélange d'amobarbital, de sécobarbital et de méprobamate) commercialisé sous le nom de Noctadiol par un laboratoire parisien. En seconde place, vient le "Ross", un tranquillisant de la famille des benzodiazépines (flunitrazépam) commercialisé par les laboratoires Roche (d'où le terme employé par les usagers) sous le nom de Rohypnol[1]. Plus rarement, d'autres pions sont mentionnés par les usagers: "Immé" (pour Imménoctal) et "Soni" (pour Sonuctane) qui sont aussi des barbituriques[2].

D'après les notices qui les accompagnent, tous ces médicaments sont susceptibles d'induire un état de dépendance, leur utilisation est contre-indiquée en cas de grossesse et il est déconseillé de les associer à l'absorption d'alcool qui en augmente les effets[3].

On peut se procurer ces médicaments dans les pharmacies de la ville sur prescription médicale. A défaut d'une ordonnance, il est aisé d'en acheter de façon clandestine sur certains marchés (Tiléne et Colobane à Dakar, Thiaroye et Zinc à Pikine), aux abords de certains cinémas dans la soirée ou bien dans un lieu comme l'Essencerie Icotaf, presque à toute heure du jour et de la nuit.

J'ai déjà évoqué la géographie de ce lieu toujours très animé... En face de l'Essencerie, sur les côtés du Talli-Nietti-Mbar, se dressent des étals de médicaments sur des petites tables. Dans ces parages animés, il y a en permanence une dizaine de jeunes revendeurs de pions et de chanvre qui stationnent sur le qui-vive, aux aguets, attentifs aux passants qui vont et viennent. Un vendeur connu peut effectuer une dizaine de transactions à l'heure (d'après des observations effectuées en Novembre 86). Ils connaissent leurs clients, en général des habitués, qui abordent les vendeurs par des

---

1- Il est à noter que sous ce terme de "Ross" peut être vendu un autre médicament fabriqué par le même laboratoire, à savoir le Valium, un tranquillisant de la famille des benzodiazépines.

2- Pour de plus amples informations concernant l'usage et l'abus des barbituriques, on peut se reporter à l'ouvrage de Smith et Wasson publié en 1977 (cf. biblio).

3- En France (au mois de septembre 88) plusieurs barbituriques à base de sécobarbital passent au tableau B (les stupéfiants) du fait de leur consommation abusive par de jeunes. Aux dernières nouvelles (Septembre 90), les laboratoires Houdé ont décidé d'arrêter la commercialisation de l'Imménoctal et du Binoctal.

formules familières. Les transactions sont rapides, discrètes et s'opèrent sans temps d'arrêt. La plupart des clients achètent une dose quotidienne soit un à deux comprimés accompagnés ou non d'un paquet de yamba. La marchandise est dissimulée dans le sable ou dans quelque cachette proche.

Les descentes sont nombreuses dans ce lieu très connu aussi bien des usagers que des policiers en civil (la P.J.) qui s'efforcent de prendre les vendeurs en fragrant délit. C'est pour cela que les jeunes dealers ne "durent" pas au Carrefour. Une fois leur journée gagnée[1], ils "descendent" et regagnent leur logis dans les quartiers avoisinants.

Les revendeurs de l'Essencerie s'approvisonnent au marché Thiaroye tout proche, auprés de grossistes alimentés par différentes sources: coulage (malgré la législation contraignante[2]) à partir des pharmacies hospitalières ou privées, contrebande à partir de la Gambie. Entre 1986 et 1987, les prix des pions au détail n'ont pas varié: selon les endroits, un comprimé de Nok valait entre 125 et 150 francs, et un comprimé de Ross entre 100 et 125 francs. Ces prix sont susceptibles d'augmenter de façon temporaire en période de fête (Tabaski, Premier Janvier, etc...) lorsque les "dilkat" sont confrontés à une demande accrue.

En recoupant entre elles les informations récoltées auprès de nos interlocuteurs les plus âgés, je suis à même d'avancer que l'usage des pions dans un but non thérapeutique est un phénomène relativement récent au Sénégal: il aurait commencé à une date postérieure à 1975. Sur cette question, je cède la parole à X, un dealer de Grand-Dakar, qui a été un informateur privilégié pour tout ce qui concernait l'évolution du marché des psychotropes illicites.

> <<- C'était en quelle année ça, ta consommation de pions?

1- De 750 à 1000 francs selon nos informateurs de la bande à Ahmet. Beaucoup plus (3000 à 5000 francs) si on se réfère aux propos tenus par El Adji.

2- Pour des détails sur la législation sénégalaise en ce domaine, se reporter à l'article de Gueye et Omais (1983:173-190)

- C'était 79...
- A cette époque là, la police ne connaissait pas bien?
- Non, non.
- C'était nouveau ?
- C'était nouveau.... On t'attrape avec des pions, tu dis ce sont mes médicaments. Eux, ils les gardent et en allant, ils te redonnent tes médicaments. Ils ne connaissaient pas.
- Les pions, c'est sorti quand ?
- En 77.
- Avant, personne ne connaissait ?
- Non, sauf les docteurs et quelques uns des "Baol-Baol"[1] qui les vendaient à Colobane. Ils avaient leurs fournisseurs qui venaient leur vendre ça moins cher. Eux, ils nous faisaient connaître les pions. Ils viennent, ils te disent, c'est une sorte de drogue, c'est plus fort que le yamba, je te donne.
-Hum ! Ils te donnent ?
-Ils te donnent!
- Cadeau ?
- Cadeau! Ils t'imposent de boire ça là-bas, tu bois ça là-bas, après ils te disent tu peux partir. Demain c'est toi qui vas venir acheter. Comme ça, ils ont lancé les pions dans le marché. >> (Extrait du récit de vie de X, dealer dakarois).

Mais qui sont ces consommateurs de pions sur lesquels nous savons si peu de choses? A cette question, je tenterai de répondre de manière oblique en utilisant une fois de plus les résultats de notre enquête sur l'usage des drogues à Pikine. En effet, ce fut une des surprises majeures de cette enquête de découvrir que près de 70% des sujets de notre échantillon (n=159) avaient consommé des pions dans le passé et que, un peu plus de la moitié (soit 52,2%), en

[1]- Sous-groupe du peuple wolof originaire du Baol. C'est dans région que s'est implanté le Mouridisme.

consommait encore régulièrement et en quantité relativement importante:

- 30,5% consomment moins de un comprimé par jour. Au minimum, une fois de temps en temps à l'occasion d'une fête (baptême, soirée dansante...), habituellement une fois par semaine, soit deux pions absorbés le samedi soir ou le dimanche.
- 55,5% prennent 2 à 3 pions par jour (un le matin, un le soir).
- 18% sont des gros consommateurs avec plus de 3 pions par jour (une dose de 6 à 8 pions par jour semble être un maximum).

Je rappelle que cette dose importante correspond à ce que prenaient Xady en 86-87 et M au moment de notre rencontre et qu'elle n'est pas compatible avec l'accomplissement des tâches de la vie quotidienne.

A l'inverse de l'alcool ou de yamba dont l'usage est volontiers collectif, la consommation de pions est remarquable par son caractère solitaire et le secret qui l'entoure[1]. En général, les pions sont absorbés à domicile, par exemple avant de se rendre au travail ou bien chez des amis ou d'aller danser. Ils ne font que très rarement l'objet d'une consommation collective.

Répartition des usagers actuels de pions selon leur âge (n=82):

- 15-19 ans	15 %
- 20-24 "	24 %
- 25-29 "	31 %
- 30-34 "	22 %
- 35-39 "	6 %
- + de 40 "	2 %

[1]- Ainsi, lors d'un second passage que nous avons eu la possibilité d'effectuer dans une des zones de sondage, nous avons récolté quelques réponses positives supplémentaires auprés d'informateurs qui avaient répondu par la négative à ce sujet lors du premier entretien.

En ce qui concerne les femmes de notre échantillon, seulement 2 sur 7 consomment actuellement, les autres ayant toujours refusé de toucher à cette "drogue" qu'elles considèrent comme dangereuse:
La première, Oumou est agée de 23 ans, consomme des pions depuis l'âge de 16 ans et en prend actuellement trois par jour.
La seconde, Bintou, a 26 ans, elle a eu son premier contact avec les pions à 16 ans et en boit actuellement deux par jour.
Les deux femmes se prostituent régulièrement dans les bars et clandos de l'agglomération pikinoise.

Parmi les raisons les plus souvent invoquées pour expliquer le refus de consommer des pions, il y a le fait qu'il s'agit d'une "drogue" c'est à dire selon la définition proposée par les sujets de notre échantillon, d'une substance toxique, susceptible de mettre en danger la santé mentale voire la vie des usagers:

> <<... Les pions, je ne vais jamais en prendre parce que c'est fabriqué par des gens avec des produits chimiques, donc c'est de la drogue. Ça rend malade, ça rend fou et même ça tue. J'ai vu à l'hôpital Le Dantec des gens hospitalisés à cause des pions...>>
> << Les pions, c'est de la drogue que fabriquent les français pour nous tuer...>>
> (une femme) <<... Je n'ai jamais pris de pions parce que ça rend fou et la plupart des consommateurs sont minces et n'ont plus de force... J'ai même entendu dire que ça rend stérile et, moi, je veux des enfants....>> (Notes de terrain Ib)

Le premier contact se fait souvent par désir d'imiter les pairs. D'autres fois, il est motivé par le désir de modifier un comportement évalué de façon négative par l'usager. Par exemple, le fait d'être "complexé" (c'est à dire timide, maladroit, "honteux") dans les rapports avec les femmes ou plus généralement en société. Ou bien encore, les jeunes y ont recours pour se débarrasser des

soucis et inquiétudes. Plus rarement, l'usage des pions a été motivé par un besoin thérapeutique:

> << Mais pour moi, il y a quelque chose qui ne va pas. Je ne dors pas la nuit, c'est pourquoi je prends des "Ross"... J'ai été à l'hôpital de Fann et j'ai même fait le radio-encéphalogramme, mais rien.... Ils m'ont fait une ordonnance qui est actuellement épuisée. Je suis reparti la renouveler mais à chaque rendez-vous, je ne pouvais voir le médecin...>> (Note de terrain Ib)

Le premier contact est déterminant pour l'avenir. Que le néophyte sombre dans le sommeil et, dégouté, il ne se laissera plus avoir. Si au contraire, la première expérience est réussie, alors l'habitude se met en place rapidement:

> <<... J'ai été initié par un ami qui me disait que les pills effacent le complexe, car j'étais trop complexé pour danser au bal. Un samedi, je lui ai dit de m'acheter des pills... C'était du Nok que j'ai pris et puis on est allés danser dans une coladéra... Lorsque j'ai été sur la piste, je croyais être seul, je n'avais plus de complexe, j'avais le corps chaud et j'étais en forme... Depuis lors, je consomme des pills...>> (Note de terrain Ib)

Ensuite, les usagers vont augmenter progressivement leur dose quotidienne jusqu'à trouver celle qui leur permet d'accéder à l'état de "prexion" tout en gardant le contrôle de leur comportement. Ils feront également connaissance avec les différentes variétés de pions et, comme M, dans l'ensemble, ils préfèrent le "Nok" au "Ross" qui est considéré comme trop fort et aussi plus irrégulier dans ses effets. Enfin, lorsque la maîtrise des pions est atteinte, rien ne permet (au contraire de l'alcool ou du chanvre) de déceler l'absorption d'un psychotrope:

> << Le pion, j'en prends mais "coolement"car je le prends seul pour me faire respecter des

> gens... Je consomme chaque jour en prenant deux nok mais c'est très difficile de le découvrir sur moi car j'en prends un le matin et un le soir... Le pion est facile à consommer sans que personne ne le sache...>>

Mais tous ne parviennent pas à se débrouiller aussi bien et un certain nombre d'usagers abandonnent la partie soit volontairement soit en raison des pressions exercées par le milieu familial.

Dans un tiers des cas, c'est la prise de conscience de la toxicité du produit (par l'observation des effets nocifs provoqués chez les autres) qui amène le jeune homme ou l'adolescent à laisser tomber les pions de lui-même par crainte des risques encourus. Un autre tiers des usagers est confronté à des problèmes de santé qu'ils imputent aux pions (manque d'appétit, amaigrissement, fatigue importante, troubles sexuels...) et qui vont les conduire à adopter une attitude plus raisonnable. Enfin, le dernier tiers a été obligé de rompre avec cette funeste habitude à la suite d'un "déconnaze" provoqué par une prise excessive de pions. Dans ces cas les familles réagissent avec une violence telle que, en général, l'usager préfère dorénavant s'en abstenir:

> <<... C'est depuis que j'ai passé la nuit dans les toilettes que j'ai arrêté.... Chaque jour je rentrais à la maison prexionné mais ce jour là j'avais pris cinq Noks d'un coup. Il faisait nuit lorsque je suis arrivé à la maison pour diner et j'ai trouvé ma tante et mes frères autour du "bool". Mais pris par la prexion, je n'ai rien vu et j'ai renversé le bool de riz entouré par toute la famille. Des coups et des insultes se sont abattus sur moi. Ma figure était enflée à cause des coups de poing mais je n'ai rien senti à cause de la prexion. Les voisins sont intervenus pour me mettre dans ma chambre. Après leur départ, je suis sorti pour aller pisser et ma mère m'a enfermé dans les toilettes où j'ai passé la nuit sans me

rendre compte de rien... Le lendemain matin, je ne me rappelais plus de rien et c'est mon jeune frère qui m'a tout raconté... Depuis je ne prends plus de pions... >>

<< Le pion, je l'ai arrêté à cause de mon oncle et des "déconnazes". Le dernier "déconnaze", j'ai volé un pagne de ma tante qui coûtait 10 000 francs pour le revendre 2 500 francs à la gare de Thiaroye.... Je croyais que personne ne me voyait lorsque j'ai pris le pagne mais la bonne m'a vu... Mon oncle qui est gendarme m'a amené à la gendarmerie de Thiaroye où j'ai été corrigé pendant cinq heures de temps... Lorsque j'ai volé le pagne, j'avais bu deux Ross et je voulais en acheter d'autres mais je n'avais plus d'argent.>> (Notes de terrain Ib)

(5)- Divers

Il peut sembler curieux de ranger le tabac au côté de psychotropes comme le chanvre ou l'alcool et les usagers pikinois sont d'accord pour déclarer que le tabac ne produit pas de prexion. Quoiqu'il en soit, l'effet neuro-stimulant de la nicotine est suffisamment connu de même que la toxicité du tabac pour évoquer les modalités de sa consommation dans cette étude.

M fume des cigarettes, chaque jour, autant que ses ressources le lui permettent. Ce faisant, elle participe à un phénomène majoritaire chez nos consommateurs de yamba[1]: 96,2% fument actuellement et

---

[1]- De maniére générale, on note un accroissement important de la consommation de tabac chez les jeunes des pays en voie de développement. Dans la plupart de ces pays, plus de 20% des adolescents fument régulièrement dont un pourcentage de plus en plus important de femmes quoique l'usage du tabac reste moins fréquent chez ces dernières. Au

parmi ces fumeurs, 90% fument quotidiennement 10 à 20 cigarettes par jour. Ce sont des cigarettes, produites localement ou importées, qui ont la préférence des usagers et beaucoup plus rarement le "poon" (ou tabac maure) fumé dans de petites pipes de métal. Toutes les femmes de notre échantillon fument et ce, en moyenne, depuis l'âge de quinze ans et demi. Ce qui correspond à peu de chose près à l'âge qu'avait M, lors de son séjour à Kaolack. Pour les filles, la date du premier contact et celle du début de la consommation régulière se confondent.

Pour les garçons, les choses se passent un peu différemment: souvent, un premier contact au moment de la circoncision (âge moyen=10,7 ans) précède de quelques années le début de la consommation régulière vers l'âge de quinze ans. Le tabac est supposé favoriser la cicatrisation de la plaie opératoire.

Dans ce domaine, l'interdit religieux ne joue pratiquement pas, sauf pour les 2,5% d'usagers de yamba qui n'ont jamais fumé de tabac et sont issus de familles rigoristes qui en interdisent l'usage.

Je voudrais mentionner aussi l'existence d'une pratique, le "guinze", à laquelle M n'a pas participé en raison de son sexe. Il s'agit de l'inhalation de vapeurs d'essence ou de diluant ou de colle ou de vernis (produits d'accès facile et bon marché) qui provoque un état d'ivresse intense et de courte durée, associé souvent à des hallucinations visuelles.

D'apparition récente (à partir de 1975), cette pratique (l'action d'inhaler ces vapeurs se dit "moo ginz" en wolof) a constitué le mode d'entrée dans le monde des psychotropes illicites pour le tiers de notre échantillon. C'est une prexion (on dit "baaz" dans ce cas particulier) pour les "enfants" (entre10 et 15 ans et de sexe masculin exclusivement), qui l'abandonnent lors du passage à d'autres psychotropes, pions ou yamba[1]. La toxicité de ces

---

Sénégal, 70% des garçons scolarisés fument (Population Information Program, 1987:25)

[1]- Ces résultats concordent avec ceux d'une enquête effectuée au Brésil dont l'auteur considère les solvants comme une "drogue d'initiation" (Carlini-Cotrim et coll.,1988).

substances est grande: les usagers signalent la fréquence des complications pulmonaires et cardiaques et l'apparition de troubles mentaux. Cette toxicité reconnue est invoquée par la majorité de ceux qui ont toujours refusé d'en faire usage.

Lorsque j'ai quitté le terrain (Juillet 88), je savais (à la lecture de la presse locale et par mes informateurs) que de l'héroïne circulait à Dakar mais je n'avais jamais entendu parler de son usage ou de sa distribution à Pikine, pas plus que M d'ailleurs. En l'occurence, il s'agit d'une héroïne grossièrement raffinée ("brown-sugar") en provenance de l'Inde ou du Pakistan qui parvient à Dakar après être passée par des pays africains anglophones (Nigéria, Ghana). Compte tenu de l'étroitesse du marché dakarois (l'héroïne est trop chère par rapport au niveau de vie de la population), la plus grande partie de cette héroïne ne fait que transiter par le Sénégal avant de rejoindre les marchés européen ou nord-américain.

Mais la consommation des psychotropes illicites est caractérisée par son évolution rapide et lors d'une enquête complémentaire, effectuée en Juillet 1989, nous avons pu constater l'apparition d'héroïne à Pikine et le début de sa diffusion malgré son prix relativement élevé puisqu'un "képa" (dose permettant de confectionner 1 à 3 cigarettes) se négociait entre 1000 et 2000 francs[1]. Fait important: l'héroïne est fumée plutôt que "sniffée" et très rarement injectée.

Enfin, à la même époque (Juillet 1989), il m'a été donné d'observer pour la première fois du "crack" (ou "xeer") en vente à Dakar, ce qui me parait le signe d'une évolution inquiétante.

---

[1]- A ce sujet, des observations ponctuelles m'amènent à penser que le prix de l'héroïne serait orienté à la baisse à Dakar: de 2500 francs le paquet en 1988 à 1000 francs en 1989.

Du niakoye à l'héroïne

LE SOLEIL (20.04-88)

«Les tendances de 1987 sont confirmées, et même, on peut dire celles de 1986 avec une augmentation importante de l'héroïne et de la cocaïne essentiellement

M. Juppin de Fondaumière, directeur adjoint de la Division des Stupéfiants des Nations Unies a résumé les présentations nationales faites au cours des premières heures des travaux sur la drogue. Les chefs de services nationaux compétents en matière de drogue sont en effet réunis pour une semaine à la FIDAK avec le bureau des Nations Unies compétent en la matière et divers observateurs dont Interpol.

La situation des pays africains en matière de drogue occupait donc les débats du premier jour et les pays africains ont rappelé, à l'instar du Sénégal, quelles étaient les situations locales.

Le Sénégal se trouve au cœur d'un trafic interne et participe aussi bien malgré lui au trafic international. Sur le plan national les principaux points de culture du yamba (du cannabis) sont les zones des Niayes mais surtout les zones de Ziguinchor et Kolda préservées encore de la sécheresse et des forces de police. L'archipel de Karone dans la région de Ziguinchor et le département de Bignona est composé de neuf îles où d'importantes quantités de cannabis sont distribuées dans la région-même et dans le reste du pays.

L'herbe transite par la route, mais les quantités importantes semblent arrivées jusqu'à Dakar par pirogues faisant des escales aux îles du Saloum avant de répartir leurs cargaisons dans les villes du littoral.

Les services de police ont établi que le *«niakoye»* cultivé au Sénégal a été remplacé par d'autres variétés de cannabis comme le *lopito* et le *«local salsa»*.

Cette drogue au nom exotique est en fait le résultat du greffage entre le cannabis local *«niakoye»* et le *«lopito»*, et elle commence à être cultivée sur la frontière sud sénégalo-gambienne.

Le *lopito* a été introduit au Sénégal en même temps que l'huile de hashich qui a eu du mal à se populariser à cause de son prix : 2.000 F le gramme. Le *lopito* poursuit son avancée et franchit les frontières par l'Est, Mali ou Mauritanie jusqu'à la capitale du Nord, St-Louis ou par Tambacounda.

Les réseaux interafricains ont des prolongements vers les autres continents. Le Sénégal sert de transit aux itinéraires suivis par des trafiquants arrêtés en Europe. L'héroïne saisie utilise ces circuits et provient du «Croissant d'or» après un transit la plupart du temps à Addis Abéba avant d'utiliser les voies ferroviaires ou routières d'Afrique de l'Ouest jusqu'au Sénégal.

Cocaïne de transit

La transgambienne serait un lieu de passage obligé par la localité de Keur Ayib. La cocaïne introduite au Sénégal aurait été le fait du transit jusque là signalé en liaison avec les capitales sud-américaines par les lignes aériennes régulières.

Les lignes ont été supprimées mais le trafic est resté sur le plan local. A destination de l'Europe, la drogue a ses réseaux structurés passant par l'aéroport de Dakar ou de la Mauritanie et animés notamment par des Européens.

Les circuits de médicaments eux viennent d'Europe comme les dépresseurs (Immenoctal et Rohypnol) et les amphétamines dont le *«Bulgarie»* venant de l'Inde ou... de Bulgarie. L'éventualité de détournements à partir de labos locaux ou de laboratoires clandestins.

L'avenir est préoccupant. Les services de police notent que les prix des différentes drogues, surtout de l'héroïne restent stables. Ce qui laisse à penser que l'offre est toujours importante.

Ce constat a été aggravé par la conversion progressive des trafiquants de cannabis vers l'héroïne, vendue dans la rue et au détail... Mais comme l'a noté le directeur adjoint de la division des stupéfiants : *«on ne pensait pas que le trafic était aussi important jusqu'au jour où les équipes ont été dotées des moyens on a alors procédé à des saisies considérables là où la drogue passait avant sans être saisie...»*

Les rencontres se poursuivent à la FIDAK avec notamment le problème de la coopération régionale.

A.J.B.

XV- SOIGNER

(1)- Ethnographie V (suite et fin)

Les évènements de Mars 88 ont marqué l'entrée du Sénégal dans une zone de turbulences. Depuis cette date, l'opposition ne désarme pas et entretient un climat d'agitation. En 1989, plusieurs meetings électoraux de Ablaye Wade se terminent par des actes de vandalisme et des affrontements avec les forces de l'ordre.

C'est dans ce climat agité qu'un incident de frontière survient entre le Sénégal et la Mauritanie. Début avril 1989, deux paysans sénégalais sont tués dans la région du fleuve Sénégal, au cours d'une dispute avec des éleveurs mauritaniens à la recherche de pâturages en cette fin de saison sèche. L'annonce de cette nouvelle à Dakar provoque une flambée de violence qui surprend tout le monde par sa soudaineté: pendant trois jours, les boutiques des commerçants maures sont pillées (sans qu'il soit attenté à leurs vies) dans une ambiance festive. Divers témoignages permettent de penser qu'une grande partie de la population a profité de ces pillages commis avec la bénédiction des mères de famille, les "yaay", gardiennes de l'ordre moral.

(Fin Avril- début Mai)- A la suite de ces pillages, des troubles très graves surviennent à Nouakchott en Mauritanie: les biens des artisans et commerçants sénégalais sont pillés et beaucoup sont assassinés. L'arrivée à Dakar des premiers blessés rapatriés déclenche une violence collective sans frein légitimée par un désir de vengeance. Pendant plusieurs jours, la ville est livrée aux émeutiers: des bandes de jeunes lyncheurs parcourent la ville, recherchent les mauritaniens cachés dans les maisons et les massacrent. Ils vont jusqu'à attaquer la FIDAK, ce complexe de bâtiments situé à proximité de l'aéroport, où ont été rassemblés,

sous la garde des forces de l'ordre, les Mauritaniens en attente d'expulsion. Un pont aérien se met en place entre Nouakchott et Dakar pour rapatrier les ressortissants des deux pays. Dans la vallée du Fleuve, des milliers de paysans de race noire sont expulsés de Mauritanie et se réfugient au Sénégal[1].

Sur ces entrefaites, j'effectue une mission au Sénégal entre le 25-06 et le 20-07-89 au cours de laquelle j'en profite pour revoir l'ensemble de mes informateurs et connaissances. A l'approche de la Tabaski, l'ambiance est calme et chacun s'occupe à préparer la fête. Le circuit de distribution s'est reconstitué très rapidement[2]. La population est encore sous le choc de ce que l'on appelle ici les "événements du Naar"(les événements des Maures) qui sont interprétés comme un moment de folie passagère à mettre sur le compte d'une jeunesse dépravée. Que ce soit dans les conversations privées ou dans les médias, les sénégalais expriment leur honte de se voir rabaissés au rang des "nations nègres ordinaires" et tentent de refouler au plus profond d'eux-mêmes cette atteinte à une représentation idéalisée d'eux-même.

Rama qui s'était lancée dans le commerce avec la Mauritanie a échappé de peu aux massacres survenus à Nouakchott.... Les chercheurs de l'IFAN sont sollicités par les autorités gouvernementales afin d'enquêter sur "les problèmes de la jeunesse"... De nombreux Sénégalais ont risqué leurs vies et leurs biens pour cacher des Mauritaniens. Il en fut de même pour des Mauritaniens à Nouakchott... D'après cet horloger, sénégalais d'origine mauritanienne, installé depuis des années sur Talli Icotaf, une centaine de Maures auraient été assassinés rien qu'à Pikine[3]... Lui-même n'a pas été inquiété.

1- A l'heure (décembre 90) où je termine la rédaction de cette thèse, le processus d'expulsion des populations négro-mauritaniennes continue, accompagné d'exactions et de violences.

2- Les boutiques abandonnées par les Maures ont été reprises par des Guinéens et des Sénégalais.

3- Il est probable que l'on ne saura jamais le nombre exact de victimes de ces violences en Mauritanie et au Sénégal, mais cette estimation me paraît excessive.

En fin de compte, il apparait que le conflit a plus été un conflit entre nations qu'entre ethnies. A Pikine, les Sénégalais d'origine mauritanienne n'ont pas été inquiétés, c'est la carte d'identité qui faisait la différence.

(30-06-89)- Je n'ai pas encore pu rencontrer M mais je collecte, auprès de Ndey S, des informations qui me rendent optimiste ("elle est retournée chez elle, a arrêté de boire de l'acool et des pions"). Madame Ndiaye, l'infirmière du poste de santé Deggo me confirme la normalisation de son comportement et aussi la guérison complète de sa lésion. Même Xady aurait beaucoup changé: elle aurait laissé tomber les pions, aurait grossi et serait partie tenter sa chance en Gambie.

(07-07-89)- Répression accrue envers les jeunes déviants: les peines infligées pour usage et trafic de "drogues" sont de plus en plus lourdes. A défaut de pouvoir régler le problème numéro un des jeunes, à savoir le chômage, l'État a choisi de criminaliser une partie de la jeunesse considérée maintenant comme dangereuse parce que déviante (du moins, c'est mon hypothèse). Les récents évènements pouvant être interprétés à la fois comme un défi à l'autorité de l'État et comme une vengeance contre les Mauritaniens.

(08-07-89)- Visite aux parents de M à Malika: elle aurait passé plusieurs semaines dans sa famille mais en est repartie depuis la Korité. Le fils aîné du maître de maison vient d'être rapatrié de Mauritanie, démuni de tout.

A Nietti-Mbar, je rencontre quelqu'un qui connait l'adresse de M et accepte de m'y conduire. Elle réside à présent à Fith-Mith, non loin du terrain de golfe et du bar "Madison" où elle se prostitue régulièrement. Retrouvailles émues (du moins en ce qui me concerne) et longue discussion sur sa vie actuelle. Elle a laissé tomber les pions parce qu'elle ne veut plus jouer avec des "affaires" qui l'empêchent de penser correctement. Elle est seule et courageuse: "sama fit, dafa dëgër!" me dit-elle fièrement pour expliquer la fermeté de son caractère. Au bar, elle boit rapidement

ses bières, le cœur endurci, l'esprit aux aguets, toujours sur le qui-vive, prête à la bagarre.

Ce qui l'embête le plus, m'explique-t-elle en secret dans l'intimité de ma voiture où nous discutons, c'est la suppuration persistante de son abcès qui l'oblige à porter en permanence une couche de tissu dans son slip. Elle estime ne pas être contagieuse (en tout cas, aucun des hommes avec lesquels elle a eu des rapports n'est tombé malade) et n'en souffre pas mais, dans ces conditions, elle ne peut envisager de se marier car alors elle ne pourrait pas dissimuler son état à son mari. Et le mariage, comme elle me le répète avec insistance, est son seul moyen d'échapper à la prostitution.

(10-07-89)- Ai passé l'après-midi en compagnie de M et de ses copains rassemblés autour d'une théière en ébullition... Une natte, une mince éponge recouverte d'un bout de tissu, et une bassine en plastique dans laquelle elle entasse son linge et ses affaires de toilette composent tout son mobilier. Des tissus accrochés par des ficelles à la fenêtre et à la porte servent de rideaux. J'écoute le récit des menus événements qui font la vie quotidienne de M: disputes, bagarres, arnaques, vols, menus larcins... Elle est complètement seule et complétement libre, en apparence solide comme un roc.

(10-07-89)- J'accompagne M chez la gynécologue du projet belge: cette dernière pense qu'une intervention chirurgicale s'impose sur ce qui paraît être un abcés fistulisé au niveau de la fesse droite. Déplacement jusqu'à Dakar où je parviens à faire examiner M par le responsable du service de Gynécologie de l'hôpital "Principal" qui accepte de l'hospitaliser et de l'opérer.

(15-07-89)- M m'attend soigneusement maquillée, parée d'une belle robe au tissu brillant pour aller se faire photographier en ma compagnie dans un "studio" du quartier. Pendant le trajet, elle me raconte comment une fois opérée et guérie, elle ira chercher une "pièce" pour se prostituer légalement. Quant à trouver un mari dans ce milieu des bars, ça lui paraît impossible. Il faudrait qu'elle reste tranquille chez ses parents et attende que quelqu'un la remarque et

la demande en mariage. En tout cas, cette vie ne lui plaît pas mais elle n'a pas d'autre moyen de s'en sortir.

(17-07-89)- M est hospitalisée à l'hôpital "Principal", un bilan pré-opératoire est commencé. Je lui recommande de se comporter correctement pendant la durée de son hospitalisation: ne pas boire d'alcool, ne pas fumer de chanvre, ne pas insulter les infirmières et aide-soignantes, etc...

(19-07-89)- Elle a très bien compris l'importance de cette hospitalisation et s'est parfaitement adaptée à la vie du service. Calme, sereine, elle est persuadée de sortir bientôt guérie. Je me rends dans sa famille à Malika où je laisse un sac de riz en prévision de sa convalescence.

(20-07-89)- Ultime journée au Sénégal (mon avion décolle deux heures aprés midi). Dès huit heures du matin, je me rends à l'hôpital où je récupère le résultat de la fistulographie pratiquée hier. C'est la tuile: cet examen radiographique a mis en évidence une fistule entre le bas-rectum et l'orifice à la fesse, ce qui explique la suppuration persistante malgré le traitement médical. Après avoir recueilli l'avis de différents chirurgiens ("éxérèse large et suites opératoires compliquées"), il m'a fallu choisir, en quelques minutes, entre l'intervention ou la sortie immédiate. Sachant que la plaie opératoire ne sera pas recousue et que la cicatrisation pourrait prendre plusieurs mois, les risques de surinfection m'apparaissent majeurs d'autant plus que sa famille ne pourra pas la prendre en charge tout ce temps-là. Dans ces conditions, je décide de faire sortir M immédiatement plutôt que de risquer une intervention dont le résultat est incertain[1]. J'estime qu'elle pourra vivre encore des années (elle est malade depuis six ans) avec cette fistule alors que l'intervention peut mettre sa vie en danger.

Pendant que je la raccompagne chez elle, elle me fait part de la "honte" ("dama rus") qu'elle ressent: "honte" de rentrer à la maison

---

[1]- Pour bien faire, il faudrait pratiquer une colostomie (anus artificiel) et la laisser en place pendant quelques mois de façon à ce que la fistule anale cicatrise.

sans argent et d'avouer à ses connaissances qu'elle n'a pas été opérée... Je suis moi-même troublé au point de ne pas pouvoir lui expliquer clairement en Wolof de quoi il retourne et puis je suis obligé de la quitter précipitamment pour aller prendre mon avion, navré de l'abandonner ainsi à son sort.

Plusieurs mois s'écoulent avant que je ne retourne au Sénégal pour une nouvelle mission. Dès mon arrivée (15-04-90) j'apprends que M est en prison à Rufisque. Elle en sort deux jours avant mon départ... Elle a changé. Plus lourde (elle a grossi en prison), repliée sur elle-même, volontiers silencieuse, comme indifférente au monde. Son visage est moins expressif comme pris dans un masque dur qui le priverait de mobilité. Elle arbore deux cicatrices nouvelles au visage: l'une sur le front, l'autre entre la lévre inférieure et le menton.

Elle me raconte sa vie en prison pendant six mois: l'ennui, la solitude, le désœuvrement. Elle n'a reçu qu'une fois la visite d'un membre de sa famille. A sa sortie de prison, elle s'est retrouvée complètement démunie. Même les habits qu'elle porte ne lui appartiennent pas: prêtés par une copine à qui elle a laissé en gage son album de photo, la plus précieuse de ses possessions. Elle est hébergée actuellement chez une copine à Guédiawaye.

Je comprends mal l'histoire embrouillée qu'elle me raconte lorsque je l'interroge sur les circonstances de son arrestation. En bref, un client, dévalisé par des "bandits" aurait porté plainte et la police aurait suspecté automatiquement M et sa copine d'être complices. Elles ont été arrêtées et condamnées chacune à six mois de prison pour "vol avec violence en réunion".

Elle me raconte d'une voix monocorde comment elle a été battue à deux reprises par des clients qui lui ont laissé ces cicatrices sur la face. Les violences envers les prostituées sont le fait des clients mais aussi des voyous qui les attendent à la sortie des bars pour les dépouiller de leur fric ou encore les forcer à des relations sexuelles. D'après M, le maquis devient de plus en plus dangereux avec une recrudescence des agressions surtout du côté de Guédiawaye. A ses

dires, il ne se passe pas de nuit sans qu'une prostituée ne soit attaquée[1].

Quant à sa maladie, elle n'a pas évolué depuis l'année dernière. Il y a toujours cette suppuration permanente qui la gêne. Elle n'a pas été soignée en prison faute de médicaments.

(14-05-90)- Consultation à l'hôpital Principal où le chef du service de gynécologie examine M, évoque une étiologie tuberculeuse et nous adresse pour biopsie chez le gastro-entérologue de l'hôpital... En attendant les résultats et, dans une ultime tentative pour modifier le destin de M, je mets en place autour d'elle un dispositif de soutien financier et médical afin de lui permettre d'aller jusqu'au bout du traitement qui devrait durer au moins six mois.

Dans une lettre du 17-06-90, Rama m'informe que le résultat de la biopsie n'est pas en faveur d'une étiologie tuberculeuse[2]. Le traitement anti-tuberculeux est arrêté et, par la même occasion, l'espoir de guérir sa lésion disparaît... Aux dernières nouvelles, M est repartie dans la "circulation".

(2)- Action thérapeutique

Dans le cas du travail accompli avec M, intervention thérapeutique et observation ethnographique ont été étroitement mêlées. Au départ, la gravité de son état a constitué le facteur déclenchant d'une action thérapeutique sous-tendue par une éthique médicale qui me fait une obligation morale de porter assistance à une personne en danger. Plus tard, j'en suis venu à considérer M comme une informatrice privilégiée du fait de sa position singulière à l'extrême périphérie d'une marge dont l'accès m'avait été jusque là

1- La veille même de notre rencontre, des bandes de casseurs ont mis à sac les bars du centre-ville à Dakar: ils ont pillé les marchandises et violé publiquement des prostituées devant une assistance tenue en respect.

2- << Fistule anale de type inflammatoire subaigu et chronique sans caractère évocateur d'une étiologie tuberculeuse.>>

si problématique. Dans ces conditions, mon devoir de soigner était conforté par la nécessité dans laquelle je me trouvais de régler un problème de santé dont la résolution, comme j'ai déjà eu l'occasion de le mentionner, constituait l'amorce d'une dynamique d'échanges fondée sur un principe de réciprocité.

La pathologie présentée par M est d'une grande complexité. En elle se nouent de façon dramatique des éléments appartenant à toutes les dimensions de son être: biologique, psychologique, culturel, social. Pour dénouer cet enchevêtrement, je vais utiliser des outils conceptuels empruntés à l'anthropologie médicale nord-américaine.

Il s'agit d'une conception de la maladie organisée autour de trois notions fondamentales qui renvoient chacune à un point de vue particulier:

> << DISEASE refers to abnormalities in the structure and/or function of organs and organ systems; pathological states whether or not they are culturally recognized; the arena of the biomedical model.
> ILLNESS refers to a person's perceptions and experiences of certain socially disvalued states including, but not limited to, disease.>>
> (Young, 1982:264-5)

A ces deux façons de concevoir la maladie, je propose d'en ajouter une troisième organisée autour de la notion de "SICKNESS", dont la définition prend en compte l'ensemble des facteurs sociaux, politiques et économiques qui vont déterminer:

- les modalités de distribution de la maladie entre les différents groupes sociaux et entre les sexes;
- le déroulement et les résultats des processus de recherche de thérapie initiés par les acteurs;
- les modalités d'accès au secteur biomédical du système de santé.

En appliquant ces notions à l'ensemble des phénomènes pathologiques observés lors de l'étude et du traitement du cas de

M, nous allons tenter dans un mouvement de déconstruction/reconstruction de donner à lire sa richesse sémiologique.

"Illness"

La définition de la maladie comme "illness" renvoie à ce que Kleinman (1980:71) appelle "the cultural construction of illness as psycho-social experience" qui a pour fonction première de conférer une signification à un évènement pathologique. Schématiquement, on peut dire que chaque individu élabore un modèle explicatif, c'est-à-dire une explication adaptée à une maladie actuelle, au moyen de laquelle il est en mesure de faire un choix entre les différentes alternatives thérapeutiques disponibles. La construction d'un tel modèle fait intervenir habituellement un groupe de soutien, soit restreint (la famille, le réseau social), soit élargi à l'ensemble de la collectivité. Le fragment du récit de vie de M ci-joint va servir à illustrer mon propos.

<<- Ta maladie quand a-t-elle commencé?

- **Quatre-vingt- quatre.**

- C'est en **quatre-vingt-quatre** qu'elle a commencé?

- Quand ça a commencé (...) et bien en **quatre-vingt-quatre** ce n'était qu'un tout petit bouton...

- Sur la fesse?

- Oui. Il a commencé tout petit mais ce bouton il faisait mal, mal, très mal, mal à en crever. Tout ce qui l'entourait - comme maintenant- c'était dur, tu comprends? C'est resté une affaire petite comme tout pendant l'année **quatre-vingt-quatre** et aussi en **quatre-vingt-cinq** et jusqu'à la mort de mon mari. En **quatre-vingt-six,** il a commencé à grossir un petit peu, puis s'est arrêté au bout d'un moment et un autre est arrivé sur le **côté**, tu vois? Les deux étaient proches mais quand ils ont été de la même grosseur alors ils ont refusé de se rompre. Ils n'ont pas percé quoi, ils ont refusé de percer. Ensuite ça a donné cette affaire là et c'est au moment où nous nous sommes rencontrés que ça me faisait le plus

souffrir. Mais en ce **temps**-là cela ne me faisait pas souffrir, ça ne m'avait pas clouée au lit, c'était tout petit et j'ai supposé que c'était un abcès et qu'**après** il allait percer et que ce serait la **fin.**

C'est ce que je pensais, alors qu'en réalité cette affaire a **duré** et m'a trop fait souffrir et je n'y comprenais rien. **A u commencement,** j'avais pensé que c'était simplement un abcès et qu'**après** il percerait (...) En réalité cette affaire, "Mon Dieu" (en arabe), elle m'a trop fait souffrir mais, que ça n'allait pas disparaître avant longtemps, ça je n'en savais rien (...)

- Mais toi (...) ta maladie est-ce que c'est un "rabb "qui l'a apportée?

- Sûrement! Sûrement c'est un "rabb"! (*Elle hésite*)... Mais parce que ce n'est pas contagieux, c'est un "sax", un ver. Cette maladie, c'est un ver, un ver qui est entré par là. Un ver! >>

Elle poursuit en précisant qu'il y a de nombreuses "façons" de vers. Ceux qui ressemblent aux vers que l'on peut observer parfois dans des oranges très sucrées, donnent des abcès du genre qu'elle a. Habituellement, il suffit de les presser pour en expulser le vers.

<<- Mais quant aux vers il y en a plusieurs façons. Celui-là est grave. J'ignore comment il est entré. Comme je n'ai pas pressé pour le faire sortir, il est resté dedans, a grandi, tu vois, et a fait des petits. C'est ça! >>

On observe en premier lieu comment M a élaboré un modèle explicatif à partir des catégories nosographiques d'un savoir empirique qui relève de ce que l'on appelle le "secteur populaire"[1] du système de santé.

Il faut savoir que les affections dermatologiques sont très fréquentes dans la population pikinoise (en particulier chez les enfants) au point qu'elles en deviennent banales et que pratiquement tout le monde est capable de classer les lésions

---

[1]-<< It is a lay, non professional, non-specialist, popular culture arena in which illness is first defined and health care activities initiated.>> (Kleinman, 1980:50)

cutanées en trois catégories en fonction de leur aspect et de leur dimension:

- le "picc" est une lésion pleine et surélevée, correspondant, dans la sémiologie biomédicale, à diverses lésions de la peau: macule, nodule, pustule, vésicule, etc...;
- le "taab" est une tuméfaction plus volumineuse, chaude, douloureuse, à la consistance plus ou moins molle (c'est la définition d'un abcès, d'un furoncle) qui peut évoluer spontanément vers l'ouverture à la peau;
- Enfin, le "goom" est une lésion caractérisée par l'effraction de la surface cutanée: ulcère, plaie, abcès ouvert, etc...

Comme l'explique M, le "picc" et le "taab" peuvent correspondre aux différents stades d'une évolution spontanée vers la guérison ce qui, dans un premier temps, a justifié son attentisme thérapeutique. La référence à cette sémiologie populaire a entraîné également une sous-évaluation de la gravité de la pathologie et par voie de conséquence un pronostic erroné.

Quant à l'explication avancée par M, il n'est pas possible de savoir, en l'état de nos connaissances, si elle a été choisie au moment où il a fallu rendre compte de l'aggravation des lésions ou bien au tout début du processus pathologique. On peut seulement supposer qu'elle a été élaborée en interaction avec des membres de son entourage. A ce propos, on se rappelle le terme de "ngaal" employé par Xady lors de ma rencontre initiale avec M. Ce terme serait employé pour désigner une plaie occasionnée par la présence d'un ver du même nom (un ver gros et court) qui entre sous la peau[1].

Il s'agit donc d'une explication "naturelle" (qui relève du sens commun) par opposition à une interprétation de type "magico-religieux" (par exemple, l'intervention d'un rab) qui serait définie comme :

> <<... l'attribution d'une maladie, non pas tant par le malade lui-même mais par les autres,

---

[1]- Définition extraite d'un travail non publié de A. Thiaw, chercheur au Centre de Linguistique de l'Université de Dakar, et consacré aux termes médicaux en wolof.

> à une intention socialement située (...) ma maladie comme l'effet de l'action intentionnelle d'un Autre ou comme l'effet du désir d'un Autre.>> (Zempléni,1982:8)

Cette inscription exclusive de la maladie de M dans les registres du biologique et du contingent et l'absence concomitante d'une interprétation en termes de rapports sociaux sont, à mon sens, un reflet de l'isolement social dont on peut constater les effets dans le chapitre intitulé "Le naufrage". En bref, on peut supposer que s'il n'est pas fait un "usage social de la maladie" (pour reprendre la formule de Zempléni, 1982), c'est parce qu'il n'y a personne dans l'entourage de M qui soit mobilisé par cette événement pathologique. Corps-marchandise ou corps-maladie, il s'agit d'un corps amputé de sa dimension sociale.

"Disease"

La conception de la maladie comme "disease" coïncide avec sa définition biomédicale et, dans le cas de M, c'est autour d'un modèle explicatif biomédical que s'est organisée une intervention thérapeutique qui a évolué dans le temps en fonction des résultats du processus de recherche de thérapie.

Au premier abord, j'ai été confronté à une pathologie associant une lésion cutanée dont l'étiologie restait à déterminer et une intoxication par les pions dont l'interprétation a pu varier au cours du temps. Ainsi, dans une première phase, je n'ai pas fait de relation entre l'affection biologique et l'abus des pions. Puis j'ai interprété cet usage abusif comme une auto-médication à visée antalgique et hypnotique. Enfin, lorsque j'ai constaté la persistance d'une consommation abusive des pions malgré la disparition des symptômes (douleurs, troubles du sommeil) et l'amélioration de son état de santé, j'ai avancé une explication qui mettait en relation cette intoxication avec la souffrance psychique consécutive à la mort de son mari (dépression réactionnelle). En réalité, l'affaire est

probablement encore plus complexe que cela car, d'après le témoignage de Ndey S, il est plus que probable que M avait commencé à prendre des pions avant la mort de son mari. Mais en l'absence d'informations supplémentaires, on ne peut savoir s'il s'agissait d'un usage abusif ou non.

En ce qui concerne la lésion dermatologique, l'établissement d'un diagnostic n'a été possible qu'au terme d'une épuisante course d'obstacles puisqu'il s'est écoulé six semaines entre la première consultation gynécologique et le démarrage d'un traitement antibiotique adapté. Pendant ce laps de temps, il y a eu plusieurs consultations au centre de santé du Roi Baudouin, deux prélèvements sanguins au centre de santé Dominique, deux consultations spécialisées dans le service de dermatologie de l'hôpital Le Dantec et un examen histologique pratiqué à l'Institut Pasteur.

Parmi les principaux obstacles rencontrés sur cet itinéraire thérapeutique, je retiendrai:

- les résistances de M face à l'appareil de soins biomédical (cf. sa fuite pendant deux semaines entre la fin novembre et le début décembre) et surtout un comportement provocateur qui provoquait des réactions de rejet de la part de la population en général et des agents de l'appareil de soins en particulier (cf. incident survenu à "Dominique" à la suite de la troisième prise de sang);
- les dysfonctionnements de l'appareil de soins qui relèvent autant du domaine technique (cf l'erreur du laboratoire sur le premier prélèvement sanguin ou encore l'hémorragie consécutive à la biopsie pratiquée à Le Dantec) que du domaine éthique (pourquoi lors de la première consultation à l'hôpital Le Dantec, le dermatologue consulté n'a-t-il pas pris ses responsabilités?...);
- la gravité de la pathologie qui, de ce fait, ne pouvait être prise en charge complètement dans le cadre de l'appareil de soins de santé primaires en place à Pikine et nécessitait le recours à des institutions hospitalières dakaroises;
- l'absence pure et simple de structures de soins destinées aux détenues de sexe féminin dans le cas de la prison de Dakar.

Quoiqu'il en soit, dans l'état actuel de mon analyse, je suis à même de distinguer deux phases dans mon intervention thérapeutique, selon que l'on se situe avant ou après le recueil du récit de vie. Dans la période qui a précédé la collecte du récit de vie, je me suis contenté de jouer un rôle d'intermédiaire entre M et l'appareil de soins et de prendre en charge ses besoins essentiels (logement, nourriture) dans le cadre d'une stratégie de "maintien à domicile" et de prise en charge indirecte. A ce sujet, j'ai déjà souligné l'échec de mes tentatives pour établir un réseau de soutien autour de M. Dans un deuxième temps, à partir de son arrestation et jusqu'au conflit précédant mon départ, je me suis comporté comme un médecin et un avocat par rapport à l'institution judiciaire et comme un parent vis à vis de M en me substituant par mon soutien autant moral que financier à la défaillance de son réseau.

Avec du recul, j'estime que la période d'énonciation et d'enregistrement du récit de vie est capitale. Elle correspond au moment où se met en place du côté de M une relation transférentielle dans laquelle j'occupe la position d'une figure paternelle[1]. A partir de ce moment-là, je me suis trouvé impliqué, contre mon gré, dans une relation thérapeutique motivée par une obligation morale. En bref, je ne pouvais abandonner M à son sort sans prendre le risque de la détruire et de fouler aux pieds le principe déontologique élémentaire: "primum non nocere" ("d'abord ne pas nuire"). J'ai donc accepté de l'accompagner dans son douloureux cheminement, démarche qui s'est révélée d'une portée heuristique considérable en m'obligeant à me confronter à des agents sociaux qui ne partageaient pas mon point de vue.

Mais en assumant ainsi une responsabilité qui dépassait mes compétences dans le domaine de la psychothérapie, j'ai dû

---

[1]- Le transfert (notion élaborée par Freud pour rendre compte de ce qui se passait entre un névrosé et son analyste) s'établit spontanément dans toutes les relations humaines. Dans le cadre d'une relation thérapeutique << Cela signifie qu'il (le malade) déverse sur le médecin un trop-plein d'excitations affectueuses, souvent mêlées d'hostilité, qui n'ont leur source ou leur raison d'être dans aucune expérience réelle; la façon dont elles apparaissent, et leurs particularités, montrent qu'elles dérivent d'anciens désirs du malade devenus inconscients.>> (Freud,1966 :61). Il s'agit là de la première élaboration du concept (conférence de 1909 à la Clark Union University, Worcester).

cheminer la plupart du temps "dans le brouillard" (pour reprendre une expression de C. Pétonnet) et surtout sans pouvoir discuter avec quelqu'un des aspects problématiques d'une relation par rapport à laquelle j'avais du mal à prendre une attitude objective. Il en fut ainsi, par exemple, lors de la dramatique mise en scène finale à la porte du dispensaire "Deggo" et de mon incapacité à comprendre l'angoisse que nous partagions face à mon départ.

"Sickness"

Nous allons à présent envisager la maladie de M dans ses aspects sociaux en posant la question de l'accessibilité aux services de soins et celle du dysfonctionnement de son réseau de soutien.

La ville est souvent conçue, par rapport au monde rural, comme un lieu privilégié dans le domaine de la santé, mais comme le fait remarquer un chercheur ayant travaillé sur Pikine:

> << Ce privilège global masque, par un effet de moyenne, une différenciation devant la maladie et la mort qui recoupe assez précisément la stratification socio-économique urbaine.>> (Fassin, 1987:155)

De fait la région du Cap-Vert est suréquipée du point de vue médical par rapport au reste du Sénégal:

> << Les trois-quarts de l'effectif des médecins que compte le Sénégal sont groupés dans le Cap-Vert où sont rassemblés par ailleurs les trois-quarts des pharmaciens de tout le Sénégal, les deux-tiers des sage-femmes et des dentistes. La presqu'île est équipée, avec 2600 lits d'hospitalisation et cinq grands hôpitaux publics, non compris de nombreuses cliniques privées, de la moitié

de tout l'appareil hospitalier du pays.>>
(Nguyen Van Chi-Bonnardel,1978:245)

A Pikine même, une infrastructure médicale fonctionne de façon efficace avec deux centres de santé offrant des consultations spécialisées et plus d'une vingtaine de dispensaires publics répartis dans la ville, sans compter des dispensaires privés, des pharmacies, etc... En ce qui concerne le secteur traditionnel du système de santé, nous avons recensé plus de 1200 marabouts et thérapeutes traditionnels en activité dans les limites du département de Pikine (Werner, 1987).

<<- Mais quand tu étais avec ton mari, tu avais de l'argent?...
- Oui.
- Pourquoi ne t'es-tu pas soignée?
- (...) Je te l'ai déjà dit: c'était une affaire de rien du tout. Et alors je me suis dit: c'est un abcès, ce n'est pas grave, s'il mûrit, il percera et une fois percé, après il guérira. C'est ce que je pensais. Entretemps - avant qu'il ne mûrisse et ne perce - mon mari est mort et c'est après sa mort que tout est arrivé. Mais s'il avait vécu au moment où j'avais ça, cette affaire ne serait pas devenue comme ça. Parce qu'en ce temps-là, j'avais de l'argent. J'avais de l'argent, mon mari avait de l'argent. Ce qui m'est arrivé il aurait pu le faire soigner parce qu'il avait de l'argent. Mais en ce temps là, ce n'était pas une affaire.

Ça a commencé tout petit et avant que ça ne s'aggrave, mon mari est décédé. Lorsque je me suis trouvée dans les souffrances, lorsque ça s'est engagé grave, il se trouve que je n'étais plus capable de rien faire: je n'avais plus rien, je ne rencontrais plus personne qui puisse m'aider. C'est comme cela que cette affaire s'est passée. Mais du vivant de mon mari, une affaire comme ça je ne l'aurais pas laissée traîner. En ce temps-là j'avais des possibilités pour me soigner. Alors, j'avais de l'argent, mon mari avait de l'argent et si on m'avait dit " cinq cent mille francs te guériront", "au nom de Seurigne Touba", j'aurais payé parce que mon mari il les avait et puis il était capable de s'occuper de moi, oui, il me prenait en charge.>>

Si on réfléchit au probléme posé par l'absence de traitement de cette pathologie en termes d'accès à l'appareil de soins, ce qui apparaît de prime abord, c'est l'évolution dans le temps de la capacité de M à se faire soigner. A un moment donné, elle l'avait, puis brusquement elle en a été privée. La situation de M est donc caractérisée par son instabilité et celle-ci est liée a sa dépendance économique envers les hommes, dépendance directement déterminée par son sexe (cf. le chapitre "Etre femme II").

On constate également que la pauvreté est un facteur essentiel. Une pauvreté extrême comme en témoigne le terme de "tumuranke" employé par M pour qualifier un état de dénuement qui dépasse le contenu des termes entendus d'habitude ("badoolo", "ñaka pexe", "cionno"...) pour exprimer le "manque de moyens". Et pourtant Pikine représente un cas privilégié par rapport à la plupart des villes africaines puisqu'un appareil de soins de santé primaires (donc par définition accessible à toute la population) y fonctionne. Mais M n'était même pas en mesure de verser la somme modique (soit 250 francs CFA) que coûtait la consultation de gynécologie ou l'examen de laboratoire, sans parler de l'achat des médicaments. Cette exclusion économique souligne l'extrême marginalité de cette jeune femme mais aussi son isolement social.

Car la situation de M, à la suite du décès de son mari, n'aurait pas été si catastrophique si elle avait pu bénéficier de l'assistance de sa parenté. Or on constate que ses parents du côté maternel (c'est vers eux que traditionnellement l'individu se tourne en cas de crise) ne sont matériellement pas en mesure de l'aider. Pour que l'entraide fonctionne, encore faut-il qu'il y ait quelque chose à partager et, dans le cas contraire, l'individu se retrouve isolé car il existe une relation entre pauvreté et sociabilité:

> << C'est que les relations sociales (...) s'établissent généralement entre des citadins de conditions proches et se fondent sur des principes de réciprocité. Autrement dit, ceux qui n'ont rien se retrouvent souvent avec ceux qui n'ont rien à donner (..) c'est parmi les plus pauvres que les solidarités

> fonctionnent le plus mal et que l'absence de ressources économiques se double souvent d'une faiblesse des relations sociales...>> (Fassin, 1987:172- 173).

Par contre, on peut se demander si l'absence de solidarité que l'on constate est uniquement due à la pauvreté de ses parents et si on ne pourrait pas aussi l'interpréter comme le résultat d'une stratégie individualiste. En effet, M m'est toujours apparue comme une personne foncièrement centrée sur elle et peu encline au partage même si mes observations concernent une période où elle était dépourvue de tout. Mais elle n'a pas toujours été dans ce cas comme elle nous l'explique longuement à propos de son second mariage. Dans ces conditions d'abondance relative, a t-elle redistribué une partie de ses richesses dans sa parenté?... Comment a t-elle fait face à ses obligations envers ses proches?... A t-elle fait preuve d'un comportement solidaire vis-à-vis de sa grand-mère, de ses tantes, de sa mère?...

Il n'est pas possible de répondre avec certitude à toutes ces questions mais le doute subsiste quant à son investissement dans l'entretien de son réseau de soutien. A tout le moins, un comportement centré sur la satisfaction des besoins individuels au détriment des obligations sociales paraît inadapté à une situation de crise, d'autant plus qu'il s'agit d'une société où l'État ne peut garantir les droits des citoyens.

En bref, on peut avancer que:

(1)- les inégalités devant la santé sont des inégalités sociales;

(2)-être femme est un facteur de vulnérabilité supplémentaire;

(3)- en période de crise, une stratégie individualiste est risquée.

Résultats

L'action thérapeutique entreprise avec M relevait à la fois d'une méthode ethnographique (participer) et d'une démarche expérimentale en ce sens qu'il s'agissait de tester le savoir élaboré au cours de mes recherches parmi les usagers de drogues en l'appliquant à la résolution d'un cas précis. Une situation d'autant plus expérimentale qu'il s'agissait d'un cas extrême de marginalisation sociale.

Le traitement médical de l'affection biologique ("disease") n'a pas posé de problème une fois le diagnostic établi et nous avons observé une amélioration spectaculaire après le traitement antibiotique sans pouvoir aboutir à une guérison complète du fait de la persistance d'une suppuration. Le bilan pratiqué en juillet1989 à l'hôpital Principal a mis en évidence une lésion anatomique irréversible dont le traitement chirurgical est à la limite des ressources techniques disponibles à Dakar sans parler du coût financier de l'intervention. De plus, en l'absence d'un soutien de la part du réseau familial, la prise en charge des soins post-opératoires s'avère impossible. Nous sommes dans une impasse: cette pathologie de nature infectieuse (facilement curable si elle avait été traitée rapidement) s'est transformée en un handicap biologique définitif qui ne représente plus en lui-même un danger pour sa survie biologique mais constitue un obstacle majeur à sa réinsertion sociale.

Mais à ce niveau-là, je me demande rétrospectivement si l'acharnement à vouloir régler le problème de la suppuration n'a pas constitué une orientation thérapeutique erronée. Je m'explique. Lorsqu'en juillet 1989, j'ai revu M, celle-ci a posé la guérison de cette lésion comme préalable à la mise en œuvre d'une stratégie de réinsertion sociale par le mariage. Mais elle a aussi mentionné la nécessité de régler, dans un second temps, le problème de sa stérilité. Et, sans préjuger des résultats d'une démarche dans cette direction, il aurait mieux valu consacrer le peu de moyens dont nous disposions à l'exploration diagnostique d'un handicap

biologique qui affecte de manière déterminante son statut social et touche de façon essentielle à son identité. En bref, même si le problème de la fistule avait été réglé, les chances de se marier seraient restées minces et son avenir toujours aussi problématique. Par contre, si le problème de la stérilité avait pu trouver une solution (et je m'avance beaucoup en disant cela) son destin aurait pu en être bouleversé.

Par contre le traitement de M en tant que toxicomane a été beaucoup plus difficile et problématique. En l'occurence, je n'étais pas en compétition avec l'appareil de soins d'une société qui considère les toxicomanes plus comme des déviants que comme des malades si l'on en croit les propos d'un magistrat:

> << En permettant aux drogués, à l'encontre de la réalité, de se considérer comme des malades et nullement comme des délinquants, on contribue à l'extension de la toxicomanie.>> (Doumbouya,1980: 28)

Dans un premier temps, il m'a fallu démêler l'écheveau embrouillé des différents aspects de l'usage abusif qu'elle faisait des pions:

- une auto-médication destinée à traiter les symptômes d'une affection biologique;
- une souffrance psychologique liée à un travail de deuil non effectué;
- la socialisation dans un milieu où l'usage des psychotropes est une pratique normale.

Sans vouloir entrer dans une discussion concernant la toxicité comparée des psychotropes licites et illicites, il est important de signaler que dès le départ, j'ai fait une distinction entre ce qui relevait de l'abus (les pions) et ce qui était de l'ordre de l'usage (l'alcool, le tabac). Je me suis donc centré sur la consommation de pions qui constituait, dans l'immédiat, un obstacle majeur à une prise en charge médicale.

Après mon départ, et malgré le choc causé par l'interruption brutale de notre relation, M a mis fin volontairement à sa dépendance envers les pions et faisait preuve, lors de mon passage

en 1989, d'une lucidité qui me paraît constituer un atout indispensable à sa survie dans un milieu hostile.

Je ne saurai jamais pourquoi le traitement de cette toxicomanie a réussi ...

On peut y voir le résultat de ce que j'appellerai une psychothérapie informelle dont le moment clef serait le récit qu'elle fait de sa vie. Au cours de nos différents entretiens, elle serait parvenue à élaborer une représentation cohérente de sa vie sous la forme d'une reconstruction ordonnée et signifiante de sa trajectoire. Un travail qu'elle a pris en charge activement avec une attention dont témoigne la façon dont elle écoute l'enregistrement après chaque séance.

Ou bien, plus simplement, on peut supposer que le fait de l'accompagner dans ses épreuves, de vivre devant elle l'expérience du "manque à être" (la faille dans l'identité de l'étranger) sans message ni morale à faire passer, lui a permis de ventiler un rapport à l'Autre traversé par une demande d'amour et de reconnaissance qui n'est qu'un long cri de souffrance.

Quant à la gestion de la **sickness**, il n'est pas du ressort d'un individu de surcroît sans parole (au sens politique du terme) dans cette société. On a vu comment j'ai échoué dans mes tentatives pour reconstituer autour de M un tissu social en lambeaux. Mais ce n'est pas seulement la défaillance de son réseau de soutien qui m'a posé problème, c'est surtout le processus d'exclusion auquel elle est soumise de la part de la société en général et des instances étatiques en particulier (cf. mes démêlés avec l'appareil judiciaire). En dernière analyse, le problème apparaît d'ordre éthique et politique (cf. le chapitre suivant) même si les réactions thérapeutiques négatives observées (conflits, passages à l'acte destructeurs, répétitions des erreurs, etc...) peuvent être interprétées comme une participation active (et inconsciente) de M à son rôle de paria. Nous serions donc dans le cadre d'une "schismogenèse symétrique" au sens batesonien du terme.

En conclusion, il s'agit d'une démarche thérapeutique longue, onéreuse, à remettre sans cesse sur le métier. Dans ces conditions, que peut faire la société sénégalaise confrontée à un problème aussi difficile à traiter alors que les moyens thérapeutiques lui font cruellement défaut?.. Il n'est pas question d'aborder dans le cadre de cette thèse les éventuelles applications d'une telle recherche et, pour une fois, les sociétés industrialisées n'ont pas de leçons à donner. On peut simplement retenir l'échec des mesures de répression même quand elles sont appuyées par des centaines de millions de dollars comme en Amérique du Nord. Pour terminer, je pense que ces jeunes usagers défient la société sénégalaise de s'expliquer sur ce qui l'a fait vivre, sur ses "valeurs" et la question ne pourra être éludée par l'usage de la violence.

XVI-DÉVIANCE ET SOCIÉTÉ

Après avoir en quelque sorte dispersé sur la table, à la manière des pièces d'un puzzle, un certain nombre d'éléments qui composent la destinée de M, je tenterai dans ce dernier chapitre de les rassembler en une figure cohérente. Tâche rendue difficile par l'absence de nombreux éléments d'information et la nécessité dans laquelle je suis de baliser mon analyse d'avertissements du genre "Au-delà de cette limite, je ne sais plus rien". Car c'est seulement une fois parvenu au terme de ce travail que m'apparaissent d'une part la très grande complexité de cette société et, d'autre part, les insuffisances de la méthode choisie. Mais en disant celà, je fais encore fausse route et reste pris dans une conception infantile (c'est à dire sous-tendue par un fantasme de toute puissance) et totalisante (le projet holiste) du savoir anthropologique, conception dont le deuil s'avère plus difficile que prévu. Dans les pages qui vont suivre, je proposerai un certain nombre de représentations destinées à éclairer quelques aspects de la trajectoire de M et, au-delà de celle-ci, à promouvoir une réflexion sur les modalités d'organisation et de fonctionnement de la société englobante.

(1)- Une approche anthropologique de la déviance

Dévier, comme nous l'apprend le dictionnaire, c'est "se détourner ou être détourné de sa voie" ou encore "s'écarter de la direction normale". J'aurai l'occasion de revenir sur deux aspects essentiels de cette définition (le caractère actif ou passif du détournement et la distinction entre normal et anormal) mais en attendant je propose de rassembler les sujets déviants, si on accepte le principe d'une répartition spatiale des agents sociaux entre un Centre et une Périphérie, dans l'espace qualifié habituellement de marge.

> << La notion de marge est utilisée comme un concept unificateur pour indiquer l'existence de "quelque chose" (...) qui n'est généralement repris que de façon accessoire dans la construction d'un savoir ethnologique sur une société particulière. Il s'agit donc d'objets constitués comme marginaux, soit par le regard anthropologique, soit par les acteurs qui détiennent des positions plus centrales dans la société.>> (Corin, 1986:2)

Les traits saillants d'une conceptualisation anthropologique de la marge telle qu'elle est proposée par cet auteur (Corin, 1986) sont les suivants:

- la marge est envisagée comme un processus dont il faut comprendre la construction et la dynamique plus que comme un contenu. Dans ce sens, il est préférable de parler de marginalisation plutôt que de marginalité.
- cette construction de la marge est autant le fait des acteurs marginaux que des acteurs placés en position centrale. Dans cette optique interactionniste, il existe des rapports de détermination réciproque entre le Centre et la Périphérie.
- la distinction entre marge périphérique et marge structurelle , c'est à dire entre une marge qui aurait pour fonction de diviser, de séparer et d'exclure et une marge dont le rapport au centre (phénomène d'inversion culturelle par exemple) serait structurellement inscrit dans le fonctionnement de la société centrale[1].

A l'évidence, l'espace dans lequel évolue M est en situation périphérique par rapport à l'ensemble sociétal et mon rôle en tant qu'anthropologue a consisté à faire émerger une figure que les normes sociales réduisent habituellement à une sorte d'invisibilité.

---

[1]- << Toutes les inversions symboliques définissent les linéaments d'une culture en même temps qu'elles questionnent l'utilité et le caractère absolu de cet ordonnancement.>> (Corin, 1986:10)

Dans un premier temps, je me propose de décrire le fonctionnement de la marge à partir du point de vue des acteurs marginalisés, en l'occurence les sujets de notre échantillon d'usagers de drogues. Puis, je m'attacherai à rendre compte de la construction de la marge par des acteurs en position de pouvoir dans une société caractérisée par la coexistence de deux systèmes de références légitimes. Enfin, dans une troisième partie, j'aborderai la question des rapports entre le Centre et la Périphérie par une analyse située à un niveau politique.

(2)- La construction de la marge par la marge

Cette construction est décrite à partir de la manière dont se perçoivent eux-mêmes les sujets de notre échantillon d'usagers de drogues. On a vu comment nous nous étions efforcés de les appréhender comme des acteurs à part entière par le moyen de méthodes appropriées et la mise à distance des catégories du normal et du pathologique. Ce type d'approche nous a conduit à reconnaître un sens particulier assigné à l'usage de chaque psychotrope en fonction de ses effets propres sur la conscience ("toutes les drogues ne donnent pas la même prexion") et de sa classification dans le cadre d'une série d'oppositions binaires (propre/sale, naturel/artificiel, pur/impur, légal/illégal) qui constituent autant de registres cognitifs à la fois donnés par la culture et objets de manipulation. Pour rendre mon propos plus efficace, nous allons maintenant nous pencher sur les rapports des usagers aux trois principaux psychotropes en circulation: le chanvre indien (ou yamba), les pions et l'alcool.

Le **yamba** est un produit naturel, illégal, pur dont la prexion est propre. Par "naturel", les usagers font référence à des modes de production distincts (le chanvre comme produit agricole par opposition à un produit industriel comme les pions) à partir desquels ils vont classer les psychotropes en "drogues" (pions, "guinz" voire alcool) et "non drogues" (le chanvre). D'autre part,

dans le prolongement de cette "naturalisation" du chanvre, il faut noter le fait que, entre eux, les jeunes fumeurs s'appellent "ceddo" (ce terme qui désigne les guerriers des royaumes pré-coloniaux est un signe de reconnaissance), et ce faisant, ils font référence à un usage licite de la plante dans les temps anciens: << Nos ancêtres fumaient du yamba, ce sont les colons qui l'ont interdit.>>

La consommation du yamba est illégale en vertu des lois édictées par l'État sénégalais (cf. infra) qui considère qu'il s'agit d'un produit dangereux pour la santé ("l'herbe qui rend fou") dont il faut protéger la population. A cela, les usagers rétorquent, en s'appuyant sur leur propre expérience, que l'usage du yamba ne provoque pas de troubles mentaux graves pas plus qu'il n'est responsable de la mort des individus. D'autre part, ils mettent en question la légitimité de l'État sénégalais en considérant que la répression exercée à leur encontre dans ce domaine ne fait que poursuivre la politique de l'État colonial et constitue une rupture avec la tradition pré-coloniale.

Pour une partie de nos informateurs, le yamba serait "pur" dans la mesure où, à la différence de l'alcool, il n'est pas interdit formellement dans le Coran. Par voie de conséquence, il ne devrait pas être rangé dans la catégorie des produits enivrants car s'il altère la conscience, ce produit ne rend pas ivre au sens où la prexion qu'il induit ne constitue pas un obstacle à la maîtrise de soi entendue au sens de contrôle du corps et de respect des normes comportementales. Dans ces conditions, le chanvre peut même être utilisé comme un adjuvant à la prière et à la méditation. Pour d'autres, le chanvre serait "impur"[1] en tant que substance enivrante et il serait préférable de s'abstenir de prier après en avoir consommé. Il faut retenir ici que la pluralité des sens du texte sacré ouvre la voie à des interprétations divergentes parfois en opposition avec l'herméneutique orthodoxe des savants gardiens du texte (les marabouts, les "ulémas").

---

[1]- Le terme wolof "araam", employé pour désigner ce qui est interdit par la religion, provient du terme arabe "al-xamr" (substance productrice d'ivresse) lui-même dérivé d'un autre mot arabe, "yaxmur", qui fait référence à ce qui restreint le fonctionnement normal de l'esprit.

D'un point de vue social, la prexion du yamba est "propre": au-delà de la restauration de l'amour de soi, elle favorise la vie en société (libération de la parole, diminution de l'agressivité, respect des autres) et donne de la "science", c'est à dire l'accès aux ressources de l'imaginaire. Enfin, il ne faudrait pas terminer sans mentionner le plaisir que procure la consommation du yamba (détente corporelle et psychique, sentiment d'euphorie) et sa place irréductible au centre de la construction de l'expérience.

En bref, parce qu'il apaise les tensions intra et inter-individuelles et favorise la paix sociale, on pourrait dire, en adoptant un point de vue diachronique, que la fonction primordiale du yamba est celle d'un "intégrateur social". Mais l'usage de ce psychotrope dans la population pikinoise peut aussi être interprété comme le révélateur d'un processus de différenciation sociale dans la mesure où une fraction minoritaire d'une classe d'âge, celle des jeunes, se constitue en sous-culture (on pourrait même parler de contre-culture) par l'intégration notamment de référents culturels empruntés à une autre société. En effet, dans les années 70, la mode "rasta", en provenance de la Jamaïque, a bouleversé les esprits avec l'introduction du reggae et l'attribution d'une dimension politique à l'usage du cannabis.

Sans entrer dans les détails de l'idéologie rastafarie (cf. Gratton, 1983 pour plus de détails), il faut savoir que l'usage du cannabis (ou "ganja") est considéré par les rastafaris comme l'expression d'une liberté face aux lois de l'establishment blanc. Il est ainsi directement opposé au rhum (strictement tabou) qui symbolise par son lien avec la canne à sucre la cause de l'esclavage du peuple noir. Par ailleurs, on connait l'utilisation du reggae en tant qu'instrument de contestation politique. Il faut ajouter que fumer du ganja est un geste sacré qui favorise la communion avec Dieu.

Instrument d'intégration ou bien outil de contestation sociale, l'utilisation du yamba, comme on le voit, peut faire l'objet d'interprétations multiples et contradictoires. Pour une analyse plus fine, il faudrait disposer de données sociologiques en l'absence desquelles il est impossible de mettre en relation les différences

dans les modalités d'usage avec l'appartenance à telle ou telle classe sociale.

En ce qui concerne l'alcool, il est défini par les jeunes comme artificiel, légal, impur et la prexion qu'il provoque est sale.

Non seulement l'alcool est le résultat d'un processus de fabrication industrielle (en ce sens, il n'est pas naturel, ce qui lui confère une plus grande toxicité) mais surtout, il a été introduit par les autorités coloniales qui en contrôlaient la production et la distribution[1]. En ce sens, et à la manière des rastafaris jamaïcains, les jeunes usagers de chanvre font de l'alcool un des symboles de l'aliénation coloniale.

Ainsi l'État sénégalais en légalisant sa consommation (sans discontinuité avec l'administration coloniale) met en pratique une politique qui révèlerait en quelque sorte sa filiation avec cette dernière. D'autre part, à la suite des émeutes de 1988 et 1990 au cours desquelles les bars avaient été pris pour cibles, j'en suis venu à considérer ces établissements commerciaux comme un des symboles du pouvoir étatique (au même titre que les cabines téléphoniques et les bus de la Sotrac). Un pouvoir qui, ce faisant, enfreint l'interdit coranique qui pèse sur l'alcool.

Car l'alcool est impur et son usage formellement interdit par le Prophète, ce sur quoi la majorité de nos informateurs insistent en faisant référence notamment aux versets 90 et 91 de la sourate V dont je citerai un extrait:

> << Satan veut susciter parmi vous l'hostilité
> et la haine
> au moyen du vin et du jeu de hasard.
> Il veut ainsi vous détourner
> du souvenir de Dieu et de la prière.
> - Ne vous abstiendrez-vous pas?->> (Le Coran, 1967: 143)

---

[1]- S'il est vrai, d'un point de vue historique, que les boissons alcoolisées constituaient une des marchandises échangées dans le commerce de traite, leur usage était traditionnel dans les sociétés agraires pré-islamiques (Gueye et Omais,1983:144-8).

Vandalisme

LES BARS CIBLÉS

Cette fois, ce n'est pas de Tlène au Plateau, comme dit l'écrivain. Mais de la Médina à tout les quartiers situés en amont et en aval de l'avenue Malick Sy.

De retour d'hôpital samedi, vers 21h 30 mn, nous butons sur un groupe de jeunes, provenant des environs du Cinéma El Malick et bouchant complètement la circulation.

Les uns armés de machettes, d'autres de barres de fer et de briques, ils rejoignent une autre bande qui descend des environs de la Corniche, à la hauteur de l'Ecole de Police.

Arrivée à l'axe Petersen-Emile Badiane, ils se ruent dans les bars riverains d'où ils chassent les clients, cassent le mobilier sur place, avec force jets de pierres.

C'est le début du sauve-qui-peut. Aussitôt après, ils envahissent la zone Poste de Médina en s'attaquant sous nos yeux à quatre débits de boissons.

Devant une population indifférente, mais surtout devant la résistance de quelques employés, des coups sont vite échangés et de nombreux blessés enregistrés.

Pour finir avec ce secteur, ils cassent et/ou emportent des bouteilles d'alcool, éventrent frigidaires et congélateurs qu'ils traînent à même la chaussée, avant de mettre le feu aux locaux à l'aide de chiffons et de vieux pneus.

Pendant ce temps, la police qui venait d'être avisée, s'emploie de son mieux à limiter les dégâts. Mais devant l'ampleur des faits, prise au dépourvu, elle ne pouvait, dans un premier temps que faire hurler toutes sirènes dehors, dans les dédales de la Médina.

Ayant compris du reste que cette stratégie ne pouvait suffire les forces de l'ordre en adoptent une autre qui consiste à prendre les devants. En d'autres termes, aller protéger les bars qui ne sont pas encore atteints.

Ainsi, quelques minutes après leur arrivée aux rues 22 x 37, les attaquants s'en prenaient à un bar et ce fut de nouveau l'empoignade. Les policiers, malgré leur nombre réduit, useront de toutes sortes de subterfuges, mais c'était sans compter avec la détermination des vandales.

On a même failli frôler le drame, lorsque les assaillants parvinrent à défoncer la porte de secours du bar, obligeant les serveurs de service à *«s'auto-défendre»* avec les moyens du bord, à coup de bouteilles de bière contre les jets de pierres.

Puis ce fut la dispersion par les forces de l'ordre redevenues maîtresses de la situation devant une population riveraine armée de couteaux et de revolvers pour parer à toute autre éventualité.

Mais qu'est-ce qui a été à l'origine de cette affaire ? Selon des témoignages recueillis sur place et à chaud, il serait question de monter une expédition punitive contre des voyous et des ivrognes qui la veille s'en étaient pris à un notable vers un bar qui aurait le plus souffert dans l'entreprise parce que complètement dévasté. D'autres explications feront état d'une riposte contre le banditisme à la Médina qui commencerait à prendre des proportions inquiétantes.

Mais il faut reconnaître que malgré tous ces efforts, beaucoup de gérants ont préféré fermer boutique depuis samedi, obligeant beaucoup de clients à un «jeûne» forcé, ou alors à se ravitailler dans des établissements commerciaux. Ce qui constitue, de l'avis des gérants à qui nous avons rendu visite, des pertes chiffrées à plusieurs millions de nos francs en l'espace d'un week-end et surtout la hantise d'une réouverture de leurs bars, leurs seules sources de revenus.

Cheikh BA

LE SOLEIL

(08-05-90)

L'état d'ivresse alcoolique ("mandi" en wolof) est devenu ainsi le paradigme de l'état d'intoxication, un étalon par rapport auquel les jeunes vont évaluer la nature impure ou non des états altérés de conscience produits par les divers psychotropes en circulation ainsi que le degré de toxicité de ces derniers. En ce qui concerne l'alcool, l'accent est mis par nos informateurs sur la perte de contrôle et l'apparition consécutive de troubles du comportement qui ne sont pas tolérés par l'entourage. Et lorsque les jeunes parlent d'une prexion "sale" à propos de l'ivresse alcoolique, on peut l'interpréter comme une définition sociale du phénomène en ce sens qu'elle entraîne la transgression d'un ensemble de normes imposées par la collectivité. A ce propos, il faut signaler comment la répression de l'ivresse publique est exercée de façon diffuse par l'ensemble du groupe (cf. le rôle joué par les bandes d'enfants et d'adolescents) avec pour effet de limiter l'intervention des agents officiels de la répression.

Par comparaison avec notre interprétation des effets sociaux de la consommation de chanvre, on peut avancer que le rôle "différenciateur" de l'alcool est plus prononcé que son rôle "intégrateur", du moins si l'on considère la majorité islamisée de la population. En effet, si l'alcool favorise la socialisation (cf. le récit de M) c'est à l'intérieur d'un petit monde clos -celui du maquis, des habitués des clandos, de l'intimité du domicile- et il s'agit alors d'une socialisation entre individus en situation d'électrons libres du fait de la transgression des limites établies. Le prix à payer pour accéder au statut d'individu anonyme est celui d'une clôture, d'un isolement social. De façon paradoxale, on pourrait dire que la consommation d'alcool est à la fois légale du point de vue de l'État, et de l'ordre de la transgression du point de vue de la société.

Les **pions** occupent une place un peu à part dans l'inventaire des psychotropes. C'est une drogue non naturelle, au statut légal ambigu; elle est impure et sa prexion est sale.

Parce qu'elle est produite dans les laboratoires des pays industrialisés, c'est une "vraie" drogue "fabriquée par les français pour nous tuer". Sa toxicité est unanimement reconnue et on a vu combien ce psychotrope est difficile à maîtriser même par des usagers expérimentés. De façon significative, avec ces médicament détournés de leurs usages thérapeutiques, nous voici ramenés à l'ambivalence fondamentale du "pharmakon", terme qui désignait chez les Grecs anciens à la fois le médicament bénéfique et le poison toxique.

Cette ambiguïté du statut des pions est évidente au niveau de la législation. En tant que spécialités pharmaceutiques, ils ne font pas l'objet d'une interdiction mais simplement d'un ensemble de mesures visant à en contrôler l'importation. Par contre, leur détention par un revendeur clandestin entraîne des poursuites pénales à l'encontre de ce dernier. Quant aux consommateurs, ils sont rarement inquiétés par les agents officiels de répression de la délinquance étant donné le caractère "invisible" de leur consommation. Par contre, ils sont davantage confrontés à une répression violente exercée dans le cadre du contrôle que le groupe familial exerce sur ses membres.

En revanche, sur le caractère impur et sale de la prexion provoquée par les pions, tous les témoignages concordent. L'ivresse des pions est excessive au point que les usagers n'ont littéralement plus conscience de leurs actes. Cette perte du contrôle de soi est évidente dans l'apparence négligée et sale du "pillsman". L'abus des pions conduit à l'exclusion d'une collectivité pour laquelle la présentation esthétique de soi est une obligation à la fois morale et sociale.

Pour ceux qui parviennent à en maîtriser l'usage, il n'est jamais fait mention d'une utilisation dans la sphère des activités religieuses. L'effet désinhibiteur des pions est mis en œuvre dans des situations de la vie quotidienne impliquant un conflit entre des valeurs inculquées par l'éducation et des valeurs associées à un mode de vie urbain. A cet égard, la notion de "complexe" apparaît centrale: elle fait référence à la honte que peut ressentir un individu mais avec une connotation péjorative. Il s'agit d'un obstacle préjudiciable

à la réussite de l'individu, d'un sentiment négatif qui doit être surmonté, au besoin par le recours à un opérateur chimique comme les pions.

Pour illustrer mon propos, je mentionnerai l'importance accordée à l'éducation du regard: regard baissé par discrétion, réserve et politesse en présence de l'hôte, de l'aîné, de la nudité (cf. Ndiaye, 1984:129-132) mais aussi regard contrôlé à cause de son pouvoir maléfique (le "bëtt" ou mauvais œil). S'il n'est pas lieu ici d'ouvrir un débat concernant une théorie du regard en milieu urbain, il faut souligner cependant la fréquence des observations faites par les usagers de pions à propos de la transformation du regard qui devient plus incisif, direct et indiscret.

Les situations les plus fréquemment mentionnées comme génératrices de "complexe" par nos informateurs relèvent soit du registre des rapports aînés/cadets, soit du domaine des rapports entre les sexes. Par exemple, s'adresser à un aîné pour revendiquer son bien ou déclarer sa flamme à la femme aimée. A un autre niveau, les pions seront utilisés pour transgresser la légalité et la morale (voler) ou bien encore pour stimuler l'agressivité et déchaîner la violence envers son prochain (se battre).

En bref, on pourrait dire que les pions sont utilisés par une fraction de la jeunesse pour favoriser son adaptation à une société vis-à-vis de laquelle elle est en position marginale. Dans ce cas, l'inadaptation est envisagée dans sa dimension culturelle comme un conflit entre un "éthos" traditionnel propre à une société agraire et un "éthos" moderne et individualiste associé à une société urbaine. Je suis parfaitement conscient du schématisme de cette interprétation fondée sur l'hypothèse implicite d'une socialisation uniforme quelle que soit la classe sociale à laquelle on appartient. Ainsi, une analyse sociologique des formes de régulation et des variations dans l'apprentissage des comportements légitimes reste à faire. Mais ce qui est important à considérer, c'est justement l'absence d'une perception sociologique des problèmes de la jeunesse autant par les jeunes eux-mêmes que par les acteurs situés au Centre comme nous allons le voir maintenant.

(3)- La construction de la marge par le centre

Ce que fait apparaître clairement l'analyse développée dans les pages précédentes, c'est l'existence dans la société sénégalaise de deux pôles de légitimité, de deux systèmes de références: d'une part, l'État sénégalais, d'autre part, l'ensemble politico-religieux constitué par les diverses confréries. Ces deux pouvoirs contribuent de façon complexe (à la fois complémentaire et opposée) à définir et à constituer la déviance selon les différentes modalités du social: juridique, politique, économique, religieux ...

Par manque d'informations sur la question, je suis contraint de laisser de côté tout ce qui a trait à l'organisation de la culture du chanvre dans les zones de production situées au Sénégal ou ailleurs (Gambie, Nigeria, Ghana). En ce qui concerne la Casamance, il semble que des villages entiers se soient reconvertis à cette culture illégale[1]. Si ce travail était à refaire, je consacrerais certainement plus de temps à l'étude du secteur production dans une conceptualisation en termes de marché régi par l'interaction de l'offre et de la demande. En effet bien qu'il soit difficile de savoir qui de la demande ou de l'offre est en position première, mon hypothèse actuelle va dans le sens d'une antériorité de la demande (facteurs socio-culturels) sur une production dont la croissance a été favorisée par l'état de crise du monde rural (sécheresse, sous-développement) depuis le début des années 70.

L'État sénégalais intervient à deux niveaux dans la construction de la marge[2]. En premier lieu, il définit par son pouvoir de légiférer ce qui est légal et ce qui ne l'est pas, puis dans un deuxième temps, il gère, traite et réprime cette déviance par l'intermédiaire des

---

1- Cette culture illicite se développe dans une région troublée depuis le début des années 80 par le développement d'un mouvement indépendantiste en conflit violent avec l'État sénégalais.

2- Je laisserai de côté ici le rôle capital de l'État dans la production et la distribution des psychotropes légaux comme l'alcool et le tabac pour me centrer sur le problème particulier du chanvre et des pions.

agents appartenant aux institutions judiciaire, policière, psychiatrique et médiatique.

Les médias locaux, en particulier la presse quotidienne, mettent surtout l'accent sur le versant criminel de la déviance et peuvent être considérés, à l'exception de la presse d'opposition (laïque ou "islamique"), comme des porte-paroles représentatifs de l'opinion du gouvernement en la matière[1]. De façon générale, l'augmentation régulière de la criminalité est mise en relation avec la multiplication des "facteurs criminogènes" (en particulier la consommation de drogues) qui serait liée à l'urbanisation.

L'usage des psychotropes illicites est considéré comme un "péril social", un "fléau", une "menace collective" dont la cible privilégiée serait la jeunesse. Le problème est dramatisé: la drogue est partout et sa consommation en serait massive. Toutes les drogues (chanvre, pions, héroïne) sont mises dans le même sac, avec un niveau de toxicité égal. Ainsi, le chanvre est présenté de façon stéréotypée comme "l'herbe qui tue" ou "le poison qui rend fou".

> << Cocaïne, cannabis, marijuana, opium, héroïne, barbituriques, tous ont les mêmes effets: annihiler la volonté de leur consommateur, le réduire à l'état d'esclave en lui faisant entrevoir les mirages des paradis artificiels. La toxicomanie détruit l'homme, lui enlevant à chaque pincée de poudre, à chaque bouffée de fumée ou à chaque injection, des lambeaux de sa personnalité et de son être physique. Elle tue.>> (Le Soleil du 21-03-86)

Les jeunes et leurs parents sont jugés moralement responsables de la dégradation du climat social favorisée en outre par la perte des

---

[1]- Dernière nouvelle: << Une manifestation, organisée par la Conférence nationale des partis de l'opposition, a donné lieu à de très violents affrontements, le mercredi 14 novembre, dans les rues de Dakar. Les manifestants entendaient protester contre "la confiscation des médias d'État" par le Parti socialiste au pouvoir.>> (Le Monde du 16-11-90)

valeurs traditionnelles, la crise économique etc... En règle, l'accent est mis sur la répression du trafic et de la consommation et il n'y a pas d'effort pour connaître et comprendre la situation. En fait, ce qui ressort de la lecture des journaux, c'est l'ignorance presque complète des journalistes vis-à-vis d'un phénomène qu'ils apprécient à travers le prisme déformant des informations en provenance des sociétés industrialisées[1] ou bien à partir du point de vue partiel[2] des soignants du secteur psychiatrique.

Ces derniers insistent sur le fait que les toxicomanes sont avant tout des malades qui doivent faire l'objet d'un traitement médical. Ils soulignent aussi le fait qu'ils sont démunis de moyens thérapeutiques et que de toute façon, le traitement de ces patients est fort aléatoire compte tenu des problèmes posés par leur réinsertion socio-professionnelle (un euphémisme pour parler du problème crucial du chômage). A leur niveau, l'analyse s'affine avec la distinction entre drogues dures et douces[3] et surtout une tentative pour penser de façon globale un "problème de société": désorganisation sociale, crise de l'autorité parentale, perte des valeurs, facteurs psychologiques... A remarquer l'absence d'une distinction entre usage et abus et surtout l'aveu d'impuissance thérapeutique qui conduit les soignants et leurs collègues travailleurs sociaux et enseignants à se tourner vers l'institution religieuse comme ultime recours[4].

1- Elles leur parviennent par l'intermédiaire d'organisations internationales (comme l'ONU) où domine le point de vue des États-Unis

2- Point de vue incomplet car élaboré à partir d'observations effectuées, en milieu hospitalier, sur un échantillon restreint.

3- Cette classification des drogues en "dures" et "douces" a déjà fait couler beaucoup d'encre. Elle connait un regain de faveur actuellement avec le débat entre prohibitionnistes et déprohibitionnistes (cf. le numéro spécial de la revue Psychotropes sur le sujet -Psychotropes,V,2,1989- et, comme exemple d'une approche pragmatique, Martin, 1990). En ce qui concerne les effets psychopathologiques du cannabis, les spécialistes différencient de plus en plus nettement entre usage (peu pathogène) et abus (pathogènicité relative selon des variables individuelles, culturelles ...). On peut se reporter pour des informations sur la question aux articles suivants: Gellman et coll.,1983; O'Brien,1983; Negrete, 1985.

4- Ce paragraphe a été rédigé à partir d'observations effectuées à l'occasion d'un "séminaire sur la drogue en milieu scolaire" qui s'est tenu à Pikine au mois de Décembre 1986. A noter aussi, depuis cette date, la réalisation en 1987 (sous l'égide de l'UNESCO) d'une enquête à l'échelon national sur l'usage des drogues en milieu scolaire.

Si le législateur sénégalais considère le drogué à la fois comme un malade et un délinquant, en pratique on a vu que l'usage, le trafic et la production des drogues illicites sont réprimés avec sévérité en abusant de la violence. Tout se passe comme si l'appareil d'État confronté à une crise majeure avait choisi de régler le problème par la force après l'avoir défini en termes moraux, comme l'illustre ce discours tenu par un haut-fonctionnaire du Ministére de la Justice:

> << (....) Il faut par ailleurs cesser de présenter les drogués comme étant uniquement des malades et, au contraire insister sur la gravité des fautes que commet celui qui fait l'expérience de la drogue.>> (Doumbouya, 1980:28)

Dans les faits, la répression s'abat de façon très inégale sur les délinquants comme l'ont mis en évidence les nombreuses observations que j'ai pu faire sur le terrain. Dans le cas de M, on se rappelle combien j'avais été troublé par la lourdeur de sa condamnation (six mois) pour un délit (détention et usage) somme toute mineur. A l'inverse, des dealers arrêtés avec des quantités relativement importantes de chanvre ou de pions peuvent échapper à la condamnation voire à l'arrestation en achetant le silence des policiers ou la complicité des agents de la justice. A partir des quelques témoignages dont je dispose, il ne m'est pas possible d'évaluer le degré de corruption du système judiciaire mais on peut supposer que le nombre de prédateurs qu'il abrite est élevé si l'on en croit la rumeur populaire. Cette corruption généralisée a pour conséquence de faire retomber sur les plus faibles, les plus démunis le glaive d'une justice partiale.

La "grève des policiers" survenue au mois d'Avril 1987 est un bel exemple des difficultés rencontrées par l'État sénégalais pour contrôler ceux-là mêmes qui sont censés faire respecter la loi. La cause immédiate du mouvement de contestation des policiers fut un verdict de culpabilité rendu par un tribunal dakarois à l'encontre de deux policiers jugés pour des sévices infligés à un détenu. A la

suite de quoi, des policiers mécontents (dont certains armés) ont pris la direction du palais présidentiel devant les portes duquel ils ont failli s'affronter aux gendarmes. Le lendemain, l'ensemble des forces de police (environ 6000 hommes) était révoqué par décret présidentiel[1]. Dans l'ensemble, la population ne s'est pas apitoyée longtemps sur le sort de ces hommes dont la corruption s'étalait au grand jour et qui jouissaient d'une mauvaise réputation.

Mais l'État n'est pas seulement engagé dans une lutte contre des psychotropes jugés toxiques, il favorise aussi la consommation de certains psychotropes (comme le tabac et l'alcool dont la toxicité ne fait aucun doute) en les déclarant légaux. Je laisserai de côté le cas particulier de l'alcool, consommé par une fraction réduite de la population et de ce fait ne constituant pas un problème majeur de santé publique pour aborder rapidement la question du tabac. Il est largement admis que la consommation de tabac est en train de se développer à vive allure dans les pays du Tiers-Monde, plus spécialement parmi les jeunes, au moment où, dans les sociétés industrialisées, elle tend à stagner sous l'influence de législations dissuasives. De là à imaginer de machiavéliques stratégies de la part de multinationales à la recherche de nouveaux marchés, il n'y a qu'un pas que je ne franchirai pas faute de preuves mais l'anecdote suivante me semble, à cet égard, significative. Lorsque je suis arrivé au Sénégal, la publicité pro-tabac était interdite. Elle a été de nouveau légalisée quelques mois après mon arrivée, avec pour résultat un engouement massif des jeunes pour ce psychotrope et l'émergence d'un problème de santé publique sans commune mesure avec celui posé par la consommation du chanvre ou des pions.

En ce qui concerne la distribution des pions, on peut supposer également que le marché ne pourrait être approvisionné de façon régulière sans des complicités dans l'appareil d'État (agents des douanes, agents hospitaliers, pharmaciens publics) ou dans certaines professions (pharmaciens, médecins). Et à ce propos, il faut souligner la responsabilité des laboratoires pharmaceutiques

---

[1]- Environ les deux-tiers de cet effectif furent réintégrés progressivement dans les mois qui ont suivi.

étrangers qui écoulent sur le marché des médicaments (les barbituriques) dont on peut questionner la pertinence d'un point de vue thérapeutique à l'heure où des molécules aussi efficaces (et peut-être moins toxiques) sont disponibles. Par contre, on ne peut douter des juteux profits engrangés à cette occasion.

Une analyse centrée sur la commercialisation des pions constitue une excellente transition pour aborder les discours et les pratiques relevant entièrement ou en partie du domaine de la religion. En effet, une étude exploratoire effectuée à Pikine sur les réseaux de vente illicite de médicaments (Fassin, 1985) a mis en évidence l'implication de la confrérie mouride dans ce commerce[1].

Différents types de médicaments (antalgiques, antipaludéens, antibiotiques, etc...) sont ainsi mis en vente, dans la rue, par des agents qui s'approvisionnent au même endroit (le grand marché de Thiaroye notamment) que les revendeurs de pions auprès desquels nous avons pu enquêter.

> << Les réseaux d'approvisionnement et de distribution apparaissent ainsi comme un système complexe dont la trame est l'organisation mouride et dont le noyau dur est Touba.>> (Fassin, 1985:170)

Il faut préciser que, faute d'informations fiables sur la question (je ne dispose que d'observations ponctuelles), je ne peux que présumer l'existence de convergences entre ces réseaux de distribution illicite de médicaments et les revendeurs de pions. Disons qu'il n'y a pas de fumée sans feu et que cela mériterait un travail approfondi.

---

[1]- Je ne reviendrai pas sur l'importance du rôle économique et politique de la confrérie mouride abordé dans un chapitre antérieur (intitulé "Je suis mouride") de ce travail. << Certes les Mourides ne sont pas les seuls à exercer un contrôle sur la vie politique et sociale sénégalaise - on pourrait faire des constatations identiques, mais avec des pratiques différentes, pour les autres confréries, tidjane, qadir et layenne-; cependant l'originalité des marabouts mourides vient de ce qu'ils entretiennent des relations privilégiées avec la sphère économique, et plus particulièrement avec les réseaux commerciaux.>> (Fassin, 1985:169)

Dans la suite de son analyse, cet auteur explique la relative tolérance de l'État à l'égard de la vente illicite des médicaments notamment par la nécessité dans laquelle se trouve le pouvoir de ménager des marabouts dont le soutien électoral lui est indispensable. Cette bi-partition du pouvoir qui prend la forme d'une alliance entre la République et les Confréries est une donnée fondamentale à garder à l'esprit pour comprendre le fonctionnement actuel de la société sénégalaise. J'aurai l'occasion de revenir sur le sujet lorsque j'aborderai la question des relations entre Centre et Périphérie.

En ce qui concerne le chanvre indien, les réseaux de distribution paraissent plus cosmopolites (au sens où les agents impliqués appartiennent à différentes ethnies, religions voire nationalités) et s'il y a implication de Mourides, ce serait sur une base individuelle. Par contre, il est intéressant de s'arrêter un instant sur les rapports ambigus entretenus de longue date par les sociétés islamisées avec le chanvre indien et ses dérivés (hachich notamment)[1]. De ce point de vue, l'exemple de la société égyptienne est révélateur. Quoique interdite en Égypte depuis 1800 et condamnée depuis des siècles par les lettrés musulmans qui font entrer le hachich dans la catégorie des boissons fermentées (cf. Monteil, 1980:356), sa consommation est répandue dans tous les cercles de la population, à la ville comme à la campagne, avec une prédominance dans les couches les plus pauvres[2]. On retrouve ainsi le partage entre dominants/dominés et aussi une préférence marquée pour le cannabis par rapport à l'alcool, étroitement associé à la violence physique:

> << Sans doute l'interdiction religieuse, univoque à l'endroit de l'un (l'alcool), équivoque au sujet de l'autre (le hachich),

---

1- Il est à noter que dans les pays où le cannabis est connu de longue date (cas du hachich dans les pays du Maghreb), on signale actuellement une modification de sa consommation par les jeunes dans le sens d'un usage quotidien et excessif. Pour quelques aperçus sur la question, cf. Rubin, 1975.

2- << ... depuis qu'il fut introduit en Égypte, durant la première moitié du XIIIe siècle, le haschich qu'on mangeait alors uniquement se répandit rapidement parmi la couche la plus démunie de la population. Apanage des gueux et des dévots, il porte indélébile la marque de cette double appartenance aux pauvres et à ceux qui font vœu de pauvreté.>> (Sami-Ali,1971:65)

> vient-elle renforcer le choix préférentiel d'une drogue généralement considérée comme "haïe" mais non proscrite par le Livre Sacré.>> (Sami-Ali, 1971:61)

S'il existe une ambiguité au niveau de l'interprétation des textes sacrés, la condamnation des drogues[1] par les marabouts sénégalais est unanime. Ils proposent une interprétation du phénomène de consommation des drogues comme résultant d'une crise morale et prônent le renforcement de l'autorité parentale, un "assainissement des mœurs" qui passe par l'interdiction de tout ce qui est censé diminuer les valeurs morales chez les jeunes (programmes télévisés, musique reggae..) et la revalorisation de l'éducation religieuse. C'est d'ailleurs sur ce terrain que les mouvement d'obédience religieuse sont les plus actifs, ce dont témoigne la construction à Pikine pendant la durée de mon séjour de plusieurs centres privés d'éducation islamique et de formation professionnelle. Ce souci de développer des nouvelles filières d'apprentissage, en marge du secteur étatique, dans le but de favoriser l'insertion des jeunes sur le marché du travail est révélateur à la fois du pragmatisme des leaders religieux et des déficiences de l'institution scolaire publique.

(4)- Les rapports entre le centre et la périphérie.

Je me propose de les envisager successivement du point de vue d'une analyse interactionniste (le plan horizontal des oppositions distinctives) puis du point de vue d'une analyse en termes politiques (le plan vertical des oppositions hiérarchiques).

1- La notion de drogue, définie de façon large, englobe toutes les substances susceptibles de modifier l'état de conscience, y compris dans certains cas (par exemple chez les Tidjanes) le tabac. A signaler que la consommation de celui-ci est interdite depuis longtemps à Touba et plus récemment à Mbacké (cf. le récit du séjour de M), les deux villes saintes des Mourides.

Ainsi, à partir d'une analyse des représentations des différents acteurs en présence, je parviens à élaborer une hypothèse, construite autour du couple marginalité/marginalisation, qui pourrait s'énoncer de cette manière: tout se passe comme si la marginalité exogène subie par les jeunes était redoublée par une marginalisation active (endogène) centrée autour de l'usage des psychotropes. Je m'explique.

Par marginalité exogène, j'entends le résultat d'un processus d'exclusion global dont je vais m'efforcer de récapituler les différents aspects. L'exclusion économique est celle qui est la plus douloureusement ressentie par les jeunes: chômage, précarité des emplois, inadéquation entre les aspirations et la réalité, mobilité sociale descendante sont quelques aspects d'une "crise" qui fait l'objet d'interprétations divergentes (Mbembe, 1990:7-18). Situation qui a des chances de durer et de s'accentuer si l'on en croit ceux qui pensent que:

> << La survie de l'Afrique, en plein "déclassement" dans la concurrence internationale, passe vraisemblablement par une intensification de ses économies, c'est-à-dire par une aggravation de la surexploitation de sa force de travail. Tel est, au fond, l'objectif des programmes d'ajustement structurel que s'efforcent d'imposer les bailleurs de fonds occidentaux et que déjouent pour l'instant les sociétés africaines avec leur talent habituel.>> (Bayart, 1989:23)

Cette marginalité économique entraîne une dévalorisation sociale. Pour les jeunes de sexe masculin, l'accès aux femmes par le mariage est rendu difficile en raison du manque de moyens. La dépendance vis-à-vis de leur famille les maintient dans un statut social inférieur par rapport à leur désir d'autonomie et l'image dévalorisée qu'ils ont d'eux-mêmes est renforcée par l'impossibilité dans laquelle ils sont de faire face aux attentes du groupe familial. Ce sont des ratés sociaux.

A cette marginalité économique se superpose une exclusion politique fondée sur un partage inégal du pouvoir entre aînés et cadets au sein des institutions politiques. La crise politique est aussi un conflit de générations. Les jeunes, cantonnés dans le rôle de figurants sur la scène politique, sont devenus des acteurs à part entière, comme le montrent les affrontements périodiques avec les forces de l'ordre depuis les premiers troubles de 1988, depuis le jour où ils sont descendus dans les rues de Dakar.

Par marginalisation endogène, j'entends un processus actif d'exclusion fondé sur le refus de certaines valeurs de la société englobante et l'élaboration d'un système de représentations alternatif que l'on pourrait concevoir comme une contre-culture plus qu'une sous-culture. Dans cette perspective, l'expérience des psychotropes est traversée par une pluralité de sens qui peuvent être subsumés sous deux grandes catégories: la transgression et l'individualisation.

Les usagers de drogues sont des passeurs de limites. Soit ils transgressent les limites définies et imposées par l'État en faisant usage de psychotropes illégaux, soit ils transgressent les limites fixées par un interdit religieux. Par rapport à l'État, on a vu comment les jeunes en arrivent à questionner la légitimité de certaines interdictions légales. Par exemple, le fait de fumer du chanvre peut être interprété comme une sorte de contestation, une provocation d'ordre politique de la part de jeunes par ailleurs largement dépolitisés. En quelque sorte, la transgression constituerait un procédé visant à redoubler les exclusions subies dans les domaines économique, politique et social par une exclusion active dans la sphère du juridique. C'est comme cela que j'interprète une grande partie du comportement de M: << Puisque je suis exclue, puisque vous me traitez comme un déchet social, je vais me comporter en conséquence et même pire!>> Il est évident qu'une telle tactique de réappropriation de son identité n'a jamais été formulée dans ces termes par M, ni par aucun de nos informateurs. Manœuvre désespérée de construction d'une identité qui passe par une mise en gage de son corps et de son intégrité psychique. De

façon analogue à ce que l'on a vu avec la prostitution, le corps devient l'instrument ambivalent d'une appropriation de soi par le sujet: à la fois objet de jouissance et objet de destruction.

D'un point de vue sociologique, l'usage des drogues apparaît à la fois comme le reflet d'une mutation culturelle et comme un outil que choisissent des individus plus vulnérables pour s'individualiser. Cette transformation culturelle pourrait être pensée comme le passage d'une société holiste à une société individualiste pour reprendre la terminologie de Dumont (1983:82-83) qui définit cette dernière comme formée d'individus qui seraient premiers par rapport aux groupes ou relations qu'ils constituent à l'opposé de la société holiste "sociologiquement première par rapport à ses membres particuliers". Et il serait tentant dans une optique fonctionnelle de mettre en relation nos observations concernant l'usage des drogues avec les effets de cette mutation sur des sujets éprouvant des difficultés à s'adapter. Ainsi, le yamba par ses effets anti-dépresseurs et sédatifs ferait baisser l'anxiété et le niveau d'agressivité. Les pions, en tant qu'adaptateur culturel, seraient utilisés pour régler des conflits entre des valeurs traditionnelles et des valeurs modernes. Or le fait de considérer l'individu comme valeur apparait bien comme la caractéristique distinctive de la modernité.

> << Ainsi, quand nous parlons d'"individu", nous désignons deux choses à la fois: un objet hors de nous, et une valeur. La comparaison nous oblige à distinguer analytiquement ces deux aspects: d'un côté, le sujet *empirique* parlant, pensant et voulant, soit l'échantillon individuel de l'espèce humaine, tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés, de l'autre l'être *moral* indépendant, autonome, et par suite essentiellement non social, qui porte nos valeurs suprêmes et se rencontre en premier lieu dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société.>>
> (Dumont, 1983:34-35)

De ce point de vue, le désordre est orienté vers la production d'une autre société comme on peut le voir dans la façon dont les jeunes usagers réinterprètent les textes sacrés de l'Islam et jouent l'un contre l'autre les systèmes de légitimité en place pour se tailler un espace d'autonomie.

Mais l'analyse ne serait pas complète si on restait uniquement sur le plan horizontal des interactions entre groupes sociaux. Car ce phénomène de l'usage des drogues a une dimension politique au sens où il constitue un enjeu entre les différents acteurs qui s'affrontent pour la maîtrise du contrôle social et par ce qu'il révèle du mode de fonctionnement de l'État.

En effet, la jeunesse conçue idéologiquement comme une catégorie sociale autonome et homogène, est l'enjeu d'une lutte entre l'État et les diverses confréries. En effet, si tout le monde est d'accord pour porter un jugement moral sur les modifications du mode de vie des jeunes - ce qui a pour effet d'en masquer les aspects économiques et politiques- l'État est rendu responsable de cette situation par son incapacité à la contrôler. En ce qui concerne le phénomène de l'usage des drogues, les réformistes musulmans en ont fait un de leur chevaux de bataille et ont de plus en plus tendance à se substituer à l'État défaillant par le développement de structures parallèles notamment dans le domaine de l'éducation. D'autre part, j'ai décrit à plusieurs reprises les manifestations d'une justice populaire qui, au nom d'un assainissement des mœurs, se substitue à la justice de l'État: nettoyage de "Xur-um-bukki", casse des bars de Dakar en 1990, etc... A noter que le psychotrope visé en ces occurences est l'alcool, drogue légale, symbole du statut laïc de l'État républicain sénégalais.
Mais cette mise en question de l'État se double d'une compétition entre les confréries mouride et tidjane. Ainsi, la confrérie tidjane a mis sur pied un mouvement de jeunes (appelé "Dahiratoul Moustarchidina Wal Moustarchidati") dont l'objectif déclaré est de partir << en guerre contre la dépravation et les fléaux (alcool, toxicomanies) qui rongent la jeunesse sénégalaise >> (cf. document en annexe). La confrérie mouride quant à elle constitue un espace

THIES

le soleil

lundi 2 février 1987

Les jeunes tidianes en guerre contre la dépravation

Le mouvement des jeunes tidianes «Dahiratoul Moustarchidine Wal Moustarchidaty» a décidé d'aller en guerre contre les fléaux (alcoolisme, toxicomanie) qui rongent la jeunesse sénégalaise. L'année 1987 a été consacrée à la femme musulmane.

C'est par un meeting populaire organisé à Thiès que les festivités de l'année de la femme *«Moustarchida»* ont commencé dans la région. Il y avait du monde à la place de France où la blancheur des tenues arborées par homme et femmes donnait un autre visage à cette rencontre qui se voulait essentiellement religieuse.

A côté de Serigne Mamadou Moustapha Sy J', le président du *«Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty»*, il y avait le gouverneur El Hadj Malick Ba, son adjoint administratif, Serigne Habibou Tall, El Hadji Moustapha Niang, président de l'Union pour le Progrès islamique et vice-président de la Fédération des Associations islamiques du Sénégal, ainsi que le député-maire de Tivaouane Mamadou Guèye.

Après le président du comité thiessois M. Serigne Ndiaye, Mme Sokhna Arame Mbaye a d'abord pris la parole pour remercier le gouverneur et le ministre Mantoulaye Guène de leurs contributions précieuses pour l'organisation de ce meeting avant d'indiquer que ses sœurs n'ont jamais cessé d'appliquer les recommandations de leur président moral à qui elles renouvellent leur confiance. *«Il ne saurait en être autrement si l'on sait que Serigne Mamadou Moustapha Sy nous a sorties de l'ignorance en nous enseignant les préceptes du Saint Coran en nous rappelant notre devoir envers Dieu, son propère Mohammed et nos guides spirituels et temporels»*, a déclaré Sokhna Arame Mbaye.

Serigne Mamadou Moustapha Sy a ensuite pris la parole pour faire l'historique du *«Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidàty»* créé en 1979 sous l'inspiration de son père Serigne Cheikh Ahmed Tidiane Sy.

L'orientation de ce mouvement supervisé par Serigne Abdoul Aziz Sy J'. est de consolider la foi et l'amour du travail des jeunes tidianes. C'est ainsi que le président des *«Moustarchidina wal Moustarchidaty»* a énuméré les nombreuses actions du mouvement (causeries et création de centres sociaux) avant de dire que ces acquis résultent de la mise en œuvre d'un programme à court et long termes qui consacre 1987, année de la femme *«Moustarchida»*, 1988 celle du jeune homme *«Moustarchidine»* avant l'année 1989 qui sera dédiée aux cadets du mouvement.

Il a invité les jeunes femmes à prendre exemple sur feu Mame Diarra Bousso (mère de Cheikh Ahmadou Bamba) et Mame Fâ Wade Wellé (mère de El Hadji Malick Sy) qui ont toujours fait montre d'une soumission exemplaire à l'égard de leur époux. Mettant en garde ses condisciples contre certaines pratiques anti-islamiques dictées par la civilisation occidentale (dépravation des mœurs, alcoolisme, toxicomanie), Serigne Mamadou Moustapha Sy a dit que son mouvement entend œuvrer auprès du gouvernement pour épargner la jeunesse de tous ces fléaux qui rongent l'importante franche de la population.

Se disant pénétré de la grandeur d'homme d'Etat notée chez le président Abdou Diouf surtout depuis l'audience qu'il lui avait accordée, le président du mouvement a également tenu à remercier le gouverneur et le ministre Mantoulaye Guène.

En clôturant ce meeting, le gouverneur El Hadji Malick Ba a remercié le responsable moral du *«Dahiratoul Moustarchidina wal Moustarchidaty»* pour toutes les actions qu'il ne cesse de déployer en faveur de la jeunesse. Après avoir apporté le salut et les encouragements du chef de l'Etat aux jeunes tidianes, M. Ba a mis l'accent sur la place prépondérante qu'occupe la jeunesse dans la nation sénégalaise avant de faire remarquer le rôle moteur des femmes.

Notons que le mouvement des jeunes tidianes devrait organiser hier à St-Louis sa conférence nationale.

Ben CHEIKH

relativement tolérant à la déviance dans lequel des jeunes marginaux en quête d'identité peuvent trouver une place, du moins symboliquement. Car, ce qui fait toute la différence entre M et ses sœurs que l'on peut rencontrer dans les grandes métropoles des sociétés industrialisées, c'est le fait qu'elle puisse, malgré son statut de paria, exister en tant que Mouride et se référer au fondateur de la confrérie comme au champion des classes dominées face aux pouvoirs de l'État. La "communitas" islamique qui met en relation des individus concrets s'oppose à la structure impersonnelle et de caractère juridico-politique de l'État et joue un rôle de contre-société. Mais comme le fait remarquer un politologue africaniste

> << jusqu'à présent ils (ces courants religieux) n'ont pas été les moteurs de changements déterminants sur la scène politique sans doute parce qu'en dernière analyse ils sont d'une fluidité extrême et fonctionnent comme *principe de recours* plus que comme *principe d'action politique*.>> (Coulon, 1983:75)

D'autre part, ce que nous apprenons sur le traitement des jeunes délinquants par les agents de l'État révèle l'absence d'une solution de continuité entre la société "civile" et les appareils étatiques, ce qu'un auteur a récemment dénommé la nature "néo- patrimoniale" de l'État africain.

> << Le patrimonialisme, selon M. Weber, est un type idéal de domination traditionnelle fondé sur l'absence de différenciation entre le public et le privé (...) La confusion du public et du privé est en effet le commun dénominateur à tout un ensemble de pratiques caractéristiques de l'État africain et de sa logique de fonctionnement, à savoir la corruption, qu'elle soit purement économique ou liée à un échange social, ou encore le clientélisme, le patronage, le copinage, le

> népotisme, le tribalisme, le prébendalisme (.....) >> (Médard, 1990:29-30)

Je voudrais terminer par une allusion aux effets de la violence exercée par les forces de l'ordre à l'encontre des usagers de drogues et des jeunes délinquants en général. En effet, en me situant de nouveau dans une perspective interactionniste, la violence que j'ai vue surgir et se développer dans la marge me parait devoir être interprétée aussi comme une réponse à la violence de l'État. Aujourd'hui, cette violence des exclus est en train de prendre un caractère politique avec l'émergence de revendications portant sur davantage de démocratie et il n'est plus possible de traiter un phénomène comme celui de l'usage des drogues sans tenir compte des aspirations légitimes de la jeunesse à un travail, à plus de liberté politique, à un nouvel ordre social (Mbembe, 1985; Hussein, 1989)

CONCLUSIONS

Tel un invité malpoli qui, après avoir été reçu dans une maison, déballerait sur la place publique le linge sale, je me sens tiraillé entre mon devoir de sincérité (la sincérité, plus que la rigueur, me semble être la qualité principale de ce travail) et l'obligation de réserve envers mes hôtes. Et ce travail commencé dans l'enthousiasme se termine dans un scepticisme inquiet. Combien de temps encore, en tant qu'anthropologues, pourrons-nous bénéficier de l'hospitalité accueillante de ceux qui acceptent de dialoguer, sans contrepartie, avec nous?... Il serait temps que la profession sorte de sa tour d'ivoire et favorise par tous les moyens l'étude de nos sociétés par les anthropologues de là-bas, à condition bien sûr que le désir de rencontrer l'Autre soit partagé par des cultures non occidentales, ce qui n'est pas évident...

Mais je cherche à gagner du temps, alors que le lecteur pressé d'en finir attend avec impatience ma conclusion, car parvenu au terme de ma rédaction, je me trouve dans la situation du voyageur inexpérimenté qui, par méconnaissance de ce qui l'attendait, a rempli sa valise de mille choses inutiles et, malgré ses efforts, n'arrive plus à la fermer....

Et si j'ai posé, chemin faisant, beaucoup de questions sans apporter de réponses satisfaisantes, j'ai le sentiment aujourd'hui d'avoir moins de certitudes que le jour où j'ai foulé le tarmac de l'aéroport de Dakar-Yoff. A ce propos, je dois une ultime confidence. Ce n'était pas la première fois que je mettais les pieds sur la terre sénégalaise car j'avais passé deux années de mon enfance à Dakar, à la fin des années cinquante et il est probable que ma relation passionnelle au terrain s'est enracinée dans cette découverte à la fois éblouie et

effrayée de l'Autre dont j'avais fait alors l'expérience décisive. Cette figure ambivalente de l'Autre avec laquelle il m'est vital de nouer un dialogue depuis que ma propre culture a trébuché sur l'inavouable à Auschwitz.

Dans ces conditions la compréhension de l'Autre est passée par une série de dialogues (dont la relation avec M constitue l'exemple le plus achevé) qui ont jalonné un itinéraire ethnographique tendu entre le devoir d'objectivité et l'acceptation de la subjectivité. La mienne. La leur. Au terme de cette expérience, je pense que la vérité de l'anthropologie réside dans cet écartèlement producteur d'un savoir non dogmatique, un ouvrage à remettre sans cesse sur le métier, en sachant qu'il n'y a point de salut et que tout regard porté sur l'Autre l'est à partir d'une position subjective culturellement et socialement déterminée. A ce sujet, il me faut préciser que, en arrivant au Sénégal, je souffrais d'un trouble de l'identité (aggravé par des séjours prolongés dans différentes sociétés) qui se manifestait par le sentiment d'être devenu un citoyen du monde, un être sans racines, un caméléon culturel à même de s'adapter dans n'importe quelle culture. Et ce sont mes interlocuteurs sénégalais qui m'ont guéri de cette funeste illusion en me fournissant les éléments d'une définition minimale (<< Tu es Toubab, tu es Français, tu es Chrétien, etc...>>) comme monnaie d'échange à mes insistantes questions sur ce qu'ils étaient. A présent, de retour sur ma terre natale, je sais qu'il n'y a pas d'échappatoire à ce que je suis mais il fallait en passer par cette expérience de l'Autre pour le comprendre de l'intérieur.

Or cette question de l'identité jamais mentionnée de façon explicite dans le cours de ce travail est centrale pour cette jeune femme marginale dont la trajectoire en ligne brisée peut se lire comme une tentative désespérée de se définir comme un sujet autonome[1] à la fois contre l'État et contre la société. En fait cette formulation n'est pas adéquate. Il s'agit plutôt d'un processus complexe

---

[1]- Auto-nome au sens de celui qui se donne à lui-même les moyens de son action et en définit les fins. S'oppose ici à hétéro-nome, terme employé pour qualifier la situation d'un sujet pour lequel les fins et les moyens sont déterminés par des instances extérieures (Dieu, les Ancêtres, la Tradition, etc....)

d'individualisation au cours duquel sont mises en œuvre des stratégies diverses oscillant, au gré des circonstances, entre ruptures et compromis. D'un point de vue sociologique, ces processus d'individualisation à la marge doivent être compris comme la résultante de contraintes externes (la crise économique) et de conditions favorisantes liées à l'urbanisation. En effet, les conditions de vie difficiles qui existent dans le sous-prolétariat (la pauvreté, l'exclusion scolaire et professionnelle, l'affaiblissement des solidarités dans un contexte de compétition accrue à cause de la rareté des biens disponibles) poussent un certain nombre de jeunes à compter d'abord sur eux-mêmes, à se débrouiller hors des lois et des normes, à élaborer des stratégies individuelles. D'autre part, les caractéristiques structurelles (taille, nombre, hétérogénéité) et fonctionnelles (anonymat, diminution du contrôle social, économie de marché,...) d'un environnement urbain favorisent la mobilité sociale, le passage d'un rôle à un autre dans des milieux culturellement différenciés.

Ainsi en est-il du "maquis", microcosme enclavé dans la société urbaine qui est à la fois un marché et un théâtre, un espace de transgression par rapport au contrôle étatique et à la morale coranique, un lieu où est mise en scène de façon caricaturale la nouvelle éthique urbaine. Car au-delà du maniement codé de signifiants, vestimentaires (cuir, lunettes noires et robes sexy), linguistiques (l'usage d'un argot hermétique aux profanes) ou comportementaux (la consommation d'alcool ou de drogues illicites) qui indiquent une volonté de se distinguer, transparaît la remise en question d'une hiérarchie sociale fondée sur l'appartenance à une caste, une ethnie, un lignage ou un genre sexuel. Dans ce milieu, le statut de l'individu repose uniquement sur sa capacité, au besoin par des activités illégales, à détourner à son profit un peu de cette richesse qui circule en ville. Et les femmes engagées dans des activités de prostitution participent à cette transformation des rapports sociaux lorsqu'elles s'approprient les biens versés en échange de leurs services sexuels.

Dans une perspective dynamique, il est préférable de considérer la culture comme un "réservoir" de pratiques plutôt qu'un ensemble de prescriptions fixes, autrement dit comme un espace où se déploient les stratégies des acteurs sociaux, avec pour résultat la production de figures composites, hybrides, syncrétiques de l'individu et de son identité. C'est en termes de "logiques métisses" (Amselle, 1990), de construction négociée, qu'il faut appréhender, par exemple, l'entreprise de déconstruction/reconstruction de son identité dans laquelle est engagée M. Une identité à géométrie variable, éclatée en une multiplicité d'éléments (la langue, les croyances religieuses, le statut social, le corps, le sexe, etc...) dont la référence ethnique n'est qu'une composante mais une composante essentielle comme nous le montre le processus de wolofisation généralisé en cours dans la société sénégalaise. En position dominée, M met à profit les défaillances de la bureaucratie étatique (absence de documents établissant son identité civile) pour devenir "wolof" et s'intégrer ainsi à la culture dominante (cf. la manipulation du patronyme).

Mais ces processus d'individuation restent des aventures pleines de risques, des projets empreints de tensions, de contradictions, d'instabilités, de fragilités qui peuvent s'avérer difficiles à gérer pour les plus vulnérables. Le rapport aux autres devient problématique, incertain, mouvant, et il en est de même du rapport à soi lorsque la référence à la tradition n'est plus suffisante, quand le recours aux modèles hérités n'est plus opératoire ou représente même parfois un obstacle à surmonter. C'est dans cette optique que nous avons proposé une interprétation fonctionnelle de l'usage des drogues en tant qu'outil désinhibiteur dans une situation que nous avons qualifiée de façon schématique comme un conflit de valeurs. En fait, ceci nous renvoie à la conception d'un agent social comme porteur de déterminations sociales et culturelles qui orientent ses conduites et modèlent ses représentations individuelles, ce que Bourdieu appelle l'habitus, la "structure structurée structurante". En quelque sorte, l'habitus est la présence du passé dans le présent pour reprendre une formule d'A. Marie qui poursuit :

> << Mais quand le présent change, bouge, devient hétérogène, instable, incertain, contradictoire, l'habitus n'est plus pleinement adapté ni adaptatif et se trouve contraint à des remaniements, des adaptations qui peuvent être difficiles, douloureuses voire impossibles.>> (Marie, 1990, communication personnelle)

Dans ces conditions, l'usage des pychotropes apparaît comme une manœuvre désespérée pour modifier un *ethos* encombrant au risque d'un basculement dans l'imaginaire. Mais une telle interprétation ne rend pas compte de la complexité d'un phénomène dont une analyse interactionnelle (les rapports entre le centre et la périphérie) a mis en évidence les aspects politiques sous-jacents.

Car, en fin de compte, ce sont les rapports de ces individus à l'État qui apparaissent problématiques dans une situation où

> << Chacun est sommé d'assumer la responsabilité de sa vie quotidienne mais sans assumer de responsabilité dans la Cité. Il doit rendre des comptes à l'État mais ne peut lui en demander aucun. C'est un citoyen virtuel mais privé de marge d'initiative réelle sur ses conditions d'existence (...) De ce fait, l'individu ne possède qu'un poids spécifique négligeable face au pouvoir.>> (Hussein, 1989:115)

En bref, les grandes villes africaines contemporaines sont les creusets de bouleversements sociaux de grande ampleur, générateurs de tensions qui remettent en question l'arbitraire des pouvoirs étatiques et obligent également l'anthropologue à interroger les catégories d'un savoir (entre autres la notion d'individu) qui reste pris dans cette rationalité instrumentale généralisée qui est la marque de la modernité occidentale.

* * *

BIBLIOGRAPHIE

ABOU, S.

1971 Immigrés dans l'Autre Amérique. Paris: Plon.

AGAR, M.H.

1977 Ethnography in the Streets and in the Joint. In: Weppner, R.S. (Ed.) Street Ethnography. Beverly-Hills: Sage.

1980 The Professional Stranger. New-York: Academic Press.

ANDERSON, N.

1961 The Hobo. Chicago: University of Chicago Press. (Première édition américaine en 1923).

ANTOINE, P et DIOUF, P.D.

1989 a Indicateurs de mortalité des enfants et conditions socio-économiques en milieu urbain. In: Salem G.et Jeannée E. (Eds) Urbanisation et santé dans le Tiers-Monde. Paris: ORSTOM.

ANTOINE, P et NANITELAMIO,J.

1989 b Nouveaux statuts féminins et urbanisation en Afrique. In: Politique africaine, 36 : 129-133.

ANTOINE, P. et SAVANÉ, L.

1990 Urbanisation et migration en Afrique. ORSTOM: Dakar. (Non publié).

ANUMONYE, A.

1980 Drug use among young people in Lagos, Nigeria. In: Bulletin on Narcotics, XXXII, 4 : 39-45.

BALAN J. et JELIN E.

1980 La structure sociale dans la biographie personnelle. In: Cahiers internationaux de sociologie, LXIX : 269-289.

BALANDIER G.

1955 Sociologie des Brazzavilles noires. Paris: Colin.

1984 Le sexuel et le social. Lecture anthropologique. In: Cahiers internationaux de sociologie, LXXVI : 5-19.

1988 Le désordre. Paris: Fayard.

BARTHES, R.

1984 Le bruissement de la langue. (Essais critiques IV). Paris: Seuil.

BATESON, G.

1977 Vers une écologie de l'esprit. Paris : Seuil (Traduction française)

1986 La cérémonie du Naven. Paris: Librairie générale française (Traduction française).

BATAILLE, G.

1967 La part maudite. Paris : Éditions de Minuit.

BAYART, J.F.

1989 a L'État en Afrique. Paris : Fayard.

1989 b Les églises chrétiennes et la politique du ventre. In: Politique africaine, 35 : 3-26.

BECKER, H.S.

1958 Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance. New-York: Free Press.

BERRY, J.W.

1969 On cross-cultural comparability. In: Journal international de psychologie, IV, 2 : 119-128.

BERTAUX, D.

1979 Ecrire la sociologie. In: Information en sciences sociales, XVIII,1.

1980 L'approche biographique: sa validité méthodologique, ses potentialités. In: Cahiers internationaux de sociologie, LXIX: 197-225.

1981 Biography and Society. The Life-History Approach in the Social Science. Beverly- Hills (California) : Sage.

1986 Fonctions diverses des récits de vie dans le processus de recherche. In: Desmarais D. et Grell P. (Eds.), Les récits de vie. Montréal : Editions Saint-Martin.

BERTAUX, D. et BERTAUX-WIAME, I.

1980 Enquête sur la boulangerie artisanale en France. Paris: Rapport au CORDES, (non publié).

BERTHOUD, G.

1989 Le corps humain comme marchandise. In : Mauss, 3 : 96-113.

BERTRAND, M.

1984 Densification et organisation socio-politique dans la banlieue dakaroise au Sénégal: études de cas à Pikine et Thiaroye irrégulier. Dakar: ORSTOM (document de travail non publié).

BLANCHET et COLL.

1987 Les techniques d'enquête en sciences sociales. Paris: Dunod.

BLONDÉS J, DUMONT P, GONTIER, D.

1979 Lexique du français du Sénégal. Dakar : Nouvelles éditions africaines.

BOUHDIBA, A,

1975 La sexualité en Islam. Paris : P.U.F.

BOURDIEU, P.

1980 Le sens pratique. Paris : Éditions de Minuit.

1987 Choses dites. Paris : Éditions de Minuit.

BOURDIEU, P. et PASSERON, J.C. et CHAMBOREDON, J.C.

1968 Le métier de sociologue. Paris : Mouton.

CARLINI- COTRIM, B. et CARLINI, E. A.
1988 The Use of Solvents and Other Drugs Among Children and Adolescents from a Low Socioeconomic Background: A Study in São- Paulo, Brazil. In: The International Journal of the Addictions, XXIII, 11 :1145-1156.

CASTELLS, M.
1972 La question urbaine. Paris : Maspero.

CHAMBOREDON, J.C.
1971 La délinquance juvénile, essai de construction de l'objet. In: Revue française de sociologie, XII : 335-377.

CHAPOULIE, J.M.
1984 Everett C. Hughes et le développement du travail de terrain en sociologie. In: Revue française de sociologie, XXV: 582-608.

CHÉRUBINI, B.
1988 Cayenne. Ville créole et polyethnique. Paris : Karthala.

CLIFFORD, J.
1983 On Ethnographic Authority. In: Representations, I, 2 : 118-146.
1986 On Ethnographic Allegory. In: Clifford J. and Marcus G.E. (Eds.) Writing Culture. Berkeley : University of California Press.

CLIFFORD J. and MARCUS G.E.
1986 Writing Culture. Berkeley : University of California Press.

COING, H.
1975 Épidémies et endémies en sociologie urbaine. A propos d'un livre récent sur l'Afrique. In: Cahiers d'études africaines, XV, 58 :329-338.

COLLOMB H., DIOP M., AYATS H.
1962 Intoxication par le chanvre indien au Sénégal. In: Cahiers d'études africaines, III, 9 :139-144.

COPANS,J.
1974 Critiques et politiques de l'anthropologie. Paris : Maspero.
1980 Les Marabouts de l'arachide. Paris : Le Sycomore.

COQUERY-VIDROVITCH, C. (Ed.)
1988 Processus d'urbanisation en Afrique. Paris : L'Harmattan.

CORAN (LE),
1967 Traduction française de Masson D. Paris : Gallimard.

CORIN, E.
1986 Les dynamiques de la marge. In: Anthropologie et sociétés, X, 2 : 1-21.

COULON, C.
1981 Le Marabout et le Prince. Paris : Pedone.
1983 Les musulmans et le pouvoir en Afrique Noire. Paris: Karthala.

CRAPANZANO V.
1972 The Hamadsha. In: Keddie N.R. (Ed.), Scholars, Saints and Soufis. Berkeley: University of California Press.
1973 The Hamadsha : A Study in Moroccan Ethnopsychiatry. Berkeley : University of California Press.
1980 Tuhami. Portrait of a Moroccan. Chicago : University of Chicago Press.
1986 Hermes' Dilemna : The Masking of Subversion in Ethnographic Description. In: Clifford and Marcus (Eds), Writing Culture, Berkeley : University of California Press.

CREAGAN-DREHER, M.
1982 Working Men an Ganja. Philadelphia : Institute for the Studies of Human Issues.

CRESSEY, P.G.

1932 The Taxi-Dance Girl. Chicago : Chicago University Press.

1983 A comparison of the roles of the "sociological stranger" and the "anonymous stranger" in field-research. In: Urban Life, XII, 1 : 102-120.

CRUISE O'BRIEN, D.

1971 The Mourides of Senegal. Oxford : Clarendon Press.

1975 Saints and Politicians. London: Cambridge University Press.

CRUISE O'BRIEN, R.

1972 White Society in Black Africa : The French of Senegal. Evanston (Ill.) : Northwestern University Press.

DEBLÉ I. et HUGON,P. (Eds.)

1982 Vivre et survivre dans les villes africaines. Paris: PUF/IEDES.

DE CERTEAU, M.

1980 L'invention du quotidien. Paris : U.G.E. (Collection 10/18).

DESMARAIS D. et GRELL P. (Eds.)

1986 Les récits de vie. Montréal : Saint-Martin.

DIOP A., CALVET M.J., DIA O.

1971 Le wolof fondamental. Dakar : IFAN/CLAD.

DIOP, A.B.

1981 La société wolof. Paris : Karthala.

1982 Jeunes filles et femmes de Dakar: conditions de vie et attitudes relatives à la famille, au mariage et à l'éducation sexuelle. In: Bulletin de l'Ifan, XIVL série B, 1-2 : 163-211.

1985 La famille wolof. Paris : Karthala.

DIOP, M.C.

1981 a Fonctions et activités des *dahira* mourides urbains au Sénégal. In: Cahiers d'études africaines, XXI, 1-3 :79-91.

1981 b Les affaires mourides à Dakar. In: Politique africaine, I,4:90-100.

DIOUF, M.B.
1981 Les restauratrices de la zone industrielle de Dakar ou la guerre des marmites. In: Cahiers d'études africaines, XXI, 81-83 : 237-250.

DOUMBOUYA, K.
1980 Aperçu du problème de la drogue au Sénégal. In: Actes du colloque international sur les problèmes de la drogue dans les pays africains d'expression française. Dakar.

DUMONT, F.
1975 La pensée religieuse de Amadou Bamba. Dakar: Nouvelles Éditions Africaines.

DUMONT, L.
1983 Essais sur l'individualisme. Paris: Seuil.

DUMONT, P.
1983 Le français et les langues africaines au Sénégal. Paris: Karthala/ACCT.

DU TOIT, B.M.
1968 Cultural Continuity and African Urbanization. In: Eddy E.M. (Ed.), Urban Anthropology. Athens: Southern Anthropological Society.
1980 Cannabis in Africa. Rotterdam: Balkeme.

EAMES, E. et GOODE, J.G.
1977 Anthropology of the City. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

ELA, J.M.
1983 La ville en Afrique Noire. Paris: Karthala.

EMERSON, R.M.
1981 Observational Field-Word. In: Annual Review of Sociology, 7 : 351-378.

ENGELHARD, P et SECK, M
1989 Comportements sexuels et contexte culturel. In: Plurales, I,1 : 83-108.

ERNY, P.
1972 L'enfant et son milieu en Afrique noire. Paris: Payot.

EVESQUE, P. et RAJCHENBACH, J.
1988 La dynamique du tas de sable. In: La Recherche, XIX,205:1528-9

FAL A., SANTOS, R. et DONEUX, J.P.
1990 Dictionnaire wolof-français. Paris: Karthala.

FASSIN, D.
1985 Du clandestin à l'officieux. In: Cahiers d'études africaines, XXV-2, 98 : 161-177.
1987 Pauvreté, urbanisation et santé: les inégalités d'accès aux soins dans la banlieue de Dakar. In: Psychopathologie africaine, XXI, 2 : 155-175.

FAVRET-SAADA, J.
1977 Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage. Paris: Gallimard.

FERRAROTI, F.
1983 Histoire et histoires de vie: la méthode biographique dans les sciences sociales. Paris: Librairie des Méridiens.

FERRY, B.
1977 Étude de la fécondité à Dakar. Dakar, ORSTOM (Non publié).

FOSTER, M.F. et KEMPER, R.V.
1980 A perspective on Anthropological Field-word in Cities. In: Press I. and Smith M.E. (Eds.). Urban Place and Process. New-York: Mc Millan.

FOX, R.G.
1977 Urban Anthropology. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
1980 Rationale and Romance in Urban Anthropology. In: Press and Smith (Eds). Urban Place and Process. New-York: Mc Millan.

FREUD, S.
1966 Cinq leçons sur la psychanalyse. Paris: Payot.

GAMBLE, D.P.
1967 The Wolof of Senegambia. London: International African Institute.

GELLMAN, M. et CIANCUTTI, C.J.
1983 Marijuana: données actuelles. In: Psychotropes. I, 1:107-114.

GIBBAL, J.M.
1982 Tambours d'eau. Paris: Le Sycomore.

GIBBAL J.M., LE BRIS E., MARIE A., OSMONT A.,SALEM G.,
1981 Position de l'enquête anthropologique en milieu urbain africain. In: Cahiers d'études africaines, XXI, 1-3:11-24.

GILSENAN, M.
1973 Saint and Soufi in Modern Egypt. Oxford: The Clarendon Press.
1982 Recognizing Islam: An Anthropologist's Introduction. London: Croom Helm.

GLASER, B.G. et STRAUSS, A.L.
1967 The Discovery of Grounded Theory. Chicago: Aldine publishing company.

GOLD, R.L.
1969 Roles in Sociological Field Observations. In: Mc Call G.J.et Simmons J.L.(Eds.), Issues in Participant Observation. Reading (MA): Addison-Wesley.

GRAFMEYER Y et JOSEPH I,
1979 L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine. Paris: Éditions du champ urbain.

GRATTON, D.
1983 Ganja et Rastafaris. In: Psychotropes, I, 2 : 41-44.

GRELL, P.
1986 Les récits de vie: une méthodologie pour dépasser les réalités partielles. In: Desmarais et Grell (Eds). Les récits de vie. Montréal: Saint-Martin.

GUEYE, M. et OMAIS, M.
1983 Tentative pour une approche socio-culturelle de l'usage abusif des drogues au Sénégal. In: Psychopathologie africaine, XIX, 2 : 141-172.

GUIDIERI, R.
1980 Les sociétés primitives aujourd'hui. In: Delacampagne et Maggiori (Eds). Philosopher: les interrogations contemporaines. Paris: Nathan.

GUTKIND, P.C.W
1967 Orientation and research methods in African urban studies. In: Jongmans D.G. and Gutkind P.C.W. (Eds.) Anthropologists in the Field. Assen: Van Gorcum and Company.
1973 Bibliography in Urban Anthropology. In: Southall (Ed.) Urban Anthropology. London: Oxford University Press.

GUTWIRTH, J.
1982 Jalons pour l'anthropologie urbaine. In: L'Homme, XXII, 4:5-23.

HAERINGER, P. (Ed.)
1983 Abidjan au coin de la rue. Paris: Orstom.

HANNERZ, U.
1982 Washington and Kafanchan:A View of Urban Anthropology. In: L'Homme, XXII, 4 : 25-36.
1983 Explorer la ville. Paris: Éditions de Minuit.

HELIAS, P.J.
1975 Le cheval d'orgueil. Paris: Plon (Collection Terre Humaine).

HUSSEIN, M.
1989 Versant sud de la liberté. Paris: La Découverte.

JANKÉLÉVITCH, V.
1980 Le-je-ne-sais-quoi et le Presque-rien (tome I). La manière et l'occasion. Paris: Seuil.

JORGENSEN, D.L.
1989 Participant Observation. London: Sage.

KANE, F.
1977 " Femmes prolétaires du Sénégal à la ville et aux champs". In: Cahiers d'études africaines, XVII, 65 : 77-93.

KANE, H.
1961 L'aventure ambiguë. Paris: Julliard.

KERHARO, J.
1974 La pharmacopée sénégalaise traditionnelle (Plantes médicinales et toxiques). Paris: Vigot frères.

KESTELOOT, L. et MBODJ, C.
1983 Contes et Mythes Wolof. Dakar: Nouvelles Éditions Africaines.

KIRK, J. et MILLER, M.L.
1986 Reliability and Validity in Qualitative Research. Beverly Hills: Sage.

KLEINMAN, A.
1980 Patients and Healers in the Context of Culture. Berkeley: University of California Press.

KOBO, A.
1990 La femme des sables. Paris: Stock. (Traduction française)

LANGNESS, L.L.
1965 The Life-History Approach in Anthropological Sciences. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston.

LEEDS, A.
1968 The anthropology of cities. Some methodological issues. In: Eddy, E.M. (Ed.) Urban Anthropology. Athens: Southern Anthropological Society.

LEGENDRE, P.
1985 Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident. Paris: Fayard.

LEVI-STRAUSS, C.
1958 Anthropologie structurale. Paris: Plon.
1967 Les structures élémentaires de la parenté. Paris, La Haye: Mouton & Co.
1980 Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. In: Mauss, M. Sociologie et anthropologie. Paris: PUF. (Première édition en 1950)

LEWIS, O.
1963 Les enfants de Sanchez. Paris : Gallimard (traduction française).
1966 La Vida. A puerto-rican family into the culture of poverty. New-York: Random House.

LIEBOW, E.
1967 Tally's Corner. A Study of Negro Streetcorner. Boston: Little Brown and Company.

LINGS, M
1977 Qu'est-ce-que le soufisme? Paris : Seuil.

LY, Boubakar
1966 L'honneur et les valeurs morales dans les sociétés Ouolof et Toucouleur du Sénégal. Étude de sociologie. Thèse pour le doctorat de troisième cycle. Université de Paris. (Non publié).

MALINOWSKI, B.
1963 Les argonautes du Pacifique occidental. Paris: Gallimard (Traduction française)
1967 A Diary in the Strict Sense of the Term. London: Routledge and Kegan Paul.

MARCUS, G.E.
1986 Ethnography in the Modern World System. In: Clifford and Marcus (Eds) Writing Culture. Berkeley: University of California Press.

MARCUS, G.E. et FISCHER, M.M.
1986 Anthropology as Cultural Critique. Chicago, University of Chicago Press.

MARIE, A.
1981 Marginalité et conditions sociales du prolétariat urbain en Afrique. In: Cahiers d'études africaines, XXI, 1-3 : 347-374.

MARTIN, B.G.
1972 A short history of the khalwati order of dervishes. In: Keddie N.R. (Ed.) Saints, Scholars and Soufis. Berkeley, University of California Press.

MARTIN, J.
1990 La drogue, la loi, l'éthique et la réalité. In: Psychotropes, VI,1 : 61-72

MAUNY, R.
1952 Glossaire des expressions et termes employés dans l'Ouest africain. Dakar: IFAN.

MAYER, P. et MAYER, I.
1971 Townsmen or Tribesmen. Cape Town (South Africa): Oxford University Press.

MBEMBE, A.
1985 Les jeunes et l'ordre politique en Afrique Noire. Paris: L'Harmattan.
1990 Pouvoir, violence et acculumation. In: Politique africaine, 39 : 7-24.

MÉDARD, J.F.
1990 L'État patrimonialisé. In: Politique africaine, 39 : 25-36.

MINTZ, S.
1979 Taso, la vie d'un travailleur de la canne. Paris: Maspero (traduction française).

MONTEIL, V.
1980 L'Islâm noir. Paris : Seuil.

MORIN, E.
1986 Sur la définition de la complexité. In: Actes du colloque Science et pratique de la complexité. Paris: La documentation française.

MORIN, F.
1980 Pratiques anthropologiques et histoire de vie. In: Cahiers internationaux de sociologie, LXIX : 313-339.

NAVARATNAM, V. et AUN, L.B. et SPENCER, C.P.
1979 Extent and patterns of drug abuse among children in Malaysia. In: Bulletin on Narcotics, XXXI, 3-4 : 59-68.

NEGRETE, J.C.
1985 Les effets psychopathologiques de l'usage du cannabis. In: Psychotropes, II, 1 : 83-95.

NDIAYE, C.
1984 Gens de sable. Paris : P.O.L.

NDIONE, A.
1984 La vie en spirale (tome I). Dakar: Nouvelles Éditions Africaines.
1988 La vie en spirale (tome II). Dakar: Nouvelles Éditions Africaines.

NGALASSO, M.N. et RICARD, A (Eds)
1986 Des langues et des états. Politique africaine, 23.

NGUYEN-VAN-CHI-BONNARDEL, R.
1978 Vie de relations au Sénégal: la circulation des biens. Dakar: IFAN.

O'BRIEN FEHR, K.
1983 Le cannabis: ses effets sur la santé. In: Psychotropes, I,1: 115-121.

ORTIGUES, M.C. et ORTIGUES, E.
1966 Œdipe africain. Paris : Plon.

PANET-RAYMOND, J. et POIRIER, C.
1986 L'utilisation des récits de vie dans une enquête statistique. In: Desmarais et Grell (Eds.) Les récits de vie. Montréal: Saint-Martin.

PANOFF, M et PANOFF, F.
1968 L'ethnologue et son ombre. Paris: Payot.

PARK, R.E.
1979 La ville comme laboratoire social. In: Grafmeyer,Y et Joseph,I (Eds) L'école de Chicago. Paris: Aubier.

PARK, R.E. et BURGESS, E.W,
1967 The City. Chicago: University of Chicago Press (première édition américaine en 1925).

PAZ, O.
1972 Le labyrinthe de la solitude. Paris : Gallimard.

PELA, O.A. et EBIE, J.C.
1982 Drug abuse in Nigeria: a review of epidemiological studies. In: Bulletin of Narcotics, XXXIV, 3-4 : 91-99.

PÉLISSIER, P. (Ed.)
1984 Atlas du Sénégal. Paris: Éditions Jeune Afrique.

PENEFF, J.
1990 La méthode biographique. Paris : Armand Colin.

PÉTONNET, C.
1968 Ces gens là. Paris : Maspero.

PIEYRE de MANDIARGUES, A.
1967 La marge. Paris : Gallimard.

POIRIER, J. CLAPIER-VALLADON, S et RAYBAUT, P.
1983 Les récits de vie: théorie et pratique. Paris : PUF.

POPLACK, S.
1988 Conséquences linguistiques du contact des langues. In: Langage et Société, 43 : 23-48.

POPULATION INFORMATION PROGRAM,
1987 La jeunesse des années 1980 : problèmes sociaux et sanitaires. In: Population Reports, série M, 9. Baltimore: Johns Hopkins University.

PORQUET, C.
1984 Analyse topographique et hydro-morphologique de Pikine. Dakar: ORSTOM. (Non publié)

RABAIN, J.
1979 L'enfant du lignage. Paris : Payot.

RABINOW, P.
1977 Reflections on Fieldwork in Morocco. Berkeley: University of California Press.
1988 Un ethnologue au Maroc.(Réflexions sur une enquête de terrain). Paris: Hachette. (Traduction française).

RORTY, R.
1979 Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton (N.J.): Princeton University Press.

RUBIN, V. (Ed.)
1975 Cannabis and Culture. La Haye: Mouton.

SALEM, G.
1989 Les fondements sociaux et spatiaux de la santé communautaire: l'exemple de Pikine. In: Salem G et Jeannée E (Eds). Urbanisation et santé dans le Tiers-Monde. Paris: 0RSTOM.

SALEM, G. et ÉPELBOIN, A.
1983 Urbanisation et santé dans les villes du Tiers-Monde. L'exemple de Dakar-Pikine. In: Bulletin d'ethnomédecine, 26 :3-23.

SAMI-ALI,
1971 Le haschich en Égypte. Paris: Payot.

SCHOEPS, B.G.
1988 Women, AIDS and Economic Crisis in Central Africa. In: Revue canadienne d'études africaines, XXII, 3 : 625-644.

SCHOPENHAUER, A.
1943 Aphorismes sur la sagesse dans la vie. Paris : P.U.F.

SCHWAB, W.B.
1970 Urbanism, Corporate Groups and Culture Change in Africa Below the Sahara. In : Anthropological Quaterly, XIIIL, 3: 187-214.

SECK, A.
1970 Dakar, métropole ouest-africaine. Dakar: IFAN.

SHORT, J.F.(Ed.)
1971 The social Fabric of the Metropolis. Chicago: University of Chicago Press.

SHOSTAK, M.
1981 Nisa: The life and words of a !Kung woman. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

SILLA, O.
1966 Persistance des castes dans la société wolof contemporaine.In: Bulletin de l'IFAN, 3-4 : 731-770.

SIMMEL, G.
1979 Digressions sur l'étranger. In: Grafmeyer, Y. et Joseph, I. (Eds.) L'école de Chicago. Paris : Aubier.

SIMMONS, L.
1959 Soleil Hopi. Paris : Plon (traduction française).

SMITH, D.E. et WASSON, D.R.
1977 Barbiturates: their use, misuse and abuse. New-York: Human Sciences Press.

SMITH, M.
1969 Baba de Karo. Paris : Plon.

SONGUE, P.
1986 Prostitution en Afrique. Le cas du Cameroun. Paris: L'Harmattan.

SPERBER, D.
1982 Le savoir des anthropologues. Paris : Hermann.

STOCKING, G.W.
1983 The ethnographer's Magic. In: Stocking (Ed.) Observers observed. Essays on Ethnographic Fieldwork (70-120) Madison (Wis.): University of Wisconsin Press.

TABET, P.
1987 Du don au tarif. Les relations sexuelles impliquant une compensation. In: Les temps modernes, XLII, 490 : 1-53.

TOFFIN, G.
1989 Écriture romanesque et écriture de l'ethnologie. In:L'homme, XXIX (3-4), 111-112 :34-49.
1990 Le degré zéro de l'ethnologie. In: L'homme, XXX (1), 113:138-150.

TRINCAZ, P.X.
1984 Colonisation et Régionalisme. Paris : ORSTOM.

VALENTINE, C.A. et VALENTINE, B.L.
1975 Making the Scene, Digging the Action, and Telling It Like It Is: Anthropologists at work in a Dark Ghetto. In: Friedl, J. et Chrisman, N.J. (Eds) City Ways. New-York: T.Y. Crowell Company.

VANDERSYPEN, M.
1977 "Femmes libres de Kigali". In: Cahiers d'études africaines, XVII, 65 : 95-120.

VAN DIJK, M.P.
1986 Sénégal. Le secteur informel. Paris : L'Harmattan.

VATTIMO, G.
1987 La fin de la modernité. Paris : Seuil.

VERHGAEGEN, B.
1988 La famille urbaine face à la polygamie et à la prostitution. Le cas de Kisangani au Zaïre. In: Coquery-Vidrovitch C. (ed.), Processus d'urbanisation en Afrique. Paris: Karthala.

VERNIÉRE, M.
1977 Dakar et son double, Dagoudane-Pikine. Paris : B.N.

VIDAL, C.
1977 "Guerre des sexes à Abidjan. Masculin, féminin, CFA".In: Cahiers d'études africaines, XVII, 65 : 121-153.
1979 "L'argent fini, l'amour envolé...". In: L'homme, XIX, 3 :141-158.

WEAVER,T. et WHITE, D.
1972 The Anthropology of Urban Environments. Washington D.C.: The Society for Applied Anthropology.

WEPPNER, R.S.
1977 Street Ethnography. Problems and Prospects. In: Weppner,R.S. (Ed.) Street Ethnography. Beverly Hills: Sage.

WERNER, J.F.
1984 a Projet de recherche. Approche anthropologique des soins de santé primaires dans une communauté amérindienne de l'Équateur. In: Bulletin d'ethnomédecine, 32 : 57-73.
1984 b Écologie sociale d'une collectivité hospiciale. In: Gérontologie, 52 : 50-57.
1987 Rapport sur le recensement des thérapeutes traditionnels. Dakar: Orstom. (Non publié).
1989 Du symptôme au système: une exploration anthropologique des diarrhées du jeune à Pikine. In: Salem et Jeannée (Eds.) Urbanisation et santé dans le Tiers-Monde. Paris: ORSTOM.

1990 a Prostitution et Sida. Un exemple sénégalais. A paraître dans la revue Anthropologie et sociétés.

1990 b "Je suis une tumuranke". Approche biographique de la marge en milieu urbain au Sénégal. A paraître dans la revue "Notes africaines".

WIRTH, L.

1938 Urbanism as a Way of Life. In: American Journal of Sociology, XLIV : 1-24.

1984 Le phénomène urbain comme mode de vie. In: Grafmeyer Y. et Joseph I. (Eds.) L'École de Chicago. Paris: Aubier.

WHITTEN, N.E.

1965 Class, Kinship and Power in an Ecuadorian Town. Stanford (Calif.): Stanford University Press.

WHYTE, W.F.

1981 Street Corner Society. (Troisième édition revue et augmentée). Chicago: The University of Chicago Press.

YANNOPOULOS, T. et MARTIN, D.

1978 De la question au dialogue... A propos des enquêtes en Afrique noire. In: Cahiers d'études africaines, XVIII, 3:421-442.

YOUNG, A.

1982 The Anthropology of Illness and Sickness. In: Annual Review of Anthropology, 11:257-285.

ZEMPLÉNI, A.

(...?...) L'interprétation et la thérapie traditionnelles du désordre mental chez les Wolof et les Lébou (Sénégal). Thèse de doctorat de troisième cycle en psychologie. Université de Paris.

1982 Anciens et nouveaux usages de la maladie en Afrique. In: Archives des Sciences sociales des Religions, LIV, 1 : 5-19.

* * * *

ANNEXE

Préambule

Afin de faciliter la tâche du lecteur non averti, nous portons à sa connaissance les correspondances phonétiques entre l'alphabet officiel du Sénégal et l'alphabet latin telles qu'elles ont été établies par le Centre de Linguistique Appliquée de l'Université de Dakar (cf. Diop et coll., 1971:13-15).

1) Les lettres suivantes ont la même valeur phonétique que dans l'alphabet latin utilisé pour la langue française.

a) Consonnes

p - paaka (couteau)
b - bakkan (nez)
m - mar (avoir soif)
f - for (ramasser)
t - taw (pluie)
d - daw (courir)
n - nelaw (dormir)
s - suuf (sol) : est toujours prononcé sourd comme dans si et non sonore comme dans base
r - rafet (être joli) : est toujours prononcé roulé
l - lam (bracelet)
k - kër (maison)
g - garab (arbre) : est toujours prononcé occlusif comme dans gare, et non constrictif comme dans page

b) Voyelles

i - cin (marmite)
é - sér (pagne)

2) Les lettres suivantes empruntées à l'alphabet latin ont dans l'alphabet officiel du Sénégal la valeur phonétique suivante :

a) Consonnes

c - caabi (clé) : approximativement ce qu'on entend en français dans " tiens"

j - jabar (épouse) : approximativement ce qu'on entend en français dans : dieu

ñ - ñaw (coudre) : existe en français dans "agneau"

x - xalam (guitare) : approximativement ce qu'on entend en français dans "chercher" [en français standard] Ce son existe en espagnol : "jota", et en allemand : "ach-laut"

q - ñaq (sueur) : n'existe pas en français ; le son le plus rapprochant est celui de k réalisé très guttural, au niveau de la luette; ce son existe en arabe : "qrib" (proche)

w - woo (appeler) : existe en français dans oui ;
- fas wi (le cheval) : devant i et e il est prononcé comme dans le français "fuite"

n - naam (mâchoire) : ce qu'on entend en français dans les mots empruntés à l'anglais" parking"

b) Voyelles

a - lal (lit) : ce son est plus fermé qu'un "a" français, mais plus ouvert que " ë "

à - làkk (parler une langue étrangère)

e - set (propre) : c'est le son "è" ou "ê" du français "père", "tête". Il n'est jamais prononcé central comme dans "petit"

ë - bët (œil) : c'est le son "e" du français comme dans "demain"

o - gor (abattre un arbre) : c'est le o ouvert de "pomme"

ó - jóg (se lever) : c'est le "o" fermé de "beau", "chose"

u - bukki (hyène) : c'est le son "ou" du français : "trou"

3) Les sons transcrits par une double lettre.

- Les sons: - mp - mb - nt - nd - nc - nj - nk - ng - nq , doivent être réalisés sans "c" initial en début de mot :

Exemples :

mbër	(champion)	bunt	(perte)
ndab	(récipient)	denc	(garder)
njaay	(vente)	tànk	(jambe)
ngelaw	(vent)	xonq	(être rouge)
samp	(planter un pieu)		

- Les doubles voyelles transcrivent des voyelles longues :
  suuf (sol)

- Les doubles consonnes transcrivent des consonnes fortes :
  bakkan (le nez, le souffle vital)

VIII- CROYANCES ET PRATIQUES RELIGIEUSES

(1)- "Murid laa"

Lors de notre première entrevue, je commence à poser des questions sur l'identité de l'homme dont le portrait est placé ostensiblement, sur une petite table de fer forgé, parmi les quelques possessions qui lui restent.

W - Ki, Ki kan lë?
M - Kii? Mam Seex Ibraïma Fall.
W - Mam Seex Ibraïma Fall?
M - Waow. Làmp Fall, giis ngë, boo deme Tuba... Làmp...
W - Ci-kaw? Ci-biir jumaa?
M - Waow, làmp bi, ci biir jumaa. Ki lañu ko tudde. Ki mooy Làmp Fall.
W - Ki mooy làmp u Sëriñ Tuba, Làmp Fall. Ki mooy borom Bay-Fall. Yow Bay-Fall ngë?
M -(*rire*) Man, Bay-Fall laa, Murid laa. Ki moo waxon Sëriñ Tuba (bis):"Bayyil ma nan geej gi..."
W - Bayyil, ma nan geej gi? Lutax?...
M - Daf ko bëggon nan.
W - Di mar?
M - Marul! Yoyu **temps** mooy bi ko tubab bi jelle pur yobbu ko bittim rew dal, **tester** ko bë xam moom **maraboutage** yi muy woote **c'est vrai ou faux**. Ki mu mer, mune: " Sëriñ bi, bayyil ma nan geej gi" ba ngë xamente ne **bateau** du ci jaar pur dem, muy **preuve** bu leer. Xamngë li ma la wax ?... Leegi, sëriñ bi mune ko: "Deedet. Bayyil rekk. Ma dem liggeyi, bu ëlëge, sama jamm ji añe ko"... **Mais** daf ko doon nan de. Seec ci lë koy def (...)
W - Làmp Fall moo nekkon xarit u Sëriñ Tuba?
M - **Voilà** ... benn!...

J'interroge M à propos d'une autre image.

W - Ñoom ki kan lë?
M - Yi?Ay balan leñu, ay Tubab lëñu. Ci ki lëñu doon ñow pur sonnal ko.
W - **Mais** Sëriñ Tuba, kañ lë juddo?
M - Yuu! Kooku nak moom amna ci **livre** yi.
W - Ci **livre** yi?
M - Waow, man xawma **année** bi. Dafa yagg. Mënumako japp. Amna ci **livre** yi dal. Defnan ci, bi mu juddo ak bi mu nelawe, yëpp defnëñu ko ci, **mais** man xauma ko... (*sur un ton chantant*) Sëriñ Tuba!...

(2)- Croyances et pratiques

M. a "étudié" le Coran pendant deux ans à l'école coranique. C'est ainsi qu'elle récite à ma demande le peu dont elle se souvient.

W - **Mais** bë leggi fàtelliku ngë ko?
M - **Non.** Tuuti rekk.
W - Fàtengë ko?
M - Fàtenaa... Tuuti rekk...
W - Lu des?
M - Ah! li des de, bariwul. Tuuti rekk laa fàtelliku **mais** li ci ëpp moom...
W - Waxal lu des.
M - Ma taril la Alxoran? (*Elle récite quelques versets du Coran en arabe*).
W - **Mais** yow, mosuma la gis ngë julli?
M - Yow, **heure** yi ngëy ñow du **heure** julli.
W - Waaw, dëgglë! Bes bu nekk dingë julli?
M - Dina julli.
W - Ñatta yoon?
M - Ñatta yoon? **Cinq fois par jour** (...) Subë ngëy jëkk julli, yangi may degg? Bu tisbaar jote ngë julli, dengë. Leggi bu takusaan bu jote ngë julli, xaar timis mu ñow, ngë julli. Boo julle timis, bë pare géé moo ci des. Boo julle géé, jeexna tak. Su la neexe nak, **après** ci

guddi gi **avant** ngëy tëdd, mëngë jappaat bë set, ngë julli rekk nonu. Xam ngë li ma la wax? Ni: saraxnaa ko sama mbokku newi.
W - **Mais** bu koor ñowe, dangay wor?
M - Wax dëgg Yalla nak Verner! duma wor. Wor!... Duma wor de.
W - Mosulo dem Tuba walla Tiwawan? Ci magal walla ci gaamu?
M - Tchiii? Tiwawan li ma fë dem du jeex. Bobu nak gennnaa fë nekk **jeune** dal, boobu laa nekk ci sama mam. **Chaque année** buy dem, ñu andd Tiwawan... Tiwawan moom, demnaa fë **maintes et maintes fois**, dengë? Kii, Tuba, Tuba **vraiment**, ben yoon laa fë mosa dem te egguma Tuba. Mbake laa yeem, xamngë Mbake? Boobu xauma fuy Tuba. Sama xarit ba ma anddaloon pur ñu dem bobu magal gi. Magal gi desna **deux jours**, yangi degg. Ñu ñow dal seen kër ben mbokk ci Mbake. Bë **jour** magal gi jot, man xauma fu Tuba nekk **côté** bobu, xauma ñatta **kilomètres** lë digente Tuba ak Mbake. Ma ne ko: "Na ñu dem! Na ñu dem! Na ñu dem!". Xamngë Mbake moy gënn neex **toujours** magal. Mbake foofu mooy gënn neex. Foofu lë gaay yi di tuxe, fë leñuy nane... Tuba, sigarett du fë dugg, te leegi sax teerenëñu ko Mbake... **Mais** bobu **temps** foofu lënuy tuxe, fë lënuy nane, fë lënuy **défoulé**-woo, amul fë. Loolu neex bobu nak moo jappon sama **copine** bobu. Ma nan ko: "Kay ñu dem! kay ñu dem! kay ñu dem!", bë mujjuwuñu egg. Noonu lëñu **retourner. Mais** nak, demnaa Poroxan. Poroxan, moom!
W - Poroxan lan lë? Ben dëkk?
M - Poroxan **après** Ñoro.

C'est le village, me précise M, où est enterrée la mère de Sëriñ Touba.

W - Ñatta yoon ngë demon foofu?
M - Ben... **Non**, xamngë afeer yi **toujours** bu jot suy ñow dey **tomber**, laa la wax, **mal.** Dey **tomber** man duma am **billet**. Loolu moy waral ma toog **mais** su fekkon dey ñow fekk ne ma yore **billet**, waxuma la lu ma lekk. Paskë moom, boo deme, nag yi moom dañu koy rey rekk, waaw! Nag yi moom dey dee rekk... Saak u ceeb yi... Ku ñow dangay lekk bë suur **mais billet** laa dul am. Dey **tomber toujours** bu jot - **chaque année** bu nit yi de **préparer** pur dem rekk- dey fekk duma yor dara. Ni laay def? Bëggnaa dem bë bëgg dee te duma am **occasion** pur dem. **Mais** ki mooy

l'essentiel dal (*en désignant son coeur du doigt*), su ki deme rekk, **ça va!**

(3)- A chacun son rôle

Au cours d'une entrevue ultérieure, elle mentionnera l'existence d'un frère cadet de sa grand-mère maternelle qui aurait possédé une maison sur Talli-bou-bess. Il a travaillé longtemps chez un "Toubab."

M - Ñun, dem daan jelli **cadeaux Noël**. Pàskë moom tamit, sama mam bu gor bobu, mosul am doom. Te xamngë ne **chaque année** ni doon liggey ci Tubab bi, dañuy wax : "Ñatta **nombre** u doom ngë am?". Ñu bindd ko. **Année** bu jot, ñu ñow jellsi **cadeaux Noël.** Leggi man seetam laa. Mu bindd sama tur ak ben jabaram bo xamne yoroonna ko. Jabaram bobu tamit amna bennen xale bu ñu tudde jabaram, bu jiggen. Jabar ji yor ko. Leggi, mu bind sama tur, ak turam, koku ni ñun nooy ay dooman, santtelenu santtam dal, bë taxoon nak **chaque année** dañuy andd ak moom, dem fële Dakar, jelli **cadeaux Noël... Temps** bobu ay **boy** lëñu (...)

IX- L'ENFANT DU LIGNAGE

(1)- L'origine

M a 26 ans (elle est née en 1962),et son père est mort

M - Bobu mangi sex wen di namp. Koku, nan ngey xame sa paap? Xam ngë doo ko xam. Xauma ko, mosuma ko gis. Dañu may won ay foto sax; sama yaay dina may won lele ay foto sax, nan ma: " Ki sa paap lë". **Mais** man su ma neexe ma gëm, su ma neexe ma baña gëm... **Oui**, päskë gisuma ko, xauma numu deme.

C'est tout ce qu'elle est capable de m'en dire lors de notre première entrevue. Rama qui m'aide dans les jours qui suivent à traduire ce passage s'étonne que la mère de M n'ait pas communiqué à sa fille un savoir concernant son lignage paternel. Pour cette raison je reviendrai sur le sujet lors d'une entrevue ultérieure dans le but de lui faire préciser ses connaissances dans ce domaine.

W - Waaw. Kon sa baay, Diop lë tudd?
M - Waaw.
W - Yow xamulo fu mu juddo?
M - Xauma fan lë juddo. Moo taxon nak... xam ngë, kerog, bi ngë ñowe fii, waxoonnaa la :"Verner, kañ leñuy dem Malika?". Ngane: "Ma saayo ame **temps.**" Xamngë lu ma bëggon su ñu deme Malika? Yangi degg? Ma gis sama yaay, gis sama **grand-mère** bi, yangi degg? Gëstu ci ñoom, gëstu **ça veut dire** ma laaj leen (...) Li mu don moom, xamnaa ko: Bambara lë, Traore lë santt, waow. Traore mooy Diop ci wolof.

En interrogeant M. d'avantage, j'apprends que son père est originaire du Mali (mais elle ne sait pas où il est né). Elle-même serait née au Mali (c'est ce qu'on lui a dit) alors qu'il avait été "'affecté" *dans ce pays.*

W - Fan lë liggeyoon?
M - Xam!
W - Ci **armée**?
M - **Non**. Bu doon ci **armée**, ñu ma wax ci **armée** dal. **Mais** liggey rekk lëñu ma wax. Dañu ko yobbuwoon foofu dal pur mu liggey (...) Sama yaay joge fii, dem fekk ko foofu dal. Leggi koku, bobu **temps** mungi nekk **en état**, muy man. Leggi foofu laa juddo. Bi ma juddo foofu, **après** ci lë sama paap gaañu foofu. Sama yaay **après** mu ñow.

M n'en sait pas plus sur son père, mais elle affirme avec force que c'était un pur "geer" ("géér gu set wecc") de même que sa mère (bambara également) dont elle ignore le lieu de naissance. Par contre M connaît le lieu d'origine de sa grand-mère maternelle, Dagana dans le Waalo-Waalo.

M - **Mais** dafa joge ci Waalo-Waalo yi, dem sey ci Bambara, yangi degg? Bambara bobu mu doon seyal, moo jur sama yaay, ak xauma ñatta doom lëñu am. **Quatre** dal ñooy dundd: sama yaay, ak sama ñaari rakk u yaay yu jiggen, ak sama ben mag u yaay bu gor, xamngë? Bambara lëñuy doon, paskë lu sa paap doon ngëy doon, loolu lë! Nak, moo tax sama yaay doon bambara. Bë pare sama yaay mommit, xoolal, mu wëlbettiku dem seyi ci Bambara yi. Amna ci man, ak Bugunta ku dof ki, ak Siidi ci ma topp, xamngë, bambara lëñuy nekk. **Voilà**, afeer yi noonu lë deme.

W - **Mais** sa yaay, bë leggi, amul jëkkër?
M - Amna jëkkër! (...). Sama paap bi mu gãañu (bi may namp, sama paap gaañu) bobu lë **marié**. Boobu lë ko bennen paa gis, xam ngë, takk ko. Kooku moo jur sama rakk yëp. Man laa jurul, ak sama mak bu dof ak Siidi, ñun **trois**.

Elle est capable d'énumérer les noms de tous ses demi-frères et soeurs, au nombre de huit dont un décédé. Puis elle évoque la situation économique précaire de son beau-père.

M - Kooku tammit, paa boobu, amul dara. **Depuis** bi mu nekke **jeune**, liggeyul. Xamngë lu mu **suivre** bi mu nekke **jeune**? Afeer u **élevage**....
W - Afeer u **élevage**? **Élevage** u ginaar?...
M - Waaw. Ay pitax, ay ginaar, afeer yoyu dal.
W - Foofu, ci Malika?
M - Waaw. **Temps** bi mu nekke **jeune** nak, afeer bobu lë **suivre**. Deggnaa ay **parents** liggey ñu ko duggal, mu bayyi. ... **Élevage** dal moo ñowon ci boppam. **Élevage** bobu dal lë nekke (...) ci lë **marié** sama yaay, ci lë jend kër bobu ci Malika, doomam yoyu yëpp ci lëñu leen gente. Bë leggi ci **élevage** lë nekk, **mais** leggi, **élevage** bi, doxatul.

Lors d'une visite effectuée le mois suivant en compagnie de M chez ses parents à Malika, son beau-père devait m'expliquer comment il avait été ruiné par l'importation massive de viande de dinde

congelée revendue à bas prix à travers la ville. La pauvreté de cette famille était manifeste.

Elle évoque ensuite ses deux frères plus âgés: Sidi Bougounta, le premier né de sa mère: "il est fou, il est dérangé" et Siidi dont elle m'a dit un jour au cours d'une conversation qu'il a quitté très jeune la maison familiale pour aller tenter sa chance ailleurs. Il a littéralement disparu, depuis plusieurs années.... Après le décès de leur père, les trois enfants ont été confiés à leur grand-mère maternelle qui les a élevés. La folie de son frère a commencé alors qu'il était chez la grand-mère. Celle-ci a quitté récemment son domicile de Talli-bou-bess pour résider chez sa fille à Malika:

M - (...) Dafa feebar. Dey feebar. Xamngë mag lë, mag dey feebar. Leegi ay guddi, dey feebar ci biir néegam, du am ku ko dimbali dal. Leegi sama yaay mu jell ko fii, mu yobbu ko Malika pur mu toog ci wetam pur, bu ko feebar, bi daanele guddi yoyu, mu mën ko dimbali, mu mën ko **aider** dal.

M m'apprend que, après le départ de sa grand-mère, Bougounta est resté dans leur ancien logis:

M - Mungi fii. Suñu joge, dey topp. Waa koïn bi xamnëñu ko. Suñu añe, suñu desale: "May ko". Suñu reere, suñu desale: "May ko". Dey wóri. Ku mu tasel ci mbedd mi: "May ma sigarett". Dangay daw sax ndax **déguisement** dal ni mu mel. " May ma sigarett"... Rab yëpp nak ci tux lë ko xiir... Mënna tux juroomi **goross** u sigarett **par jour**... Tux rekk. Amul ak ken afeer... Lu muy wax ak nit dal: " May ma sigarett". Dey topp ben bë ko mune: " Hé! may ma sigarett" rekk. Bu sonne, demaat ci kër gi, mu ñow tëdd **récupérer**... Jëkki-jëkki rekk tebaat, demaat, noonu ley jappo... **Même** guddi, dey tëdd bë ay **minuit, une heure**, mu tëb wuti sigarett, ñow tux, tëddaat, bu **marrer** nak, mu tëdd nelaw bë bër sett. Su yewo, ndekki, sëlmu, demaati... Loolu ley def. Leggi mungi fii: koïn bi xamnëñu ko. Xamnëñu ni sama doom u maam lë, yaramam neexul. Ñoom ñoo ko yar, mungi foofu ... sama mam moon, demna.
W - **Mais** ken faju ko?

M - Ñoom, dinëñu jem. Sama yaay dina jem, **mais** sama yaay, xam ngë, jiggen u kese lë. Mungi mel ni kom mel ni man rekk, dal. Man **seule**, liggeyuma. Liggeyul, amul ken ku ko dimbali. Amul dara, te sëriñ yi, **il faut**, dangay joxe xaalis. Dangay togg fii sax, ñu ne la: "Demal bë **Casamance**, sëriñ mungi foofu, boo deme mu faj ko."... Waow, fii bë **Casamance**, dangay jell **billet**, dangay paasal ko, paasal sa bopp. Boo deme amna loy joxe sëriñ be, sooy ñow dangay wara paas, paasal ko, du dëgg? Amul lolu.

A ma question concernant la cause de cette folie, M répond: << Des "rab" peut-être.>>

W - Kerog ngë wax ma Bougounta rab yi ñoo ko japp. **Mais**, yow, loo xam ci afeer u rab? Rab lan lë? Fan lë joge?
M - Rab? Ci Yalla lëñu joge?
W - Ci Yalla leñu joge?
M - Waow! Yalla mooy jell rab, def ko ci nit.
W - Def ko lu bon?
M - Waow. Yalla mooy jell rab def ko ci nit. Yangi degg? Rab yi nak, dañu bari te duñu benn dal... Rab bu nekk ak **qualité**-am... Rab yi ay **qualité** lëñu pàskë amna rab boo xamne bi rab bu baax lañu doon dal. Dina nekk ci yow **mais** du la def ben afeer, dafay sedd, bu baax lëñu doon, dengë? Mënngë am rab boo xamni, dafa bon, dafa lay dofloo. Ben, mën ngë am rab boo xamne dafa lay lafañloo, lafañal sa tank ak sa loxo. Amna rab boo xamne bi dafa lay daañuloo. Gisulo nit ni di daanu? Rab, **il faut** ñu tëgg leen ndëpp, xam ngë, réy xar walla nag. Mu dogg la bayyi. Su toogaate ay **quelque instants** daanelatila, boobu tammit, dangay waaru. Boobu tammit dafa lay sonnal tropp, pàskë bu fekke ne amulo, bu fekkon ne man laa fi mu nek ni ma am rab bu mel nonu, fan laay dem?... Te limu lay laaj, rab bi moo la koy laaj, moom moo lay laaj ay xar walla nag. Dangay tëdd bë guddi, moom mu feeñu la, laaj la deret...
W - Rab, deret lëñu bëgg?
M - Deret rekk ak soow, kece.
W - Ak soow?
M - Rekk! Dangay tëdd bë guddi ñu laaj la soow. Boo yewo ngë saraxe soow. Lele ngë tëdd bë guddi, ñu laaj la deret u nag walla

xar. Boo yewo ngë wax ko sa mbokk yi, walla yow bu fekke yow ci sa bopp amngë, ngë dem jendi, nga ni: "Damay tuur", ngë réy, tuur deret, waaw. Bu ko defe ngë sarax yapp bi, bu la jappon feebar lë, bala mu lay **fatiguer,** mu bayyi la. Su toogate ay **instants** defaat **la même chose.** Loolu lë rab di def.

(2)- Enfance

M - Leggi nak, bë ma ame niaari at, laa fer, sama paap gaañu, sama yaay jell ma, yobbu ma ci sama mam... Sama mam yor ma fii, ci Talli-bu-Bess. Yorma, yorma, yorma,yorma bë ma am juroom niari at, mu duggal ma Alxoran. Ma jang alxoran ñiari at, bayyi, xamngë muy juroom nienti at. Ba ma bayyi nak, mune ma: "Demal wuti liggey". Ma dem wuti liggey, ñu bindd ma ci **sept cent cinquante francs.**

W - Foo liggeyoon?

M - Fii, ci **secteur** bi rekk. Talli-bu-bess bi. Foofu laa wuti liggey.

W - Fii, ci ben kër?

M - **Non**, niaari kër. Ben bi **terminus** u kaar yi lë nekk, ben bi marse **Zinc**. Bi ma deme marse **Zinc** nak, yookalnëñu ma. Binddeñu ma **mille francs, mais** fii teemer ak juroom fukk lë woon.

W - Bes bu nekk, ñatta waxtu ngë liggeyoon?

M - Su ma yewu rekk (su ma yewo subë teel suñu kër), ma sëlmu, bë pare rekk, demnaa. Foofu laay ndekki. Suñu ndekke bë pare rekk komaasenaa jell afeer yi ñu doon ndekki, dem raxas. Bale, xamngë, dem marse, ñow togg, bu ñu añe bë pare ma raxasaat, rosi réér, tall réér dal, balewaat, sangu bë set, dem ñibi. Loolu lë dal! Soo ame foot, ngë foot, soo ame paas, ngë paas.(....)

W - Ku la jangal togg?

M - Ku ma jangal togg? Sama mam.

W - Waxtan ma ci sa mam.

M - Sama mam? Sama mam dafa ma bëggon de. Man, mangi seetam. Man rekk lë bëggon. Su yewu rekk mungi ci samay **problème**. Sangal ma bë ma set, joxma ma lekk bë suur, solal ma lu rafet, takkalma **or** yu rafet... Xamngë, ki ñu taselon fii, dembë,

jiggen boobu ñu taselon? Gisngë, bë ma ame neuf ans yoyu - gëwël lë, dafay lett bopp - moom lë sama mam joxon pur sama lettu rappe rekk, ma dem mu lett ma. Leegi pur saayu ma deme bë am jëkkër, ma faye ko... Bu ma deme bë mag, bë am jekkër, mane, ki sama jëkkër: "Ba ma nekke xale bu tuuti, ki moo ma daan lett"... bu ko defe, xamngë, dañuy seet ben afeer bu baax, jox ko. Kooku lë! Kooku ñu bokkon koïn. Moom lë sama mam joxon bi ma ame juroom nienti at, fu sama bopp lett yi rappe rekk, sama mam firi, raxas bë mu set, mune ma « Aca! Diw ko! Demal! » Ma dem, mu lettaat ma yenen yu rafet. Ma ñow, mu sang ma bë ma set, solal ma yere yu rafet, solal ma or, joxma ma lekk bë suur. Suy togg mune "kay", ma ñow toog ci wetam. "Boyalal furno". Ma boyal. " Uppal". Ma upp. Mu tek cin bi, bu diw bë ñore, mune: "Jellal jen bi, def ci". Ma def ci biir. "Tanqal dox, def ci". Ma def ci. "Jellal yu sew yi (ay ñambi, ay karott yek, supome, afeer yoyu) def ci biir". Muni "Ubal". Ma ub. Su baxe, mune: "Sebetal ceeb bi". Ma sebet. Mune: "Tayal", ma tay. Su suuse, mune ma "Seepi", ma seepi. Mune "Sóóral", ma sóór. Su fere, mune "Deqil", ma deqi. Mu ñor, mune "Yàkkal", ma yákk. Nak mu komaase seddale tek ñu lekk. Suñu pare, mune "Jellal ndab yi, dem raxasi". Moom moo ma jangal togg, sama maam. Bi ma deme fë ma doon liggeye, tammit ñoom ñu continué ko. Xamngë daño feeñak. Dañuy toog nan lë: "Demal togg". Fekk man mënnaa li may mën ma toggu, yàkk bu baax.

W - Sa mam, fan lë doon jelle xaalis? Liggeyoonna?

M - Te boobu temps, amna jëkkër. Te jëkkëram bi dafa amoon fii ay toll, Cambéréne, toll yu bari.

W - Amoonna toll Cambéréne... kon amoonna xaalis ci kër gi?

M - Waaw. Amoonna xaalis. Moom moo ko doon financer. Te moom amul problème u addina moom, mag lë. Lu mu am rekk pur man setam. Mungi mel ni yow: loo am rekk pur sa doom: "Yow, sa problème jexna!". Loo am rekk pur sa doom, noonu lë melon dal. Bobu temps moom, wallam jexna. Leggi man rekk lë am, man mangi setam. Man lë bëgg. Lu mu am rekk ci man lë koy def, loolu moo taxoon.

(...) Leggi nak, sama nijaay bobu, mungi lue ci koïn bi. Mu luel sama mam ci koïn bi. Sama mam bu gor, mungi ci koïn bi. Leggi sama jaabar u mam bu gor bi, su togge añ, dáfay tibbal sama mam bu

jiggen bi, ñu jox xale, mu indil ko. Su togge réér, mu tibbal ko, ñu indil ko. Bu wer dee, sama nijaay mu fey luas bi. Noonu lë demewoon dal!

(3)- Adolescence

M - Liggey fë ay juroom nietti wer, sama yaay am doom, ñune na bayyi liggey bi, dem ci sama yaay. Mane sama mam: "Man duma dem ci sama yaay, xauma sama yaay. Man yow laa xam, ci yow mi laay toog". Komaase di jooy. Sama mam mune: "Loolu jarul jooy, kòmkë fi ngë bëgga toog, toog fii **mais** leggi soo yewo dangay dem ngë dimbali sa yaay ci liggey bi. Su ngoone ngë ñow". Mane "waow". Leggi suma xeye dem dimbali ko ci liggey bi, su ngoone ma ñow. Di ko def, di ko def bë mu yagg. Ma am fë xarit bë moom su joge rekk ñow ne ma: "Kay, ñu dem suñu kër ben xarit, ñu toog foofu waxtan". Man tam ma andd ak moom, dem, ñu toog foofu waxtan, bë ay **huit heures, sept heures** ñu ñibisi. Paa bi nak, mattul **un mois** sax, paa bi mune: "Yow, dangay am ay xarit di andd ak ñoom di dem seen kër. Gennal sama kër! Gennal sama kër!." Bobu fukki at laa am ak juroom ben." Gennal sama kër!"... Xale bu tuuti. Ah!.. Sama xarit mune: "Na ñu dem. Ki dafa bon. Li mu la jurul moo tax munela "gennal sama kër", **mais** bu fekkon moom moo la jur du la wax "gennal sama kër". Kay! ñu dem suñu kër. Mane ko: "Suma deme seen kër, mba sa yaay du ma wax dara?". Muni: "Sama yaay du la wax dara". Ma andd ak moom, dem seen kër. Yaayam waxu ma dara. Man tam ma nekk foofu. Suñu xeye anddaat dem ci xaritam bobu ñu doon dem, dengë de?

Plus tard, je chercherai à en savoir plus sur la personnalité de cet homme et la genèse de ce conflit. Sa famille est dakaroise et nous avons vu qu'il avait choisi depuis longtemps d'exercer une activité économique qui, à défaut de lui procurer des revenus suffisants, pouvait satisfaire son désir d'indépendance.

W - Ci addina bi **quoi** naka lë nekk?

M - Naka lë nekk ci addina bi? **En tout cas**, mungi ci këram, yore sama yaay, yore ay doomam yi mu jur ak sama yaay, yangi degg? Jappna jaamburam tammit, xamngë lima wax? Su fekke amna, mbedd mi duñu xam ndax amna. Su ñakke "hein" mbedd mi duñu xam ndax ñakkna. Du ñaan, du dem ci diw: "Añuma, rééruma. Sama kër gi kërëb-kërëb..." Afeer yoyu **non**, ken xamalu ko dara. Mungi wéy ci ngoram dal. Amna sutura, mungi wéy ci ngoram. Soo ame, mu bokk ak waa këram, su ñakke mu toog muñ, xamne Yalla dina ñow. Topatoo **élevage**-am. Demul ci gor, demul ci jiggen. Ken xamalu ko dara. Sama yaay, tamit, noonu lë mel, **esprit** bobu lë sama yaay yoore. Ken mënu ko xamal dara. Dafay ñakk bë dee **mais** ken du ko xamal dara, du wax ken dara. Soo ko gise muy dem ngë defene mungi yoore ay **milliards**, fekk amul sax lu mu lekk. Ñoom ñaar bokknëñu bobu jikko. Duñu xuulo, duñu xeex, duñu dugg lu seen yoon newul. Duñu toog buntt u kër, duñu wax **problème** u jaambur. Loolu moom mungi ci ñoom. Wax dëgg Yalla!

W - **Mais**, moom lutax buggula?

M - Ah! Loolu moom, Yalla moo ko def ci seen xol (bis). Du moom rekk de.

W - Du moom?

M - Barina fii **boy** seyi ak jiggen fekk ko mu am ay doom, yangi degg? Ngë jell ko di seyi ak moom be amaat ak moom ay doom, xamngë. Ñaari doom yoyu doo len yemmale mukk. Amna nak ñoo xamne ni seen xol baaxna: dañuy xool, xamne doom bu nekk rekk doom lë yangi degg? Amna ñoo xamne dañuy xool xamne ki doom lë, ki doom lë, waaw, te ki juruma ko **mais** xauma kan lëy jërin ëllëg. Ellëg mënna dem jërin ma lo xam ne li sama doom bi ma jur du ma ko jërin. Su ko defe dañu lëy xëcc, yow sax yaa leen di gënnal ki ngë xamentene ki moom lëñuoon jur. Amna ñoo xamne nak ñoom suñu la jurule, sama waay! Yu! Dañu lay won **carrément** li man mi juruma la ni laa jur. Waaw, di wut **différence** dal ci digente bi, moom moo xam.

M ne juge pas qu'il soit mauvais au fond, même si elle évoque son avarice.

W - Yow boo nekke xale, moom dóórna la?

M - Man? **Non rappelé**-wuma (*bis*) fu ma dóóre dal. Fattelliwuma ko **mais** nak, gisngë li ma def? Li ma def man ay dóór moo ma gënnal loolu pàskë, xoolal "Gennal sama kër!", suma genn këram, fan laay dem? Damay taxaw ci mbedd mi, damay genn yaqu, xam ngë? Kooku dafa may yaqal sama **avenir**. Paskë suma genn ci mbedd mi, duma def lu baax, du dëgg? Damay dugg ci gor ni, genn ci gor ni, nan ci sangara si, tux ci sigarett si, afeer yoyu. Kooku man dóór moo ma ko gënnal. Ma jooy noppi, du dëgg. Waaw, loolu mu ma def moo ma gënn metti man ay door. Su ma doon dóór bë sama yaram bi di dagg, moo ma gënn " gennal!" paskë nit ki soo ko ne "gennal" rekk, ne ngë ko "Demal bonyi! Demal ngë yaquji! ". Waaw, sa doom boo ko ne demal...?

W- Deggnaa ko. **Mais** lutax sa paap daqoon la boo liggeye ci sa yaay ci Caaroy?
M- Gisngë. Xamngë lu xewon? Gisngë bobu **temps** dafa fekk mu jell **intention** bi pur daq ma ci këram **mais** amulwoon **occasion**. Mu denc ko fii ci xolam di xaar rekk ma def **moindre chose**, xamngë, bë mu **exploiter** ko, ni ma demal. Xamngë li ma la wax? Suma liggeye sama liggey, bë pare Ndey S ñow fë, ma andd ak moom, ñu dem seeti sama ben xarit. Xamngë li ma la wax? Muy xool...
(...) Mattul sax **cinq jours**, mune:" Hé!". Mane ko "han". Mune: "Man fii, sama kër lë, ma fi yilif, fii". Mane ko: "waaw". "Lu ma neexul, du fii am". Mane "waaw". "Yow dangay wëndellu, di taxawaalu. Leggi xoolal, anddal ak ni ngey wëndellu ak di taxawaalu, ngë dem, te ngë genn sama kër". Loolu de lë wax. Man, boobu, xale laa.
W - **Mais** bu fekke moom daqoonna la, lutax sa yaay waxul dara? Lutax sa yaay bañul mu la daq?
M - Sama yaay bañna ko **mais** mënu ci dara.
W - Bañna ko?
M - Degglul rekk! Sama yaay bañna ko **mais** mënu ci dara, paskë moom, moomul kër gi, moom, sama yaay. Ki moo moom kër gi. Xamngë li ma la wax? Bañna ko nak bë mu dakòr, nan ley def? Paskë amna ak moom ay njaboot yu bari, xamngë, su fekke ni li ma daq naqarina ko, bë mu **créer** ko **histoire**, tas ci seyam, dafay gënn metti dal. Te man, bobu **temps**, mënuma ko luel **neeg**, mënuma ko jox añ, mënuma ko jox reer ak ay njabotam, xam ngë?

Loolu mootax mu toog muñ ak ay njabootam. Fan lë dem ak ay njabootam? Bu andd ak man, fan lëñu dem ak ay doomam?
(...) **Mais** bobu **temps**, su fekkon ni, sama yaay amna **moyens** boo xam ne bi boo genn rekk dina am foo xam ni dina fa mëna toog ak man, di fa lekk, di fa nan ak yi doomam, jam rekk di ko fekk. Kon dey andd ak man paskë man lu ma bon, bon, bon, moom moo ma jur, ci biiram laa joge, waaw, lu ma bañ, bañ, bañ. Tey, su fekkon tey ci mbedd mi ñu may def lu metti **il faut** mu **toucher** ko **mais** nak dafa amulwoon **moyens**.

X- ETRE FEMME I

(1)- Se prostituer

W - **Mais** boobu **temps**, sa paap moo la daqoon, lutax dematulo sa kër mam?
M - Bi ma daqe, lutax dematuma sama kër mam?
W - Waaw.
M - Boobu afeer u xale jappna ma. Ndey S mune ma: "Kay! ñu dem suñu kër". Litax demuma sama kër mam (bis). Mane ko: "Mba sa yaay du wax dara?". Mune: "Mukk sama yaay du wax dara". Ma andd ak moom dem seen kër. Bu ma deme, yaayam, man sax lë gënn bëgg ci Ndey S. Yaatal ma dal! Te man, ku ma yaatal rekk, may ma sa ma jam rekk, man, du ma jog foofu. Jam rekk laa bëgg. Ma toog, mattul sax, laa la wax, ay **deux** mois de, mattu ko - **chaque jour** ñu andd dem ci suñu xarit boobu Faatu, yangi degg?- bë ben bes Faatu mune day dem Kawlax, bëggna ma yobaale. Yaayam ne ko: "He! Bayyil doom u jambuur fii. Bayyil M fii. Sooy dem ngë dem sa yoon bopp te ngë bayyi doom u jambur fii". Kooku muni "waaw", dem. Waaye terewul saayu ma xeye rekk ñow kër ñoom Faatu, bë gis bennen janq, xarit u Faatu lë, Maïmuna lë tudd, Maïmuna. Nonu lë tudd. Kooku tammit mune dey dem Kawlax. Rekk mane ko: "Kay, ñu andd". Mune ma: "Aca na ñu dem". Mu paasal ma, paasal boppam, ñu andd dem Kawlax fekk fë Faatu. Ñu nekk foofu

ñun ñett. Suñu ndey nekku fa, suñu baay nekku fa. Amuñu fë ben mbokk. Ñoom ñu lue neeg, ma nekk fë ak ñoom, gisngë? Foofu amnaa fë niaari at, Kawlax.(...)

Waaw, foofu lë luewon ben neeg. Jend ben **paillasse**, xamngë li ma la wax, ak **rideaux**, ak darap def ko. Foofu, moom xamna fë. Xamna fë ay nit dal. Du ki dal, du toog bë bëgg dara du ko mën am. Lu mu bëgg rekk, dey dugg ci **ville** be **créer** ko, ay añ, reer, ndekki, sigarett, afeer yoyu dal, sàngara. Bë gudde, sangu bë set, andd nak, dugg ci **boites** yi man ak moom, **mais** man **boites** yi, defuma ci **cinq jours**, yangi degg, ben **militaire** gis ma... Mungi dëkk fii Pikine. **Temps** boobu nak **militaire** lë. Mungi nekk ci **camp** bë, **camp** Kawlax, dengë? Moom mu gis ma rekk, toog di ma **étudier**, xamne man mi, xale laa, yangi may degg?. Ku am yërmande. Mu toog di ma xool, di ki ak xalaatam dal. Xam ne man mi xale laa, dengë, te tank bi... sama tank bi ma jell, li ma bëgg komaase dal, du baax ci man. Damay yaq sama bopp. Xam ngë lima la wax?. Mu seet loolu yëpp, rekk **attiré** ma ci boppam. Yangi may degg? Waay, mu japp ma, **c'est que** nëpponna ma **mais** ci biir tamit def ma japp kom rakkam bu mu bokkal ndey ak baay dal. Xamne moom amna ay **sœurs**. Luel ma neeg, gisngë, fii Maïmuna lué. Mu luel ma fë neeg ñu dend. Mu defal ma fa **paillasse** ak lëpp, dengë. Pur di genn noonu di demaat ci **boites** yi, man ak moom ñu andd dem ay **consommer**, lekk, bayyi ko **après** ñow tëdd. **Fin du mois** bu jote mu teye sama loxo yobbu ma bë marse. **Déguisement** bu nekk mu jendal ma ko. Ken du ma toñ, ken duma dóór, ken duma saaga. **Res** ma dal moom rekk. Waaw, gaddu sama **responsabilité**, moom **seul** bë kerog maay ñibisi. Man duma torox...

W - Torox?

M - Waaw.

W - Torox, lan lë?

M - Ah! Dina torox sax, torox mooy tumuranke. Xamulo tumuranke?

W - Tumuranke? Deedet.

M - Tumuranke mooy, xoolal, mënulo dara sa bopp.

C'est pendant son séjour à Kaolack que M a commencé à fumer des cigarettes et à boire de l'alcool.

W - **Mais** bala ngë demoon Kawlax, nangë sangara?
M - **Non.** Kawlax laa jëkk nane. Xamngë fan laa jëkke nane ci Kawlax? **Olympic.**
W - **Olympic** lan lë? **Bar**?
M - Waaw! **Olympic** laa jëkk nane sangara, te boobu **temps** dama doon **indisposée** dal, sama biir bi di metti, ñu ne ma **Pastis** baax na ci dal, ma dem laaj fa **double consommation** ak ben **Spark Tonic,** boole ko.
W - **Tonik** ak **Pastis**? Neexna?
M - Neex na!
W - **Après** be pare ngë nekkon mandi ak **Pastis**?
M - Ah! Xamngë ko, kat! Baña mandi. Dama daldi dem tëddi - xam ngë teddi?- moom laa def, dem nelaw. Yeewu rekk, biir bi bayyi ma, mettitul.
W - **Mais** bala ngë demoon Kawlax, ndax ngë tëddon ak gor bë pare?
M - **Oui mais** bariwul dal. Boobu **temps boy** laa dal. Gaay yi dañu may gis rekk xam ne ki man **boy** laa. Ñu ñow, **bourrer moi la tête.** Xaw may tuuti xaalis, **mais** bariwul. (bis)
W - **Mais,** boo nekkon ci Kawlax, ak **militaire** bi rekk ngë anddal?
M - **Non! Avant** ma gis, **avant** ñuy def noonu dal, andd ñun ñaar, daana dem ci **boites** yi. Ñu gis ma, xam ne man mi xale laa, xam ngë? waaw, may ma xaalis bu bari, andd ak man (...)
Jamono yoyu, xaalis dafa am **valeur** de! Jamono yoyu oh! Jamano yoyu, ben **cinq cents francs** dama lay wax rekk, gisngë jamono yoyu, ben **cinq cents francs,** soo ame dingë ci **régler say problème** yu bari, xamngë li ma la wax? Li ma doon may **trois mille,** ay **quatre mille,** ay **cinq mille. Ça dépend** rekk dal!
W - **Mais** Maïmuna bu defon kom yow **quoi**? Mu dem ci **bars** yi?
M - Moom kay laay! **Tout le temps.**
W - **Mais** leggi ana mu?
W - **Marié**-wonnëñu ko, **mais** tasna dal. **Divorcé**-na. **Marié**-woonna: **gars** bi, jendal ko laal **bois rouge, télévision,** ak ay **matériel** dal, defaral ko neegam bë mu rafet. Kooku, ki ko **marié**-woon, moo moomon **bar** bë, **bar** bi nekk bor u post Caaroy(...)
W - Waaw xamnaa ko.
M - Waaw, kooku ko **marié**-woon, **orner** ko neeg bi bë mu **bien. Mais** xam ngë nooñu fason gel bu nekk lëñuy gis, xam ngë, duñu

yem ci kenn. Xamnaa de fa gis kennen ko xam ne ki moo daq Munass. Mu bayyi ko, dem ci kooku, may ko **matériel** yëpp.

Quant à Faatu, M. ignore ce qu'elle est devenue. Elle ne l'a pas revue depuis son départ de Kaolack: ""Je n'ai aucune idée de l'endroit où elle peut-être..."

L'entrevue est interrompue a la demande de M. qui boit un "yof" caché sous le lit par un de ses copains .Il est venu tout à l'heure jusqu'à la porte sans qu'elle le laisse rentrer: << Laisse moi tranquille! Je suis en train d'enregistrer>>. *Elle ajoute, ravie du tour:* << Il ne trouvera plus rien. Je vais la boire!>>.... *Puis je reviens sur les circonstances dans lesquelles s'est effectué son départ de Kaolack.*

W - **Mais** ñatta at ngë nekkon ci Kawlax?
M - **Deux ans.**
W - Ñiari Tabaski ngë gisoon foofu?
M - Ben laa fë def. Ñaarel bi, ma toog gis xamne ni ñu rendi xar yi, afeer yoyu, bë kontaan. Man rekk **concentré**-wu. Boobu **temps** mangi **science** yi: ni mu ma daan fekke fii, waaw, ci sama maam, walla ci sama yaay, ak sama rakk yi. Ñu rey ay xar, di lakk ay yapp, di dem di ñaan dëwënal, afeer yoyu dal. Ma xool... Xool ni ma sore samay **parents** yi, te man "hein" du li ma neex dal. Ñoom ñco **obligé** bë mu deme noonu. **Mais** man "hein" **préféré**-wuma ko dal, ci ñoom lë. Rekk sama xol bi jeex, ma ko ci jooy, jooy yo xamne, "*Lailahilala* ". Gisngë kerog, lekkuma ci yapp bi. **Triste** laa def. Lekkuma ci yapp bi, **défoulé**-wuma, defuma dara. Dama toog rekk **concentré**-wu, sama xel mi yëpp nekk fii. Ma namm leen bëy bëgg dee, bëgg ñibisi. **Mais** tegguñu ci fë **vingt jours**, teguñu ko ci fë bë maay ñow "hein"! Ben **paas** rekk laa am, **sept cents francs.** Xauma **sept cents**, xauma **sept cent-cinquante**. Moom rekk laa am. *Billahi* !

W - **Mais** boo nekkoon ci Kawlax, mosulo am feebar-u-gor?
M - Ba ma fë nekke?
W - Walla biir buy metti?
M - **Si!**

W - Mosngë fë am?
M - **Si!** Duma fen de! Man **la vérité** rekk laa lay wax. Mësna ko fë am.
W - Yennen yoon?
M - Ben yoon rekk.
W - Feebar-u-gor?
M - Waaw.
W - Bu metti?
M - Tropp! Fii, ni ci sama kanam ni, fii, fii... Li, moo amon, waay, taab, laa lay wax, waaw, taab boo xamne, boolel ak sama biir bi di metti, "*innarilay*!" xawnaa dee. Ma jubal **hôpital**. Bi ma deme foofu, ñu ne ma feebar-u-gor. Lëñu binddal ma ordonaas. Xauma ñu waxe pikkiir yi, **deux millions** xauma **cinq cent mille**, xauma nan dal (....)

Au bout de deux mois d'un traitement associant injections et comprimés elle a été guérie.

(2)- Se marier

M - Ma dem garaas Dakar jell fë ben oto **quatre-cent-quatre**. Fekk ben palaas moo ci des, ma duggu, ma fey **sept cent cinquante**. Wacc fii, Post Caaroy, dox bë Caaroy, fanaan sama kër benen xarit bu tuddu Caane. Caane laa fëgg. Mu ubbil ma. Ma fanaan foofu bë bët set. Ma dooga ñow sama kër yaay ak paa bi de: ñu gis ma. Bë pare ma dem ci sama mam, mu gis ma. Ma joge foofu leggi, amna sama bennen rakk u yaay, bobu mungi seyi **Premier** Pikin. Foofu lë luewon ci ben kër, moom ak jëkkëram. Bi ma deme, ma nekk foofu nak ci sama rakk u yaay bobu. Kooku moom ak sama yaay ñoo bokk ndey ak baay. Xadi lë tudd. Ma nekk ci moom ci biir kër gi, moom ak jëkkëram fii leñu lue.

Leggi, borom kër gi, jiggen lë, jëkkëram dafa gaañu, amna ay doom yu gor. Ken ki, Poor lëy liggeye, Ib. Ñu nekk ci biir kër gi bë Ib gis ma foofu. Mune: "Dama bëgg, dama bëgg takk su ma doon jabaram". Leggi sama jëkkër u tantt bi - sama jëkkër u rakk u yaay

bi- ne ko: "Li ngey wax, su fekke dëgg lë ci yow, demal ngë wax ko sa mbokk yi, ngë yebbal leen ñu ñow ma may la jabar". Mu dem, wax ko mbokkam yi, yebbal leen, ñu now ñu maye ma dal, may seyi ak moom.

W - **Mais** Ib joxna sa yaay xaalis?

M - Defal ndank rekk! Joxul sama yaay xaalis. **Mais**, xaaral, bi ko paa bi waxe lolu, mu dem gis **parents** yi. Ñu ñow ne: "Ib de moo ñu yebbal, ne na dafa bëgg M, jabar lë bëgg". Ñu ne ma: "**Alors** bëggngë?". Man tam mane "Waaw, bëggnaa". Ñu ne ma: "Loo koy ñaan?". Xamngë **il faut** ngë ñaan dal, may-gu-jëkk. Boobu **temps** tamit xaalis ay **quinze mille** rekk ngay laaj. **Magnétophone** bobu **temps** amul, walla bariwul dal, **magnétophone**. Ma laaj **quinze mille**, xamngë, ak **magnétophone** ak **montre**. Mu dem, indi **quinze mille** yi, ak **montre** bi, ak **radio** bi pur man.

W - Ak pur sa yaay?

M - **Mais** sama yaay bokkul?

W - Dara? Moom indiwul dara sa yaay?

M - **Non, non.**

W - **Après**?

M - **Après** mu jend guro. Paa yi anddneñu dem jakka bi. Ñu maye ma (...) **mais** mujj gi muy **déconné**, waaw. Doon **soûlard** bu réy. Poor lëy liggeye, waay ci **cargos espagnols** yi. Dafa dëgg **espagnol**, laa lay wax, bë ngë xamante ne kom **espagnol**. Defna fë ñetti at, lë fë jëkk def **Espagne**. Bë pare dem defaat fë **cinq ans. Espagnol** rëkk lë degg. Gisngë ci biir suñu **mariage** bobu, bu gaal u **espagnol** ñowe, defleen dal, jell **deux** walla **trois**, indi leen ci kër gi, dañu fanaan ni. (...) Ibu nak mom **soûlar** lë, day nan ak di mandi nan def may dóór. Xuulo ak xeex dal. Ñu am ben at, paa bi, sama paap (sama jëkkër u tantt bi) mune: "Ki baaxul, ki du jëkkër ndax boo yoore jabar, doo ko dóór, dan koy jox mu lekk, jox ko mu nan, jox ko mu sol, ngë may ko jam **mais** ki du joxe ngë lekk, du joxe ngë nan, du la may jam. Leggi na ñu tas sey bi".

W - Bala ngë ko takkon, ak moom, gisulowoon **soûlar** lë?

M - Gisnaa ko **mais** man sama yoon nekkul ci **soûlar-am**! Man fogoonnaa ne rekk bu nekke **soûlar** tammit bu ñu de sey, li war sama digente ak moom di koy dox. **Après** mu dem nan sangaram, sama yoon newu ci. Loolu laa fogoon. Man kay! gisnaa ko bu baax, baax, baax... Paskë poor lë doon dem di jell ay kees u **vino, vino**

hein, vino espagnol yi, bu weex, **blanc** ak bu **rouge**, yëpp di ko indi ci kër gi. Di nan tàt. Man kay! gisnaa ko **mais** lolu duma ko toppatoo.
W - Yow ak moom yeen anddon nan?
M - Kan? man? Bobu **temps? Non!** Boobu **temps** dama doon sákketu. Paskë sama tantt moo nekkon fofu ak jëkkëram te bëgguma ñu xamal ma dara. Jogenaa fële, man kay ba ma ware def lu bon, dama dem bë Kawlax. Gisuma fë ndey, gisuma fë baay, gisuma fë tantt. Lu ma neex mënnaa def **mais** duma ñow nekk ak sama tantt ak jëkkëram def afeer yoyu. Dama leendi yablu. Ma gënnon lë bëgg, **mais** dama **concentré**-wu, wow kon. Mel ni laa la waax, xauma li... Waaw moom du jend yeere, du jend daal, du joxe xaalis. Boobu sey kan moo ko xam? Ma tas sey bi.
W - Tas sey bi bë pare ngë dellu ci sa mam?
M - **Après** ma dellu ci sama man, waaw (...) **Après** mu topp ci man de ni na ko fey alalam: **quinze mille**, ak **radio** bë ak **montre** bë. Mane ko: "Li ma seyal, feyal ma ko. Soo ma faye li ma la seyal ma fey la sa xaalis". **Mais** bi ñu ci deme, bë dem ci, xamna li ma ko wax, da bayyi (...)

M - Ma joge ci foofu **Premier** Pikin nak, ñow fii sama kër mam **encore** Talli bu bess, nekkaat foofu. Nekkaat fë, nekkaat fë, bë sama jëkkër bi gaañu gis ma. Kooku, Momodu lë tudd .... Mungi dëkk fii rekk, moom laa la doon won seen kër fii.

Kooku, fu ma nekk fii, ci sama kër mam, Talli-bu-bess, moom tammit mu gis ma ni dafa ma bëggon. **Soixante-dix-neuf**, mu ma doxan **soixante-dix-neuf... quatre-vingts, quatre-vingts** mu takk ma. Ñu seyi, **quatre-vingts** lë ma takk, ñu seyi **quatre-vingt-un, quatre-vingt-deux, quatre-vingt-trois, quatre-vingt-quatre, quatre-vingt-cinq**. Xamngë, bë **quatre-vingt-six** boobu yépp auma dara lu ma naqari. Ku baax, ku ma bëgg tropp, tropp, tropp, ndeysaan. Da may jox ma añ bë suur, reer bë suur, ndekki bë suur. Sama néeg boo fë dugge kontaan: amna **chaine**, amna **ventilateur**, amna lal, amna **bibliothèque**, amna ay **fauteuil**. Rafet bë bëgg dee...
W - Lan lë liggeyoon?
M - Poor lë doon ligéeye. **Bussiness man** lë woon, de doon ñow jend ben afeer... kom leegi mu ñow jend ben afeer **cinquante**

mille francs jaaye ko **cent mille**, xamgë. Loolu lë woon ligéey. **Chaque jour** dey waccale xaalis bu bari. Su ñowe di ma **financer**. Rafetnaa bobu **temps**. Mooy **temps** bi sama foto bi, yaggul. Gisngë, ma xeesal bë xonq, am yaram, waaw, xeesal bë xonq, am yaram. Lett yu ma dindi, li ma def yennen. Mangi takk **or**, mangi takk xaalis. **Mais** ñungi seyi bë **Caire 86**.

W - Amoonngë mbiddan?

M - Amoonnaa mbinddan kay! Duma foot, duma paase, duma root, waay duma def dara. Tubab laa woon, bë **Caire 86**.

W - **Caire...**?

M - **Caire 86, match** bi, **match** Bocande bi. **Jour** bobu lë gaañu, **fin d'année 86.**

W - Lan moo ko jot?

M - Moom dara jotu ko. **En tout cas, samedi** jotna, mu dem nekk ci dëkk bi, noos, **tournée** bë **6 heures du matin** dal. Mu ñow di tëddsi, ñow bë ci buntt u néeg bi (bis) rekk mu daanu foofu, komaase di woccu.

W - Woccu?

M - Waow. Li mu doon woccu nak, deret lë, waaw! Muy jar fi, ci bakkan bi ak ci gëmiñ gi. Muy def "pëf, pëf", deret bi genn rekk bë mu yagg mune "trrr..." deena! Bi ñu ko jelle, yobbu ko Dominique ak nonu, ak woccam bi, ak yëpp. Bi ñu deme **Dominique, médecin** bi, xam ngë lu mu wax, mu ne ko, lu ko rey, mune **tuberculose**.

W - **Tuberculose?**

M - Waaw, Loolu lë **médecin** bi wax, mune **tuberculose** moo ko rey. Loolu moo tax, bi mu gaañuwoon nak bë leggi, Oh!... sonnnaa...

Pendant notre premier travail de traduction effectué sur ce texte, nous nous sommes demandés, Rama et moi-même, comment M avait pu si rapidement sombrer dans la misère alors qu'elle possédait des biens et que, selon le droit musulman,au moins 1/8 edes biens de son mari aurait du lui revenir. Lors de l'entrevue qui suivit, je revins sur cette question.

W - **Mais** bi sa jëkkër gaañu bë pare, xana amulo doono? Paskë kerog nga ne ci néeg bi amoonna **télévision**, ak **chaine**, ak lal bi?...

M - Gisngë, sama néeg, soo fë mosan dugg, du am foo tek sa tank. Ndax lan? **Matériel**. Dara **manqué**-wul fofu: **chaine à musique**

mungë fë, **ventilateur** mungë fë, **télévision** mungë fë, **bibliothèque** mungë fë (...) Ay **fauteuils bourrés, salon** manga fa, waaw yow! **Glacière**, lu nekk, **matériel** bu nekk mungi ci biir neeg bi.

W - **Glacière** mooy **frigidaire**?

M - Xamulo **glacière**? Mooy **espèce** u pott yu ngande yoyu, ngë xam ne so ci defe galaas doo seey muuk. Xamngë? Lëpp mungi ci-biir: ñaari **tables bois rouge**, xamngë li ma la wax, mungi fii, ay **portes rideaux, tout** ma ne la. Néeg bi dal dara **manqué**-wu fa **mais** gis ngë bi mu dewe, xamngë **glacière** moo gënn tuuti, auma ko fë, jellewuma ko fa.

W - Jellewulo ko fë?

M - **Non, non, non.**

W - Lutax?

M - Lutax? Ñoom, ay **parents**...

W - **Parents** u sa jëkkër?

M - Waow ay **traitres** lëñu.

W - **Traitres**?

M-Waaw. Baaxuñu dal? **C'est-à-dire parce que** man ak moom **soixante-dix-neuf** bë **Caire 86**, ñun ñooy seyi, man ak moom. Mungi may muñal, man ma koy muñal. Li sama **devoir** mangi koy def ci biir kër gi bë Yalla xey jelle ko fi. Xamngë li ma la wax? Bagaas yooyu "hein"! bu dul dara sax, mënooneñu jell lal bi ngë xamentene moom leñu daan tëdd, ñu jox ma ko. Du dëgg? **Mais**, ma ne la, foto, ay fotoam, foto yu bari laa yor, ay **en couleur** yu bari **collectionner** ko, ma ne la, ben foto auma ko ci.

W - Ñoom jellneñu yëpp?

M - **Tout.** Neneñu, auma fa doom.

W - Amulo fa doom?

M - Waaw.

W - Loolu moo tax?

M - Auma fa doom. **Mais** su fekkon Yalla may ma fa doom, ñoom duñu fë laal dara, lëpp maay doon borom. **Mais** tammit, su fekkoon gorenëñu... Xamngë gore?

W - Gore?

M - Amoonneñu xel dal! Xamne alal u addina du dara, mooy gore. Xamngë li ma la wax? Ñakk doom, boobu ma fë ñakk doom, du tere dal ñu jell dara, ñu ne ma am li, ngë koy xoole Momodu. Du dëgg?

Mais dañu gorewul dal... Lëpp lëñu jell, barke Sëriñ Tuba Mbake, dara jellewuma ko fë... dara...

Dama fa joge laa la wax, auma fu ma tëdd. Mbajj yi ak darap yi, ak... Yëpp lëñu **ramassé**... Dara, joxuñu ma sax sagar u darap ne ma sax booy tëdd ci suuf ngë sangoo ko... Paskë pur ñoom auma fë doom dal. Doom, man duma ko jox sama bopp. Su fekkon man ma koy jox sama bopp, **heure** bi amnaa ci **dix**. Ken gënn ma ko bëgg. Bëgg ko laa def bë mu jeex takk. Gis ngë bëgg ko. Moom laa def bë mu jeex takk! **Mais** nak, xoolal. Yalla moy joxe dal, te **passé**-gul de, pur man ma am doom. Saayu ma yewo rekk mangi **espéré**.

D'après ses dires, elle aurait été enceinte une fois mais semble avoir avorté au bout de trois mois d'une grossesse accompagnée de métrorragies. Cette stérilité est à mettre probablement en relation avec l'infection génitale dont elle a souffert pendant son séjour à Kaolack.

Dans la semaine qui suit, au cours d'une conversation informelle, M me raconte comment, peu de temps avant sa mort, son mari l'avait répudiée. A ses dires, ils étaient en train de se réconcilier lorsque sa mort est survenue. Le lendemain, lors d'une discussion avec Rama, celle-ci me précise que selon le droit musulman, dans le cas où le mari, après avoir répudié sa femme décède avant que le délai de 3 mois et dix jours soit écoulé, la femme est tenue d'accomplir le rituel du deuil comme si elle était encore mariée.
Muni de ces informations, je commence notre dernière entrevue bien décidé à savoir ce qui s'est passé dans la mesure où je suppose que le fait de ne pas avoir accompli un rituel de deuil après la mort de son mari a été une des causes principales de son effondrement ultérieur.

W - **Parce que,** li ma jaxal, mooy yow tenjulo.
M - Tenjuma waaw. Paskë, nenaa la, **avant** muy dee, dañu xuulo seen kër. Ma topp ko: "May ma sama baat, may ma sama baat". Xamngë jiggen rekk ak **histoire**-am. "May ma sama baat, may ma sama baat". Fekk nit ni ñungi seetan foofu. Leggi, xamngë, moom góor lë, dey **complexé**. **Il fallait** dina ma wax "Maynaa la sa baat " ndax bëtt u nit ni, **mais** du ci xolam. Mune ma: "Maynaa la sa

baat". Man tam, ma daldi dem suñu kër. Bi ma deme foofu nak, lë doon ñow suñu kër, ndeysaan.
W - May ma sama baat?
M - Mooy fase ma.
W - Waaw.
M - "Fase ma! Fasema!"... Mune ma: "Fasenaa la". Man tam, ma daldi dem suñu kër. Bë ma deme suñu kër, kerog foofu laa faanan, ñowu fë. Mu bayyi bë ci **deuxième jour** bi, ay **minuit**, ma tëdd ak sama mam, mu ñow fëgg buntt bi. Mangi nelaw. Sama mam ne ma: "Uyul". Mane " Ko kan lë?". Mune "Man laa, Momodu>>. Ma ubbi. Fekk amna ben **canapé** bu yaqu bu nekk ci kër gi, ci ëtt bi. Mu toog foofu. Ma ubi, ndeysaan, dem fekk ko fofu toog, Ma toog ni ci wetam. Mune ni rekk sëgg, sëgg, bë yagg mune ma: "Dembë bë tey, lekkngë?". Mane ko "Deedet". "Yow nak lekkngë?" Mune "deedet". Rekk mu komaase jooy.
W - Mu komaase jooy?
M - Ndeysaan! Dafa ma bëgg. Rekk mu jooy. Duggal ci poos bi, loxoam, genn **dix mille francs**, ne ma am. Rekk jog dem. **Chaque jour** mu ñow foofu. Lu mu am, lu mu jelle poor dina indil sama wall suñu kër, bu sobe Yalla. Di ma may xaalis. Lu mu am, du lekk dara dal këram, bayyi ma. Lu mu am rekk dina ko xaaj indil ma fë, kër gë, sama wall. Di ma may xaalis man ak sama mam, pur may faj samay soxla. Lijjenti nak, di **arranger**. Mu ñow mune: "Na ñu dem leggi ci sa paap paskë man fasewuma la dal. Dama meroon rekk ngë mer. Fasewuma la. Leggi kay, ñu dem ci sa paap ñu wax ko ko, ñu **arranger** afeer bi". Ñu andd dem ci sama paap. Muni: "Man, fasewuma ko. Dama meroon rekk. Mune ma may ma sama baat, mane ko maynaa la sa baat **mais** man fasewuma sama jabar. Tey ji laa ko gënn bëgg". Sama paap mune ko: " Xauma fase ngë ko, xauma fasewo ko, **mais** fase ñetti lë".
W - Waaw?
M - Fase ñett la ci biir teere alxoran. **Mais** leggi yeen ngeen ci ben. Desna ñaar. Su la neexe, ngë dabu sa jabar, su la neexe ngë bayyi. Mune moom dafay dabu jabaram pur **récupérer**-waat ko, fasewul. Ñu nekkon ci afeer yoyu nak di **arranger**, pareguñu, mu dee. Paskë li tax afeer bi **durer** nonu sax, **arrangé**-wuñu ko, ci ay **parent**-am lë dal. Xamngë ñoom bu seen doom takke jabar indi ko ci kër gi, defaral ko néegam bë mu **bien**, di def toppatoo jabaram muy **bien**.

Te moom mungi leen di toppatoo ñuy **bien** de. Waaw seetan leen de... Lu mu ma defal leen di defal ñoom bë pare mu doga ñow defal ma. **Mais** ñoom li mu leen di defal xooluwuñu ko. Li may defal man mom lë ñu tek bëtt. **Il faut** ñu bañ ma dal. Loolu lë. Ñoom ñoo doon **créer**, di jaxase, pur ma baña ñowaat, moo tax afeer bi sax **durer**. **Mais** bu doon man rekk ak Momodu, **demi-journée** du ko am ma dellusiwaat sama néeg. **Mais** moom dafa am ndey, amna yaay, amna rakk, amna paap. Noonu bu ñu taxawe ci wetam di **difficil**-al afeer bi. **Il faut** muy **moraliser** ak ñoom. Biir **moraliser** bobu, mu doon **moraliser ak famille**-am, loolu moo tax afeer bi **durer** bë mu dee te ñowuma ci kër gi. Waaw, noonu lë deme.
W - Lutax tenjulo?
M - Lu tax tenjuma? Paskë ñoom, ci baat bobu mu waxoon ni may na ma sama baat.... Fa lëñu sukkandiku ne man dotuma jabaram, fasena ma.

En ce qui concerne le délai entre la répudiation et le décès de son mari, M. ignore s'il a excédé ou non trois mois et dix jours. De toutes façons, elle n'était pas au courant de cette règle. D'après Rama, son "père "devait la connaitre et aurait du la mettre au courant .Elle ajoute :"tout ce qui est arrivé à M c'est parce qu'elle n'avait pas de "kilifa" ...."

W - **Mais** yow, lutax ngeen xuulente yow ak sa jëkkër?
M - Lutax ñu xuulo, man ak moom? Lu tax ñu xuulowoon? Man ma reewoon rekk.
W - Yow?
M - Man mi! Ma reewoon rekk. Man mi moom moo ma reewal bë pare ma wëllbettiku di ko jaay rewande (....)
W - Reew lan lë?
M - Reew moom, ken xamul lu mu doon. Yarediku rekk. Yarediku dong moo ma japp. Jotewuma ak moom dara. **Samedi** jotna. Sama xarit ñow fë. Mu jendal leen **trois mille francs** yapp Ñu lekk bë suur. Fekkneñu dañu reer bë pare, ñu lekk bë suur, mu jend ñaari **litres boisson**: ben **Coca**, ben **Sibras**. Ma xelil leen, ñu nan, toog di degglu **musique** nak. Bi ma jelle ndox um raxasumi fekk moom mungi tëdd fii ci kaw lal bi jell tank yi mu tek ko ci kaw **table** bi. Leggi, man bu ma joge mënnaa jaar fii ci yoon wi **mais** mane ko:

«Eh! yëkkatil sa tank» pur mu tegaat fii tankam ma jaar ni, yangi **comprendre**, pur dem tuuri ndox mi. Taxaw fii nak ak bool bi, ak ñun ñëpp ñungi toog di degglu **musique**. Mune ma: "Jaaral fale, duma teggi fi sama tank". Mani ko nak: "Fii laay jaar", taxawaat. Moom falewuma, mu **continuer** di waxtan, waxtan. Ma fëgg tank yi, ne ko: "Eh! **Pourtant** yow laay waxal, xajalma ma jáll fii". Mune ma: "Kattal ndey ak baay! Bayyima. Bu ma waxaati xajalma ma jáll. Yoon bangi ni". Mane ko: "Bu ma sagaati ndey!". Mu sagawaat ma. Mane ko: "Bu ma sagaati". Mu doli bë muy **quatre fois**. Ma fayu. Mu jog dóór ma. Nit ni atte.

W - Dóórna la?

M - Ni rekk lë ma def. Moom dafa ma bëgg. **C'est que** nit ni rekk ñoo taxoon. Ben dóór rekk lë ma dóór. Paskë saagana ma, ma fayu. Xamngë, **il faut** dina tëb nonu, soop, dóór ma. Mu dóór, ma daw gënn ci bitti, taxaw ci ëtt bi. Foofu nak laa taxawe, ñaan ko "Fase ma, fase ma". Nit ni ñow. Mu niir **rideau** bi, gis nit ni bari, te moom **complexé** lë, nit u kersa lë. Mune ma: "Fasenaa la". Doon soop bëgg rekk ma noppi. Noonu lë deme.

D'après Rama, M. a provoqué son mari en présence de ses amies pour leur montrer comment elle le dominait. Elle apporte aussi d'intéressantes précisions concernant les circonstances dans lesquelles s'effectue la répudiation. En effet, si c'est la femme qui demande à être répudiée, elle quittera le domicile conjugal sans rien emporter excepté ses habits et ses ustensiles de cuisine. Si c'est le mari qui prend l'initiative de répudier sa femme celle-ci quittera la maison en emportant toutes ses affaires, c'est-à-dire ses habits, ses ustensiles de cuisine et tout ce qui est dans la chambre à coucher. De plus le mari devra acquitter les frais de transport de sa femme jusque chez ses parents. " Des obligations, *glisse Rama ironiquement,* à même de faire réfléchir un mari impulsif."

XII- LE NAUFRAGE

Après la mort de son deuxième mari et son expulsion par sa belle-famille, commence pour M une longue errance qui va durer jusqu'au jour de notre rencontre. Sans ressources, gravement malade, elle s'enfonce progressivement dans un état d'isolement et de dénuement qu'elle qualifie par le terme de "tumuranke".

M - Tumuranke mooy, xoolal, mënulo dara sa bopp.
W - Ki mënul dara boppam?
M - Waow. Mooy tumuranke. Gisulo tamit ken ku la dimbale. Dangay **fatiguer** tropp. Toog ben palaas, doo gis ken ku la dimbale. Man foofu, **vraiment** sama yaay liggeyna sama kër paap bë afeer boobu du ma **arriver** mukk. Du yow yangi ni? Ben, xoolal ci sa bopp, **preuve** mungi ni. Xamngë, mangi doon mel ni kuy tumuranke, feebar bëy bëgg dee, du dëgg, di wëndellu, di taxawaalu, auma néeg bu ma dëkk. Di lekk ci lekk u jambuur yi. Suma lekke tey bë subë duma lekk. Du yangi ni? Yalla mi dara tëwul, boole la ak man, ana mu? Du yangi ni **aider** ma? Li auma ko woon. Néeg bu ma toog auma ko woon. Dama doon wëndellu, di taxawaalu rekk, di **misère**. Waaw, lekk, yooruma xaalis pur m a dem jende togg di ko lekk ay lekk u jambuur te damay **complexé**. Lekk bi waratuma ko lekk. Damay ñow tibb ñaari tibb, bayyi. Te bu fekkon ne sama lekk u bopp, damay lekk bë suur. Waaw! Bu fekkon sama néeg lë, damay tëdd, fu ma neex ma saani tank, xam ngë? Bu fekkon tammit yoornaa, **maladie** bi dama koy faj, duma **science** dara **mais** bu ma deme bëy bëgg dugg ci yoon u tumuranke boobu, gisngë li Yalla def? Booleewu man ak yow? Yangi ni dima dimbale, lue ma néeg, du dëgg? Sama **maladie** bi yëpp dimbale ma ci, baayiwulo ma ben yoon, yangi degg? Loolu moo tax bi mu gaañuwoon nak bë leggi, Oh! sonnnaa. Amatuma ken ku ma dimbali, waaw. Amatuma ken ku ma dimbali, bi mu gaañu bë tey laa dugg ci afeer yu metti. Ma joge foofu dem sama kër mam. Leggi - fii, ci Talli-bu-bess- man, sama mam, sama mag bu dof bi, sama niaari doom yu mam, sama rakk u yaay yu jiggen ak seen doom yi. Seen

doom yi ëppnëñu **dix.** Ñun ñëpp, xamngë fuñu doon tëdd? Ci ben néeg, sama ben néeg u mam. Man ñownaa ci sama mam, sama mag bu dof mungi ci sama mam, doomam bu jiggen bi, tasna ci seyam, amna fofu, waay, **huit gosses**. Ñowna ci yaayam, muy sama mam ak doomam yi, ñun ñëpp ci ben néeg... Oh!... Sama mam sonnna te mag lë, amul dara, waaye ñun fuñu dem?

W - Jëkkëram gaañuna?
M - Waaw. Yaggna! Gaañuna bu yagg! Ñu nekk foofu di xiif, di mar. Oh! man mujjegi ma joge foofu, bayyi leen foofu, di nekk kër ñoom Ndey S. Suma nekke kër ñoom Ndey S ay **quelques jours** dem fii, genn fii, dem fi, genn fii, waay, sonnaa. Mënatuma am mbubu ma sol. Sama yaram bi jeexna. Sama karaw bi daggna. Mangi **misère**, mangi xalaat paskë auma ku ma **coiffer**. Di ma **aider** auma ko. Man rekk. Auma yaay, sama paap gaañuna, sama yaay amul dara, sama mag bu goor - sama taw u yaay- su fekkon Yalla tey defna mu nekk nit kon **heure** bi xeyna mungi liggey, su ko defe man rakkam laa, ñoo bokk ndey ak baay, su ma gise ci yenn **situation** yi may sonn, xeyna dina ma mëna dimbali. Mais Yalla defna yaramam wi neexul. Sama bennen mag bi demna... wutti... (*elle pleure*)...

Sama mag bobu, su fekkon wérna, duma sonn. Su fekkon sama paap mungi dundd, duma sonn. Sama mag wérul, sama paap deena, sama yaay amul dara... sama jëkker deena, moo ma doon dimbale, waaye deena. Sama paap deena, sama mag amul dara, dofna, sama yaay amul dara. Ma wëndellu rekk, fii mu nekk ni mangi melni auma ndey, mangi mel ni auma baay, mangi mel ni auma ay **famille**... Bu dul woon yow, ah! dina gënn sonn tropp, paskë kële moo moom këram, man juruma, juruma, xajjeluma ci këram, mënuma fa nekk. Sama mam, ci moom lë nekkon, bobu **temps** mënoona yor **mais** fii mu nekk ni, mënalatuma dara, mënalul boppam sax dara, mba may mënal man mi dara... Leggi dolam jeexna, mag lë, mag lë. Jexna, amatul dara, mënalatuma dara dal. Moom boppam sax mënaluko dara paskë fii mu nekk ni dafa feebar, dey feebar **mais comprimé** bu mu nan sax mënu ko amal boppam pur nan ko, waxan tumalak man mu may mënal dara dal, ni laay def? Topp ci mbedd yi rekk, bë kerog Yalla dima dimbale bala ma dee. Su dul woon yow, dina gënn sonn, noma fekk ma ko

doon def, nan ngë ma fekke? Bi ngë may xam yangi ma fekk kër Xadi. Xadi gëjnaa ko xam. Xadi dëkkul fii. Xadi **quatre-vingt-un** lë ñow fii, joge Tiwawan. Kër mamam ci lëñu xamante (...) **Temps** yoyu laa xamante ak Xadi. Boobu yëpp laa xamante ak Xadi, bi ma nekke këram tammit(...) Leggi sama paap deena. Ki nekk fii juruma, ay doomam yi mu jur ak sama yaay, ñoom lë jell teg ko ci wetam. Man nak juruma, munema "Demal". Man ci sama maam lë newoon: sama maam moom mag lë, jeexalna tak ci addina.

Comme elle ne cesse de le répéter ils sont tous pauvres dans sa famille: ""On n'a rien!" Devant la situation difficile dans laquelle se trouvait sa grand-mère avec l'arrivée de la tante Aby et de ses enfants, M a décidé de partir chez Ndey S son amie d'enfance.

W - Kër Ndey S, foofu ci Bagdad?
M - Waow. Di fanaan yen saay yi ci mbedd mi, waaw, fu ma mëna dem toog rekk ma dem toog... Paskë xejuñu fë, sama mam, Abi, **cinq gosses,** xamngë, te ñaari lal fë nekk, ñaari lal, ñaar.
W - Te Ndey S nanguwul ngë toog këram?
M - Nanguwoonna ko **mais** nak li Wolof yi di wax: "Ku la xottil caaya ngemb lan ngey xaar". Dengë wax yoyu?
W - Lan mooy maanam?
M - Mooy ni ma la ko mëna waxe dal, ku la may tey ngë ñow, mu may la jam, may la salam. Yaatal la - xam ngë li ma la wax?- ñetti fan lëy **duré.**
W - Ñetti fan?
M - Waow. Nientelu fan, waay, am mu bindd fii ci kanam bi **merde. Commencé** ley jell ay benke-ñenke (...)
W- **Mais** benke-ñenke pur lan? Parce que yow nan ngë **pills**? mandiwoon ngë? Loolu moo tax indina **problèmes**?
M - Kan? Man? Ndey S moo ma daq mandi fop.
W - Kon leggi, Ndey S moo la daqon? Bë pare lan ngë defon?
M - Kan? Man? Man, di wëndellu rekk?
W - Di wëndellu?
M - *Walahi* !
W - Fan?
M - Ci **circulation** bi.

Et puis, sur ces entrefaites, elle fait la connaissance d'El Adji.

M - Bi afeer bobu ame, kër ñoom Ndey S, ci laa gisante ak Al Aji. Mu am ci man yërmande tropp. Ni ma:" Garawul, kay ñu dem suñu kër, ngë fey tëdd, ba kerog Yalla di la may xaalis boo mëna wute neeg dal". Ma dem fë. Am fë quatre jours, famille bi, ñu ni: mukk ci aduna, damay gënn kër gi, duma nekk ci kër gi, na dem ci sama kër ndey ak sama kër baay. Du waxonnaa la ko? Bi ngëy jell fe neeg ba, Verner, man sonnnaa tropp. Ma joge ci foofu, xam ngë fu ma dem, ben klando, bu nekk fii ci marse Ñetti Mbar. Njaago lë, njaago bu magat mais xol bi dafa rafet. Dafa am yërmande, dey yërëm, xamñgë lima la wax, ma dem diis ko samay soxla. Kër gi ay néeg yi, néeg yi, néeg lë. Mooy temps bobu ñu rééroo te ngë may doon laaj.... Boobu temps, foofu laa nekk. Ndeysaan, mu may bayyi ne ma del tëdd fii bë kerog ngëy mëna am foo dem, moo taxoon temps yoyu ñu rééroo.

Je chercherai à savoir ensuite pourquoi les autres membres du lignage maternel, présents à Pikine, n'ont pas été en mesure de lui venir en aide, à commencer par sa tante maternelle, Xady.

W - Mais, xoolal, bu sa jëkkër gaañuwoon, lutax demulo toog ci kër u Xadi?
M - Verner, gisngë, nit ni ñom ñëpp, duñu ben. Gisngë baram yi, xam ngë, duñu ben, noonu lë nit ni mel. Xamngë li ma la wax? Kooku xauma ko guddi, xauma ko bëccëg. Kee gaañu, suñu mbokk lë woon. Ki, xauma ko guddi, xauma ko bëccëg. Bëgguma dem fofu di leen gêner dal (...) Xauma jëkkëram. Ma dem fë, nekk fë, dina ko neex, xauma du ko neex. Xamngë li ma la wax? Te xauma ko, xamanuma ko. Bi mu sey ak leggi mattul trois mois. Kooku ma joge fë rekk, ñow encore fekk leen ak ben néeg, jëkkër ak jabar, ak ben néeg. Ma ñow bëgg leen ñettel. Dey garaw!

Je m'intéresse ensuite à son oncle maternel Momodou, le fils aîné de sa grand-mère. Il est maçon, célibataire et réside à Talli-boubess.

W - (...) **Mais temps** bobu, yow amulo xaalis, amulo dara...
M - Dara!
W - Yow demulo seeti sa nijaay?
M - Moom? Pur mu **aider** ci xaalis? Dafa am dara? Amul dara. Mason lë.
W - Waaw.
M - Dey liggey mason. Su la tabaxaale fii, bë pare dangay kontaan. Tabax rekk lë Yalla def ci bopp bi. Amna xam-xam u tabax bë mu jeex tak **mais** wërsëk u tabax du ko lekk. Yalla joxu ko ko. Bi mu nekke **jeune** bë tey dey tabax. Tabax rekk lë mën **mais** mënul fexe... bë jerinoo ko dal! Moom, xauma xol bi rafet, xauma. Dangay ñow ngë di ko santt tabax; dangë may fey? Ngane waaw. Du am fuula ju day ni laaj la **avance** dal moom yërmandem, xolam moo mel noonu dal, te nit ni xamuñu ku leen di yërëm. Su ko defe, ñu koy **corrompre** rekk, ndeysaan! Di ko jox ay **cinq mille francs**, ay **dix mille francs** ay **quinze mille francs** saayu wacce dal, saayu wacce. Ñu koy jox **avance** ndank-nkank bë nga xamente ni bu tabax bi pare fekkna xaalis bi jeexna bu yagg. Mu dem **engagé**-waat fennen: kooku tammit **la même chose**. Noonu dal lëy **vivre** moom... Amul **demi-parcelle**, amul jabar, amul doom. Moom moo lueloon néeg sama maam bu jiggen. Moom moo ko lueloon.

Je termine mon interrogatoire concernant son lignage maternel en questionnant M au sujet de son " grand-père paternel", un frère cadet de sa grand-mère, nommé Iba .

W - Waow, deggnaa ko! **Mais après** sa jëkkër gaañu bë pare, yow demulo seet ko?
M - Demnaa ko seet.
W - Ndax, moom mënna la dimbali.
M - Mënna ma dimbali man? Xana bala mu ma dimbali, mu dimbali magam? (...) Moom dafa **retraité** fii mu nekk ni. Yaggna! Liggeyatul dara. **Par trois mois** lë yaakaar. **Trois mois** yi bu ñowe, li muy **gagner** dey dem mu fey **courant** -amna fa **frigidaire** ak lamp yi-dey dem feyi **courant**. Li ci des du bari, mu **profiter** jend ci saak u ceeb, tek ko, **le reste** mu ci joxe depaas ndank-ndank. Su **mois** bi deme bë **creux** rekk ngë gis sax añ dootuñu ko togg paskë dootul

am. Kooku nan lë may dimbale? Amul lu mu ma dimbale. Ñoom ñepp **pauvres**! Ñoom ñëpp!

Comme le résume Rama qui m'assiste dans la traduction, tous les problèmes de M viennent de ce qu'elle est "orpheline"!

XIV- USAGE DES PSYCHOTROPES

(1)- Sàngara

W - **Mais** waxalma ci afeer u **prexion**. **Prexion** xamngë ko?
M - **Prexion**?
W - Waaw, **prexion** u sangara...
M - Man kay, Werner, wax dëgg Yalla nak! **Prexion** moom, ah! Doyna war. (*Elle rit.*)
W - Doyna war? (...)
M - **Prexion** de, li ma ci xam, soo ko nane dingë mandi.
W - Mandi neexna?
M - Mandi kay! Dina am ay jamono yo xam ne yi dina neex paskë dafay tax sa xol bi (...) sa xol bi dafay "**lassé**" dal.
W - Dafay "**lassé**"?
M - "**Lassé**", oyof (...) Dina oyof! Dangay am jam! Koo gis ngë foo, ree. Xamngë li ma la wax? Dangay **bien** dal. Lele nak moom, dan koy def bë pare soxor... Sa xol bi bon ngë soxor. Ku nekk ak nu la **prexion** di def dal. Man nak, man, su ma **prexionné** man, sama xol bi dafay rafet bëy bëgg dee. Damay bëgg jam, bëgg salam, lu ma yore dama koy maye. Baax bë bëggg dee, waow! Te lu ma yor, soo mane " mayma " bala ngë pare, mane la "Am!". Damay baax dal, waxtan, **défoulé-wu**, kaf, réétan. Su jeexe ci man ma tëdd nelaw. Man noonu laa may def. Duma ci xuulo, duma ci xeex.

W - **Mais** lan moo gënn neex? Nan sangara ak sa bopp rekk, walla nan sangara ak sa xarit?
M - Xamngë li ma la wax? Nan ci sa bopp neexna (...) Toog ak sa **copain ou copine** tammit, bo xamne bi amul ben **bruit**, amul ben

dekonaas. Dangay di toog, di **consommer**, di waxtan. Kooku tammit neexna. Moo daq. Paskë bu fekke yow rekk lë, dangay **concentrer** ndax du neex (...) Yow rekk ak butéel bi, kooku neexul (....)

Xamngë lan moo daq? Ngë toog nekk ak sa **copine,** yenn di nan, di waxtan, moo gënn neex (...) Moo tax, **différence** bi dal, waxtan bi lë! Waaw! Waxtan dal lë. Man fii laay toog, su ma bëgg nan, bë bëgge nan, fii laay toog bë xaj u guddi. Ma tëj sama buntt bi, ba ma gis fii ben **boy,** nééxal ko, mu dem jendali ma fë ben **bière,** walla ñaar (...) Bu ñowe ma yottu sama buntt bi ne ko kapp, nekk fii man dong. Ne ko tell, waaw, ken du ko gis, japp sama njambur.

W - Waaw, ken du ko gis.

M - Sutura baaxna!

W - Waow, sutura baaxna, dëgg lë kay! Ndax sangara baaxul ci wer gu yaram?

M - Wax dëgg Yalla! Sangara nak de Verner! Nit ni dey nenëñu baaxul ci wer gu yaram. Loolu lëñu wax de (...) Lëpp luy **prexion** nenañu baaxul ci nit. Lutax leegi kon nit ni di ko deffendiko? Nenëñu baaxul de, **prexion** moom de baaxul ci nit.

W - **Parce que** Alxoran moo teere nan...

M - Waaw.

W - Nan sangara, nan **pills**...

M - Tux sigarett.

W - Tux yamba.

M - Waaw.

W - **Mais**, leggi, yow, nan sangara neexna ci yow, waaye alxoran moo ko teere. Yow jullit ngë?

M - Waaw, waaw man jullit laa (*rire*).

W - **Parce que** boo nane sangara, nééxul ci Yalla **quoi**.

M - **Mais** Yalla, ku baax lë.

W - Ku baax lë?

M -Waaw, waaw. Ku baax lë. Soo Ko toñe (...) ngë wëllbettiku, toog **reconnaître** ne: man mi toñnaa Yalla (...) Yalla suñu borom, man wóórna ma ne toñnaa La. Dama toogon di La ñaan, di La baalu pur Ngë baal ma ci toñ bi ma La toñ. Yalla dafa lay jëgal, dafay lay baal paskë moom soxorul. Noonu rekk.

W - Wóórna?

M - Kooku ñun dañuy rafet njort rekk. Ci Alxoran lëñu ko bindd, tek ko fii. Alxoran moo ko bindd wacce ko (...).

Rama, indignée à l'écoute de ces déclarations, précise que Dieu pardonne à condition que ce soit la première fois. Si l'individu recommence à ce moment là c'est du "yabaate" c'est-à-dire une offense consciemment dirigée contre Dieu.

W - **Mais** lutax Alxoran moo teere nan sangara?
M - Lutax ñu bindd ci Alxoran? Man de, mënnaa la ci wax sama xam-xam. Li ma **science** ni moo tax paskë sangara soo ko nane, xamngë, ne def lay taqale ak sa saago (...) Boobu mu lay taqale ak sa saago nak, moo tax Alxoran bañ ko. Paskë mënngë ko nan leggi dem fë fekk sa morom u yaay ngë saaga ko, mënngë toñ ko. Mënngë fekk sa moroom u paap, ngë saaga ko, mënngë toñ ko. Mën ngë fekk alal u njambur, bu fekkon nanulo ko, doo ko dem jell; ngë nan afeer bi, fekk alal u jambuur, ngë jell ko. Afeer yoyu del muy **provoquer**. Moo tax ñu bañ ko.

Rama va plus loin dans son commentaire. D'après elle, les deux interdictions fondamentales du Coran sont: tuer quelqu'un et coucher avec sa mère. Or celui qui boit de l'alcool s'expose à violer ces deux interdits: "L'alcool est la mère de tous les vices" disent les Wolof.

(2)- Pions

W - Lan moo gënn neex? **Prexion** u sangara rekk walla **prexion** u sangara ak **pills**?
M - Wuuu! **Prexion** u **pills** nak, moom dafa graw koku.
W - **Prexion** u **pills**, dafa graw?
M - Ngë jell lu yem rekk, waow. **Mais** ngë nan ci bë mandi, **pills**, oh! baaxul. Paskë doo xam looy wax (bis), doo xam loy def, waaw! loo def tey, bë suba bu ñu la ko laaje, dankoy faate, yangi degg? Mënngë dox bë ci mbedd mi ngë tëdd ci di nelaw. Soo joge doo xam ndax yow tëdd ngë fii nelaw am deedet. Waay! **Pills** baaxul!

W - **Pills** baaxul. Lutax ngë di ko nan?
M - Li taxoon ma di ko naan? Waxnaa la dama feebaroon. Duma nelaw guddi, duma nelaw bëccëg, moo tax ma nan ko. **Et puis** bi ma koy jëkk jell li taxon mooy sama jëkkër gaañuna, amna naqar ci sama xol. Mangi jooy subë, mangi jooy ngoon. Duma lekk, duma nan. Ñu **expliqué** ma, afeer bobu soo ko nane, dingë nelaw. Ma dem di ko jell, joge ci foofu, **maladie** bi dal ma. Duma nelaw guddi, duma nelaw bëccëg. Loolu moo taxon ma doon ko jell. **Mais** du la xam ne dama ko **préférer** rekk tëb di ko jell comme **ça**. Deedet.

*C'est son amie Xady qui a joué le rôle d'initiatrice pour les "pills". Au cours de l'échange qui suit, M m'explique les différentes "**façons**" de "pills" "Nok" et "Ross". Ce dernier est fort . M s'en méfie:* ""Ce n'est pas bon".

M - Waaw, **Ross** kay, su ma nanon fii leggi, dammit bi def ko nienti **parties**, ben bu ndaw bi rekk. Rekk, rekk suma ko nanon, waaw, yow, fii laay tëdd, leggi nelaw.
W - Nelaw?
M - Waow.
W - **Mais**, xamngë, paskë **pils** dafa ma jaxal **quoi**. Paskë **pills** mooy kom garab **quoi** pur nelawloo nit.
M - Huuu! De lay nelawloo kay!
W - Waow, **mais** nit ñuy nan **pills**, ñoom duñu nelaw!
M - Duñu nelaw. Dina leen gëmentuloo nak. Su fekke dan ko nan rekk pur jell ci **intention** nelaw, su afeer bi jog ay nelaw lë lay **imposer**, xam ngë li ma la wax? Su fekke yow nak ay **prexion** ngë ci bëgg, su afeer bi joge pur ngë dem nelaw, dangay dëgër bopp.
W - Dëgër bopp?
M - Baña nelaw. Bu ko defe nak, dey soppaliku **prexion**, waaw! Ngëy dox di lanar-lanari, paskë dangay gëmentu, amatulo dole. Looy def? Dangay **faible**.
W - **Mais prexion pills**, nan lë mel ci biir? Du ben ak **prexion** u sangara?
M - Duñu ben. Paskë pils soo ko nane, xamngë fu muy jubali? (...) Lu muy japp ci yow, say sidiit yi...
W - Sidiit yi?

M - Sa sidiit yi, sa **veines** yi. **Pills**, boo ko nane, (...) fu mu nekk ci sa yaram rekk. Foofu lëy dem. Xamngë sa tank yi amna sidiit, dey dem japp ci say tank yi. Xamngë loxo yi amna, mu japp ci loxo bi. Xamngë sa lamiñ bi, fii sidiit lë, mu ñow teye. Moom sidiit yi lëy wër. Japp sidiit yëpp, rey ko (...) Dootulo am ben jërin. Loo yor, fii mu nekk ni, mu daanu. Booy dox yangay daanu. Sooy wax sa lamiñ wi damm. Moom noonu lëy def te sangara bu de moom fi lë dem ci sa yuur gi.

W - Sangara boo ko nane dina duggu?...

M - ... Ci sa biir bi (...) bë pare nak **gaz** bi, bu joge sa biir bi, fii lëy dem.

W - Fii.

M - Waaw. Sa yuur gi foofu lë **prexion** sangara di japp. Du la def ben **problème**. Sangara moom amul **effet** moom. **Mais pills, pills** baaxul de...

W - **Mais** yow, leggi, ci **temps** yi, bëggulo nan **pills quoi**? (...)

M - Ci **temps** yi de, suma ko nane, dama def lu ma neex rekk. Paskë gisuma fii mu nekk ni dara lo xam ne li **obligé-na commencement** bë ma koy nan.

XV: SOIGNER

(1)- Illness

W - **Mais** sa feebar, kañ lë timbali?

M - **Quatre-vingt-quatre**.

W - **Quatre-vingt-quatre** lë komaasewoon?

M - Ni mu komaase - li tax mane la **quatre-vingt-quatre-quatre-vingt-quatre** dal. Bobu ni lë defon ben picc bu tuuti, le komaase bu ndaw, **mais** picc bi dafa safa, safa, saf metti, metti bëy bëgg dee. Li ko wër ni yëpp dafa dëgëron, xamngë, mu doon ben afeer bu tuuti ngalaxtan, diko def **quatre-vingt-quatre** di ko def bë **quatre-vingt-cinq** ci la sama jëkkër ji dee. **Quatre-vingt-six** muy xawa rey dal bë mu yagg mu bayyi. Bennen ñow ci **côté** bi,

xam ngë ñoom ñaar yu dend ni. **Mais** ni lëñu tolluwon bë pare baña toj. Bënul dal, baña bën. Bë mu yagg mu def nonu afeer yoyu. Bë ci jamano yi ñuy gisente ci lë ma gënn sonnal **mais** yoyu **temps** sonnalumawoon, dawuma tëral, te tuuti lë woon dal. Ma defewon ni taab lë rekk **après** dey bën, dey **fin**. Man loolu laa foggon ndekete afeer bi dina **durer** ak man. Dina ma sonnal tropp. Man xauma ci dara: **au commencement** dama foogon taab lë rekk **après** dey bënu paskë ni mu komaase lë, ma defeniwoon taab lë rekk **après** dina bën. Ndeketi yoo afeer, *bilaay* ! Dina ma sonnal tropp te du deñ nonu lu yagg ci man la xauma ci dara.

W - **Mais** yow, kom sa jangaro, rab moo la ko indi?
M - Boo deme de! boo deme rab lë de! Ndax li du walaate, sax lë, sax. Jangaro bi sax lë, sax wu duggu fii lë.

Elle poursuit en précisant qu'il y a de nombreuses ***"façons"*** *ou* ***"genres"*** *de vers qui ressemblent aux vers que l'on peut observer parfois dans des oranges très sucrées. Ces vers donnent des abcès, du genre qu'elle a. Si on les presse , le ver est expulsé.*

M - **Mais** sax yi nak ay fason lë de! Bi moom, dafa garaw moom. Xauma bi mu ci dooge nekk. Li ma ko bësul genn ko lë, mu nekk fii bë mage, xamngë, jur fii ay doom. Loolu lë.
W - **Mais** bu ngë andde ak sa jëkkër amonngë xaalis?
M -Waaw.
W - Lutax fajulo ko?
M - (...) Bi may andd ak sama jëkkër, est-ce amoonna xaalis? **Est-ce** lutax fajumakowoon? Bobu **temps** maay andd ak moom, bi mu may feenu may andd ak moom dama ni la afeer bu ndaw lë, leggi nak mani li taab lë, garawul, suñu ñoore dina bën, su bën **après** mu wér, loolu laa foggon, ci diggente bobu, lata muy ñoor bëy bën ci la sama jëkkër be gaaño **après** li yëpp ni ci ginawam la ma **arriver** de. **Mais** su fekkon be muy dundd lo may nekk ak moom afeer bi du deme ni paskë bobu **temps** yorena xaalis, amna xaalis, sama jëkkër amna xaalis. Lu ma dal rekk dina ko dem mëna faj paskë yorena xaalis **mais** bobu **temps** defuma ben afeer, lu tuuti lë komaase lata muy garaw ni fekk na sama jëkkër bi gaañu, bë ma nekk ci **souffrance** yi mu may dooga **engager** nek garaw fekk,

mënatuma dara, amatuma dara, gisatuma ku ma dimbale, nonu lë afeer bi deme. Mais su fekkon ni kay bi sama jëkkër di dundd lë, afeer bu melni duma ko yar, bobu temps amna possibilités pur faju, bobu yorna xaalis, sama jëkkër yorna xaalis, bobu kay su ñu ma ne cinq cent mille francs moo lay faj, barke seriñ Tuba! ma faju paskë bobu sama jëkkër yorna ko te attanna ko ci man, waaw, yennena ma ko.»