Échos d'une « guerre amère »

Témoignage à propos d'une enquête portant sur la littérature orale au nord de la Côte d'Ivoire

Marie Lorillard

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/clo/298>

DOI : 10.4000/clo.298

ISSN : 2266-1816

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2008

Pagination : 351-372

ISBN : 978-2-85831-181-1

ISSN : 0396-891X

Référence électronique

Marie Lorillard, « **ÉCHOS D'UNE « GUERRE AMÈRE »** », *Cahiers de littérature orale* [En ligne], 63-64 | 2008, mis en ligne le 02 janvier 2012, consulté le 07 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/clo/298> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clo.298>

Ce document a été généré automatiquement le 7 juillet 2021.

Cahiers de littérature orale est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

Échos d'une « guerre amère »

Témoignage à propos d'une enquête portant sur la littérature orale au nord de la Côte d'Ivoire

Marie Lorillard

- 1 La littérature orale, loin d'être réifiée ou soumise à un processus de répétition, est façonnée par les enjeux historiques et politiques qui traversent une société. Cette conception, qui a progressivement acquis une légitimité en anthropologie et dans l'ensemble du champ des sciences humaines qui traite de l'analyse des discours, permet d'envisager le caractère dynamique de l'oralité (Dauphin-Tinturier et Derive, 2005, 184). Plusieurs auteurs fondent aujourd'hui leur démarche sur une approche pragmatique des textes oraux, laquelle accorde une importance fondamentale au contexte d'énonciation. Cette posture invite le chercheur à ne pas percevoir dans les données produites « sur le terrain » les fragments d'un tout homogène ou bien le reflet d'une cosmologie ayant un caractère de fixité (Goody, 2006, 174). La priorité accordée au contexte offre à l'enquêteur la possibilité de décrire la situation d'interaction qui préside à la construction des données au cours d'un travail de terrain. Ce faisant, elle permet également de problématiser sa position d'observateur au sein du processus de « transmission » des matériaux oraux.
- 2 L'idée que la littérature orale est influencée par le contexte politique transparaît de manière très claire lorsqu'il s'agit, pour l'enquêteur, de se confronter à un « terrain miné¹ ». Face à la réalité des conflits et des crises politiques, les individus, « ni patients ni victimes² », développent des pratiques et des stratégies discursives novatrices, qu'il importe de prendre en compte. Si l'on prend l'exemple de la Côte d'Ivoire, on constate que les événements liés au conflit survenu depuis 2002 ont donné lieu à l'émergence de discours spécifiques au sein de la littérature orale. Particulièrement, dans la zone du nord de ce pays, en milieu rural sénoufo, beaucoup de jeunes gens ont contribué à créer un véritable espace de parole sur la thématique de la « crise » politique ou de ce que l'on nomme également le « mouvement³ » par le biais de discours interprétés dans des circonstances singulières. C'est lors d'un travail de thèse portant sur la société nyarafolo⁴ que j'ai pu avoir accès à des matériaux oraux produits dans ce contexte : à des chants de jeunes, notamment, dont j'ai été témoin lors de séjours répétés dans cette

région du pays entre 2002 et 2006, et qui n'ont pas été étudiés au sein de l'abondante littérature anthropologique sur la société sénoufo⁵.

- 3 Ce qui est intéressant dans ces chants, c'est – d'une part – qu'ils s'inscrivent dans l'un des nombreux répertoires de chants issus de la littérature orale nyarafolo⁶ et – d'autre part – qu'ils s'inspirent d'événements politiques récents. Ainsi, lorsqu'on les interroge sur le genre spécifique que ces chants déterminent, les jeunes disent simplement : « ce sont des chants de guerre⁷ », *kapenne wunungo*, ou bien : « ce sont des chants de *Sidà* », *Sidà wunungo*, en employant une expression vernaculaire qui fait référence à un tambour en peau de bœuf utilisé au cours d'un divertissement villageois très populaire, et qui ponctue la vie quotidienne. En effet, les chansons interprétées dans ce cadre en milieu rural sénoufo nyarafolo ne concernent pas uniquement la guerre ou « la crise » pour reprendre les mots de mes interlocuteurs. Elles traitent de thèmes aussi variés que ceux de la mort qui déchire une famille, de l'amitié pré-nuptiale ou encore de la jalousie qui s'imisce dans la vie d'un village.
- 4 Bien qu'ils s'inscrivent dans un répertoire connu et ancien en milieu rural sénoufo, nombre de ces chants s'inspirent de thématiques liées aux événements récents qui ont secoué la Côte d'Ivoire, renvoyant ainsi à l'actualité nationale et internationale. Basés sur la déclamation de courtes phrases, ils condensent des métaphores, mais aussi des énoncés très crus renvoyant aux thèmes de la guerre et de la crise politique. Ils participent d'une « parole de jeunes » avec ses propres références.
- 5 En prenant appui sur ma propre expérience de terrain en Côte d'Ivoire entre 2002 et 2006 en milieu rural sénoufo nyarafolo, cette contribution veut interroger le mode de « recueil » de la littérature orale dans un contexte de guerre ou de crise politique à travers le cheminement suivant : quelles peuvent être les conditions de production de la littérature orale dans un contexte de guerre ou de crise ? De quels outils méthodologiques dispose le chercheur dès lors qu'il est confronté à des matériaux oraux qui le déroutent par leur caractère politique ou identitaire ? Au sein de quelle démarche réflexive l'anthropologue travaillant sur la littérature orale dans ce contexte peut-il s'inscrire ?

CONDITIONS DE RÉALISATION D'UNE ENQUÊTE SUR LA LITTÉRATURE ORALE EN MILIEU RURAL NYARAFOLO

- 6 Entre 1998 et 2006, j'ai régulièrement habité au sein d'un petit village nyarafolo dans le but de réaliser un travail sur la littérature orale de ce peuple de l'extrême nord de la Côte d'Ivoire. La totalité de mes séjours sur le terrain s'est étendue sur seize mois, effectués en quatre périodes distinctes : le premier a duré huit mois, les suivants plusieurs mois par an pendant trois ans. Le lieu d'enquête que j'ai fréquenté le plus durablement et que je connais le mieux aujourd'hui est Fonikaha, petit village de forgerons du nord-est de la Côte d'Ivoire.
- 7 Les premiers mois passés à Fonikaha ont été consacrés à mon intégration dans ce village, ainsi qu'à l'apprentissage de la langue nyarafolo. L'inconfort de ma position d'étrangère s'est peu à peu estompé au profit de la construction de relations durables avec les habitants de la cour dans laquelle je vivais. Dans ce cadre, j'ai pu assister à de nombreux temps forts de la vie villageoise : fêtes liées à l'initiation dans l'enclos du bois sacré, funérailles, séances de divination, sacrifices adressés aux génies de la terre ou de

l'eau, mariages. Au quotidien, durant les travaux des champs ou les activités des femmes dans l'espace domestique, j'ai entendu et enregistré de nombreux chants à l'aide d'un magnétophone : chants de mariage, *tyeporgo wunungo*, chants d'amour qui sont liés à l'amitié prénuptiale, *yawuolo wunungo*, chants de jalousie, *kayaha wunungo*, chants pour moudre, *tere wunungo*, chants de forgerons, *fonpinge wunungo*, chants à l'adresse des cultivateurs, *pre wunungo*.

- 8 Bien souvent, pour avoir accès à la signification de ceux-ci, je procédais de la manière suivante : lorsqu'un événement précis était organisé et donnait lieu à des performances chantées, je demandais s'il était possible de les enregistrer. Quelques jours plus tard, après avoir décrypté les chants mot à mot avec l'aide d'un traducteur, je venais rendre visite aux hommes ou aux femmes auteurs des chants afin d'obtenir quelques éclaircissements sur leur sens. Il m'est aussi arrivé de demander à une personne de reproduire des chants « hors contexte » après les avoir entendus dans des circonstances singulières. En effet, dans la société nyarafolo, à l'instar de ce qui se produit dans d'autres sociétés, l'émission des chants est régulée par la distance sociale qui marque les relations entre les différentes catégories d'acteurs. Cette notion de distance sociale que les individus expriment par le terme nyarafolo *Fiere*, honte, crée des situations d'évitement et de pudeur liées aux rapports de pouvoir. À titre d'exemple, on peut citer le fait qu'une femme a « honte » de reproduire un chant devant son mari, car il dévoile des émotions réprimées dans la vie sociale. De la même manière, un jeune musicien de l'orchestre de divertissement que l'on nomme *Sidà* n'est pas à son aise pour chanter devant un ancien.
- 9 Dans ce village, j'ai été intégrée à une famille, par le biais d'un homme d'une trentaine d'années, Kiffori⁸, qui est devenu mon « tuteur⁹ ». Cultivateur, initié au poro¹⁰, marié, cet homme est respecté dans l'enceinte du village. Il est aussi le seul à avoir « fait les bancs¹¹ » dans la ville voisine, pendant quelques années, ce qui lui donne quelques avantages symboliques au regard des autres hommes de Fonikaha, en grande majorité cultivateurs ou ouvriers agricoles. La famille de Kiffori m'a accueillie durant toutes ces années. Les heures écoulées dans cette concession en compagnie de ces hommes, de ces femmes et de leurs enfants ont constitué pour moi une expérience riche sur le plan de mes recherches, mais également sur le plan humain.
- 10 Au début, lors de mon premier séjour, j'étais la « femme étrangère », celle qu'on regardait avec suspicion. Il m'était quasiment impossible de rencontrer les femmes, alors que je partageais leur vie dans la cour. Les habitants de Fonikaha pensaient que je voulais uniquement « collaborer avec les vieux » et percer les mystères du village connu pour son attachement aux traditions du poro. On m'envoyait vers les personnes censées détenir la connaissance, les anciens notamment. J'étais ainsi véritablement « encadrée » par les vieux du village et les hommes de la cour qui, tout en me couvrant de cadeaux, exerçaient un certain contrôle sur mes actes et mes paroles.
- 11 Au fil du temps, avec des retours répétés « au village », mon statut a considérablement évolué. Mes interlocuteurs me nomment par mon prénom : cela signifie-t-il qu'ils ne me classent plus exclusivement dans le rôle de « chercheur » ou de « femme étrangère », mais dans celui de « Marie », qui me confère une identité plus complexe, à cheval entre plusieurs « rôles » ? Du fait de mon implication à leurs côtés, les femmes cherchent davantage à me faire participer à leurs activités quotidiennes dans les champs ou dans la cour, si harassantes soient-elles. Or, c'est particulièrement dans ces espaces de travail en marge du regard des hommes qu'elles s'autorisent à formuler des

paroles et des discours à leur rencontre : à l'ombre des murs de la cuisine, lorsqu'elles se retrouvent entre elles et se plaisent à critiquer leur mari par le chant ou la parole allusive ; dans la brousse, à l'entrée du bosquet sacré où l'on dit qu'il est formellement interdit d'aller couper du bois de chauffe. Il arrive que les femmes en viennent à me faire des confidences sur les agissements des hommes du village ou de la cour que nous partageons. En d'autres occasions, il s'agit de jeunes gens qui viennent s'entretenir avec moi à propos de leur quête de reconnaissance auprès d'un père distant... Ou encore, alors que nous sommes réunis dans la cour avant le repas du soir, une voix s'élève dans la nuit, chevrotante. Je devine alors qu'il s'agit de Massa, une vieille femme qui exprime par le chant son sentiment de lassitude et d'injustice face à la situation de pauvreté que connaît la famille. Élément extérieur à l'univers parfois étouffant de ce village de petite taille, je deviens le réceptacle de nombreuses émotions imbriquées dans les rapports sociaux.

- 12 Du fait de l'évolution de ma position, mon rapport aux discours de mes interlocuteurs a changé : oubliant que je suis « sur mon terrain », je ne suis plus en quête de la « bonne version » d'un entretien ou d'un chant issu de la littérature orale. Je suis devenue plus disponible aux histoires personnelles des individus, qui au fond m'informent réellement sur les pratiques. Mes interlocuteurs ne me disent plus : « Le mariage, chez nous, c'est comme ça... » mais ils parlent de leur vécu. J'écoute aussi avec plus d'attention les récits de vie de mes amis qui me paraissent plus vrais, moins conformes aux attentes supposées de l'ethnologue, qu'un entretien formel fait de questions.
- 13 En effet, il existe un écart entre la version officielle que nous livrent, au début de nos enquêtes de terrain, les personnes que l'on interroge, et les entretiens plus approfondis qui retracent des expériences vécues imbriquées dans les rapports sociaux avec des personnes que l'on connaît. De la même manière, il y a un indéniable décalage entre un chant produit dans son contexte, interprété par une personne au vécu singulier avec qui on a instauré une vraie rencontre et dont on connaît l'itinéraire biographique, et un chant reproduit « hors contexte », que l'on donne à entendre à un ethnologue en quête d'une bonne version ou d'une version « légitime ». Comme le soulignent Pierre Bourdieu et Mouloud Mammeri dans un article qui illustre la relation particulière pouvant s'instaurer entre l'enquêteur et l'enquêté, il existe une posture du chercheur qui fausse la communication, car elle implique chez nos interlocuteurs qu'ils « jouent à l'informateur » (Bourdieu et Mammeri, 2003, 11). Dans le domaine de l'étude de la littérature orale, l'abandon de la version officielle au profit de l'accès aux « petites histoires » apparaît comme une posture intéressante pour comprendre le sens des matériaux proférés : les histoires personnelles, mais aussi les histoires des « anonymes » peu reconnus dans l'espace social et politique. Or, l'accès à ces petites histoires suppose que l'enquêteur puisse instaurer une réelle relation de familiarité avec ses interlocuteurs (Bourdieu et Mammeri, 2003, 12).
- 14 Mais cette familiarité nouée avec nos interlocuteurs n'est-elle pas parallèlement source de contraintes fortes sur le plan déontologique ? Cette description de mon expérience du travail de terrain en milieu rural nyarafolo, qui peut apparaître sous certains aspects « lisse » ou paisible, mérite d'être expliquée de manière plus poussée, dans sa complexité. Demeurant dans un village et partageant la vie de ses habitants, intégrée à une famille avec tout ce que cela comporte d'affects, je me trouve confrontée à plusieurs problématiques liées à mon implication.

- 15 Andras Zempléni écrit que la société sénoufo décourage les partisans de l'ethnographie itinérante, tant le poids du secret et la méfiance à l'égard des étrangers y sont forts (Zempléni, 1996, 33). Or, si s'inscrire durablement dans la vie d'un village semble la seule solution pour pénétrer cette société qui a la réputation d'être fermée et conservatrice, elle a aussi ses inconvénients sur le plan heuristique.
- 16 Lors de mes séjours à Fonikaha, je me suis sentie véritablement contrôlée par les membres du village parmi lesquels je vivais : tous mes déplacements étaient surveillés et me valaient les réprimandes du chef du village dès lors que je me hasardais à m'éloigner. Mes interlocuteurs m'expliquaient que comme je détenais à présent certains secrets relatifs à la création de Fonikaha, je ne devais plus me promener entre plusieurs villages en quête de multiples informations. La proximité instaurée avec les habitants de Fonikaha m'a valu une distance d'autant plus grande avec les habitants des villages alentour. Cette contrainte fonctionne à double sens : les habitants des villages voisins, qui savent que je viens régulièrement habiter à Fonikaha, ne me délivrent plus d'informations lorsque j'essaie de les rencontrer. Les maigres entretiens que j'ai pu mener avec eux sont laconiques. La « dette implicite » que j'ai contractée à l'égard des membres du village de Fonikaha (que les anciens me rappellent régulièrement lors d'assemblées du village où la prise de parole est collective), me lie de manière forte à ses membres, tout autant qu'elle me coupe de l'extérieur.
- 17 Certes, cette contrainte peut être contournée, comme lorsqu'on assiste à des événements fédérateurs (funérailles, mariages ou fêtes liées à l'initiation qui mêlent des hommes et femmes de villages différents). Mais le contrôle qui s'exerce sur ma personne ainsi que sur les possibles données issues de mon travail est une composante indéniable de mes recherches. J'ai souvent eu des discussions avec mes interlocuteurs sur ce que j'avais le droit d'écrire ou non à propos de certains récits ou témoignages considérés comme personnels ou « secrets ». Ce contrôle constitue une contrainte, dont je ne cherche pas à m'affranchir : une société qui échappe à la folklorisation de sa culture peut-elle décemment se laisser dévoiler ou objectiver sans résister ?

APRÈS LE « MOUVEMENT », LA « CRISE »

- 18 En septembre 2002, le conflit ivoirien a débuté, plongeant la moitié nord du pays sous le contrôle d'un vaste mouvement rebelle, appelé premièrement « MPCI », « Mouvement Patriotique de Côte d'Ivoire ». Une autre faction rebelle est née deux mois plus tard dans l'ouest du pays, près du Libéria, nommée « MPIGO », « Mouvement Populaire Ivoirien du grand Ouest », ayant noué des liens étroits avec le commandement du Nord. Ces deux mouvements auxquels s'est adjoint celui du Mouvement pour la justice et la paix, également situé dans l'ouest, se sont rassemblés sous le nom de « Forces Nouvelles de Côte d'Ivoire ». Rapidement, le mouvement de rébellion originaire du Nord-est descendu vers le Sud et a menacé Abidjan, capitale économique du pays où sont représentés les partis politiques. Les Français ont alors déployé l'opération Licorne afin de stopper l'avancée des combattants qui se sont arrêtés dans le centre du pays, à Bouaké. La situation du pays s'est alors trouvée bloquée. La zone du nord, placée sous le contrôle des Forces Nouvelles, a subi un fort enclavement. La rébellion y a chassé les représentants de l'État et y a imposé de nouvelles règles dans l'espace public.
- 19 La problématique de mes recherches s'est trouvée brutalement bouleversée par ces événements politiques qui ont eu lieu en Côte d'Ivoire en septembre 2002, alors que je

venais de débiter un travail de thèse sur la littérature orale nyarafolo. Pendant plus d'une année, le lieu de mes enquêtes initiales, enclavé et placé sous le contrôle d'un vaste mouvement de rébellion, est resté très difficile d'accès. J'ai dû temporairement réorienter mes recherches vers le sud-ouest du Burkina Faso où vivent également des populations sénoufo. Après une année, alors que j'étais en France, j'ai reçu un coup de téléphone de mon ancien « tuteur » de Fonikaha, me demandant de « revenir au village », car la situation était à nouveau calme. Depuis quelques semaines, la frontière entre la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso offrait en effet un passage discret. Je suis donc partie retrouver mes amis avec qui j'avais tissé des liens solides. Cette étape – en quelque sorte initiatique (braver un danger, souffrir) – a alors renforcé nos relations.

- 20 Ce séjour à Fonikaha durant les temps les plus forts de la crise a été, plus que les autres, à l'origine de nombreuses émotions. Les habitants du village ne cessaient de me remercier d'être venue jusqu'à eux « pendant la crise », de m'être « fatiguée » en passant les multiples barrages que la rébellion avait dressés dans la région du nord. Je ne savais que dire, témoin d'une guerre invisible et silencieuse dont personne ne parlait, assistant impuissante à la dégradation des conditions de vie de ceux qui m'hébergeaient, avec le sentiment que ma démarche était, quelque part, dérisoire et indécente. Ce décalage entre les remerciements ou les félicitations de mes interlocuteurs et mes propres interrogations n'était pas aisé à accepter. Plus profondément, dans ce contexte imprégné de violence et d'insécurité, tout semblait me ramener aux réalités économiques et politiques très crues qui se posaient aux habitants, m'éloignant en même temps de mon sujet de recherche.
- 21 Les premiers temps, le conflit s'était manifesté par des affrontements importants au sein des villes, ayant choqué les populations rurales, surprises par de telles flambées de violence aux portes de leurs villages. La guerre parvenait aux oreilles des cultivateurs sous la forme d'échos et de rumeurs effrayants. Ces derniers se sentaient écartés d'un conflit entre gendarmes et militaires dont ils ne maîtrisaient pas les enjeux. Les rebelles se rendaient régulièrement dans les villages afin d'expliquer les fondements de leur action, tout en offrant aux anciens de l'argent ainsi que des dons en nature. Beaucoup de Nyarafolo se sentaient solidaires du mouvement de rébellion dont le discours venait conforter des représentations anciennes chez eux, liées au sentiment minoritaire et à la problématique de l'exclusion.
- 22 Par la suite, à la violence des affrontements s'est substitué un étrange *statu quo* : une période d'attente obligeant les populations à vivre dans l'isolement et la précarité, ce qui a provoqué une véritable crise. À plusieurs niveaux, l'absence de l'État s'est fait cruellement sentir. Les infrastructures publiques, laissées à l'abandon, ne permettaient plus d'approvisionner les populations en eau et en électricité ! Des maladies se sont alors propagées, dans les villes notamment. En milieu rural, les planteurs de coton n'ont pu recevoir, durant les mois de la crise, les bénéfices issus de leur récolte. Certains d'entre eux ont donc fait le choix d'arrêter cette culture de rente. Les produits agricoles tels que les intrants ou les herbicides n'ont pu être correctement acheminés, connaissant une forte augmentation des prix en raison des multiples barrages rencontrés sur leur route. Cette augmentation s'est répercutée sur les possibilités d'écoulement des produits vivriers sur le marché local. La crise, pour mes interlocuteurs, est alors devenue synonyme d'isolement et de pauvreté, phénomènes perceptibles au cœur de la vie quotidienne.

- 23 Certains anthropologues choisissent de ne plus enquêter dans un pays en guerre. Je ne peux pas dire que j'ai véritablement décidé de continuer à travailler sur un terrain connaissant une grave crise politique. J'avais le sentiment que j'agissais par nécessité et que je n'avais pas eu d'autre choix que celui de « retourner au village ». Avec le recul, aujourd'hui, je sais que j'ai été fortement influencée par les paroles de mes interlocuteurs, qui insistaient beaucoup pour que je revienne à Fonikaha, me plaçant en position de « débitrice ».
- 24 Toutefois, l'idée que mes interlocuteurs m'ont « endettée » et que je n'ai pu qu'obéir à leurs injonctions me paraît trop simple. Notre relation, lien d'affection ou d'amitié, s'est structurée sur un endettement mutuel qui a été renforcé par chacun de mes séjours sur le terrain, et particulièrement pendant la crise. Du point de vue de mes hôtes, le fait que j'aie pu traverser une zone de guerre afin de leur rendre visite traduisait mon attachement à eux : « Seul Dieu pourra payer ce voyage que tu as fait pour venir jusqu'à nous », me dit un jour un homme du village. À partir de ce séjour vécu à Fonikaha alors que le pays était en crise, on m'a d'ailleurs assigné une place très particulière au sein du village, en m'associant à des temps de parole dont j'étais auparavant exclue. De mon point de vue, le fait que les habitants de Fonikaha puissent m'accueillir en temps de guerre, en acceptant les vivres que je tenais absolument à leur fournir en raison de la dégradation de leurs conditions de vie, me signifiait la qualité de notre lien et me montrait que nos échanges, au fil du temps, avaient évolué vers plus de sincérité et de simplicité : on ne me couvrait plus de cadeaux, mais je pouvais, à l'instar d'un autre membre de la famille venant de l'extérieur, être « mise à contribution » durant des temps difficiles.
- 25 Lorsque je repartais pour la France, le chef du village venait m'adresser des paroles d'exhortation afin que je rentre en bonne santé et que je ne sois pas tracassée par les agissements des mutins lors du passage de la frontière. Il effectuait également des sacrifices sur l'autel de la forge afin que les ancêtres du village assurent ma protection. À l'heure du départ, la vieille de la cour où je demeurais m'accompagnait aussi par des chants et des mots porteurs de sens, car, me disait Kiffori, « j'étais devenue son enfant ». Sans vouloir mystifier ces instants, je peux dire que nous les avons vécus en retenant nos larmes. La pudeur entourait nos échanges et ne nous permettait pas d'exprimer la force de notre attachement mutuel, mais l'émotion était palpable.

COMMENT LA CRISE COMPLEXIFIE LA RELATION AU TERRAIN

- 26 Sur les plans éthique et pratique, le fait d'enquêter dans un pays en guerre n'a pas été sans conséquence. La situation en Côte d'Ivoire étant instable, il m'a été difficile de poursuivre le processus d'enquête tel que mis en place avec mes interlocuteurs quelques années auparavant. En effet, plusieurs paramètres rendent le travail de « recueil » des données issues de la littérature orale plus complexe au sein d'un pays en guerre.
- 27 Déjà, en temps « normal », bien qu'il cherche à se démarquer des nombreux agents de développement qui peuvent œuvrer sur le terrain, l'anthropologue est souvent « encliqué » par ses interlocuteurs qui estiment qu'il peut servir les intérêts de leur groupe. Ce phénomène d'encliquage décrit par J.-P. Olivier de Sardan n'épargne aucun

chercheur : il arrive que nos interlocuteurs nous assignent un rôle précis avec notre complicité plus ou moins consciente (Olivier de Sardan, 1995, 101-102). Ceux-ci nous confient par conséquent une mission qui interroge la légitimité de notre présence sur le terrain en tant qu'anthropologue. Il nous appartient alors de rappeler les réels objectifs de notre présence.

- 28 Or, la situation de crise ou de guerre ne peut, en fait, que renforcer ce phénomène insidieux d'enclichage. Lorsque les ressources naturelles et les enjeux vitaux des populations sont menacés ou qu'ils font l'objet d'une âpre concurrence entre différentes catégories d'acteurs, le chercheur, qui représente de près ou de loin le monde des pays « développés » dont il est issu, se trouve placé dans une position délicate. Par exemple, lorsque les représentants de l'ONU visitent les villages et les classent selon leur degré de pauvreté, définissant ainsi ceux qui pourront bénéficier de l'aide internationale et ceux qui en seront écartés, le rôle de l'anthropologue, chaque jour confronté à la présence d'organismes humanitaires d'urgence sur « le terrain », paraît flou aux yeux de ses interlocuteurs. Qu'il le veuille ou non, le chercheur, en temps de conflit ou de crise, est inscrit dans un champ de luttes – celui du marché des multiples projets d'« aide » sous toutes ses formes – dont il devine les enjeux sans pouvoir les maîtriser. Ainsi j'apparaissais comme une intermédiaire entre différentes catégories d'acteurs aux intérêts divergents : habitants de la région du nord, rebelles, militaires français, forces de l'ONUCI¹². Les habitants de mon village me demandaient d'intercéder auprès des Forces françaises de l'opération Licorne afin d'obtenir des vivres sous la forme de « rations de combat » ou d'autres avantages matériels. De leur côté, les militaires français, ayant appris qu'une « blanche » était en zone rebelle, venaient me rendre visite, pour – disaient-ils – « garantir ma sécurité ». Ils en profitaient alors pour me questionner sur le contexte politique de la région, afin de voir si je connaissais les représentants des Forces Nouvelles et si je pouvais les renseigner à ce sujet. Les rebelles, quant à eux, voyaient à l'occasion en moi une femme susceptible de les espionner ou de les trahir, et ils me demandaient sans cesse d'expliquer les motifs de ma présence dans ce village.
- 29 Ces différentes représentations de mon rôle ont été à l'origine de nombreux malentendus : par exemple, quand les Forces françaises de l'opération Licorne ont distribué à plusieurs reprises des vivres à Fonikaha, (ce qu'ils faisaient partout ailleurs), les hommes et femmes du village ont rattaché leur « générosité » à ma présence. Lors de l'arrivée des rations de combat à Fonikaha, les anciens se sont ainsi réunis, m'ont convoquée, considérant que j'avais assuré la « médiation » entre le village et mes compatriotes : ils m'ont alors adressé des remerciements, tout en me reversant une grande part des vivres obtenus. Il a fallu que j'insiste de manière virulente pour refuser ces rations, et expliquer que je n'en avais pas besoin, ce qui s'est avéré très difficile et délicat dans des assemblées collectives où la parole obéit à des codes très précis.
- 30 Par la suite, lors des temps forts de la crise, alors que l'absence de l'État se faisait sentir au niveau de l'approvisionnement en eau, les anciens me demandaient de voir avec les militaires français s'ils pouvaient réparer les pompes du village, défectueuses depuis le début du « mouvement ». Bien que je comprenne les enjeux vitaux qui la sous-tendaient, je ne pouvais m'inscrire dans cette démarche. En effet, la question délicate de la réparation des pompes et plus largement la question de la pénurie d'eau apparaissait à ce moment précis comme des enjeux politiques importants opposant différentes « forces » dans le Nord ivoirien : rebelles, militaires français, forces de

l'ONUCI, toutes à leur niveau soucieuses de gagner une forme de légitimité auprès des populations.

- 31 En outre, alors que jusque-là, je partageais la vie des habitants de Fonikaha en tentant d'établir des relations de confiance avec mes interlocuteurs, construites sur la durée, la guerre a soudainement resserré les possibilités de séjour sur le terrain, me ramenant à l'immédiateté des événements : tel jour, une « marche » de protestation était organisée par la population à quelques kilomètres du village, donnant lieu à des actes de violence contre la présence des militaires français, tel autre, des groupes de jeunes gens armés se revendiquant plus ou moins « rebelles » provoquaient de graves émeutes dans les rues et se rendaient coupables de nombreux délits. Il arrivait aussi que j'assiste, dans l'espace public, à des brimades de la part des « têtes pensantes » de la rébellion envers les petits soldats présents sur les barrages aux abords des villes, lourdement armés et conduits à faire du racket leur métier. En provoquant la mort et en renforçant la violence, la guerre a instauré une temporalité différente, liée à la notion d'urgence, incompatible avec ce que l'on peut imaginer d'un « classique travail de terrain ». Progressivement, à mesure que j'assistais à ces événements violents, j'étais happée par une sorte de « faillite » de la réflexion. Face au risque, j'étais, comme mes interlocuteurs, inscrite dans des logiques très pragmatiques. L'ancrage dans le présent que la crise développait et les émotions qu'elle suscitait (la peur, entre autres) m'empêchaient de construire une pensée élaborée sur la réalité.

DE LA DIFFICULTÉ D'ANALYSER ET DE RESTITUER LES DISCOURS LIÉS AU CONTEXTE POLITIQUE

- 32 *Guerre amère...* C'est ainsi que j'ai entendu nommer le conflit, une nuit, à Fonikaha, alors que les jeunes gens se réunissaient sur la place centrale du village et dansaient après avoir effectué les travaux agricoles de la saison des pluies. Cette expression était entonnée par un jeune chanteur, et reprise par l'ensemble des filles et garçons qui dansaient de manière rythmée en faisant voler la poussière.
- 33 En demeurant à Fonikaha durant les temps de la crise, j'ai pu enregistrer, dans des situations d'énonciation habituelles, des chants de jeunes relatifs à la thématique du conflit. Comme je l'ai souligné auparavant, ces chants s'inscrivent dans un répertoire identifié par mes interlocuteurs, et relèvent d'un divertissement populaire répandu, nommé *Sidà*. En tant que tels, ils puisent dans un fonds culturel commun à d'autres répertoires de chants et ils condensent des symboles que l'on repère dans l'ensemble de la littérature orale des Sénoufo. Toutefois, ces chants utilisent un registre de langue spécifique, propre à la jeunesse, cru et sans détour, inspiré de chansons populaires entendues à la radio et de thématiques politiques. Je me bornerai ici à présenter l'un de ces chants afin d'illustrer les problématiques que leur analyse soulève¹³.
- 34 Une nuit du mois de mai, alors que j'assistais à nouveau aux chants et aux danses des jeunes dans une cour du village après les travaux des semis du coton, j'entendis avec surprise dans la flopée de paroles des interprètes de l'orchestre de *Sidà* le nom de l'actuel Président de la Côte d'Ivoire. Plus tard, interrogeant les chanteurs dans l'intimité de leur maison, ils me confièrent qu'il s'agissait de chansons sur la guerre qui interpellaient vivement Laurent Gbagbo. Le chant que Kitan chantait en compagnie de son compagnon d'âge ce soir-là disait ceci :

Va t-en, L.G.¹⁴, pour qu'on gagne la chair
 Qu'on gagne la chair
 Lève-toi et rends le pays à son maître
 Va t-en, L.G., pour qu'on gagne la chair
 Qu'on gagne la chair
 Lève-toi et rends le pays à son maître

- 35 Aux dires de mes interlocuteurs, ce chant né après 2002 est lié à la thématique de la crise politique qui a succédé à la guerre et à la partition implicite du pays qu'elle a engendrée à cette période. Le chanteur accuse le président actuel de la Côte d'Ivoire de maintenir le pays dans une situation de misère. Dans la langue nyarafolo, « gagner le corps » ou « gagner la chair » est une expression qui renvoie à l'abondance de nourriture. Ne pas avoir de corps évoque à l'opposé la maigreur liée à une situation d'infortune. Le chanteur demande ainsi avec ironie que le président rende le pays à son « maître ». S'agit-il de l'un des chefs rebelles, Guillaume Soro ? Ou bien, parle-t-il d'Alassane Ouattara, représentant d'un parti politique d'opposition, emblème malgré lui de la colère des gens du nord éprouvés par les mesures discriminatoires et les violences dont ils ont été victimes depuis plusieurs années de la part du gouvernement¹⁵ ? L'explication du jeune chanteur penche pour cette deuxième hypothèse.
- 36 À l'écoute de ces productions orales interprétées par des jeunes pendant la saison des pluies, j'ai été frappée par leur caractère subversif et percutant. Si la subversion est repérable ailleurs dans les productions orales nyarafolo (les répertoires de chants féminins), elle utilise ici des motifs proprement politiques. Il existe des chants qui se positionnent clairement du côté de la rébellion, en exaltant la figure du jeune soldat engagé à corps perdu dans le mouvement de mutinerie, et qui apparaissent comme de véritables chants de propagande. D'autres chants vont jusqu'à caricaturer violemment les hommes politiques, qu'ils émanent du gouvernement en place ou de la rébellion. Les jeunes auteurs de ces chants interpellent et critiquent les hommes de pouvoir, en leur donnant des noms hyperboliques significatifs qui renvoient à l'univers culturel sénoufo, les faisant apparaître comme des êtres asociaux et mortifères :

G., Tu nous fatigues
 G., Tu nous fatigues
 G., Nous, on court pour aller se cacher
 G., Tu nous fatigues
 G., Tu nous fatigues
 G., Nous, on court pour aller se cacher
 Homme mauvais
 Celui qui divise la terre
 Celui qui tue les hommes
 G., Tu nous fatigues
 G., Tu nous fatigues
 G., Nous, on court pour aller se cacher
 IB¹⁶, Tu nous fatigues
 IB, Tu nous fatigues
 IB, Nous on court pour aller se cacher
 IB, Tu nous fatigues
 IB, Tu nous fatigues
 IB, Nous on court pour aller se cacher
 Homme mauvais
 Celui qui divise la terre / Celui qui tue les hommes

- 37 Ici, le jeune chanteur utilise une catégorie polysémique dont la signification oscille entre fatigue et souffrance, et qui permet de décrire à quel point le conflit est péniblement vécu par les hommes et femmes de cette région. L'interprète répète inlassablement que la population est fatiguée par les agissements des hommes politiques. Il ne s'agit pas seulement d'une fatigue physique, mais également d'une souffrance morale impliquant la peur. Dans cette chanson précise, le Président n'est pas le seul incriminé. On entend également parler du sergent IB, chef d'une des mouvances dissidentes de la rébellion, déjà présent au sein de la junte militaire de Robert Gueï ayant fomenté un coup d'État en 1999 (Rueff, 2004, 27). De récents affrontements entre lui et Guillaume Soro ont provoqué des divisions entre les différentes factions des Forces Nouvelles de Côte d'Ivoire, remettant en cause leur unité et entamant leur popularité dans la région du nord.
- 38 Ce répertoire particulier comprend également des chants qui décrivent l'aspect tragique du conflit en traduisant plus particulièrement les difficultés endurées par les populations : la mort, la faim, la souffrance et la peur, autant de réalités objectives liées à la guerre.
- 39 Plus largement, au cours de mes séjours sur le terrain, j'ai entendu à de nombreuses reprises des discours émis par mes interlocuteurs au sujet de la violence politique et de la souffrance, qu'il s'agisse de chants, d'autres genres appartenant à la littérature orale, d'entretiens, mais aussi de discussions plus informelles. Au départ, je ne savais comment procéder à l'analyse de ces pratiques discursives de manière dépassionnée. Influencée par la vision de mes interlocuteurs plongés dans ce contexte politiquement instable et violent, j'avais de grandes difficultés à prendre des distances avec leur vécu. Cette difficulté venait en partie de mon expérience très subjective à leurs côtés, qui provoquait chez moi une forme d'adhésion spontanée à leur univers de représentations.
- 40 Sur le plan épistémologique, la volonté de m'inscrire dans une démarche tentant de saisir le point de vue émique¹⁷ empêchait aussi que n'émerge, dans un premier temps, un regard critique de ma part sur leurs paroles. Avec une certaine naïveté, je me croyais focalisée sur la prise en compte de ce qui faisait sens pour mes interlocuteurs. Or, je me suis aperçue plus tard que leurs discours étaient aussi en retour fortement influencés par ma présence ainsi que par ma posture épistémologique ! Au fond, je ne recevais pas leurs paroles, je ne comprenais pas leurs stratégies discursives : je contribuais aussi à les produire au sein de nos échanges, à travers un regard singulier sur la guerre en Côte d'Ivoire, et particulièrement sur la situation au nord du pays, un regard marqué par l'empathie. C'est en ce sens qu'on peut parler d'une coconstruction de discours. Au fil de longues discussions, nous avons ainsi défini une sorte de dialogue implicite nous permettant de travailler ensemble et de « co-produire » des discours : entretiens, chants, récits de vie qui prenaient souvent la forme de la confidence. Lors de mes séjours sur le terrain, je n'avais que peu de recul sur ces matériaux. C'est à mon retour en France que j'ai compris qu'il était nécessaire que mes yeux se décillent...
- 41 En effet, au sein de la littérature orale, un contexte de conflit ou de crise fait émerger des discours qui demandent à être replacés dans leurs conditions de production, car ils se nourrissent de problématiques identitaires, lesquelles peuvent être le fruit d'une forme d'instrumentalisation immédiate. Le recul est donc nécessaire pour les aborder et les analyser. Par exemple, comme j'ai pu l'entendre à de nombreuses reprises dans les chants et les entretiens, la souffrance des « gens du nord » est aujourd'hui une

thématique redondante dans les chants de jeunes et plus globalement dans les pratiques discursives des acteurs en milieu rural nyarafolo. Mais cela a-t-il toujours été le cas ? De telles formes d'expressions qui entretiennent le mythe du nord-ivoirien « sous-développé » (qui a été en partie nourri et fabriqué par le pouvoir politique dans un contexte postcolonial) peuvent être envisagées comme des réponses contextuelles à une situation de violence politique récente, ou comme le reflet de l'appropriation d'une certaine idéologie diluée dans les discours que porte le mouvement de rébellion dans le nord de la Côte d'Ivoire. À ce niveau, il importe d'abandonner une forme de naïveté liée à l'observation participante sur le terrain et de pouvoir saisir les enjeux qui se cachent derrière la mise en discours de la pauvreté et de la souffrance.

UNE DÉMARCHE ÉTHIQUE ET NÉCESSAIREMENT RÉFLEXIVE

- 42 À propos de son travail d'ethnographe dans les plantations de canne à sucre du Pernambuco, Nancy Scheper-Hugues écrit :

L'Alto de Cruzeiro, le bidonville qui recouvre les collines autour de Bom Jesus, et sa population constituée de plus de 5 000 ouvriers agricoles déplacés et totalement déshérités sont décrits ici tels qu'ils sont dans la réalité. Pour eux, aucun pseudonyme n'est nécessaire, car ils sont déjà suffisamment anonymes (...) Dans ce contexte, l'ethnographe même la plus soucieuse d'interprétation et d'analyse se trouve réduite au rôle de comptable frénétique de la mort, de démographe improvisée, d'employée municipale chargée d'enregistrer et de dénombrer les morts et les disparus anonymes.
(Scheper-Hugues, 1994, 64-65)

- 43 Si l'auteur décrit ici une situation particulièrement tragique de la vie ordinaire d'une ville brésilienne, elle pose des questions qui peuvent surgir pour tout chercheur effectuant une enquête dans un contexte de crise. Le fait de travailler sur des matériaux oraux qui sont produits sur un « terrain miné » transforme profondément la position de l'anthropologue au cœur même de la pratique de terrain. À cet égard, il semble nécessaire que les sciences sociales puissent s'acheminer vers une forme de problématique théorique internationale, et que la question de la déontologie sur le terrain ne reste pas, comme ça l'est encore souvent, une affaire de « bon sens individuel » (Ghasarian, 2002, 225).
- 44 Dans un article plus récent, Nancy Scheper-Hugues évoque aussi la nécessité, pour les anthropologues qui, de plus en plus, travaillent sur la violence politique ou la souffrance, de se positionner par rapport au fait qu'ils participent aujourd'hui d'une véritable « politique de la représentation » autour de ces notions (Scheper-Hugues, 1995). Leurs travaux peuvent nourrir une forme de « mise en spectacle » de la pauvreté¹⁸, laquelle neutralise toute forme de lutte sociale ou politique par un insidieux phénomène de saturation. Or, paradoxalement, tout se passe comme si cette spectacularisation des émotions des minorités ou des sociétés considérées comme « traditionnelles » était de plus en plus conscientisée par ces peuples qui se réapproprient le discours que les anthropologues produisent sur eux. Cette tentative de réappropriation apparaît comme une réponse sociale intéressante et inventive face à la violence politique (Adelson, 2001), qui doit être prise en compte au sein de la discipline.
- 45 Au fil de cette enquête, j'ai été confrontée à un certain nombre de difficultés inhérentes au contexte interrogeant profondément la légitimité de ma position d'ethnologue. Ces

questionnements ont pu concerner aussi bien « l'amont » de la recherche, le travail de production des matériaux oraux, que le processus d'interprétation et de restitution des données. En effet, lorsque nous enquêtons dans le cas précis des conflits et des crises politiques, comment et à qui devons-nous restituer les données recueillies sur le terrain ? À des États qui, bien souvent, méconnaissent ou oppriment les minorités auprès desquelles nous effectuons nos enquêtes ? À nos interlocuteurs, aux prises avec une réalité objective qui les ramène à des nécessités économiques urgentes et vitales, et qui par conséquent ont d'autres priorités ?

- 46 Une fois revenue en France, il m'est apparu très clairement que toute communication scientifique au sujet de la crise en Côte d'Ivoire serait délicate. Le sujet, très sensible, attisait les passions au sein même de mon laboratoire de recherche : travaillant sur la société sénoufo, je ne pouvais que partager le point de vue de mes interlocuteurs et insidieusement justifier la présence de la rébellion ! Ceci se déroulait également dans un climat très tendu au sein du milieu universitaire ivoirien où des prises de position très ambiguës sur la notion discutée d'ivoirité avaient subitement ramené la complexité des sociétés ivoiriennes à des schémas d'identification simplificateurs... Sur le terrain, j'avais été témoin de la part de nombreux interlocuteurs de discours très virulents à l'encontre du régime en place en Côte d'Ivoire et je ne pouvais me résoudre, par prudence et respect pour eux, à livrer publiquement des informations à ce sujet.
- 47 Enquêter au sein d'un conflit ou d'une crise ne constitue pas seulement une expérience risquée en soi. Cela pose un certain nombre de questions pratiques, méthodologiques, mais aussi déontologiques, et qui par conséquent appellent une démarche réflexive au niveau de la discipline anthropologique, voire même au sein du vaste champ des sciences humaines.

CONCLUSION

- 48 Ma contribution se veut le témoignage d'une recherche sur la littérature orale sur un terrain dit « miné ». J'ai souhaité souligner l'importance de l'éthique et de la réflexivité lorsqu'on maintient un processus d'enquête dans ce contexte, et cela même quand on travaille sur la littérature orale (par le biais de problématiques identitaires notamment). Plus que de transcrire des textes oraux, je me suis concentrée – pour cet article – sur la description de mes séjours répétés sur un terrain en crise, laquelle donne une idée des questions déontologiques auxquelles j'ai dû faire face. Citer quelques-unes des multiples anecdotes qui font le travail de terrain n'est pas ici un exercice narcissique ou complaisant (Bourdieu, 2003, 44), mais mettent à jour des questionnements qui m'habitent encore actuellement et qui – je l'espère – seront utiles à l'heure où l'on se tourne vers une anthropologie du proche. Car les lieux d'enquête – s'ils s'écartent de toute recherche d'exotisme – ont souvent en commun de s'intéresser à des situations de souffrances sociales, de violence ou de pauvreté. De tels questionnements peuvent entrer particulièrement en résonance avec les travaux qui interrogent le contexte urbain de production des données issues de la littérature orale (rap, slam) lui aussi imprégné de thématiques identitaires.
- 49 Dans le champ de la littérature orale également, la démarche réflexive apparaît comme un biais intéressant pour penser et maîtriser les enjeux éthiques impliqués par la pratique de terrain. L'éclatement de la discipline, la légitimité de l'anthropologie dans un contexte de crise sont des paramètres qui s'imposent à de nombreux chercheurs. Il

est regrettable que le rendu scriptural de notre travail d'enquête apparaisse trop souvent « lisse » alors que le terrain ne l'est pas : les aspérités de celui-ci, les difficultés auxquelles nous sommes obligés de nous confronter gagneraient à apparaître plus souvent sur le papier afin que de telles problématiques puissent faire l'objet d'une réflexion collective.

BIBLIOGRAPHIE

- ADELSON, N., 2001, Reimagining Aboriginality, an indigenous Peoples's Response to social suffering, in V. Das, Arthur Kleinman, M. Lock, *Remaking a world. Violence, social suffering and recovery*, Berkeley, University of California Press.
- BOURDIEU, Pierre, MAMMERI, Mouloud, 2003, Du bon usage de l'ethnologie, *Actes de la recherche en sciences sociales*, « Regards croisés sur l'anthropologie de Pierre Bourdieu », n° 150, p. 79-90.
- CHÉRON, G., 1925, *Le dialecte sénoufo du Minyanka. Grammaires, textes et lexiques*. Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner.
- DAS, V., KLEINMAN, Arthur, LOCK, M., 2001, *Remaking a world. Violence, social suffering and recovery*, Berkeley, University of California Press.
- DAUPHIN-TINTURIER Anne-Marie, DERIVE, Jean, 2005, *Oralité africaine et création*, Paris, Karthala.
- DEMBELE, O., 2003, Côte d'Ivoire, la fracture communautaire, *Politique africaine*, n° 89, « La Côte d'Ivoire en guerre », p. 49-70.
- DESJARLAIS, R., KLEINMAN, Arthur., 1994, Ni patients ni victimes, pour une ethnographie de la violence politique, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 104, « Le commerce des corps ».
- FÖRSTER, Til, 1997, *Zerrissene Entfaltung. Alltag, Ritual und künstlerische Ausdruckformen im Norden der Côte d'Ivoire*, Köln, Köppe.
- GHASARIAN, C., 2002, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*. Paris, Armand Colin.
- GOODY, Jack, 2006, *La peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*. Paris, La Découverte (Rééd.)
- KIENTZ, A., 1979, Approche de parenté sénoufo, *Journal de la société des Africanistes*, t. 49, fasc. 1, p. 9-70.
- KIENTZ, A., 1979, Approche de parenté sénoufo, *Journal de la société des Africanistes*, t. 49, fasc. 2.
- KONATE, Y., 2002, Le destin d'Alassane Dramane Ouattara, in M. Le Pape, C. Vidal, *Côte d'Ivoire l'année terrible 1999-2000*, Paris, Karthala, p. 253-309.
- LEMAIRE, Marianne, 1999, Chants de l'agôn, chants du labeur : travail, musique et rivalité en pays sénoufo (Côte d'Ivoire), *Le Journal des Africanistes*, t. 69, fasc. 2, p. 35-65.
- LORILLARD, Marie, 2006, La pauvreté, un mal discret ?, *Tsantsa* 11, p. 34-42.

- LORILLARD, Marie, 2007, *De la souffrance en milieu rural sénoufo (Afrique de l'Ouest)*, Thèse pour le doctorat de l'Université Bordeaux II, Université de Bordeaux II.
- OLIVIER de SARDAN, Jean-Pierre, 1995, La politique du terrain : sur la production des données en anthropologie, *Enquête*, Marseille, Parenthèse, 1, n° 147, p. 151-166.
- OLIVIER de SARDAN, Jean-Pierre, 1998, Emique, *L'Homme*, 147, p. 51-166.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy, 1994, Mourir en silence, La violence ordinaire d'une ville brésilienne, « Le commerce des corps », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 104, p. 64-80.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy, 1995, The primacy of the Ethical: Proposition for a Militant anthropology, *Current Anthropology*, vol. 36, no 3, pp. 415-417.
- SINDZINGRE, N., ZEMPLÉNI Andras, 1981, Modèles et pragmatique, activation et répétition : Réflexions sur la causalité de la maladie chez les Sénoufo de Côte d'Ivoire, *Social Science and Medecine*, vol. 15 B, pp. 279-293.
- ZEMP, Hugo, 2004, Pourquoi chanter plutôt que parler, paroles de balafon, *L'Homme*, 171-172, p. 313-332.
- ZEMPLÉNI, Andras, 1993, L'invisible et le dissimulé, du statut religieux des entités initiatiques, *Gradhiva*, n° 14, p. 3-14.
- ZEMPLÉNI, Andras, 1996, Savoir taire, Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres, *Gradhiva*, n° 20, p. 23-41.

NOTES

1. Il s'agit de terrains sensibles, conflictuels ou politiquement instables. La revue *Ethnologie française* y a consacré un numéro thématique (2001).
2. En proposant de définir les individus ayant subi des violences politiques extrêmes comme des « Social Sufferers », l'analyse d'Arthur Kleinman nous encourage à les percevoir autrement que comme des patients, à travers le prisme de la médicalisation de la souffrance, ou comme des victimes. Elle nous permet de penser leur capacité à agir sur leur histoire et à offrir des réponses sociales face à la réalité complexe du traumatisme (Desjarlais et Kleinman, 1994, 62).
3. « La crise » ou « le mouvement » : ces expressions reviennent souvent dans la bouche des individus qui vivent ce conflit, spécifiquement au nord où le cortège de violences lié à la guerre a rapidement laissé place à une situation économique et politique stationnaire, soulignant la perte totale de contrôle de la part du gouvernement sur la région du nord.
4. Les Nyarafolo forment un peuple rattaché au vaste groupe sénoufo qui s'étend sur le nord de la Côte d'Ivoire, le sud-ouest du Burkina Faso et le sud-est du Mali. Installés en zone de savane au nord-est de la Côte d'Ivoire, ils vivent au sein d'une société essentiellement rurale qui articule de manière complémentaire forge et agriculture.
5. On peut se référer aux études de Marianne Lemaire, de Hugo Zemp et de Til Förster qui analysent à travers différentes approches l'important répertoire des « chants de cultivateurs à la houe » (Lemaire, 1999 ; Zemp, 2004, Förster, 1997). D'autres travaux, plus anciens ou très disparates, abordent une diversité de chants sans les rattacher à des répertoires précis (Chéron, 1925 ; Kientz, 1979).
6. Lors de ma pratique du travail de « terrain », je me suis intéressée aux classifications qu'opèrent les Sénoufo eux-mêmes au niveau de la littérature orale, et notamment aux différents genres auxquels ils donnent une appellation précise.

7. Au sujet de ce répertoire, « chant de guerre », nom donné par mes interlocuteurs, je ne saurais dire s'il s'agit d'un genre bien établi dans la littérature orale nyarafolo ou bien s'il s'agit de « sous-catégories significatives via l'élaboration verbale ou la situation contextuelle » (Goody, 2006, 179).
 8. Les noms de mes interlocuteurs ont été modifiés.
 9. Tuteur ou logeur : c'est ainsi qu'on nomme habituellement la personne qui nous héberge au sein d'un village, à qui l'on est confié.
 10. Initiation sénoufo connue pour la pénibilité de ses épreuves (Zempléni, 1993).
 11. On désigne ainsi familièrement les personnes qui ont fréquenté l'école.
 12. Forces des Nations-Unies présentes en Côte d'Ivoire.
 13. D'autres chants relevant de ce répertoire figurent dans ma thèse. Il s'agit d'un champ de recherches que je viens d'ouvrir au sein d'un travail plus large sur la souffrance (Lorillard, 2006, 2007).
 14. Laurent Gbagbo.
 15. À ce sujet, lire Konaté (2002, 299).
 16. Surnom d'Ibrahim Coulibaly, chef d'une des mouvances dissidentes de la rébellion.
 17. Je me réfère ici à la définition qu'en donne J.-P. Olivier de Sardan (1998).
 18. Cette spectacularisation des émotions des sociétés considérées comme « traditionnelles » ou des minorités n'est-elle pas aisément perceptible au sein de l'institution muséale, dès lors que celle-ci fait intervenir des « témoins vivants » ?
-

RÉSUMÉS

Dans cet article, en retraçant les difficultés rencontrées lors d'une enquête menée au nord de la Côte d'Ivoire, l'auteur interroge le mode de production des données issues de la littérature orale dans un contexte de crise politique. Ce témoignage personnel permet de soulever des questions éthiques inhérentes au travail de l'anthropologue : la légitimité du chercheur dans un contexte de souffrance sociale « extrême », la difficulté d'analyse des discours produits sur un terrain en guerre ou en crise, la nécessaire déontologie permettant de maîtriser les effets de violence symbolique qui se dégagent d'une enquête dans ce contexte spécifique. Loin de s'inscrire dans une posture purement spéculative, cet effort de réflexivité est destiné à nourrir la pratique anthropologique et à la rendre plus consciente des enjeux qu'elle met en œuvre au cœur d'un processus d'enquête sur la littérature orale sur un « terrain miné ».

As she retraces the difficulties she encountered during her fieldwork in northern Ivory Coast, the author questions the mode of producing data stemming from oral literature in a context of political crisis. This personal testimonial allows her to raise certain ethical questions inherent to the work of the anthropologist: the legitimacy of a researcher in the context of "extreme" social duress, the difficulty of analyzing discourse produced in a war-torn or crisis-ridden land, the deontology required in order to master the effect of the symbolic violence deriving from research conducted in such a context. Far from being purely speculative, this reflection is destined to nourish the practice of anthropology and to render it more conscious of what is at stake when researching oral literature in a "mined field".

INDEX

Index géographique : Senufo (Côte d'Ivoire)

Thèmes : anthropologie (Afrique)

Keywords : Ethics, Minefield, Reflexivity, Senufo (Ivory Coast), Social Suffering, Anthropology

Mots-clés : éthique, réflexivité, souffrance sociale, terrain miné