

La pauvreté : un mal discret?

Autor(en): **Lorillard, Marie**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Tsantsa : Zeitschrift der Schweizerischen Ethnologischen Gesellschaft = revue de la Société suisse d'ethnologie = rivista della Società svizzera d'etnologia**

Band (Jahr): **11 (2006)**

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-1007384>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LA PAUVRETE: UN MAL DISCRET?

Abstract: The discreet distress of poverty

This article examines different representations of poverty in Senufo society (West Africa). In songs found in the popular oral literature, poverty is treated as a kind of discreet suffering. In informal discourse, by contrast, it is treated more crudely and becomes a marker of identity. The heterogeneity of these representations reflects differing positions of social actors in society and raises the question of how these interact with the logic of development in rural Africa.

Marie Lorillard

En Afrique de l'Ouest, en milieu rural sénoufo, la précarité des conditions d'existence est une réalité qui s'impose à tous. Toutefois, les hommes et les femmes de ce peuple se gardent de se plaindre de la pauvreté qui habite leur quotidien. Il importe de savoir «refroidir son cœur» face aux difficultés de l'existence. Ne pouvant faire l'objet de plaintes incessantes, la pauvreté est perçue comme un mal ordinaire, qui se vit mais qui se dit rarement, hormis dans des circonstances singulières.

Les Sénoufo sont dispersés sur un large territoire qui couvre le nord de la Côte d'Ivoire, le sud-est du Mali et le sud-ouest du Burkina Faso. Dans chacun de ces États, ils occupent des régions éloignées des capitales et des grands pôles de développement économique. Majoritairement sédentaires, les Sénoufo sont des agriculteurs matrilineaires. Cet article porte spécifiquement sur les Nyarafolo, des Sénoufo qui vivent dans une zone enclavée au nord de la Côte d'Ivoire, et les Senara, qui sont installés à l'extrême sud-ouest du Burkina Faso¹. Cette société est, comme d'autres en Afrique, confrontée à la logique des acteurs du développement, qui investit le milieu rural. Sans être monolithique (Olivier de Sardan 2002: 735), celle-ci propose une perception autre de la souffrance, de la maladie et de la pauvreté. Une telle

rencontre entre deux mondes différents produit des espaces de paroles contemporains sur ces thématiques, où affleurent des représentations neuves et des enjeux de pouvoir, qu'il importe de comprendre.

Plusieurs anthropologues ont déjà insisté sur l'ethos d'endurance présent au sein de la société sénoufo. Avant même que l'élaboration d'un savoir anthropologique sur la société sénoufo n'émerge véritablement, les sources historiques coloniales avaient excessivement nourri cette représentation en la définissant comme l'essence de la paysannerie fermée, conservatrice et sédentaire, caricature qui a été déconstruite récemment (Lemaire 2001; Launay 1999). Cet ethos d'endurance est perceptible dans l'étiologie de la maladie (Sindzingre et Zempléni 1981). On le repère également dans le processus initiatique connu pour sa pénibilité, le *poro* (Zempléni 1993, 1996): pour les hommes, il s'agit d'une retraite rituelle dans le bois sacré qui impose aux néophytes de douloureuses épreuves (Bochet 1959: 70); pour les femmes, l'initiation consiste dans la pratique de l'excision, entourée d'une symbolique valorisant la douleur. D'autres auteurs soulignent à quel point la souffrance transparaît dans la conception sénoufo du travail (Lemaire 1999), ou dans des valeurs primordiales de ce peuple présentes au sein de la vie quotidienne, telles

¹ La majorité des données recueillies dans le cadre de cette étude proviennent d'un travail de terrain effectué au nord de la Côte d'Ivoire en pays sénoufo nyarafolo. Toutefois, depuis 2002, la Côte d'Ivoire est plongée dans une crise qui a implicitement coupé le pays en deux. La moitié nord est placée sous le contrôle d'un vaste mouvement de rébellion. Pendant les premières années du conflit, mon lieu initial d'enquête est demeuré inaccessible. Cette situation m'a donc poussée à effectuer temporairement un second travail de terrain au Burkina Faso, entre 2002 et 2004. Je n'ai pu retourner en Côte d'Ivoire qu'au mois d'avril 2004, alors que la frontière ivoiro-burkinabè était ouverte et permettait un passage discret.

que la honte et la pudeur (Ouattara 1999). Cependant, bien que la souffrance soit fortement mise en avant dans la vie des Sénoufo, il faut se garder de percevoir cette société de manière caricaturale, comme une figure extrême d'austérité. En effet, même si ceux-ci bannissent la plainte de la vie sociale, ils créent des espaces de paroles autour du phénomène de la pauvreté et de la souffrance qu'elle engendre. Au sein même de la tradition orale, certains répertoires de chants traditionnels permettent de mettre des mots sur des maux liés à la pauvreté.

Cet article vise à aborder le questionnement suivant: quels sont les discours émiqes² que les différentes catégories d'acteurs produisent au sujet de la pauvreté dans cette société, et dans quelle mesure ces représentations peuvent-elles interagir avec les logiques des acteurs du développement qui investissent le milieu rural africain? Au sein des espaces de paroles contemporains autour de la pauvreté, qui, des villageois ou des acteurs du développement, a le droit de s'exprimer? Quels sont les enjeux de pouvoir qui transparaissent derrière ces nouveaux discours tendant à «incorporer la misère»³ et à en faire un argument face à des décideurs?

Discrétion et pudeur face à la pauvreté

Il existe plusieurs manières sénoufo de dire la pauvreté. «Il est dans la souffrance» (*wu furɔɔ ni*) ou «Il est dans le manque» (*wu fɔnyɔ ni*) sont les plus communes. Ces idées peuvent aussi être sous-entendues par des métaphores. «Il a trouvé la figure noire», «la figure chaude est sur lui», «il est tombé» (*wa a co*) ou bien «la force de ses bras est finie» (*u cyeyara a kwɔ*) sont autant d'énoncés qui permettent de dire de manière discrète que quelqu'un est pauvre.

Au sein de la littérature orale, les femmes usent également de paroles allusives pour dire la pauvreté. Les chants à la meule, qu'elles entonnent dans des circonstances quotidiennes, lorsqu'elles sont amenées à réduire les céréales en poudre à l'ombre des murs de leur concession, leur permettent d'évoquer cette notion. Dans ces performances, les

femmes emploient un langage allégorique. Elles désignent l'individu démuné sous les traits d'un animal ou d'un objet. Laalebasse cassée peut ainsi représenter une femme qui, rentrée dans sa cour d'origine après l'échec de son mariage, n'a plus de ressources. Les chiens ou des oiseaux aux cris perçants sont également cités comme des images de la veuve ou de l'orphelin. «La figure noire» (*yawuɔɔ*), «la figure chaude» (*yafugo*), «la tête sèche» (*nungaani*) reviennent dans ces chants de manière fréquente et décrivent la situation de la personne que le malheur poursuit, ou qui souffre de malnutrition. L'individu victime d'un tel état peut également être désigné à travers le nom de «celui qui n'a plus rien» (*kwɔɔfɔ*). Ces chants incitent tout un chacun à faire preuve de respect, de pudeur et de compassion face à ceux qui connaissent ces conditions d'existence. En voici un exemple recueilli en milieu rural sénoufo. Les évocations de la chaleur ou de la sécheresse de la face⁴ y représentent des figures allégoriques du malheur que l'on retrouve dans l'ensemble de la littérature orale:

En descendant dans un village,
Lorsque tu vois quelqu'un qui n'a plus rien, dans ce village,
Ne demande rien!
Tu le vois, avec la tête sèche
Tu le vois, avec la figure chaude
La figure chaude est sur lui,
Quand tu le vois,
Ne demande rien!
Tu le vois avec des haillons,
Les haillons du malheur.
Tu vois sa manière de porter des chaussures gâtées
En descendant dans un village,
Lorsque tu vois quelqu'un qui n'a plus rien, dans ce village
Ne demande rien!
Hommes, ne faites pas souffrir les hommes qui n'ont rien,
Levez votre tête et regardez dieu!

D'autres circonstances de la vie quotidienne font surgir la thématique de la pauvreté. Ainsi, durant certaines cérémonies de mariage, lorsque la nouvelle épouse est amenée à intégrer la concession de son mari, les femmes du lignage de ce dernier l'accueillent en chantant. Leurs

² Par émiqes, je me réfère à la réflexion de J.-P. Olivier de Sardan, lequel reprend ce concept proposé par K.L. Pike et M. Harris qui incite à prendre des distances avec les dangers de la sur-interprétation et à rester au plus près des notes de terrain (Olivier de Sardan 1998).

³ L'expression est utilisée par D. Fassin et D. Memmi dans un ouvrage récent (Fassin et Memmi 2004). Bien qu'elle s'inscrive dans un contexte très précis, celui de la société occidentale, on peut supposer qu'elle est transposable dans d'autres lieux où les acteurs sociaux sont confrontés aux politiques du développement et peuvent revendiquer des droits au nom de leurs corps souffrants.

⁴ Pour N. Sindzingre et A. Zempléni, la métaphore de la figure noire renvoie à une destinée marquée par la malchance (Sindzingre et Zempléni 1981: 280; Sindzingre 1984: 104).

chants expriment l'idée que cette nouvelle femme qui les rejoint dans leur cour⁵ va être amenée à partager la souffrance liée à leurs conditions de vie. Ici, les femmes utilisent l'image de la nourriture pour faire allusion à la pauvreté qui les accable. En effet, les Sénoufo associent la sauce gluante de gombo⁶ au dénuement de la vie des cultivateurs:

Viens dans notre cour, Sokoro⁷,
Viens dans notre cour!
Viens voir la souffrance qui est là,
Viens voir notre souffrance!
Est-ce que tu vas l'accepter?
La sauce longue que je mange, est-ce que tu vas la manger?
La sauce longue que je mange, est ce que tu vas la préparer?
Viens voir dans notre cour, la fatigue qui est là,
Viens voir dans notre cour...

Néanmoins, bien qu'elle soit acceptée et considérée comme un mal ordinaire au sein des concessions villageoises, la pauvreté peut aboutir à une guerre de tous contre tous. La rivalité et la jalousie plus ou moins larvées habitent alors l'ordinaire des jours, notamment entre les épouses d'un même ménage polygamique. Or, si les femmes sont tenues d'endurer les difficultés du quotidien avec patience, elles formulent des reproches déguisés. Dans certains chants de travail à la meule, une femme peut accuser son mari de l'avoir choisie, elle et sa pauvreté. De cette manière, tout en travaillant à réduire les céréales en poudre, la femme a l'occasion de «critiquer» son mari sans que ces reproches puissent faire éclater un conflit ouvert:

Je t'avais dit de ne pas me prendre,
que j'étais une enfant dépossédée,
Tu as refusé et tu m'as prise
Et tout le monde rit de moi!
Je t'avais dit ne pas me prendre,
que j'étais une enfant «sans entourage»,
Tu as refusé et tu m'as prise
Et tout le monde rit de moi!⁸

Par le biais du chant, les femmes expriment l'idée redondante que le malheur les suit, comme si ce fardeau faisait partie intégrante de leur destin. Elles se perçoivent parfois comme vouées à vivre pour toujours une situation d'infortune liée à la solitude. Pour de nombreuses femmes, veuves ou accablées par la mort de leurs proches, l'absence d'entourage est synonyme d'isolement sur le plan matériel et affectif:

Je n'ai personne
Les restes, donnez-les moi!
Je n'ai personne
Les restes, donnez-les moi!
C'est à cause de la tristesse que je parle en pleurant
La mort a pris ma mère
La mort a pris mon père.
C'est à cause de la tristesse que je parle en pleurant
Le mal⁹, si c'était une chemise,
Je le porterais et me promènerais avec!
Le mal, si c'était une chemise,
Je l'attacherais et me promènerais avec!

En d'autres occasions, la femme peut aller jusqu'à associer sa vie à une figure animale, en l'occurrence celle du chien qui renvoie à l'abaissement et l'humiliation de la personne pauvre. Dans le chant suivant, la chanteuse insiste particulièrement sur le fait que dans la vie sociale, une femme pauvre est toujours soupçonnée par autrui d'adopter un comportement douteux lié à la trahison, au mensonge ou encore à la sorcellerie:

Je vais prendre un chien et lui donner deux noms
Je vais prendre un chien et lui donner deux noms
Je vais nommer l'un d'eux: celui qui n'a rien connaît la souffrance
Je vais nommer l'un d'eux: celui qui n'a rien n'a pas de louange
Je vais nommer l'un d'eux: celle qui n'a rien est une femme sorcière
Je vais nommer l'un d'eux: celle qui souffre est une femme voleuse
Je vais nommer l'un d'eux: pourvu que je mange...

On s'aperçoit donc que si la lamentation est rarement admise dans la vie sociale, elle surgit dans les discours et notamment dans certains répertoires de chants féminins. A travers de multiples métaphores, les chansons à la meule

⁵ Ce mariage a eu lieu au nord de la Côte d'Ivoire en mai 2005. Les chants étaient proférés par les membres féminins du lignage du mari, la résidence étant dans ce cas viri-patrilocale.

⁶ Sauce qui agrmente la pâte de maïs que chaque famille consomme quotidiennement au moment de la saison des pluies.

⁷ Nom du village d'origine de la jeune épouse, situé au nord de la Côte d'Ivoire.

⁸ Ces accusations sont fréquentes dans les chants des femmes sénoufo, tel que cet autre, très court, qui répète inlassablement: *yawuɔɔ mɔn ke ser ge mi ne* (homme, tu as aggravé mes problèmes) / *yawuɔɔ, mɔn je mi ne* (homme, tu as multiplié mes problèmes).

⁹ Mes interlocuteurs traduisent souvent cette expression *kayaha* (chose / mal) comme la tristesse.

permettent aux femmes de dévoiler leurs émotions. En se désignant comme des «êtres qui ont tout perdu», des individus poursuivis par la figure chaude ou noire du malheur, elles mettent à jour les maux qui les assaillent au sein de conditions de vie précaires.

Si de tels chants permettent aux femmes, d'ordinaire plutôt en retrait dans la vie publique du village, de s'octroyer un espace de parole face aux difficultés de la vie sociale et domestique, ils participent d'une représentation plus globale de la pauvreté. Cet état n'est évoqué qu'à travers une parole symbolique ou détournée. Comme les conflits qu'elle engendre, les émotions que la pauvreté fait naître sont réprimées et ne peuvent être dévoilées sans précautions particulières, notamment au niveau du langage. Ces manières de dire ou de taire la pauvreté s'inscrivent donc dans un rapport plus global au corps et renvoient à une conception de la personne.

L'incorporation de la pauvreté

Au cours de mes recherches, j'ai eu l'occasion de m'entretenir avec d'autres catégories de population en milieu rural sénoufo, les jeunes notamment, dont la plupart sont agriculteurs. Au départ, nos échanges prenaient la forme d'entretiens collectifs réalisés sur leur lieu de travail. Au fil du temps, ils se sont ancrés dans des discussions informelles, ou au sein d'entretiens plus personnels.

Afin de décrire les conséquences de la pauvreté, ces jeunes agriculteurs utilisent des expressions et des mots qui reviennent régulièrement: la «souffrance», le «manque de moyens», l'impuissance face à des logiques gouvernementales plus ou moins obscures. Ils montrent aussi comment la pauvreté s'inscrit dans les postures du corps:

Marie, nous, on doit s'accroupir pour cultiver!
Avec la *daba*¹⁰,
nos reins se fatiguent quand on s'accroupit pour cultiver,
C'est à cause du manque de moyens qu'on vit comme ça,
qu'on endure cette souffrance...
Certains cultivent leurs propres parcelles,
d'autres cultivent les terres de leur père,
Ils cultivent avec lui par manque de terres...

¹⁰ Terme issu de la langue dioula qui désigne la houe des cultivateurs.

¹¹ Il s'agit dans cet entretien recueilli en langue vernaculaire d'une expression juxtaposant des mots issus de deux parlers de cette région d'Afrique de l'Ouest, dioula et sénoufo: *Farafina* (Afrique) *kanhamifeebii* (souffrance / propriété).

Ces paroles montrent la place du marquage corporel de la pauvreté chez les cultivateurs:

Douyeri: Les vieux disent qu'avant, ils cultivaient sans engrais chimique mais que le mil était bon! Aujourd'hui, la terre est stérile. C'est parce qu'on a trop cultivé les sols, ou parce qu'on met trop d'engrais dans la terre... C'est comme lorsque tu es malade, tu prends un médicament à chaque fois, au bout d'un moment, ce médicament est dans ton sang, il ne te fait plus rien! Et puis, l'engrais est tellement cher! L'avenir des paysans sera très difficile!

Karim: Marie, ce sont les «fatigués de l'Afrique»¹¹ qui parlent!

Douyeri: Mais c'est de la fatigue que vient la connaissance... Si tu n'as jamais souffert, est-ce que tu peux connaître quelque chose?

Karim: Oui, mais nous on se fatigue trop en travaillant. On prend la terre, on la soulève avec la grande houe. Eh! Ton dos te fait mal! On cherche des hommes «venus d'ailleurs» pour nous aider à cultiver nos produits...

Douyeri: Oui, nous cherchons des gens qui pourraient nous aider à développer nos cultures. Pour le dos, c'est pas grave, mais si au moins on avait un bon prix après la récolte! Mais on n'a pas de bons prix! Bon, il n'est pas facile pour les paysans de s'entendre sur un prix. Imaginons, si on fixe un prix unique, moi, j'ai un crédit que je dois rembourser rapidement; quelqu'un de riche à côté de moi, il peut respecter ce prix unique. Mais moi je suis pressé de rembourser mon crédit! Il est difficile de s'entendre «en brousse» parce qu'on a trop de dettes... Cultiver ici en Afrique, c'est plus que de la fatigue. Il n'y a pas de mots!

Mes interlocuteurs disent ici sans retenue et avec véhémence à quel point ils se sentent «usés» par les travaux agricoles, dans une région où la mécanisation n'est pas un phénomène général, pour des raisons tant économiques que symboliques (Arditi et Bernus 1990: 143). A cet égard, ils parlent de fatigue physique, mais également de souffrance morale. Ils vont jusqu'à se désigner eux-mêmes comme «les fatigués de l'Afrique / ceux qui souffrent en Afrique». Ils invoquent pour cela leurs corps abîmés par le travail. Il faut rappeler que l'inscription de la douleur dans le corps fait partie intégrante du processus d'apprentissage dans la société

sénooufo. Durant sa vie, un individu est confronté à des passages fondateurs qui valorisent l'endurance, et lui imposent de savoir domestiquer ses sens. Certains d'entre eux sont spectaculaires et fortement institutionnalisés, d'autres sont plus discrets. Il est certaines épreuves d'endurcissement qui, durant leur jeunesse, permettent aux garçons et aux filles d'accéder à une forme d'accomplissement en supportant le manque et en incorporant la douleur. Il s'agit de rites de passage qui s'imposent à tous et qui ont lieu dans le bois sacré qui jouxte le village.

Pour les jeunes hommes, la retraite rituelle des jeunes initiés au *pɔrɔ*, aujourd'hui réduite à la phase nommée *tyologo*, a lieu tous les sept ans. Les novices sont reclus dans le bois sacré pendant trois mois et doivent subir des épreuves particulièrement douloureuses. A cette période d'ostracisme succède une explosion de joie lors de la fête de sortie des initiés dans la clairière du bois sacré. Ayant lieu à la fin du mois de mars, à la jonction entre la saison sèche et le début des nouveaux travaux agricoles, cette cérémonie nommée *tyeyerege*¹² expose le corps des jeunes initiés dans toute leur beauté.

Alors que les épreuves du *pɔrɔ* masculin possèdent une dimension publique, la pratique de l'excision demeure une souffrance cachée. Avant d'être mariées, les jeunes filles sénooufo sont excisées au sein d'une même classe d'âge. Elles vivent alors le traumatisme fondateur de leur existence de femme. «Si tu n'as pas connu cette grande douleur, tu n'es pas une femme», peuvent-elles encore dire à propos de cet acte qui doit renforcer leur capacité à demeurer polie et discrète. Cette pratique est censée agir sur leur comportement et est entourée d'une symbolique purificatrice. Pour nommer l'excision, les Sénooufo emploient les expressions: «On l'a assise» (*pɔ tene*), «On l'a protégée» (*pɔ teŋe re we*), ou encore «Elle a été initiée» (*a wu pɔr*).

Les anciens considèrent que les femmes possèdent fondamentalement un «intérieur debout» (*funyerge*) ou bien un «intérieur chaud» (*funwarge*), autant d'expressions qui signifient qu'elles sont incapables de maîtriser leurs paroles et leurs émotions. On suppose qu'en étant confrontées à la

douleur physique et morale, elles refroidissent leur cœur, se défont de la chaleur qui habite leur intérieur. Une fille ayant vécu l'excision est considérée comme une femme accomplie car on estime qu'elle sait supporter la souffrance et, plus encore, la peur de souffrir. Dans cette optique, elle peut supporter et envisager les difficultés de l'existence sans appréhension car elle est préparée à les affronter. L'initiation féminine est associée à la patience, que les anciens désignent à travers une expression significative renvoyant à l'idée concomitante de saisir et de supporter (*kparijogo*).

Les actes consistant à préparer et à accompagner la pratique de l'excision sont aujourd'hui sommaires¹³. Malgré ces changements, la douleur de l'excision reste inscrite dans la chair. La femme est toujours porteuse de cette «petite blessure invisible»¹⁴, bien que cette pratique soit progressivement perçue par les jeunes filles comme une épreuve détachée de son substrat symbolique. De même, en dépit de leur métamorphose, les rites de passage du *pɔrɔ* masculin sont encore très prégnants. Le rapport au corps que les rites initiatiques féminins et masculins contribuent à construire demeure une norme valorisant la souffrance, supposée préparer la personne à affronter ses difficultés d'existence.

Paroles informelles sur la pauvreté

Lors de mes entretiens avec des jeunes cultivateurs sénooufo, et particulièrement au sein de nos échanges plus personnels, j'ai pu remarquer que la pauvreté n'est plus seulement pour eux une donnée qui imprime sa marque sur le corps. Elle devient un argument légitime à avancer dans l'interface avec les multiples acteurs du développement, ou outil rhétorique qui permet de revendiquer des droits au nom d'une certaine souffrance. Confrontés aux logiques et aux discours des porteurs de projets, ces jeunes n'occultent plus leurs difficultés d'existence. Ils sont beaucoup plus enclins que leurs aînés à évoquer le manque ou la pauvreté comme des marqueurs identitaires. Leurs paroles sur ces thématiques s'énoncent de manière crue et sans détour. Voici à ce propos la parole de l'un d'entre eux, vivant au sud du Burkina Faso:

¹² Littéralement: *ressortir de l'initiation*, laquelle est ici évoquée par le terme *tye*.

¹³ De nombreuses phases du *pɔrɔ* masculin se réduisent également. A. Zempléni note à propos de l'initiation des Sénooufo nafara - réduite à sa dernière phase nommée *tyologo*: «Les écoliers, les fonctionnaires ou les expatriés subissent une forme d'initiation (accélérée), un (tyologo du matin) que l'on distingue avec quelque accent de mépris du (tyologo de nuit)» (Zempléni 1993: 5).

¹⁴ Une vieille femme m'a un jour fait part d'un conte qui relate les fondements de l'excision. Il explique comment une jeune fille est excisée par sa cruelle marâtre qui décide de lui infliger une «petite blessure qui ne se voit pas» afin de la préparer au mariage.

Dans tout le Burkina, c'est nous qui souffrons le plus. Nous avons dit un jour aux députés que notre village est comme une maison, où ils ont construit un grand mur, sans porte, pour nous couper du reste du Burkina. Pour franchir ce mur, il faut faire des efforts. Ceux qui ne peuvent pas franchir ce mur meurent: les vieillards, les femmes enceintes, les malades meurent puisqu'ils ne peuvent pas grimper ce mur et aller au-delà dans le reste du Burkina [...] Nous sommes carrément coupés du reste du Burkina. On dirait que nous ne sommes pas des Burkinabè. Le fait que nous soyons en minorité, c'est pourquoi nous souffrons comme ça, on ne nous considère pas.

Bien souvent, les jeunes relient leur sentiment d'inexistence sociale à leur condition de cultivateur, qui, selon eux, les maintient dans une identité subalterne au sein de l'espace national. La conscience d'appartenir à une frange «dominée» de la société se lit dans leurs propos dès lors qu'on aborde la question, toujours douloureuse, du rapport à l'Etat. Ils mettent également en avant les problématiques générales de saturation foncière et de paupérisation que connaissent tous les paysans d'Afrique de l'Ouest, et qui renforcent leur marginalisation:

L'honneur d'un homme dans le temps c'était de travailler. Travailler pour nourrir la famille. Nous avons l'abondance. Celui qui n'avait pas l'abondance, c'était la honte. On vendait le surplus pour acheter des bœufs, des moutons, des chèvres, qu'on gardait. Aujourd'hui, nous sommes «réduits»: «la poule dit que sa cage n'est faite que de déchets, et elle sort pour aller manger ailleurs et revenir». Nous n'avons plus de terres, nous avons perdu notre honneur. Au temps de nos parents, c'était l'abondance. Et si à notre tour aujourd'hui nous n'avons rien à manger, ce n'est plus la peine. L'impact de la pauvreté a aussi beaucoup joué sur les élèves. Cela fait trois ans qu'aucun élève n'a eu le certificat. L'enfant qui va à l'école en ayant faim, vraiment ça ne va pas. Ce qui nous fait mal aujourd'hui, c'est que nous nous sentons enserrés, enclavés. On nous délaisse. Le village ne peut pas progresser dans cette marginalisation.

Il faut préciser que certains de ces agriculteurs sont des jeunes qui ont été scolarisés. Leur passage temporaire sur les bancs de l'école fait d'eux les interlocuteurs privilégiés des organismes humanitaires. Ayant fréquenté certains porteurs de projets de développement, ils ont l'opportunité d'accroître leur capital de connaissances et d'avoir accès à des «personnes-ressources» en ce domaine. Pour d'autres, ils sont «rentrés au village» après avoir tenté de «se

débrouiller» dans un grand centre urbain. La crise ivoirienne les a parfois obligés à «reprendre la *daba*», autrement dit à revenir à la terre.

Ces jeunes Sénoufo évoquent aussi les dysfonctionnements des structures associatives qui sont censées les représenter auprès du gouvernement. Selon leurs propres mots, ces intermédiaires ne font qu'alimenter un système injuste et clientéliste qui entretient le phénomène de la paupérisation:

Même dans une association comme la coopérative, c'est ce système, toi qui t'es donné du mal pour cultiver ces produits, celui qui est dans les bureaux il y trouve un plus grand intérêt que toi! Au-dessus de nous, ils ne nous disent jamais la vérité! S'ils vendent le produit à 500 ils te disent 100. Toi le cultivateur, tu ne peux qu'accepter, patienter. Tu n'as pas d'autre pouvoir. Ceux que nous autorisons à vendre nos produits, ils ne nous disent jamais la vérité, cela crée des palabres¹⁵ entre nous. La souffrance que tu endures, celui qui est assis dans les bureaux, est-ce qu'il la connaît?

Voilà pourquoi nous, on s'éloigne d'eux, ils nous volent, ils nous volent, ils bouffent l'argent de la caisse, sans chercher à aider les paysans.

Certains fonctionnaires que nous avons placés au-dessus, ce sont eux qui coupent notre tête! Nous tous les cultivateurs, nous souffrons en vieillissant. Nous souffrons pour obtenir quelque chose à manger!

Différents discours sur la pauvreté dans l'espace social

L'hétérogénéité des discours et des pratiques liés à la pauvreté reflète les diverses positions des acteurs dans l'espace social. On ne produit pas les mêmes visions de la pauvreté selon que l'on est homme ou femme, jeune ou plus âgé, alphabétisé ou non, détenteur d'un pouvoir au niveau de l'ordre traditionnel ou simple cultivateur.

Les projets de développement dont j'ai pu observer le déroulement dans les villages sénoufo n'offrent pas un visage homogène, et ce pour plusieurs raisons. Au nord de la Côte d'Ivoire, des représentants d'organismes internationaux – de l'ONU notamment – effectuent un classement des villages selon leur degré de pauvreté. Loin d'être des projets à long terme impliquant la participation des populations, il s'agit

¹⁵ Terme franco-africain, qui signifie conflit.

d'aides ponctuelles liées à l'urgence des événements. En revanche, au Burkina Faso, j'ai pu assister au montage d'un projet basé sur la création d'une mutuelle de santé.

À l'échelle du village, les «personnes-relais» des ONG et porteurs de projet au niveau local sont souvent des jeunes, qui ont connu une scolarisation temporaire. Leurs discours témoignent d'une appropriation de la logique des développeurs qu'ils rencontrent et fréquentent régulièrement: il est nécessaire de «faire sortir le village de la pauvreté» ou de «développer le village», de «faire que nos vieux ne souffrent plus». Bien souvent, dans l'espace social, ces jeunes se situent à l'interface entre les donateurs et les bénéficiaires de l'aide¹⁶. Peut-on pour autant les considérer comme des courtiers en développement (Bierschenk *et al.* 2000)? Les profits qu'ils tirent de leur position au sein de l'espace social sont réels, mais limités. Leur action leur offre une reconnaissance symbolique de la part des vieux, plus qu'elle ne leur permet de dégager des bénéfices économiques. Ces jeunes constituent souvent le maillon nécessaire à la circulation des informations entre les anciens, et les acteurs du développement – bailleurs de fonds, financeurs divers, formateurs, etc. Leur capacité à écrire ou à parler français les placent en position de médiateurs, position qui peut être instrumentalisée par d'autres catégories de population, notamment les anciens ou les notables. Dans ce contexte, ces jeunes déscolarisés, «revenus à la terre», sont parfois conduits à devoir formuler les «doléances des vieux» et à défendre leurs intérêts.

Au cours de leurs rencontres et formations avec différents représentants de projets de développement, ou bien lors de campagnes de sensibilisation, la lutte contre la pauvreté devient pour ces jeunes un enjeu essentiel. Elle va de pair avec la médicalisation de la souffrance qui touche les usages et les représentations du corps. Là où les anciens peuvent voir des signes d'élection par des êtres surnaturels ou les conséquences de la sorcellerie, les jeunes parlent de maladie. De même, alors que pour nombre d'anciens, la pratique de l'excision correspond toujours à une épreuve d'endurcissement au moyen de la douleur, permettant «d'asseoir le cœur de la femme», certains jeunes tendent à questionner cette pratique dans leurs discours. Toutefois, les rapports sociaux étant fortement gérontocratiques en milieu rural sénoufo, les jeunes à l'origine des projets basés sur la diffusion de la

bio-médecine, aussi dynamiques soient-ils, savent qu'ils ne peuvent pas «passer par-dessus la loi des vieux» en certains domaines: ceux qui touchent à la sexualité notamment. Les pratiques et discours relatifs au corps souffrant sont mises à l'épreuve du monde du développement et des valeurs qu'il véhicule sans être totalement abandonnés.

Les anciens, particulièrement les hommes, sont souvent les plus réticents à voir naître les projets de développement sur leur sol. Lors de la rencontre avec des décideurs en amont des projets, ils s'expriment rarement sur la précarité de leurs conditions de vie et formulent peu de propositions concrètes. Cette méfiance peut s'expliquer par le fait que l'honneur va de pair avec la condition de cultivateur en pays sénoufo. Les jeunes qui s'investissent dans les projets et acceptent plus facilement la position de «victime» affirment à ce sujet: «Nos vieux, ils sont tellement compliqués... Ils ne supportent pas la honte, ils n'aiment pas tendre la main...». Il est vrai que la dépendance qu'inaugure l'instauration d'un projet est souvent présentée par les anciens comme une entrave à la liberté, voire comme une humiliation.

Toutefois, cette attitude de résistance n'apparaît pas de manière claire dans les entretiens collectifs qui constituent généralement le cadre dans lequel la rencontre entre les anciens et les acteurs du développement est possible. Lors d'une assemblée villageoise, les «vieux» se contentent de formules codifiées qui leur permettent d'échapper à une discussion sur les réels enjeux du projet.

Par ailleurs, la voix des femmes du village peine à être entendue dans le cadre de ces projets de développement. Alors que l'ordre traditionnel leur réservait quelques espaces de paroles sur la pauvreté, rarissimes mais néanmoins bien existants, les «mutuelles de santé» ne permettent pas l'émergence de discours et revendications proprement féminins¹⁷. Peu de femmes participent aux réunions où se rencontrent les villageois et les responsables du projet. Tout au plus sont-elles amenées à chanter et à danser pour célébrer les bienfaits de l'action en cours, lors des «assemblées générales» de l'association, ou de fêtes ponctuelles. Durant les entretiens collectifs où les acteurs du développement rencontrent la population, la parole circule souvent entre hommes, et de manière codifiée. L'individu le plus jeune

¹⁶ La création de centres de santé a d'ailleurs été analysée par certains auteurs comme une initiative émanant de quelques individus dynamiques, plus que comme une réelle entreprise collective (Fassin *et al.* 1986: 208).

¹⁷ Certes, quelques femmes voient leur statut évoluer positivement dans le cadre de ces associations. Certaines d'entre elles, d'un certain âge, reçoivent le titre de «matrones», après avoir bénéficié de formations «accéléérées» dans le domaine de la santé. Toutefois, dans le village où j'ai pu enquêter, il ne s'agissait pas de femmes natives de celui-ci.

questionne un homme plus âgé qui à son tour s'adressera à un ancien, etc. Au cœur de ces protocoles, les femmes sont rarement présentes, et leur parole est difficilement admise. Cette invisibilité des femmes sénoufo sur la scène du développement peut parfois s'étendre de l'amont à l'aval d'un projet.

Cet exemple montre que l'aménagement d'espaces de paroles contemporains autour de la pauvreté est habité par des logiques multiples. Quand la pauvreté quitte son statut de mal discret pour devenir une souffrance à exhiber, les acteurs sociaux s'inscrivent dans des luttes pour produire des discours autour de cette notion, se l'approprient et en font éventuellement une composante de leur identité.

Conclusion

Afin de comprendre les discours émiques que les acteurs produisent à propos de la pauvreté, je me suis penchée sur la littérature orale, sur des entretiens informels recueillis auprès de différents acteurs: jeunes, hommes et femmes. À travers le traitement de ces données, j'ai montré qu'il n'existe pas une manière de dire la pauvreté en milieu rural sénoufo, mais une imbrication de diverses formes d'expression sur ce sujet qui reflète l'hétérogénéité des positions sociales. Les femmes mentionnent la pauvreté dans la littérature orale, au sein de répertoires de chants quotidiens. Elles l'évoquent avec pudeur et de façon détournée, à travers différentes figures allégoriques. La retenue dans l'expression de la souffrance s'inscrit dans un ethos d'endurance plus large qui touche les usages et représentations du corps. Les rituels d'endurcissement obligent hommes et femmes à supporter la douleur sans proférer une plainte pour montrer leur courage. Si ce marquage corporel s'impose à tous les individus, la dimension cachée de ces épreuves est particulièrement vraie pour les femmes qui sont tenues de supporter leur «blessure invisible», l'excision, en silence. Plus largement, on valorise la discrétion de la femme, et ce dans toutes les circonstances douloureuses de sa vie. La souffrance demeure pour elles une donnée familière et discrète de l'existence qu'elles n'oseraient dévoiler dans un espace public.

Les hommes et spécifiquement les jeunes agriculteurs à l'origine de micro-projets évoquent la souffrance et la pauvreté par des propos plus crus. Par le biais des discours sur leur paupérisation, ils disent vouloir «faire sortir les parents de la souffrance», «en finir avec la fatigue et la misère»... De plus en plus, ils procèdent à une sorte d'exhibition la pauvreté, afin de revendiquer des droits. Cette rhétorique

s'appuie sur la mise en scène de leurs corps en souffrance, enjeu de la légitimité de leur supplique, phénomène que l'on retrouve dans d'autres contextes et qui ne va pas sans interrogations au niveau éthique et politique (Fassin 2004: 238). Toutefois, si les jeunes acceptent aisément cette posture de victime, ce n'est pas le cas de toutes les catégories de population. De nombreux anciens offrent plus de résistance face à cette logique de la plainte. La victimisation qui découle de l'incorporation de la pauvreté ne leur est pas familière.

Ces questions permettent de réfléchir aux relations qui se tissent entre les acteurs du développement et les différentes catégories sociales qui composent un village, ainsi qu'aux espaces de paroles qui les réunissent. Bien souvent, au cœur des projets, même locaux et remportant l'adhésion des populations, les individus qui savent «dire la misère» sont déjà familiarisés avec les thématiques du développement et du changement social. Les personnes les plus habiles à formuler les plaintes ou les problèmes du village, et à procéder à une «mise en discours de la pauvreté», ne sont pas les moins visibles au niveau social. Tout comme la participation des populations à la logique du développement doit être mise à l'épreuve du «terrain», la question des modalités d'expression de la pauvreté dans un village africain mérite d'être posée, afin de comprendre les enjeux de pouvoir qui la sous-tendent.

BIBLIOGRAPHIE

ARDITI Claude, BERNUS Edmond

1990. «Les Peul, les Sénoufo et les vétérinaires: pathologie d'une opération de développement dans le nord de la Côte-d'Ivoire». *Cahier des sciences humaines* 26(1-2): 137-153.

BIERSCHENK Thomas, CHAUVEAU Jean-Pierre, OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre (éds)

2000. *Courtiers en développement: les villages africains en quête de projet*. Paris: Karthala.

BOCHET Gilbert

1959. «Le poro des Diéli». *Bulletin de l'IFAN* 8(XXI): 61-102.

FASSIN Didier

2004. «Le corps exposé. Essai d'économie morale de l'illégitimité», in: Didier FASSIN et Dominique MEMMI (dir.), *Le gouvernement des corps*, p. 237-266. Paris: EHESS.

FASSIN Didier, JEANNEE Emile, SALEM Gérard

1986. «Les enjeux sociaux de la participation communautaire, les comités de santé à Pikine (Sénégal)». *Sciences sociales et santé* IV(3-4): 205-221.

FASSIN Didier, MEMMI Dominique (dir.)

2004. *Le gouvernement des corps*. Paris: EHESS.

LAUNAY Robert

1999. «Stereotypic vision: The moral character of the Senoufo colonial and postcolonial discourse». *Cahier d'études africaines* XXXIV(2): 271-292.

LEMAIRE Marianne

1999. «Chants de l'agôn, chants du labeur: travail, musique et rivalité en pays Sénoufo (Côte d'Ivoire)». *Journal des africanistes* 69 (Fascicule 2): 35-65.

2001. «Portrait du Sénoufo en travailleur. Les Sénoufo dans l'imaginaire colonial et post-colonial». *Ethnologies comparées* 2 [en ligne: <http://recherche.univ-montp3.fr/mambo/cerce/r2/m.l.html>].

OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre

1998. «Emique». *L'Homme* 147: 151-166.

2002. «Les trois approches en anthropologie du développement». *Revue Tiers-Monde* 168: 729-752.

OUATTARA Fatoumata

1999. *Savoir-vivre et honte chez les Senoufo nanerge*. Thèse de doctorat d'ethnologie, sous la direction de J. P. Olivier de Sardan, EHESS Marseille.

SINDZINGRE Nicole

1984. «La nécessité du sens. L'explication de l'infortune chez les Senoufo», in: Marc AUGÉ et Claudine HERZLICH (dir.), *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, p. 99-122. Paris: Editions des archives contemporaines.

SINDZINGRE Nicole, ZEMPLÉNI Andras

1981. «Modèles et pragmatique, activation et répétition: réflexions sur la causalité de la maladie chez les Senoufo Côte d'Ivoire». *Social Science and Medicine* 15B: 279-293.

ZEMPLÉNI Andras

1993. «L'invisible et le dissimulé, du statut religieux des entités initiatiques». *Gradhiva* 14: 3-14.

1996. «Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres». *Gradhiva* 20: 23-41.

AUTEURE

Marie Lorillard est doctorante en anthropologie à l'Université de Bordeaux II (Laboratoire Atotem, EA 2963). Elle a été allocataire de recherche durant trois ans et chargée de cours durant un an à l'Université de Bordeaux II.

lorillardmarie@yahoo.fr