

Itinéraires individuels à la marge

Études de cas sénégalais

J.-F. WERNER

«La culture est une nuit incertaine où dorment les révolutions d'hier, invisibles, repliées dans les pratiques – mais des lucioles, et quelquefois de grands oiseaux nocturnes, la traversent, surgissements et créations qui tracent la chance d'un autre jour.» (M. de Certeau, 1993 : 211)

Au cours de ce long XIX^e siècle qui s'est achevé en 1914, les nations européennes ont voulu imposer à l'ensemble de la planète, au nom d'une raison à vocation universelle, un nouveau modèle de société fondée sur une organisation rationnelle de la vie personnelle et collective, détachée de toutes références à des fins ultimes. Se propageant telle une onde de choc à la surface de la planète, cette entreprise de modernisation n'en finit pas de produire ses effets déstabilisateurs sur les sociétés non-occidentales, les plans dits d'ajustement structurel représentant l'ultime avatar de cet asservissement des plus faibles à la raison instrumentale.

En Afrique, comme ailleurs dans le monde, il faut souligner d'emblée le fait que ces transformations ont été largement imposées de l'extérieur, une particularité qui fait dire à un observateur de la scène africaine (Copans, 1990 : 227) qu'elles relèvent plus d'un processus de modernisation que de l'avènement d'une véritable modernité qui, en tant que paradigme socio-intellectuel autochtone, est encore en gestation.

Un point de vue qui me permet d'évoquer d'entrée de jeu le problème posé par l'existence – au centre du champ d'investigation – du monument théorique incontournable que constitue cette idée occidentale et universa-

liste de la modernité conçue comme un processus endogène de rationalisation prenant appui sur la science, la technologie et l'éducation qui vise à l'établissement d'une société dans laquelle la raison commanderait non seulement l'activité scientifique et technique, mais aussi le gouvernement des hommes autant que l'administration des choses. Ce modèle de « modernisation » – qui ne correspond pas, il faut le souligner, à l'expérience historique des pays européens (où des acteurs sociaux, politiques et culturels ont joué un rôle plus important que la rationalisation elle-même) – a-t-il une valeur générale ou ne constitue-t-il qu'un moment particulier d'une idéologie fondée sur une expérience historique propre aux sociétés occidentales ? Autrement dit, les phénomènes que nous observons dans les sociétés africaines contemporaines (explosion des conflits identitaires, amplification des inégalités sociales, État prédateur et clientéliste, résistances à l'instauration d'une économie de marché...), relèvent-ils d'une pseudo-modernisation ou de quelque chose qui serait différent de la modernité ?...

Même si, dès le départ, il n'était pas question d'apporter une réponse à des questions qui dépassent le cadre forcément limité d'une étude ethnographique ponctuelle, force me fut d'admettre que la nature même d'un objet d'étude aussi difficile à saisir que l'individu, m'obligeait à opérer un renversement de la démarche ethnologique classique (la connaissance de l'Autre permet en définitive de mieux connaître le Même), pour faire de l'explicitation de mes propres valeurs et représentations en la matière, un préalable nécessaire à la connaissance de l'Autre. Pour ce faire, à défaut de réaliser une revue de littérature au sens exhaustif du terme, j'ai effectué quelques détours bibliographiques dont je me propose de résumer à présent les principaux résultats.

Détours bibliographiques

L'individu en question

A vrai dire, les lectures diverses dans lesquelles je me suis lancé pour en savoir plus sur la notion de modernité ou celles d'individu et de sujet, n'ont fait qu'augmenter ma perplexité lorsque j'ai découvert que ces notions appartenaient davantage au domaine de la réflexion théorique qu'à celui de la recherche de terrain. Car si les philosophes modernes ont fait de l'individu un de leurs thèmes privilégiés de réflexion, la rareté des don-

nées sociologiques et ethnographiques sur les pratiques et représentations individualisantes rend cette notion peu opératoire.

Cela dit, l'individu en tant qu'unité particulière dans laquelle se mêlent la vie, l'expérience et la conscience, est universel et la construction du moi est fondée sur un certain nombre de structures, de pratiques et de représentations partagées par toutes les sociétés (système de parenté, modalités de socialisation des enfants, représentations mythiques, systèmes de classification, modes de cognition, de perception, etc.).

S'il est universel, cet individu est en même temps singulier dans la mesure où il est construit différemment d'une culture à l'autre : ce processus d'individuation – mis en œuvre par l'entremise des relations que l'enfant entretient avec ses proches et, de ce fait, déterminé par les modalités de l'organisation sociale – varie d'une société à l'autre et, dans une même société, d'un groupe social à l'autre (Elias, 1991 : 56-65).

En adoptant temporairement un point de vue diachronique sur les mutations de cet individu à travers les âges, on peut distinguer schématiquement trois modalités successives de représentation de l'individu : la personne pré-moderne, le sujet moderne et l'individu post-moderne¹.

La personne pré-moderne : dans les sociétés pré-modernes ou traditionnelles (ou encore holistes selon la terminologie de Dumont), la personne se définit essentiellement en fonction de sa position dans une société où le « Moi » serait plus important que le « Je » singulier. En se fondant sur le sens étymologique du terme « persona » (Mauss, 1950 : 350-351), on peut définir la personne comme un acteur masqué jouant des rôles qui lui sont dévolus par sa communauté d'appartenance et dont la signification lui échappe au niveau individuel, même s'il existe une cohérence au niveau collectif.

Le sujet moderne : le passage historique des sociétés traditionnelles aux sociétés modernes correspondrait au passage de la personne occupant une place définie dans un ordre naturel donné, au sujet d'une discursivité. Dans la conception cartésienne (résumée par la formule du « cogito »), le sujet est défini comme une « conscience monologique », c'est-à-dire un espace intérieur qui serait le siège de représentations concernant le monde extérieur et qui se définirait de façon indépendante par rapport à autrui. Par la suite, cette vision a-sociale d'un sujet désincarné, situé hors du monde, a été mise en question par des auteurs qui divergent sur la place à conférer au sujet, même s'ils ont en commun de concevoir la modernité comme un état favorisant la séparation des diffé-

1. Une typologie directement inspirée de celle proposée par W. Godzich lors d'une communication donnée dans le cadre d'une table ronde intitulée : « Experience, Subjectivity and the Self reconsidered : an exchange between philosophy and anthropology », lors du congrès annuel de l'American Anthropological Association, en novembre 89, à Washington D.C.

rents secteurs de la vie sociale (politique, économie, vie familiale, religion, art, etc.).

Dans l'idéologie moderne, la formation de l'homme en tant que sujet est définie par l'apprentissage de la pensée rationnelle et la capacité de résister aux pressions de la coutume et du désir, pour ne se soumettre qu'au gouvernement de la raison. Au nom de cette idéologie, s'est développée en France une sociologie (qui irait de Durkheim à Bourdieu) pour laquelle le triomphe de la raison permet et impose une correspondance entre les normes du système social et les motivations des acteurs.

Dans cette perspective, le sujet est tenu de contribuer au bon fonctionnement d'un système social qui détermine largement son action et ses choix (cf. la notion d'*habitus* élaborée notamment par Bourdieu). Dans le même ordre d'idées, prenant acte du fait que l'être humain se définit essentiellement par son action dans et sur le monde, Taylor (1989) avance que nous ne pouvons comprendre la vie humaine simplement en termes de sujets individuels, car une grande partie de l'action humaine est de nature « dialogique ». Une manière de penser qui fait écho à la notion d'interdépendance élaborée par Elias (1991) pour rendre compte de la façon dont deux individus en relation vont agir l'un sur l'autre et se modifier mutuellement dans une relation où ils sont à la fois cause et conséquence².

En opposition à cette modernité classique dans laquelle l'individu est sommé de s'identifier à la raison universelle, Touraine (1992) propose une définition nouvelle de la modernité en tant que différenciation croissante entre le monde objectif créé par la raison en accord avec les lois de la nature, et celui de la subjectivité qui est d'abord celui d'un appel à la liberté personnelle et à la révolte contre l'ordre établi. Dans cette perspective, le sujet s'accomplit pleinement lorsqu'il devient un acteur social capable de modifier le monde des règles, des normes, des principes impersonnels (à la manière du dissident de la société totalitaire).

L'individu post-moderne : les sociétés contemporaines (qu'elles soient en position dominante ou dominée dans le système mondial) sont caractérisées par la dissociation de plus en plus poussée du système et des acteurs, de l'instrumentalité (le monde technique et/ou économique) et du sens (devenu purement subjectif, privé). Cette évolution entraîne la disparition du sujet qui se décompose en un individu obsédé par son identité et se réduit, à la limite, à une succession de présentations de soi (cf. les travaux de Goffman) définies par leur contexte, et non par des orientations d'action ou des projets.

2. Dans une conversation entre deux personnes, l'une parle, l'autre répond et ainsi de suite. Si on considère le dialogue dans son ensemble, nous sommes en présence d'un phénomène qui se transforme perpétuellement du fait que les deux interlocuteurs se modifient mutuellement (cf. Elias, 1991 : 61).

Cette rupture entre l'économie de marché et la recherche subjective d'une identité s'observe aussi bien à l'intérieur des sociétés industrialisées (où l'exploitation est remplacée par l'exclusion), que dans les rapports entre sociétés riches et sociétés pauvres. Ces dernières opposent leur histoire et leur culture à un pouvoir hégémonique qui s'identifie à la modernité et à la raison et qui considère comme universelles des formes d'organisation de la pensée qui correspondent en même temps à ses intérêts particuliers.

Au terme de ce rapide survol, un constat s'impose : l'individu (cette forme particulière de conscience de soi et de présence aux autres propre aux sociétés occidentales) et la société ne sont pas des substances qui existeraient de façon autonome (il est impossible de penser l'individu en dehors de la société et vice versa), mais des représentations élaborées par des générations successives de savants et de lettrés, eux-mêmes emportés par une histoire qui les dépasse et les façonne.

La doxa africaniste en question

La pensée occidentale, aussi bien dans sa version profane que savante, a toujours défini les sociétés africaines par leur place sur l'axe tradition/modernité ou en fonction du clivage pays développés/pays sous-développés. Cet a priori évolutionniste – constitutif du regard que portent les Occidentaux sur des sociétés dont ils ne peuvent imaginer le devenir autrement que par rapport à leur propre horizon – constitue un obstacle épistémologique particulièrement difficile à lever pour des disciplines de plus en plus étroitement asservies à l'idéologie développementaliste.

Ainsi, dans le domaine qui nous concerne, la nature essentiellement holiste de la société africaine et le caractère communautaire de la personnalité africaine sont devenus des lieux communs de la littérature africaniste depuis les travaux de l'école de Dakar dans les années soixante-dix. Dans cette optique, l'émergence d'un mode individualisé d'existence est mise sur le compte de la déstructuration des systèmes traditionnels de références, due aux changements culturels consécutifs à la colonisation et à l'urbanisation³ (Murphy, 1978).

Cette façon d'expliquer une conduite par sa place dans une histoire qui aurait un sens et une direction, a fait l'objet de critiques convergentes de la part d'observateurs dont le point commun est d'affirmer l'existence

3. Une affirmation qui n'est pas sans fondement lorsque l'on découvre l'ampleur des bouleversements occasionnés par la colonisation à travers des autobiographies d'Africains rassemblées il y a plus de cinquante ans (Westermann, 1943) : mouvements migratoires (volontaires ou non), imposition du travail salarié, conversion au christianisme, scolarisation forcée, urbanisation rapide...

de « singularités individuelles », que ce soit dans les sociétés précoloniales ou, à l'époque contemporaine, dans des sociétés rurales en marge du processus de modernisation.

Ainsi, par exemple, des enquêtes ethnographiques effectuées dans une société matrilineaire du Zaïre (Corin, 1980) ont montré que l'enfant était socialisé simultanément dans deux systèmes de référence (celui du clan maternel et celui du lignage paternel), ce qui donne à la personne la possibilité (inscrite dans la culture) de prendre ses distances par rapport au système social dominant.

A partir d'un tout autre point de vue, celui d'une sociologie du pouvoir, c'est le qualificatif de holiste appliqué aux sociétés africaines précoloniales qui est mis en question par un auteur qui, en conclusion d'un ouvrage sur l'État en Afrique, affirme : « les correctifs très contraignants qui, dans l'éducation, dans l'invisible, dans la sociabilité quotidienne, brident ce que nous continuerons à nommer (...) "l'individualisme", sanctionnent justement sa force impétueuse et préservent les sociétés de sa vigueur centrifuge, plutôt qu'ils n'attestent de la suprématie d'une conception communautaire de l'existence » (Bayart, 1989 : 323).

Une proposition qui mérite d'autant plus d'être prise en considération qu'un travail historique exemplaire, comme celui que Y. Person (1968) a consacré à Samory, révèle, à travers une analyse détaillée de l'organisation et du fonctionnement d'une société africaine précoloniale (la société malinké du XIX^e siècle), l'existence d'un secteur économique marchand de type moderne (c'est-à-dire relativement autonome) attirant des individus désireux de s'affirmer au sein d'une société lignagère très hiérarchisée.

Au terme de ce coup d'œil bibliographique, si la notion d'individu a gagné en fluidité et précision à défaut d'être devenue opératoire, si la reconnaissance de la complexité des sociétés africaines ouvre le champ des possibles, il n'en reste pas moins que penser l'individu et l'individualisation dans l'Afrique contemporaine, à l'aide de catégories élaborées en Occident, sans tomber, d'un côté, dans l'ornière évolutionniste et, de l'autre, dans un relativisme culturel « politiquement correct », constitue une aporie à l'issue plus qu'incertaine. Aussi, à défaut de pouvoir casser la langue de bois développementaliste (une entreprise nécessairement collective et de longue haleine), me suis-je efforcé, tout au long de ce travail, de ne pas évacuer cette tension propre à la pensée occidentale dans son rapport à l'Autre, mais de la conserver enfoncée comme un coin dans la doxa moderniste.

Le terrain

Dans cette partie de l'Afrique de l'Ouest correspondant à l'actuel territoire sénégalais, la colonisation a entraîné une transformation en profondeur des sociétés locales (wolof, toucouleur, sereer, diola et autres) : islamisation en masse, croissance urbaine, création d'une économie de marché ouverte sur l'économie-monde, développement d'un secteur industriel, mise en place d'un État moderne, mouvements migratoires imposés ou spontanés etc., sont au nombre des phénomènes qui témoignent de ce bouleversement.

Le travail de terrain a été effectué entre 1985 et 1993, dans la ville de Pikine (cette parente pauvre de Dakar) qui est un exemple paradigmatique du processus d'urbanisation accéléré actuellement à l'œuvre sur le continent africain. Ainsi, pour le Sénégal, 20 % de la population totale sont concentrés dans la presqu'île du Cap-Vert.

Cette société pikinoise est caractérisée par une grande hétérogénéité, aussi bien d'un point de vue social (les disparités observées au niveau des taux de mortalité infanto-juvénile en témoignent) que culturel, avec la cohabitation habituellement paisible⁴ des représentants d'une pluralité de cultures tant sénégalaises qu'étrangères. Ces forces centrifuges sont contrebalancées par l'usage de plus en plus répandu du wolof (il serait en usage chez 80 % de la population) et surtout l'existence d'un puissant commun dénominateur, l'Islam, regroupant la quasi-totalité de la population. A noter que l'islamisation en masse de la société wolof est un phénomène relativement récent (fin XIX^e-début XX^e) en relation directe avec l'effondrement des sociétés traditionnelles consécutif à la conquête coloniale.

De façon générale, la crise économique, dont on commence à voir les premiers effets dans les années soixante-dix, s'est aggravée dans les années quatre-vingt avec les effets des plans d'ajustement successifs (le premier remonte à 1979) imposés par le FMI et la Banque mondiale. On peut dire que, si leurs résultats, en termes macro-économiques, se font toujours attendre, par contre leurs incidences sociales négatives sont évidentes au niveau de l'augmentation du chômage (plus de 20 % de chômeurs dans la population active selon les chiffres officiels), de la dégradation de la qualité de l'enseignement et des soins médicaux (Diouf, 1992).

Cette augmentation des inégalités sociales favorise le développement d'une violence urbaine (alimentée en particulier par le trafic et l'usage

4. A l'exception notable des « Événements des Maures » (traduction de l'expression wolof *Événements-u-Nar*), survenus en mai 1989, au cours desquels les immigrés d'origine mauritanienne ont été la cible de violences collectives en représailles des exactions commises à l'encontre des ressortissants sénégalais à Nouakchott.

des drogues), tandis que l'apparition de mouvements radicaux islamistes (recrutant principalement chez les jeunes), se situant en marge des confréries sénégalaises traditionnelles, traduit la marginalisation croissante d'une partie de la jeunesse. Par ailleurs, en Casamance, l'État sénégalais affronte les armes à la main les revendications autonomistes d'une partie de la population diola.

C'est donc sur fond de la paupérisation d'une partie de plus en plus importante de la population et d'une crise sociale multiforme, que s'est déroulée une recherche dont je me propose de résumer à présent les tenants méthodologiques.

Méthodologie

Notre équipe de recherche ayant choisi la méthode biographique comme méthode d'investigation privilégiée, cela me mettait – dans la mesure où je bénéficiais d'une expérience antérieure en ce domaine – en situation favorable pour tenter de dépasser une approche conçue schématiquement comme l'enregistrement d'un récit de vie oral dans le cadre d'une relation en face à face entre deux sujets. J'ai donc mis à profit cette longueur d'avance pour remettre sur le métier mon ouvrage ethnographique et retravailler un petit nombre d'études de cas de manière différente.

D'une part, en mettant en œuvre *un suivi longitudinal* qui devait me permettre d'augmenter la fiabilité de la méthode, en associant à l'enregistrement d'une parole suscitée, des observations directes effectuées, de façon périodique, pendant plusieurs années (de cinq à huit selon les informateurs). Cette façon de procéder relève d'une herméneutique concernée autant par la définition de soi proposée par le sujet que par l'actualisation de son projet de vie. Si cette méthode a pu être féconde dans certains cas (notamment pour des individus impliqués dans des activités délictueuses avec lesquels l'établissement d'une relation de confiance est un travail de longue haleine), elle a constitué un obstacle inattendu à l'investigation menée auprès de deux représentants de la classe moyenne (un infirmier et une infirmière). Dans ces deux cas, une trop grande familiarité entre l'enquêteur et ses informateurs (chassez le sujet, il revient au galop) a conduit à l'apparition de résistances (explicites ou non) à une objectivation trop poussée.

D'autre part, en utilisant *la photo de famille* comme un outil destiné à compléter et enrichir la méthode biographique, en exploitant cet appel vers le langage que constitue le « mutisme » caractéristique de toute image photographique : « ... Il y a quelque chose d'oppressant dans son silence.

Et il n'y aura jamais trop d'histoires pour le rompre et le peupler d'une rassurante rumeur (...). Sans doute parce qu'on tente alors de reconstruire discursivement une vérité qui, quant à elle, n'est pas présente dans le cliché » (Buisine, 1990 : 58)

A ce sujet, deux remarques s'imposent. Premièrement, à l'exception d'un cas particulier⁵, toutes les personnes sollicitées étaient en possession d'un « album-photo », un fait qui témoigne de la diffusion de la photographie (essentiellement le portrait) dans l'ensemble de cette population urbaine. Deuxièmement, il paraît difficile de vouloir reconstituer un itinéraire biographique seulement à partir de ces collections de photos, qui ne peuvent en aucun cas être considérées comme un enregistrement systématique de l'itinéraire d'une personne⁶.

La méthode consistait à effectuer de façon quasi simultanée (1) la reproduction photographique des photographies et (2) des entretiens semi-directifs menés autour de celles-ci avec pour objectif principal de préciser l'itinéraire biographique de la personne et la configuration des différents réseaux dans lesquels elle était impliquée (Werner, 1993a, 1997).

Avant de passer à la présentation et à l'analyse de deux études de cas extraites d'un corpus d'une demi-douzaine de récits de vie, il n'est pas inutile de justifier ma préférence pour cette manière de faire, plutôt que pour une analyse comparative qui consisterait à couper en morceaux ces unités de sens que sont les récits de vie. Ce faisant, j'ai voulu respecter l'originalité d'une méthode dont la spécificité réside justement dans cette possibilité qu'elle offre aux ethnologisé(e)s de donner une cohérence à leurs trajectoires : « Le récit de vie est une tentative du sujet pour construire et donner une image de lui-même face à un interlocuteur – image diachronique et non portrait synchronique (...). C'est l'effort pour ressaisir son identité à travers les aléas et les avatars de l'existence dans une cohérence qui la rend communicable à autrui. Le récit suppose ainsi un processus de totalisation, à travers lequel l'énonciateur cherche à donner sens et consistance à sa vie. » (Lipiansky, 1983 : 61)

Je me suis donc efforcé de respecter cette dynamique essentielle en arrêtant mon choix sur la présentation de deux récits de vie qui illustrent le fait que les voies de l'individualisation sont multiples et loin d'être rectilignes. Seront mis en scène un homme et une femme, engagés tous deux

5. Un homme d'une soixantaine d'années qui ne possédait aucun autre document photographique que la photo d'identité de son livret militaire. Un manque voulu par ce fervent musulman qui refuse de laisser quelque trace que ce soit de sa personne après sa mort.

6. Des événements importants sont omis, des personnes clefs manquent, alors qu'à l'inverse des événements anodins, voire de parfaits inconnus, sont représentés.

dans des processus de marginalisation/individualisation, mais pas de la même façon et pas pour les mêmes raisons.

Sali ou un individu en voie d'exclusion

J'ai fait la connaissance de Sali en 1985 à l'occasion d'une enquête destinée à étudier « les processus de recherche de thérapie » mis en œuvre dans le cas d'enfants présentant un syndrome diarrhéique. Elle intéressait une trentaine de foyers (sélectionnés de façon aléatoire), dont celui de cette veuve de quarante ans souvent absente et qui, aux dires de ses parents, n'avait « pas le temps de s'occuper de ses enfants ».

Par la suite, en 1987, elle a accepté de participer à une enquête intitulée « Budget-Santé-Mode de vie » dont l'objectif était double :

- détailler les flux budgétaires (entrées et sorties), jour par jour, semaine par semaine ;
- inventorier, à partir de ces données d'ordre économique, l'ensemble des rapports sociaux mis en jeu et leur nature.

En 1991, ce travail a été complété par le recueil de son récit de vie et par une série d'entretiens autour d'une soixantaine de photos sélectionnées dans sa collection personnelle.

Cette étude ethnographique en longitudinal (de septembre 85 à septembre 93, soit une période de huit ans) a été sous-tendue par l'établissement d'une relation interpersonnelle complexe fondée, de son côté, sur une demande d'assistance sans cesse renouvelée et, de ma part, sur une négociation permanente concernant les limites du soutien que j'étais disposé à lui apporter. Au fil des années, j'oscillerai entre refus de l'assister, gestes de compassion et utilitarisme ethnographique, sans jamais contrôler une relation dans laquelle j'ai été largement manipulé, mais qui m'a permis de faire, participation oblige, le difficile apprentissage des stratégies complexes que Sali mettait en œuvre dans ses rapports avec autrui.

Récit de vie

Née en 1946 à Dakar, Sali est le deuxième enfant et la première fille de sa mère qui allait donner naissance en tout à huit enfants (cinq garçons et trois filles). Alors que Sali avait six ans, son père épouse une seconde femme avec laquelle il « engendrera » (selon l'expression en usage au

Sénégal) encore neuf enfants⁷. Cet homme, issu d'une famille de paysans toucouleur originaire de la vallée du Fleuve (sous-entendu Sénégal), n'a pas été scolarisé et c'est dans l'armée française puis dans la police où il a fait carrière, qu'il a appris la langue française. C'était un fervent musulman, sévère (Sali se souvient de la chicotte paternelle) mais juste avec ses enfants. On peut estimer que les dix premières années de vie de Sali ont constitué une période heureuse, relativement protégée, dans une famille qui vivait à l'aise : « On ne manquait de rien et la vie n'était pas aussi difficile que maintenant... »

En 1956, alors qu'elle est âgée de dix ans, toute la famille déménage à Pikine où son père achète une parcelle de terrain et fait construire une maison dans un quartier dont il deviendra le chef (ou « délégué »).

Entrée à l'école primaire à l'âge de sept ans, Sali poursuivra sa scolarité avec des résultats médiocres, puisque son échec au certificat d'études primaires, à l'âge de 17 ans, y mettra un terme. Alors que son père l'a encouragée à faire des études et l'exhortait à réussir « afin de pouvoir travailler plus tard et être en mesure de le soutenir quand il serait vieux... », sa mère, quant à elle, lui a toujours imposé un travail domestique supplémentaire (la préparation du repas du soir), en désaccord à ce sujet avec son mari qui aurait voulu que sa fille se consacre entièrement à ses études.

A l'âge de 17 ans, elle doit céder aux pressions de sa famille et se marier contre son gré à un homme beaucoup plus âgé qu'elle, mais se débrouille pour faire rompre le mariage par son père au bout de quelques semaines. Après cette première affirmation de son caractère volontaire, elle revient vivre pendant quelques années dans la maison paternelle et devient la maîtresse d'un homme marié qui l'entretient mais refuse de l'épouser. Cette liaison dure jusqu'en 1969, date à laquelle Sali donne naissance à son premier enfant (un garçon) qui, une fois sevré, sera confié à la famille de son père dans laquelle il est resté jusqu'à présent.

Sur ces entrefaites, elle est embauchée comme cuisinière à la Maison de la radio, où elle la fait connaissance de celui qui allait devenir, en 1970, son deuxième mari. Originaire de la Casamance, il occupait un poste de cadre à l'ORTS (Office de la Radio-Télévision du Sénégal) qui lui procurait les moyens d'entretenir non seulement Sali et les six enfants qui vont naître successivement (à intervalles rapprochés) de leur union, mais aussi une maîtresse catholique (d'origine diola) dont il aura trois enfants avant qu'elle ne se convertisse à l'Islam et qu'il ne l'épouse. Cette liaison, révélée à Sali avant le mariage, avait été bien acceptée par cette dernière qui s'entendait bien avec sa « co-épouse ». Ce mariage heureux (bonne entente

7. Le père de Sali devait épouser plus tard une troisième femme dont il aura trois enfants de plus.

conjugale et vie sexuelle épanouie) sera brisé en 1983 par le décès brutal de son mari à la suite d'une maladie de courte durée.

À la suite de cet événement, qui a représenté pour Sali un choc terrible, elle aurait dû se remarier (selon la coutume du l'évirat) avec l'un des jeunes frères du mari mais cela ne s'est pas fait (ses interprétations ont varié dans le temps), soit parce que ceux-ci étaient trop âgés, soit parce qu'ils étaient « mauvais ». Elle explique de façon lapidaire ce lâchage de sa belle-famille en invoquant le fait que : « Ce sont des Socé, des Mandingue », faisant ainsi référence à la fragilité de ces mariages inter-ethniques ou interconfessionnels qui ne sont jamais vraiment acceptés par les familles.

En 1987, au moment où j'entreprends avec elle une enquête budgétaire, Sali survit avec beaucoup de difficultés en raison de la faiblesse de ses revenus, et s'en sort pour l'essentiel grâce au soutien que lui accorde son père. Ce dernier lui prête une chambre qu'elle occupe avec ses six enfants, prend également en charge les dépenses afférentes aux repas de midi et du soir, ainsi que les factures d'eau et d'électricité⁸.

De son côté, elle doit se débrouiller avec quelques milliers de francs⁹ par mois (environ 200 FF) pour faire face à toutes les autres dépenses : petit déjeuners, vêtements, fournitures scolaires, soins médicaux, etc. En pratique, elle vit au jour le jour, le plus souvent à crédit, en empruntant d'un versement à l'autre une somme équivalente au montant de sa pension, soit « en théorie » 36 500 F [730 FF] par trimestre. Je précise « en théorie » dans la mesure où comme j'ai pu le constater au cours de cette enquête, les sommes versées étaient toujours inférieures à ce montant, en raison de prélèvements effectués pour rembourser le capital-décès de la troisième épouse¹⁰ ou les avances de la dernière Tabaski ou bien encore des sommes versées par erreur dans le passé¹¹.

Par ailleurs, elle peut compter aussi sur les allocations familiales (7 750 F par trimestre [155 FF]) et des bourses scolaires pour les enfants

8. À cette époque, le père de Sali doit subvenir, avec sa retraite (d'un montant égal à 40 000 F par mois [800 FF]) aux besoins d'une quinzaine de personnes.

9. Cette enquête s'étant déroulée en totalité avant la dévaluation du franc CFA intervenue en janvier 1994, il faut multiplier par deux et diviser par cent (un franc CFA = 0,02 FF) pour obtenir la valeur en francs français des sommes mentionnées dans le texte.

10. Cette troisième épouse dont les deux premières femmes ignoraient l'existence allait se faire connaître après le décès de leur mari et exiger que lui soit versée sa part du capital décès et de la pension.

11. Lorsqu'elle tente de faire valoir ses droits, Sali est confrontée à l'opacité d'une bureaucratie dont le mode de fonctionnement lui échappe en grande partie. Il lui arrive de passer des heures, voire des journées, au siège de la caisse de retraite, sans parvenir à savoir pourquoi telle augmentation ne lui a pas été versée ou bien encore pour quelle raison un versement n'a pas été effectué.

(quelques milliers de francs – dizaines de FF – par an) à condition qu'elle soit à même d'effectuer des démarches administratives longues et compliquées, tâche qu'elle accomplit avec l'aide de certains employés avec lesquels elle a noué des relations amicales.

Cette situation précaire a failli prendre fin lorsque, en septembre 1985, Sali donne naissance à une enfant non désirée (« un accident » dit-elle) qui sera reconnue par le géniteur (un homme marié résidant à Dakar), mais non prise en charge par ce dernier. Son père qui veut la chasser de sa maison avec ses enfants, ne cède que devant les pressions de son entourage. A la suite de cet événement, Sali accepte (sur mes conseils) de se faire poser un stérilet qu'elle gardera un an, avant de le faire enlever pour cause de saignements répétés. Depuis lors, elle avoue avoir tiré un trait sur sa vie sexuelle, car si beaucoup d'hommes font des avances à cette femme séduisante, aucun n'est prêt à lui proposer le mariage (dans le meilleur des cas, elle ne pourrait espérer qu'une place de co-épouse en deuxième ou troisième position) et à prendre en charge ses enfants.

En mars 1990, grâce à l'entremise d'une ancienne collègue de son mari, Sali est embauchée comme fille de salle dans un hôpital dakarois, à condition qu'elle accepte de ne pas être payée dans l'immédiat. C'est ainsi que, sur une période de dix mois (de mars 1990 à janvier 1991), Sali, qui est censée gagner 32 800 F [656 FF] par mois, touchera en tout et pour tout 150 000 francs [3 000 FF] en deux fois, le versement du solde dû étant sans cesse reporté à une date ultérieure¹². Depuis lors, elle continue à travailler de façon très irrégulière, les périodes de travail alternant avec de longues périodes d'inactivité (plusieurs mois) pendant lesquelles elle doit se débrouiller par ses propres moyens.

Cet équilibre précaire sera rompu avec le décès de sa mère (survenu en avril 1990) suivi, un an plus tard, par celui de son père qui, malade, usé, affaibli, accablé de soucis et de charges (outre Sali, plusieurs de ses enfants, adultes dépendaient de lui pour leur subsistance et celle de leurs familles), s'était progressivement détaché du monde pour se consacrer à la prière. Tandis qu'il semblait sur la fin de sa vie dans la sénilité, les membres de sa famille ont commencé à s'affronter de façon parfois violente (en 1990, Sali est battue par un de ses jeunes frères).

Après la mort de son père, Sali ne recevra plus qu'un maigre soutien de la part des membres de sa famille utérine, tandis que les rapports avec ses *doom-u-baay*¹³ (fratrie agnatique) se détériorent progressivement et

12. Pendant ce temps, elle est obligée de payer son aller-retour quotidien entre domicile et lieu de travail (situé au centre de Dakar) et de subvenir à ses besoins et à ceux de ses enfants.

13. Tous les termes wolof (typographiés en italiques de même que les expressions relevant du français local) sont transcrits selon l'orthographe utilisé par les auteurs du plus récent dictionnaire wolof-français (Fal, Santos et Doneux, 1990).

que des groupes de commensalité apparaissent : les repas ne sont plus partagés et chaque chef de famille pourvoit à l'achat de sa « ration ».

Courant 1992, la maison familiale est vendue et le produit de la vente partagé entre tous les enfants (au nombre de vingt). La part de Sali se monte à 155 000 F [3 100 FF] compte tenu du fait que les filles, selon le droit islamique, héritent de la moitié de ce que touchent les garçons. Cette somme a constitué un premier versement pour l'acquisition d'une parcelle de terrain sur laquelle elle projette de construire petit à petit une maison, seule manière, à son avis, de régler le problème du logement qui est devenue son souci majeur, depuis qu'elle a été mise dans l'obligation de quitter la maison familiale.

Au fil des années, alors que la précarité de sa situation augmente, ses attentes envers un éventuel soutien de la part de ses enfants sont déçues. Contrairement à ce qu'elle m'avait confié quelques années auparavant (« les filles ne posent pas de problèmes car elles se marient et quittent la maison, tandis que les garçons m'aideront dès qu'ils pourront travailler... »), ses filles non seulement n'ont pas trouvé de mari mais ont donné naissance chacune à un enfant. Rama, sa fille aînée – « enceinte » par un jeune homme sans travail – a accouché, en septembre 1992, d'un enfant qui sera baptisé par Sali. Celle-ci, voulant faire les choses en grand pour ne pas perdre la face, s'endette lourdement à cette occasion. Car si beaucoup de parents et d'amis sont venus faire bombance, les *ndawtal* (dons en espèces ou en nature faits à l'occasion d'un baptême) n'ont pas été à la hauteur de ce qu'elle a dépensé. Quelques mois plus tard, sa deuxième fille, âgée de 16 ans, accouche à son tour d'un enfant qui n'est pas reconnue par le père.

Quant au fils aîné, Ablaye, âgé à présent de 19 ans, il est au chômage et dans une situation désespérée. Car après avoir été admis, grâce à une des relations de sa mère, dans un centre d'apprentissage pour orphelins, il a dû interrompre au bout d'un an cette formation de la dernière chance, faute d'argent pour payer son aller et retour quotidien jusqu'à Dakar, soit une dépense quotidienne de moins de 200 francs [4 FF].

Les réseaux de soutien

Alors que l'enquête budgétaire avait permis d'observer de façon synchrone l'organisation et le fonctionnement au jour le jour de ses réseaux sociaux, les entretiens réalisés dans un deuxième temps autour de son album-photo ont permis d'appréhender leur dynamique et leur évolution dans le temps.

– État des lieux en 1987

Il s'agit d'un réseau relativement étendu dont la configuration a tendance à évoluer dans le temps. Utilisant une métaphore spatiale, on peut en décrire l'organisation comme une série de cercles concentriques dont Sali occuperait le centre.

Le premier cercle ou *réseau principal* est constitué par un petit nombre (une demi-douzaine) de parents proches et d'amies qui apportent un soutien tant matériel qu'affectif de manière continue, même si ce n'est pas toujours quantitativement important. En bref, ce sont des personnes sur lesquelles Sali peut « toujours compter », des gens qui ne la « laisseront pas tomber ». Dans sa parenté proche, on trouve son père, un frère plus jeune (salarié) et une sœur (mariée et émigrée à l'étranger). Par ailleurs, les trois femmes que Sali qualifie du terme d'amies et pour lesquelles elle est prête à « se sacrifier »¹⁴, sont respectivement une des sœurs de la copouse de sa mère, l'épouse d'un copain de son mari décédé et une femme du voisinage dont elle a fait la connaissance alors qu'elle assistait son père dans ses fonctions de juge de paix.

Il faut mettre à part le soutien apporté par une connaissance, le fils du propriétaire de la maison où elle résidait du vivant de son mari, qui a complètement pris en charge un des fils de Sali (hébergement, scolarisation, etc.), au point que ce dernier n'entretient plus que des relations épisodiques avec sa mère, devient progressivement un étranger par rapport à sa famille d'origine.

Le *réseau secondaire* est constitué de personnes des deux sexes, résidant dans le voisinage immédiat (le *koïn*¹⁵) et qui ont en commun de pouvoir être sollicitées de temps à autre (mais pas trop souvent) et d'apporter une assistance ponctuelle. Il est constitué de « copines » et de « copains »¹⁶ recrutés parmi les amis de ses frères ou des camarades du Parti (il s'agit du Parti socialiste dans lequel elle a longtemps milité).

Le troisième cercle ou *réseau accessoire*, est constitué de personnes résidant à Dakar, avec lesquelles Sali entretient des relations de type net-

14. Une expression à prendre quasiment au sens littéral : en avril 87, alors que sa dernière fille présentait un état de malnutrition sévère à la suite du sevrage, les maigres ressources de Sali furent investies en priorité dans sa participation au mariage de la fille de sa meilleure amie.

15. Le *koïn* (du français « coin ») est un espace intermédiaire entre la sphère domestique et le domaine public. Il englobe les maisons situées dans le voisinage immédiat du domicile, la borne-fontaine la plus proche et la boutique au coin de la rue.

16. Les termes de « copain » et « copine » constituent des emprunts au français à la différence de celui d'ami(e) qui est la traduction du terme wolof *xarit*. L'emploi d'un vocabulaire emprunté à une langue étrangère pour désigner un type de relations typiquement urbain (impliquant à la fois proximité et superficialité) est en faveur d'une évolution récente des mœurs dans ce domaine.

tement plus clientéliste. Il peut s'agir de parents biologiques (deux oncles maternels de Sali) ou par alliance (parente de la co-épouse de sa mère) ou de relations datant de l'époque où elle résidait à Dakar du vivant de son mari (collègues de travail de son mari à l'ORTS, copines du voisinage, épouses de parents ou de copains de son mari...) ou encore, en ma personne, d'un ethnologue rencontré par hasard et habilement « capturé ».

Au-delà de la partie active, mobilisée, visible, du réseau, il existe un quatrième cercle dit *réseau latent*, qui correspond à un sous-ensemble, invisible, inactif, « dormant » qui pourra être activé de manière aléatoire, à l'occasion d'une rencontre fortuite. Comme, par exemple, cette ancienne collègue de son mari – perdue de vue depuis le décès de celui-ci et rencontrée des années après, par hasard, dans une rue de Dakar – qui va, dans un premier temps, l'inviter à venir lui rendre visite, puis finalement lui trouver du travail dans un hôpital dakarois.

– Approche diachronique

Le travail effectué en 1991 sur l'album-photo de Sali a permis de mettre en évidence la dynamique de ce réseau. En effet, un tel réseau constitue un ensemble social structuré de façon relativement lâche et en perpétuel remaniement du fait de la sortie de certains de ses membres et de l'entrée de nouvelles figures. On remarque ainsi la grande mobilité des femmes qui sont amenées à suivre leurs maris dans leurs déplacements résidentiels à l'intérieur du Sénégal (au gré des affectations ou des opportunités professionnelles), voire dans leurs migrations à l'étranger (une jeune sœur de Sali a passé plusieurs années au Gabon aux côtés de son mari).

De manière générale, on observe, au fil des années, un rétrécissement du réseau principal et, en parallèle, une extension du réseau accessoire. Ainsi, à l'intérieur même du réseau de soutien principal, les relations ont évolué, à l'exemple de son frère cadet – un de ses plus fidèles soutiens – qui a dû mettre un terme à l'assistance qu'il avait l'habitude de lui apporter, compte tenu de l'aggravation de ses problèmes personnels.

– Mode d'emploi

Sali consacre une grande partie de son temps (et de ses faibles ressources) à entretenir ce capital de relations familiales, amicales, professionnelles, qu'elle met tant d'habileté à transformer en capital économique. Car tous ces réseaux doivent non seulement être maintenus en état de marche – de façon à pouvoir être utilisés en cas de besoin –, mais aussi renouvelés du fait de la disparition inéluctable de certains de leurs

membres. Cette circulation incessante d'une personne à l'autre permet à Sali de rester active, socialement parlant, et par la même occasion de se créer des occasions. En contrepartie, un certain nombre d'obligations en découlent :

- visites de courtoisie à l'occasion de circonstances extraordinaires (hospitalisations, maladies) ou ordinaires ;
- participation aux cérémonies familiales (baptêmes, funérailles, mariages), ce qui entraîne des frais (vêtements et dons rituels) auxquels elle n'est pas toujours en mesure de faire face. En particulier, les dépenses vestimentaires constituent un souci permanent ;
- déplacements incessants afin d'entretenir son réseau, ce qui lui a valu le qualificatif de « marcheuse » (ou *doxkat*) et explique aussi ses absences prolongées et fréquentes de la maison ;
- participation à des activités publiques (meetings politiques par exemple).

Outre les bénéfices symboliques et psychologiques qu'elle peut tirer de son insertion dans un réseau étendu, les avantages strictement économiques ne sont pas négligeables. Elle peut :

- emprunter dans son réseau de voisinage ou auprès de ses amies, en période de soudure (en cas de retard du paiement de la pension par exemple) ou lorsqu'elle est confrontée à une échéance à laquelle elle ne peut échapper (cotiser à une tontine) ou bien encore en cas d'urgence (maladie d'un enfant) ;
- bénéficier d'un crédit (limité toutefois) de la part des commerçants du coin (boutiquier, vendeur de pain) ;
- recueillir des dons en espèces ou en nature (du savon, du lait en poudre, du sucre, etc.) qui, même en quantités peu importantes, jouent un rôle d'appoint non négligeable dans une économie au quotidien gérée au franc CFA près ;
- profiter d'une aide extraordinaire pour accéder au marché de l'emploi, faire admettre son fils dans un centre d'apprentissage ;
- utiliser son réseau de « copines » pour y placer des marchandises à crédit (produits de toilette, lingerie fine). En contrepartie, l'impossibilité, où elle s'est trouvée, de rentrer dans ses fonds, a été la cause de ses échecs répétés dans le domaine commercial. Car, à la longue, Sali s'est lassée de relancer des « copines » souvent absentes qui la remboursaient au compte-gouttes, de telle sorte que les sommes récupérées étaient dépensées au fur et à mesure et que le capital de départ n'a jamais pu être reconstitué.

Survivre au quotidien

En dehors des périodes où elle touche une rétribution pour son travail, Sali dépend pour sa survie au quotidien de deux modalités du partage : indirecte et directe.

Le versement d'une pension par une caisse de retraite est une forme de *partage indirect* qui « consiste à prélever de ce qui circule dans les liens sociaux une certaine quantité de ressources sous forme monétaire, à les faire gérer et processor par un appareil extérieur aux liens sociaux et à en reverser une partie dans la communauté, dans les réseaux (...) en vertu de droits » (Godbout, 1992 : 219). Ce mode de redistribution est entre les mains d'un appareil bureaucratique tout-puissant, au fonctionnement opaque, qui n'est pas en mesure d'assurer une distribution régulière des ressources, augmentant ainsi la précarité de la situation subie par Sali, alors même qu'elle bénéficie d'une situation privilégiée.

Le partage direct : il est nécessaire de mettre de côté un terme comme celui de solidarité (notion ethnocentrique s'il en est) qui ne rend absolument pas compte de la nature « économique » des échanges qui s'effectuent au sein de la parenté et de garder à l'esprit que nous sommes ici dans le domaine du don/contre-don et non dans celui des rapports marchands. En effet, ce qui circule dans la parenté est d'une part « au service du lien ou, à tout le moins, est conditionné par ce lien » (Godbout, 1992 : 220) et, d'autre part, est régi par le « devoir de réciprocité » qui implique la circulation en retour des biens ou des services sous la forme d'un contre-don obligatoirement différé dans le temps.

À l'intérieur des lignages, l'investissement réalisé par une génération sur celle qui la suit (la scolarisation des enfants, par exemple) est à considérer comme un prêt pour un rendu, comme le laisse entendre très clairement le père de Sali, lorsqu'il fait dépendre sa sécurité future de la réussite scolaire de ses enfants¹⁷, ou lorsque Sali fait part de ses attentes vis-à-vis de ses propres enfants. Mais, dans son cas, la scolarisation de ses enfants les plus jeunes dans laquelle elle épuise ses maigres ressources, n'est plus qu'une tentative désespérée pour reproduire une stratégie qui a perdu beaucoup de son efficacité dans un monde où les diplômés ne garantissent plus l'accès à un emploi.

De manière générale, actuellement, la circulation intra-familiale des biens et des services s'effectue souvent des aînés vers leurs cadets alors qu'elle devrait s'effectuer (une fois les jeunes parvenus à l'âge adulte)

17. Cela dit, s'il n'est pas question de réduire les relations parents/enfants à des échanges économiques (ce qui serait un contre-sens fonctionnaliste), il me paraît urgent de souligner que, au contraire d'une conception idéaliste, voire obsessionnelle, des liens sociaux répandue en Occident (la dissociation entre la pureté de l'affectif et l'impureté de l'intérêt), les pratiques et discours observés au Sénégal mêlent étroitement ce qui relève de l'affectif et de l'économique.

dans le sens inverse. De fait, la survie au quotidien de nombre de foyers (*kër*) repose essentiellement sur les épaules de personnes âgées. Et, de ce point de vue, le père de Sali, ce vieillard au bout du rouleau, obligé de subvenir aux besoins de dépendants de plus en plus nombreux, est loin d'être un cas isolé.

Dans ces conditions, tout se passe comme si on assistait, dans ce contexte de crise, à une mobilisation de ressources de plus en plus rares au service de stratégies de plus en plus individuelles de reproduction biologique et sociale. Cet aspect est illustré, dans le cas de Sali, par la façon dont ses relations avec sa fratrie utérine se dégradent après la mort de sa mère, puis de son père, au point que le soutien qu'elle en recevait, se réduit comme peau de chagrin. Dans cette perspective, on peut supposer que Sali, du fait de sa condition de veuve nécessiteuse, n'est plus considérée comme une personne « solvable » par ses parents les plus proches et, de ce fait, s'est trouvée progressivement exclue de cette « entraide sélective » dont le fonctionnement a été décrit par Fassin (1987 : 172) : « C'est que les relations sociales, en dehors des rapports de dépendance ou de clientélisme, s'établissent généralement entre citadins de conditions proches et se fondent sur des principes de réciprocité. Autrement dit (...) 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 ».

Finalement, au terme d'un lent et progressif processus d'exclusion qui aura pris en tout une dizaine d'années, depuis le décès de son mari (1983) jusqu'à son éviction de la maison familiale (1993), Sali est obligée de se débrouiller par elle-même, contrainte par la nécessité à ne compter que sur ses propres forces en l'absence d'un soutien familial. Et si elle parvient tant bien que mal à joindre les deux bouts, si elle survit encore, indestructible et fière, c'est grâce à son flair manœuvrier, à sa capacité de séduction, à l'art consommé avec lequel elle « creuse un trou pour en boucher un autre »¹⁸ et à sa parfaite maîtrise d'un jeu social qui lui permet de faire feu de tout bois.

Ib : Un itinéraire en marge de la loi

Récit de vie

« Je suis né le neuf décembre mille neuf cent quarante-sept, à quatorze heures quarante-cinq, à Dakar... J'ai fait l'école, je suis instruit. J'avais un

18. Traduction empruntée à Ndione (1992 : 47) de l'expression populaire : *Rey bukki, suule bukki* (littéralement « tuer une hyène pour en enterrer une autre »).

job, la menuiserie métallique, que j'ai pratiqué pendant sept ans. Ensuite je me suis lancé dans le trafic de la drogue (...). Ça a beaucoup marché. Pendant quatre ou cinq ans, je n'ai jamais eu de problèmes. Mon marché fonctionnait très bien. J'avais même embauché plus de dix personnes qui venaient pour moi, oui. Après, il fut des temps, mes apprentis ont été arrêtés, je payais les avocats, ils sortaient, ils étaient toujours dans le marché, un beau jour j'ai un copain qui a été tué par des flics, à Grand-Dakar... J'ai été arrêté. Ma première arrestation... ça fait dix mois. Intervalle neuf mois avec la deuxième. La première, j'ai été relaxé purement et simplement, la deuxième, j'ai eu six mois de sursis : je continue le boulot quand même... Des fois, je gagne de l'argent, des fois je ne trouve pas... J'ai ma famille (je suis l'aîné de ma famille), ma femme et mes enfants (...). Ce qui me pousse dans le job c'est que, dans la vie actuelle, si tu ne fais rien, tu ne gagnes rien. Je ne peux pas vivre aux dépens des autres, c'est ce qui me pousse à faire le trafic (...). Mais ici, le trafic, c'est quelque chose qu'on interdit et puis on est mal vu au Sénégal, nous les trafiquants. Le fait de vendre du *yamba*¹⁹, même les voisins ont peur de toi, or c'est pour gagner ta vie, pour pouvoir manger... Pour ne pas partir voler, il faut faire quelque chose d'autre (...) parce qu'ici, particulièrement au Sénégal, si tu n'as pas d'argent, si tu n'as rien, tu n'es pas considéré... »

En quelques phrases préliminaires, tout est dit ou presque, dans un discours où patiemment, au fil des années, au gré des observations ponctuelles, des confidences et des entretiens, il me faudra démêler vérités et affabulations, reconnaître les omissions et les silences et distinguer ce qui relève du psychologique (d'une singularité) et ce qui renvoie à une structure sociale.

Ib est né d'un père d'origine mauritanienne qui serait décédé la veille du jour de sa naissance et dont il ignore pratiquement tout²⁰, sauf le fait que cet immigré de deuxième génération s'était marié – malgré l'opposition de sa famille (« les Maures sont racistes » m'a-t-il confié un jour) – à une Sénégalaise qui, après le décès de son mari, a été abandonnée à son sort par sa belle-famille. Ceci expliquerait le fait qu'elle n'ait jamais parlé de son père à Ib et que ce dernier ait refusé de renouer avec sa famille paternelle lorsqu'il en aura l'occasion plus tard, allant même jusqu'à se priver de sa part de l'héritage paternel.

Dans les mois qui suivent sa naissance, sa mère se remarie avec son beau-père actuel, qui a exercé le métier de boucher avant de devenir ouvrier du bâtiment. La famille s'installe à Grand-Dakar, dans un petit bidonville enclavé fait de baraques en bois serrées les unes contre les

19. Le *yamba* ou chanvre indien (*cannabis sativa*).

20. Né en 1926 à Dakar, il aurait été *geer* (c'est-à-dire non casté), c'est donc le grand-père paternel de Ib qui aurait immigré au Sénégal, comme nombre de Mauritanien à la recherche d'un mieux-être économique ou d'une relative mobilité sociale.

autres. C'est dans ce quartier qu'il passe son enfance et entreprend une scolarité primaire qu'il ne terminera pas. A treize ans, il entre en apprentissage dans un atelier de menuiserie métallique où il restera plusieurs années jusqu'à ce que, en 1978, pour faire face aux frais occasionnés par le baptême d'un premier enfant (né hors mariage), il se lance dans le commerce du chanvre indien (ou *yamba*).

Après avoir tenté sans succès sa chance en Mauritanie, un pays où la vente de psychotropes illicites était, à cette époque, une activité lucrative, il revient à Dakar. Là, il continue et développe ses activités illégales, se vantant après coup d'être devenu un des dealers les plus fameux de la place. C'est ainsi qu'entre 1978 et 1985, ses affaires connaissent un tel essor qu'il se retrouve à la tête d'une véritable petite entreprise employant nombre de revendeurs. Très actif, entreprenant, il se rend en Casamance et en Gambie pour s'y procurer de nouvelles variétés de chanvre indien qu'il aurait été parmi les premiers à introduire sur le marché.

C'est à l'occasion d'un de ses déplacements en Gambie que les douaniers s'emparent de sa marchandise et de son véhicule, soit une perte de plus d'un million de francs [20 000 FF]. Ce coup dur marque le début d'une série noire. Des vendeurs de son réseau sont arrêtés et il doit payer pour les sortir de prison. Sa marchandise est confisquée lors de descentes de police. Ou bien, quand il en a, il ne parvient plus à l'écouler. Face à ces difficultés, il arrête ses activités pendant quelques mois et retourne chez sa mère qui n'est sans doute pas étrangère à l'interprétation qu'il propose de ses malheurs :

« Ib : Bon, ça c'est l'affaire des marabouts. Par exemple, on est copain nous deux, bon, un marabout peut faire quelque chose, je serai ton ennemi, dès aujourd'hui. On s'est pas querellé, je ne te dois rien, tu ne me dois rien, on n'a même pas échangé des mauvaises paroles. Bon, si tu me vois, on dirait que j'ai tué ton fils. Ce sont des sortes de maraboutismes...

W : Mais est-ce que tu sais qui t'avait marabouté ?

Ib : Oui, c'était mon successeur.... »

Pendant cette passe difficile, il divorce avec ses deux épouses, mais garde ses trois enfants qui sont confiés à sa mère.

De 1985 à 1988, il connaît à nouveau une période de relative prospérité et de bonheur conjugal (il se remarie en 1985), ponctué par la naissance de deux filles. Installé à Grand-Dakar, il commence à dealer de l'héroïne en 1987, l'année où l'un de ses meilleurs amis est tué par un policier alors qu'il essayait d'échapper à une rafle. A la suite de quoi, il replonge dans les difficultés : arrêté pour la deuxième fois, il est incarcéré trois semaines, puis écope de six mois de prison avec sursis après avoir soudoyé le juge.

Ensuite, il rebondit une fois de plus et parvient à se hisser de nouveau au sommet de la réussite : il se met à vendre, au détail et en gros, du chanvre indien, de l'héroïne, de la cocaïne et entre même en relation avec des dealers européens venus se fournir en héroïne. Il achète plusieurs voitures, loue un étage entier dans l'immeuble où il réside et entretient une nombreuse maisonnée composée essentiellement de parents de sa dernière épouse, sur laquelle il se décharge progressivement d'une partie de son travail.

En effet, à cette époque, il se met à consommer de plus en plus de « crack », ce qui n'est pas sans incidence négative sur ses facultés mentales et physiques (il est devenu impuissant). Se rendant compte de l'affaiblissement de ses capacités, il se réserve l'approvisionnement sur le marché de gros et se décharge progressivement sur sa femme des opérations de vente au détail. Assistée par ses parents, cette dernière va prendre ses distances vis-à-vis de son mari et commencer à revendre pour son compte de la marchandise qu'elle lui subtilise. Pour finir, elle récupère ses « bagages » et ses enfants, demande le divorce qu'il lui accorde et loue une maison où elle s'installe pour « dealer »²¹.

A la suite de ce nouvel échec conjugal, c'est la faillite financière et l'effondrement psychologique. Cette fois, il se réfugie pendant six mois dans une communauté (*da'ira*) baye-fall²² installée dans la banlieue de Dakar où il mène une vie fruste (mendicité) consacrée à la prière (« je ne pensais qu'à Dieu ») et se désintoxique du crack et de l'héroïne. Puis il est hébergé quelque temps dans la maison de son marabout à Touba (la ville sainte des Mourides), avant de rejoindre le domicile familial à Pikine où il recommence à « dealer » de petites quantités de chanvre indien et de « crack » qu'il prépare lui-même. Étant donné l'impossibilité dans laquelle il est, de rassembler un petit capital qui lui permettrait de se lancer dans le trafic en gros, il vivote en jouant un rôle d'intermédiaire entre ses clients et ses fournisseurs, ce qui revient, comme il le dit, « à se salir les mains sans manger », c'est-à-dire à prendre des risques sans en tirer profit.

Nos ultimes entretiens, en septembre 1993, ont eu lieu dans le parloir du camp pénal où il était incarcéré pour deux ans à la suite d'une condamnation pour trafic de cocaïne. En meilleure santé depuis qu'il ne consomme plus de « crack », il entretient sa forme physique en faisant de la gymnastique et continue à « dealer » (essentiellement des médicaments psychotropes) à l'intérieur même de la prison.

21. Elle finira par être arrêtée à son tour et passera plus de deux ans en prison.

22. Branche particulière au sein de la confrérie mouride. Reconnus pour leur ardeur au travail et leur soumission sans faille au marabout, les Baye-Fall sont réputés ne pas prier, ne pas jeûner (pendant le Ramadan), mais par contre consommer de l'alcool, du tabac et même du chanvre indien.

La voie de l'illégalité

Le fait que Ib ait passé la majeure partie de son enfance et de son adolescence dans un petit bidonville enclavé dans les quartiers de Grand-Dakar n'est pas sans rapport avec le type d'activités qu'il a exercé plus tard. En effet, ce petit îlot de baraques densément peuplé est depuis longtemps un des principaux points de distribution des drogues illicites dans l'agglomération dakaroise. Une spécialisation « professionnelle » qu'il faut replacer dans le contexte socio-politique bien particulier de ces quartiers édifiés dans l'illégalité, dont les habitants perçoivent l'État comme un instrument utilisé par les puissants au service de leurs intérêts.

Cette inscription particulière dans l'espace urbain n'explique pas tout, et reconstituer le champ des possibles (faire l'inventaire des différentes possibilités offertes aux acteurs) est nécessaire lorsque l'on tient à éviter le piège de l'illusion rétrospective : par exemple, comme en témoigne la réussite de nombre de ses compagnons d'apprentissage, les compétences techniques de Ib auraient pu lui assurer un gagne-pain s'il avait voulu gagner honnêtement sa vie. Dans son cas, le passage dans l'illégalité est à mettre en relation avec le désir d'éblouir son entourage à l'occasion d'une cérémonie (le baptême de son premier fils), importante à la fois au plan social (ne pas perdre la face par rapport à sa parenté, à celle de la jeune mère et à ses égaux en âge) et au plan symbolique (il s'agit sans doute de réparer la blessure béante que représente le rejet de sa mère par sa belle-famille). A noter, en effet, que la somme de soixante-dix mille francs [1 400 FF] remise par son patron à cette occasion, suffisait à organiser un baptême selon les normes de son groupe social.

Puis, au fil des années, dans un environnement de moins en moins tolérant, où la répression policière gagne sans cesse en efficacité, Ib accomplira un cursus exemplaire de trafiquant avec le risque, suspendu au-dessus de sa tête comme une épée de Damoclès, d'une arrestation suivie d'une condamnation de longue durée. Un risque relativisé par le fait que cette plus grande efficacité des services de police est contrebalancée par la possibilité de corrompre les agents de l'appareil judiciaire, comme le suggèrent les informations recueillies, non seulement à l'occasion des diverses arrestations de Ib, mais aussi auprès d'autres informateurs dans le même cas (Werner, 1992). Ces dernières années, avec l'arrivée des drogues dures sur le marché, la répression s'est intensifiée et semble avoir gagné en efficacité. Ce qui n'empêche pas de nombreux jeunes de se lancer dans le deal et de faire de Dakar une plaque tournante du trafic international des drogues, malgré les dispositions législatives de plus en plus sévères²³. Dans ces conditions,

23. Ces jeunes mettent en balance les risques encourus (quelques années de prison dans un pays européen ou au Sénégal) avec la possibilité de réaliser de gains rapides qui

Ib aimerait bien changer de métier mais ses velléités se heurtent à l'impossibilité de trouver un « boulot » aussi rémunérateur :

« Parce que le deal, tu te lèves aujourd'hui, tu n'as pas d'argent, tu peux gagner beaucoup de la marchandise et être aujourd'hui millionnaire. Par rapport, le travail c'est rien, le travail sans deal, c'est pas du pognon. Je te dis, moi, je suis entré dans le deal, même pas un an j'avais comme deux millions cinq cent mille francs [50 000 FF], sans compter les biens matériels. Avec moi j'avais des postes transistors, des chaînes, une voiture... »

En dépit du fait que l'aspect financier du trafic est difficile à évaluer de façon précise²⁴, on peut avancer que ce type d'activités génère des profits considérables, si on en juge par les sommes que Ib se vante d'avoir dépensées à l'occasion des baptêmes de ses enfants : trois cent mille francs [6 000 FF] pour son premier fils, puis respectivement un million [20 000 FF] et sept cent cinquante mille francs [15 000 FF] pour la première et la deuxième fille issues de son dernier mariage.

Comme il l'explique, ces dépenses ostentatoires font partie du « job » de dealer : le fait d'être « populaire » va attirer une clientèle de plus en plus nombreuse et diversifiée, avec notamment l'apparition de clients et amis « bien placés » (dans la police, la gendarmerie ou le gouvernement), susceptibles de fournir des informations sur les opérations de répression (rafles). Quant aux fournisseurs, ils seront favorablement impressionnés par cet étalage de richesses et feront plus facilement crédit. C'est bien connu, on ne prête qu'aux riches. En contrepartie, le risque existe de provoquer des jalousies chez les concurrents et de favoriser la délation.

Les rapports avec les nawle

Car si la réussite de Ib est indubitablement liée à ses compétences individuelles, aux risques et aux initiatives qu'il prend, elle est aussi grosse de dangers du fait des déséquilibres qu'elle peut entraîner dans ses relations avec ses *nawle* (personnes de même rang social). Dans cette perspective, la référence au « maraboutage » dont il aurait été victime, a constitué un indice probant de son inscription dans l'espace des *nawle*. En effet le maraboutage (ou *liggey*) est une magie interpersonnelle qui « intéresse principalement, dans ses formes défensives et offensives, les "frères" ou

leur permettent, en quelques mois, de se « construire une maison » ou de se « lancer dans le commerce ».

24. D'une part, les informateurs ont tendance à estimer de façon très approximative les quantités mises en vente et, d'autre part, les prix d'achat varient en permanence sur le marché de gros.

“égaux”, autrement dit les personnes de même condition que soi, ayant rang de “frères” réellement ou virtuellement, de telle sorte que la magie interpersonnelle soit régulatrice de leur égalité» (Zempléni, 1968 : 451).

Autre indice de cette rivalité permanente, le fait qu’il se refuse, en cas de besoin, à demander la moindre assistance à ses collègues et concurrents. En effet, il met un point d’honneur à ne jamais se mettre dans le rôle du demandeur dans un milieu où cela reviendrait à se mettre en position d’infériorité. Or, la capacité de gérer les conflits qui éclatent fréquemment avec les autres dealers ou avec les clients, repose autant sur l’emploi de la violence et de la ruse que sur le capital de respect dont on dispose.

Les rapports avec la parenté

La prodigalité manifestée par Ib reste avant tout orientée vers sa parenté immédiate, d’une part en raison de son statut d’aîné, avec tout ce que cela comporte d’obligations et de responsabilités (« Tu sais ici au Sénégal, si dans une famille tu es l’aîné, c’est toi qui doit faire le nécessaire ») et, d’autre part, à cause de son vif désir d’être « considéré » et respecté au sein de sa famille : « Si tu n’as pas de fric, tu n’es rien, tu n’es pas respecté. »

C’est ainsi qu’il déclare avoir financé la construction de la maison familiale à Pikine et avoir assuré, en période de vaches grasses, la subsistance de ses parents, de sa fratrie utérine, de ses neveux, ainsi que celle de ses épouses et de ses enfants : « ration » mensuelle, « dépense » quotidienne, vêtements, frais de scolarité, frais liés aux baptêmes et autres fêtes religieuses...

« W : Tu as combien de personnes en charge actuellement ?

Ib : Actuellement j’ai la maman, les frères, les sœurs.

W : Combien de frères et sœurs ?

Ib : J’ai trois frères, trois sœurs, plus la maman, le papa et puis j’ai quatre neveux à la maison, quatre neveux. J’ai des nièces, j’en ai trois. Plus le fils de mon oncle qui est chez nous. Il l’a donné à ma maman.

W : Plus tes enfants ?

Ib : Oui, plus mes quatre enfants.

W : Plus ta femme ?

Ib : Plus ma femme. Et l’autre, la première femme que j’ai divorcée, puisqu’elle n’est pas encore mariée, chaque jour, si j’ai de l’argent, je la donne. C’est celle qui est à Grand-Dakar, là-bas (...). Sans compter les voisins : le voisinage qui est à côté et puis, s’ils ont des problèmes, ils viennent te demander. Tu vois là-bas à Grand Dakar, je suis parmi les plus grands dealers, mais le moins riche. Le plus populaire, le plus aimé, mais le moins riche, oui... »

En redistribuant ainsi une partie de ses richesses dans sa parentèle, il assure également ses arrières, car elle est la seule à même de lui porter assistance (« Si j'ai un problème, je peux demander »). Par exemple, s'il est arrêté, ce sont ses parents qui se mobiliseront pour payer les services d'un avocat et « graisser » les agents de l'appareil judiciaire, afin d'accélérer sa libération, comme cela s'est produit à plusieurs reprises. Mais il s'agit d'un soutien limité et, en cas de coup dur (saisie de son stock), il devra se débrouiller seul pour remonter la pente, en l'absence d'un apport de capitaux que sa famille est bien incapable de lui procurer.

A l'évidence, une explication de type économique (il serait mû avant tout par son intérêt dans ses rapports avec sa famille proche) paraît insuffisante pour rendre compte de son comportement, dans la mesure où, en pratique, il ne peut compter que sur lui-même en cas de difficulté. Seule une interprétation « sociale » permet de comprendre que ce délinquant, qui n'hésite pas à braver l'autorité de l'État, reste en fin de compte profondément attaché à un système de valeurs et de normes, à une représentation conservatrice de la société qui perdure dans ces marges apparemment déstructurées.

Le territoire religieux

Mais en période de crise, lorsque l'aventure individuelle tourne mal et que la famille ne peut plus assurer son rôle de soutien, le dernier recours pour des jeunes au bout du rouleau, c'est la communauté des *taalibe* (disciples) de la même « confrérie ». Ce terme, qui est une mauvaise traduction du terme arabe *tariqa* (la voie), désigne des ordres religieux – relevant d'une très ancienne tradition mystique musulmane (le soufisme) – qui, historiquement, ont toujours recruté leurs fidèles parmi les pauvres et les exclus des villes (Gilsenan, 1973).

Fondée au début de ce siècle – après l'effondrement de la société wolof consécutif à la conquête coloniale – par un personnage charismatique, Chiix Amadou Bamba, la confrérie mouride²⁵ est bien implantée en milieu urbain par l'intermédiaire d'un réseau d'associations (les *daa'ira*) mises en place par les *taalibe* eux-mêmes. Au sein de cette confrérie, les Baye-Fall forment une branche distincte sous la direction des marabouts de la famille Fall. Dans le cas de Ib, cette confrérie a joué un rôle thérapeutique non négligeable qui n'est pas sans analogie avec les pratiques observées dans ces communautés thérapeutiques laïques (amé-

25. 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.

ricaines ou européennes), qui offrent une prise en charge du toxico-mane en échange de sa soumission totale aux règles de vie de la communauté.

De façon générale, les Baye-Fall sont respectés par les autres *taalibe* mourides et n'ont jamais été condamnés publiquement par les leaders de la confrérie. Cette grande tolérance pour des pratiques déviantes, explique en partie l'attrait de la confrérie mouride auprès des jeunes marginaux de la grande ville. Ainsi, une enquête par questionnaire auprès d'un échantillon de cent soixante usagers de psychotropes illicites (Werner, 1993b) avait mis en évidence que 80 % d'entre eux se disaient Mourides²⁶.

La dégradation de la situation économique et les carences de l'État en matière d'éducation et d'emploi, favorisent l'émergence d'organisations de nature confessionnelle qui jouent le rôle de structures d'accueil et de protection où se rassemblent les exclus, les marginaux, les isolés, les déviants. Le succès de la confrérie mouride dans la jeunesse urbaine tient à sa nature d'espace transitionnel, de « dispositif correcteur qui recrée des territorialités factices, transitionnelles, en réponse au mouvement général de déterritorialisation » pour reprendre une formule de Zempléni (1975 : 216) employée dans un autre contexte, celui du prophétisme thérapeutique en Côte-d'Ivoire. A ce sujet, on peut noter que, à l'inverse de ce qui se passe dans cette société-ci, on n'observe pas au Sénégal de conversion à d'autres religions monothéistes ou d'adhésion à des mouvements ésotériques. La plasticité de l'Islam est mise à profit par des jeunes qui, à l'encontre de l'orthodoxie des docteurs de la loi, privilégient une interprétation individualiste et littérale du Coran et manifestent un penchant pour une conception mystique de l'Islam, au détriment de son aspect normatif.

L'usage des psychotropes illicites : une dynamique culturelle à la marge ?

Le marché des psychotropes illicites est structuré en fonction d'une offre (le système de production, les réseaux de distribution) et d'une demande (les consommateurs ou usagers). Si les facteurs économiques jouent un rôle primordial dans la structuration de ce marché autour de ces deux pôles, il faut tenir compte également, en ce qui concerne la demande, du sens assigné à l'expérience de ces substances par les usagers eux-mêmes.

26. En précisant que pour beaucoup d'entre eux, il s'agissait d'une adhésion purement symbolique dans la mesure où elle ne s'était pas concrétisée par un acte d'allégeance formel (*njëbellu*) envers un marabout.

L'implantation d'un système de distribution des psychotropes illicites au sein de la société sénégalaise, s'est effectuée dans un contexte caractérisé par l'absence d'une criminalité organisée de type mafieux. De ce fait, le marché est ouvert à n'importe quel individu doté d'un petit capital et résolu à tenter sa chance, d'autant plus qu'entre le petit revendeur de la banlieue et le grossiste installé dans la capitale, existent de nombreuses positions intermédiaires qui constituent autant d'étapes dans la carrière d'un dealer ambitieux : vente au détail dans la rue puis à domicile, leadership d'un réseau de revendeurs, approvisionnement direct auprès des producteurs, insertion dans des filières internationales de distribution, etc.

Nombre de jeunes impliqués dans ces trafics le sont avant tout pour des raisons économiques. Le chômage, la précarité des emplois, l'inadéquation entre les aspirations et la réalité, la mobilité sociale descendante, sont quelques aspects d'une crise qui fait d'un nombre croissant de jeunes des « ratés économiques » attirés par le caractère particulièrement lucratif du trafic de drogues. Selon mes estimations, en période d'activité normale, un petit dealer pikinois gagne autant, voire davantage, que bien des salariés du secteur public (instituteurs ou infirmiers par exemple), sans parler des travailleurs du secteur dit informel. Dans ces conditions, on comprend qu'il ne manque pas de candidats prêts à affronter l'opprobre social et à risquer des années de prison pour tenter de s'enrichir rapidement, même si cette réussite économique est le plus souvent sans lendemain.

En ce qui concerne le sens assigné à l'usage des psychotropes illicites par les usagers, la situation est complexe, parce qu'il faut tenir compte à la fois de la nature du psychotrope et de son mode d'utilisation. En première approximation, on peut faire la distinction entre deux catégories de psychotropes dont les usages renverraient à des attitudes très différentes : d'un côté, une drogue douce (le chanvre indien), de l'autre, les drogues « dures » (du type médicaments psychotropes, héroïne, cocaïne et crack).

Du fait de sa capacité à diminuer l'agressivité et à apaiser les tensions, le chanvre indien aurait pour fonction principale d'être un intégrateur social, comme en témoigne Ib :

« C'est-à-dire, le *yamba*, c'est quelque chose qui peut t'éduquer comme je le dis (...). C'est pour mieux évoluer qu'on prenait le *yamba*. Si tu le fumes, tu es gai, tu ne te fâches pas, tu vas te laver tout, te laver la figure, l'essuyer, te peigner la tête, tu es là, tu peux être dans n'importe quel milieu, même dans le milieu des vieillards, tu vois ? Par contre maintenant les gosses là, s'ils fument le *yamba*, ils ne sont plus polis, ils sont impolis, plus de respect, plus rien. Ils se prennent pour des bandits, alors que le fait de fumer du *yamba*, c'est pas pour faire un bandit (...). »

On voit que les choses se compliquent lorsque, au détour du récit, apparaissent des jeunes qui feraient un usage volontiers antagoniste et provocateur du *yamba*. Phénomène intéressant, non seulement parce qu'il met en exergue l'usage différentiel qui peut être fait d'une même substance psycho-active, mais aussi par ce qu'il nous apprend sur l'apparition d'une génération (celle des années quatre-vingt-dix) pressée de se faire une place sur la scène de la délinquance et bousculant les survivants d'une époque (celle des années soixante-dix) déjà révolue.

L'usage des drogues dures – héroïne, cocaïne, « crack » et médicaments psychotropes – peut faire l'objet de multiples interprétations : remise en question radicale de l'ordre social (le toxicomane interrogeant par son comportement, à la fois hédoniste et autodestructeur, la société sur les valeurs qui la fondent), forme de dopage utilisé par des individus obligés de se dépasser en permanence dans un milieu urbain très compétitif (cf. l'usage que fait Ib de la cocaïne), ou bien comportements révélateurs d'une fracture sociale (une partie de la jeunesse est définitivement exclue du monde de la production et de la consommation).

Mais, au-delà de ces interprétations d'ordre psycho-sociologique, l'étude de ce phénomène permet de mettre en évidence les dysfonctionnements de l'État et sa faiblesse insigne, dans la mesure où le traitement des jeunes délinquants par les agents de l'appareil judiciaire révèle l'absence d'une solution de continuité entre société civile et appareils étatiques : « 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... » (Médard, 1990 : 29-30).

Car l'usage des psychotropes illicites n'est pas seulement un comportement de l'ordre de la transgression ; il doit être interprété également comme une manifestation de la perte de confiance profonde d'une partie de la jeunesse vis-à-vis de l'État, dont l'autorité n'est pas seulement bafouée mais aussi mise en question par des jeunes qui estiment, entre autre, que l'interdiction qui leur est faite de consommer du *yamba* n'est pas légitime, du fait que la répression exercée à leur encontre dans ce domaine par l'État sénégalais, n'est que la poursuite de la politique coloniale.

Commentaire

En guise de commentaire, je me propose maintenant de souligner les similitudes et différences existant entre ces deux itinéraires et d'esquisser

à grands traits une représentation du paysage sociétal dans lequel ils se déroulent.

Dans le registre des *similitudes*, je retiendrai l'importance des relations entretenues (au sein de la parenté ou en dehors) avec les *moroom* (membres de la même classe d'âge) et les *nawle* (égaux du point de vue du statut social). Dans le cas de Ib comme dans celui de Sali, le souci permanent et quasi obsessionnel de leur image aux yeux d'autrui renvoie à des rapports avec leurs pairs placés sous le signe de la rivalité, d'une impitoyable compétition culturellement codée dans une société encline à classer ses membres selon leur apparence.

Prisonnière d'une image qu'elle doit maintenir à tout prix sous peine de déchoir de son rang, Sali investit relativement beaucoup d'argent dans l'achat de produits de toilette destinés à éclaircir le teint (elle pratique le *leeral*²⁷), de « mèches » en vue de modifier sa coiffure et dans l'incontournable renouvellement de sa garde-robe²⁸.

De façon analogue, Ib est obsédé par la crainte d'être méprisé et sous-estimé par ses égaux, au point qu'il est prêt à sacrifier une part importante de ses richesses pour l'éviter, comme en témoignent les dépenses ostentatoires, de l'ordre du potlatch, effectuées à l'occasion des baptêmes de ses enfants. Il s'agit là d'occasions privilégiées d'assurer ou de remettre en question son rang dans une société où la répartition des individus dans la hiérarchie sociale est fonction de différents principes organisateurs (la richesse, le pouvoir, le statut social).

Dans le même ordre d'idée, celui d'une adhésion aux normes imposées par le groupe, on note le sentiment chronique de « honte » que Sali éprouve, non seulement vis-à-vis de son père dont elle dépend entièrement (« Je suis fatiguée, mon père est fatigué, c'est gênant !... »), mais aussi par rapport à ses *moroom* (les personnes appartenant à la même classe d'âge), chaque fois qu'elle se retrouve dans l'incapacité de faire face à ses obligations : verser sa quote-part à une tontine, régler des marchandises achetées à crédit ou rembourser un emprunt.

A cet égard, la notion de *complexe* (un terme qui revient de façon récurrente dans le discours des usagers de drogues) apparaît centrale : elle fait référence à la honte (*rus*, en wolof) qu'ils peuvent ressentir dans certaines situations²⁹. Il s'agit d'une émotion essentiellement négative dans la

27. A la différence du *xeesal* qui consiste à blanchir la peau au moyen de substances corticoïdes, le *leeral* vise à éclaircir légèrement la peau en lui donnant une nuance rouge.

28. Lorsqu'il s'agit d'une personne proche, Sali pourra être amenée à « sacrifier » ses faibles ressources, voire à s'endetter, pour faire l'acquisition d'un « boubou » qui fasse honneur à une amie : « Si quelqu'un n'est pas bien habillé, on le "sabote"... C'est à cause des dépenses vestimentaires que les Africains sont fatigués... » constate-t-elle avec amertume.

29. Celles qui sont le plus fréquemment mentionnées comme génératrices de honte par nos informateurs, relèvent soit du registre des rapports aînés/cadets, soit du domaine des rapports entre les sexes.

mesure où elle constitue un obstacle à la réussite de l'individu dans des situations de la vie quotidienne impliquant un conflit entre des valeurs « traditionnelles » inculquées par l'éducation (honneur, pudeur, soumission à l'autorité, honnêteté...) et celles qui prévalent dans un milieu qui s'apparente à une foire d'empoigne où l'argent est roi (violence, ruse, mensonge, audace, individualisme...).

Par contre, le genre institue une *différence* fondamentale entre ces deux trajectoires individuelles dans la mesure où le cas de Sali est représentatif d'un phénomène social, la monoparentalité des femmes, qui est l'une des facettes d'un phénomène plus large, la féminisation de la pauvreté, en augmentation tant au Nord qu'au Sud. Les péripéties et accidents de la trajectoire de Sali mettent en évidence comment des conceptions culturelles (relatives au mariage, à l'héritage, au comportement sexuel des femmes) peuvent aggraver la situation de ces femmes chefs de famille, alors que le contexte économique leur rend encore plus difficile l'accès au marché de l'emploi.

Ainsi, à l'occasion du partage de l'héritage paternel, on a vu que le droit islamique a été appliqué sans tenir compte d'une évolution des mœurs (la pratique du lévirat tombée en désuétude) qui condamne des veuves au célibat et à la misère. Deux remarques : (1) à l'évidence, la tradition évolue dans le sens des intérêts de ceux qui sont en mesure de la manipuler, à savoir les acteurs masculins de cette société ; (2) le changement ne va pas dans le sens d'un renforcement de la cohésion sociale, mais d'un accroissement des inégalités entre hommes et femmes.

– Des individus dans la cité :

Un facteur important de la trajectoire de Sali et de Ib me paraît être leur participation à un processus de *citadinisation* (Le Pape, 1993 : 13), au cours duquel ils ont fait l'acquisition de compétences sociales liées à leur présence prolongée dans un milieu cosmopolite caractérisé par la confrontation quotidienne, dans des espaces communs d'individus de multiples origines qui sont soumis, par ailleurs, aux mêmes contrôles administratifs et aux mêmes codes.

Du fait de leur origine citadine, Sali et Ib ont grandi dans une culture caractérisée par la pluralité des systèmes de références en présence, la diversité des croyances et des savoirs qui cohabitent plus ou moins pacifiquement. Par exemple, ils ont tous les deux reçu une éducation religieuse que je qualifierai d'orthodoxe (du moins par rapport aux normes religieuses musulmanes qui ont cours au Sénégal) et, en parallèle, ils ont pu faire l'apprentissage, à l'école publique, d'un autre mode de pensée (enseignement dispensé en français) et avoir accès à une autre logique intellectuelle (l'écriture).

Ces différentes conceptions qui se combinent ou s'affrontent (cf. le conflit ouvert entre le père et la mère de Sali au sujet de sa scolarisation),

ont contribué à faire de Sali et de Ib, des citoyens exemplaires mettant à profit les espaces de liberté qu'abrite la société urbaine (du fait de sa diversité), pour faire des choix en accord avec leurs aspirations personnelles, que ce soit dans le domaine économique (l'illégalité pour Ib) ou dans la vie privée (Sali refusant de se soumettre à l'autorité paternelle lors du premier mariage imposé).

Cette culture urbaine se déploie sur l'arrière-plan des deux grands systèmes de référence et de significations – d'un côté, l'État laïque et républicain, héritier de l'État colonial et, de l'autre, les diverses confréries religieuses – qui entretiennent une relation profondément ambivalente, à la fois complémentaire et antagoniste. Il s'agit de deux registres de significations relevant de légitimités différentes, de deux conceptions du monde auxquelles les enfants sont exposés très tôt, avec le passage obligatoire à l'école coranique et la scolarisation, non moins obligatoire, dans l'école laïque. Dans les failles qui existent entre ces deux systèmes de sens et d'action, les sujets disposent d'un espace où peuvent se déployer des stratégies complexes allant du compromis instable à la duplicité. Cette diversité comportementale est le signe d'une individualisation des pratiques et des représentations par des acteurs sociaux dynamiques, qui utilisent les contradictions existant entre ces différentes mises en ordre du monde pour s'émanciper de la tutelle des grands récits collectifs.

Mais les résistances à ce processus de dissolution des identités collectives sont multiples, les conflits se cristallisant autour des marquages symboliques (la circoncision, l'excision), des alliances matrimoniales (cf. l'opposition des familles aux mariages interethniques et interconfessionnels), et de ces hiérarchies sociales anciennes (le système des castes dans les sociétés wolof et toucouleur) auxquelles il est très difficile de se soustraire, quelle que soit sa réussite dans l'ordre du savoir, du pouvoir ou de l'argent.

Accentuée par l'effet des Plans d'Ajustement Structurel, la crise économique provoque des remaniements en profondeur aboutissant à exclure une partie importante de la population des formes traditionnelles du partage, et à augmenter les inégalités sociales. Dans ces conditions, des individus se livrent à une véritable expérimentation sociale dans le but de créer un espace intermédiaire entre l'économie de marché et les échanges don/contre-don. L'analyse du cas de Sali a mis en évidence cette possibilité, pour l'individu, de manipuler à son avantage le lien social dans la mesure où son réseau de soutien qui apparaît comme largement créé, inventé et bricolé, finit par déborder du cadre des relations de parenté, données ou prescrites, pour englober une majorité de relations acquises.

En ce qui concerne Ib, on peut considérer les activités marchandes illécites dans lesquelles il est impliqué, comme une des composantes (au même titre que le travail au noir, les activités de contrebande, les petits métiers du secteur dit informel, etc.) de cette économie souterraine multiforme qui échappe au contrôle de l'État et qui permet à une fraction

importante de la population, non seulement de produire, mais aussi d'inventer de nouvelles formes de vie sociale.

Dans l'ensemble, toutes ces activités économiques s'effectuent dans le cadre d'une « économie populaire » dont les grands principes ont été dégagés par Ndione (1992) :

- « la sécurité, c'est les autres ! », ce qui oblige à faire circuler de manière incessante les biens, les services et l'argent ;

- une *circulation* qui concerne tous les champs du social (la parenté, les réseaux divers, l'économique, le symbolique, le religieux, etc.) qui constituent autant de « tiroirs » dans lesquels, tour à tour, les individus investissent et prélèvent³⁰ ;

- la gestion de ces réseaux intéressent autant le *court terme* (le hasard, l'occasion jouent un rôle primordial dans ces « stratégies de cueillette ») que le long terme, dans la mesure où les enfants du mort hériteront de son capital social comme de ses dettes.

En bref, on assisterait à l'émergence d'une économie « métisse », hybride qui ressortirait à la fois au don et au contre-don (ce qui circule est au service du lien) et à l'économie de marché (le lien social est instrumentalisé), en fonction de stratégies imposées par la nécessité. Cet enchâssement de l'économique dans le social pouvant être interprété, selon le point de vue adopté, comme un reliquat du passé destiné à se dissoudre dans le marché mondial ou, au contraire, comme une voie possible pour échapper au grand naufrage annoncé de la mégamachine techno-économique occidentale (Latouche, 1993 : 66-67).

Conclusion

Au terme de ce travail, le malaise persiste devant un phénomène qui se donne à voir de façon oblique, tangentielle, et se dérobe à l'investigation en se présentant sous de multiples déguisements.

Une partie du trouble ressenti est à mettre sur le compte de la méthode biographique qui, en tant que procédure technique visant à rendre à l'Autre sa parole, brouille les cartes de la mise en ordre scientifique du monde, en révélant la complexité des situations concrètes, la diversité des itinéraires et le désordre inhérent à la mise en œuvre par ces acteurs d'un irréductible besoin de liberté. Autre difficulté de la méthode choisie, le parti-pris phénoménologique qui la fonde selon lequel il serait possible

30. Dans le langage d'une « économie des conversions », on parlerait plus volontiers d'une transformation accélérée du capital social et du capital culturel en capital économique et inversement.

de reconstituer une réalité sociale à partir de ces manifestations de surface, hétérogènes et fragmentaires, que sont des matériaux biographiques. Dans cette perspective, mon travail s'est apparenté à celui d'un chiffonnier acharné à récupérer des fragments de réalité, amoncelés par une tempête appelée modernisation, auxquels il serait dans l'impossibilité de donner un sens autre que partiel.

Mais les difficultés rencontrées ne sont pas toutes à mettre sur le compte de la méthode. Les plus sérieuses tiennent à la nature même d'un objet d'étude qui oblige l'ethnologue à mettre en question ce qui faisait la spécificité de son rapport au monde en général et au savoir en particulier. Car, depuis ses origines et jusqu'à une date récente, l'ethnologie classique a vécu sur une rente épistémologique, en ce sens que l'altérité de ses objets d'étude (lointains, exotiques, primitifs, sous-développés, etc.) lui conférait un avantage relativiste, non pas acquis au terme de durs combats théoriques, mais immédiatement donné.

Or, les transformations en cours dans les sociétés non-occidentales, quelle que soit la manière dont on les qualifie (occidentalisation ou modernisation), ont modifié cet état de chose de telle sorte qu'à présent, l'Autre se dissimule sous le masque du Même. Confronté simultanément à la perte d'un confortable relativisme et à l'impossibilité d'exorciser cet universalisme dissimulé au sein de sa pensée, l'anthropologue est contraint d'en savoir plus et mieux sur lui-même et sa propre société, avant de pouvoir s'abandonner aux plaisirs et tourments de sa pulsion épistémique. Et, s'il fallait céder à cette tentation du « grand partage » qui parcourt souterrainement la pensée ethnologique (Lenclud, 1992), je dirais que, en deçà de la distinction entre sociétés dominantes et sociétés dominées, la ligne de partage passe désormais, au sein de chaque société, entre les inclus et les exclus du monde de la production et de la consommation.

En fin de compte, prenant acte du foisonnement irréductible d'un réel dont les catégories usuelles du savoir ne peuvent rendre compte, je me suis résolu au terme de ce travail, à proposer non pas une mais deux interprétations opposées des résultats de cette enquête en fonction du grand clivage entre universalisme et relativisme.

– Point de vue moderniste :

À l'aune de cet idéal progressiste et universaliste hérité des Lumières (au service duquel la sociologie durkheimienne s'est enrôlée), la position intermédiaire occupée par la société sénégalaise sur l'axe Tradition-Modernité explique la multiplicité des références identitaires et la coexistence de différents systèmes de valeurs. Cette hétérogénéité culturelle pouvant être mise sur le compte, soit d'un échec du projet de modernisation (demain, le chaos), soit d'une rationalisation non encore parvenue à son terme comme en témoigne, par exemple, l'alliance « contre raison » de l'État republicain et des confréries religieuses.

Dans cette perspective, l'accent est mis sur les carences de l'État, incapable de garantir les droits fondamentaux des citoyens, de faire respecter la loi et impuissant à empêcher l'accroissement des inégalités. La solution consisterait à renforcer les pouvoirs publics afin de permettre à l'État de jouer pleinement son rôle de régulateur social. En bref, on pourrait résumer cette première proposition par une formule lapidaire : « Sénégalais encore un effort pour devenir modernes ! »

A signaler, cependant, que si ce modèle paraît avoir encore quelque efficacité dans les sociétés industrialisées, il est par contre rejeté par les sociétés dominées du Sud qui opposent de plus en plus vivement leur histoire et leur culture à un pouvoir hégémonique qui s'est identifié sans état d'âme à la modernité et à la raison. Et pour redonner quelque vitalité à ce projet moderne, encore faudrait-il cesser d'identifier la modernité en général à la modernisation occidentale, et accepter de reconnaître la multiplicité des voies par lesquelles individus et nations cherchent à s'épanouir selon leurs propres valeurs et leurs choix culturels.

– Point de vue post-moderniste :

En l'absence d'un modèle de référence validé par l'idéologie, il s'avère impossible d'utiliser une seule grille de décryptage qui permettrait d'appréhender le réel dans sa complexité, avec ses multiples sphères d'existence, ses ordres de réalité autonomes, ses rationalités diverses et divergentes.

Ainsi, par exemple, le sujet, dans son acception moderne, n'existe pas et n'a sans doute jamais existé dans ces sociétés africaines, qui seraient en train de court-circuiter la modernité occidentale pour accéder directement à une post-modernité cosmopolite. Une situation caractérisée notamment par l'existence d'individus morcelés qui refusent de choisir entre les différents systèmes de valeurs en présence et sont capables de jouer sur des registres considérés a priori comme incompatibles pour une pensée qui, dans le droit fil de la logique aristotélicienne, s'attache à distinguer, à séparer et à trier sans relâche entre la Raison et la Déraison, le Naturel et le Surnaturel, le Laïc et le Religieux etc., en promouvant un terme à l'exclusion de l'autre.

Quant à la société, elle ressemble de plus en plus à un marché où les enjeux collectifs ont disparu pour laisser place à la lutte pour l'argent et à la recherche d'une identité. Dans cette perspective, aucune catégorie sociale, aucun discours n'a plus le monopole du sens. Il n'y a plus une Raison, mais seulement des raisons locales, pour reprendre l'expression de Lyotard.

Enfin si, pour être cohérent avec ce point de vue, on se refuse à adopter une position d'évaluation, encore faut-il rappeler que, dans ce monde post-moderne, la loi du marché écrase sociétés, cultures et mouvements sociaux. En l'absence de principes d'organisation sociale sans lesquels la

liberté et la justice sont impossibles, cette société sénégalaise risque de devenir un champ de bataille où s'affronteront la logique du marché mondial et celle des pouvoirs qui parlent au nom d'une identité culturelle.

Références bibliographiques

- BAYART F., 1989, *L'État en Afrique*, Paris, Fayard.
- BOURDIEU P., 1980, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit.
1993, *La misère du monde*, Paris, Seuil.
- BUISINE A., 1990, « Leurres et illusions du portrait de famille », *La recherche photographique*, 8 : 57-60.
- CERTEAU M. de, 1993, *La culture au pluriel*, Paris, Seuil.
- COPANS J., 1990, *La longue marche de la modernité africaine*, Paris, Karthala.
- CORIN E., 1980, « Vers une réappropriation de la dimension individuelle en psychologie africaine », *Revue canadienne des études africaines*, XIV, 1 : 135-156.
- DIOP A.B., 1981, *La société wolof*, Paris, Karthala.
1985, *La famille wolof*, Paris, Karthala.
- DIOUF M., 1992, « La crise de l'ajustement », *Politique africaine*, 45 : 62-85.
- DUMONT L., 1983, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil.
- ELIAS N., 1991, *La société des individus*, Paris, Fayard.
- FAL A., SANTOS R., DONEUX J.-L., 1990, *Dictionnaire wolof-français*, Paris, Karthala.
- FASSIN D., 1987, « Pauvreté, urbanisation et santé : les inégalités d'accès aux soins dans la banlieue de Dakar », *Psychopathologie africaine*, XXI, 2 : 155-176.
- GENESTIER P., 1994, « Misérabilisme ou populisme ? Une aporie des sciences sociales », *La revue du MAUSS*, 4 : 229-251.
- GILSENAN M., 1973, *Saint and Soufi in Modern Egypt*, Oxford, The Clarendon Press.
- GODBOUT J.T., 1992, « La circulation par le don » *La revue du MAUSS*, 15-16 : 215-231.
- LATOUCHE S., 1993, « Le terrain informel », *Cahiers des sciences humaines*, ORSTOM, numéro hors-série : 65-68.
- LENCLUD G., 1992, « Le grand partage ou la tentation ethnologique », in Althabe G., Fabre D. et Lenclud G. (éds), *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- LE PAPE M., 1993, « Historiens d'Abidjan », *Chroniques du Sud*, 10 : 6-12.
- LIPIANSKY E., 1983, « Une quête de l'identité », *Revue des Sciences Humaines*, LXII, 191 : 61-69.
- MAUSS M., 1950, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- MÉDARD J.-F., 1990, « L'État patrimonial », *Politique africaine*, 39 : 25-36.
- MURPHY H.B.M., 1978, « L'apparition de sentiments de culpabilité en tant que symptôme dépressif courant », *Psychopathologie africaine*, XVI, 2 : 171-194.

- NDIONE E.S., 1992, *Le don et le recours*, Dakar, Enda.
- PERSON Y., 1968, *Samori. Une révolution dyula*, Dakar, IFAN.
- TAYLOR C., 1989, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- TOURAINÉ A., 1992, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.
- VUARIN R., 1994, « L'argent et l'entregent à Bamako », *Cahiers des sciences humaines*, ORSTOM, XXX, 1-2 : 255-273.
- WERNER J.-F., 1992, « La distribution des psychotropes illicites à Dakar », *Psychotropes*, VII, 3 : 93-101.
- 1993a, « La photo de famille en Afrique de l'Ouest. Techniques et méthodes d'approche anthropologique », *Xoana*, I, 1 : 43-56.
- 1993b, « Anthropologie de la drogue au Sénégal », *Cahiers des Sciences Humaines*, ORSTOM, XXIX, 1 : 3-32.
- 1996, « De la photo de famille comme outil ethnographique. Une étude exploratoire au Sénégal », *L'Ethnographie*, XCII, 2, 1996 : 165-178.
- WESTERMANN D., 1943, *Autobiographies d'Africains*, Paris, Payot (traduction française).
- ZEMPLÉNI A., 1968, *L'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lébou (Sénégal)*. Thèse de doctorat en psychologie, Université de Paris.
- 1975, « De la persécution à la culpabilité », in Piault C. (éd.), *Prophétisme et thérapeutique*, Paris, Hermann.