

L'Afrique et le Sénégal dans la pandémie

Quelques notes pour une observation
socio-anthropologique de la crise

di Felice Maria Barlassina*

Abstract: The emergence of the virus in Africa and Senegal has manifested a different incidence and specific social consequences. This essay proposes a reading of African and Senegalese society in the context of the pandemic, starting from some observations, subject to cultural comparison, expressed by Edgard Morin, in one of his recent books.

Keywords: Africa, Senegal Pandemic, Senegalese society, Edgard Morin. Anthropology and sociology.

L'Afrique est touchée, la contagion est arrivée. La mondialisation, qui apporte la technologie au continent le moins technologisé, transmet aussi la maladie, le virus, le risque de mort, la défaite économique.

Tout cela vient de l'Europe, qui rejette les Africains, qui les confine dans des camps libyens, qui n'écoute pas leur cri de dignité, le virus arrive par avion, transporté par des personnes qui voyagent librement, qui n'ont pas besoin de pirogues, ni de charrettes, des files d'attente interminables aux portails des ambassades des États "modernisés", et pas toujours pour chercher ailleurs un espoir et une chance de survie, mais aussi pour pouvoir visiter le monde, ou plutôt une partie de ce monde auquel les populations africaines sont liées par des siècles d'histoire et certainement pas par leur propre volonté. La contagion vient de l'Occident et arrive librement malgré le fait que le Sénégal ait promptement, plus que d'autres nations, activé les protocoles sanitaires, ceux, bien

* Professore di antropologia sociale e culturale presso il Centre Saint Augustin de Dakar, Institut de philosophie et théologie, Dakar, Sénégal.

sûr, qui peuvent être offerts ; mais le virus, sournois, se cache dans le sourire joyeux du touriste et dans celui, plein d'espoir, de l'émigrant qui revient pour quelques jours rendre visite à sa famille (qui émigre rapporte non seulement une petite ou une grande richesse mais aussi tout ce qu'il y trouve, là où il vit, y compris la maladie).

Le mal, cette fois-ci, n'est pas apporté par les Africains, comme beaucoup et trop d'Européens le croient et veulent le croire, il vient du monde technologique, d'individus qui se sentent obligés de se protéger des invasions des peuples et des cultures, qui certainement, dans l'imaginaire collectif déformé, apportent des maladies, et les répandent, comme la peste, dans les villes occidentales étincelantes et opulentes.

Non pas tant parce que l'étranger, le délinquant du jour, agresse l'Européen, mais parce que le mal, qui vient aussi de loin, se répand précisément par la socialité et la socialisation, qui est le fondement de la culture africaine.

Nous avons tous été enfermés, en résidence surveillée volontaire, même ici à Dakar, où il est encore plus difficile de rester entre quatre murs, parce que la vie est dehors, dans les rues, sous les baobabs, symboles de la "Palabre", dans la recherche continue et spasmodique du contact humain, de la famille élargie, du partage des repas, même dans la même assiette, de la socialité qui surmonte les barrières ethniques et culturelles et qui rend libre. Cette socialité pourrait être, si le virus continue à se propager ici aussi, l'instrument même de la destruction, encore un autre paradoxe : l'humanité s'éteint pour son humanité.

L'Europe doit faire face à l'enfermement, à cet isolement que les Africains ressentent dès la naissance lorsque ils veulent franchir les frontières nationales : ils ne peuvent pas partir parce que leur liberté se résume au visa d'entrée ou au risque d'un voyage en mer, sans savoir nager, ou dans le désert, où les nouveaux maraudeurs volent le bien le plus précieux, la dignité et, souvent, la vie, pour une offre importante : les économies de toute une famille et de toute une vie. Les vols à destination et en provenance de l'Europe ont été annulés, restreints, une nouvelle restriction de la liberté, mais cette fois-ci, ils ont été décidés de manière indépendante et pour se défendre, à juste titre, du danger venant de l'extérieur.

Aujourd'hui, l'Europe, l'Europe qui vit encore au sein de la famille, où les individus peuvent compter sur un groupe de voisins, même restreint, en vient à connaître l'enfermement et la restriction. Dans le même temps, elle redécouvre

la socialité, certes réduite, mais une vraie socialité, non construite sur l'individualisme. Curieusement, le virus a, au moins pour l'instant, épargné l'Afrique, limité les taux de contagion, réduit le nombre de décès par rapport aux autres nations du monde, et personne ne peut en expliquer la raison, peut-être parce que, même cette fois, ce qui se passe sur le continent noir n'a que peu d'importance, bien que nous pourrions peut-être trouver ici les raisons et la solution au problème.

Ebola a terrorisé le monde entier, mais les Africains, même avec une aide extérieure, ont pu le contrôler et le surmonter, ils ont su contenir le virus, peut-être moins contagieux, mais certainement plus mortel. La civilisation occidentale n'a pas été capable de faire face de manière adéquate à ce qui a été combattu ici depuis des siècles : maladie, contagion, mort par paludisme. Les peuples riches du monde se sont retrouvés à combattre ce qu'il y a de plus vil et de plus mortel imaginable, ou non imaginable, un ennemi qui ne peut être combattu avec la technologie militaire, avec le contrôle capillaire des communications et même pas avec les structures sanitaires d'avant-garde qui ont démontré leur impuissance et, dans certains cas, leur inadéquation.

Du point de vue africain, le monde semble, depuis quelque temps, avoir été bouleversé, l'Occident subit ce que l'Afrique a enduré pendant des siècles, à part quelques cas (Afrique du Nord et du Sud), la population semble épargnée ou peu touchée. Certes, lors du déclenchement de l'épidémie, la réflexion récurrente a porté sur l'impossibilité de mettre en place des mesures sanitaires élémentaires pour faire face à une crise pandémique aux proportions énormes. Ensuite, la réalité a montré comment une série de circonstances encore inconnues, parallèlement aux mesures rapides et efficaces adoptées, ont limité la propagation de la contagion sur le continent.

La convivialité a été restreinte, les marchés ont été fermés, les activités économiques réduites, à nouveau, mais dans une bien moindre mesure. Le virus n'a, pour l'instant, n'a fait qu'effleurer le continent, habité en grande partie par des populations jeunes habituées à survivre avec peu et dans un climat qui, presque paradoxalement, en 2020, était encore plus inclément en raison de la chaleur torride qui a accompagné les régions subsahariennes pendant des mois, au-delà même de ce qui était prévisible.

Les conséquences de la pandémie ne sont pas et ne seront pas, cependant, absentes sur le continent africain et en effet, bien qu'initialement les infections

et les décès n'aient pas, selon les chiffres officiels communiqués, causé un problème très grave, la post-pandémie – en supposant qu'à l'heure actuelle nous puissions voir une fin, bien qu'incomplète, à la propagation du virus – sera certainement grave. Les analyses historiques et socio-anthropologiques à proximité et, pourrait-on dire, même pendant la crise, ne revêtent certainement pas un caractère d'exhaustivité, car elles ne peuvent se fonder sur des analyses et des évaluations approfondies. L'impossibilité consciente et peu rassurante de tout examen du degré d'efficacité des remèdes sanitaires, économiques, politiques et sociaux, la méconnaissance des conséquences et la pondération imprécise des facteurs conditionnant les développements futurs, confinent le monde entier, peut-être pour la première fois depuis la Seconde Guerre mondiale, dans l'incertitude la plus absolue.

Les références économiques demeurent, les technologies, y compris celles de la santé, expriment leurs potentialités, l'intervention dans l'économie et dans le domaine social persévère dans sa dynamique habituelle et la science confirme ses pistes de recherche. Nous sommes toutefois conscients que la contribution sociologique et anthropologique à l'analyse du moment contingent ne peut faire défaut, dans la conscience évidente que les évaluations doivent nécessairement être provisoires, incomplètes et soumises à une remise en cause future sur la base de l'évolution et d'une compréhension inévitablement plus large que la dynamique historique nous permettra inexorablement. Notre contribution doit nécessairement se concentrer sur la zone géographique dans laquelle nous vivons. Curieusement, l'Afrique et le Sénégal présentent, par rapport à d'autres continents et pays, des circonstances différentes de non-prolifération du virus et un impact déclaré moindre sur les populations.

Nous souhaitons analyser la pandémie d'un point de vue sociologique et anthropologique, en nous référant à des concepts qui résonnent constamment dans le monde occidental et qui ne sont rapportés que par référence dans la culture africaine.

L'incertitude, la liberté, l'économie, la crise, la politique internationale résonnent dans les médias et chacun essaie d'en rendre compte de manière spécifique en fonction de sa propre formation et de son équipement scientifique. Le communautarisme représente l'une des dimensions les plus articulées de la culture africaine et est peut-être le lieu le plus touché par la propagation d'un virus qui se propage précisément par le contact entre individus. Comment

peut-on endiguer la socialité d'un monde qui préfère le social à l'individu, qui vit en effet du social et du partage ?

C'est précisément cette dimension qui a été la première à être compromise avec la mise en place de la soi-disant distanciation sociale qui empêche les échanges commerciaux dans les marchés de quartier habituellement bondés, les réunions aux carrefours, sanctionnées même physiquement dans les premiers jours du couvre-feu, les entraînements confus d'innombrables jeunes sur les plages, la limitation des passagers dans les transports en commun semi-clandestins, le seul véritable réseau de mobilité dans la capitale et l'annulation des rassemblements festifs dans les restaurants et les lieux de musique. Bref, ce qui s'est passé au Sénégal est ce qui s'est passé partout dans le monde à la suite des dispositions appelées, ici aussi avec un néologisme atroce, geste barrière. Oui, parce que cette pandémie a également impliqué la violence du langage : distanciation sociale, geste barrière, protections individuelles, le vocabulaire actuel, souvent inventé pour l'occasion, a mis partout au premier plan la rupture des liens humains et l'exaspération de l'individu, le rendant plus seul, plus détaché de son contexte social, presque une monade à séparer des autres jusqu'à ce que la mort elle-même arrive dans un contexte de solitude, loin des membres de la famille qui n'ont même pas pu, dans de nombreux cas, donner l'enterrement aux dépouilles de leurs proches, les rites funéraires eux-mêmes ont subi l'impact du virus. Mais nous avons l'impression que cette restriction généralisée d'abord du concept de relation sociale puis de sa concrétisation physique n'a pas eu beaucoup de suite au Sénégal. Non pas tant parce que des mesures sanitaires n'ont pas été prescrites et, dans certains cas, imposées, mais surtout parce que la culture africaine ne perçoit pas l'individu comme un élément de la société, c'est plutôt le groupe, la communauté, qui a sa valeur unitaire et cette condition doit nécessairement être maintenue afin de ne pas effacer l'idée même d'homme et d'humanité. Il y a eu, et il y a toujours, le respect des prescriptions sanitaires, l'utilisation de masques, mais les autres formes de distanciation ne sont pas soumises à une incursion plus importante que celle de la proclamation verbale. Des autocollants dans les lieux publics et dans les bureaux, mais dans les familles, composées de dizaines de personnes, la distanciation ne peut pas être appliquée. La matérialité du contact demeure, l'échange de conversation persiste, même s'il est filtré dans de nombreux cas par le masque. On pourrait dire, en

bref, que la liberté de l'homme a été sauvée ici un peu plus par la dimension du communautarisme africain, qui impose des relations humaines non pas parce qu'il est destiné à rejeter une imposition sanitaire, mais parce qu'il est à la base même de l'existence du groupe. S'il n'y a pas de communauté, pas d'interrelation constante, il n'y a pas d'humanité. Il y aurait une sorte de mort collective aussi efficace que celle apportée par le virus. Heureusement, la virulence de la pandémie ne s'est pas manifestée ici, comme on l'a dit, pour des raisons qui restent à comprendre, à savoir préserver les fondements de la socialité africaine et maintenir la liberté des individus.

Dans sa dernière ouvrage, Edgard Morin¹, en analysant la pandémie, réfléchit sur les leçons qu'elle apporte au monde et à l'Europe en particulier, et conclut par des indications sur les nouveaux défis que la terrible circonstance propose à l'humanité.

En lisant ses mots, on est conforté par l'idée que ces leçons, en Afrique, ne peuvent être entièrement applicables pour la seule raison que l'humanité qu'il raconte, et qu'il espère voir se réformer suite au désastre sanitaire, est ici, plus qu'ailleurs, une habitude quotidienne. Morin retrace une série de leçons du coronavirus et nous, certains d'entre eux, nous allons les passer en revue en essayant, sans prétention et avec une certaine généralisation, peut-être excessive mais provocante, de les plonger dans le contexte africain, afin de démontrer comment le monde occidental pourrait revenir à considérer et mettre sur le terrain des valeurs, des attentions et des manières de vivre ensemble qui peuvent être empruntées à un univers toujours considéré comme en développement, en cours de technologisation mais qui préserve, peut-être, le noyau dur de l'humanité. Une sorte de voyage à rebours à la recherche de l'humanité et de ses principes, une contribution que l'Afrique peut apporter, une fois de plus, comme l'écrivait Serge Latouche il y a plusieurs décennies, au monde moderne et "développé". Et c'est peut-être précisément la leçon, la plus importante à tirer du contexte de la pandémie.

Dans la première leçon², le sociologue parle de l'existence, de nos existences. Un certain relativisme culturel nous pousse cependant à réfléchir sur ce "nôtre". L'idée de remettre en question les affirmations d'un si grand

1. E. Morin, *Changeons de voie. Les leçons du corona virus*, Denoël, Paris 2020.

2. *Ibidem*, p. 29.

maître de la pensée ne nous vient même pas à l'esprit, mais nous nous demandons si cette catégorisation peut d'une certaine manière être considérée comme universelle. La culture et l'humanité n'ont pas du tout la même profondeur et la même conformation et le monde africain nous le rappelle, non seulement par sa situation géographique et locale, mais aussi par ses ramifications humaines liées aux mouvements migratoires composés d'individus qui tendent à le reproduire en Occident. Morin note comment le coronavirus a conduit à une nécessaire réflexion existentielle sur les relations entre nous et les autres, sur l'essence de la vie qui n'émerge qu'au moment de la crise avec un naturel prépondérant, l'attention de ceux qui, remplis de superflu, doivent donner à ceux qui sont privés du minimum, aux pauvres, aux marginaux, l'auteur remarque comment les besoins et les aspirations doivent se combiner avec la vraie nécessité d'une vie où l'amour et l'amitié doivent trouver leur place dans un échange continu entre "moi" et "nous", où la communauté, les relations sociales sont réduites à leur plus simple expression. Le monde africain vit de cette existence quotidienne basée sur l'échange humain, social et culturel réciproque. L'existence, pour une grande partie de la population, n'est pas marquée par la recherche maniaque du superflu, mais par l'examen ordinaire de l'indispensable qui conduit à la satisfaction des besoins élémentaires de la vie. On survit grâce à la solidarité, à l'attention que la communauté, ample ou d'une faible intensité, accorde à l'individu qui, dans la culture africaine, ne représente pas, comme Morin le décrit pour la société occidentale, une monade, une particule d'un groupe plus grand, mais un organe de l'être humain, non pas une individualité mais une composante nécessaire de l'ensemble représenté par la communauté. Cette connotation est inextricablement liée à la conception animiste du monde africain, les ancêtres unissent en une sorte de corps social unique les individus, les familles et les clans qui s'y réfèrent, le culte des ancêtres n'est pas seulement une manifestation religieuse et spirituelle, mais une dimension réelle de la vie qui place la communauté au centre de tout, comme un *unicum* qui décide, choisit et opère sur la base d'une sagesse partagée et ancienne et qui détermine, enfin, voire de manière coercitive, le comportement du groupe et des individus. Il est évident que dans un tel contexte, la recherche de ce qui est nécessaire à la survie est basée sur l'échange et la solidarité du groupe, où la marginalité n'est déterminée que par la reconnaissance d'un comportement

déviant, sanctionné par l'intervention des esprits et de la nature, sur la base de règles reconnues comme efficaces et partagées. Nous tenons à souligner que ces conceptions ne sont pas reléguées dans un monde rural ou dépassé, mais représentent un enracinement profond que l'on retrouve dans la modernité africaine et qui est transposé et partagé également par la partie de la population qui se déplace vers le monde occidental. Un exemple pour tous est donné par les envois de fonds que les immigrants africains versent constamment à leurs familles restées dans leur pays d'origine. L'investissement dans la migration n'est pas individuel mais concerne la communauté entière qui bénéficie de l'amélioration économique et des ressources du migrant.

La deuxième leçon que Morin tire de l'expérience de la pandémie concerne la condition humaine par rapport à la nature. L'auteur reconnaît que la mentalité occidentale a déterminé son chemin vers le contrôle de la nature, que l'homme doit être le maître du monde qui l'entoure et que la technologie, que l'intelligence humaine a renforcée au cours des siècles, a également pour but le contrôle des forces naturelles. L'intervention d'une entité minuscule, comme un virus ou une bactérie, montre l'insuffisance des moyens technologiques pour protéger, en premier lieu, l'être humain. Ce qui intéresse le sociologue français, ce n'est pas le niveau de technologie atteint, mais plutôt le principe à la base de la recherche, c'est-à-dire la tension vers un contrôle intégral de la nature par l'homme, une souveraineté qui est ponctuellement niée avec l'entrée de nouvelles formes de maladies imprévisibles, d'abord le sida, puis Ebola, le sars et le Covid-19. La victoire sur les grandes épidémies du passé a placé l'être humain au-dessus de sa précarité et de sa faiblesse, dont le destin était de devenir « comme maître et possesseur de la Nature »³.

Ce mythe de la superpuissance est toutefois limité face aux défis écologiques qui manifestent la petitesse naturelle de l'homme en reconnaissant que plus nous procédons à la dégradation de l'environnement, plus nos vies deviennent victimes des conséquences d'activités inconscientes au détriment de la nature. Cependant, l'augmentation du pouvoir économique et technologique ne protège pas l'homme de la douleur et de la mort, qui peuvent, au mieux, être retardées mais non éliminables, comme le font certaines causes, y compris accidentelles :

3. *Ibidem*, p. 31.

Si nous pouvons atténuer la douleur et retarder la morte par vieillissement, nous ne pourrons jamais éliminer les accident mortels où nos corps seront écrabouillés ; nous ne pourrons jamais défaire des bactéries et de virus qui sans cesse s'automodifient pour résister aux remèdes, antibiotiques, antiviraux, vaccins, Nous sommes des joueurs / joués, des possèdent / possédés des puissants / débilés.⁴

L'idée africaine de la nature est, en revanche, opposée à cette forme d'afflux de prédominance et de contrôle. Le monde sensible est présenté comme étant articulé dans un système de relations entre les êtres et les objets et éléments dans un cadre d'équilibre qui ne peut être compromis que dans certains cas. La nature, en tant qu'expression de la divinité, contenant les formes de matérialisation des ancêtres et des esprits, ne peut qu'être respectée et protégée. Cependant, toute tentative de contrôle des forces naturelles ne peut être exclue, mais elle est limitée, en dernier recours, aux cas de violation des règles par des individus ou des groupes familiaux et dans le seul but de préserver la société de manifestations néfastes qui compromettraient sa survie. La conception animiste, multiforme et multidimensionnelle, cherche, dans la relation entre le visible et l'invisible, l'équilibre entre l'homme et son environnement. Ces représentations du monde s'expriment, une fois de plus, à travers le culte des ancêtres fondateurs et dans le respect de la nature⁵. Chaque groupe social africain est identifié par la force surnaturelle des ancêtres fondateurs ou par un lieu considéré comme le point de référence dans l'organisation de l'espace et de la société. Les espaces de socialisation sont représentés par le village, le bois sacré et l'enclos des circoncis. Le culte des ancêtres joue un rôle régulateur et a pour objectif de maintenir l'ordre métaphysique et social, de régénérer le groupe, de préserver sa continuité, de promouvoir la fertilité de la terre et de protéger l'unité du lignage pour la satisfaction des besoins matériels. Toutes ces fonctions sont incarnées par les prêtres, les anciens de la famille, qui contribuent à la création d'une conception gérontocratique du pouvoir dans le contexte animiste africain, un pouvoir qui se structure sur le contrôle de la nature. Les quatre éléments vitaux, le feu, l'air, la terre et l'eau, sont les char-

4. *Ibidem*, p. 32.

5. Cf. A.H. Ba, *Aspect de la civilisation africaine : personne, culture et religion*, Présence Africaine, Paris 1972.

nières qui permettent l'assujettissement de la nature environnante. Le sacré joue un rôle décisif dans la présentation de la nature à travers l'institution des totems – chaque ancêtre a un animal protecteur –, déterminant la naissance des interdits, des tabous et des mythes ; les contes et les rituels soutiennent les principes du sacré en exprimant les règles de conduite qui sanctionnent la violation des interdits⁶. Les mécanismes de protection de la nature sont donc intériorisés par chaque individu à travers les rites d'initiation et la connaissance de la généalogie familiale, d'où l'explication pour laquelle de nombreux objets d'usage courant deviennent, utilisés dans des rituels magiques, des éléments spécifiques du culte. La transmission du pouvoir dans les peuples africains se fait généralement au sein de la famille ou de la lignée et le contrôle des techniques rituelles ou des connaissances magiques attribue une autorité ou un pouvoir indépendant et distinct de celui strictement politique.

Les troisième et quatrième leçon que Morin semble tirer de la propagation du virus concernent l'incertitude de la condition humaine et le rapport avec la mort. La vie humaine est caractérisée par l'incertitude et le virus, sa naissance, sa propagation, l'évolution des moyens de le traiter et de l'identifier constituent une confirmation et une sorte de démasquage de l'inévitable incertitude qui façonne chaque grande et petite aventure de l'humanité et de l'individu. Le virus n'a fait qu'accentuer et accroître cette condition d'incertitude, nous poussant à identifier des moyens possibles de vivre avec lui. L'Europe a connu soixante-quinze ans sans guerre (sauf dans le cas de l'ex-Yougoslavie) et une augmentation constante et progressive de l'espérance de vie individuelle. Ces circonstances, soulignées par l'auteur, ont contribué à une perception désormais floue de la mort et de sa perception uniquement par les familles touchées par l'inévitable deuil. Le virus, en revanche, a permis à la mort de s'imposer sous une forme généralisée dans la sphère immédiate de la vie quotidienne face à une réaction désarmée de la science biologique et de l'art médical, bien que soutenue par de puissants arsenaux de remèdes et de vaccins. La mort est devenue un phénomène médiatique et statistique comme lors des conflits, et sa perception, rappelle Morin, suscite le découragement et la peur, au moins dans le monde occidental, d'une immédiateté oubliée. Mais aussi les modalités

6. Cfr. F.M. Barlassina, *Animismo e sanzioni nelle culture africane*, in *Sociologia e antropologia giuridica. Percorsi paralleli*, a cura di B.M. Bilotta F.M. Barlassina, L'Harmattan Italia, Torino 2020.

liées à la protection contre le virus, l'enfermement et l'interdiction de célébrer les funérailles en particulier, ont progressivement sapé la socialité liée aux rites funéraires marqués par le souvenir et le partage de la douleur pour la disparition du prochain, rappelant aussi aux laïcs la nécessité des rituels visant à faire revivre : « en nos esprits la personne morte en atténuant la douleur dans une sorte d'eucharistie »⁷. Dans ces cas, cependant, le monde africain présente des connotations spécifiques et ici aussi en antithèse, au moins dans la forme, avec la culture occidentale répandue. L'incertitude ne représente pas un état anxieux, mais un compagnon quotidien. L'idée d'un avenir limité au jour le jour, même si elle est moins répandue, surtout parmi les classes les plus cultivées, représente un pilier de la vie sur le continent. Les Africains, les Sénégalais vivent au quotidien en imprimant leur programmation sur l'accidentalité des situations et sur la bienveillance divine qui régule le monde dans ses petits et grands choix. Nous la définissons – évidemment sans aucune prétention de scientificité mais en termes purement courants, même si elle se fonde sur une réalité établie – la “modalité *Insch'Alla*”. Tout dépend de la volonté divine et l'homme ne peut que s'adapter aux contingences et aux phénoménologies que Dieu fournit. « Voilà ce qui devait arriver » est une affirmation classique prononcée en présence de circonstances malheureuses et non explicable par ailleurs, même si cette attitude frise souvent la justification et l'exonération faciles de la responsabilité. L'incertitude a cependant des fondements plus profonds liés à l'impossibilité d'affronter, avec des instruments adéquats, les éventualités minimales de la vie et les malheurs que réserve l'existence. Une fois de plus, l'animisme conditionne la vie quotidienne. La maladie et le malheur, comme la sécheresse et la famine, représentent des punitions des esprits et des ancêtres qui sanctionnent les comportements déviants d'un ou plusieurs membres d'une famille ou d'un clan. Ce genre de malédiction intervient parce que le coupable ou le présumé coupable viole les préceptes universels de la coexistence, provoquant une grave attaque également contre la terre, une violation de l'ordre cosmique et une agression personnelle contre la mémoire des ancêtres.

L'importance et le caractère inéluctable des rites funéraires se présentent en Afrique avec une intensité encore plus grande. La vie est liée à la mort et le décès d'un membre de la famille représente une transition non seulement

7. E. Morin, *Changeons de voie. Les leçons du corona virus*, cit., p. 36.

pour le défunt mais aussi pour la société elle-même. Cette transition doit nécessairement être honorée selon des rites précis et laïques. Les funérailles ne constituent pas seulement le partage commun du deuil et du souvenir, mais représentent également un moment de restructuration sociale et juridique. Les hommes sont égaux face à la mort et elle touche les jeunes et les vieux, les riches et les pauvres, et elle incarne encore un moment fondamental du monde animiste et de la coutume en ce qu'elle se présente comme une circonstance de révision du communautarisme et de communautarisation. À ce moment, la transmission de valeurs, de statuts et de rôles spécifiques trouve également son achèvement. La correspondance de la vie et de la mort est basée sur la réalisation d'un accomplissement, car la société se reproduit dans un contexte réel qui unit néanmoins le visible et l'invisible. La mort d'un être humain est, comme on l'a dit, un moment typique du monde coutumier dans la mesure où elle constitue l'occasion donnée au groupe social d'évaluer la vie du défunt, qui devient ancêtre, et une occasion contextuelle de revoir les équilibres et les intérêts des membres de la société. Du point de vue de la communautarisation, la mort permet la consolidation des rôles des différentes communautés de vie et de leurs membres, et permet le renouvellement de la relation entre l'homme et la terre. La disparition d'un individu exprime la solidarité entre et au sein des communautés et des générations. C'est le moment où les qualités d'un homme qui respecte les coutumes sont exaltées par des chants funéraires, le transformant en ancêtre et en modèle de comportement. La ritualité funéraire prend également une connotation spécifique, mettant en avant les rites de séparation qui doivent être considérés, à ce stade, comme plus représentatifs que ceux de marginalisation et d'agrégation selon le schéma progressif relevé par Van Gennep. Paradoxalement, dans de nombreuses cultures africaines, en présence de la mort, les rituels de la marge et de l'agrégation prévalent, tandis que ceux de la séparation sont réduits en quantité et en taille. Les rituels liés à l'agrégation du défunt au monde des morts sont les plus élaborés et ont une plus grande importance que les autres⁸. Mais tous les morts ne deviennent pas pour autant des ancêtres. Seuls les hommes qui sont honorés par des rites funéraires et de deuil et qui, au cours de leur existence terrestre, ont atteint les classes d'âge prévues et ont toujours respecté les interdictions et les prescriptions fon-

8. Cfr. M. Segalen, *Rites et rituels contemporaines*, Armand Colin, Paris 2005.

damentales, accèdent à la vie dans l'au-delà et deviennent une référence et un exemple de comportement pour les vivants. La mort représente toujours une sorte de manifestation du désordre qui accompagne les gestes qui autorisent essentiellement la reprise du cours normal de la vie. La mort représente un moment de passage réel ou idéal, comme dans le cas des initiations. Dans ce dernier cas, le passage n'est que symbolique, mais en tout cas il marque une rupture avec le passé (enfance, ignorance) et les novices renaissants sont soumis à l'observation de nombreux interdits, sexuels et alimentaires, et entraînés à la résistance par leurs instructeurs qui enseignent les codes moraux et religieux. Dans ces cas, la ritualité du passage prend des connotations inéliminables.

Dans la cinquième leçon, Morin considère comment la civilisation occidentale moderne est marquée par une sorte d'extériorité des comportements qui conditionne même l'acquisition de biens superflus considérés comme de grande nécessité. L'enfermement a interrompu la sociabilité en plein air dans les restaurants et les bars, la perspective de voyager et le caractère quotidien des rendez-vous. La socialité africaine représente un élément inéliminable de la vie commune. Le repas consommé en commun n'est pas seulement un moment de convivialité, mais de nombreuses ethnies et la culture sénégalaise très répandue le considèrent également comme une circonstance de participation à la vie communautaire dans laquelle le caractère sacré de la nourriture et les outils nécessaires à sa préparation permettent de consolider les relations entre le monde visible et le monde supersensible des ancêtres. La cuisine est comprise comme un processus par lequel les gens transforment les produits de l'environnement – obtenus par la chasse, la pêche et l'agriculture, l'élevage, la cueillette, l'échange et le commerce – en nourriture qui peut être assimilée par les êtres humains. Les évaluations anthropologiques reconnaissent que tout processus matériel est représentatif de la socialité. S'il est vrai que dans les différentes sociétés, les processus culinaires ne sont pas identiques, ils sont le reflet de conditions historiques et économiques et de valeurs culturelles et sociales. Chaque société traduit les méthodes de cuisiner à sa manière, comme le montrent les différentes terminologies et déclinaisons sémantiques. Les opérations culinaires sont un lieu d'interaction des techniques de représentation et d'échange de valeurs. « L'homme est ce qu'il mange » a déclaré Ludwig Feuerbach, notant que la transformation des éléments représente un pas vers la nature psychophysique de l'homme et que les arguments anthropologiques soutiennent cette

considération en indiquant comment le choix des aliments, autorisés et interdits, ne contribue pas seulement au bien-être matériel de l'homme, mais aussi à sa condition d'être en société, la classification des aliments est une concrétisation du monde supersensible, représente la cosmogonie de chaque peuple qui unit les êtres humains à la société et à l'univers.

L'anthropologie découvre que la consommation d'un repas n'est pas exempte de règles précises qui reconnaissent que le lieu, le temps, le type de nourriture et les convives ont une certaine pertinence interactionnelle. La cuisine est structurée selon un système spécifique qui représente un code de comportement et un véhicule de communication une sorte de : « langage dans lequel chaque société code des messages qui lui permettent de signifier au moins une partie de ce qu'elle est »⁹. La cuisine est un fondement de l'identité et de l'altérité simultanément affirmées par des mécanismes d'opposition, de répulsion, d'interaction ou d'emprunt¹⁰. La socialité qu'exprime le partage d'un repas a donc aussi une grande valeur anthropologique. S'il est vrai, comme nous le pensons, que le monde occidental a en partie avili ces participations communautaires, au moins dans leur sens profond, la culture africaine les préserve et l'importance qu'elle leur accorde augmente proportionnellement face aux interdictions de rassemblement. Morin souligne bien, interprétant d'ailleurs une conscience sociale répandue, comment la socialité liée au repas pénalise, si elle est interdite comme dans cette pandémie, la catégorie plus large de la socialisation. Le monde africain ne peut s'en passer précisément parce que le moment spécifique de temps, d'espace et de partage de la consommation de nourriture n'est pas seulement une circonstance de sociabilité mais permet aussi de représenter le lien avec l'univers et les ancêtres dans le monde réel, en passant de la nature qui offre la nourriture, à l'interprétation culturelle déclinée par chaque groupe. La solidarité manifestée pendant le repas, l'invitation qui est adressée par ceux qui mangent au passant : venez manger vous aussi (ceux qui ont eu l'occasion de rencontrer de tels moments au Sénégal peuvent le confirmer), exprime des principes indéniables de solidarité humaine, celle-là même que

9. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, tome II, *Du miel aux cendres*, Plon, Paris 2009, p. 3.

10. M. Douglas, *La structure du culinaire. Communications* ; J. Goody, *Cooking, Cuisine and Class. A study in comparative sociology*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; Cl. Fischeler, *Alimentation, cuisine et identité l'identification des aliments et l'identité du manger. Identité alimentaire et altérité culturelle*, Recherche et travaux de l'Institut d'ethnologie, Neuchâtel 1985.

Morin reconnaît dans sa sixième leçon, traitant d'un réveil de la solidarité, précisément liée aux privations induites par la pandémie. Le sociologue français reconnaît que face à la grave crise sanitaire, il y a eu un réveil multiple des mécanismes de solidarité, circonstances qui contribuent à mettre en évidence comment l'individualisme des sociétés occidentales, porté par le développement de la civilisation sur la base d'un égoïsme marqué et généralisé, a créé un cloisonnement social marqué. Le fait de se sentir tous en danger a non seulement déclenché des mécanismes d'entraide mais a également renforcé l'esprit d'unité nationale, du moins face à la gravité des crises. La sphère culturelle a également été appelée à réfléchir plus profondément sur la condition humaine, et les artistes, les universitaires et les scientifiques se sont engagés dans des combats que l'intelligentsia du monde occidental avait, jusqu'à présent, en quelque sorte mis de côté. Le sud du monde a, là aussi, intensifié les efforts de solidarité encore plus accentués par le manque de superflu, le partage du peu est devenu une nécessité encore plus sincère et, à certains moments, la division entre les classes socio-économiques au Sénégal a vu les barrières d'un égoïsme induit brisées, de nombreuses familles aisées ont mis à la disposition des classes les plus défavorisées des ressources économiques considérables venant même soutenir, avec des versements importants, les efforts du gouvernement pour faire face à une économie de subsistance de larges pans de la population. L'impulsion à la solidarité a été reçue, en Occident comme en Afrique, comme un modèle de progrès social partagé, au moins en partie et pour ce qu'il s'est avéré possible, même par les gouvernements centraux. Nous ne sommes pas en mesure de juger, et je crois qu'en présence d'une évolution progressive et imprévisible de la crise, il est extemporané d'évaluer l'efficacité des choix politiques ; nous pouvons cependant constater comment, laissant de côté l'opportunisme qui se manifeste partout dans le monde, les gouvernements centraux ont délégué certains choix importants aux autorités locales, reconnaissant comment l'intervention de proximité pourrait être plus appropriée dans un cadre de fragmentation sociale généralisée. La pandémie a amplifié, nous rappelle Morin, les grandes inégalités sociales, agissant comme un miroir grossissant de la pauvreté et de la marginalité généralisées et cachées par la couverture d'un bien-être apparemment partagé. La pauvreté n'est pas seulement matérielle mais aussi sociale, liée à la solitude, à l'indifférence, au désaveu du travail fondamental effectué, presque sous un rideau de brouillard de bien-être, par de

nombreux individus qui sont devenus, du fait de l'enfermement et du désert des villes, des sujets évidents et existants. Professions ignorées qui reprennent leur rang, moins importantes que celles qu'elles avaient déjà, même si elles sont marginalisées, dans l'échelle des contributions à la société. D'autres professions souvent non considérées comme un instrument direct de productivité ont retrouvé et augmenté leur valeur sociale, les enseignants, les infirmières, les éducateurs et les médecins qui, au cours de cette pandémie : « sans discontinuer, au feu de la crise, se sont révélée non plus fonctionnaires ou professionnels mais missionnaires »¹¹.

En Afrique, les inégalités n'ont pas besoin de crises pour être remarquées. Ils font partie intégrante d'un tissu social encore faible, caractérisé par une richesse étonnante et une énorme pauvreté. Ce que la crise sanitaire a mis en évidence, c'est la précarité de l'économie diffuse, ou plutôt des économies que Latouche appelait vernaculaires. Empêcher l'accès à un supermarché en Europe n'est pas la même chose qu'empêcher le bon fonctionnement d'un marché dans une ville africaine. L'objectif de la protection de la santé est bien sûr le même, mais la conséquence est que si l'approvisionnement est menacé dans les deux cas, en Afrique, des milliers d'individus (pour un vendeur de légumes, il faut tenir compte du grand nombre de membres de la famille qui dépendent de cette activité) ne pourront pas compter sur le seul repas quotidien qui dépend de la vente de produits. L'économie vernaculaire de Latouche est une alternative au monde occidental et à ses organisations économiques, mais c'est aussi une faiblesse évidente en présence d'une crise qui empêche le cours normal des affaires. L'opérateur micro-économique, qui représente le tissu substantiel du monde africain, non seulement ne peut supporter l'inactivité, mais subit les conséquences vitales de son incapacité à survivre. Cette circonstance ne s'arrête pas au manque de ressources minimales et déclenche une possible instabilité sociale liée à l'inefficacité d'un système de protection de l'État incapable de garantir un soutien minimum. Pendant la pandémie, le gouvernement sénégalais a tenté de procéder à la distribution de nourriture pour soulager le besoin quotidien sans toutefois parvenir à approvisionner toutes les niches les plus pauvres de la population. Heureusement, le virus, jusqu'à présent, n'a pas frappé inexorablement

11. E. Morin, *Changeons de voie. Les leçons du corona virus*, cit., p. 40.

comme en Europe, permettant au minimum d'activités économiques vernaculaires de redémarrer. Les tensions sociales ne sont cependant pas absentes. Le couvre-feu déclenche des réactions violentes, surtout dans les quartiers populaires et de la part des jeunes qui ne voient aucune perspective de développement et ne perçoivent aucune volonté politique d'améliorer leur condition. Dans les quartiers difficiles, le très faible niveau d'éducation et de culture empêche toute imagination prospective sur l'avenir et la restriction est perçue comme un harcèlement supplémentaire qui va au-delà de la prise en compte du risque pour la santé. La réaction qui se déclenche, certes sans exaspération due au caractère peu violent de la population sénégalaise, est également liée à la peur de la privation de la vie sociale qui représente, au-delà des conceptions communautaires, un antidote efficace au désespoir et à l'absence d'un avenir meilleur. En Afrique, mais pas seulement là-bas, le partage et la sociabilité représentent une sorte de mécanisme qui adoucit les difficultés et le manque de perspectives ; le partage du désespoir le rend plus acceptable. En outre, comme le souligne bien Morin, les déviations se transforment, au cours d'une crise, en tendances actives qui, marginalisées dans le contexte social ordinaire, se propagent et se développent dans les replis d'un système qui manifeste ses incohérences et ses difficultés de régulation sociale. La réaction violente, sous sédatif en temps normal, peut exploser et déterminer l'ingéniosité du système social. Le risque constaté dans les grandes crises du XXe siècle est que :

Dans les systèmes vivants et surtout sociaux, le développement vainqueur des déviations va conduire à des transformations, régressive ou progressive, voire à une révolution. Ainsi la crise du 1929 a amené au pouvoir dans la démocratie allemande un petit parti totalement marginal depuis sa création en 1920, dont la déviance est devenue une force historique terrifiante. A l'inverse, la crise du totalitarisme communiste en Tchécoslovaquie a porté au pouvoir en 1989 un intellectuel dissident longtemps emprisonné, Vaclav Havel.¹²

La crise – rappelle encore Morin – au sein d'une société ruine les certitudes et provoque des contestations de ce qui était incontestable auparavant, déclen-

12. E. Morin, *Changeons de voie. Les leçons du corona virus*, cit., p. 44.

chant des processus contradictoires. Une réaction possible est celle relative à une impulsion qui stimule l'imagination et la créativité dans la recherche de nouvelles solutions. Une deuxième hypothèse repose sur la propension à revenir à une stabilité passée ou à adhérer à un salut "providentiel". L'angoisse provoquée par la crise pousse vers l'identification et la dénonciation d'un coupable, sorte de *capro espiatorio*, réel ou imaginaire, qu'il faut éliminer.

Tous ces aspects sont visibles dans la crise pandémique actuelle presque partout dans le monde. La recette africaine de la crise peut se résumer en deux mots : UBUNTU et UHRURU. Le premier mot, qui signifie solidarité et humanisme en langue bantoue, a été vulgarisé par deux prix Nobel de la paix, Nelson Mandela et Desmond Tutu, dans le but d'identifier une manière de réorganiser un nouveau système social après la crise déclenchée par des décennies d'apartheid et de ségrégation raciale. Le point fondamental de la philosophie UBUNTU est de reconstruire une société dans laquelle l'individu n'existe qu'en relation avec le groupe et l'intérêt individuel doit être orienté vers les besoins de la société. Être disponible pour les autres, avoir conscience de faire partie de quelque chose de plus grand devrait être l'une des leçons à tirer de la crise pandémique, une conscience qui pourrait solliciter des mouvements d'amélioration dans les sociétés et en particulier dans les sociétés occidentales qui semblent, en ce sens, avoir perdu leur chemin.

Le deuxième mot qui, en swahili, désigne la liberté, une condition en Afrique acquise avec beaucoup de souffrance et de sacrifice, était l'hymne de la chute de la colonisation. La crise du Covid-19 nous a mis face à la valeur de la liberté, non seulement politique et sociale mais aussi individuelle, de pouvoir disposer de ses propres univers quotidiens, de pouvoir se déplacer sans conditionnement, de pouvoir voyager et de rencontrer ses affections. UHURU est aussi un chant de libération fortement révolutionnaire, comme *Bella ciao* ou *Hasta siempre*, et nous espérons tous qu'un chant de liberté naîtra bientôt des décombres de cette crise qui a contraint les corps et les consciences à un lien de souffrance et de privation. La liberté et la fraternité sont des concepts répandus, communs et acceptés, mais ils sont souvent ignorés dans les sociétés où l'individualisme, la mondialisation et le progrès effréné ont étouffé le partage et la solidarité : « Si nous ne parvenons pas à retrouver la passion partagée pour une communauté d'appartenance et de solidarité à laquelle nous consacrerons du temps, des efforts et des biens, l'illusion collective qui nous berce tombera

de manière déplorable et laissera beaucoup de personnes en proie à la nausée et au vide »¹³.

Nous concluons avec les paroles du Pape François dans l'encyclique *Fratelli tutti* (*Tous frères*), avec l'espoir que de la crise du virus qui nous saisit, nous pourrions tirer de plus grandes leçons selon lesquelles l'homme redécouvrira les plus hautes valeurs d'un partage communautaire, comme nous le propose aussi la philosophie africaine, après tout :

L'individualisme ne nous rend pas plus libres, plus égaux, plus frères. La simple somme des intérêts individuels n'est pas capable de créer un monde meilleur pour toute l'humanité. Elle ne peut même pas nous préserver de tant de maux qui prennent de plus en plus une envergure mondiale. Mais l'individualisme radical est le virus le plus difficile à vaincre. Il nous trompe. Il nous fait croire que tout consiste à donner libre cours aux ambitions personnelles, comme si en accumulant les ambitions et les sécurités individuelles nous pouvions construire le bien commun.¹⁴

Bibliographie

Morin E., *Changeons de voie. Les leçons du corona virus*, Denoël, Paris 2020.

Ba A.H., *Aspect de la civilisation africaine : personne, culture et religion*, Présence Africaine, Paris 1972.

Barlassina F.M., *Animismo e sanzioni nelle culture africane*, in *Sociologia e antropologia giuridica. Percorsi paralleli*, a cura di B.M. Bilotta e F.M. Barlassina, L'Harmattan Italia, Torino 2020.

Segalen M., *Rites et rituels contemporaines*, Armand Colin, Paris 2005.

Lévi-Strauss C., *Mythologiques*, tome II, *Du miel aux cendres*, Plon, Paris 2009.

Papa Francesco, *Fratelli tutti*, 2020.

13. Papa Francesco, *Fratelli tutti*, paragrafo 36, p. 10.

14. Papa Francesco, *Fratelli tutti*, paragrafo 105, p. 27.