

L'émergence de l'humanisme dans la représentation littéraire de l'exclusion

Banda Fall*

Abstract: Because their patients are doomed to seclusion and rejection, such diseases as tuberculosis, leprosy, plague, madness and AIDS could be experienced as exile or exclusion of some sorts. As for leprosy, it has been associated in quite a few civilisations with the idea of a curse. It is presented as a disease of mythical or even mystical origin. Therefore lepers remain exiles within the realm of their illness; excluded with no other society than their own; experiencing in their environment but contempt and suspicion. In an attempt to deliver patients from the social excommunication they suffer, writers such as the anonymous author of *Roman de Tristan et Iseut* or Victor Hugo in *Fin de Satan*, Ibrahim Ly in *Toiles d'araignées* tried to demystify clichés and to eradicate negative images attached to leprosy.

L'homme extrait de son milieu d'origine, éloigné de sa société, séparé de sa femme, de ses enfants, de ses amis, en somme exclu du monde de ceux qui lui sont proches, éprouve toujours ce besoin pathologique de rétablir les liens coupés, les ponts rompus, le cordon ombilical sectionné.

L'exclusion sociale, quelles qu'en soient les causes, apparaît toujours comme un phénomène nocif, une déchirure. C'est comme un chancre qui ronge, dévore, détruit. Mais ce qui est surtout dramatique dans le cas de l'exclusion, c'est qu'elle s'accompagne généralement d'un nombre incalculable de contraintes: abandon, solitude, rupture de toutes les relations sacrées, sentimentales, familiales, amicales, politiques, intellectuelles, éthiques économiques, spirituelles, etc.

Il convient de noter que les proscrits pour fait de pauvreté qui subissent l'isolement, la non-participation à la vie sociale, les exclus du monde du travail, les laissés-pour-compte de la société d'abondance, et même les

* Assistant, Section de Français, Université Gaston Berger de Saint-Louis.

brigands, les malfaiteurs, c'est-à-dire ceux que la société considère généralement comme des ennemis, ressentent ces manques qui sont synonymes de mort sociale avant que la mort physique ne les couronne.

De même, il n'est pas sans intérêt de faire observer ici que ces diverses catégories d'individus exilés, exclus par leur faute ou par celle de la société, n'entrent pas dans le cadre de notre étude. Nous avons également écarté de notre analyse toutes les autres formes d'exclusion à l'exception de celle décrétée pour cause de maladie.

En effet certaines affections comme la tuberculose, la lèpre, la peste, la folie, le sida, qui condamnent ceux qui en sont atteints à la réclusion et au rejet, peuvent être vécues comme des exils ou des exclusions.

Evidemment dans un espace aussi étroit que celui d'un article, il nous paraît difficile, voire impossible, d'épuiser toutes les questions relatives à l'exclusion pour cause de maladie. Aussi avons-nous jugé de limiter notre analyse strictement au phénomène de la lèpre dans la littérature.

Ici nous voudrions engager une réflexion sur les origines mythiques de cette affection tout en insistant sur son caractère sacré, mystique et mystifiant. Cela va nous permettre de montrer comment les auteurs du *Roman de Tristan et Iseut*, Victor Hugo dans *La Fin de Satan*, Ibrahima Ly dans *Toiles d'araignées*, ont réussi à transfigurer le mythe de la lèpre, pour aboutir à une innovation allant dans le sens de la démythification, de la valorisation du mal.

La lèpre a toujours été un mythe pesant. En effet elle n'a jamais été considérée avec les mêmes yeux que les autres maladies d'exclusion comme par exemple la peste, la folie, la tuberculose ou le sida. Et pourtant, elle n'est, cliniquement, ni la plus douloureuse, ni la plus meurtrière.

On le sait, on ne l'a que trop répété, la lèpre est une maladie infectieuse qui se traduit par des manifestations cutanées, parfois impressionnantes; mais c'est surtout une grave affection des nerfs périphériques et des os dont l'évolution se poursuit même après la guérison de l'infection d'origine pour aboutir à des invalidités et des mutilations redoutables.

La lèpre est une maladie défigurante, mutilante, et l'aspect du lépreux impressionnant. Ce qui est donc particulièrement pénible concernant cette maladie, ce n'est pas uniquement la souffrance physique, c'est-à-dire les douleurs nerveuses, les poussées de fièvre, la dépression, mais c'est surtout la souffrance morale, les horreurs et les laideurs.

Et malgré toute la terreur que suscite de nos jours l'évocation du terme sida, la lèpre demeure encore aujourd'hui la seule affection dont le spectacle

laisse l'âme écrasée par une tristesse accablante. Le lépreux est le seul malade qui sent en lui la figure humaine déformée, avilie, oblitérée.

Il est donc bel et bien un être exilé dans son état de malade, un exclu qui n'a autre société que lui-même, un banni qui ne trouve que mépris, méfiance autour de lui.

Mais comment expliquer une telle horreur, une telle terreur? Comment justifier ce rejet social aussi radical du lépreux? La lèpre ne serait-elle pas un mal mythique, mystique?

Il faut bien se dire que dans toute horreur, il y a du sacré, voire de l'envoûtant. En effet dans bon nombre de civilisations, la lèpre apparaît comme un mal divin, céleste; et le lépreux est comme frappé d'une espèce d'exclusion, d'excommunication sociale qui n'a pesé sur aucun autre patient.

L'exclusion du lépreux est une réalité qui remonte sans doute à l'aube de l'humanité puisqu'elle plonge ses racines dans la nuit des temps, aussi bien dans l'antiquité sacrée que profane.

Selon Hérodote (I, 138), les lépreux se trouvaient marginalisés en Perse, dès le VI^e siècle avant notre ère, et les étrangers étaient chassés du pays. Cet historien grec du V^e siècle avant Jésus Christ rapporte également que les Perses croyaient que tout homme qui souffrait de ce mal avait commis une faute contre le Soleil.

De même Eschyle mentionne une maladie assimilable à la lèpre: le leichen, menaçant Oreste, oublieux de la vengeance. Le poète tragique grec attribue à cette affection une origine céleste puisque, selon lui, non seulement elle provient d'Apollon, mais quiconque en est atteint, doit être proscrit par la loi divine (Darmotier 1975:80-83).

De son côté, dans son *Histoire naturelle*, vaste compilation scientifique en trente-sept livres, Pline l'Ancien, naturaliste et écrivain latin, souligne avec insistance le caractère épouvantable, horrible de la lèpre lorsqu'il affirme: «Ce mal spécial à l'Égypte était funeste pour le peuple lorsqu'il atteignait les rois, car aux bains de sang par lesquels on les traitait, on mélangeait du sang humain» (L'Ancien 1957:19).

La lèpre était également connue en Inde, au VI^e siècle avant notre ère, sous le nom de Kustha; elle se trouvait consignée dans le Rigvéda et l'Atharvavéda.¹

Il faut préciser que le Kustha est un terme de nosographie indienne qui renferme une double acception: dans un sens large, il englobe toutes sortes de maladies cutanées, et dans un sens restreint, il s'applique à l'affection lépreuse proprement dite.

A ces remarques, nous ajouterons qu'en Inde existaient des mesures législatives à propos des lépreux car le Kustha y était considéré comme une maladie grave et perçu comme une punition contre les criminels. Aussi dans la Loi de Manu ou Manu Smiriti, le mariage avec un membre d'une famille lépreuse était-il interdit.

La maladie de Hansen a aussi sévi en Chine depuis les temps historiques les plus reculés. Déjà au II^e millénaire, donc plusieurs siècles avant Confucius, la lèpre y faisait rage. Grmek (1984:244), dans son ouvrage *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale*, raconte une anecdote fort intéressante. Cela se serait passé au VI^e siècle avant Jésus Christ. Po-Niu, l'un des disciples de Confucius aurait été atteint de la lèpre. Le maître qui s'affligeait qu'un homme pût souffrir d'une telle maladie, se limitait à lui toucher la main, à travers une fenêtre, lorsqu'il venait lui rendre visite. Le comportement de Confucius s'explique sans doute par la peur d'être contaminé.

Ces considérations rapides devraient suffire pour faire saisir toute la spécificité de ce mal. Mais il faut signaler que dans bien des textes sacrés, on mentionne aussi le caractère funeste de la lèpre.

Dans les textes bibliques, et notamment dans l'Ancien Testament, c'est avec horreur qu'on parle de la lèpre. Elle y apparaît généralement comme une malédiction divine. En ce sens, elle est la conséquence du péché. La lèpre de Marie (Nombre XII:1-16) celles de Guéhazi (II Rois V:127) et du roi Ozias (II Rois chroniques XVI:19-21) résultent de la punition céleste.

1 Véda: corpus de textes sacrés de la religion indouiste qui auraient été révélés par Brahma. Comptant parmi les plus vieux textes philosophiques et religieux de l'Inde, ils ont d'abord été transmis par une tradition orale séculaire avant d'être rédigés et complétés par des commentateurs. Cet ensemble de textes comprend quatre parties: le Rigvéda, le Samavéda, le Yajurvéda et l'Atharvavéda.

Il arrive que ce mal se présente comme un signe, un avertissement, ou la manifestation de la Toute-puissance divine. En effet la lèpre momentanée de Moïse (Exodes IV:6-8) constitue un apprentissage, une initiation.

Parfois, c'est la lèpre-épreuve, peine écrasante, intolérable, incompréhensible et injustifiée, celle dont est atteint Job, ce juste qui souffre et qui cherche la Grâce divine.

Dans le texte coranique, la lèpre n'apparaît pas, ou plutôt on ne rencontre que des lépreux miraculeusement guéris par Jésus Christ. En revanche, les Hadiths, dans bien des passages, font largement mention de cette affection.

Mais il convient de souligner que dans l'exégèse islamique, tout ce qui atteint le musulman, lui vaut, de la part de Dieu, l'absolution d'une partie de ses péchés. Plusieurs Hadiths mentionnent ces faveurs accordées par suite d'une maladie ou d'une épreuve quelconque. Ainsi, selon Aïcha,² le Prophète Muhamed a dit: «Aucun mal n'atteint le musulman, sans que Dieu ne lui efface des fautes à cette occasion, même si le mal consiste en une piqûre d'épine» (Bokhari 1977:169)

De son côté Abu Hurayra, compagnon fidèle du Prophète Muhammed, affirme avoir entendu l'envoyé de Dieu s'exprimer en ces termes:

Tout ce qui atteint le musulman: épuisement, maladie, chagrin, douleur, souffrance, angoisse, même une simple piqûre d'épine, lui vaut de la part de Dieu, la rémission d'une partie de ses péchés (Bokhari 1977:51).

Dans ces Hadiths, il apparaît que selon la tradition islamique, la maladie est généralement considérée comme un moyen de purification dans la mesure où elle atteint les péchés.

Mais l'objectivité impose de signaler aussi qu'en raison de son caractère malfaisant ou de l'épouvante qu'elle fait naître, la lèpre peut être utilisée pour servir de châtement divin. Cela est nettement exprimé dans le Hadith ci-après: «Celui qui spéculer sur les vivres sur le dos des musulmans sera atteint de la lèpre et de faillite» (Hanbal s.d.:21).

Cet avertissement destiné aussi bien aux commerçants peu scrupuleux qu'à tous les spéculateurs est pleinement révélateur de la lèpre-sanction de la faute ou «salaire du péché».

2 Aïcha Bint Abi Bakr est la troisième femme et l'épouse préférée du Prophète Muhammad.

Quant à la Bible, elle proclame l'impureté du lépreux et ordonne «sa mise hors du camp», c'est-à-dire son expulsion, son exclusion du campement de la société humaine.

La Torah explique en effet, ainsi que le rapporte le lévitique, comment celui-ci fut isolé, voire frappé d'anathème, parce que considéré non pas comme un malade, mais un pécheur, un être souillé, aussi bien atteint dans son corps que dans son âme.

Le lépreux atteint de la plaie portera ses vêtements déchirés et aura la tête nue; il se couvrira la barbe; et criera impur! impur! aussi longtemps qu'il aura la plaie, il sera impur: il est impur, il habitera seul, sa demeure sera hors du camp (Lévitique VIII:45-46).

Dans la société hébraïque antique selon la Torah, le lépreux était tenu de signaler sa présence à distance, en criant: «souillé! souillé» Il vivait à l'écart, le visage recouvert d'un voile. C'est ainsi qu'il perdait cette possibilité d'échanger des mots, d'user de la première personne. Il cessait de communiquer, la société lui ayant retiré la parole. Il n'avait plus cette capacité de pouvoir dire «je» sans sentir, sans éprouver ce «je» comme fracturé par les autres.

Ces mesures draconiennes révèlent que, quelle que soit l'idée secrète de la Torah, ou rituelle et religieuse, ou sanitaire et prophylactique, ce texte contient en germe la «mise hors du camp» des ladres du Moyen Age, le bannissement de tous les lépreux et la ségrégation qui, pendant des siècles, a été considérée comme un remède efficace contre ce mal.

Dans cette optique, la Torah est fondatrice d'autres textes, elle sert à établir la matrice générique de la lèpre, en quelque sorte sa machine archéologique.

Aussi n'est-il guère étonnant de retrouver dans des ouvrages du Moyen Age ou même dans des textes occidentaux et négro-africains du XIX^e et du XX^e siècles ce lépreux biblique.³

Ce bref aperçu sur la lèpre permet de faire un constat: cette maladie est associée à l'idée de malédiction, elle se présente comme une punition céleste, un mal d'origine mythique; et le lépreux demeure un être désarmé, dépité, rejeté de tous. Il faut donc libérer ce malade de l'injustice et de l'intolérable malédiction qui le poursuit. Et des écrivains, comme nous le verrons, ont tenté de donner une vision sociale nouvelle dans la conception de la lèpre;

3 Dans la Bible, la lèpre est dans le paradigme du péché. Elle est la marque, la figure du péché. C'est pourquoi elle est en relation constante dans le Nouveau Testament avec la loi.

autrement dit ils ont essayé de démythifier le phénomène de la lèpre, de décliner le mythe du lépreux afin qu'il devienne un patient comme les autres.

Dans *le Roman de Tristan et Iseut* (1981) par exemple, l'épisode qui a surtout retenu notre attention est celui qui concerne l'abandon d'Iseut aux lépreux.

On se rappelle qu'au moment où la reine accusée d'adultère va être livrée aux flammes, un groupe de ladres survient et propose au roi Marc un supplice plus cruel que la mort: le partage de leur vie répugnante de parias hideux.

Et pour mieux saisir la singularité de ces lépreux, nous essaierons de nous interroger sur le sens des propos d'Yvain, leur chef, leur porte-parole attitré. En effet sans se soucier de sa situation sociale, de sa condition de proscrit, Yvain interpelle le roi pour lui suggérer une forme de châtement plus rude que le bûcher,

sire, tu peux jeter ta femme en ce brasier, c'est bonne justice, mais trop brève. Ce grand feu l'aura vite brûlée, ce grand vent aura vite dispersé sa cendre. Et, quand cette flamme tombera tout à l'heure, sa peine sera finie. Veux-tu que je t'enseigne pire châtement, en sorte qu'elle vive, mais à grand déshonneur, et toujours souhaitant la mort? Roi le veux-tu (*Le Roman de Tristan et Iseut* 1981:85).

De même, sans se préoccuper de son rang social, de son statut de roi ou de celui de son interlocuteur, le roi Marc répond, intéressé: «Oui, la vie pour elle, mais à grand déshonneur et pire que la mort. Qui m'enseignera un tel supplice, je l'en aimerai mieux...» (*Le Roman de Tristan et Iseut* 1981:85).

Lorsque Yvain révèle son mode de justice, il s'agit d'un projet de vie commune avec la reine. De plus le chef des ladres envisage l'existence future d'Iseut non seulement comme humiliée, déshonorée, mais surtout comme particulièrement pénible pour une femme accoutumée aux honneurs. En réalité Yvain cherche à porter atteinte à la réputation d'un membre élevé de la «société saine» puisque, outre cette idée d'existence commune, il projette d'assouvir les bas instincts de ses compagnons apparemment portés à la débauche.

Nous rappellerons pour mémoire que c'est la dimension sexuelle de la lèpre qui émerge ici. En effet, au Moyen Age, le lépreux est souvent désigné ou pensé comme un lubrique. On le soupçonne d'avoir de puissants appétits sexuels et l'on justifiera cela au XVI^e siècle par des raisons médicales.

Il faut faire remarquer aussi qu'Yvain représente tous ses compagnons. Il se comporte en chef et assure pleinement cette fonction. C'est lui qui s'adresse pour eux tous au roi Marc, qui reçoit Iseut en leur nom, grâce à la force des mots. C'est encore lui qui donne des ordres, dicte des règles de conduite à sa troupe menacée par Tristan et Gorvenal.

Mais ce qui est surtout notable, c'est le dialogue qui s'est instauré entre le roi Marc et le chef des lépreux.

Le discours d'Yvain révèle un lépreux «seigneur», un preux. Tout ce passe comme si ce ladre faisait fi de sa situation de paria pour incarner cette volonté de libération, de démythification de la lèpre, par l'usage de la parole qui apparaît ici comme un instrument de pouvoir et d'action dans la mesure où elle réhabilite le lépreux, le «socialise».

Comme on peut le constater, on est encore loin du lépreux de l'antiquité hébraïque qui, une fois exclu du camp, ne pouvait y être réadmis qu'après sa guérison suivie de l'accomplissement d'un certain nombre de rites de purification.

On est encore loin des ladres qui traversent de part en part tout l'Ancien Testament comme par exemple Marie, Naaman, Ghéhazi et le Roi Ozias.

Dans *le Roman de Tristan et Iseut*, nous avons aussi des images négatives, repoussantes de la lèpre, car les ladres n'y apparaissent que rarement sympathiques, le plus souvent malicieux, inhumains. D'ailleurs tout le discours d'Yvain ne fait que symboliser la haine, la révolte des lépreux. Ici tout se passe comme si la libération de ces exclus empruntait nécessairement la voie de la vengeance.

Inversement, quoique pénétré d'un sentiment aigu de la présence du mal au point d'en être obsédé et de vivre dans un état d'épouvante, Victor Hugo (1984) présente, dans *La Fin de Satan* un personnage lépreux, sympathique, attachant.

Mais tout comme dans *le Roman de Tristan et Iseut*, le lépreux du poète romantique apparaît comme une créature immonde, redoutée, qui n'inspire que dégoût, horreur. Il se sent si malheureux qu'il se croit exclu de l'amour divin. Tout se passe comme si sa venue au monde n'était pas bénie par le regard de Dieu: «Nature! Immensité! Etoiles, profondeurs, fleuves qu'en tremblant je nomme. Ne maudissez que moi! Soyez bonnes pour l'homme. O Dieu, quand je suis né, vous ne regardiez pas» (Hugo 1984:68).

Il faut noter que la lèpre, thème d'épouvante, que l'on rencontre généralement dans les textes littéraires du Moyen Age, ne s'efface pas, ne disparaît pas ici. Car ce banni demeure convaincu que la créature tout entière se détourne de lui, que tout l'écrase. Dans son discours, il dévoile toute la souffrance entraînée par la lèpre. Comme un avocat, il évoque tous ces malheurs, énumère de point en point tous les mobiles de plainte, tous les griefs. En somme il montre qu'il est le crachat de la vie au front du genre humain:

Je suis le souffle peste et le toucher poison; je suis dans une plaie un esprit en prison, âme qui pleure au fond d'une fange qui saigne, je suis ce que le pied foule, écrase, dédaigne, l'ordure, le rebut, le crapaud du chemin (Hugo 1984:67).

Dans *la Fin de Satan*, le discours du lépreux constitue un véritable plaidoyer pour la condition des ladres en faveur de l'homme. Et comme tous les lépreux, aussi bien ceux que nous avons rencontrés dans la Torah que ceux qui ont stationné devant le bûcher d'Iseut, le personnage de Victor Hugo est un être accablé, une âme seule, qui ne croît appartenir ni au monde des vivants ni à celui des morts. Mais en revanche, ce spectre qui souffre, pleure, se traîne, invite à la réconciliation universelle. C'est un proscrit qui offre de racheter l'humanité par ses souffrances:

Je le dis, puisse, ô Dieu du profond firmament. du fond de ma nuit noire, en ce monde où nous sommes, mon malheur rayonner en bonheur sur les hommes! Qu'ils vivent dans la joie et l'oubli, jamais las! Ce qu'il nous doit, ô Dieu, l'homme l'ignore hélas! ô que je sois celui qui pleure et qui rachète (Hugo 1984:69).

Ce lépreux rayonnant d'amour, qui incarne la bonté, est différent d'Yvain, plein de haine et qui n'a que vengeance à la bouche. Voilà pourquoi le lépreux de *la Fin de Satan*, cette victime, prie pour que Dieu bénisse et ne maudisse pas, supprime la guerre, efface le mal, la prison sous toutes ses formes, pardonne, ramène le banni vers les hommes, vers la terre natale. Il consent donc à jeter sa torture afin que la brebis broute avec le lion, que se retrouvent les bouches qui se mordent, que l'être soit réconcilié avec les choses, et que sous l'immense azur, chante l'immense bonheur.

Sans doute on retrouve là l'Abel qui souffre et qui pardonne. Ce proscrit apparaît ici comme le précurseur moral du Christ. Il ressemble à la fois au lépreux d'Isaïe (LIII:3-6) et à Job, cet homme intègre et droit, juste et croyant et qui, par sa souffrance, symbolise le cri de la conscience humaine angoissée par le problème du mal. Le lépreux de Victor Hugo est un misérable qui tire de son martyre la puissance de racheter. La clémence l'emporte sur la haine, la vengeance.

Ce qui est nouveau par rapport à la Torah ou au *Roman de Tristan et Iseut*, c'est que Hugo a accordé, ici, le don d'aimer, de sentir Dieu présent sur la terre à un banni, un «intouchable». Mais il convient de noter que cette prière du lépreux pour la réconciliation dans un âge d'or futur est également celle du poète. Si Hugo envisage le rachat de l'être maudit, la Rédemption universelle, c'est que dans sa philosophie le mal devra, un jour, disparaître du monde pour laisser la place au bien.

Il faut également faire remarquer que dans *la Fin de Satan*, c'est le Christ-lépreux que reprend en charge Victor Hugo, après tant d'autres. Ici la nouveauté réside dans la laïcisation, la sécularisation du thème. Autrement dit, la référence au Christ ayant disparu, le thème s'est laïcisé, et la figure du Christ est devenue la voix du poète romantique. C'est pourquoi on assiste à cette puissance de générosité, à cette valeur prophétique.

De ce point de vue, il est permis d'avancer qu'il y a dans *la Fin de Satan* un dépassement du statut classique de la lèpre, une innovation dans sa conception, une représentation du mal qui débouche sur une sorte d'humanisme.

Il existe aussi des oeuvres nègres d'imagination que leurs auteurs ont consacrées au thème de la lèpre. *Toiles d'araignées* (Ly 1982) relève parfaitement de cette catégorie de textes. Ibrahima Ly, son auteur, est victime du même rejet que tous les lépreux dans son propre pays, car les autorités maliennes le considèrent comme un intellectuel dangereux, porteur d'un mal impardonnable, c'est-à-dire celui qui est capable de contaminer tout le monde, l'homme à l'idéologie funeste qu'il cherche à imposer aux autres. Aussi en juin 1974, sera-t-il arbitrairement arrêté par le régime militaire du Mali. Quatre ans dans les geôles, et au camp de la mort de Taoudénit. Libéré, il s'exilera à Dakar où il mourra quelques années plus tard.

Tiécoura, le personnage lépreux de *Toiles d'araignées* porte lui aussi toutes les tares de la société. Il est perçu comme un être satanique, diabolique, méchant et égoïste. D'ailleurs la manière dont Ly (1982:204) le dépeint est particulièrement horrible:

Il (Tiécoura) est malade et contagieux. Il est couvert de plaies et son odeur est désagréable. Il ne peut rien rattraper de ses doigts. Il a la bouche tordue, les yeux toujours grands ouverts comme s'il voulait continuellement faire peur à tout son entourage. Il a les habits toujours trempés, une peau sèche et écailleuse. Pire que tout cela, il ne fait que transpirer ici et, demain, il ira en enfer.

Dans la société africaine comme dans celles que nous avons évoquées tout au long de notre analyse, le lépreux demeure un paria. Voilà pourquoi Mariama, l'héroïne de *Toiles d'araignées*, tombe en délire lorsque Mody, l'un des geôliers de la prison de Béleya, la précipite dans la cellule de Tiécoura afin qu'elle lui serve de femme.

De même le comportement de Mariama, tout teinté de dégoût, n'a pas surpris le lépreux qui s'était habitué au mépris. En effet Tiécoura connaissait bien les secousses de répulsion des mains qui, involontairement, serraient les siennes. A maintes reprises, il avait remarqué que bien des personnes crachaient par terre dès qu'elles le dépassaient.

Si Yvain est conscient de la répugnance et de l'horreur qu'il inspire, si le lépreux de *la Fin de Satan* accepte sa condition de paria, en revanche, Tiécoura refuse d'être un épouvantail. Et tout en s'évertuant à amener Mariama à adopter une attitude beaucoup plus humaine, beaucoup plus raisonnable à l'égard des ladres, il définit sa propre éthique. De sa philosophie se dégagent, outre la revendication d'une essence humaine, cette possibilité de pouvoir dépasser sa propre condition, cette capacité de surmonter la souffrance et l'injustice.

Aussi dans un discours symbolique, tente-t-il de faire comprendre à Mariama, qui répugne à le voir, qu'il est aimé de sa femme et de ses enfants. On note surtout cet appel à la vie. Selon Tiécoura, on ne doit pas se laisser mourir même si on est en proie à la souffrance la plus terrible, aux tortures les plus cruelles. Pour lui, vivre, c'est pouvoir supporter, c'est ne pas mourir: «Aucune humiliation, aucune souffrance ne méritaient la suppression de la vie. La condition humaine n'était autre que l'esclavage et l'esclave devait tout supporter, sans jamais se plaindre» (Ly 1982:206).

Tiécoura estime que deux êtres qui souffrent sont faits l'un pour l'autre et, par conséquent, peuvent se rapprocher, se supporter et communiquer. Le bonheur, selon lui, peut provenir du côté de ceux qui sont malheureux:

N'aie pas peur, lui dit-il. Est-ce que la souffrance ne crée pas la fraternité? La peur est-elle plus puissante que la souffrance? Ah, nature marâtre! Elle me jette dans la fournaise et m'ôte toute possibilité de me faire du vent. Elle me donne des enfants et m'interdit de leur essuyer les larmes (Ly 1982:205).

La prison du Béleya où sont enfermés deux désespoirs, deux tragédies, Mariama et Tiécoura, est le lieu où se concrétise l'humanisme nègre tel qu'il a été forgé par les créateurs à partir de Léopold Sédar Senghor principalement.

En effet, la poésie nègre, sous la dénomination historique de «négritude» est l'expression d'une certaine «conception» de l'homme: la vision nègre de l'homme. Elle est, par conséquent, porteuse d'un humanisme: l'humanisme nègre, qui s'appuie sur le combat, l'engagement et le racisme-antiracisme.

Le combat s'entend ici au sens de la défense de la race noire d'abord; ensuite de la classe de tous les opprimés quelle que soit leur origine. L'humanisme nègre est, de ce fait, un humanisme créé pour la défense des pauvres, c'est-à-dire d'une classe particulière d'hommes: les Noirs, prototype de la classe des pauvres.

L'engagement, cet autre trait définitoire de l'humanisme nègre, n'est pas une qualité inhérente à une race, mais un choix, celui que l'on fait de son camp, celui des hommes victimes de l'injustice des puissants et l'acceptation des conséquences, des risques de ce choix: exil, exclusion, bannissement, emprisonnement, perte de privilèges sociaux, etc.

Quant à l'expression «le racisme antiracisme», elle est comme on le sait, de Jean Paul Sartre, mais l'idée qu'elle contient est aussi vieille que l'humanisme nègre qu'elle sous-tend. L'humanisme nègre et la poésie qui l'exprime, étant au service d'une race, la race noire, sont raciaux, apparaissent comme racistes. Mais quand on y fait attention, on s'aperçoit bien vite que ces phénomènes cherchent tout simplement, à partir de la race noire, à se solidariser avec tous ceux qui souffrent, gémissent sous le poids des injustices d'autres hommes quelle que soit leur peau. Cet humanisme, cette littérature sont alors racistes antiracistes. Ils partent d'une race particulière, la race noire dont ils généralisent les souffrances, pour aboutir à une race plus générale: la race des hommes souffrants.⁴

Aussi par sa question «est-ce que la souffrance ne crée pas la fraternité?» Tiécoura, le lépreux, exprime-t-il sans aucun doute l'aspect le plus important de cet humanisme: tous ceux qui souffrent, qu'ils soient blancs, noirs ou jaunes, puissants ou faibles, riches ou pauvres, doivent être des frères et s'unir pour lutter contre la souffrance.

En effet dans *Toiles d'araignées*, se trouve bel et bien l'humanisme nègre raciste antiraciste qui s'appuie sur l'universalité de la souffrance et la nécessité de la fraternité. La souffrance n'a pas de couleur, elle ignore les frontières raciales, nationales, internationales. La souffrance que le blanc, le nègre, le jaune éprouvent, ils la ressentent non comme blanc, nègre ou jaune, mais en leur qualité d'êtres humains, d'êtres sensibles. Aussi tout en demeurant dans la race où il puise toute sa sève, l'humanisme nègre s'élève au-dessus de la race génétique pour se consacrer à celle des souffrants, des opprimés.

La nécessité de la fraternité est un autre aspect de cet humanisme. Pourquoi des êtres comme Mariama et Tiécoura, soumis aux mêmes lois, celles de la souffrance et de l'oppression, ne s'uniraient-ils, ne deviendraient-ils pas des frères, pour lutter efficacement contre leurs ennemis communs?

Léopold Sédar Senghor, à la fin de l'un de ses plus beaux poèmes «A l'appel de la race de Saba» explicite ce principe d'identification sur lequel est fondé le racisme antiracisme:

4 Nous n'insisterons pas davantage sur les traits définitifs de l'humanisme nègre ni sur ses aspects positifs, ni sur ses faiblesses ou ses insuffisances. De nombreux chercheurs s'y étaient penchés depuis longtemps, en particulier Jean-Pierre Makouta Mboukou (1985a, 1985b) qui y a consacré de larges développements dans deux de ses ouvrages.

Car nous sommes là tous réunis, divers de teint — il y en a qui sont couleur de café grillé, d'autres bananes d'or, et d'autres terres des rizières. Divers de traits de costume, de coutumes, de langue; mais au fond des yeux la même mélodie de souffrances à l'ombre de longs cils fiévreux. Le Cafre, le Kabyle, le Somali, le Maure, le Fan, le Fôn, le Bambara, le Bobo, le Mandiako, le nomade, le mineur, le prestataire, le paysan et l'artisan, le boursier et le tirailleur, et tous les travailleurs blancs dans leur lutte fraternelle (Guibert 1962:54-55).

Senghor refuse la race génétique, ces divisions humaines qui s'appuient sur des différences superficielles. C'est en s'identifiant à l'autre que le Nègre fait siennes les souffrances de son semblable, entre dans son intimité. C'est également au nom de ce principe d'identification sous-tendu par un désir d'égalité, de justice, de liberté, d'humanité que Tiécoura revendique son essence humaine. Il essaie de faire comprendre à Mariama qui le repousse «qu'un animal qui souffre est un peu humain», que sous sa peau vit et respire un être humain. De même pour le banni de *La Fin de Satan*, il s'agit d'opérer un véritable transfert: le transfert de soi sur la souffrance de l'autre. Ce «rebut de la nature et de la société» n'est que noblesse et amour; il est celui qui pleure et qui rachète les souffrances de ses semblables, il est l'avocat qui témoigne aussi bien pour sa souffrance que pour celle de l'humanité tout entière. Il est prêt à oublier le mal, à s'oublier au profit de l'égalité, de la justice, de l'amour.

Donc ce qui importe ici, c'est la souffrance qui détruit la dignité humaine. Il faut savoir partager la souffrance de l'autre, et ce partage se fonde avant tout sur une véritable compréhension de la condition humaine. L'homme doit chercher aussi à se débarrasser de ses comportements indignes, de son orgueil, de son égoïsme, de ce «regard culpabilisateur» qui ôte à l'autre sa dignité, sa liberté; en un mot de son «moi» dans la mesure où il refuse d'aller à la rencontre de l'autre.

Enfin il faut noter que dans *Le Roman de Tristan et Iseut*, *La Fin de Satan* ou *Toiles d'araignées*, le lépreux apparaît comme le symbole des aspirations de l'homme à la vérité, à la justice, à la paix, à la dignité, à la liberté.

En effet si nous considérons la Bible ou plutôt la Torah comme la source première, le point de départ, le centre émetteur, on s'aperçoit que les textes profanes, tout en prenant appui sur les textes fondateurs, notamment ceux de l'antiquité biblique, opèrent néanmoins une rupture dans la représentation de la lèpre. Autrement dit, dans la plupart des oeuvres d'imagination analysées dans la présente étude, bien des aspects du lépreux biblique demeurent encore; mais en même temps, on se rend compte qu'on est loin du banni, de l'exclu, du lépreux impur, souillé dans son corps et dans son âme, du lépreux confiné dans le camp pour cause de maladie, et qui n'a droit ni à la parole ni

à l'action qu'après guérison. Le discours et l'action apparaissent donc comme des actes de dissidence par des formes de rébellion, c'est-à-dire des modes d'expression par lesquels Yvain, Tiécoura et le lépreux de *La Fin de Satan* se définissent et définissent leur éthique.

Convenons-en de bonne grâce, la fiction, la littérature, tout en décrivant la réalité la dépasse parfois. Ici elle est anticonformiste dans la mesure où elle marque une rupture d'avec le comportement de l'homme vis-à-vis de la société.

Tout se passe en effet comme si les différents auteurs des textes convoqués cherchaient à faire découvrir à l'homme sa dignité, sa liberté; tout se passe comme s'ils procédaient à la mise en place d'un «humanisme révolutionnaire» ou plutôt de l'humanisme qui démystifie les stéréotypes, fait disparaître les images négatives de la lèpre organique, mais de la lèpre symbole du mal aussi. Ce fait n'est pas seulement une évolution, mais une véritable révolution, celle de l'homme.

Bibliographie

- Bible (La): *La Sainte-Bible*, traduite sur les textes originaux hébreu et grec, nouvelle édition d'après la traduction de Louis Segond, London, Richard Clay, LTD,
- Bokhari (El), 1977, *Les traditions islamiques*, Tome IV, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve.
- Coran (Le), 1985, Texte, traduction française et commentaire encyclopédique d'après la tradition, les différentes écoles de lecture, de jurisprudence et de théologie, par (le) Cheikh Si Boubakeur Hamza, 2 vol, Paris, Fayard.
- Darmotier, J., 1975, *Le Vocabulaire médical d'Eschyle et les Ecrits hippocratiques* Paris, Les Belles-lettres, 2ème édition.
- Grmek, Mirko. D., 1974, *Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale* Paris, Payot.
- Guibert, Armand, 1962, *Léopold Sédar Senghor. L'Homme et l'oeuvre* Paris, Présence africaine.
- Hérodote, I, 138, 1956, (Traduction de Mirko D. Grmek inspirée de cette Legrand), Paris, les Belles-Lettres.
- Hugo, Victor, 1984, *La Fin de Satan* (oeuvre posthume), Paris, Gallimard.
- Le Roman de Tristan et Iseut, 1981, traduction de Joseph Bédier, Paris, Union générale d'Édition.
- Ly, Ibrahim, 1982, *Toiles d'araignées*, Paris, Editions l'Harmattan.
- Makouta-Mboukou, Jean-Pierre, 1985a, *Les Grands traits de la poésie négro-africaine* Abidjan, NEA.
- Makouta-Mboukou, Jean-Pierre, 1985b, *Trần-Minh Tiêt et le Social-humanisme des peuples, 132 ans après le Manifeste du Parti communiste* Paris, Presses de la Fondation du Prix mondial de la paix.
- Pline l'Ancien, 1957, *Histoire naturelle*, XXVI, 5, Texte établi, traduit et commenté par A. Ernout et le Dr. R. Pépin, Paris, les Belles-Lettres.