



Responsabilité, Handicaps, Accidents et Opportunités sociales en Mauritanie

By/Par **Bilal Ould Hamzetta**

GREPADEM and Ecole Normale Supérieure
Nouakchott, Mauritanie
hamzetta@yahoo.fr

RÉSUMÉ

L'analyse économique des capacités proposée par A. Sen ouvre la voie à une réflexion sur la pauvreté. Cependant, cette approche est insuffisante dans un cadre social où la responsabilité est primordiale. Cet article vise à montrer que la responsabilité est première. Elle se construit à partir de principes culturels et religieux qui déterminent à leur tour les mécanismes de redistributions et donc les inégalités. Dans un tel cadre, les opportunités sociales offertes aux individus découlent directement de leur statut social dans la société.

INTRODUCTION

Dans une classification désormais devenue usuelle, Dworkin (1977) proposait une distinction entre trois types de théories en philosophie morale: les théories fondées sur les droits, celles reposant sur les buts et enfin celles dont le fondement est le devoir. La théorie de capacités proposée en particulier par A.Sen se situe à bien des égards dans la lignée des approches fondées sur les droits. Elle se focalise non seulement sur les « functioning » relatifs aux conditions de vie mais aussi sur les « capabilities » en tant qu'opportunités qu'ont les individus de choisir leur mode de vie.

Dans une telle logique, le handicap ou l'accident constitue une incapacité dans le sens d'une restriction des ensembles de choix de vie possible. Dans cette perspective, l'équité ou la justice entre les personnes voudrait qu'une compensation soit mise en place afin d'ouvrir un choix plus large de mode de vie aux personnes souffrant de telles incapacités. En particulier, l'Etat doit ouvrir des droits compensateurs à ces personnes. Dans des pays comme la Mauritanie, où l'intervention de l'Etat dans les domaines sociaux est relativement faible et où les politiques de redistribution fondées sur les droits sont loin d'être opérationnelles, on pourrait en conclure rapidement que les personnes souffrant d'une incapacité sont parmi les plus pauvres.

Pourtant, des mécanismes de redistribution sont à l'œuvre et des opportunités sociales sont ouvertes aux personnes affligées par ces incapacités. Pour comprendre l'existence de ces opportunités, il faut prendre le contre-pied des approches fondées sur le droit et se situer dans le registre des théories reposant sur le devoir. Ces opportunités sont ouvertes en raison de la responsabilité de toute personne envers les plus démunis. Il faut donc penser la personne comme devant prioritairement honorer ses obligations et non comme détentrice de droits. Les droits qu'une personne obtient sont avant tout le résultat des obligations des autres personnes à son égard.

Cette responsabilité prioritaire de la personne implique l'ouverture d'opportunités sociales à partir de deux composantes de la vie sociale des individus: les principes culturels et religieux de la société plus ou moins intégrée par les individus; les réseaux de relations dans lesquels les individus sont enchâssés.

Si ces opportunités sociales sont à l'origine de phénomènes redistributifs, elles sont néanmoins bien souvent insuffisantes, peuvent également être l'objet de manipulations et ne produisent pas toujours une redistribution plus juste.

Cet article s'articule de la manière suivante: la première section pose le cadre général de la réflexion sur la responsabilité de la personne et l'ouverture d'opportunités sociales faites aux plus démunis. La seconde section détaille les mécanismes redistributifs et les opportunités sociales ouvertes aux personnes en fonction de principes culturels et religieux; elle s'appuiera en particulier sur le phénomène de mendicité. La troisième section illustre les

mécanismes redistributifs associés à l'appartenance communautaire; la Lawha servira d'illustration. Enfin la quatrième section propose une discussion des limites de ces mécanismes.

1. RESPONSABILITÉS ET OPPORTUNITÉS SOCIALES

La conscience de la très forte interdépendance existant entre les individus au niveau de la famille, de la tribu ou du clan, conduit souvent ses membres à adhérer à l'idée d'une solidarité « sans frontières » et ceci implique une reconnaissance de « l'autre homme » et de l'altérité: cet autre homme qui, selon Emmanuel Levinas, en deçà de tout contrat, de toute politique, de toute assurance, et hors de tout engagement réfléchi investit chacun d'une dette inextinguible, et d'une responsabilité infinie, sans réciprocité, par laquelle répondant de l'autre il répond de soi. Il se trouve ainsi élevé, par son action envers l'autre, au rang d'un être incomparable, mû par un principe de solidarité entendu non seulement comme un devoir moral mais en plus comme une exigence éthique antérieure à toute morale.

Cette solidarité, construite et fondée sur un profond sentiment de responsabilité individuelle et collective s'avérera plus efficace et plus durable que les compensations « garanties » par l'état.

C'est à travers cette solidarité responsable que les mécanismes de redistribution se mettent en place ouvrant ainsi la porte aux opportunités sociales dès que les occasions se présentent.

Mais faut-il encore que les liens sociaux trouvent la possibilité de s'exprimer en termes d'appartenance à un groupe, à une communauté privilégiant le sentiment d'interdépendance et par conséquent de responsabilité.

C'est précisément à travers l'engagement à deux composantes de la vie sociale en Mauritanie que la responsabilité et le devoir de chacun peuvent contribuer à l'ouverture des opportunités sociales:

Premièrement, les principes culturels et religieux occupent une large place dans la conscience individuelle et collective, créant ipso facto une sorte d'adhésion par principe au devoir d'assistance et d'aide aux plus démunis, aux mendiants et surtout aux handicapés, qu'ils soient moteurs, visuels ou mentaux.

La foi religieuse et la tradition culturelle offrent à ce titre un terrain riche et une référence inamovible et à cet égard, constitutives même de l'identité des individus et de la collectivité.

En effet, se sentir responsable renvoie d'abord à soi puis à la collectivité; c'est dire que l'individu est à la fois responsable devant Dieu et devant la collectivité. C'est pourquoi, venir en aide à un nécessiteux ou donner la charité à un mendiant n'est pas un acte isolé mais plutôt une action qui s'inscrit dans un cadre beaucoup plus large faisant appel à la conscience et au sens profond du devoir.

C'est en musulman profondément croyant que l'on offre par exemple la charité aux mendiants sans se soucier de savoir quel est l'état réel de leur pauvreté. Les handicapés et les mendiants sont considérés comme des membres à part entière de la communauté musulmane et le devoir envers eux est inaltérable. C'est à partir de cette base et de cette logique qu'il faut lire et comprendre les mécanismes de redistribution des biens et la portée réelle des opportunités sociales ouvertes aux individus affligés par des handicaps.

Si l'on interroge le background de la foi religieuse et de la tradition culturelle pour connaître les raisons qui fondent le sentiment de devoir, on comprendra mieux ce qui motive les individus et les pousse à offrir des opportunités sociales aux personnes les plus démunies: les versets coraniques et les hadiths prophétiques ne tarissent pas d'éloges et de promesses à l'égard de ceux qui viendraient en aide aux nécessiteux. En plus il est admis selon la croyance religieuse que donner la charité régulièrement permet d'augmenter l'espérance de vie et contribue à chasser le mauvais sort. Aussi, celui qui donne une seule aumône sera récompensé dans l'au-delà selon une règle de multiplication qui peut aller de 10 à 70 fois et même plus. D'autre part, si la culture religieuse exhorte et loue tous ceux qui s'acquittent régulièrement de leur devoir et leur promet le bonheur d'ici-bas et même dans l'au-delà, elle fustige et menace en même temps tous ceux qui thésaurisent les biens et n'éprouvent aucun respect pour les plus démunis. Les irrévérencieux seront sévèrement châtiés dans l'au-delà, tandis que les biens qu'ils auront accumulés et thésaurisés seront pour eux de gros handicaps: sur ce point le coran est très explicite « ceux qui thésaurisent l'or et l'argent et n'en dépensent pas dans la voie d'Allah, le jour où on chauffe - ces biens - dans la géhenne, on leur brûle les fronts, les dos, les côtes avec, voilà ce que vous avez thésaurisé pour vous-mêmes alors gouttez ce que vous avez thésaurisé ».

Le fait de venir en aide aux personnes handicapées et aux nécessiteux est une obligation, un devoir religieux et une prescription essentielle qui fait partie des cinq piliers de l'islam.

Deuxièmement, les réseaux de relations sociales dans lesquels les individus sont enchâssés offrent à leur tour une base de référence identitaire qui pèse de tout son poids sur le comportement des individus dans le groupe auquel ils appartiennent étant entendu que cette appartenance est une sorte d'adhésion au principe d'altérité.

En effet, dans une communauté fortement hiérarchisée et tribalisée comme la société mauritanienne l'appartenance à un groupe, à une tribu ou à un clan a une incidence particulière sur le comportement individuel et interindividuel. C'est à partir du sentiment d'appartenance à un réseau social que l'individu trouve d'abord ses bases identitaires, qui ne sont en fait que la résultante de ses obligations envers les autres membres de son groupe.

C'est dire qu'un individu qui n'honore pas ses obligations envers ses alter-ego s'exclut par le fait même, ou se marginalise.

La responsabilité de chacun envers les autres est directement bâtie sur le sentiment du devoir que chacun a envers les autres, et ce devoir justifie à son tour toutes les actions d'aides et de compensations dont peuvent bénéficier les personnes démunies ou handicapées appartenants à la même communauté.

Ici le bien-être ou « well-being » n'est pas apprécié uniquement au niveau individuel, il est surtout considéré comme devant couvrir l'ensemble du groupe car les personnes démunies et les handicapés sont considérés comme des ayants droit. Les adages populaires et les proverbes sont souvent invoqués pour rappeler à l'ordre les individus récalcitrants: on dit par exemple que « l'oiseau fait toujours partie de son village » pour signifier qu'on ne doit pas s'écarter de son clan et qu'on doit servir les siens sinon on ne pourra pas être accepté dans un autre clan que le sien propre.

Un autre adage dit: « le morceau de viande quand il est pourri, ne peut être repris que par son propriétaire.» C'est dire que les handicapés et les accidentés ne doivent être pris en charge que par les membres de leur propre tribu ou clan. Il s'agit bien ici d'une obligation de prise en charge dont le fonctionnement se met en place automatiquement dès l'annonce d'une catastrophe naturelle, d'un accident ou d'un handicap majeur.

Si les mécanismes de redistribution et l'ouverture des opportunités sociales en Mauritanie dépendent en partie de l'adhésion des individus aux principes religieux et culturels et de l'appartenance aux réseaux de relations sociales, on peut comprendre aisément que les « functioning » relatifs aux conditions de vie mais aussi les « capabilities » en tant qu'opportunités qu'ont les individus de choisir librement leur mode de vie sont non seulement largement tributaires du degré de cette adhésion mais dépendent aussi des moyens économiques dont disposent les individus. La « bonne intention » kantienne suffit-elle pour mettre en œuvre une redistribution des biens juste et suffisante! Les incapables trouveront-ils toujours des opportunités adéquates pour exprimer leur libre choix! La personne qui doit prioritairement honorer ses obligations sera-t-elle en mesure de le faire de manière durable! Nous reviendrons plus tard sur ces questions qui relèvent directement de l'éthique économique, de l'ancrage des principes dans la conscience des individus et des moyens économiques dont disposent ces individus.

2. LES MÉCANISMES REDISTRIBUTIFS BASÉS SUR LES PRINCIPES RELIGIEUX ET CULTURELS: LE CAS DE LA MENDICITÉ.

Comme nous venons de le souligner dans la section précédente, il y a en Mauritanie des mécanismes redistributifs qui sont largement dépendants du degré d'adhésion aux principes religieux et culturels. Le cas de la mendicité illustre bien ce phénomène:

Si l'on explore les facteurs culturels et religieux on remarque qu'ils sont à la source de la plupart des opportunités sociales et en sont même la raison profonde. La société mauritanienne, fortement ancrée dans ses valeurs culturelles et religieuses est une société « solidaire », c'est-à-dire que l'esprit de solidarité sociale y est sous-tendu par l'ensemble du système des valeurs civilisationnelles. C'est ainsi que la solidarité exprimée par le corps social avec la catégorie des mendiants comme composante intégrale de la société ne s'explique pas seulement par le fait que cette catégorie-là soit pauvre et démunie. Car on ne donne pas la charité à un mendiant parce qu'il est pauvre ou parce qu'on a pitié de son sort, mais on lui offre la charité parce qu'on répond à une exigence profondément culturelle et religieuse; on exécute un ordre interne, on accomplit un devoir. Le coran reconnaît à tous les mendiants et démunis un droit à obtenir une partie des biens que le riche doit prélever périodiquement sur ses propres avoirs: « Et dans leurs biens il y a un droit aux demandeurs et aux démunis », oh prophète! « prélève de leurs biens une aumône qui les fructifiera et les purifiera » ; « les aumônes sont destinées aux pauvres, aux orphelins, aux démunis, aux sans logis et à ceux qui y travaillent » (coran psl).

En plus de la certitude d'être récompensé dans l'au-delà en accomplissant son devoir, on est également sûr d'être châtié si on ne l'accomplit pas.

Comme il y a plusieurs types de charités il y a également plusieurs types de personnes supposées être des ayants droit:

Il y a la sadaqa, aumône qui, si elle n'est pas recommandée ou indiquée par un marabout ou un voyant devient quotidienne et reste à la discrétion de l'individu. Elle est destinée aux personnes pauvres et aux démunis en général. Pourtant il existe d'autres formes de sadaqa qu'on appelle zakat: une zakat spécifiquement prélevée sur les biens matériels des nantis, céréales ou bétail, qui est régulière et qui est calculée à un taux bien déterminé; et qui doit être versée annuellement aux plus démunis. Elle a pour objectif direct de fructifier les biens des nantis dont elle est prélevée initialement. Il y a ensuite une zakat des vies humaines destinée à épargner et à sauvegarder les donateurs en cas de détresse. Elle est versée par chaque chef de ménage à la fin de chaque mois de Ramadan. Elle consiste à donner aux pauvres deux kilogrammes et demi de céréales par tête de personne ou l'équivalent en ouguiyas¹.

A côté des zakats il y a le houb ou waqf et la mniha, qui sont des formes de charité qui consistent généralement à mettre à la disposition des démunis des biens dont ils peuvent tirer des profits: palmiers, maisons, animaux, etc., sans que ce capital ne leur soit définitivement cédé et à condition qu'ils le préservent, l'entretiennent et veillent à sa continuité. Il s'agit ici d'une forme de solidarité sociale qui vise à soulager la souffrance des plus démunis et plus particulièrement des orphelins et des veuves.

Ce qu'il faut constater c'est que cette mentalité sociale et religieuse d'offrir la charité et qui est bâtie sur la profonde croyance que l'équilibre social et la paix interne – bonheur, le bien-être, le sentiment de jouer un rôle dans sa communauté – sera largement affectée voire

¹ L'Ougiya est la monnaie Mauritanienne.

détruite si les mendiants arrivaient à cesser de se livrer à cette fonction sociale. Peut-on dire pour autant que la mendicité dans ce cas est une « nécessité » sociale culturelle et religieuse avec laquelle il faut désormais compter. La tradition culturelle et religieuse en offrant aux mendiants de larges possibilités parce que la société les accepte, exige leur présence et ne peut à la limite pas s'en passer pour préserver son propre équilibre.

C'est à ce propos qu'Aminata Sow Fall dans son roman « la grève des battus » fait s'interroger son héros quand il constate que les mendiants se sont mis en grève: « Un homme qui se trouverait aujourd'hui dans une situation critique, devant un drame insoluble à qui l'on aurait prescrit une offrande comme seule voie de salut, cet homme s'il y croit, que penses-tu qu'il ferait ! Imagine toi un peu ce que serait l'angoisse de cet homme à quoi l'on a appris depuis la plus tendre enfance à décharger ses peurs, ses appréhensions, ses cauchemars, ses craintes, dans trois morceaux de sucre, une bougie, une pièce de tissu, toutes sortes de choses enfin qu'il donne aux mendiants: peut-on du jour au lendemain balancer ses croyances! ».

Mais qu'est-ce que la mendicité et qui sont les mendiants?

La mendicité est une pratique sociale et économique surtout individuelle, parfois collective, qui consiste à faire le porte à porte en quête de moyens de subsistance. Dans les centres urbains comme Nouakchott le phénomène a évolué vers une forme plus « moderne »; les mendiants se promènent aujourd'hui de moins en moins car ce qui les intéresse désormais c'est de trouver des lieux « stratégiques » où il y a plus de concentration de populations. Ils s'installent généralement devant les marchés, les hôpitaux, les magasins, les places publiques, les mosquées, les feux rouges, les bureaux administratifs, les banques, etc.

Tous ces endroits stratégiques ne sont pas choisis par les mendiants au gré du hasard; ce sont aussi des endroits stratégiques pour les donateurs d'aumônes qui y trouvent un lieu approprié et convenable pour s'acquitter de leur devoir.

Les donateurs malades et qui souhaiteraient guérir n'auront plus besoin des mendiants sur le seuil de leur porte, ils pourront les trouver désormais devant les hôpitaux, les dispensaires, les cliniques... Les donateurs marchands qui voudraient réaliser des bénéfices supplémentaires trouveront les mendiants devant les marchés, les boutiques et les magasins... Les donateurs voyageurs qui souhaitent éviter les dangers de la route et de la circulation trouveront les mendiants devant les feux de stop, les gares routières, etc. On pourrait même dire qu'il y a un pacte social tacite auquel ont souscrit à la fois les mendiants et les donateurs d'aumône.

A la question de savoir qui sont les mendiants, il faut tout de suite dire qu'il s'agit de personnes pauvres et de démunis. Ce sont généralement des handicapés physiques ou mentaux, des borgnes, des aveugles, des muets, des sourds-muets, des unijambistes sur béquilles, des paraplégiques sur roulettes, des orphelins, des veuves, bref des individus pitoyables!

Comme nous venons de le souligner, il est pratiquement impossible que les mendiants se décident à abandonner leur « fonction » non seulement parce que le tissu social et culturel

leur ouvre de larges perspectives et des opportunités personnelles, mais surtout parce que les valeurs et normes éthiques exercent sur les individus des influences telles que le mendiant en général est accepté et intégré comme un chaînon « nécessaire » dans le système de fonctionnement et de durabilité sociale. En plus de ces « contraintes » internes, il y a le profit presque certain que peuvent tirer les mendiants de leur activité et qui peut subvenir à certains besoins vitaux ou même parfois devenir une source d'enrichissement éventuelle. C'est d'ailleurs pourquoi certains mendiants ont tendance à « professionnaliser » leur métier. A ce titre certains mendiants n'acceptent que l'argent qu'on leur offre et rien de plus; d'autres par contre ne refusent rien: riz, sucre, tissu, sorgho, mil, etc.

Ces mendiants qui prennent la charité en nature, vont parfois la vendre à des prix très bas en cas de pénurie de cette marchandise sur le marché local; on trouve même des ménages qui sont abonnés à des mendiants qui leur revendent les produits de leur mendicité: riz, sucre, etc.

Voici un autre exemple pour illustrer le caractère économique de la mendicité: en période de crainte ou de peur, c'est-à-dire quand on annonce l'imminence d'un grand vent de sable, d'une sécheresse, d'une éclipse ou d'une foudre. Ces « moments » sont des occasions de recrudescence de l'offrande du sacrifice et de la charité. Ce sont des périodes où les mendiants sont très sollicités par la société et par conséquent où ils reçoivent le plus grand nombre de dons et parfois des objets de valeurs. Car pour conjurer le sort que peut provoquer un danger, on doit, selon les normes éthiques offrir quelque chose qui nous est très cher au lieu d'un objet de peu de valeur.

« Vous n'obtiendrez la grâce divine que quand vous offrez de ce que vous aimez » (coran).

Toutes ces opportunités, offertes par le cadre social, culturel et religieux et qui sont profondément inscrites et ancrées dans l'inconscient collectif méritent une attention particulière. Elles permettent notamment de comprendre comment les mendiants ont tendance à persister dans l'exercice de leur fonction, au-delà même du profit et des recettes économiques qu'ils peuvent tirer directement d'une telle activité. On comprend aussi à partir de cette optique que l'éventail des libertés offertes au mendiants est particulièrement très large. Car si les états physiques et mentaux des mendiants, leurs conditions de vie et leurs situations sont des contraintes qui poussent à la mendicité, il n'en reste pas moins que la liberté d'y perdurer relève du seul choix individuel dans la mesure où certains mendiants préfèrent continuer à exercer même quand leur situation économique s'améliore nettement.

Les enquêtes que nous avons menées sur le terrain, les récits de vies et les informations que nous avons collectées permettent largement de confirmer cette hypothèse (cf. Hamzetta 2003a).

Tout d'abord il faut remarquer que les mendiants ont une tenue vestimentaire particulière: ils ou elles sont habillés de façon à attirer l'attention des passants ; parfois très vétustes leurs tenues sont souvent agrémentées de signes indiquant le type de souffrance qu'il veulent exhiber. L'aveugle porte souvent des verres noirs fumés, et se promène avec une canne, un bâton ou se fait guider par un enfant. Le paraplégique s'il a les moyens est souvent sur

une chaise roulante, sinon il fera de telle sorte qu'il sera remarqué comme tel, la femme qui allaite des jumeaux les expose le plus souvent, les unijambistes quant à eux exposent leur béquilles, et les débiles mentaux se promènent souvent sans chaussures, etc.

En plus de leur tenue vestimentaire, les mendiants utilisent souvent des incantations, des litanies qu'ils chantent à l'intention des donateurs d'aumône. Ces litanies sont prononcées avant et après avoir perçu l'aumône : ce sont des sortes de vœux adressés en langues locales. Toutes ces litanies et ces vœux sont prononcés de manière à provoquer la pitié et à encourager le donateur. Mais comme donner l'aumône est une obligation morale et religieuse certains mendiants se passent de la chanson et vont même jusqu'à provoquer le donateur en lui disant : « Vous êtes obligé de donner la charité ».

3. LES MÉCANISMES REDISTRIBUTIFS BASÉS SUR LES RÉSEAUX SOCIAUX ET L'APPARTENANCE COMMUNAUTAIRE : LE CAS DE LA LAWHA.

Comme nous l'avons souligné plus haut, les réseaux de relations sociales et le sentiment d'appartenance identitaire à un groupe ou à un clan sont des facteurs déterminants dans le comportement individuel et collectif des personnes. Chacun se sent responsable vis-à-vis de l'autre selon la nature des relations qui les unis et le niveau de solidarité sociale à laquelle ils ont souscrit. Cette solidarité se traduit moralement par le devoir que chacun a envers les autres. Puisque le mode de fonctionnement de ces relations dépend des valeurs auxquelles l'individu ne peut se soustraire sans courir le risque d'une exclusion sociale, il se trouve alors contraint de participer aux activités et aux entreprises communautaires et en devient ipso facto dépendant dans un certain nombre de circonstances économiques et sociales.

Il faut préciser tout de suite que la diversité des formes de réseaux sociaux est liée directement aux différences de culture qui caractérisent la société mauritanienne. Plus exactement en fonction de l'appartenance culturelle, culture maure ou culture négro-africaine, chaque communauté développe ses propres formes de capital social et/ou adapte les formes de réseaux qui répondent à ses normes et valeurs sociales (Hamzetta 2003b). La communauté maure a tendance à privilégier les « lawha » alors que la communauté négro-africaine pratique d'autres formes de solidarité sociales. Ici nous allons nous centrer sur le cas de la « lawha ».

Elle constitue une pratique communautaire qui engage l'ensemble des membres d'un groupe, d'une tribu ou d'un clan à verser une cotisation monétaire à l'occasion de certaines circonstances. Cette cotisation se fait à parts égales pour chaque membre. Elle est destinée à compenser les dégâts que subissent les membres du groupe comme les incendies, les accidents, les handicaps et les maladies graves qui nécessitent un transfert vers un autre pays. Les lawha peuvent aussi servir de compensation en cas de meurtre: après de longues discussions entre les membres du groupe de la victime et ceux du groupe de celui qui a commis le crime, ces derniers s'engagent à verser une somme convenue au tuteur de la victime, la diya. Le montant de la diya peut être très élevé et représente bien souvent plusieurs mois de salaires d'un fonctionnaire de base. Elle peut varier de 20.000um à

1.000000um et le seul moyen pour obtenir tout cet argent est de recourir à la lawha, donc à la cotisation communautaire.

Dans le cas d'un crime, le système fonctionne comme une sorte d'aveu collectif et vise à présenter les membres du groupe ayant commis le crime comme un corps soudé et solidaire. La conscience collective sous-jacente à ce comportement a aussi pour finalité, en faisant cotiser chaque membre du groupe, de lui faire partager implicitement la responsabilité du crime et de diluer ainsi toute velléité de vengeance de la part du groupe victime à l'égard de l'individu qui a commis le crime.

Les lawha ne sont pas limitées aux crimes et aux incendies que subissent les membre du groupe, elles sont souvent utilisées dans le cas des décès quelles qu'en soient les causes et généralement dans les cas de maladies graves et durables. Dans le cas des décès, la participation est moins formelle et exigeante. Elle est libre et s'arrête le troisième jour après le décès. En revanche, dans les cas de maladie, la somme est fixée et répartie entre les différents membres. Elle couvre souvent les frais d'hospitalisation, du traitement et du transport du malade. Cette somme peut être très importante quand l'hospitalisation se fait à l'étranger puisqu'elle couvre tous les frais, y compris le billet d'avion si nécessaire. Si le traitement est réalisé par un marabout, ce dernier fixe le prix de sa prestation. Il s'agit bien d'une forme de protection sociale contre les événements imprévus: incendies, décès, maladies, etc.

Cette forme de solidarité a une origine culturelle arabe, la assabiya –Ibn Khaldun-. Le paiement de la diya est clairement recommandé par l'Islam. C'est donc à travers son fondement culturel et religieux que la lawha, comme forme de solidarité sociale, trouve son ancrage dans la conscience collective. Les relations sociales sont régies ici par des valeurs ou normes collectives d'origine religieuse et culturelles: les individus qui y sont imbriqués ne peuvent donc pas s'en soustraire aisément au risque de se trouver exclus ou marginalisés de leur communauté. Nous retrouvons ici le caractère contraignant des réseaux sociaux : en cas d'événement imprévu, la cotisation devient obligatoire pour tous les membres d'un même groupe ; car elle a pour effet de prouver et de maintenir une certaine cohésion sociale au sein du groupe.

Cependant, avec l'évolution du cadre de vie des populations et avec l'urbanisation de plus en plus poussée, on assiste à une réadaptation des lawha pour servir et valoir dans de nouveaux contextes. En effet, si les lawha traditionnelles étaient destinées à répondre à une situation catastrophique, les formes qu'elles prennent aujourd'hui couvrent plutôt des situations occasionnelles et de plus en plus fréquentes telles que les mariages et les élections. Elles peuvent même être sollicitées dans des cas de détournement de deniers publics par un membre du groupe ou du clan! Dans ce cas, la sanction qui s'abat sur le fraudeur se répand à tous les membres de la communauté qui doivent cotiser pour payer le remboursement de la fraude et, partant offrir au fraudeur une sécurité sociale et une couverture morale.

En revanche, les modalités de la cotisation, elles n'ont pas évolué. Rien n'a changé dans la façon dont l'argent est ramassé. Traditionnellement, à la suite d'un événement catastrophique, les membres influents du clan ou de la tribu se réunissent et fixent la valeur

de la contribution communautaire et les quotas de cotisation par membre. Ce quota est le même pour tous les membres de la communauté à condition qu'ils soient des hommes en âge de jeûner -18 ans- et physiquement aptes à travailler. Cependant, dans le cas des décès pour cause naturelle ou accidentelle, la participation est libre et s'applique à tous les membres de la communauté, y compris les femmes. S'il s'agit de maladie, la somme est souvent fixée par le marabout, qui estime ainsi le prix de son intervention: ce prix dépend du type de maladie mais aussi du statut de la personne soignée. La somme exigée correspond alors à la « valeur » de la personne.

La cotisation individuelle peut augmenter ou diminuer selon le nombre des participants. Il faut souligner aussi que l'échéance des cotisations est souvent très courte – une à deux semaines- voire immédiate dans le cas d'une évacuation médicale. Seules les situations d'infirmité peuvent permettre d'exempter certains membres. Aujourd'hui, comme les lawha ont pris des formes modernes et s'appliquent désormais à l'occasion des mariages, des élections, voire de détournement de deniers publics, mais aussi de soins à l'étranger dans le cas de maladie sérieuse, leur fréquence s'est considérablement accrue.

Qu'elles soient de forme traditionnelle ou moderne les lawhas s'appliquent indifféremment à tous, sans égard aux inégalités de revenus des uns et des autres. Dans un cadre plus théorique l'application des lawha a pour objectif principal de prouver si besoin en est le degré de solidarité social et l'efficacité des réseaux sociaux. En d'autres termes, la réussite de la lawha chez un groupe social est un critère d'évaluation du sentiment de responsabilité que les individus ont vis-à-vis de leurs pairs. Il en ressort directement qu'après une lawha bien accomplie chacun se sentira en paix avec lui-même parce qu'il a tout simplement accompli son devoir. Du point de vue pratique et économique, les organisateurs de la lawha se soucient très peu des conditions dans lesquelles vivent les individus, et, ne se demandent jamais comment telle ou telle personne, si pauvre soit-elle, s'est « débrouillée » pour accomplir son devoir et éviter la marginalisation ou l'exclusion sociale.

C'est d'ailleurs en raison de son mode de cotisation monétaire que la lawha peut affecter certains individus appartenants à la communauté même où se pratique la dite lawha: la conscience collective, le sentiment du devoir ajoutés à la crainte de se retrouver en marge du réseau tribal ou clanique, pousse souvent l'individu à se débrouiller pour cotiser comme les autres. C'est ainsi qu'en se débrouillant l'individu peut s'endetter, ou vendre à bas prix les biens matériels qui sont en sa possession: comme ses matelas, ses tapis, ses bijoux ou ses animaux; pour sauver son honneur et éviter d'être considéré comme non solidaire du groupe. Le risque de pauvreté de certains individus vulnérables est d'autant plus grand quand les circonstances se succèdent. Ce risque d'appauvrissement devient très fort, en particulier si on sait que les inégalités intragroupes sont profondes et que les quotas des lawhas sont toujours fixés par les personnes les plus influentes du groupe c'est-à-dire les plus nantis, les chefs ou parfois le marabout en cas de maladie.

4. DISCUSSION DES LIMITES DE CES MÉCANISMES DE REDISTRIBUTION.

Après avoir exposé les fondements théoriques sur lesquels sont bâtis les mécanismes de redistributions des biens dans la société mauritanienne, on est en droit de se demander dans quelles mesures ces mécanismes font preuve d'efficacité et comment peuvent-ils, compte-tenu, de la faiblesse de l'intervention de l'état, ouvrir un choix plus large de modes de vie aux personnes souffrant d'incapacités! En d'autres termes, les mécanismes de redistributions permettent-ils aux handicapés, aux pauvres et aux plus démunis de jouir d'une plus grande liberté de choix dans le cadre de leur propre « functioning »!

Les opportunités sociales sont-elles ouvertes, de façon équitable à l'ensemble des nécessiteux! Ou bien les nécessiteux sont-ils plutôt catégorisés, hiérarchisés et subissent une sorte de « discrimination » provenant directement de leur statut social!

Le paradoxe auquel on est confronté, face à une situation sociale où l'individu est contraint de se comporter conformément aux « règles » de son groupe, est que ce comportement ne répond pas toujours aux critères de l'équité et de la justice, définis comme référence.

Si en matière de religion islamique, les règles ne sont pas discriminatoires et le devoir qu'elle dicte doit en principe s'appliquer à tous: par exemple on doit offrir la charité à n'importe quel mendiant; par contre les « lois » et les valeurs culturelles ou traditionnelles d'un groupe quelconque ne sont pas forcément applicables et de manière équitable à l'ensemble de ses membres, compte tenu de la hiérarchie sociale, des différences entre les modes de vie des individus, bref, compte tenu des inégalités sociales.

Le cas de la lawha est édifiant à ce sujet, car il montre que les individus imbriqués dans les réseaux sociaux peuvent facilement être victimes des effets pervers de ces relations communautaires (Ballet et Hamzetta, 2003).

Dans le cas où la fréquence des cotisations pour la lawha se multiplie alors les individus impliqués dans ce réseau seront obligés de cotiser au même rythme. Ce qui va appauvrir davantage les personnes les plus pauvres. Puisque ce sont les personnes les plus influentes qui contrôlent et fixent les quotas de cotisation alors les plus pauvres se trouvent souvent utilisés par les plus riches pour satisfaire leurs besoins. Cette forme de solidarité sociale communautaire comporte des effets pervers puisqu'elle s'applique indifféremment à tous les membres du même groupe: si elle protège les affligés, accidentés et victimes d'avaries, elle peut provoquer une plus grande prise de risque chez beaucoup d'autres individus. L'exemple typique est l'utilisation de la lawha dans le cas de sanction à l'encontre des personnes qui ont détourné des deniers publics. Cette protection incite évidemment les individus à la corruption puisqu'ils n'en subiront pas la sanction, en tout cas sous sa forme monétaire. De même dans le cas des maladies, les personnes sont incitées à aller se soigner à l'étranger, où les prestations médicales sont plus chères, puisque le coût est supporté par l'ensemble de la communauté. Dans tous les cas, cette forme de protection communautaire crée des

externalités négatives sur la collectivité dans son ensemble en accroissant le risque que se produise un événement néfaste: crime, corruption, etc.

Aussi cette forme de redistribution apparaît à bien des égards très inéquitable car dans le cas de la maladie d'une personne hiérarchiquement importante et comme le prix est fixé par le marabout, alors les plus pauvres devront payer plus pour la maladie d'un riche qu'un riche pour la maladie d'un pauvre! Ici les incapables n'ont pas le choix et ils ne peuvent évidemment pas se soustraire à une contrainte sociale qui risque fort de les conduire à l'exclusion ou à la marginalisation. Ainsi la contrainte communautaire pourrait bien maintenir ou renforcer les situations d'inégalités et de pauvreté.

Dans les exemples que nous avons utilisés, en l'occurrence la mendicité et la lawha, la redistribution produit potentiellement des effets négatifs parce que les individus qui contrôlent ces mécanismes ne sont pas les plus pauvres, ce sont plutôt même, les plus riches ou les plus haut-placés dans la hiérarchie sociale qui manipulent ces mécanismes. Dans leurs formes idéales, la mendicité et la lawha devraient produire des effets positifs et contribuer à élargir les possibilités de choix des modes de vie des pauvres et partant leur liberté. Mais dans la pratique on constate que, malgré l'accentuation continue de leur état de pauvreté la plupart des mendiants continuent encore à mendier, et que la plupart des démunis continuent encore à cotiser dans les lawhas en se « débrouillant » comme ils peuvent, quitte à aller chercher des crédits chez le voisin!

Croire que de tels mécanismes peuvent se substituer à l'action de l'état relève de la pure utopie; car comme nous l'avons souligné, dans la pratique, les effets négatifs de ces formes de redistribution risquent d'entraîner une fragmentation sociale au lieu de renforcer la cohésion sociale! Malgré la force des principes religieux et celle du sentiment d'appartenance communautaire, qui relève d'ailleurs de la transmission intergénérationnelle des valeurs éthiques et morales, et avec l'urbanisation et les changements de modes de vie des populations, les plus pauvres ne peuvent choisir qu'entre l'appauvrissement continu ou l'exclusion définitive.

En dernière analyse, les opportunités sociales offertes par les mécanismes de redistribution ne sont pas sans effets pervers. Les individus qui les pratiquent sont contraints, et ceux qui sont supposés en bénéficier sont également limités dans leur choix. A quelques exceptions près tous les mendiants finissent leur vie en mendiant et la hiérarchie sociale a toujours maintenu les plus pauvres au bas de l'échelle sociale.

RÉFÉRENCES

BALLET, J. et HAMZETTA, B.O.(2003), « Le capital social comme protection sociale ? Le cas de la Mauritanie », *Tiers Monde*, 175, 637-655.

DUBOIS, J.-L., LACHAUD, J.-P., MONTAUD, J.-M., POUILLE, A. (2003), *Pauvreté et développement socialement durable*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux.

HAMZETTA, B. (2003a), *La mendicité : une forme de pauvreté ou une opportunité sociale pour la constitution de capacité ?* Conférence From sustainable Development to sustainable Freedom, Pavia, Italia, September 2003.

HAMZETTA, B. O.(2003b), « Solidarité sociale et lutte contre la pauvreté en Mauritanie », in J. Ballet et R. Guillon (eds), *Regards croisés sur le capital social*, Paris, L'harmattan.

KANT, E. (1788), *Critique de la raison pratique*, Paris, Gallimard (1985).

KANT, E. (1785), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, réédition (1992), Paris, Delagrave.

LEVINAS, E. (1989), *Répondre d'Autrui*, Neuchâtel, à la baconnière.

LEVINAS, E. (1991), *Entre nous, essais sur le penser à l'autre*, Paris, Grasset.

SEN A. K. (2001), *Un nouveau modèle économique, Développement, justice et liberté*, Editions Odile, Jacob, Paris.

SEN, A. K. (2000), *Repenser l'inégalité*, Paris, seuil.

SOW FALL, A. (2001), *La grève des battus ou les déchets humains*, Paris, Editions le serpent à plumes.