

Devenir vieux – ailleurs et autrement (notes de lectures¹)

« Lorsqu'on aime quelqu'un de bien, ou même lorsqu'on aime tout bêtement la vie, avec un grand 'V', on ne peut pas vieillir : on est vieillot jamais. Sinon physiquement !
Et ça... »

Françoise Sagan, La Femme Fardée.

La vieillesse « ça » n'existe pas !

En ouvrant notre « listing » d'élucubrations décosues sur le phénomène du vieillissement par cette citation d'une « simple » romancière (et que plus est, devenue, désormais « vieille » elle-même), c'est que, sans doute à son insu et à son corps défendant, Sagan a mis le doigt sur une distinction absolument cruciale, mais que la plupart des acteurs de notre culture contemporaine, académiques inclus, semblent ignorer de fait, en dépit de leur (re)connaissance de l'apport de la phénoménologie existentialiste (pour faire bref !) à la philosophie et à la pratique du monde moderne. Car si, au sens le plus radical du terme, n'**existe** que le singulier, le sociohistoriquement situé, alors la vieillesse n'a d'existence que notionnelle. Au mieux, cette notion fait figure d'une simple généralisation, qui nous permet (et par « nous » il faut comprendre les acteurs d'un espace-temps donné avec les causes qu'ils estiment crédibles) de ranger dans des casiers construits par des conventions culturelles, des réalités qui en soi sont intrinsèquement irréductibles les unes aux autres. Un vieux est un vieux et nul autre. Mais l'Occident contemporain peut légitimement, en fonction de ses causes et de ses convictions, grouper ses vieux sous la rubrique globale du troisième âge. Au pire, et malheureusement le pire existe communément, la nécessité de penser, de peser et de reproduire le particulier sur un fond plus général (« Pierre

¹ Ces notes ont été rédigées pour accompagner un cours donné dans le cadre d'un congrès international sur « Vivre et 'soigner' la vieillesse dans le monde », tenu à Gênes du 11 au 16 Mars 2002. La mondialisation (ou l'immondialisation en cours – comme vous la voulez ou comme vous la voyez ! - et dont le caractère effectivement global fait, du moins jusqu'ici, figure d'illusion), pourrait faire apparaître, désormais, « l'ailleurs et l'autrement » de notre titre comme un « autrefois » totalement dépassé pour ne pas dire entièrement déplacé. Au-delà du fait que les ethnologues tendaient et tendent encore à écrire dans un présent ethnographique (« les Dogons sont... » ou « les Nuer font... ») qui donne un cachet intemporel voire éternel au matériel cueilli, c'est tout le problème de la pertinence d'un retour en arrière (via l'histoire) ou d'un recours à l'altérité (via l'anthropologie) pour notre culture (post)moderne, confrontée, en outre, à une quantité et à une qualité d'inédit, auxquelles l'humanité n'a que rarement eu affaire. Et personne ne pourrait le nier : nous les Postmodernes, nous ne sommes ni des Patagons (qui, de toute façon, n'existent plus) ni des Papous (en voie de disparition rapide). Mais bien inconscient serait un contemporain incapable de se laisser interpellé par l'esprit, sinon inspirer par la lettre de l'autrement et de l'autrefois. Si ces notes d'un socioanthropologue, président d'un Laboratoire d'Anthropologie Prospective, paraissent aussi dans les Working Papers d'un Institut de Démographie, c'est qu'elles nous semblent « démographiques » dans le sens étymologique du terme (la description d'un phénomène de population). Certes, elles n'ont rien de bien statistique, mais elles parlent, néanmoins, de ce qu'une approche qualitative pourrait contribuer à une « démologie », une logique « peuplement », en voie d'invention interdisciplinaire. Si j'ai eu recours au pluriel dans le titre, ce n'est pas seulement pour faire écho à plusieurs lectures en la matière, mais surtout pour souligner leur caractère « purement » subjectif et relativement second. C'est pourquoi, après avoir renvoyé dans cette note à mes sources principales récentes, je n'y ferai plus de renvoi explicite parce que, sans doute comme tout le monde, on finit par ne plus savoir exactement ce qui est de soi et ce qui est d'autrui ! Il y a d'abord l'immense et incontournable somme sur le vieillissement, édité par notre collègue M. Loriaux, Populations âgées et révolution grise : les hommes et les sociétés face à leurs vieillissements, Bruxelles, CIACO, 1990 ; puis la plaquette, petite mais profonde, de H. Hazan, Old Age : constructions and deconstructions, Cambridge, CUP, 1994 ; ensuite pour une étude de cas continental : Vieillir en Afrique (édité par Cl. Atias-Donfut et L. Rosenmayr), Paris, PUF, 1994 et, pour finir, quelques numéros de la revue Autrement n° 87 « La Mort à vivre », n°124 « Etre Vieux » et le dernier n° de 2001 « Les Grands-Parents ». En tant qu'anthropologue, le vieillissement m'a surtout interpellé sous l'appellation (mal contrôlée) du Culte des Ancêtres – une de mes premières sorties scientifiques s'intitulant « Ancestors, Adolescents and the Absolute » (Pro Mundi Vita, septembre 1977 (traduit en français, allemand, espagnol et néerlandais) et, parmi mes dernières, « Du culte des ancêtres au respect des aînés : pour une anthropologie réaliste du troisième âge » (à paraître).

et Paul sont des hommes et des vieillards ») tend à transformer une abstraction purement conceptuelle en une extraction de quintessence naturelle. Pour le nominaliste Pierre et Paul *e tutti quanti* représentent des intentionnalités individuelles incompressibles, mais qu'une culture peut convenablement classer dans la catégorie conventionnelle de l'humain et, le cas échéant, dans la rangée « vieux ». Pour le naturaliste, que Pierre soit jeune et Paul vieux, que le premier soit blanc et agnostique et le second noir et croyant, ne sont que des aspects accidentels, car ce qui compte, c'est le fait que tous les hommes possèdent identiquement la même nature humaine (absolument distincte, par exemple, de la nature animale) et **soient** ou non, essentiellement jeune ou vieux. Dans cette perspective onto-épistémologique, la vieillesse devient plus réelle que les réellement vieux. Emportés par l'essentialisme extraverti (induit par nos langues indo-européennes et confirmé par l'objectivisme empiriste du positivisme scientifique régnant) des intellectuels pur sang ont du mal à « sym-pathiser », corps et âme, avec le fait que seul le singulier et aucunement le substantiel, **existe**. L'existence n'est pas quelque chose qui vient donner vie, après coup, à l'essentiel. C'est Pierre, vieillissant, qui existe d'emblée et d'office, du début jusqu'à la fin. Attribuer le même degré d'existence (voire le degré d'existence par excellence) à des généralités notionnelles du genre « la nature humaine » ou « la vieillesse » serait se tromper totalement d'optique ontologique. Qu'on puisse aboutir en fin de compte analytique ou abstraitif à des catégories conceptuelles « grand gabarit » - « l'humain » « le vieux » - est une chose, tout autre chose serait de (com)prendre ces banalités « dénominateur commun », pour « l'essentiel »... qui ne peut être qu'existential !

Pour illustrer le fait qu'en chinois le mot n'évoque ni **une** chose (concrète ou générale) ni un concept (abstrait ou idéal), mais « un complexe indéfini d'images particulières », Marcel Granet choisit le phénomène de la vieillesse. Non seulement il n'y a de terme générique pour camper le vieillissement, mais « il n'existe point de mot qui signifie simplement « vieillard ». Il y a, en revanche, un grand nombre de termes qui peignent « différents aspects de la vieillesse » tels que l'aspect de ceux qui auraient besoin d'une alimentation plus riche (*k'i*) ou de ceux qui éprouvent du mal à respirer (*k'ao*). « Ces évocations concrètes entraînent une foule d'autres visions qui sont, toutes, aussi concrètes » - les détails associés, par exemple, « au mode de vie propre à ceux dont la décrépitude requiert une nourriture carnée » ou les besoins en matériel funéraire pour ceux près de la mort. Si le terme *k'i* évoque quelque chose de singulier (mais non pas de substantiel !) c'est le seuil des soixante-dix ans, au-delà duquel « on devient spécifiquement vieux et mérite d'être appelé : *lao* »².

C'est dire qu'en citant l'auteur de Bonjour Tristesse, nous ne voulons pas seulement abonder dans le sens des clichés qui affirment qu'on « vieillit surtout dans sa tête » ou qu'on « peut bien vivre jusqu'à ce que mort s'en suive », nous cherchons surtout à insister sur la rupture de niveau ontologique qui oppose les noms propres des supposées natures communes, sur la solution de continuité qui sépare le flux existentiel (*panta rhei*) aux essences figées, qui primordialise le parler personnel sur le discours scientifique. Nous reviendrons sur la question clef posée par l'ethnolinguistique, mais soulignons tout de suite que le jeu de langage portant sur l'existence se joue tout autrement que celui ciblé sur les essences. Si « la vieillesse n'est pas une maladie » c'est d'abord et surtout parce que ni l'une ni l'autre n'**existent** (au sens le plus véridique du terme) – seul existe Pierre vieillissant mal.

Un autre exemple de ce seuil critique entre existence et essence est celui qui discrimine entre le corps « objet », objectivé par la science, et le corps vécu du « moi », de l'individu incarné et inculturé. Cette distinction, apparemment abstraite et purement académique, dicte pourtant notre imaginaire culturel et les incarnations institutionnelles qui s'ensuivent, entre autres dans le domaine médical. (Remarquons d'ailleurs que la réalité de ce champ biomédical ne répond pas à une réalité de tous les temps et de tous les lieux, qui aurait pour nom, négativement, La Maladie, et, positivement, La Santé – cette réalité fait écho à des optiques et articule des options récentes, propres à l'Occident scientifique.) Tant les théoriciens que les praticiens de la biomédecine ont beau souscrire au dicton que « seul le malade existe et pas la maladie », ils se comportent comme si leurs patients n'étaient que l'expression épiphénoménale d'une réalité non seulement transculturelle, mais carrément transcendante – Le Cancer ou Le SIDA... ou la vieillesse. Ces choses en soi, abstraites des personnes souffrantes, font figure et fonctionnent comme des absolus, réduisant leurs ancrages idiosyncrasiques dans des intentionnalités individuelles à de simples expressions éphémères des Essentialités naturelles, à des sujets seconds d'Objets primordiaux. Le langage courant, aussi bien du bon peuple que des professionnels, en dit long de ces hypostases réifiées : « M. Smith est atteint du Cancer » « l'Afrique succombe au SIDA » « la vieillesse nous attend tous ». Notre problématique présente n'échappe pas à cette règle générale. Non seulement la

² M. Granet, La pensée chinoise, Paris, Albin Michel, 1968 (1934) p.37. Cette absence de terme générique et la présence d'une pléthore de mots particuliers n'est pas le seul fait du chinois : les historiens de la langue humaine tout court pensent qu'il y avait d'abord des mots désignant tel ou tel arbre, puis tel ou tel type d'arbre et ce n'est que quand l'homme l'aurait quittée qu'il se serait servi du mot global « la forêt » ; de même on sait que les Esquimaux n'ont pas de mot pour dire la neige tout court, mais trente-six expressions pour la neige d'hier, la neige durcie, la neige fraîche...

vieillesse est devenue synonyme de Maladie, mais elle prend l'allure d'un archétype platonicien, un absolu quintessenciel, dont les vieux, rencontrés de leur vivant, ne seraient que des avatars accidentels.

Il est urgent donc, en exorde, de réaffirmer la primordialité de l'existenciel sur l'essenciel, du nominal sur le naturel : la vieillesse (même transformée, de substance ou de structure, en processus : le vieillissement) : « ça » n'existe pas ! - n'existent que des vivants, les uns tout aussi irréductiblement singuliers et sociohistoriquement situés que les autres. En d'autres termes, des termes primordiaux, il n'est pas possible de définir « **ce que** » la vieillesse est, sans avoir décidé, au préalable, ce qu'on peut bien entendre par « ce que ». Le problème des problèmes n'est pas de trouver la bonne ni même une bonne définition, mais de définir ce que « définir » est. Qu'on me permette un petit à-côté chauvin : cet enjeu onto-épistémologique se dit mieux, me semble-t-il, en anglais : avant de savoir « what is **ageing** » il est indispensable de savoir « what is '**what**' ». Or à cette question il n'y a pas trente-six, mais seulement deux réponses. **Soit** vous imaginez que les individus, en dépit de tout le respect qu'on leur doit, répondent pour l'essenciel à une nature commune – en faisant abstraction des accidents (tel que leur âge ou leur sexe, leur couleur ou leurs croyances) qui font que Paul est Paul et Pauline est Pauline, on peut et même on doit mettre son doigt métaphysique sur leur identité intrinsèque : la nature humaine que tous les hommes (hier et aujourd'hui, handicapés profonds ou Prix Nobel, à peine conçu ou moribond) possèdent entièrement et exactement en commun. **Soit** vous pensez que Paul est Paul et Pauline est Pauline, point à la ligne – quitte à ajouter qu'il est possible et même nécessaire (pour éviter des dérapages du genre Auschwitz ou des avortements à la carte et des euthanasies à la tête du client) non pas par une extraction essentialiste, mais par une simple analyse abstractive, de faire « comme si » une série de singularités pourraient être regroupées, pour la bonne cause d'un ordre conceptuel et comportemental donné ou conventionné, dans des casiers communs. C'est ainsi que l'Occident contemporain a déclaré que tous les hommes devraient avoir foncièrement les mêmes droits... sans se rendre compte que la définition de « ce que » l'homme est, ne va pas de soi pour tout le monde. Car d'un côté, des Papous, anthropophages de leur état, prennent leurs voisins immédiats pour de simples comestibles, et, de l'autre, des Indiens, des Jaïns par conviction, respectent les insectes puisqu'ils font partie d'une chaîne vitale aux chaînons éthiquement équivalents.

Ce « petit » excursus onto-épistémologique s'imposait au départ de nos considérations sur le phénomène du vieillissement, non pas afin de résoudre d'un coup de baguette métaphysico-magique un problème de fond, mais pour signaler à la fois son existence théorique et surtout son caractère pratiquement incontournable. Je ne récuse pas la possibilité ou la nécessité de prendre du recul par rapport aux trajectoires sociohistoriquement situées des intentionnalités individuelles – un recul qui aboutit 1. aux concepts généraux du sens commun (tel que la distinction actuelle faite par la plupart des Occidentaux entre l'homme et l'animal ou entre les créatures et leur Créateur (supposé) – des distinctions qui sont loin d'être partagées par d'autres cultures) et 2. aux notions objectivantes du savoir scientifique récent. Ces concepts scientifiques sont créateurs de leurs objets respectifs qui, d'un point de vue épistémologique, sont tout aussi culturellement conditionnés que les idées du sens commun. Car la science n'est qu'une culture parmi d'autres et non pas un prétendu Savoir Naturel, capable de dire de manière apodictique quel savoir culturel est vrai et lequel est faux. Il peut donc y avoir une science gérontologique qui traite des problématiques qu'elle s'est données et qui parle le langage essentialisant du discours scientifique. Mais il ne faut jamais perdre de vue, à la fois méthodologiquement et métaphysiquement parlant, que ces jeux de langages scientifiques sont seconds et superficiels par rapport aux parlers des personnes vivantes. D'abord donc le terrain concret et le témoignage particulier, ensuite la théorie abstractive et les thématiques transversales. Le « mystère », comme l'aurait dit Gabriel Marcel (mais qui n'a rien de mystérieux c'est-à-dire d'irrationnel), prime existenciellement sur le « problème ». Paradoxalement c'est l'accidentel qui est « essenciel » (ou crucial), le singulier et pas le substantiel, le culturel et pas le naturel. Il faut surtout se rendre compte qu'on ne passe pas de l'existenciel à l'essenciel, du particulier au général, sans traverser un seuil critique qui, cheminant de niveau en niveau, fait perdre pas mal d'épaisseur empirique, de couches cruciales, d'éléments vécus... Si le réel fait figure d'un artichaut alors oui, les vieux vivants sont autant de feuilles qu'il faut rendre caduques pour atteindre le cœur essenciel : la vieillesse *ut sic* et en soi... Mais si le réel est un oignon, en écartant le vieux Monsieur Smith et la vieille Madame Dupont, vous risquez de n'avoir plus rien en main !

N'oublions donc jamais que le vieillissement est primordialement une question de vieux ! Servons-nous de l'approche objectiviste de la science, mais sans jamais perdre de vue le fait qu'elle traite d'abstractions et non de vivants. Car non seulement il y a danger, mais le danger est déjà là : nos vieux vivants tendent à disparaître dans le décor des problèmes « objectifs » - tels que « où et comment loger le troisième âge, comment satisfaire leurs besoins les plus naturels et donc les plus réels (leurs besoins culturels étant en supplément... libre, privé, personnel... il faut pallier le pire, porter remède aux urgences, pour le reste on y pensera par la suite) et donc on va chercher des fonds en priorité pour faire face à l'Alzheimer au lieu de payer des philosophes pour réfléchir sur le problème des problèmes, symbolisé (sous forme de bouc émissaire) par les vieux, à savoir la mort qui nous guette tous et à tout moment et pas au dernier. La science gérontologique, en ciblant les « problèmes » des

vieux, pourrait faire partie intégrante et complice de cet exercice d'escamotage propre à la Modernité, du « mystère » de la mort (individuelle), de notre *Sein zum Tode*³. « *Divide et impera* » - il faut sans doute diviser (le travail) pour régler (des problèmes) et davantage encore éviter de télescoper vieillir et mourir : mais si la biologie ne peut plus se concevoir sans la thanatologie, a fortiori ne peut-on pas résoudre la question du vieillissement sans tenter une réponse à celle de la Fin.

L'inconvénient majeur (à la fois théorique et pratique), de l'approche objectiviste, est qu'ayant jeté devant soi l'objet en question, on oublie que l'objet n'existait pas avant notre projet et n'existe que « grâce » à notre subjectivité : le scientifique tend ainsi à parler des problèmes que les jeunes (délinquants) ou les vieux (délinquants) posent à La Société... comme si celle-ci n'était pas responsables de ceux-là, comme si les groupes à problèmes ne faisaient pas partie intégrante du système, confrontent le Tout du dedans (par la faute de tous) et pas du dehors (par leur propre faute). Significativement on parle (mais justement c'est « qui » qui parle ? !) de ces gens à problèmes comme des « a-sociaux », là où ils ne peuvent qu'être des autrement socialisés. Un virus n'est pas méchant en soi, il ne l'est qu'en relation avec autre chose ; de même les vieux ne représentent une structure pathogène que pour une société ayant sa définition de la santé. Dans la République de Platon les homosexuels sont rois. Si nos vieux nous font problème, c'est parce que nous, les jeunes, avons un problème avec eux. La société n'a pas à faire face aux vieux, ils font interface avec ceux qui s'imaginent autres que vieux. Car la vieillesse est avant tout, en amont, une question d'imaginaire et, en aval, d'imagination (ou d'images). Il est quand même hautement significatif 1. que nous ayons médicalisé la naissance et la mort et 2. que nous ayons des maternités pour des nouveaux-nés et des départements gériatriques pour les vieux moribonds, là où pour tout le reste, dans le monde médical, nous ciblons non pas des classes d'âge, mais des pathologies telles que l'oncologie ou la cardiologie. Dans l'imaginaire régnant, le jeune malade peut être totalement guéri, là où le vieux ne peut que devenir de plus en plus malade. Ce qui nous amène, tout naturellement, à parler du « parler vieux » - non pas des éventuelles difficultés locutoires que des vieillissants peuvent éprouver, ni même uniquement des non dits équivoques de notre discours sur les vieux, mais tout simplement de ce que « parler » peut bien vouloir dire.

Le parler vieux

D'abord (et il s'agit d'une question primordiale) il y a le vocabulaire employé pour articuler, au-delà des notions (au mieux représentatives, au pire subjectives), ce que nous imaginons être les réalités même du troisième âge. C'est dire qu'on ne saurait parler du phénomène, sans savoir ce que « parler » même veut dire. Nos termes (ainsi que ceux employés par d'autres milieux culturels ou moments historiques) expriment-ils foncièrement les mêmes entités objectives, aux significations fondamentalement universelles et univoques, ou les mots font-ils exister des choses, inféodées à des intentionnalités aussi irréductibles qu'irréversibles ? Tout le monde parle-t-il en principe de la même chose – l'état du vieillissement ou le processus de vieillir – ou chacun, même au-dedans d'un sociohistorique donné, ne peut-il avoir en tête, dans sa tête, que ses singularités à lui ? Evidemment on ne peut pas exiger que le gérontographe et le gérontologue résolvent ces problématiques onto-épistémologiques et ethno-linguistiques avant de s'adresser aux enjeux particuliers et particulièrement urgents qui les interpellent. Mais on peut leur demander de reconnaître que leur discours n'aura de sens définitif qu'en fonction de ces horizons ultimes. Si le réel est effectivement, et pour l'essentiel, déjà là en dehors de nos esprits incorporés et inculturés, alors il ne peut y avoir trente-six façons de vieillir, mais seulement une. Mais si, pour parler métaphoriquement, « en dehors » de chaque penseur il n'y a que des données qui donnent à penser en fonction à la fois de ses intérêts individuels et de ses compétences sociohistoriquement situées, alors il y a autant de vieillesse que de vieillissants. Si votre langue ne vous « permet » pas (mais pourquoi le devrait-elle ?) de distinguer entre un nom-nature à qui advient, après coup, de l'activité temporelle, exprimée par un verbe, alors vous ne « pourriez » plus parler (mais pourquoi le devriez-vous ?) « d'un vieux qui vieillit », que « de la pluie qui tombe », mais uniquement de vieillir et de pluviation. Significativement, mon correcteur automatique d'orthographe refuse ce néologisme de « pluviation », ne reconnaissant que le nom « la pluie » et le verbe « pleuvoir ». Mais l'équivalent informatique chez les Hopi n'accepterait que le terme « pluviation », car ce peuple indien de l'Amérique du Nord ne pense qu'en termes de processus. Et une certaine plausibilité phénoménologique (pour ne pas parler des « process philosophes » d'un Héraclite à un Teilhard de Chardin en passant par un Whitehead) plaide en leur faveur – qu'est-ce en fait que cette réalité « la pluie » qui se met tout

³ La mort de ses proches et de ses parents est si peu tabou dans d'autres cultures que la piété filiale peut se manifester dans des cadeaux qui nous paraîtraient saugrenus sinon de mauvais goût : Mgr Mihayo, « mon » archevêque africain de Tabora, est revenu d'Angleterre avec un cercueil pour son père – et le vénérable vieillard se faisait un grand plaisir de le faire voir à tous ses covillageois – Granet signale une initiative identique en Chine M. Granet, *La civilisation chinoise*, Paris, Albin Michel, 1968 (1929) p.359.

d'un coup, mais après coup, à pleuvoir ! ? Donc les Hopi sont incapables de penser à la vieillesse comme un état acquis mais uniquement au vieillissement comme un devenir permanent... mais est-ce une « incapacité » ? Y a-t-il des vieux ou des vieillissants ? Si cela « is not the question » c'est une question qui ne peut pas être résolue hors hopi ou hors indo-européen ou hors n'importe quel langage, puisque un métalangage qu'on pourrait effectivement parler et qui permettrait des pensées metalinguistiques, « cela » non plus, n'existe pas !

Prenons par exemple l'expression consacrée de « troisième âge » que nous considérons comme une phase aussi transculturellement identique que la nature humaine dont elle ne serait que l'expression accidentelle. Et si la phrase était aussi ethnocentriquement équivoque que son pendant « le tiers monde » ? Elle est le « fait » (au sens le plus constructiviste du terme) d'une certaine culture occidentale. Si on enlève tout ce que cette culture associe à son expression de « troisième âge », que reste-t-il ? La quintessence transculturelle de l'état « être vieux » ou un simple dénominateur commun, au mieux, à la portée purement heuristique, au pire, au contenu résiduel (mais tenu pour le réel des réels) ? Tout dépend de votre conception du réel : recourons de nouveau à notre métaphore maraîchère ! Si c'est un artichaut, alors oui il y a un cœur profond et permanent dont les variations culturelles ne sont que des feuilles aussi accessoires que dissimulantes. Par contre si le réel fait figure d'un oignon, alors chaque feuille possède son sens propre et plus on enlève, moins on a en main.

Faisons un simple exercice d'association d'idées et de mots. Pour l'occidental moyen, le troisième âge évoque un ensemble de réalités qui, entre autres, ont pour nom la retraite à 65 ans, le problème des pensions (entre le privé et le public), de la sécurité sociale, quand un tiers de la population a plus que 65 ans, les « seigneuries », hospices et autres mouiroirs pour vieillards, les soins palliatifs, les départements gériatriques, l'Université du troisième âge, les infirmités croissantes, les grands parents qui vivent loin de leurs propres enfants et qui ont du mal à faire prévaloir leur droit de visite à l'égard de leurs petits-enfants aux parents divorcés etc. etc. Or de tout cela, qui fait quand même l'essentiel du phénomène chez nous, il est peu et même pas du tout question dans des cultures non-occidentales (sans qu'on puisse opposer – comme on tend à le faire – une identité non-occidentale (traditionnelle, primitive, ancestrale) versus moderne). Déjà au niveau « purement » linguistique, dès qu'on quitte les apparences d'homogénéité occidentale (mais qu'a un vieux norvégien en commun avec son homologue sicilien et en quoi le sort réservé à un vieux lord anglais ressemble-t-il à celui d'un vieux chômeur de Manchester ?), les possibilités de traduire sans trahir deviennent de plus en plus rares. La plupart des cultures africaines n'ont tout simplement pas les mots pour dire notre chose « vieillissement ». Nous cherchons à euphémiser notre vocabulaire en parlant de « senior citizen » au lieu de « vieux croulant » et de « seigneurie » au lieu de « home » (le comble de l'ironie puisque il s'agit de la perte de son « chez soi »), mais dans l'Afrique que j'ai connue, *mzee* traduit pourtant par « vieux », voulait dire non pas tant ancien qu'aîné, voire tout simplement notable, respectable, responsable... d'où le fait qu'en dépit de mes vingt ans, on me traitait de « vieux/*mzee* ».

Il ne s'agit évidemment pas de blanchir les Noirs et de noircir les Blancs ! Il s'agit tout simplement, dans un premier temps, de constater l'immense diversité interculturelle d'un « même » champ phénoménal – le vieillissement – et de problématiser « l'allant de soi » des apparences apparemment universelles et univoques du phénomène ou processus en question. Face à cette diversité, une réponse naturaliste, au mieux, ne peut aboutir qu'à un laisser faire provisoire – « les Papous n'ayant pu comprendre la véritable nature du vieillissement, et puisque nous n'avons pas suffisamment de moyens ou de motivations pour les aider à agir selon la vérité, pour le moment il faudrait bien les laisser dans l'erreur » - au pire, le naturaliste s'imaginera mandaté par le Destin sinon par Dieu pour imposer La Vérité (en l'occurrence la réalité scientifique du vieillissement) à tout le monde (qu'il le veuille ou pas !) Par contre le nominaliste qui respecte et positivise la différence, par ricochet, en retournant chez lui, au Nord, s'inspirant de ce qu'il a vu au Sud, peut parfois mieux concevoir et gérer des problèmes qui ne peuvent qu'être les siens. Certes il est possible d'objectiver des objets d'ordre scientifique – de parler par exemple de maladies en termes essentialistes. Mais il ne faut jamais perdre de vue qu'en fait n'existent que des malades, irréductiblement et indécemment singuliers.

Une question néo-darwinienne

A partir de quand, ou mieux : dans quel type de milieu, culturel ou naturel (c'est du pareil au même, ou presque, aussi bien pour le constructiviste que pour tout vivant), est-il devenu payant pour l'espèce humaine de respecter ses vieux, surtout ses vieux vieux car les jeunes vieux, par définition, se montrent, de toute évidence empirique, toujours rentables⁴? La loi de la jungle fait que les animaux ont peu d'intérêt à faire preuve de pitié pour les

⁴ Dans la caverne de Samidar en Iraq, des Néanderthaliens avaient maintenu en vie un vieillard, à moitié aveugle, écopé, arthritique (à cause de son savoir mystique ?) cf. D. Lambert, [The Cambridge Guide to Prehistoric Man](#),

faibles, peu importe leur âge. Qui n'a pas vu un de ces documentaires animaliers où les vieux mâles évincés, pour un moment, traînent misérablement les pattes en marge des leurs ? Mais trêve d'éthologie⁵. C'est l'ethnologie qui nous préoccupe ici. Dans la mesure où il est plausible⁶ de penser que nos ancêtres jusqu'à la Révolution Néolithique se reproduisaient en chasseurs-cueilleurs nomadisants, ce qu'on sait des philosophies et pratiques « troisième âge » de leurs homologues de la préhistoire et de l'histoire, porterait à croire qu'ils ne pouvaient pas se permettre le luxe de soins gériatriques très poussés ! Le parricide aussi bien que l'infanticide étaient apparemment inclus dans le prix de ces modes de production et de reproduction un peu moins « paradis primitif » que les boutades à la Sahlins (qui parlait de l'âge de pierre comme le premier âge de l'abondance) le laisseraient supposer. C'est à contre-cœur évidemment que les Esquimaux se résignaient à devoir éliminer un trop plein de bébés filles et ce n'est pas de gaieté de cœur que les Bushmen se voyaient obligés d'abandonner leurs vieux grabataires en brousse. Il n'empêche qu'il y avait des limites matérielles (auxquelles on devait se faire une raison morale et métaphysique) à ce que ce type de société pouvait consentir du côté de l'entretien vital et du maintien en vie de ses membres pesants. De toute façon, pour parler en réaliste résigné sinon en calculateur cynique, après l'apogée de l'âge adulte, l'utilité publique aussi bien d'un homme que d'une femme, déclinaient rapidement dans ce genre de société aux structures synchroniquement simples et à la dimension diachronique quasi nulle. D'un côté, peu ou pas d'institutions lourdes (pas de chefs, pas de prêtres, pas de techniciens ; tout au plus quelques compétences personnelles et provisoires, celles, par exemple, du chasseur chevronné ou du chaman guérisseur). De l'autre, chaque génération devait apprendre de nouveau à se débrouiller au quotidien (mais sans passer par des rites d'initiation impressionnants et sans l'appui d'un passé multiséculaire ou le souci de la longue durée). A chaque lieu sa logique et son langage, ai-je l'habitude de proclamer. Le milieu chasse-cueillette donne lieu à une mentalité *sui generis* en matière de gestion générationnelle : tout le monde, les vieux inclus, savait que le dernier chapitre du récit de leur vie serait sans doute aussi bref que brutal. Et qu'on ne vienne pas raconter à l'anthropologue des histoires sur le sentiment que tout homme normal éprouverait au moins à l'égard de ses vieux parents... une nécessité finit par faire vertu de convictions et de comportements que l'absence de cette nécessité (qui est automatiquement la présence d'une autre) rendrait vicieux. Sans qu'on doive les réduire, avec un Bourdieu, à des euphémismes de plus ou moins bonne foi, les émotions dont les hommes font preuve sont éprouvées dans des espaces-temps qui les spécifient diversement. On n'aime ni ne respecte **les** vieux en général, mais **ses** vieux en particulier, c'est-à-dire, dans tel ou tel contexte culturel à tel ou tel moment de son devenir. Prenons le cas de ma génération – et je parle de moi-même, un bon Blanc sur la soixantaine, vivant dans le Nord de l'Europe en 2002. Bien ou mal programmés par notre propre passé collectif, nous nous culpabilisons de ne pas pouvoir nous occuper de nos vieux parents comme nous le devrions en principe (en fait par la préprogrammation dont il vient d'être question) et davantage encore quand nous sommes obligés de les mettre en institution. Or je n'ai pas l'impression que mes enfants, autrement programmés, auront le même (res)sentiment à mon égard ou les mêmes scrupules à me confier aux soins prévus par ce qui reste de l'Etat Providence ou de mes assurances privées. Je ne me plains pas, je ne me sens pas faire partie d'une génération sacrifiée. Mais je constate 1. que (la génération de) mes parents ont pu gérer leurs vieux autrement que moi... ne serait-ce que parce qu'ils n'en avaient plus ou du moins pas beaucoup et 2. que (la génération de) mes enfants vivront l'intergénérationnel autrement que moi et mes pairs.

Le vieux patriarche qui meurt paisiblement, comblé d'années, entouré des siens est le « fait » d'une certaine sédentarisation. Cette fin heureuse propre à l'agriculture nous sourira plus que le sort que la chasse-cueillette réserve aux siens. Elle peut même nous paraître enviable, à nous citadins civilisés, qui serons sans doute obligés de terminer nos jours, déjà plus qu'à moitié morts, encadrés, pour ne pas dire entubés, par des soignants palliatifs. Mais elle ne résulte pas moins de circonstances socio-historiques que la fin « malheureuse » des peuples qui nous paraissent non seulement « primitifs » mais « sauvages ». En effet, si la génération montante des communautés agricoles, fixées au sol, se doit de respecter la génération sortante jusqu'au bout (à la limite aux dépens de la génération entrante – la mortalité infantile élevée chez les agriculteurs n'est pas un fait de pure démographie naturelle), c'est que ce sont les aînés qui, non seulement fournissent les semences, mais qui nourrissent les jeunes producteurs de récoltes. Dans ce mode de production et de reproduction, à l'encontre de la

Cambridge, CUP, 1987, p.151. Dans la caverne de la Chapelle aux Saints (Lot) on a trouvé le squelette d'un handicapé entouré de soins.

⁵ Pour quelques réflexions sur le vieillissement de la part d'un éthologue cf. B. Cyrulnik, Sous le signe du lien, Paris, Hachette, 1989 le dernier chapitre « l'attachement, suite et fin ». Pour lui la vieillesse humaine est un phénomène nouveau, inédit dans la mesure où il est difficile de lui « trouver une fonction » - les animaux n'ont pas le temps de devenir vieux, ils meurent avant l'âge de la vieillesse, comme d'ailleurs la plupart des humains avant le XIXe siècle !

⁶ Ce qui est loin d'être le cas si 1. nous pensons que les chasseurs cueilleurs actuels sont les derniers survivants de la préhistoire et 2. nous imaginons que ce mode de production et de reproduction est resté pareil à lui-même pendant plus de 4 millions d'années.

logique propre au lieu de la chasse-cueillette, plus on vieillit, plus croît son utilité publique⁷. Ce n'est pas que l'agriculteur ait choisi de se comporter de manière plus humaine envers ses vieillards, c'est que le respect des anciens, mal traduit (parce que le phénomène n'a rien de proprement religieux) par « culte des ancêtres » (visibles en tant qu'ainés ou invisibles en tant que « morts ») était une stratégie des plus payantes. Si les sentiments y sont pour quelque chose dans cette amélioration de la condition faite aux vieux, c'est surtout à cause de la situation spécifique de ces derniers, de leur propre *Sitz im Leben*.

Chrono-logies

En amont du champ phénoménal où la plupart des gérontologues travaillent se trouvent des bifurcations anthropo-logiques et chrono-logiques décisives, des options ontologiques et des optiques épistémologiques cruciales. Piégé à la fois par l'indo-européen et la métaphysique qui en découle, l'occidental moyen (une créature mi-mythique, mi-réelle) tend non seulement à individualiser et à essentialiser l'identité humaine, mais, pour l'essentiel – justement - à la sortir du temps. L'être humain **est** un en soi individuel, doté d'une nature, intrinsèquement et immuablement présente, du commencement jusqu'à la fin de sa trajectoire socio-historique. Du point de vue de la philosophie pérenne, on ne devient pas plus humain en vieillissant et un nouveau-né, que dis-je, l'à peine conçu, n'est pas moins foncièrement homme que le centenaire moribond. L'acquisition et le développement d'une personnalité chez nous se font sur fond d'une identité « personnelle », d'une *persona* permanente, profonde et non changeante. A un ami africain qui est venu me dire non seulement qu'il se sentait être son grand père ce jour-là, mais qu'il l'était vraiment, j'ai conseillé un silence prudent, craignant que d'autres interlocuteurs européens ne l'enferment dans un asile psychiatrique pour le libérer de la psychose dite de la personnalité multiple !

Peu importe à ce stade-ci qui a moins tort ou qui a plus raison, Eux ou Nous : c'est un fait que d'autres cultures ignorent ce genre d'ontologie et d'individualisme⁸. Selon une ontologie typiquement africaine, par exemple, on n'est jamais rien, on **devient** toujours quelque chose – on peut même **devenir** « réellement » un animal, un homme-lion, là où pour nous, un loup-garou ne peut être qu'une pure fiction. Ce qui veut dire qu'en règle générale, on naît rien : le nouveau-né n'est rien... rien de bien précis (en dépit du fait qu'il peut être aussi, en (grande) partie, un revenant ancestral). En vieillissant on devient de plus en plus humain – le « on » en question étant, dans une première approximation, un homme plus qu'une femme. Le cliché veut que l'Afrique, tout en étant moins macho que l'Amérique Latine, soit néanmoins le continent des vieux patriarches. Mais dans un sens plus près des conceptions du cru, distinguer et surtout opposer ainsi des identités sexuées d'emblée et d'office a peu de sens. On naît a-sexué : non pas que les données anatomiques n'apparaissent pas aux yeux des Africains, mais elles n'ont de sens que (f)actualisées en permanence en fonction de facteurs sociaux. C'est en traversant un seuil critique (lors de la première sortie de la case ou plus tard grâce à une initiation) qu'on prend pied dans l'humain et qu'on acquiert une identité sexuelle. Mais c'est surtout à l'âge adulte (marqué par le mariage et la procréation) qu'on « est » enfin, mais pour une période seulement, homme ou femme. A partir du moment où leurs propres enfants deviennent adultes et entament leur carrière génésique, les futurs grands-parents cessent (du moins officiellement) toute activité sexuelle et donc retournent à une a-sexualité certaine⁹. Certes on ne confond

⁷ « La communauté domestique représente un progrès sur la horde, peu capable de supporter les malades et les incapables ou d'assurer la survie des vieillards au-delà du moment où ils n'ont plus la force de produire » Cl. Meillassoux, *Femmes, greniers et capitaux*, Paris, Maspero, 1977, p.92.

⁸ Pour nous, par exemple, rien de plus individuel que la décision de se mettre en ménage sinon en mariage, tandis qu'ailleurs, notamment chez les Indiens trio du Surinam, « le mariage est considéré comme créant un ensemble hiérarchisé de droits et d'obligations principalement dans l'intérêt des vieillards » (Needham op.cit. p.155). Chez « mes » Wakonongo aussi, même les cérémonies du mariage ciblaient les devoirs du nouveau couple à l'égard de leurs aînés – lors des discours de circonstances qui étaient adressés aux jeunes mariés, on leur enjoignait de venir en aide à leur belle-mère si elle avait, par exemple, besoin de médicaments, ou de donner un coup de main au beau-père dans ses champs, pas un mot, ou presque, à l'endroit du bonheur des intéressés !

⁹ Pour les Bororo du Brésil, si un jeune mari doit copuler incessamment avec sa femme enceinte pour communiquer l'élan vital (*rakare*) à leur embryon, il n'a pas intérêt à exagérer en vieillissant, car il risquerait d'épuiser son stock limité et de vieillir prématurément (Chr. Cocker, « Les réflexions du soi » in *L'identité*, (dir. Cl. Lévi-Strauss) Paris, PUF, 1977, p.161). Comme de coutume, l'Eglise catholique a moralisé ces réticences d'ordre symbolico-structuraliste (largement répandues dans le monde « primitif). St Ambroise interdit tout rapport sexuel même entre époux, au-delà d'un certain âge, St Augustin y voit même un péché (véniel, sans doute, mais péché quand même puisqu'il ne peut plus être question de procréer, Jansénien pencherait pour le mortel, car l'accouplement étant un acte bestial (*bestialis*) il devrait idéalement se faire sans plaisir) St Albert pense qu'il pourrait même s'agir d'un suicide inconscient (puisque le rapport sexuel fait vieillir voir mourir

pas une vieille femme avec un vénérable vieillard : les deux continuent d'assumer des rôles distincts et selon une asymétrie intersexuelle – acceptée et acceptable dans la plupart des cas par les intéressé(e)s, même si elle apparaît inacceptable aux militant(e)s du dehors. Mais les vieilles se masculinisent à leur façon (non pas physiquement mais socioculturellement), en harmonie avec une féminisation certaine de leurs vieux compagnons. Cette différenciation diachronique de l'identité sexuelle n'est pas le seul fait des sociétés « primitives ». Dans un village de la France profonde, étudié par Y. Verdier, l'âge donnait aux femmes une liberté de circulation, d'expression et de participation, qui leur avait été refusée quand elles étaient jeunes filles ou jeunes mariées. Jusque dans les années cinquante au moins, en mariant son enfant, une mère perdait – publiquement et peut-être par ricochet effectivement – « ses forces procréatrices et ses fonctions nourricières ». La jeune épouse faisait passer aussi bien sa mère que sa belle-mère « au rang des vieilles femmes » et cela du jour au lendemain. Car loin de rejoindre une classe d'âge maternelle, la future mère évinçait ses prédécesseurs¹⁰.

Les contes de fées (ainsi que les autres expressions d'un imaginaire qui est loin d'être purement folklorique¹¹) témoignent à leur façon de cette abrupte accession à l'autonomie par des adolescent(e)s, qui transforme la génération adulte de leurs parents en une classe d'âge d'ânés qui supportent mal leur déclassement. L'histoire de Blanche Neige n'est qu'un récit parmi mille s'articulant autour de la jalousie maternelle à l'égard de la sexualité naissante de sa fille et le ressentiment de cette dernière à l'endroit de sa mère. « Le problème de la succession des générations se trouve posé par le fait que la vieille reine (figure récurrente des contes) envoie sa fille épouser un prince lointain.¹² » Même l'histoire de Chaperon Rouge n'échappe pas aux griffes gérontologiques (un lapsus pour « grilles » !) du psychanalyste : le loup symboliserait le père qui se débarrasse d'une (grand)mère peu encline à renoncer à son pouvoir de séduction sur les hommes (p.262).

En aval de (mais en réponse à) cette onto-chronologie profonde, on retrouve des chronologies concrètes. Chez nous, au Nord, depuis au moins les Lumières, les droits de l'individu, bien qu'en principe identiques, inaliénables, intrinsèques, connaissent des seuils d'activation ou de reconnaissance extrêmement chronométrés. Plus d'avortement après X mois (le X variant selon les pays), le mariage devenant rare, on fixe l'âge légal pour la sexualité licite à 16 ans (qui couche avec une mineure de 15 ans 364 jours est susceptible de prison), du jour au lendemain, à 65 ans on se trouve retraité (même si on ne s'y retrouve pas) – là où en Afrique on se réveille tout doucement tous les jours un peu plus vieux, assumant petit à petit les rôles, les rythmes et les raisons d'être... vieux (en tissant, par exemple, des nattes, comme le faisaient « mes » vieux Wakonongo de Tanzanie, ou en présidant aux travaux collectifs plutôt qu'en y participant à fond : cette question des activités typiquement « vieux » sera étoffée davantage ci-dessous). Cette chronologie linéaire et nettement découpée est inconnue en Afrique. Non pas que (tous) les Africains ignorent des moments monumentaux, des seuils critiques cruciaux : certains connaissent même des systèmes à classes d'âges qui s'échelonnent sur des périodes fixes et précises. Mais en l'absence de calendrier linéaire et légal, on est moins à cheval sur la chronologie concise : on ne devient pas majeur en un clin d'œil, ni vieux du jour au lendemain.

Anthropo-logies

En amont des réalités d'âge (être né, devenir adulte, vieillir...) il y a des logiques ou des visions quant à ce qu'être humain peut bien signifier. L'anthropologie occidentale – un mélange instable du dualisme gréco-latin

avant l'heure) et ces opinions des moralistes entrent en acte dans les pénitentiels qui abondent, *et amplius*, dans le même sens (U. Ranke-Heinemann, Des eunuques pour le royaume des cieux : l'Eglise catholique et la sexualité, Paris, Robert Laffont, 1990, pp. 71, 112, 172, 207, 299).

¹⁰ Y. Verdier, Façons de dire, façons de faire, Paris, Gallimard, 1979, p.151 et 313.

¹¹ Lors des Lumières en Europe, on a massacré des dizaines, sinon des centaines, de « vieilles sorcières » qui n'avaient de sorcier que leur vieillesse. L'image de l'ogresse, de la vieille femme, passée de la (re)production à la consommation (par infanticide) répond à ce que tout le monde imagine être le vécu difficile du passage « mère active/grand-mère improductive ». Heureusement l'image de la « sage femme » (malgré les persécutions que des sages femmes effectives ont subies) compensait, en partie, celle de mégère méchante.

¹² B. Bettelheim, Psychanalyse des contes de fées, Paris, R. Laffont, 1976, p.307 et 211 (et passim). Partir dans la direction des mythes, légendes et autres fables nous amènerait vraiment trop loin – bien qu'une telle étude serait non seulement pertinente, mais poignante dans la mesure où les clichés véhiculés par ce matériel ont pesé lourd sur le destin de pas mal de personnes âgées. Notons néanmoins que ces figures de légende et surtout les figurants du monde mythique ne vieillissent pas : les vivants peuvent devenir vieux, mais les divinités et les héros sont à tout jamais soit jeunes soit vieux. Les Anciens ne s'attendaient pas plus à voir Eros vieillir que Zeus rajeunir – mais d'ailleurs en tant que lecteurs de romans policiers, nous attendons-nous à rencontrer une Miss Marples jeune ou un James Bond sénile ?

(corps versus esprit) et du spiritualisme judéo-chrétien (l'âme comme un *tertium quid* au-delà du somatique et du psychique) – dicte notre imaginaire idéologique et son institutionnalisation en matière de vieillissement. Qui n'a jamais quitté l'aire occidentale pour voyager ailleurs, réellement ou virtuellement, peut imaginer qu'en gros toutes les cultures recensées et toutes les ères reconnues partagent la même vision de la nature humaine. Rien ne pourrait être aussi imaginaire ! Des Papous aux Patagons en passant par les Pygmées, autant d'anthropologies incompressibles. D'ailleurs, même chez nous on serait étonné de la diversité explicite ou implicite qui règne quant à l'identité et au destin de l'homme. Mais faisons comme ci on pouvait parler d'une anthropologie typiquement occidentale. Elle serait faite d'abord d'une essentialité certaine. Dès sa conception, l'homme aurait des droits inaliénables (soit pour motif divin – création de l'âme individuelle *dixit* Jean Paul II – soit pour raison profane – l'être conçu incarnant une potentialité humaine – dit le premier comité national de bioéthique, celui de la France) puisqu'il représente, d'emblée et d'office, une créature totalement inédite mais absolument identique (par convention légale ou cause métaphysique) à tout autre être *humain* (les italiques pour souligner le seuil infranchissable qui le sépare même des animaux les plus proches). Certes il ne s'agit pas d'une création *ex nihilo*, les géniteurs y sont pour quelque chose. Mais avant la rencontre d'un spermatozoïde et d'un ovule, il n'y avait strictement rien : chez nous, tout individu, *ab ovo*, est intrinsèquement inédit et ne fait aucunement figure d'une réédition. Si nous ne pouvons guère faire autrement que de reconnaître que l'individu se développe, cette croissance, pour l'essentiel, est accidentelle ! Nous n'imaginons plus ce processus comme l'épanouissement d'un *homunculus*, mais comme le parcours à travers les étapes de la vie qui ont lieu sur fond d'une substantialité intrinsèquement inchangée – d'où (et non seulement pour le dogmatisme *a priori*) nos débats sur l'avortement et l'euthanasie : anathèmes pour certains puisque dès le départ jusqu'à la fin, il y a (en plus d'un éventuel appel au don divin de la vie) essentiellement la même chose : la nature humaine *ut sic* et en soi. Cela est vrai même pour pas mal d'esprits pour qui la vie est à sens unique et sans issue – *a fortiori* est-il indiscutable pour ceux qui croient que la mort fait passer tout le monde du temps à l'éternité (qui, en dépit de l'imagination populaire et à cause d'une impossibilité d'imaginer autrement, n'est pas un temps indéfiniment long, mais tout autre chose que le temps terrestre). Désormais aussi – pour continuer cette livraison en vrac de certains traits fondamentaux de l'anthropologie occidentale – les individus (promus ou pas à une vie éternelle) font partie d'une immense multitude de semblables qui, depuis Lucy, n'ont cessé de peupler la planète, jusqu'à l'écraser sous leur poids. Si la linéarité de notre vision ontogénétique monte à partir du commencement absolu de l'enfance pour descendre à 65 ans plus ou moins abruptement vers la mort (au moins décisive sinon définitive) la phylogenèse fait figure d'un cône couché horizontalement et qui ne cesse de croître exponentiellement depuis au moins 3 millions d'années. La plupart des gens, quand ils y pensent, imaginent que la base du cône pourrait et même devrait se stabiliser autour des 10 milliards d'individus vers 3000 au plus tard et puis continuer à plafonner sur sa lancée indéfiniment. Peu envisagent la fin de l'histoire humaine – soit par disparition pure et simple de l'espèce, soit par sa transformation (que des spécialistes ont prévue pour d'ici 3 millions d'années) en autre chose que de l'humain tel que reconnaissable par nous.

Voilà en gros et très sommairement quelques aspects de l'anthropologie occidentale contemporaine qui ne sont pas sans impact sur la mentalité de nos vieux et surtout sur notre manière de les gérer. Le contraste avec d'autres anthropologies et avec celle de l'Afrique en particulier (à supposer qu'on puisse généraliser au niveau d'un continent !) est aussi énorme qu'éloquent. D'abord (et encore plus à fond qu'Ariès ne l'a montré dans l'histoire de l'Occident) notre réalité « bébé » n'existe tout simplement pas. Loin d'être une individualité inédite, l'enfant africain est un revenant – au moins pour une partie significative, car la réincarnation, à proprement parler, n'est pas très africaine. Ensuite, et bien que peu d'observateurs semblent y avoir fait attention, le fait même que tout « nouveau-né » fait figure d'une réédition, parle, logiquement, non seulement d'un nombre relativement limité d'humains, mais d'un véritable *numerus clausus*¹³. Et on sait que pour certains peuples esquimaux, aux effectifs effectivement réduits (certaines ethnies tournent autour d'une centaine d'individus), les vivants sur terre (ou sur la banquise) représentent un tiers des âmes disponibles et qui (re)tournent en permanence. Cet imaginaire quantitativement circonscrit joue aussi pour le non ou le para humain : mes amis tanzaniens me donnaient l'impression par exemple que les ressources que nous appelons naturelles – la pluie ou le gibier – étaient en nombre suffisant, mais qu'il ne fallait pas exagérer, en attirant sur ces champs, par la magie, plus que sa part de pluie ou en abattant trop d'animaux sans la permission de l'Esprit dont ils étaient la propriété personnelle. Non seulement donc une vie et une vision des choses limitées sur fond d'un retour que j'appellerai permanent plutôt qu'éternel, mais aussi une vision justement sans Eternité dans notre sens à nous. Car devenus ancêtres, les aînés ne partaient pas vers un monde tout autre pour vivre, au mieux, auprès de Dieu, hors de tout espace-temps reconnaissable par les survivants, ils s'en allaient tout simplement un peu plus loin, dans un village qui n'était pas dans un autre monde purement spirituel et donc intemporel, mais un lieu appartenant à ce monde-ci et donc

¹³ Je ne trouve plus la référence exacte, mais Mauss parle quelque part d'une société où si l'arrière-petit-fils, représentant le double de son aïeul vivant, venait à toucher l'oreille de ce dernier, sa mort suivrait instantanément.

sujet aux mêmes rythmes temporels et aux mêmes règles spatiales. C'est d'ailleurs pourquoi le mot tradition est interculturellement équivoque dans la mesure où localement, là où elle pèse le plus, elle n'est pas en arrière, mais tout simplement à côté, au-dessus moralement (tout en étant en dessous matériellement – le village ancestral étant souvent chthonien) de l'espace vital des vivants. (Cela est en particulier le cas du « dream world » des Aborigènes qui loin de représenter un *illo tempore* figé dans un lointain passé, englobe en permanence le présent.) De nouveau comment ne pas tenir compte de l'impact que ce genre d'anthropologie (et cosmologie) si différente de la nôtre ne peut manquer d'avoir sur le perçu, le conçu et le vécu de tous les âges, le troisième inclus ? Pour l'individu occidental, avant le soi il n'y avait rien, surtout pas lui ! ; et après la mort du moi, soit il n'y aura plus grand chose (sinon rien du tout ou tout autre chose - l'éternité étant un autre monde au-delà de l'espace, en dehors du temps). Pour la personne africaine, j'y étais avant mon moi actuel et en mourant je me retrouverai, sans doute ailleurs, mais absolument autre qu'actuellement.

D'un point de vue statistique

Il y a quelques évidences quantitatives aux effets qualitatifs plus que calculables tels que l'exiguïté du sommet de la pyramide des âges par rapport à la configuration en pilier de nos sociétés (post)modernes – quand il n'y en a qu'un ou deux pour-cent dans votre communauté, les vieux, sans passer inaperçus, ne pèsent pas trop lourd sur vos ressources ou vos ressorts, mais quand un tiers de la population se trouve au-delà du seuil de la soixantaine, cela représente une vraie « catastrophe » comme l'aurait dit Thom ! Quand moins de 10% (pour fixer le plancher à son plus haut niveau) de vos concitoyens ont accès à un semblant de système de sécurité sociale (comme c'est le cas dans la plupart des pays africains) la solidarité intergénérationnelle se doit de prendre des formes sensiblement différentes de la poignée de pays dits développés (et où de toute façon la viabilité de l'Etat providence commence à céder sous la pression « libérale » - qui est loin d'être faite de libéralités – en faveur d'une privatisation personnalisée de la pension pour les privilégiés et d'une allocation individuelle, minimale, pour tous les autres).

Evans-Pritchard, en bon empiriste sinon nominaliste, aimait à répéter qu'un seul phénomène pointu et particulier pouvait dégonfler un prétendu fait global et universel. (Ce dernier n'étant pas nécessairement l'équivalent d'un fait social total qui peut représenter un tout concret). Or ceux qui ont vécu longuement au ras des pâquerettes dans des villages de l'Afrique profonde savent par expérience que la généralisation romantico-nostalgique d'un amour inconditionnel pour les vieux, proprement africain, faite à distance par des intellectuels du cru (et souvent dans un contexte polémique avec un certain Occident apparemment assassin de ses aînés), ne tient pas entièrement la route. Si je n'avais pas cultivé moi-même pour un vieux couple de mes voisins (pris dans la spirale infernale qui relie l'exclusion excentrique à la sorcellerie hargneuse) ils seraient morts de faim – lui aveugle (aveuglé croyait-il et croyait-on par la rétorsion sorcière) et elle clouée au lit par un ulcère au pied¹⁴. Le tout évidemment est d'apprécier la portée de ces cas : l'exception qui prouve la règle ? Devenus tellement fréquents que la règle ne vaut plus ? En toute hypothèse de cause, ils plaident, du moins dans l'arène académique, pour des affirmations plus nuancées.

Autres lieux, autres logiques

Quand l'épaississement empirique rime avec l'inventaire exhaustif de milieux ou de moments différents, on ne peut qu'aboutir à des constats de lieux irréductibles. Au Nord, le phénomène du vieillissement (qui, pour les acteurs du Nord, tend à être instinctivement télescopé, au mieux, avec une retraite heureuse, et, au pire, avec une décrépitude désastreuse) est devenu indissociable à la fois d'une institutionnalisation certaine (le problème des homes pour vieillards) et une certaine spécialisation (la gériatrie – quand ce n'est les soins palliatifs !). Or ailleurs (et d'ailleurs autrefois), la plupart des cultures marchent (très) bien sans l'un ou l'autre : ni « Old Folks Home » puisque les vieux sont toujours « at home » ni spécialistes en vieillissement puisque les plus spécialisés sont les vieux eux-mêmes !

¹⁴ En règle générale, les villageois agriculteurs, ne laisseront pas mourir de faim un des leurs, mais ne donneront que rarement plus que ce qu'il faut aux nécessiteux – pour un cas d'aide à une vieille veuve démunie cf. P. Parin et alii, Les Blancs pensent trop : 13 entretiens psychanalytiques avec les Dogon, Paris, Payot, 1966, p.346. Le sort des veuves en général en Afrique est rarement enviable et celui des vieilles veuves fait particulièrement problème – « rien de nouveau sous le soleil social » dirait l'Ecclésiaste ! Chez les Taïta du Kenya, bien que les femmes âgées étaient idéalement valorisées (pour leur savoir et leur savoir faire entre autre dans le domaine « médical ») les vieilles veuves, sans enfants ou dont les enfants avaient émigré en ville, pouvaient rencontrer de vraies difficultés de survie matérielle et morale.

Le problème du vieillissement ou le vieillissement comme problème tout court

S'il y a sans doute certains problèmes qui ne se posent qu'à des personnes physiquement vieilles, pour éviter que le vieillissement ne prenne figure d'un gros problème sui generis, il n'est pas inutile de se rendre compte que le phénomène mérite d'être replacé et repensé en fonction des trente-six problématiques abordées entre autres par les sciences sociales et qui ont pour nom : l'identité (individuelle et de groupe, patrimoine/produit ou projet permanent), l'intégration (offre/demande, à quel prix, selon quelles modalités, le droit de rester soi, chez soi, entre les siens tout en nouant des (r)apports horizontaux et verticaux, une université pour le troisième âge ou une université « vieux admis ») l'« empowerment » (pouvoir/autorité), la participation (panacée ou quiproquo, pour quoi et pour qui), l'entre-deux versus l'en soi (si être homme ou être femme ne peuvent qu'être des idéaltypes à la Weber, laissant place concrètement à une multiplicité de solutions hybrides et de positionnements métissés, pourquoi, au lieu de voir les vieux et les jeunes comme deux blocs se faisant directement face, ne pas épouser de plus près les données « de fait », en envisageant et en entérinant une multiplicité de (re)localisations intermédiaires), le « faire avec » versus le « faire pour » (qu'on exporte dans le domaine du développement des « sous » développés, mais qui s'applique tout autant au Nord entre les différentes composantes de la société), la marginalité (ou « mieux » la marginalisation – parfois assumée : face aux normalisés, l'anormal se sent obligé ou a intérêt à jouer le jeu qu'on attend de lui, mais une fois les « normaux » partis, les anormaux redeviennent tout à fait normaux, du moins entre eux), la justice sociale (la solidarité intergénérationnelle, le retour à l'expéditeur des frais pour services rendus versus la culpabilisation des vieux « à charge », et de toute façon nous avons tout intérêt à vivre sous le régime du don ou au moins de l'asymétrie acceptable, plutôt que sous la loi de l'échange non seulement humainement équitable mais exactement équilibré en termes purement économiques¹⁵), l'emploi (la canonisation du seul travail salarié fait que toute autre activité – pré, para ou post travail - tombe dans le piège du gratuit et donc du superflu : chez nous, le travail=avoir, pouvoir et savoir – et dans cet ordre-là, qui perd son boulot perd surtout son salaire ; chez « mes » Wakonongo, à part le fait que le mot pour « travail » n'existait pas, en vieillissant, même si on n'avait guère plus, on savait et on pouvait toujours davantage)...

Lieux, logiques et langages

Face à la diversité manifeste des mentalités et des mœurs des autres membres de notre espèce (à supposer, ce qui n'est pas toujours le cas, que nous les prenions pour des humains à part entière), nos esprits inculturés réagissent de multiples manières. Laissons de côté les excentriques, aigris ou béats, pour qui l'herbe du voisin est toujours plus verte que la leur, les plus iréniques et œcuméniques de ces esprits, fermant les yeux à des différences majeures (la pédophilie des Grecs anciens ou l'anthropophagie des Papous contemporains) ou les excusant comme des dérapages provisoires, tendent à privilégier un fonds commun (de toujours ou en voie de réalisation) qui rend les différences sympathiques, mais secondes : peu importe que les Ecossais portent des jupes ou que les Marocains mangent du couscous, l'essentiel c'est qu'ils respectent tous les Droits de l'Homme et oeuvrent pour le Développement Durable. D'autres, par contre, ont moins de scrupules à canoniser leurs propres choix de société et à condamner les options d'autrui. Cette positivation du soi et la négation de l'autre peut être le fait tant du « civilisé » que du « sauvage ». La mission civilisatrice que l'Occident s'est vu confier par Dieu ou le Destin, l'a souvent amené à dénigrer non seulement les superstitions stupides des Primitifs, mais même les spéculations sophistiquées des religions dites « grandes ». En partie parce qu'elles se sont rendu compte de ce mépris et de cette méprise, les élites non occidentales (et parfois les peuples en question, mais de façon plus « inconsciente ») se sont défendues en blanchissant les leurs et en salissant les Blancs. *De mortuis nil...* mais il n'empêche qu'un Senghor (pour des raisons conjoncturellement tout à fait compréhensibles) fut un pionnier en la matière : « la raison a beau être occidentale, l'émotion (et donc l'homme authentique) est nègre ; l'Afrique est restée et restera toujours foncièrement religieuse et spirituelle, là où l'Occident sombre dans un matérialisme de plus en plus athée. » Que de fois n'ai-je pas entendu des amis Africains (dont des académiques de renom) piqués au vif par des accusations d'infanticide massif, de cynisme conjugal et d'euthanasie exponentielle – les clichés ne manquent pas sur « le massacre des jumeaux, l'achat des épouses, l'abandon des moribonds » - rétorquer que l'Afrique était le continent qui adorait les enfants, qui aimait ses vieux parents et où le divorce était rare. Le rôle et la raison d'être de l'anthropologue est d'aborder le pluralisme interculturel en amont de ces positionnements

¹⁵ Notons que la solidarité intergénérationnelle que nous conjuguons quasi exclusivement entre les vivants visibles, est ailleurs aussi, sinon surtout, une question de (r)apports avec les « morts » invisibles : un Acholi du Soudan qui a failli avoir un malheur à la chasse retournera à l'autel où réside l'esprit de son père soit pour se plaindre soit pour demander qu'il rectifie le tir la fois suivante – C.G. Seligman, Pagan Tribes of the Nilotic Sudan, London, George Routledge & Sons, 1932, p.124.

axiologiques. La première, sinon la dernière chose à faire en la matière, est d'inventorier les différences, les contextualiser et à la limite les expliquer sans pour autant les justifier. Sans cette première phase d'un inventaire purement phénoménologique des lieux, on ne saurait pas de quoi on parle et surtout on ne saurait pas se montrer sensible sinon sympathique aux différences « incriminées » sans cet indispensable épaississement empirique. Certes ce dernier ne saurait jamais être exhaustif ni exempt de toute équivoque. Loin de moi, donc, de présenter l'anthropologue comme un témoin absolument innocent, totalement neutre, capable de camper autrui d'une façon tout à fait équilibrée et équitable. Il s'agit tout simplement de remonter en amont des clichés polémiques, tels que « nous les Africains nous respectons nos vieux, puisque nous les tenons auprès de nous jusqu'au bout, vous les Blancs, vous les enfermez dans des mouvoirs aussitôt qu'ils deviennent difficile à gérer », pour rejoindre non pas tant les faits que les données qui peuvent nous donner à penser sinon tout autrement, au moins en meilleure connaissance de cause.

Le géronticide¹⁶

On a beaucoup parlé de l'infanticide chez les « Primitifs », assez peu de son pendant du côté des vieux¹⁷. Commençons cet exercice d'épaississement empirique par le cas limite (apte à nous inspirer spontanément de la pitié et de l'horreur¹⁸) celui de l'abandon des faibles ou l'assassinat des vieux. Chez les Aché, chasseurs nomades du Paraguay, les vieilles savent qu'à partir du moment où elles n'arrivent plus à maintenir le rythme de marche de leurs familiers, elles risquent à tout moment d'avoir le crâne brisé « d'un coup de hache de pierre » porté par un jeune, désigné pour la tâche. Un vieux sur le déclin sera nourri, mais pas au-delà des limites du raisonnable. Un jour « on l'abandonnera au pied d'un arbre, en lui laissant un feu allumé. Là il attendra patiemment la mort¹⁹ ». Un enfant gravement malade sera laissé ainsi avec encore moins d'égards. C'est que pour les Aché, d'un côté, « être sérieusement malade » et « être mort », d'un point de vue linguistique, c'est du pareil au même, et, de l'autre, les morts hantent très méchamment les vivants qui ont donc tout intérêt à les quitter au plus vite.

Les Indiens de l'Amérique du Nord ne se montraient pas plus tendres envers les représentants terminaux du troisième âge que leurs homologues du Sud. Au début des années 1830, Catlin assiste au départ des Puncabs pour les plaines où ils allaient chasser des bisons, sans la viande séchée desquels ils ne passeraient pas l'hiver. Son attention fut attirée « sur l'un des êtres les plus misérables et démunis » qu'il avait jamais vus, « un vieillard

¹⁶ Lee op.cit. p.383 préfère de parler de « senilicide » tout en signalant que le phénomène était rare chez les Bushmen qu'il a fréquentés.

¹⁷ M. Harris (chez qui j'ai trouvé le terme pour la première fois) en traite dans une perspective de contrôle démographique, mais pour en signaler l'impact négligeable – Cannibals and Kings : the origins of culture, Glasgow, Fontana, 1978, pp.25 & 49. Et puisque nous parlons de terminologie, notons que le grec « geron » remonterait au sanskrit « jarati : rendre décrépité » (E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, vol 2, Paris, Minuit, 1969, p. 48. Pour des références à des études transculturelles sur la suppression des vieillards cf. I. Illich, Némésis Médicale, Paris, Seuil, 1975, p.187 n 289 – dans un chapitre qui associe l'émergence récente du droit à une vieillesse heureuse à un escamotage de la mort. Là aussi tout un thème en amont des nos préoccupations présentes : les philosophies et les pratiques thanatologiques.

¹⁸ Et pas seulement à nos esprits « civilisés : même des indigènes de Malaisie étaient scandalisés d'apprendre de la bouche d'un anthropologue que leurs semblables ailleurs pouvaient être à ce point « sauvages » ! (cf. R. Needham, La parenté en question, Paris, Seuil, 1977, p.52).

¹⁹ P. Clastres, Chronique des Indiens Guayaki, Paris, Plon, 1972 p.231 (cf. aussi pp. 98, 196-198, 219). Cette nécessité vitale est à distinguer du meurtre intéressé. M. Delafosse, cherchant à savoir pourquoi chez les Birifo du nord de la Côte d'Ivoire il y a si peu de vieillards, là où ailleurs il n'en manquait pas, entend que les neveux tuent leurs oncles vieillissants afin d'hériter et que non seulement le jeune meurtrier « est acclamé par tout le village » mais ne peut se marier sans avoir « au moins un meurtre à son actif ». Mais l'auteur avoue qu'il n'a pas pu contrôler la véracité de ces informations. Les frontières de la Côte d'Ivoire et du Soudan, Paris, Masson, 1908, p.155. Il n'empêche que les explorateurs européens, venant de pays ayant déjà « réussi » leur transition démographique, s'étonnaient de l'absence relative du troisième âge dans les villages où ils passaient. A. Burdo, cheminant à travers la Tanzanie au début des années 1880 note que « les gens âgés ne sont pas communs en Afrique » - ajoutant grossièrement, mais pas tout à fait gratuitement qu'on se débarrassait de ces bouches inutiles (Les Belges en Afrique Centrale, Bruxelles, Maes, 1886, p. 439). Néanmoins par la force des choses sociales, les récits de Speke, Livingstone, Stanley et autres explorateurs de l'époque, abondent en références aux vieux à qui ils ont eu affaire – on pourrait écrire au moins un mémoire sinon une thèse à ce propos !

émacé... qu'allait *abandonner* la tribu²⁰». En effet « la tribu s'en allait là où la faim et sa situation difficile la poussaient et cet être pitoyable, autrefois chef et personnage respecté de son peuple, aujourd'hui trop âgé pour voyager... allait rester seul et, soit mourir de faim, soit être dévoré des loups ! ». L'auteur, les larmes aux yeux, resta des heures auprès de ce « malheureux vieillard aveugle et décrépît ». Les siens, le déposant sous un abri, lui avaient laissé un feu et un peu de bois, quelques os et un récipient d'eau. « Cette coutume cruelle qui consiste à abandonner les vieillards est pratiquée par presque toutes les tribus. » Mais Catlin, malgré ses émotions (en partie celles de son époque), souligne que ce sont les intéressés qui demandent à être traités ainsi afin d'épargner aux leurs un fardeau qui pourrait hypothéquer leur survie.

En Afrique, les Bushmen du Kalahari font de même²¹. Mais c'est aussi en Afrique, que des Pygmées, qui ont sensiblement le même mode ou niveau de production matérielle que les Bushmen, respectent leurs vieux jusqu'au bout. Un des informateurs de Hallet, qui a été chez les Pygmées de l'Ituri, lui a dit que « cruelty to children and old people are the worst human crimes²² ». Bien in-formé ou pas, j'ai l'impression qu'au-dedans du macro-milieu (pour renouer avec la grille d'antan du *Kulturkreiselehre*) « chasse/cueillette/nomade », il y a lieu de distinguer au moins deux sous-environnements ou modes de (re)production, l'un difficile – du genre Bushmen, Esquimaux ou Peaux Rouges – et l'autre nettement moins, du type des Pygmées de la forêt équatoriale, qui est relativement prodigue et paternel. En effet, les Chenchu, des chasseurs nomades des grandes forêts du Deccan en Inde témoignent du même respect pour les vieux et les faibles que les Pygmées d'Afrique²³. Là où le « struggle for life » est un vrai jeu d'enfant, « the law of the jungle » permet aux « weakest » et pas uniquement aux « fittest » de vivre pleinement jusqu'au bout du parcours.

Un cran en dessous du géronticide pur et simple, se situe le triste sort des « gravement » vieillissants chez certains et peut-être la plupart des peuples choisissant (ou condamnés à ?) un mode de vie nomade. On leur fait vite comprendre qu'ils sont désormais de trop et feraient mieux de s'en aller. Mais puisque le chemin continue

²⁰ G. Catlin, Les Indiens d'Amérique du Nord, Paris, Albin Michel, 1992, p.243 (l'édition anglaise originale date de 1844). Un Lapon parle de la mort chemin faisant des vieux qui ne pouvaient plus suivre les troupeaux de rennes, mais sans doute par pudeur tait la nécessité de les mettre à mort (J. Turi, Récit de la vie des Lapons, Paris, Maspero, 1974, p.64 et 108 n 3 – l'original date de 1910). Les deux volumes sur Hunters and Gatherers édités par Ingold et alii, Oxford, Berg, 1991, n'ajoutent rien de bien neuf sur le phénomène du vieillissement, sauf à insister sur l'existence chez les « foragers » d'une organisation sociale surtout à partir de critères d'âge et de sexe.

²¹ I. Schapera, The Khoisan Peoples of South Africa, London, Routledge & Kegan Paul, 1960, p. p.162. Chez les G/wi, par exemple, à 40 ans on est déjà vieux et plus bon à grand chose si ce n'est s'occuper des enfants (il est intéressant qu'on ait pu attribuer, en partie, l'essor de l'espèce humaine à la contribution apportée par des enfants à la survie du groupe via la libération précoce de leurs mamans pour des activités rentables, telles que la cueillette ; cela vaudrait la peine d'essayer de chiffrer l'apport des vieux dans la même perspective.) De toute façon « among the G/wi, death follows on the onset of senility by only a few months, so the period of semiparasitic dependence of the elderly is brief » (G.B. Silberbauer, Hunter & Habitat in the Central Kalahari Desert, Cambridge, CUP, 1981, p.161 ; chez d'autres Bushmen, par contre, il y avait lors de l'étude de terrain jusqu'à 10% de la population au-delà de la soixantaine R.B. Lee, The !Kung San : men, women and work in a foraging society, Cambridge, CUP1979, p.40 – les spécialistes préfèrent désormais de parler de « foragers » que de chasseurs-cueilleurs. Il est intéressant à remarquer aussi que la mort chez les chasseurs est vue comme faisant tout simplement partie du destin humain et ne donne pas lieu comme chez pas mal de sédentaires à des efforts de savoir qui, quel sorcier, est responsable et qui, ayant voulu la mort, doit payer à son tour.) Chez les chasseurs, la solidarité intergénérationnelle est plus forte entre les générations rapprochées – parents et enfants et moins envers les aînés et encore moins au-delà du groupe restreint. Pour (terrible) mémoire citons le cas des Ik : Un peuple de fauves, comme l'intitule la traduction française du livre de C. Turnbull, The mountain people, London, Picador, 1974, pp.169-172 : le cas, tout interpellant qu'il soit, est « hors limite » plutôt que limite, puisque ce peuple de chasseurs, « déguerpis » de leur terrain de chasse pour cause de protection des animaux, a littéralement imposé moralement et ne montrait plus aucun égard, encore moins de souci pour les faibles ou les vieux.

²² J.P. Hallet, Pygmy Kitabu, Greenwich, Fawcett, 1975, p.476. Cette information rapportée par un anthropologue amateur est confirmée *et amplius* par les travaux d'un homme de métier, C. Turnbull qui remarque que les vieux Pygmées, encore en couple ou veuf/veuve, continuent jusqu'à la fin de leurs jours à être utiles, s'occupant par exemple des enfants au campement quand les adultes sont partis à la chasse, fabriquant des outils ou cuisant. En dépit de quelques histoires portant sur des vieux inquiétants, les vieillards vivants (au même titre que les malades ou handicapés) sont traités avec une gentillesse et une générosité inspirées par l'affection plutôt que par la crainte (Wayward Servants, London, Eyre & Spottiswode, 1966, p.152).

²³ C. von Fürer-Haimendorf, Morals and merit : a study of values and social controls in South Asian Societies, London, Weidenfeld & Nicolson, 1966, p.19.

au-delà de la mort (même s'il ne mène pas toujours, loin s'en faut, au Paradis) cela peut se passer mieux dans l'esprit des partants, comme des restants, que là où « décéder » c'est « disparaître à tout jamais dans le décor ». A la limite ces peuples traitent leurs sérieusement malades comme des morts vivants – et on sait à quel point chez les « primitifs » la mort imaginée peut être aussi, sinon plus réelle, que la mort effective. J'ai connu moi-même des Wakonongo qui, se sachant ensorcelés à mort, se laissaient mourir quasiment sur le champ. Loin de l'image mirifique hollywoodienne, les vieux Toubous du Sahara, ne pouvant plus nomadiser, vivent dans des oasis, s'occupant à contrecœur de palmiers, de jardins et de cultures. Ils savent que s'ils s'échinaient à suivre les jeunes caravaniers ils seraient condamnés à croupir dans des « tentes sordides » avec des enfants qui les contrarieraient « sans que personne trouve à redire »²⁴. Chez les Muria Gonds de l'Inde, les vieux se retirent du « struggle for recognition », et étant considérés désormais comme des « non entities », se rabattent sur des beuveries conviviales entre eux²⁵. Le fait que chez les nomades, les vieux n'ont pas grand chose à léguer à leurs descendants est sans doute aussi pour quelque chose dans leur marginalisation et déclin rapide, une fois le seuil de leur utilité publique dépassé. Mais chez nous aussi, que de vieux se laissent mourir par la faute d'une société qui les condamne à une mort d'inutilité sociale, tout en leur refusant, hypocritement, l'euthanasie médicale. Nous croyons avoir non seulement bien fait, mais tout fait en prévoyant des « animations » pour les vieux dans leurs retraites plus ou moins dorées, là où nous aurions peut-être mieux fait de les laisser chez eux en les aidant à réinventer des (pré)occupations d'intérêt et d'utilité publiques.

L'anthropologue ne se fait pas (trop) d'illusions sur le caractère scientifique de ses impressions – ne serait-ce que parce qu'il a encore moins d'illusions sur les prétentions de La Science à représenter désormais Le Savoir dans toute sa splendeur définitive et décisive. Si je n'éprouve aucune difficulté à accepter que l'approche qualitative de l'anthropologie ne permet pas plus de certitude qu'impressionniste, c'est que j'ai de très grandes difficultés à avaler et à avaliser les prétentions des scientifiques à la vérité objective. Il n'empêche, comme l'aurait dit Orwell, que si toutes les impressions se valent, certaines sont plus égales que d'autres ! Et de fait, d'autres cas plaident en faveur de « mon » impression associant (au-delà de tout déterminisme géographique) milieu matériel et mentalité morale. Mais ils ne peuvent jamais être suffisamment nombreux pour constituer une preuve statistique à toute épreuve. En outre il y a toujours des cas, sinon contraires, du moins qui qualifient ou nuancent le côté trop absolu des hypothèses anthropo-logiques. La condition humaine ne se laisse pas cadenasser dans nos carcans conceptuels, même les plus complexifiés. Le géronticide, direct ou indirect (du côté produit final, c'est du pareil au même) existe aussi chez des sédentaires. L.V. Thomas a eu connaissance de vieux riziculteurs Diola de la Casamance au sud du Sénégal, qui, suite à une fête d'adieu, partaient volontairement mourir seuls en forêt une fois leurs forces épuisées. C'était peut-être une sortie plus digne que celle d'être « relégué jusqu'à la mort » dans une case exiguë au village, « l'expression directe du rejet hors du groupe pour cause d'inutilité²⁶ ». Chez les Swazi, un peuple pasteur de l'Afrique du Sud, des vieillards tout à fait séniles étaient couchés par terre à l'entrée d'un kraal et le bétail rentrant les piétinait à mort ; pour les vieilles swazi, on mettait dans leur bière des morceaux de polenta durcie qui les étouffaient. Rationalisation ou pas, les gens qui s'adonnent au géronticide, n'étant, jusqu'à preuve du contraire, ni cyniques ni sadiques, le justifient, soit en affirmant qu'ils répondent, à contre-cœur, à la demande des vieux désireux de partir, soit en invoquant l'impossibilité de faire autrement. « Causing deaths in this way was not regarded as murder but as a service to the deceased who no longer had a capacity for enjoying life and who would be more useful in the spirit world²⁷. »

²⁴ J. Chappelle, Nomades noirs du Sahara : les Toubous, Paris, L'Harmattan, 1982, p.266 et 299. Il n'empêche que l'intentionnalité nomade devrait continuer à nous inspirer et à nous interpeller si nous ne voulons pas nous retrouver tous sédentarisés sous la sédation de la Pensée Unique (cf. notre article « On ne bouge plus ! Méditation anthropologique » Spiritus, n° 163, 2001).

²⁵ A. Gell «Newcomers to the world of goods : the Muria Gonds » in The social life of things, A. Appadurai (édit), Cambridge, CUP, 1986, p.126.

²⁶ L.V. Thomas, Les Diola, Dakar, IFAN, 1959, vol.1 p.248, 307 n 2 (A.M.Vergiat, Mœurs et coutumes des Manjas, Paris, Payot, 1937, p.43 signale cette même délicatesse suicidaire dans l'Oubangui et croit savoir que les vieux éléphants sont tout aussi attentionnés ! – l'auteur parle de la disparition mystérieuse de maint vieillard et la joie non dissimulée des survivants lors des funérailles d'un vieux parent (dont ils ont peut-être hâté le décès par des bains froids – sollicités par le vieillard (p.551 qu'on peut laisser mourir de faim mais qu'on n'a pas le droit d'injurier p.569 n 1 – tout « ça » comme d'ailleurs toutes nos notes « prises » hors tout, est à replacer dans le contexte de la cosmologie locale et de la thanatologie surtout). On sait que les vieux Nartes légendaires mettaient « eux-mêmes un terme à leur vie... en se faisant précipiter du haut d'un rocher » G. Dumézil, Romans de Scythie et d'alentour, Paris, Payot, 1978, chp. XIX « Le meurtrier des vieillards » pp.262-272.

²⁷ B.A. Marwick, The Swazi, Cambridge, CUP, 1940, p.72 – en effet les tout tout vieux étaient déjà nommés des « esprits » et on cherchait à participer au bonheur des plus fortunés d'entre eux en leur rendant visite. Organisés militairement comme des Zulus, les régiments swazi s'appuyaient sur les conseils de vieux expérimentés (p.277).

Le géronticide pour cause de nécessité vitale, bien qu'étant toujours un phénomène culturel et nullement purement naturel, doit être distingué d'autres phénomènes impliquant la mise à mort de vieillards ou de vieillissants, tels que le régicide ou le sacrifice rituel des vieux. L'Afrique est le continent par excellence du régicide. Mais les rois étaient mis à mort pour des motifs cosmologiques qui avaient peu à faire avec leurs équivalents politiques dans des cultures (comme la nôtre depuis la Cité grecque) ayant totalement dissocié la culture humaine de la Nature (infra voire supra humaine). Le chef africain était choisi (souvent à son corps défendant) pour faire le pont entre la culture et la nature. Son rôle proprement politique était soit résiduel soit inexistant. Puisqu'il incarnait la vie et véhiculait les forces vitales, il était indispensable qu'il soit en bonne santé lors de son élection et qu'il le reste aussi longtemps que possible. Mais en fait, puisque *humanum est senescere*, certains peuples fixaient la vie de leurs rois sacrés à sept ans. De toute façon, dès que ses forces flanchaient (c'était souvent sa première femme qui remarquait la « chose » et en avertissait les gérontocrates, gestionnaires du bien être commun) il était prié de s'éclipser ou on l'éliminait. Nous n'allons pas revenir sur un thème qui a fait couler des fleuves d'encre. Donnons quelques exemples quand même. Chemin faisant vers la découverte de ses sources du Nil, Speke entend parler de Rohinda VI, le grand père du roi de Karagwe (de qui il tenait l'information), dont la longévité inquiétait tout le monde, y inclus l'intéressé, et qui s'est finalement suicidé pour laisser la place à son successeur²⁸ ! S'il était relativement gâté, un roi africain ne pouvait jamais devenir gâteux²⁹ ! Bien que plus rare que l'infanticide rituel, la géronticide salutaire existe³⁰. On connaît le cas célèbre des « prêtres » Dinka, faiseurs de pluie, et qui demandaient qu'on les étouffe en dansant pour soulever la poussière autour d'eux³¹.

L'idéal...

A chaque culture son idée et ses rêves de ce qui constitue un parcours de vie parfaite. Cela n'est pas nécessairement identique aux réponses à la question que j'ai posée lors d'une enquête réalisée en 1973 auprès de 750 personnes au sud ouest du Nigeria, à savoir « à quel moment de sa vie une personne est-elle le plus heureuse ? ». En dépit des clichés du genre biblique sur des vieux patriarches africains qui dorment leur dernier sommeil au comble du bonheur, entourés par une immense progéniture à qui ils lèguent renom et fortune, les gens avaient l'impression qu'on était beaucoup plus heureux jeune et surtout quand on était adolescente auprès de sa mère dans la concession parentale. Il n'empêche que le stéréotype du vieillard bienheureux répond à la fois aux mots et aux choses d'une certaine Afrique ancestrale. Le respect plus que formel pour les vieux avait frappé les premiers explorateurs du continent sub-saharien. René Caillié écrit en 1827 que « ce respect pour la vieillesse est en usage parmi les nègres, qui n'entreprennent rien sans consulter les plus anciens de leur village³² ».

Prenons, par exemple, les Lele du Kasai³³. Ayant sans doute en tête le culturalisme américain à la Ruth Benedict qui déduisait tout ou presque de l'identité ethnique d'un seul trait dominant, l'anthropologue anglaise de renom, Mary Douglas, ouvre sa monographie sur ce peuple congolais par un avertissement : il serait grossièrement simpliste de décrire une culture comme redevable d'une préoccupation monomane. « Mais, continue-t-elle, s'il y a un désir qui paraît primordial chez les Lele, c'est bien celui d'obtenir pour ses vieux jours la dignité et le bien être ». Ce ne sont pas les Lango de l'Ouganda qui la contrediraient, pour qui le but de l'existence était de devenir « l'aîné d'une multitude de gens... de pouvoir se promener parmi ses enfants et ses petits enfants et les contempler à l'œuvre dans les champs que vous aviez travaillés vous-même³⁴ ». Chez les Diola de Casamance au

²⁸ J.H. Speke, *The discovery of the source of the Nile*, London, Dent, 1906 (1863) p.181.

²⁹ Cf. L. de Heusch, *Les rois nés d'un cœur de vache*, Paris, Gallimard, 1982 p.165 pour le cas rwandais (mais la littérature sur le sujet est immense).

³⁰ Entre autres cf. J-Cl. Muller « La royauté divine chez les Rukuba du Benue Plateau State, Nigeria », *L'Homme*, 1978, XV, 1, pp. 5-27. Il s'agit d'un vieux sacrifié en substitution du roi.

³¹ G. Lienhardt, *Divinity and Experience*, Oxford, OUP, 1961, chp VIII « Burial alive » - l'auteur souligne aussi l'importance du paradigme local pour la bonne compréhension de ce genre de pratique qui peut paraître incompréhensible pour notre imaginaire individualiste et chrétien : « notions of individual personal immortality mean little to non-Christian Dinka, but the assertion of collective immortality means much, and it is this which they make in the funeral ceremonies (géronticide inclus) of their religious leaders » (p.319).

³² R. Caillié, *Voyage à Tombouctou*, vol. 1, Paris, La Découverte, 1982, p.280

³³ M. Douglas, *The Lele of the Kasai*, London, IAI, 1963. « But if any one desire seems paramount it would be to secure dignity and well being for old age » p.2.

³⁴ R.T. Curley, *Elders, Shades and Women : ceremonial change in Lango, Uganda*, Berkeley, University of California, 1973, p.33 – tout le chapitre 3 « *Etogo* : ceremonies of the Elders » serait à lire. Les aînés les plus notables (« elders ») se retrouvent regroupés, après la mort de leurs propres pères, dans une société interclan, à but rituel, destinée à garantir la santé et le bien être humain ainsi qu'une saine gestion des ressources que nous

Sénégal, un vieil *homme* est respecté s'il avait été « un grand champion de lutte, un excellent père de famille et un bon cultivateur³⁵ ». Si je mets des italiques, c'est qu'il n'est que rarement question du vieillissement au féminin dans la littérature que j'ai lue³⁶. Dans un sens cela est dû au fait que mes sources sont de main masculine. Mais il se pourrait qu'il y ait une raison supplémentaire à cette lacune. C'est que tout juste comme au départ de la vie, dans pas mal de cultures, la question sexuelle, étant une question de rôle social, ne se pose guère ou du moins pas dans les termes typiquement occidentaux. Si au Nord on **est** mâle ou femelle d'emblée et d'office, au Sud on ne le **devient** que graduellement – en franchissant des seuils initiatiques et en devenant parents – ce qui fait qu'on peut cesser tout aussi graduellement d'être sexué. C'est pourquoi quand des amis Africains disent que les cultures africaines n'étaient pas ou étaient moins sexistes que la nôtre, puisque, par exemple, des femmes pouvaient devenir des chefs, ils se trompent en partie. Car c'était surtout des femmes ménopausées ou des mères de filles mariées (et donc ayant cessé, officiellement du moins, toute activité sexuelle ou mieux procréatrice) qui assumaient des rôles d'autorité locale et qu'il serait inexact d'appeler des fonctions masculines parce que les vieux, sans se féminiser, n'étaient plus, psycho-sociologiquement parlant, tout à fait des hommes³⁷.

L'équivalent africain de l'image d'Epinal du vieux sage, respecté parce que respectable, tranchant les palabres villageoises du haut de son expérience et de sa connaissance de la loi ancestrale ou assis à l'ombre dans la cour de sa concession, au milieu d'une ribambelle de petits enfants et de femmes affairées aux travaux domestiques, ses greniers regorgeant de mil et son enclos de bétail plein de belles bêtes... cette image existe bel et bien et jouit d'un certain *fundamentum in re*. Elle contraste et serait à contraster avec ses homologues de cultures moins patriarcalement bucoliques – entre autres avec le sort plutôt sordide que la chasse-cueillette est bien obligée de réserver à ses cacochymes ou le mirage mirobolant de la jeunesse éternelle, propre à la culture Club-Med. Nous reviendrons sur l'impact de l'imaginaire et de ses images sur la philosophie et la pratique du vieillissement. Pour le moment, voyons plutôt comment cette idylle se passe ou plutôt se casse en réalité quotidienne.

...et le réel

N'exagérons rien : en réalité, la plupart du temps, le vieillissement se passe plutôt bien. A un certain niveau de généralisation, la littérature, même monographique, abonde en banalités. Avec le recul, je pourrais dire de mes Wakonongo : « Certains vieillards sont respectés et respectables, d'autres, mauvais coucheurs, beaucoup moins ; certaines vieilles s'en sortent relativement bien, d'autres, moins fortunées, passent de mauvais moments ». Mais ce genre de constats n'a de sens spécifique que pour leurs auteurs qui savent de quels vieux particuliers ils parlent. Certes il ne faut pas être béatement optimiste. Les mondes que les humains se donnent ne sont que rarement les meilleurs des mondes imaginables ou possibles. Si je démarre sur ces chapeaux de roue béats, c'est pour assumer l'accusation que, par déformation professionnelle, l'anthropologue, comme le journaliste, tend à donner de son terrain, sinon des mauvaises, du moins des nouvelles problématiques. C'est que l'exceptionnel donne plus à penser que le traintrain quotidien. J'admets donc volontiers que les réalités abordées ci-dessous ne constituent pas la norme et doivent être comprises sur un fond de normalité, sinon d'universalité certaine. Et puisque nous en sommes à nous confesser, je profite de l'occasion pour signaler que ces annotations

appellerions « naturelles » mais qui, pour les intéressés, relèvent d'un ordre « surnaturel ». Mais paradoxalement chez les Lango il n'y a pas de « culte des ancêtres » - les défunts devenus des mânes méchants et goinfres (« greedy shades ») sont tout simplement l'objet d'attentions prophylactiques et apotropaïques (ces appétits goulus étant un des traits du vieillissement). Bien que nous ne pourrions pas aborder la question ici, l'absence d'un phénomène (surtout quand on s'attendait à le rencontrer) peut être plus interpellant que sa présence. Or chez certains peuples (pasteurs surtout?) en dépit d'une autorité certaine des aînés, « il n'existe... aucun culte d'ancêtre, aucune fonction rituelle importante, renforçant le pouvoir du chef de famille » (M. Dupire, Organisation sociale des Peul, Paris, Plon, 1970, p.100.

³⁵ Thomas op.cit.

³⁶ Voir cependant P. Laslett « Le rôle des femmes dans l'histoire de la famille occidentale » in Le fait féminin, Paris, Fayard, 1978, pp.447-465.

³⁷ Sur toute cette question cf. Sexe relatif ou sexe absolu ? sous la dir. de C. Alès et C. Barraud, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 2001 et Atias-Donfut op.cit. pp. 35, 88, 194, 198, 200, 285. Le phénomène n'est pas restreint au continent africain – en Samoa une femme qui brigue une fonction comportant un titre (« title ») sera « virtually regarded as a man in village activities » D. Pitt, Tradition and Economic Progress in Samoa, Oxford OUP, 1970, p.88. Il est à noter que le refus ou la réticence de la génération sortante de céder sa place et son rôle procréateur à la génération montante peut donner lieu à des fabulations où des peuples tuent des vieux et des vieilles une fois la soixantaine atteinte (cf. I.K. Marité, La Saga des Séréwas, Permanence Nationale du Parti, Guinée Conakry, 1975, p.45).

anthropologiques ne répondent à aucune recherche systématique, mais reflètent tout simplement des notes prises depuis une trentaine d'années et dans des ouvrages qui, la plupart du temps, ne traitaient qu'incidemment des enjeux gérontologiques. Mon seul espoir est que ces notes, aussi idiosyncrasiques qu'excentriques, puissent suggérer des pistes de recherches et de réflexions prometteuses.

Parmi mes premiers informateurs chez les Wakonongo de la Tanzanie, figurait une vieille femme, WaKagama. Bien que la maman du dernier chef Konongo (l'appeler « reine mère » induirait le lecteur non averti en erreur ethnocentrique), elle était, à mes yeux, relativement démunie, matériellement parlant et esseulée, moralement. On m'avait averti que si les pluies s'attardaient, c'était à cause d'elle. Et en fait, elle me laissait entendre que tout rentrerait dans l'ordre si seulement son fils, parti depuis longtemps en ville, lui envoyait la robe à laquelle, de fait coutumier, elle avait droit³⁸. C'était la première fois (mais pas la dernière, loin s'en faut !) que je rencontrais cette instrumentalisation intergénérationnelle de la sorcellerie (à supposer qu'on puisse donner un sens à un champ d'action aussi complexe et contradictoire). Cela n'a pas beaucoup de sens de demander si Wakagama croyait qu'elle pouvait être vraiment responsable (même à la limite « à l'insu de son plein gré » !) du retard pluviométrique dont elle était accusée. Quand tout le monde croit ou voit qu'il pleut tout le temps et quand personne ou presque, ne soupçonne qu'un jour il pourrait commencer à faire définitivement beau, la discussion *intra muros* ne peut tourner qu'autour du type et de la taille de parapluie qui s'impose. De même quand la sorcellerie fait partie intégrante du climat culturel, extrêmement rares sont les esprits capable de penser « hors sorcellerie ». Il est tout à fait possible et même très probable que Wakagama et ses semblables, même s'ils n'avaient pas souvenir d'avoir fait grand chose de bien concret et sorcier, se voient comme effectivement responsables des événements ou des effets qu'on leur impute. C'est un simple fait d'existence : les villageois africains que j'ai côtoyés (et mêmes ds citadins !) prennent comme allant de soi que le fin fond des (r)apports humains est à base de sorcellerie, qu'elle soit bonne (acceptable et acceptée) ou mauvaise (cachée et crapuleuse). Si en ayant affaire à un vieux, les Wakonongo ne pensaient pas automatiquement à la sorcellerie, dès que la relation prenait un tour interpellant (un grand père qui s'enrichissait exagérément et à vue d'œil, une grand mère qui ronchonnait après avoir essuyé un refus d'aide) alors un soupçon de sorcellerie pouvait naître facilement et spontanément. Pour avoir gain de cause, les vieux pouvaient attiser ce soupçon naissant. C'était de bonne guerre ! Mais c'était aussi une arme à double tranchant. Pour un vieux sorcier gagnant, il y en avait pas mal de perdants ! J'ai dû intervenir moi-même à plusieurs reprises pour sauver la peau de vieux sorciers et de vieilles sorcières, menacés d'expulsion ou pire³⁹.

Entre ce genre de sorcellerie des anciens et la malédiction des aînés, les différences vécues sont minimes. Chez les Sara du Tchad, deux vieillards, chefs de terre en plus, à qui des jeunes avaient « oublié » de donner du gibier abattu par un chasseur européen, ont maudit le terroir. Et depuis, les chasseurs revenaient bredouilles de la brousse⁴⁰. En Côte d'Ivoire, les jeunes filles soupçonnent une vieille à qui elles avaient manqué de respect en lui refusant un panier de coquillages, d'avoir fait disparaître les fruits de mer de la lagune⁴¹.

On n'est pas étonné donc, au vu des tensions intergénérationnelles, d'apprendre l'existence d'une conviction assez répandue⁴² qui veut que le troisième âge c'est bon, mais que le quatrième ça sent le roussi ! Dieu ou le

³⁸ Pour un cas identique cf. Harris op.cit. p.82.

³⁹ Cf. Arnot op.cit. p. 76 pour un cas d'un vieux banni suite à une ordalie « positive ». Si j'ai souvent eu recours dans ce texte à des auteurs qui ont vieilli, pour dire le moins, c'est pour souligner deux choses : 1. l'ordre établi dans l'Afrique ancestrale et 2. le piège de l' « ethnographic present » dans lequel l'anthropologie ne peut que tomber – même quelqu'un qui reste des années sur le terrain ne peut faire strictement état des choses perçues et vécues pendant son séjour. Mon but n'était pas de dire ce que l'Afrique fut autrefois et encore moins ce qu'elle est actuellement : je cherche tout simplement à inventorier un tas de données fiables qui peuvent nous interpeller sinon nous inspirer face à des formes inédites de vieillissement.

⁴⁰ R. Jaulin, *Mort Sara*, Paris, Plon/UGE, 1971, p.238 qui raconte plus loin p.367 la crainte instinctive des jeunes gens de vexer des vieux, afin d'éviter qu'ils maugréent et les maudissent par le fait même. Cette malédiction parentale était si courante chez Kgatla du Bechuanaland que c'est à elle que le devin tendait à attribuer des maladies ou des malheurs qui ne trouvaient remède que si celui qui avait manqué de respect demandait pardon (I. Schapera, *Married Life in an African Tribe*, London, Penguin, 1971 (1940) p.228 (qui cite un cas p.245).

⁴¹ Holas op.cit. p.135 et 159.

⁴² Elle devrait sans doute être associée à l'idée d'un *numerus clausus* humain en recyclage permanent ainsi qu'à celle des ressources « naturelles », suffisantes, mais limitées. Le « non développement » (qui fut surtout un Non ! au développement) de la plupart des « Primitifs » (mais qui a fait figure de « sous-développement » face à l'Occident contemporain) répond à ce paradigme d'un monde fait de quantités restreintes, mais renouvelables et dont il ne faut pas trop parler pour ne pas invoquer et provoquer le malheur. Car qui se vante d'avoir beaucoup d'enfants ou d'avoir récolté le triple de ce qu'il avait semé, risque de voir disparaître, du jour au lendemain, un

Destin alloue, en principe, un nombre fixe d'année aux acteurs sociaux – en Corée par exemple c'est 60, en Chine 70⁴³ – mais ceux qui dépassent ces dates limites ne peuvent le faire qu'aux dépens des autres en attente ou en vie⁴⁴. Chez les Toucouleur du Sénégal, l'opposition intergénérationnelle atteint son comble entre arrière-grand-parent et le petit-fils correspondant. « La longévité exceptionnelle du premier mettrait le second en danger de mort, car il est entendu que cette longévité n'est possible qu'au prix de la « vie » des jeunes, que l'ancêtre aurait le pouvoir à capter à son profit⁴⁵. Pour leur part, « les Mossi considèrent que quatre générations ne doivent pas coexister. Cette situation est censée pouvoir provoquer la mort du dernier-né de la dernière génération, ou encore, la sécheresse » - les devins, en effet, peuvent attribuer la siccité au « refus de la mort » de la part d'un vieillard⁴⁶ Ici, du moins selon notre raisonnement rationaliste, nous sommes dans l'imagination pure et simple. Mais il y a pas mal de cas qui ont été jugés par la justice coloniale et qui portent sur des faits « réels » de cannibalisme rajeunissant⁴⁷. Dans l'Afrique Centrale, un missionnaire, Arnot, assiste à une ordalie : un vieux, presque centenaire, avait été accusé de manger par sorcellerie la graisse d'un jeune et obèse frère du roi. Mais il est sorti vivant et innocenté de l'épreuve⁴⁸.

L'imaginaire et ses images

Nous avons déjà parlé de la vieillesse idéalisée, ici nous aborderons le vieillissement imagé, que ce soit dans le discours, l'écrit ou l'iconographie. Des (r)apports entre le vieillir conscient et inconscient, de sa symbolisation freudienne, nous ne dirons rien... bien qu'il y aurait, sans doute, des choses à dire et à redire en la matière ! Par « imaginaire » nous entendons quelque chose de plus profond que la simple imagination – bien que nous aimerions voir cette dernière remise à sa place d'honneur en amont ou au-dessus de l'intelligence désincarnée d'un certain rationalisme cartésien. Il s'agit de cet imaginaire cher à Castoriadis, de ce magma matriciel qui

surplus qui n'était pas son dû et qu'il a dû ponctionner sur les avoirs destinés à autrui. Un exemple, aussi étonnant qu'éloquent de cet esprit écologique avant la lettre, nous est donné par les Sakata. Cette ethnie du Congo parle d'un être suprême, Nzame, qu'il serait équivoque de traduire en termes proprement monothéistes, puisque la plupart des peuples africains avant le contact avec des religions dites « grandes », ignoraient jusqu'à l'existence de la religion, attribuant le monde à un Ancêtre primordial, une *pars pro toto* symbolisation de cette séniorité qui est à la base même de leur existence sociale. Nzame confia un stock de larves aux premiers humains qui en implantèrent dans les matrices de leur sœurs pour s'assurer de leur descendance, transformèrent d'autres de ces principes vitaux en animaux (sauvages) et gardèrent le reste dans des pots d'argile. Depuis lors, les aînés des clans doivent gérer ces dépôts de manière à équilibrer la quantité de gibier disponible et les bouches humaines à nourrir. Quand les temps sont durs et que la viande se fait rare, un manager attitré doit se résigner à sacrifier quelques vieux de son groupe afin de maintenir l'ensemble en vie. De toute façon ce pot « mystique » doit être protégé contre les attaques de sorciers en quête de viande humaine, par le sacrifice occasionnel des tout vieux ou des tout jeunes membres du clan (S. Bekaert, System an Repertoire in Sakata Medecine, Uppsala, Uppsala Studies in Cultural Anthropology n° 31, 2000, p. 204sq. Demander « qu'en est-il en réalité, l'infanticide et le géronticide, sont ou étaient-ils pratiqués effectivement et sur quelle échelle ? » serait oublier que le réel c'est, en grande partie, ce à quoi on croit.

⁴³ « La vieillesse commence à soixante-dix ans et un sage meurt dans sa centième année » M. Granet, *La civilisation chinoise*, Paris, Albin Michel, 1965 (1928) p.239. Selon la physiologie chinoise « l'afflux des humeurs sexuelles cesse chez les hommes à soixante-dix ans, chez les femmes à cinquante ans » et ce n'est qu'à partir de ce moment-là que, « les différenciations sexuelles s'effaçant » les époux peuvent se montrer plus intimement affectueux en se préparant « conjointement à la mort » p.384.

⁴⁴ G.M. Foster & B.G. Anderson, Medical Anthropology, New York, John Wiley, 1978 p.291

⁴⁵ Y. Wane, Les Toucouleur du Fouta Tooro (Sénégal), Dakar, IFAN, 1969, p.93.

⁴⁶ D. Bonnet, « La procréation, la femme et le génie (les Mossi de Haute-Volta) » Cah. ORSTOM, XVIII, 4, p.424 n 1. On a souvent constaté ce type de lien moral entre le climat naturel et l'atmosphère culturelle dans la Weltanschauung des peuples non occidentaux, mais il y a lieu de remarquer qu'il est dans pas mal de cas, conjugué avec des rapports intergénérationnels : soit que les exagérément vieux sont rendus responsables des dégâts (sociétaux et/ou environnementaux) soit que les transgressions des (jeunes) vivants sont sanctionnées par les ancêtres, gestionnaires attitrés des ressources « naturelles » comme la pluie ou le gibier.

⁴⁷ A part les cas cités dans mon « Mazombwe – homme-lion : de la métamorphose magique à la manipulation génétique » Cahiers du CIDEP, n° 2, 1989 cf. B. Holas, Traditions Krou, Paris, Fernand Nathan, 1980, pp.521-523. (Voir du même auteur le chapitre « Le culte des vieillards » in Les Toura : esquisse d'une civilisation montagnarde de Côte d'Ivoire, 1962).

⁴⁸ F.S. Arnot, Garenganze : seven years pioneer mission work in Central Africa, London, Hawkins, 1889 (?), p.95.

« n'est pas image *de* (mais) création incessante... de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question *de* 'quelque chose'⁴⁹ ».

Les moralisateurs de la civilisation occidentale ont souvent parlé du passage des âges de la vie et les peintres, professionnels ou amateurs, ont parfois cherché à les représenter. Qu'on pense aux danses macabres de nos églises de campagne et autres gravures populaires. A part St Joseph et les Rois Mages, les vieux, figurés dans la peinture d'avant l'époque romantique, n'étaient pas toujours beau à voir, pour dire le moins, pleins, comme ils étaient, « de toux et de crachat et d'ordure⁵⁰ ». Et la « Madonna della terza età » que j'ai découvert dans une vieille église romane à Gênes, était une jeune maman avec son bambin sur les bras et pas la vieille Vierge Marie de la dormition ! Moins réaliste de toute façon, l'iconographie africaine ne s'est pas acharnée sur la représentation du troisième âge. Les « fétiches » manifestement sexués, paraissent souvent sans âge. Les Dogons néanmoins possèdent des masques, importants et respectés, représentant des vieux et des vieilles⁵¹. Il est intéressant à noter que quand les masques sortent chez les Bobo du Burkina Faso, ils passent présenter leurs respects aux aînés assis sous l'arbre à palabre du village.

Mamadou Samb, mon chauffeur sénégalais, mais surtout « vieil » ami (nous avons tous les deux la bonne cinquantaine à l'époque) m'a raconté une fois une histoire non seulement connue partout en Afrique mais dans le monde entier⁵² où il est question de jeunes qui décident d'éliminer tous les vieux, qui commencent à leur peser vraiment trop. Mais le plus malin des parricides cache son père et le sort à bon escient pour résoudre une crise qui autrement aurait été insoluble par les jeunes. « Et voilà à quoi servent les vieux ! » conclut l'histoire en question⁵³. Ce qu'il ne faut pas oublier, évidemment, c'est que ce sont les vieux et les vieilles qui racontent ces

⁴⁹ C. Castoriadis, L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1975, p.7. Les trois points « ... » font écho à notre omission volontaire de la phrase « et essentiellement *indéterminée* (social-historique et psychique) » car il nous semble que pour éviter les inconvénients d'un inconscient à la Jung, pré ou transculturel, on a intérêt à socio-historiciser et à psychologiser, c'est-à-dire à inculturer et à incorporer l'intentionnalité que représente l'imaginaire.

⁵⁰ Ph. Ariès, L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime, Paris, Seuil, 1973, pp.38 & 50 (cf. surtout son Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours, Paris, Seuil, 1975. P. Darmon Mythologie de la femme dans l'Ancienne France, Paris, Seuil, 1983, p.50 et 131) parle de l'iconographie misogyne des XVIe et XVIIe siècles, stigmatisant la vieille femme surtout – et on sait à quel point cela n'est pas de la pure peinture, car l'image de la vieille sorcière fait écho à des dizaines de milliers de mortes innocentes. Et puisqu'on parle de stigma, l'étude de E. Goffman, Stigma : notes on the management of spoiled identity, London, Penguin, 1968 serait à réactualiser dans le champ qui nous interpelle ici – sans tomber dans les travers du « politically correct », il y aurait quand même moyen de parler autrement des vieux (comme désormais nous le faisons à propos des personnes du sexe dit faible ou de couleur).

⁵¹ M. Griaule, Masques Dogons, Paris, Musée de l'Homme, 1983, pp. 510 et 534. Les Phende du Congo par contre possèdent le masque peu flatteur d'une vieille femme « infortunée au plus haut point », car elle manque de conjoint et de progéniture, et danse, en guenilles, avec des débris d'ustensiles domestiques – Mudiji Malamba Gilomba, Le langage des masques africains, Kinshasa, Facultés Catholiques, 1989, p.247.

⁵² R. Pettazoni, Miti e Leggende, vol. I, Torino, UTET, 1963, p.355 n° 259 « L'uccisione dei vecchi » - trouvant un écho de géronticide dans ce mythe des Cumana de l'Abyssinie septentrionale, l'illustre historien des religions ajoute une note sur le phénomène ailleurs et dans l'Antiquité occidentale (les Troglodytes géronticides de Strabon habitaient la Somalie d'aujourd'hui – voir aussi L. Gernet, Anthropologie de la Grèce Antique, Paris, Flammarion, 1982 (1968), p.187 n 27. En fait ce récit « largement répandu à travers le monde » pourrait être intitulé « Comment et pourquoi les hommes de telle ou telle société ont-ils cessé un jour de tuer les vieillards ? » Dumézil op.cit. p.264 cite une analyse de plus de soixante versions de l'histoire en question. Pour un autre conte identique (des Tyokossi du Nord Togo) cf. in Histoires d'enfants terribles (Afrique Noire), V. Görög et alii, Paris, Maisonneuve & Larose, 1980, p.100 – « l'enfant terrible » étant la figure limite du jeune radical qui rejette l'ordre ancestralement établi à base de l'autorité des anciens, une possibilité que les vieux et les vieilles qui racontent ces histoires font miroiter à leurs jeunes auditeurs... tout en soulignant le prix qu'il faudrait payer pour pareil renversement révolutionnaire d'un système qui a plus que fait ses preuves. C'est un des traits les plus étonnants, mais typiques de l'Afrique profonde, que cette capacité d'aborder ouvertement et en contexte intergénérationnel, des alternatives contestataires qui, ailleurs, prennent vite une allure clandestine et conspiratrice (comme les Baader Meinhof, Cellules Communistes Combattantes et autres Brigade Rosse). La conscience de la nécessité vitale des conseils des vieux sages ne date pas uniquement de la crise créée par le choc colonial, mais était martelée dans les temps anciens – cf. Abbé Boilat, Esquisses sénégalaises, Paris, Karthala, 1984 (1853) p.353.

⁵³ J'ai eu à donner cette leçon à deux jeunes Italiens que les circonstances de la vie avaient « épargnés » de tout contact direct avec des personnes âgées. Nous étions sur le siège arrière d'une voiture où avaient pris place deux

histoires et qui ont tout intérêt à prêcher pour leur chapelle. Mais si la chapelle paraît bonne à tout le monde ou presque, où est le mal ? Tant que l'histoire n'est pas en porte-à-faux total avec le « réel » empirique, elle ne fait qu'exprimer une raison d'être manifeste. C'est quand les vieux perdent une raison raisonnable d'être et sont à la recherche de l'invention d'une autre, que l'histoire peut sembler fautive ou trop biaisée. L'Afrique ancestrale racontait des histoires qui anticipaient sur la parole évangélique (Mt. 25. 31sq) sur la charité au pauvre comme *alter Christus* – les « dieux » prenant parfois la forme de vieilles personnes peu ragoûtantes pour mettre des jeunes à l'épreuve du respect attentionné⁵⁴

Le conflit intergénérationnel est sans doute de tous les temps et, plus fondamentalement, une question de temps ! En outre, il prend non seulement des formes diverses aux différents moments de l'histoire, mais surtout connaît des manifestations plus ou moins exacerbées selon les milieux. Avant l'arrivée de la modernité, la succession des générations, si elle ne se faisait pas sans heurts – les jeunes et les moins jeunes cherchent souvent à accélérer leur accession aux positions de pouvoir et de prestige occupées par leurs aînés vieillissants – se faisait sur fond d'une continuité foncière : le remplacement avait lieu dans le même emplacement⁵⁵. Par contre, à l'époque moderne, en changeant radicalement de lieu, la génération montante déplaçait totalement l'enjeu : pouvant être tout autrement, elle avait tout intérêt à se retrouver ailleurs que dans la droite ligne ancestrale. C'est toute la différence qui sépare le recommencement périodique du même et le renversement révolutionnaire. J'ai moi-même assisté, par informateur interposé, dans un village congolais, à un de ces nettoyages réguliers qui remettait la pendule socio-culturelle à l'heure habituelle. Rien n'y allait plus : les villageois ne se parlaient plus, les jeunes étaient à couteaux tirés avec les vieux, les femmes accouchaient de morts-nés, les récoltes étaient ruinées par des insectes, les chasseurs revenaient bredouilles, les gens tombaient malades sans raison apparente. Alors on décidait d'engager (à grands frais) les services d'un grand guérisseur (*mganga mkuu*), appartenant à une ethnie voisine. Moults rituels à l'appui, le guérisseur – qu'on pourrait qualifier de socio-somatique dans la mesure où il s'attaquait aux maux du corps social – appuyé par ses acolytes, faisait le tour des cases, sermonnant les habitants, arrachant les gris gris et les fétiches mis dans la charpente ou remisés dans des cantines (la plupart sans doute relativement « innocents » par le fait même d'être saisissables), les entassant au milieu de la communauté pour les brûler sous l'arbre à palabre. *Mirabile dictu*, ses abcès ainsi crevés et nettoyés, les générations réconciliées entre elles, le village retrouva la force de redémarrer de nouveau et alla de l'avant avec enthousiasme et élan... à l'instar de nos communautés chrétiennes d'antan, suite à la visite purificatrice des Pères prédicateurs de missions paroissiales. Ce genre de mouvement anti-sorcier connut une explosion et une extension rapide pendant les années de la présence coloniale. Du moins en milieu rural, il ne visait pas à renverser l'ordre établi, mais tout simplement à rappeler tout le monde au respect de ce qu'il y avait de valable et pérenne. Par contre, pendant ces mêmes années (et encore davantage de nos jours), la conversion au Christianisme ou à l'Islam ou même à des nouveaux mouvements religieux de facture locale (mais d'inspiration aussi bien coranique que biblique) représentait souvent le refus pur et simple des valeurs et des visions ancestrales de la part des jeunes qui formaient massivement la majorité des nouvelles recrues⁵⁶. Des jeunes au Kenya par exemple se convertissaient à l'Islam, sans doute avec une sincérité subjective à toute épreuve, mais objectivement, ne pouvant plus remettre leur surplus à la disposition de tous, sous forme d'une beuverie conviviale, mettaient sur pied des petits commerces personnels... au grand dam d'une justice distributive qui profitait aux laissés pour compte et aux vieux en particulier. Dans un mouvement d'inspiration islamique que j'ai étudié au Sénégal, des jeunes filles fuyaient le foyer paternel pour se joindre au Mahdi Noir – évitant ainsi les mariages que leurs aînés voulaient leur imposer dans l'intérêt du clan.

Il y aurait lieu d'examiner à fond tout le discours proverbial sur le vieillissement – mais dans la mesure où tout le parler ancestral tendait au sentencieux, c'est dans les dictionnaires tout court et non seulement dans les recueils de proverbes qu'il faudrait piocher ! On pourrait lister des dictons par milliers⁵⁷. Mais contentons-nous d'un exemple qui montre surtout qu'il faut à chaque fois savoir où, quand et par qui le proverbe est édicté. (C'est l'équivoque majeur des collections de maximes : un proverbe n'a de sens qu'*in situ*.) Dans sa réponse, déclinant

vieux missionnaires francophones qui heureusement n'avaient pas compris la demande qui me fut adressée par l'aîné des gamins, qui devait avoir 6 ans : « à che cosa servono i vecchi ? » - « à quoi servent les vieux ? »

⁵⁴ Vergiat op.cit. p.243.

⁵⁵ Il n'empêche que le caractère conflictuel des rapports intergénérationnels a frappé pas mal des premiers observateurs de la scène africaine – cf. Ch. Monteil, *Les Bamabara du Segou et du Kaarta*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1977 – « l'autorité despotique et tatillonne » et « l'omnipotence » des vieux d'antan avait de quoi attiser l'hostilité des jeunes (pp.184-186, 250 et 292).

⁵⁶ Cf.(entre autres) B. Holas, *La séparation religieuse en Afrique Noire*, Paris, PUF, 1964 pp. 135, 159-60, 208 n 1, 246, 302, 325 n 3.

⁵⁷ Prenez l'index, par exemple, du recueil fait par F. Walser des *Luganda Proverbs*, Berlin, Dietrich Riemer, 1982, sous les rubriques, bien fournies, de « elders » « parents » ou « old age ».

l'offre de se mettre sous la tutelle britannique⁵⁸, le chef des Ashanti cite un proverbe portant sur le fait que les enfants se réjouissent en mangeant ce que les vieux ont laissé – cela correspond à mon expérience chez les Wakonongo : les vieux étaient les premiers et les mieux servis (exactement comme dans le milieu ouvrier de ma jeunesse⁵⁹ – car il ne s'agit pas d'égoïsme mais d'une stratégie de survie : il faut investir dans les gagne-pain).

Nous ne pouvons pas faire plus ici qu'indiquer des rubriques qu'il faudrait remplir. Mais c'est un fait : l'imaginaire nous travaille tous, et sans travail sur l'imaginaire nous continuerons à tourner en rond avec nos clichés délétères. Bien qu'il soit difficile d'établir un seuil objectif entre le normal et l'anormal, on peut renégocier ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas. Les femmes réagissent à juste titre contre l'instrumentalisation du corps-femme dans la publicité et les médias, même si un recours acceptable pour ne pas dire normatif à la féminité restera toujours problématique. Ne faudrait-il pas aussi que les vieux, en tant que groupe subalterne, fassent de même, ne se laissent pas plus faire que les immigrés, les Noirs ou les malades « mentaux » par les stéréotypes médiatisés ?

Ritualisation du vieillissement

Les rites de passage pour le bas âge sont relativement bien connus, ainsi que les rites du dernier voyage au-delà de la mort physique⁶⁰, mais à ma connaissance (plus que limitée !) les cérémonies qui marquent explicitement l'entrée dans le troisième âge ont été peu inventoriées et étudiées. On s'attendrait à en rencontrer auprès des sociétés très à cheval sur la systématisation des classes d'âges⁶¹. Mais il en est peu question. Il est intéressant néanmoins de noter chez les Bassari (Sénégal oriental) que « les vieillards, sortis du système où ils n'ont plus de nom de classe, sont ceux qui, ayant payé tout ce qu'ils devaient, n'ont plus qu'à recevoir⁶². L'étymologie de la nomenclature des classes laisse entrevoir une « codification de la renonciation » dans la mesure où elle articule la perte subie en passant vers une classe supérieure. Chez les Wakonongo, les vieux couples (mais je n'ai connu qu'un seul cas) pouvaient se jurer rituellement fidélité éternelle en pratiquant le rite du *kuly'ana* – littéralement « se manger mutuellement ». Ils faisaient l'amour à une croisée des chemins sur la carcasse sacrifiée d'une chèvre qu'ils consommaient mélangée à leurs sécrétions sexuelles. Le seul inconvénient de cette initiative touchante, et qui en disait long d'un parcours conjugal qui pourrait finir plutôt que commencer en amour authentique, c'était que lors du décès d'un des partenaires, le survivant devait immédiatement prendre des précautions rituelles s'il voulait rester en vie. Chez les Taita du Kenya⁶³, les vieilles personnes dont les petits enfants étaient déjà grands, pouvaient s'offrir une sorte de « retirement ritual ». Gravement ou chroniquement malades, ces vieux participaient à un sacrifice destiné à apaiser tous les acteurs humains et facteurs « surnaturels » (les esprits, les morts) qu'ils auraient pu vexer tout le long de leur carrière morale. La qualité de l'animal et le nombre des participants marquaient l'importance de cet événement récapitulatif d'un parcours humain. Ce rite mettait le dernier point sur le dernier « i » existentiellement significatif de ce côté-ci de la mort. En termes religieux, après il ne restait plus, pour l'intéressé, qu'à se joindre aux ancêtres.

« ...et chez vous, ça se passe comment ? »

Quoi qu'il en soit de la possibilité d'une anthropologie réellement réciproque, la plupart des anthropologues se sont vus anthropologisés à leur tour par leur peuple élu. Mais puisque depuis peu des experts « en pagaille »

⁵⁸ I. Wilks, *Asante in the nineteenth century : the structure and evolution of a political order*, Cambridge, CUP, 1975, p.121.

⁵⁹ Zola avait bien noté la même chose – « quand il n'y en avait que pour un, la viande était pour le père » *Germinal*, Paris, Livre de Poche, 1974, p.104.

⁶⁰ Un autre thème que nous ne pouvons que nommer : les soins palliatifs chez les « primitifs » - cf. l'exemple touchant des Trobriandais de Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, 1963, p.584. Profitons de cette note pour signaler tout un autre pan du sujet qu'il faudrait explorer : celui de dictons, proverbes etc – mais de nouveau nous ne pouvons que mentionner un échantillon du type de recueil qui serait à exploiter : F. Walser, F. *Luganda Proverbs*, Berlin, Dietrich Riemer, 1982.

⁶¹ Que j'ai eu à synthétiser (à partir de la littérature, ne l'ayant jamais croisée sur le terrain) dans « Classes d'âge en Afrique : raisons d'être et de naître » in *Sociologie des Populations* (sous la dir. de H. Gerard et V. Piché) Montréal, PUM/AUPELF-UREF, 1995, pp.433-461.

⁶² M. Gessain, « Les classes d'âge chez les Bassari d'Etyolo (Sénégal oriental) » in *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon, 1971, p.183 (et en fait chez les Bedik voisins « les deux classes de vieux ne sont plus astreintes aux prestations » ibid. p.191 P.Smith « Les échelons d'âge dans l'organisation sociale et rituelle des Bedik »).

⁶³ G.G. Harris, *Casting out Anger : religion among the Taita of Kenya*, Cambridge, CUP, 1978, pp.73-74.

comme disaient nos amis sénégalais, se sont penchés tous azimuts sur les problèmes de nos vieux à nous, je ne vais pas compenser mes pages voyeuristes par quelques paragraphes nombrilistes. Je ne parlerai donc que d'une chose, mais d'une chose cruciale qui ne peut que frapper celui qui revient de loin regarder de près la gérontologie contemporaine : à savoir le télescopage, plus ou moins conscient, entre l'idée de l'Homme, ut sic et en soi, avec et l'image du mâle adulte, de « race blanche » et dans la fleur, justement, de l'âge. Prenons, par exemple, l'Homme que les théoriciens du contrat social (de Rousseau à Rawls en passant par Renan) ont de toute évidence non seulement en tête mais sous leurs yeux. Qu'il soit noble ou sauvage, seul ou en horde, l'Homme Primitif est de sexe masculin, du type européen et sur la trentaine ! Peu importe que cet imaginaire s'exprime en langage savant ou populaire, l'homme adulte fait foi et loi : l'adolescent n'est pas encore pleinement « homme » et le vieillard ne l'est plus tout à fait. Plus significativement encore ce grand non dit de la vision occidentale imprègne nos images théologiques. Que le croyant meure jeune ou vieux, l'enveloppe charnelle corps qu'il récupérera lors de la résurrection finale et dont il jouira pour l'éternité, fait figure d'un corps adulte. Dans les Nativités, Marie fait plus mure que la jeune vierge qu'elle était effectivement à l'époque, et dans les Pietà ou autres Dormitions, elle fait nettement moins vieille qu'elle ne le fut réellement aux moments en question. Et même le paradigme plus profane de l'Eternel Féminin (*Die Ewige Frau*) ne fait que rarement son âge ! – ni jeune adolescente boutonneuse ni vieille sorcière verruqueuse, mais une sorte de nymphe diaphane.

D'où vient que sur terre comme au ciel, l'Homme par excellence, nous paraît l'homme adulte, si ce n'est que nous avons identifié raison d'être humain et rendement économique maximal ? Pourquoi doit-on nous rappeler, par des slogans et des stickers, à l'ordre d'une société « enfants et vieillards admis » si ce n'est que l'Homme moderne culmine dans le seul humain rentabilisé par la mondialisation ? Mais, à la limite, peu importe les explications du phénomène, pourvu qu'on accepte que l'idée ou l'image de l'Homme tout court ne peuvent jamais avoir lieu en innocence de toute cause culturelle, hors toute situation sociohistorique. Qui reconnaît qu'il ne peut avoir affaire qu'à des absolutisations du relatif, sait qu'il peut rendre ses absolus moins délétères en leur injectant un dose minimale de relativité. Ainsi l'imaginaire qui fait de l'âge adulte l'acmé du parcours vital devrait tenir compte, non seulement de l'en soi épais de chaque étape, mais de ce qu'on perd et de ce qu'on gagne à chaque moment de la vie. Même si la vie est à sens unique et sans issue, en y aménageant des sens successifs et positifs, on peut éviter l'impression d'impasse qu'induit la concentration du seul sens valable à mi-chemin. On n'est pas moins humain quand on est jeune ni plus humain quand on est vieux, on est plus ou moins humain du début jusqu'à la fin.

Le mot de la fin

Suite à ce parcours purement phénoménologique, il convient de laisser au philosophe et surtout à un philosophe, Emmanuel Lévinas⁶⁴, le mot de la fin. A vrai dire, puisque ce mot ne prolonge pas directement les chemins parcourus, il aura pu tout aussi bien figurer en exorde qu'en épilogue. Si nous tenons à le dire, c'est en partie pour mettre les points sur les « i » : c'est par habitude que nous continuons à parler du vieillissement au singulier. Les points de vue – qu'ils soient physiologiques, psychologiques, anthropologiques, philosophiques ou autres – ne représentent pas autant d'approches subjectives à une seule et unique réalité objective (en l'occurrence « le » vieillissement) et dont certaines (mettons la neurophysiologique) seraient plus près de la nature même de la chose que d'autres nettement plus impressionnistes ou purement culturelles)... Non ! chaque point de vue (et donc à la limite chaque personne qui pointe sa vue) produit ce qui est vu. Ce qui fait qu'en fin de compte (mais aussi au début même du compte) il y a, au sens le plus irréductiblement pluriel de l'expression, autant de vieillissements que de « vieillissants ».

Car, et c'est ici que le mot de Lévinas prend tout son sens, l'être humain non seulement vieillit, il **est** vieillissant. Notons d'abord que l'auteur ne parle pas de la personne en général, mais de l'existant individuel, de vous et de moi, comme acteurs singuliers, incorporés dans leurs corps propres, inculturés dans leurs sociohistoriques spécifiques. Mais Lévinas ne réagit pas seulement contre l'intellectualisme abstrait de la philosophie occidentale, il en veut surtout au substantialisme synchronique de cette même tradition, qui nous fait penser que le sujet subit le temps après coup. Le soi serait essentiellement un en soi qui se (re)trouve plus ou moins bien en devenant accidentellement par les histoires de son histoire et de l'Histoire tout court. Sur fond d'une identité foncière, « je » parcourais des étapes de la jeunesse à la vieillesse en passant par l'âge adulte. De la même

⁶⁴ Notre méditation métaphysique conclusive s'inspire du peu que nous avons pu comprendre des pages 86-96 de *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Livre de Poche n° 4121, 1990 (1974). Paul Ricoeur, un philosophe proche de Lévinas, s'est aussi penché sur le phénomène du « vieillir ensemble » et « la suite des générations » dans le cadre de ses analyses sur les formes et fonctions multiples de la temporalisation (cf. *La mémoire, l'Histoire et l'Oubli*, Paris, Seuil, 2000, pp.160-162).

manière que j'ai des habits, des habitudes et une habitation, j'aurais un âge jeune, adulte, vieux. Mais pour Lévinas « la diachronie du sujet n'est pas une métaphore. Le sujet dit aussi proprement que possible... n'est pas *dans* le temps, mais est la diachronie même : dans l'identification du moi, vieillissement de celui que l'on « n'y reprendra » jamais » (p.96). C'est dire que peu importe mon âge, la temporalisation fait que « je » suis vieillissement. Si « être c'est vivre », « vivre c'est vieillir » d'emblée et d'office et non seulement d'un point de vue biologique, mais métaphysique même. Le vieillissement philosophique n'est pas la vieillesse neurophysiologique. Il n'empêche que le point de vue philosophique peut m'aider à comprendre que « être vieux » n'est pas fondamentalement un état ou une étape qui vient me contrarier après coup, faire obstacle du dehors à mon élan vital. Car en amont d'un temps second que je peux me représenter sous forme d'un rappel ou d'un projet, il y a, au-delà d'une ligne de partage profond, le temps comme pur *laps* (p.87). Dès que « je » suis, je perds mon temps en permanence – un temps qui « me » constitue, mais sans que j'y sois pour quoi que ce soit. Car, en dernière analyse, le sénescence que je suis, n'est rien dans la mesure ou mon devenir s'en va malgré moi dans et pour un autre que moi qui m'appelle et qui m'assigne : « je » suis ex-posé au temps qui passe. « La temporalisation d'avant le verbe – ou dans un verbe sans sujet – ou dans la patience du sujet qui gît comme « à l'envers » du Moi actif – la patience du vieillissement, est non pas une position prise à l'égard de sa mort, mais une lassitude : exposition passive à l'être sans assumption, exposition à la mort » (p.91).

« Devenir vieux ? » Et si « devenir » était d'emblée et d'office « vieillir » - alors c'est la jeunesse et pas la vieillesse qui serait le vrai problème⁶⁵ !

⁶⁵ De toute façon si le vécu existentiel est vieillissement individuel, tant la jeunesse que la vieillesse ne sont que des extractions essentialisées, des substantialisations sélectives, des thématiques théoriques (des contemplations conceptuelles, des « problématisations » analytiques d'un praxis tout aussi personnel que « mystérieux » (comme l'aurait dit Gabriel Marcel).

Bibliographie des ouvrages cités

Alès, C. et C. Barraud (sous la dir.). Paris, Sexe relatif ou sexe absolu ?, Maison des Sciences de l'Homme, 2001.

Ariès, Ph. L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime, Paris, Seuil, 1973.

Essai sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Age à nos jours, Paris, Seuil, 1975.

Arnot, F.S. Garenganze : seven years pioneer mission work in Central Africa, London, Hawkins, 1889 (?).

Atias-Donfut, Cl. et L. Rosenmayr. Vieillir en Afrique, Paris, PUF, 1994.

Autrement n° 87 « La Mort à vivre » ; n°124 « Etre Vieux » ; et le dernier n° de 2001 « Les Grands-Parents ».

Bekaert, S. System and Repertoire in Sakata Medecine, Uppsala, Uppsala Studies in Cultural Anthropology n° 31, 2000.

Benveniste, E. Le vocabulaire des institutions indo-européennes, vol 2, Paris, Minuit, 1969.

Bettelheim, Br. Psychanalyse des contes de fées, Paris, R. Laffont, 1976.

Boilat, Abbé. Esquisses sénégalaises, Paris, Karthala, 1984 (1853).

Bonnet, D. « La procréation, la femme et le génie (les Mossi de Haute-Volta) » Cah. ORSTOM, XVIII, 4, p.423-431.

Burdo, A. Les Belges en Afrique Centrale, Bruxelles, Maes, 1886.

Caillié, R. Voyage à Tombouctou, vol. 1, Paris, La Découverte, 1982.

Castoriadis, C. L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1975.

Catlin, G. Les Indiens d'Amérique du Nord, Paris, Albin Michel, 1992 (1844).

Chapelle, J. Nomades noirs du Sahara : les Toubous, Paris, L'Harmattan, 1982.

Clastres, P. Chronique des Indiens Guayaki, Paris, Plon, 1972.

Cocker, Chr. « Les réflexions du soi » in L'identité, (dir. Cl. Lévi-Strauss) Paris, PUF, 1977, pp.157-184.

Curley, R.T. Elders, Shades and Women : ceremonial change in Lango, Uganda, Berkeley, University of California, 1973.

Cyrulnik, B. Sous le signe du lien, Paris, Hachette, 1989.

Darmon, P. Mythologie de la femme dans l'Ancienne France, Paris, Seuil, 1983.

de Heusch, L. Les rois nés d'un cœur de vache, Paris, Gallimard, 1982.

Delafosse, M. Les frontières de la Côte d'Ivoire et du Soudan, Paris, Masson, 1908.

Douglas, M. The Lele of the Kasai, London, IAI, 1963

Dumézil, G. Romans de Scythie et d'alentour, Paris, Payot, 1978.

Dupire, M. Organisation sociale des Peul, Paris, Plon, 1970.

- Foster, G.M. & B.G. Anderson, Medical Anthropology, New York, John Wiley, 1978.
- Granet, M. La civilisation chinoise, Paris, Albin Michel, 1965 (1928).
- Gell, A. «Newcomers to the world of goods : the Muria Gonds » in The social life of things, A. Appadurai (édit), Cambridge, CUP, 1986, p.126
- Gernet, L. Anthropologie de la Grèce Antique, Paris, Flammarion, 1982 (1968).
- Gessain, M. « Les classes d'âge chez les Bassari d'Etyolo (Sénégal oriental) » in Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest, (sous la dir. D. Paulme) Paris, Plon, 1971.
- Goffman, E. Stigma : notes on the management of spoiled identity, London, Penguin, 1968.
- Görög, V. (et alii). Histoires d'enfants terribles (Afrique Noire), Paris, Maisonneuve & Larose, 1980.
- Griaule, M. Masques Dogons, Paris, Musée de l'Homme, 1983.
- Hallet, J.P. Pygmy Kitabu, Greenwich, Fawcett, 1975.
- Harris, G.C. Casting out Anger : religion among the Taita of Kenya, Cambridge, CUP, 1978.
- Harris M. Cannibals and Kings : the origins of culture, Glasgow, Fontana, 1978.
- Hazan, H. Old Age : constructions and deconstructions, Cambridge, CUP, 1994
- Holas, B. La séparation religieuse en Afrique Noire, Paris, PUF, 1964.
- Traditions Krou, Paris, Fernand Nathan, 1980.
- « Le culte des vieillards » in Les Toura : esquisse d'une civilisation montagnarde de Côte d'Ivoire, 1962.
- Illich, I. Némésis Médicale, Paris, Seuil, 1975.
- Ingold, T. (et alii). Hunters and Gatherers (2 vols) Oxford, Berg, 1991.
- Jaulin, R. Mort Sara, Paris, Plon/UGE, 1971.
- Lambert, D. The Cambridge Guide to Prehistoric Man, Cambridge, CUP, 1987.
- Laslett, P. « Le rôle des femmes dans l'histoire de la famille occidentale » in Le fait féminin, Paris, Fayard, 1978, pp.447-465.
- Lee, R.B. The !Kung San : men, women and work in a foraging society, Cambridge, CUP, 1979.
- Lévinas, E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Paris, Livre de Poche n° 4121, 1990 (1974).
- Loriaux, M., D. Remy et E. Vilquin (eds). Populations âgées et révolution grise : les hommes et les sociétés face à leurs vieillissements, Bruxelles, CIACO, 1990 ;
- Lienhardt, G. Divinity and Experience, Oxford, OUP, 1961
- Malinowski, B. Les Argonautes du Pacifique occidental, Paris, Gallimard, 1963.
- Marité, I.K. La Saga des Séréwas, Permanence Nationale du Parti, Guinée Conakry, 1975.
- Marwick, B.A. The Swazi, Cambridge, CUP, 1940.
- Meillassoux, Cl. Femmes, greniers et capitaux, Paris, Maspéro, 1977.

- Monteil, Ch. Les Bamabara du Segou et du Kaarta, Paris, Maisonneuve et Larose, 1977.
- Mudiji Malamba Gilomba. Le langage des masques africains, Kinshasa, Facultés Catholiques, 1989.
- Muller, J-Cl. « La royauté divine chez les Rukuba du Benue Plateau State, Nigeria », L'Homme, 1978, XV, 1, pp. 5-27.
- Needham, R. La parenté en question, Paris, Seuil, 1977.
- Parin, P. (et alii). Les Blancs pensent trop : 13 entretiens psychanalytiques avec les Dogon, Paris, Payot, 1966.
- Paulme, D. (édit.) Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest, Paris, Plon, 1971.
- Pettazzoni, R. Miti e Leggende, vol. I, Torino, UTET, 1963.
- Pitt, D. Tradition and Economic Progress in Samoa, Oxford, OUP, 1970.
- Ranke-Heinemann, U. Des eunuques pour le royaume des cieus : l'Eglise catholique et la sexualité, Paris, Robert Laffont, 1990.
- Ricoeur, P. La mémoire, l'Histoire et l'Oubli, Paris, Seuil, 2000.
- Schapera, I. Married Life in an African Tribe, London, Penguin, 1971.
- The Khoisan Peoples of South Africa, London, Routledge & Kegan Paul, 1960.
- Seligman, C.G. Pagan Tribes of the Nilotic sudan, London, George Routledge & Sons, 1932.
- Silberbauer, G.B. Hunter & Habitat in the Central Kalahari Desert, Cambridge, CUP, 1981.
- Singleton, M. « Classes d'âge en Afrique : raisons d'être et de naître » in : Sociologie des Populations (sous la dir. de H. Gerard et V. Piché) Montréal, PUM/AUPELF-UREF, 1995, pp.433-461.
- « Mazombwe – homme-lion : de la métamorphose magique à la manipulation génétique » Cahiers du CIDEP, n° 2, 1989.
- « On ne bouge plus ! Méditation anthropologique », Spiritus, n° 163, 2001.
- « Ancestors, Adolescents and the Absolute », Pro Mundi Vita, september 1977 .
- « Du culte des ancêtres au respect des aînés : pour une anthropologie réaliste du troisième âge » (à paraître).
- Smith, P. « Les échelons d'âge dans l'organisation sociale et rituelle des Bedik » in Paulme, D.
- Speke, J.H. The discovery of the source of the Nile, London, Dent, 1906 (1863).
- Thomas, L.V. Les Diola, (2 vols) Dakar, IFAN, 1959
- Turnbull, C. M. Wayward Servants, London, Eyre & Spottiswode, 1966.
- The mountain people, London, Picador, 1975.
- Turi, J. Récit de la vie des Lapons, Paris, Maspero, 1974, (1910).
- Verdier, Y. Façons de dire, façons de faire, Paris, Gallimard, 1979.
- Vergiat, A.M. Mœurs et coutumes des Manjas, Paris, Payot, 1937.

von Fürer-Haimendorf, Chr. Morals and merit : a study of values and social controls in South Asian Societies, London, Weidenfeld & Nicolson, 1966.

Walser, F. Luganda Proverbs, Berlin, Dietrich Reimer, 1982.

Wane, Y. Les Toucouleur du Fouta Tooro (Sénégal), Dakar, IFAN, 1969.

Wilks, I. Asante in the nineteenth century : the structure and evolution of a political order, Cambridge, CUP, 1975.

Zola, E. Germinal, Paris, Livre de Poche, 1974.