



**HAL**  
open science

# La relation mobilité/récit de soi en contexte subsaharien. Réflexion à partir de récits oraux recueillis au Mali

Cécile Leguy

► **To cite this version:**

Cécile Leguy. La relation mobilité/récit de soi en contexte subsaharien. Réflexion à partir de récits oraux recueillis au Mali. Luciani Isabelle. Récit de soi, présence au monde. Jugements et engagements, Presses Universitaires de Provence, pp.137-158, 2014, Le temps de l'histoire, 978-2-85399-952-6. halshs-01084824

**HAL Id: halshs-01084824**

**<https://shs.hal.science/halshs-01084824>**

Submitted on 14 Oct 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Leguy Cécile, 2014, « La relation mobilité/récit de soi en contexte subsaharien. Réflexion à partir de récits oraux recueillis au Mali », in Luciani Isabelle (dir.), [Récit de soi, présence au monde. Jugements et engagements Europe Afrique XVIe-XXIe siècles](#), Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, pp. 137-157.

**Cécile Leguy**

Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3  
DILTEC – EA 2288

## **La relation mobilité/récit de soi en contexte subsaharien. Réflexion à partir de récits oraux recueillis au Mali**

### **Résumé**

L'enquête sur laquelle repose cet article a été menée dans le cadre d'une recherche collective portant sur la production de récits en relation avec les migrations sud-sud en Afrique subsaharienne. Dans quelle mesure la mobilité – et plus précisément ici le fait, pour un jeune, d'être parti de son village pour travailler comme domestique en ville – peut-elle être une raison de parler de soi ? La question porte également sur l'implication personnelle du jeune dans la migration et sur la difficile mise en mots de cet engagement. Le récit peut cependant s'exprimer de manière allusive et subtile derrière des choix langagiers qui semblent minimes mais révèlent une prise en main de sa propre trajectoire. Ainsi, ne peut-on pas considérer comme « récit de soi », outre les épisodes narratifs issus d'entretiens avec l'enquêteur, les noms par lesquels les jeunes domestiques se font appeler ? Cela conduit alors à s'interroger sur la notion même de récit et sur le rôle de l'enquêteur dans sa production, dans une situation où la transmission est essentiellement orale.

### **Mots clés**

Récits oraux – Migration sud-sud - Afrique subsaharienne (Mali) – Nom personnel.

Dans quelle mesure parle-t-on de soi quand on raconte sa mobilité ? Le voyage – migration saisonnière, exode, migration définitive... – peut-il être un élément déclencheur du récit de soi ? Dans le cadre d'une recherche collective portant sur la production du récit en relation avec les migrations sud-sud en contexte subsaharien (Mali-Mauritanie-Sénégal-Cap-vert)<sup>1</sup>, j'ai choisi dans un premier temps de rencontrer de jeunes domestiques<sup>2</sup> travaillant à Bamako, originaires de la région de San<sup>3</sup>, région située à environ 500 km de la capitale. Cette enquête, visant à recueillir des récits de migration, conduit à interroger la notion même de

---

<sup>1</sup> ANR Sud II Miprimo, « La migration prise aux mots », coordonnée par Cécile Canut (Université Paris Descartes et CEPED, UMR 196), 2011-2013.

<sup>2</sup> L'enquête menée en décembre 2010 était une enquête exploratoire. Elle m'a permis de prendre différents contacts et d'enregistrer (film) 9 récits de jeunes domestiques (7 filles et 2 garçons). Même si je comprends assez bien le boomu (langue des Bwa concernés par cette migration de travail), l'enquête a été menée avec l'intermédiaire d'un interprète, maîtrisant les deux principales variantes dialectales du boomu parlées au Mali (langue *gur*), afin de mettre les jeunes plus à l'aise.

<sup>3</sup> Ce sont en grande majorité des jeunes bwa (population majoritaire dans la région de San) et dogon (population située un peu plus au nord, dans la région de Mopti) qui viennent travailler à Bamako comme domestiques.

récit et le rôle de l'enquêteur dans sa production, dans une situation où la transmission est essentiellement orale.

L'enquête « par récit de vie » est une méthode ancienne en sciences sociales : elle a vu le jour aux États-Unis au début du 20<sup>e</sup> siècle avec les recherches ethnographiques menées auprès des Amérindiens et la publication d'autobiographies (cf. Brumble, 1993). C'est une méthode de terrain que l'on a pu qualifier d'« artisanale » (selon l'expression de Georges Balandier, *in* Ferrarotti, 1983 : 7), voire comme « illusoire » (Bourdieu, 1986). De manière générale en anthropologie, le recours au récit de vie fait cependant partie intégrante de la « boîte à outil »<sup>4</sup> sur le terrain, sans forcément être utilisé comme tel : en vivant avec les gens, l'anthropologue est effectivement amené à recueillir des confidences, du récit sur « soi ». Par exemple pour mener des enquêtes généalogiques, on « parle famille », pour reprendre l'expression de Françoise Zonabend (1986). Cependant, parler de soi – de son métier, de sa famille, de son mariage, du destin des uns et des autres... – est-ce produire du « récit de soi » ? Quand l'auteur du récit n'en est pas l'initiateur – ce qui est bien souvent le cas dans les travaux menés en sciences sociales où l'on donne la parole à des gens qui ne la prendraient pas forcément d'eux-mêmes et ne signent pas ce que Philippe Lejeune appelle un « pacte autobiographique » (1975) – quelles sont les conditions pour qu'une parole puisse être entendue comme « récit de soi », voire comme « récit de vie »<sup>5</sup> ? En effet, comme le précise Poliak, « 'Tout le monde' ne partage pas, spontanément, le sentiment que sa vie 'mérite' d'être racontée » (2002 : 7), ajoutant :

« La propension autobiographique est la plus faible dans les régions inférieures de l'espace social où se conjuguent sentiment d'indignité culturelle, conscience d'être 'agi' plus qu' 'agissant', absence du sentiment de sa singularité, hantise de la 'prétention' qui s'y trouve associée, conscience de l'appartenance à un 'nous' ». (Poliak, 2002 : 8)

Faut-il être dans une certaine position sociale pour parler de soi ? Faut-il, comme le pense le sociologue être convaincu que ce que l'on a vécu mérite d'être raconté pour produire du récit ? La question plus précise qui nous préoccupe ici est celle de la relation entre mobilité et récit. Le fait d'avoir voyagé, d'être parti de son village pour venir travailler en ville, peut-il être une raison suffisante pour parler de soi ? Mais la question porte également sur l'implication personnelle du jeune dans la migration et sur la difficile mise en mots de cet engagement. Le récit de soi peut cependant s'exprimer de manière allusive et subtile derrière des choix langagiers qui peuvent sembler minimes mais engagent également une prise en main de sa propre trajectoire. En suivant l'optique du programme qui nous rassemble<sup>6</sup>, il est convenu d'adopter une définition large du récit de soi<sup>7</sup>. Ainsi, dans le cadre de cet article, seront considérés comme « récit de soi » les épisodes narratifs issus d'entretiens avec les jeunes domestiques, mais aussi – il sera expliqué pourquoi – les noms par lesquelles ils/elles se font appeler.

#### *Remarque sur la situation d'enquête*

Dans le cadre plus précis de cette enquête, il s'agissait de faire raconter des jeunes (entre 12 et 19 ans) qui n'ont pas l'habitude de parler avec des adultes et d'être ainsi écoutés,

<sup>4</sup> De manière parfois un peu naïve ou bien en tenant compte de toutes les résistances, et même en en tirant parti, comme le précisent Fabre *et al.* (2010 : 8).

<sup>5</sup> Une distinction doit être faite entre le « récit de soi » qui est produit dès qu'une personne relate une expérience la concernant et le « récit de vie » ou biographie, où il s'agit plus précisément de retracer l'histoire des événements vécus par une personne.

<sup>6</sup> Programme transversal de la Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme : *Récits de soi - Méditerranée, Afrique. Individus, communautés, interculturalité. XVI<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles* – CEMAF/TELEMME/IREMAM (Randi Deguilhem ; Isabelle Luciani ; Hervé Pennec).

<sup>7</sup> Cf. cet extrait du projet : « Le récit de soi prend forme au quotidien dans une infinité de supports ».

sollicités. Si l'objectif de l'enquête était le recueil de récits de migration, c'est d'abord sous la forme d'entretien que la parole narrative était amenée. Demandant au jeune de raconter son expérience, ses motivations de départ, le voyage, ses sentiments, il fallait dans la plupart des cas le relancer régulièrement pour obtenir des détails, du récit à proprement parler<sup>8</sup>.

La situation d'enquête était toujours la même : le jeune, fille ou garçon, qui sert comme domestique ou aide familial<sup>9</sup> dans une maison, est sans cesse sollicité et a peu de moment de liberté dans la journée. Il fallait négocier avec son employeur un temps de pause pour pouvoir discuter avec lui. Le cadre de la production de récit a toujours été le domicile de l'employeur, lieu de travail et de vie du jeune domestique<sup>10</sup>. La majorité des jeunes ont entre 12 et 15 ans, les employeurs se sentent responsables de leur sécurité et de leur éducation et ne les laissent pas facilement sortir. Il n'était pas envisageable de faire autrement. Ceci dit, tous les employeurs nous ont laissés librement rencontrer les jeunes et discuter avec eux. À chaque fois, on a cherché le lieu le plus calme pour que nous puissions discuter en paix, et personne n'est venu participer à la discussion ou écouter ce qui se disait<sup>11</sup>.

L'entretien était conduit de manière non directive, à partir de questions orientées sur les raisons du départ, sur le voyage lui-même, sur les choix de vie que cela suppose, sur la manière dont est envisagé l'avenir. Le recours à une petite caméra et la mise en scène impliquée (se placer à l'écart des bruits de la maisonnée, s'asseoir face à face) est intervenu à ce niveau comme un élément ludique, susceptible de trancher avec une relation ordinaire entre deux générations où il est convenu que le cadet se soumette aux directives de l'aîné et se contente de répondre simplement et en baissant les yeux aux questions posées. En ce sens, l'usage de la caméra a pu avoir un léger effet libérateur, instaurant un cadre de conversation extraordinaire et plaisant. La situation a d'ailleurs amusé la plupart des personnes interrogées, ce qui s'est exprimé plus ouvertement lors d'un entretien mené avec deux jeunes filles ensemble, Bèhan et Sali, celles-ci ne pouvant s'empêcher de rire face à la situation. Si certains des jeunes enquêtés sont assez vite entrés dans le jeu en racontant avec détails leurs aventures, pour d'autres la parole est cependant restée plus retenue.

Les filles sont à cet égard plus effacées que les garçons, ce qui n'est pas sans lien avec l'organisation sociale patrilinéaire de la population<sup>12</sup>. Les garçons, qui resteront toute leur vie

---

<sup>8</sup> Comme Fabre *et al.* le font bien remarquer, « Le récit de soi ou le récit sur soi n'est donc pas une donnée, une compétence humaine aussi bien partagée que le langage [...]. Les mots ne coulent pas de source, d'autant moins, sans doute, lorsque la source c'est soi. Les historiens, les ethnographes, les psychiatres connaissent bien les conduites mutiques d'individus face aux événements plus ou moins tragiques, collectifs ou individuels, qu'ils ont vécus ou dont ils ont été les témoins. » (2010 : 9) C'est justement cette difficulté à « parler de soi » qu'il est nécessaire d'interroger. « Il était commode d'inscrire le "récit de vie" parmi les universaux de la communication ; il est aujourd'hui bien plus intéressant d'en comprendre les absences, les silences, les masques, les distributions inégales et les interdits car ils se révèlent majoritaires si l'on considère l'ensemble des sociétés humaines connues. » (*Ibid.*, p. 10)

<sup>9</sup> Les jeunes filles, appelées « petites bonnes », sont plus nombreuses. Elles sont occupées à diverses tâches ménagères (cuisine, ménage, entretien du linge...) du matin au soir. Les garçons (souvent appelés « boys » depuis les temps coloniaux) sont de plus en plus nombreux à accepter un travail de domestique peu rémunéré (entretien, jardinage, ménage, courses...). Pour les familles de la classe moyenne bamakoise, il est souvent plus intéressant d'avoir à leur service une jeune fille et un garçon dont les tâches sont complémentaires, plutôt que deux jeunes filles pour qui certaines tâches risquent d'être difficiles (même si les garçons sont en moyenne payés un peu plus que les filles : 10 000 FCFA par mois en 2010 – soit environ 15 euros – contre une moyenne de 7 500 FCFA – 11, 50 euros – pour les jeunes filles).

<sup>10</sup> L'une des jeunes filles, Bèhan, a été interrogée au domicile d'une autre, Sali, à qui elle était venue rendre visite. Mais elle a précisé qu'elle avait rarement l'occasion de sortir de chez elle, que cette visite était exceptionnelle.

<sup>11</sup> Excepté un cas : Salimata est originaire d'un village mixte Bwa-Dafing. Elle comprend le boomu mais ne le parle pas bien, les Dafing parlant une forme dialectale de bambara. L'entretien a eu lieu en bambara, avec comme interprète la patronne de la jeune fille.

<sup>12</sup> Les Bwa sont patrilinéaires et pratiquent la patri-virilocalité.

chez leurs parents, dans leur village natal, sont « assis » dans la maison, tandis que les filles ont en quelque sorte un statut permanent d'« étrangères ». Si elles font pour toujours partie de la maison<sup>13</sup> de leur père<sup>14</sup>, elles sont vouées à partir vivre ailleurs : dans une autre famille, le plus souvent dans un autre village. De plus, dans ce contexte où les femmes circulent beaucoup – elles peuvent changer de mari si elles sont insatisfaites – on ne peut prédire leur itinéraire, même si les anciens cherchent toujours à régler les alliances très tôt. Une fille est donc étrangère pour ses propres parents dans le sens où elle ira vivre chez d'autres personnes, et également étrangère dans la famille de son conjoint car elle vient d'ailleurs et on ne sait jamais combien de temps elle restera. Ce statut qui inspire la méfiance entraîne en retour une plus grande réserve des jeunes filles, une plus grande insécurité discursive.

Parmi les jeunes domestiques qui ont fait l'objet d'un entretien filmé, sept sont des filles<sup>15</sup> et deux des garçons<sup>16</sup>. Les garçons ont tous deux été prolixes : ils avaient l'un comme l'autre envie de parler, non seulement de leur voyage et de cette aventure que représente la migration vers une grande ville inconnue, mais aussi de leurs conditions de travail sur lesquelles ils n'avaient pourtant pas été sollicités. Alors que certaines jeunes filles parlaient à voix presque basse et qu'il était parfois nécessaire de les faire répéter pour les comprendre, les garçons parlaient de manière plus affirmée et menaient la conversation avec assurance.

### **Le voyage est-il un élément déclencheur du récit ?**

Le voyage est une action, un événement, une expérience. Il marque la différence entre les personnes, notamment au village entre ceux qui sont partis travailler en ville et ceux qui n'ont jamais quitté la région. Il pourra faire l'objet d'un récit au retour. Les récits d'ânés ayant déjà fait le voyage sont d'ailleurs souvent présentés comme des éléments de motivation pour partir à son tour, comme c'est le cas dans cet extrait d'entretien :

Q. – Comment as-tu eu l'idée de venir à Bamako travailler ?

N. – À cause du mariage. Je suis le seul enfant de ma mère. Ma maman est âgée aussi. Donc je me suis dit que ce serait bien d'aller travailler ailleurs pour essayer de gagner quelque chose. Je voulais venir à Bamako pour gagner quelque chose pour mes parents. J'espère pouvoir acheter des choses pour ma maman et pour d'autres personnes de ma famille.

Q. – Qui t'a dit que si tu vas à Bamako, tu pourras gagner quelque chose ? Avec qui as-tu parlé de ça ?

N. – Avec mes copines. Des copines qui sont déjà venues à Bamako.

Q. – Comment avez-vous parlé de ça entre vous ?

N. – Celles qui sont déjà venues à Bamako, quand elles sont revenues au village, elles ont dit que si j'allais à Bamako, je pourrais gagner quelque chose.

(Entretien avec Nana, 28 décembre 2010)

Cependant, selon l'expérience vécue, l'objectif du récit de retour peut être à l'inverse de décourager le cadet, surtout si l'on pense qu'il est dans une bonne situation, par exemple s'il est scolarisé comme c'était le cas de Martine :

Q. – Qui t'a donné l'idée de venir ici ?

M. – Personne. J'ai eu l'idée moi-même.

Q. – Et toi, tu n'as pas vu des gens qui ont quitté Bamako et qui t'ont parlé de Bamako ?

M. – Si !

Q. – C'étaient des gens qui étaient venus travailler ici ?

M. – Oui.

<sup>13</sup> En boomu, un même terme, *zun*, désigne la maison (espace de vie) et la famille (membres partageant cet espace).

<sup>14</sup> Si l'on suit les rites traditionnels, leur âme y sera d'ailleurs symboliquement ramenée après leur décès, sous la forme d'une poule accrochée à un bâton rapportée en procession silencieuse du lieu de l'enterrement (le plus souvent la maison de leur mari, c'est-à-dire de leurs enfants).

<sup>15</sup> Handouba (16-17 ans environ), Dèmuni (13-14 ans), Nana (15-16 ans), Salimata (14 ans), Martine (15-16 ans), Sali (15-16 ans) et Bèhan (15-16 ans).

<sup>16</sup> Pierre (15 ans) et Emmanuel (19 ans).

Q. – C'étaient des garçons ou des filles ?

M. – Des filles et des garçons.

Q. – Et qu'est-ce qu'ils t'ont dit ?

M. – Eux, ils m'ont dit de ne pas « gâter » mon école, qu'aller travailler n'est rien, de ne pas aller à Bamako. Moi j'ai dit que avec tout ça, moi je vais aller voir et qu'il faut tout essayer. Chacun avec les pensées de son esprit.

Q. – Tu étais à l'école ?

M. – Oui !

Q. – Donc tu as abandonné l'école pour venir ici ?

M. – Oui.

(Entretien avec Martine, 31 décembre 2010)

Interrogés sur ce qu'ils diront à leurs cadets quand ils rentreront chez eux, la plupart des jeunes ont répondu, de manière cependant nuancée, qu'ils les encourageraient plutôt à tenter l'aventure :

Q. – As-tu des sœurs plus petites ?

H. – Cinq après moi.

Q. – Que vas-tu leur raconter quand tu vas rentrer au village ?

H. – (*Rires...*) Je dirai que celles qui ont envie de venir, si elles viennent il faut qu'elles soient sérieuses.

Q. – Et aux garçons ?

H. – La même chose. (*...rises*) S'ils viennent il faut qu'ils soient sérieux.

Q. – Est-ce que tu trouves qu'il y a beaucoup de travail, que c'est difficile ?

H. – Parfois c'est dur, parfois ce n'est pas dur.

(Entretien avec Handouba, 22 décembre 2010)

Q. – Est-ce que tu as des sœurs ? Est-ce que tu les encouragerais à venir travailler en ville ?

S. – Je n'ai pas de sœur ici à Bamako, j'ai des sœurs au village, l'une est à l'école et les autres font le jardinage.

Q. – Qu'est-ce que tu diras à celles qui sont au village et qui font le jardinage ?

S. – J'aimerais qu'elles viennent aussi travailler ici. Je les encouragerais à venir.

(Entretien avec Salimata, 30 décembre 2010)

S'il est entendu que les jeunes, de retour au village, sont incités à raconter leur expérience, le voyage en lui-même est-il suffisant pour déclencher du récit ? Une première remarque s'impose à la lumière des entretiens : il est difficile d'obtenir des éléments sur le voyage lui-même. Comme c'est souvent le cas dans une situation d'entretien, les questions posées ont souvent surpris les jeunes, qui n'ont pas toujours pu y répondre. L'objectif de l'enquête était d'obtenir du « récit de migration », du vocabulaire et des impressions liés au déplacement. Le jeune était donc interrogé sur le voyage lui-même (le trajet du village natal à la ville). Questionnées ensemble, Bèhan et Sali ont éclaté de rire quand on leur a demandé à quoi elles pensaient pendant le voyage. Il a fallu préciser les questions pour obtenir un peu plus de détails. Il était plus facile de faire parler les jeunes sur leur situation : ce qu'ils vivent chez leur employeur, ce qu'on leur demande de faire, comment ils s'organisent, etc. que du voyage lui-même. Cette interrogation a semblé interpeller la plupart d'entre eux.

Ainsi par exemple, Salimata reste silencieuse quand je lui demande de raconter comment s'est passé son voyage :

Q. – De quel village es-tu et comment as-tu quitté ton village ? Comment s'est passé le voyage, est-ce que tu étais seule ou avec d'autres ?

S. – Je suis partie à pied de chez moi pour Konkuikoro, seule, de jour, c'était le jour de la foire, du marché. C'est un village du Mali, mais à la limite du Burkina.

Q. – Et pour venir ici, à Bamako ?

S. – Je suis venue en charrette jusqu'à Bénéna, puis de Bénéna à Bamako. Arrivées à Bénéna, nous avons fait trois semaines là-bas, mais j'avais toujours cette envie d'aller à Bamako, puisqu'on m'a dit d'aller à Bamako. Je suis venue avec ma cousine qui est la belle-fille d'Adèle (*sa patronne*) et nous avons voyagé ensemble.

Q. – Est-ce que tu peux raconter le voyage, comment ça s'est passé ?

S. – ... (*Silence gêné. Commentaire de l'interprète : « elle n'arrive pas à dire ça »*)

Q. – Comment tu étais ?

S. – J'étais quand même d'accord depuis le départ, que quand je vais venir je ferai toute sorte de travail, le ménage, laver la vaisselle, les habits, faire la cuisine...

[...]

Q. – C'était la première fois que tu venais à Bamako ?

S. – C'est la première fois. Je n'ai pas fait une autre grande ville.

Q. – Pendant le voyage, qu'as-tu fait ?

S. – J'ai regardé les choses, après j'ai dormi.

Q. – Qu'est-ce que tu as regardé ?

S. – Les véhicules, les villages, les paysages, tout ça.

Q. – Qu'est-ce que tu as pensé ?

S. – J'ai admiré tout ce que j'ai regardé.

Q. – Est-ce que tu ne regrettes pas chez toi ?

S. – Non, je ne regrette pas. J'ai beaucoup admiré les paysages, les villes que j'ai traversées. J'ai passé San, Ségou, ici, j'ai tout admiré.

(Entretien avec Salimata, 30 décembre 2010)

De même, Nana détourne la conversation en mentionnant les recommandations qu'on lui a faites avant de partir au lieu de répondre à une question sur la manière dont elle concevait le voyage avant de le faire :

Q. – Quand tu es venue, où as-tu pris les occasions (*transports*) ?

N. – Nous sommes allés au bord de la route, à Bouka, pour essayer d'avoir une voiture. De là, nous avons eu une voiture pour aller jusqu'à Bamako.

Q. – C'était bien avec ta grande sœur ?

N. – Oui.

Q. – Qu'est-ce que tu imaginais, par rapport au voyage et à Bamako ?

N. – Je réfléchissais, mais je ne savais pas trop comment le voyage allait se passer, ni comment était Bamako.

Q. – Qu'est-ce qu'on t'avait dit ? Est-ce qu'on t'avait dit que le voyage était long ?

N. – On m'a dit qu'une fois à Bamako, il faudra être sérieuse. Le voyage dure une journée et une partie de la nuit. On est parti le matin, et quand on arrivait, il commençait à faire nuit.

(Entretien avec Nana, 28 décembre 2010)

Handouba n'a également pas grand chose à raconter sur le voyage lui-même, si ce n'est son espoir « d'arriver en paix », porté par les bénédictions<sup>17</sup> avec lesquelles elle a quitté son village :

Q. – Est-ce que tu peux raconter ton voyage jusqu'à Bamako. C'était la première fois que tu venais à Bamako ?

H. – Nous sommes allées directement jusqu'à Fangasso. Nous sommes montées dans une voiture pour venir jusqu'à San, toutes les trois dans la même voiture. Puis jusqu'ici. De Fangasso jusqu'ici sans changer de voiture. Il ne s'est pas arrêté une seule fois. Nous avions de l'eau.

Q. – C'était la première fois que tu venais à Bamako ?

H. – Les deux autres étaient déjà venues, mais moi c'était la première fois.

Q. – Qu'est-ce que tu as pensé pendant le voyage ?

H. – Je souhaitais arriver en paix (*rires...*)

Q. – Le voyage s'est bien passé ?

H. – Oui.

(Entretien avec Handouba, 22 décembre 2010)

À cette première remarque vient s'ajouter le fait que la migration, saisonnière ou plus longue, n'est pas de nos jours une aventure extraordinaire. C'est plus ou moins le lot d'une grande partie des jeunes, et depuis longtemps, même si les migrations féminines de travail n'ont vraiment touché la région de San qu'à partir des années 1990 (*cf.* Lesclingand, 2004a, 2004b, 2011). Depuis plusieurs décennies en effet, les jeunes de cette région connaissent des mobilités de différents types : une mobilité essentiellement masculine de travail vers les plantations en Côte d'Ivoire des années 1960 jusqu'aux récents problèmes d'insécurité subis par ce pays ; une mobilité de travail plus ponctuelle chez les éleveurs peuls voisins pour

<sup>17</sup> Quand quelqu'un part en voyage, on le salue avec des bénédictions : « Que tu arrives en paix ! ».

certaines jeunes garçons ; le placement dès la petite enfance chez les grands-parents maternels pour une partie des filles ; le confiage<sup>18</sup> à un parent en mal d'enfant ou le logement chez un ami de la famille plus proche des structures scolaires pour d'autres enfants, etc. Du point de vue des femmes, comme on l'a vu plus haut, une forte mobilité matrimoniale est impliquée du fait de l'organisation sociale et de la patri-virilocalité pratiquée d'ordinaire chez les Bwa. De plus, on circule facilement de village en village, pour aller au marché, pour les fêtes, etc. La mobilité en soi n'est pas quelque chose d'extraordinaire, même si la longueur du voyage et les moyens de transports utilisés pour venir à Bamako, généralement le car, sont quant à eux hors du commun. Pour reprendre les mots de Poliak cités plus haut, l'aventure ici concerne le « nous » plus que le « je », ce qui peut expliquer en partie les difficultés à énoncer à ce sujet des impressions personnelles.

Le voyage en lui-même ne semble donc pas pouvoir jouer le rôle de déclencheur du récit, si ce n'est au moment de partager son expérience au retour. Mais en ce cas, ce n'est pas tant le voyage qui est relaté que ce qui a été vécu ailleurs, les avantages et les inconvénients de s'engager dans une mobilité de travail de ce type. À cela s'ajoute une troisième remarque : à l'association APAFE<sup>19</sup> qui s'occupe de placer et de défendre des aides familiales<sup>20</sup>, on consigne dans des registres le récit des litiges ou problèmes rencontrés par les jeunes, quand ils viennent se plaindre. Au sein de l'association, plusieurs personnes sont en charge du suivi des aides familiales, de la gestion ordinaire des relations entre employeur et employé jusqu'aux problèmes les plus graves nécessitant le retrait du jeune, voire son rapatriement en urgence au village. Les récits des jeunes sont alors recueillis dans des registres thématiques (chaque volume porte un titre : « Vols », « Viols », « Grossesses et détresses »...). Chaque narration, détaillée, est généralement accompagnée d'une photo de la personne concernée. Ce qui provoque le récit est alors plutôt le « malheur » arrivé au jeune domestique : des violences subies, un viol, une grossesse non désirée qui peut lui faire perdre son emploi, une accusation de vol ou de sorcellerie...

### **Engagement personnel dans le projet migratoire**

Comme le montre Marie Lesclingand dans son étude socio-démographique (2004a, 2004b), les migrations féminines relèvent plus souvent d'une décision personnelle que celles des garçons<sup>21</sup>, généralement envoyés pour travailler dans des plantations ou à la ville par les responsables lignagers eux-mêmes (selon les chiffres issus de ses enquêtes, seuls 18% des garçons partiraient de leur propre chef contre 92% des filles, dont 43% seulement avec l'accord du responsable de la famille) (2004b : 32-33).

Ainsi, interrogé sur ses motivations, Pierre répond :

Q. – Qui t'a donné l'idée de venir ici ? Cela t'est venu spontanément, ou... ? Qu'est-ce qui s'est passé ?

---

<sup>18</sup> Terme désignant le placement d'enfants par leurs parents dans une autre famille (équivalent de l'anglais *fostering*).

<sup>19</sup> APAFE (ou APAF MUSO DANBE), Appui à la Promotion des Aides Familiales et à l'Enfance, association créée en 1991 comme volet féminin de l'Association Malienne pour la Promotion et l'Insertion socioprofessionnelle des jeunes (AMPIJ), érigée en association indépendante en 1996 puis en ONG (accord-cadre n°00857 du 24 mars 1997).

<sup>20</sup> Fin 2010, l'association gérait environ deux cent soixante dix aides ménagères, soit une petite minorité des aides ménagères présentes à Bamako. Il existe d'autres associations de ce type (celle-ci étant la première créée et la plus importante), mais la plupart des jeunes domestiques n'ont aucun lien avec une structure d'aide.

<sup>21</sup> « Contrairement aux migrations des jeunes hommes bwa qui s'inscrivent encore très clairement dans une logique collective familiale de diversification des revenus, la pratique migratoire des jeunes filles, plus récente, répond à des exigences plus individuelles et contourne les procédures traditionnelles. » (Lesclingand, 2004a : 38)



P. – Non. C'est mon père et ma mère qui m'ont dit qu'à la fin des travaux des champs, si je peux aller à Bamako et travailler un peu, ce que je gagnerais, ce sera toujours ça. Je suis arrivé il y a cinq jours.

(Entretien avec Pierre, 23 décembre 2010)

À l'inverse, Martine dont il a été question plus haut a exprimé combien la décision de venir travailler à Bamako lui revenait en propre, et qu'elle l'a prise seule malgré les discours négatifs de son entourage. De son côté, Nana précise que si elle était un garçon, elle n'aurait pas la même liberté, laissant entendre comme on le dit souvent que le garçon qui demeure trop longtemps loin de son village prend des risques pour sa propre vie :

Q. – Est-ce que tes parents étaient d'accord pour que tu reviennes ?

N. – Oui.

Q. – Pour combien d'années ils t'ont autorisé à revenir ?

N. – Ils ont dit de faire ce qui me semble bon. Même si je me marie, ce n'est pas très grave. Ce que Debwenu (Dieu) fera, ce sera ça. Même si je me marie ou tout ce qui arrivera, a priori ils sont d'accord. Pour eux ce n'est pas très grave, pourvu que je puisse venir leur rendre visite de temps en temps. Par contre, si j'étais un garçon, on me demanderait de revenir.

Q. – Est-ce qu'il y a des garçons qui ont déjà quitté ta famille pour venir à Bamako ?

N. – Oui oui. Aussi pour venir travailler. Il y en a beaucoup qui sont repartis, et il y en a beaucoup qui sont malades, comme si on leur avait jeté des sorts. Il y en a au moins deux qui sont morts au village.

(Entretien avec Nana, 28 décembre 2010)

Par ailleurs, Marie Lesclingand fait remarquer<sup>22</sup> que ce que rapportent les garçons de leur expérience migratoire est le plus souvent destiné à l'ensemble de la famille, tandis que les jeunes filles cherchent plutôt à accumuler des biens personnels (vêtements, ustensiles de cuisine...), même si certaines pensent également à faire plaisir à leurs parents. Ainsi, Pierre a rapporté un bœuf avec l'argent gagné lors de son précédent séjour, comme le font les jeunes qui vont travailler chez les Peuls pour garder les troupeaux. Quant à Emmanuel, il rêve de pouvoir mettre des tôles sur le toit de la maison de ses parents, s'il a suffisamment d'argent au retour. Les jeunes filles sont plus généralement dans une démarche de construction personnelle : elles préparent leur propre avenir, plus précisément leur vie matrimoniale. La migration de travail est alors vécue par elles comme la première étape devant les conduire au mariage, l'éloignement leur permettant par ailleurs d'envisager celui-ci de manière beaucoup plus libre et personnelle qu'elles ne pourraient le faire en demeurant au village.

Ce ne sont pas seulement les décisions des chefs de famille que les jeunes filles redoutent, mais aussi l'esprit parfois trop entreprenant des garçons de leur entourage, dans ce contexte où le mariage par rapt est encore pratiqué. Ainsi, Nana raconte-t-elle comment elle a dû écouter son récent séjour au village, de peur de se retrouver mariée sans l'avoir voulu :

Q. – Est-ce qu'il y a eu une fête pour votre retour au village ?

N. – Bien sûr. Les garçons ont organisé une fête et nous ont invitées, mais nous nous sommes entendues avec nos parents pour pouvoir repartir, parce qu'en fait, les garçons avaient prévu de nous garder, de nous prendre comme fiancées (*rires*). Parce que nous savions que les autres filles qui étaient arrivées avant avaient été prises, nous sommes parties en cachette. Les parents ont dit : « si vous le pouvez, vous pouvez partir, sinon, on va vous prendre pour vous fiancer ».

Q. – Les garçons devaient être déçus alors ?

N. – Les garçons n'étaient pas au courant. Nous avons préparé nos affaires et nous les avons cachées. Nous avons discuté avec les garçons, puis nous avons dit que nous étions fatiguées et sommes parties nous coucher. Mais au lieu d'aller nous coucher, nous avons pris nos affaires et nous sommes reparties, de nuit, en cachette. Nous sommes allées chercher le car. La nuit.

<sup>22</sup> « Les gains rapportés par les jeunes filles de leur migration sont quasi-systématiquement des ustensiles de cuisine et des vêtements qu'elles ont achetés sur le lieu de leur migration. Il est très rare qu'une jeune fille rapporte de l'argent pour l'entretien de sa famille, contrairement aux jeunes hommes qui remettent l'essentiel des gains de leur migration (bœufs ou argent) à leur responsable économique, contribuant ainsi aux ressources du groupe. » (Lesclingand, 2004b : 33)

(Entretien avec Nana, 28 décembre 2010)

De la même manière, Bèhan et Sali entament la discussion en évoquant la question du mariage, comme objectif final mais dont les jeunes filles entendent rester maîtresses :

Q. – Comment avez-vous eu l'idée de venir ici ?

(rises)

B. – Quand celles qui viennent du village vont à Bamako et reviennent et qu'elles racontent ce qu'elles ont vu, cela donne envie d'aller voir. Quand tu viens, tu travailles, tu achètes des ustensiles de cuisine et au retour, tu les as. Tu peux revenir pour chercher encore d'autres choses et tu peux retourner au village avec cela jusqu'à ce que tu aies suffisamment et que tu te maries !

(rises)

Q. (à S.) : Et toi, comment as-tu eu l'idée de venir ?

S. – Quand tu vois les autres revenir, avec ce qu'elles ont gagné, tu as aussi envie d'en voir autant. Si jamais tu te maries et tu n'as pas beaucoup d'ustensiles de cuisine, on risque de te le reprocher à l'endroit où tu te maries. Tes parents peuvent aussi te dire d'aller voir, en précisant qu'il faut que tu sois sérieuse. Il ne faut pas revenir « abîmée ». Ce pour quoi tu es partie, il faut le faire. Une fois que tu as travaillé et que tu retournes, si tu as de la chance, on peut t'autoriser à revenir ; si tu n'as pas de chance, on peut te prendre pour faire de toi une fiancée. C'est pourquoi certaines filles sont réticentes à revenir au village. C'est ce qui fait que certaines restent jusqu'à ce qu'elles aient tout ce qu'elles veulent, avant de retourner au village, parce qu'elles ne sont pas sûres de revenir si elles rentrent au village : soit les parents ne sont pas d'accord pour qu'elles reviennent, soit on les prend pour en faire des fiancées.

(Entretien avec Bèhan et Sali, 31 décembre 2010)

Ainsi, la mobilité de travail vers la ville pour y servir comme aide familiale fait-elle aujourd'hui partie de la trajectoire ordinaire des jeunes filles qui se préparent au mariage, l'engagement dans la mobilité, et la prise de distance par rapport à leur famille que celle-ci implique, étant également une manière de prendre une certaine indépendance, de décider de leur vie hors de l'emprise familiale. Lors d'un entretien avec une employeuse<sup>23</sup>, celle-ci nous a raconté qu'à deux reprises, elle a pris elle-même en charge le mariage de la jeune bonne qu'elle employait :

A. – Pour la petite histoire, j'ai eu à marier une de mes bonnes à Sikasso. Elle venait pour partir à Abidjan, en Côte d'Ivoire. Et j'avais informé les uns les autres si ils peuvent avoir une bonne pour moi. Et quand elle est venue de vers Bénéna pour continuer, on m'a dit : il y a une, sa logeuse dit qu'elle ne voudrait pas qu'elle parte là-bas. Déjà, elle a l'âge de se marier et elle va prendre des trucs comme ça qui ne la préparent pas. Quand moi je suis venue, je lui ai expliqué : bon voilà, elle, elle travaillait à combien. J'ai dit, ce n'est pas le prix qui va faire le coup... est ce que tu es d'accord pour rester ? Elle a dit oui, si elle a le prix-là. J'ai dit « il n'y a pas de problème ». Elle est venue, elle est restée avec moi une année, une deuxième année, c'est la troisième année que le fils de Théophraste, le petit frère à l'abbé Edmond, c'est lui qui a demandé sa main. Donc on a dit « y'a pas de problème ». Il n'y avait pas d'autre interlocuteur. Donc celle qui me l'a donnée, je l'ai informée elle a dit : ah, on va essayer d'informer les parents. Et c'est les parents du garçon qui ont fait le déplacement. Ils ont fait le déplacement, ils ont dit « y'a pas de problème ». Donc je l'ai préparée, elle est partie et c'est comme ça qu'on l'a ramenée. Et pour le mariage à Sikasso, c'est moi qui étais ses parents, ses parents sont venus ils ont dit « non, on est venu simplement comme invités, c'est ta chose ». J'ai tout fait, comme si je marie ma fille...

Q. – Et cette fille-là, elle reste liée à toi, à la famille ?

A. – Oui. Peut-être demain ou après-demain parce que je ne l'ai pas vue à Noël, elle vient avec son mari et ses enfants, pour dire bonjour.

L'engagement des jeunes filles dans la mobilité peut être en soi considéré comme une manière de prendre sa propre vie en main, de gagner une certaine autonomie vis-à-vis de leur famille, autonomie qu'il est beaucoup plus difficile d'acquérir quand on est un garçon. Cependant, cet engagement se manifeste principalement par des actes – constituer son propre trousseau de mariage et choisir soi-même son mari, refuser de se laisser « attraper » par les alliés ordinaires lors d'une visite au village, choisir soi-même la durée de sa migration – plus

<sup>23</sup> Entretien filmé en français avec Adèle, qui emploie actuellement Salimata, 30 décembre 2010.

que par des mots. En comparaison, la situation des garçons est bien différente. S'ils parlent assez librement de leur expérience migratoire, c'est surtout pour se plaindre des difficultés qu'ils rencontrent à trouver un travail intéressant et du temps qu'ils perdent en ville où ils « n'apprennent rien », comme le précise Emmanuel dont la tâche principale est de balayer chaque jour la grande cour de son employeur, travail qui est plutôt considéré comme féminin au village. « Normalement au pays, ce n'est pas à moi de faire ça », répond-il à la question posée sur les acquis de son expérience. Les garçons sont envoyés par leurs parents pour gagner un peu d'argent avant leur mariage, tandis que les filles partent le plus souvent de leur propre initiative pour se donner le pouvoir de choisir elle-même leur avenir. Si elles semblent moins à l'aise face aux questions posées sur cette expérience migratoire, elles ont cependant pour la plupart fait un choix qui les engage et leur permet d'influer sur leur propre vie, de gagner une certaine autonomie qu'elles affirment plus par des actes que par des mots.

Dans certains cas, un simple mot peut néanmoins jouer un rôle de porteur de récit de soi. Il s'agit du nom par lequel on est appelé lors de cette période de migration.

### Que dit un nom de soi ?

Le nom qu'on porte peut être entendu dans un certain sens comme récit de soi, non seulement parce qu'il dit quelque chose de la personne – quand il s'agit d'un composé nominal comme Bèhan (chef/femme : « Fille de chef ») ou Handouba (femme/bénédiction : « Femme obtenue par bénédiction ») – et s'apparente alors, comme le remarque Claude Calame à propos des anthroponymes grecs, à un « micro-récit »<sup>24</sup>, mais aussi parce que dans ce contexte, le nom personnel se présente souvent comme un message. On trouve en effet chez les Bwa, comme dans de nombreuses autres sociétés africaines, la pratique du nom-message comme adresse indirecte à une tierce personne<sup>25</sup> (pratique souvent décriée par les tenants des religions universalistes, plus particulièrement les musulmans<sup>26</sup> et, pour les chrétiens, les évangélistes). La dation du nom usuel à un enfant est l'occasion d'énoncer des paroles qui ne pourraient être dites autrement. Quand un enfant naît, ce sont ses grands-parents qui lui donnent ses noms usuels (souvent le grand-père ou aîné du lignage pour le côté paternel, et la grand-mère maternelle pour le deuxième nom, qui ne sera utilisé que dans la famille maternelle). Amateurs de proverbes, ils considèrent qu'une parole a plus de poids quand elle est voilée. Les parents de l'enfant savent bien que derrière le nom donné, c'est souvent un message adressé à eux-mêmes ou à leur entourage qu'il faut entendre, comme par exemple quand les parents d'une fille nomment son enfant Wèta, « Fais ton choix », parce qu'elle s'est mariée sans leur consentement et qu'ils expriment ainsi leur déception, insinuant plus subtilement qu'elle ne devra pas se plaindre par la suite si elle rencontre des difficultés dans ce mariage. Les noms donnés aux enfants peuvent aussi être entendus comme des messages généraux, à l'exemple de cette femme née au moment de l'Indépendance du Mali qui est appelée Sessi, « Le pouvoir est bon ». L'intérêt pour ce procédé de communication est tel que, même dans le choix des noms chrétiens, on cherche à émettre un message ou à retrouver le message porté par le nom reçu en boomu. Par exemple Sanmu, « Cadeau », nommé ainsi par les parents de son père car celui-ci a obtenu sa femme par rapt, sans avoir eu besoin de travailler dans le champ de ses futurs beaux-parents comme le font d'ordinaire les

<sup>24</sup> « D'un point de vue sémio-narratif, les noms propres appartenant à cette catégorie de composés sont particulièrement intéressants puisque presque chacun d'entre eux constitue non seulement un énoncé, mais aussi, en condensation, un véritable micro-récit formé d'un énoncé d'état ou d'un énoncé de faire, selon le type de formation qu'il présente. » (Calame, 2000 : 243)

<sup>25</sup> Sur ce sujet, voir Leguy 2005 ; 2011a et 2011b.

<sup>26</sup> Précisons ici que les Bwa du Mali ont toujours refusé l'islam. Certains se sont convertis au christianisme, suite à l'installation de missionnaires catholiques dans la région en 1922 (il y aurait entre 10 et 40% de chrétiens actuellement, les chiffres variant selon les sources). La plus grande majorité reste fidèle aux pratiques culturelles traditionnelles (culte des ancêtres).

prétendants, a été prénommé Donat lors de son baptême, ou encore Matchiré, « Marteau », nommé ainsi parce qu'il est né chez les forgerons, a choisi le prénom de Martin en étant baptisé.

Par ailleurs, la langue parlée par les Bwa, le boomu, est très différente du bambara et des autres langues mandé. C'est une langue de famille gur, plus proche des langues parlées au Burkina Faso, très tonale. Pour les gens de Bamako, c'est une « langue impossible » à prononcer. Arriver avec un nom en boomu stigmatise le jeune, en le classant tout de suite comme issu de la « brousse profonde » (et donc ignorant, têtu, arriéré... selon les représentations que les gens de la capitale ont de cette région frontalière avec le Burkina Faso). Certains préfèrent alors se donner eux-mêmes un nouveau nom, qu'ils choisissent parmi le corpus des noms bambara – qui sont souvent des noms d'origine musulmane, sans que cela ne corresponde à une conversion à l'islam – et se présentent avec ce nom aux consonances bambara aux employeurs. C'est le cas de Bèhan, qui a choisi de se faire appeler Adja dans la famille bambara dans laquelle elle travaille. Ce changement de nom – qui est à mettre en parallèle avec d'autres changements volontaires comme le choix de « noms de combat » que se donnent les jeunes à eux-mêmes<sup>27</sup> – est en quelque sorte une manière d'effacer la mobilité, la référence aux origines. Une manière peut-être de s'inventer une autre histoire, ou d'ajouter un épisode à cette « présentation de soi » aux multiples facettes que représente la suite des noms qu'un individu peut porter au cours de sa vie ?

Dans d'autres cas, ce sont les employeurs eux-mêmes qui donnent un nouveau nom au jeune, sous prétexte qu'ils ne pourront jamais prononcer son nom boomu. Cela ne concerne pas les jeunes qui portent des noms chrétiens, ou qui se présentent avec un nom chrétien, ceux-ci étant d'une part plus faciles à prononcer, d'autre part considérés comme plus prestigieux de par leurs connotations religieuses. Mais quand un jeune arrive avec un nom qui n'a pas de sens pour les Bamakois et semble imprononçable pour les bambarophones, il n'est pas rare qu'il s'entende appeler autrement. C'est le cas par exemple de Sè'è, un autre garçon que ses employeurs appellent Cheikh, ou encore de Nana dont il a déjà été question, dont le nom d'origine est Vinima :

Q – Et le prénom de Nana, c'est celui qu'on te donne au village ?

R – Non, c'est Vinima.

Q – Alors tu as deux noms ?

R – Non, Nana : c'est le nom donné par la femme de mon frère (*celle qui l'a introduite auprès de l'employeur*). Elle est très âgée par rapport à moi. Quand je suis venue ici, elle m'a présentée sous le nom de Nana. C'est la patronne qui a fait la carte d'identité. Moi, j'ai dit que je m'appelais Vinima, mais la patronne a dit non, nous on te connaît sous le nom de Nana. Ce n'est pas ici, c'est ailleurs, la patronne chez qui j'étais avant.

(Entretien avec Nana, 28 décembre 2010)

Un nouveau nom peut être donné par le premier employeur et gardé par le jeune ensuite, même quand il change de maison ; c'est également le nom qui figurera sur les papiers officiels, si l'employeur lui fait faire une carte d'identité. Dans ce cas, la personne est enregistrée sous un nom qui n'est pas celui par lequel elle est connue dans sa famille, et indiquée comme étant née à Bamako puisque c'est dans ce lieu qu'est rédigé le jugement supplétif de déclaration à l'état civil nécessaire à l'établissement de papiers d'identité. Par ailleurs, afin sans doute de ne pas être accusé de faire travailler des enfants trop jeunes, l'employeur n'hésite pas à vieillir de quelques années le jeune qui sert sous son toit<sup>28</sup>. Les

<sup>27</sup> Cf. Kawada, 1998, pour une étude plus détaillée de la question chez les Mossi.

<sup>28</sup> Ainsi, Nana montre-t-elle fièrement la carte d'identité que lui a fait faire sa précédente employeuse en 2008. Sur cette carte, elle est inscrite sous le nom de Nana Théra, née à Bamako en novembre 1990 – elle aurait alors eu déjà 18 ans – et mesurant 1, 58 m. Elle avait dépassé cette taille deux ans après, se présentant alors comme ayant « peut-être 15 ans » (mais 20 pour l'état civil).

papiers d'identité sont ainsi trompeurs tant sur le nom et l'origine de la personne que sur son âge. Pourtant, ils participent du « récit de soi » construit au fil de la vie.

Ce nouveau nom, qu'il soit choisi par le jeune lui-même ou donné par l'employeur, vient s'ajouter aux autres noms qu'il porte déjà : nom de la famille du père, nom de la famille de la mère, nom des camarades d'âge, parfois nom d'une autre personne comme d'un griot ou d'un forgeron... Chaque nom est le récit d'une histoire, d'une relation. Le nom pris lors du séjour en ville raconte la mobilité tout en la niant. Tout dépend de la situation de communication : si le jeune se présente avec ce nom à Bamako, on peut ne pas savoir d'où il vient, même si son accent chantant le trahit toujours un peu ; s'il se présente avec ce nom du côté de San, tout le monde saura qu'il revient de migration. Le choix des noms et les stratégies mises en œuvre dans la communication pour se présenter peuvent ainsi être entendus comme des récits de soi, des récits de la mobilité, telle qu'elle est intégrée à l'identité. L'expérience de la mobilité, qui peut ne durer que quelques mois – et généralement quelques années, trois en moyenne, parfois plus pour les jeunes filles – s'inscrit ainsi dans l'identité même de la personne, de manière ordinaire si on continue de l'appeler par ce nom même après son retour au pays, rappelant ainsi à chaque adresse son séjour à Bamako, ou seulement de manière « officielle » sur les papiers d'identité et registres de déclaration.

Dans le contexte d'oralité qui est celui de ces jeunes migrants d'origine rurale, parler de soi n'est pas chose évidente et, même s'ils vivent une expérience personnelle en venant souvent, dans le cas des filles, de leur propre chef travailler en ville, les jeunes ne sont pas toujours très prolixes quand il s'agit de faire le récit de cette aventure. Cependant, on peut relever au sein de leur production langagière une certaine performativité dans le fait soit de se choisir soi-même un nouveau nom, soit de choisir au retour de se faire appeler par le nom reçu dans le contexte de la migration, inscrivant ainsi cet épisode dans le cours de leur vie sous la forme d'un micro-récit condensé.

### **Quel est le rôle de l'enquêteur dans la production du récit ?**

Pour les noms comme pour les éléments narratifs obtenus lors des entretiens, le « récit » lui-même est construit par l'enquêteur, qui non seulement provoque l'expression d'un « je » en se mettant dans la position du « tu »<sup>29</sup> (Butler, 2007 : 66*sqq*), mais plus précisément d'une part provoque l'expression en posant des questions, d'autre part interprète les paroles de ce « je » (narration ou nom) comme étant de l'ordre du « récit de soi ».

Sur ce dernier point, nous avons déjà vu que les éléments narratifs qui peuvent être entendus comme tels au sein des entretiens étaient produits à la demande explicite de l'enquêteur. La question qui se pose ici est celle de l'agent de ce type de récit. Comme l'a montré Ursula Baumgardt (1997 ; 2000), non seulement le récit autobiographique n'est pas un genre en soi dans la littérature orale traditionnelle africaine, mais il n'est pas rare non plus qu'une personne – surtout une conteuse, puisque dans ce cas la chercheuse s'adressait à des conteuses – raconte une histoire, un conte ou l'épisode d'un conte pour répondre à une demande portant sur sa vie. La personne interrogée sur le mariage répond par une proposition générale du type : « nous chez les Peuls, nous nous marions comme ça... » et, si elle sait conter, peut illustrer en racontant une histoire de mariage. Le récit de soi est alors effacé derrière le récit du nous. Recherchant l'inverse, Ursula Baumgardt (2000) relate comment elle

---

<sup>29</sup> « Et pourtant, raconter son histoire, c'est déjà agir, puisque raconter est une forme d'action que l'on présuppose être réalisée avec un allocutaire, qu'il soit singulier ou générique. C'est une action dirigée vers un autre tout autant qu'une action qui nécessite un autre, et au cours de laquelle un autre est présupposé. L'autre est ainsi présent dans mon acte de narration ; il ne s'agit pas seulement de communiquer de l'information à un autre qui se trouve là, à côté de moi, attendant de savoir. Bien au contraire, la narration est l'accomplissement d'une action qui présuppose un Autre, positionne et construit l'autre, est donnée à l'autre, ou en raison de l'autre, avant qu'une quelconque information soit transmise. » (Butler, 2007 : 82)

a finalement pu obtenir auprès de Goggo Addi des éléments autobiographiques, à force de temps et de confiance, à l'occasion du récit de contes mettant en scène des événements la touchant. Le premier moment de vie qu'elle raconte concerne ses mariages successifs, récit déclenché par une discussion sur le thème du choix du mari dans les contes. Le deuxième moment, relatif à son enfance, est introduit par une question sur les relations entre Peuls et non-Peuls (et plus précisément sur l'existence d'esclaves chez son père). Le récit recueilli par Ursula Baumgardt n'est donc pas à proprement parler une autobiographie, dans la mesure où comme elle le fait remarquer, il n'y a pas identité entre le narrateur et le personnage – condition du récit autobiographique selon Philippe Lejeune –, la situation de communication étant celle d'une confiance et non celle d'une mise en récit volontaire de soi. C'est la reconstruction de l'enquêteur qui en fait un récit de vie, notamment en lui redonnant un ordre chronologique à partir d'extraits de deux entretiens différents.

De la même manière, nous pouvons relever dans le récit de nos interlocuteurs l'usage du pronom de la deuxième personne du singulier qui peut être en boomu une forme du pronom indéfini dans le sens où il s'agit alors d'un « tu » générique. Ainsi les proverbes sont souvent introduits par une formule énoncée à la deuxième personne du singulier : « si tu vois... 'o yi maa... » (tu/si/vois), formule à entendre comme un générique. Par exemple, dans l'extrait d'entretien mené avec Bèhan et Sali cité plus haut, toutes les deux ont recours au pronom « 'o » qui est celui de la deuxième personne du singulier, pour répondre à une question à laquelle elles donnent une réponse générale et non personnelle :

« Quand tu viens, tu travailles, tu achètes des ustensiles de cuisine et au retour, tu les as. Tu peux revenir pour chercher encore d'autres choses et tu peux retourner au village avec cela jusqu'à ce que tu aies suffisamment et que tu te maries ! »

« Quand tu vois les autres revenir, avec ce qu'elles ont gagné, tu as aussi envie d'en voir autant. Si jamais tu te maries et tu n'as pas beaucoup d'ustensiles de cuisine, on risque de te le reprocher à l'endroit où tu te maries. Tes parents peuvent aussi te dire d'aller voir, en précisant qu'il faut que tu sois sérieuse... ».

En recourant à cette forme indéfinie de pronom personnel, les jeunes parlent d'eux-mêmes en produisant un discours général, sans prise en charge énonciative, sans se raconter réellement. Ils répondent aux questions sans trop se dévoiler. Seuls certains faits sont relatés à la première personne : Martine insiste par exemple sur le fait d'avoir pris elle-même la décision de quitter l'école pour venir travailler, malgré la désapprobation de ses proches. Elle parle à la première personne du singulier, mais très vite parle au pluriel, assimilant le cas de sa sœur aînée – elles sont venues ensemble à Bamako – au sien. Puis, elle poursuit en utilisant un indéfini, que l'on retrouve aussi souvent dans les formules proverbiales : « *nuu* », que l'on peut traduire par « quelqu'un » ou « la personne ».

R : Certains disaient que c'est difficile là-bas, que c'est difficile de trouver du travail, et que c'est comme-ci, et que c'est comme-ça... de ne pas aller. Et nous, nous avons dit : même si, même si c'est difficile de trouver du travail, nous, nous allons malgré tout y aller ; et que si la personne ne travaille pas, ce n'est pas bien.

Q : Que si la personne ne travaille pas quoi ?

R : Que si la personne ne travaille pas, ce n'est pas bien. La personne doit souvent travailler dur.

(Entretien avec Martine, 31 décembre 2010)

Si l'on regarde l'ensemble des entretiens retranscrits, la plupart des réponses ne font pas plus d'une ligne. Handouba par exemple répond de manière brève et quelque peu gênée, elle ne raconte pas mais se contente de répondre, souvent seulement par oui ou non. Dèmuni répond timidement et succinctement à nos questions. Salimata développe un peu plus, mais ne raconte pas vraiment non plus. Nana, qui répond aussi de manière brève aux questions en début d'entretien, commence à raconter quand elle évoque son récent départ en catimini du village (cf. extrait d'entretien cité plus haut). Les deux jeunes filles qui ont le plus produit de discours narratif sont celles qui ont été interrogées ensemble, Bèhan et Sali. La situation spécifique de cette rencontre collective a peut-être joué un rôle libérateur, chacune voulant

exposer son cas, en dire au moins autant que l'autre. Par ailleurs, cet entretien à deux a commencé dans un grand éclat de rire, ce qui semble les avoir mises à l'aise pour parler. Elles sont également un peu plus âgées que la plupart des autres filles rencontrées. Quant aux garçons, s'ils sont comme on l'a vu moins timides, ils se sont surtout épanchés sur le travail qui leur est demandé, sur leurs conditions de vie. Par exemple Pierre liste les tâches qu'on lui demande et en profite pour se plaindre de difficultés relationnelles avec ses employeurs ; il devient alors bavard :

P. – (*il indique le puits dans le jardin*) Je donne à manger aux poules et quand il n'y a plus de nourriture on me donne de l'argent pour que j'aille acheter de la nourriture pour les poules. Je m'occupe aussi du mouton. S'il n'y a plus de nourriture pour le mouton, on me donne de l'argent pour que j'aille en acheter. Je m'occupe aussi de fauteuils. Quand il y a des visiteurs, je vais les chercher. Et le soir, je les range et j'éteins les lumières. J'apporte aussi les cruches (*réceptif en plastique en forme de bouilloire*) pour les toilettes. Je surveille et quand il n'y a plus d'eau, je vais les remplir et les déposer dans les toilettes. L'année dernière, j'étais aussi ici.

Q. – Quand tu es arrivé, il n'y avait pas quelqu'un à ta place ?

P. – Non. En fait, il y en avait trois, mais ils ne se sont pas entendus avec le propriétaire de la maison. Il est un peu difficile. Sa femme aussi est difficile. C'est difficile de s'entendre avec eux. D'ailleurs, je suis en train de me demander si je ne vais pas partir aussi. Même si tu travailles bien, la femme t'insulte et parfois, même quand tu es déjà en train de travailler, elle te donne des commissions à aller faire. C'est surtout la femme qui est difficile. Mais l'homme aussi, il y a des jours où il est difficile. Il boit du thé et parfois, même quand il y a quelque chose qui est juste à côté de lui, il te demande le venir le prendre et de le lui donner. Il a le diabète et il ne mange pas le même sucre que nous, et pourtant il boit beaucoup de thé. Il a du mal à marcher. Il ne peut pas marcher pour aller loin. Il ne s'entend pas avec sa bru. Elle a deux enfants.

Remarquons qu'ici aussi, bien que se mettant à produire un récit plus personnel, Pierre recourt au pronom de la deuxième personne du singulier pour relater ce qui pourtant le touche, comme pour le mettre à distance (« Même si tu travailles bien, la femme t'insulte et parfois, même quand tu es déjà en train de travailler, elle te donne des commissions à aller faire. »). Raconter sa vie, raconter cette expérience migratoire qui est l'objet de notre rencontre, ne va pas forcément de soi dans ce contexte et, même sollicités, les jeunes domestiques ne parlent pas forcément d'eux-mêmes à la première personne du singulier.

## Conclusion

En rencontrant les jeunes domestiques, l'objectif était de parvenir à la production d'un récit. Mais comment obtenir du récit sans poser de question, sans entrer dans une situation d'entretien, où les propos énoncés ne seront alors que des réponses aux questions de l'enquêteur ? Dans les années 1960 – à une époque où les sciences sociales sont dominées par le quantitativisme et le structuralisme – l'anthropologue américain Oscar Lewis mène des entretiens avec des Mexicains pauvres dans leur cadre familial, les interrogeant sur leur propre vie, qu'il publie ensuite sous forme de récits, avec pour objectif de mieux faire comprendre la vie sociale à travers l'expérience individuelle (Lewis, 1959 ; 1966 ; 1978). Comme le montre bien Nicole Belmont (1967), Lewis fait alors quasiment œuvre de romancier en transformant les données de ses entretiens en récit, occultant les questions posées, effaçant la place de l'enquêteur. C'est généralement à partir d'entretiens, de réponses suscitées par des questions que l'on peut effectivement recueillir « du récit », comme le précise le sociologue Daniel Bertaux lui-même<sup>30</sup>, prenant appui sur ses propres recherches auprès des boulangers parisiens. Le « récit de vie » est un travail de reconstruction, visant notamment à retrouver la « structure diachronique » des événements vécus à travers les éléments énoncés, les digressions, les incohérences parfois, ainsi que les éléments contextuels

<sup>30</sup> Auteur entre autres d'un manuel sur les récits de vie publié chez Nathan, 2005.

plus ou moins pertinents évoqués en arrière-plan (les *background constructions*, selon le concept proposé par Schütze, 1984 ; voir aussi Rieman et Schütze, 1991).

La sociologie qualitative allemande reconnaît ainsi dès les années 1970 la part active de l'enquêteur dans la production du récit de soi et prône une méthode d'enquête qui s'appuie sur les capacités narratives de l'enquêté, invité à « raconter » plus qu'à répondre à des questions : on parle alors de *narrative interview*, en suivant une proposition faite par Schütze en 1977 dans un manuscrit non publié (Bauer, 1996 ; Jovchelovitch et Bauer, 2000). Cette même sociologie qualitative allemande propose des méthodes précises de direction d'entretien (voir notamment les travaux de Schütze, 1983 ; 1984 ; cf. Von Klobuczynski, 2007), très proches de l'enquête ethnographique, où l'enquêté est invité à « raconter » et ne doit pas être interrompu. S'il s'arrête, il est incité à poursuivre son récit par des gestes ou par une simple demande (« et après, qu'est-il arrivé ? »). Celui qui mène l'entretien ne doit pas exprimer d'avis et garder ses interrogations pour la fin de la rencontre, les formulant en reprenant les mots de l'enquêté afin de poursuivre sur la même dynamique : ce qui est recherché, c'est à laisser libre court à la parole narrative et au plaisir de raconter qui est posé comme universel, à condition que le sujet s'y prête (Jovchelovitch et Bauer, 2000).

Si les principes méthodologiques énoncés par Schütze semblent pouvoir convenir à une démarche ethnographique respectueuse de la parole émanant du terrain, dans le contexte plus précis de l'enquête sur laquelle repose cet article, il n'est pas toujours aisé comme on l'a vu de recueillir du « narratif » auprès des jeunes domestiques, en particulier des jeunes filles. Il n'est pas toujours possible de « laisser raconter » quand l'interlocuteur s'exprime par monosyllabes timides, cherchant non sans anxiété à saisir ce qu'on attend de lui. Dans une société où l'on acquiert petit à petit non seulement la maîtrise de la parole et des bonnes manières de parler – notamment l'usage des proverbes –, mais aussi le droit à la parole (Leguy, 2000 ; 2001), les jeunes, filles comme garçons, ont l'habitude de se taire face à leurs aînés et de répondre de manière courte et retenue aux questions qu'on leur pose. Ainsi, le jeune répond-il plus souvent par oui ou non et ne raconte pas facilement son expérience. Si l'entretien comme méthode ethnographique consiste à solliciter la conversation de personnes auxquelles on reconnaît une certaine compétence (Olivier de Sardan, 2008 : 55) – les jeunes rencontrés dans le cadre de cette enquête ont effectivement vécu une expérience de mobilité –, il est d'abord nécessaire pour la réussite de l'expérience que l'enquêteur accède lui-même à une certaine compétence communicative de base en fonction de son contexte d'enquête, afin de savoir comment parler et, surtout, comment « faire parler » (Briggs, 1986). « Faire parler », dans ce contexte d'oralité, c'est aussi savoir accepter que le récit de soi puisse passer par des chemins détournés : par le recours à des pronoms indéfinis, par l'usage d'un nom donné par un autre, par le biais de questions étranges posées par un enquêteur et des réactions qu'elles suscitent.

## **Bibliographie**

- BAUER Martin W., 1996, « The narrative interview: comments on a technique of qualitative data collection », *Papers in Social Research Methods - Qualitative Series*, Vol. 1. London: London School of Economics, Methodology Institute.
- BAUMGARDT Ursula, 1997, « Littérature orale et récit autobiographique : un exemple peul », *Cahiers de Littérature Orale*, n°42, pp. 135-154.
- BAUMGARDT Ursula, 1998, « Voyages à travers la littérature peule », in Fonkoua Romuald (éd.), *Les discours de voyages. Afrique – Antilles*, Paris, Karthala, pp. 243-253.
- BAUMGARDT Ursula, 2000, *Une conteuse peule et son répertoire. Goggo Addi de Garoua, Cameroun*, Paris, Karthala.
- BELMONT Nicole, 1967, « L'expérience d'Oscar Lewis, romancier anthropologue », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, Volume 22, Numéro 3, pp. 620-623.



- BERTAUX Daniel, 2005, *Le récit de vie*, Armand Colin (1<sup>ère</sup> éd. Nathan, 1997).
- BOURDIEU Pierre, 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 62-63, pp. 69-72.
- BRIGGS Charles L., 1986, *Learning how to ask: a sociolinguistic appraisal of the role of the interview in social science research*, Cambridge University Press.
- BRUMBLE David, 1993, *Les autobiographies d'Indiens d'Amérique*, Paris, PUF.
- BUTLER Edith, 2005, *Le récit de soi*, Paris, PUF.
- CALAME Claude, 2000, *Le récit en Grèce ancienne*, Paris, Belin.
- FABRE Daniel *et al.*, 2010, « Jeu et enjeu ethnographiques de la biographie », *L'Homme*, n°195-196, pp. 7-20.
- KAWADA Junzo, 1998, *La Voix. Étude d'ethno-linguistique comparative*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- FERRAROTTI Franco, 1983, *Histoire et histoires de vie. La méthode biographique dans les sciences sociales*, Paris, Méridiens Klincksieck (1<sup>ère</sup> éd. 1981).
- JOVCHELOVITCH Sandra, BAUER Martin W., 2000, *Narrative interviewing [online]*, London, LSE Research Online. (<http://eprints.lse.ac.uk/2633>)
- LEGUY Cécile, 2000, « Bouche délicieuse et bouche déchirée : Proverbe et polémique chez les Bwa du Mali », *Langage et Société*, n°92, juin, pp. 45-70.
- LEGUY Cécile, 2001, *Le proverbe chez les Bwa du Mali. Parole africaine en situation d'énonciation*, Paris, Karthala, 323 p.
- LEGUY Cécile, 2011a, « Que disent les noms-messages ? Gestion de la parenté et nomination chez les Bwa (Mali) », *L'Homme*, n°197, pp.71-92.
- LEGUY Cécile, 2011b, « De l'efficacité de l'adresse indirecte. Au sujet des noms-messages chez les Bwa (Mali-Burkina Faso) », *L'adresse indirecte, Cahiers de Littérature Orale*, n°70, pp. 157-173.
- LESCLINGAND Marie, 2004a, *Nouvelles pratiques migratoires féminines et redéfinition des systèmes de genre. Une analyse à partir des changements démographiques en milieu rural malien*, Thèse de doctorat de sciences économiques, mention démographie économique, Institut d'études politiques de Paris.
- LESCLINGAND Marie, 2004b, « Nouvelles stratégies migratoires des jeunes femmes rurales au Mali : de la valorisation individuelle à une reconnaissance sociale », *Sociétés contemporaines*, n°55, pp. 21-42.
- LESCLINGAND Marie, 2011, « Migrations des jeunes filles au Mali : exploitation ou émancipation », *Travail, genre et sociétés*, n°25, 2011, p. 23-40.
- LEJEUNE Philippe, 1975, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil (Poétique).
- LEWIS Oscar, 1959, *Five families: Mexican case studies in the culture of poverty*, Basic Books.
- LEWIS Oscar, 1966, *Pedro Martinez. Un paysan mexicain et sa famille*, Paris, Gallimard (1<sup>ère</sup> éd. 1964).
- LEWIS Oscar, 1978, *Les Enfants de Sanchez. Autobiographie d'une famille mexicaine*, Gallimard (1<sup>ère</sup> éd. 1961).
- OCHS Eleanor et CAPPS Lisa, 1996, « Narrating the self », *Annual Review of Anthropology*, Vol. 25, pp. 19-43.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, 2008, *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant.
- POLIAK Claude F., 2002, « Manières profanes de 'parler de soi' », *Genèses*, 47, 220, pp.4-20.
- RIEMANN Gerhard & SCHÜTZE Fritz, 1991, « "Trajectory" as a basic theoretical concept for analyzing suffering and disorderly social processes », in David R. Maines (Ed.), *Social organization and social process: Essays in honor of Anselm Strauss*, New York, Aldine de Gruyter, pp. 333-357.

- SCHÜTZE Fritz, 1983, « Biographieforschung und narratives Interview », *Neue Praxis*, 13(3), pp. 283-293.
- SCHÜTZE Fritz, 1984, « Kognitive Figuren des autobiographischen Stegreiferzählens », in Martin Kohli & Günther Robert (Eds.), *Biographie und soziale Wirklichkeit*, Stuttgart, Metzler, pp.78-115.
- VON KLOBUCZYNSKI Christian Bruno, 2007, *Sozialwissenschaftliche Forschungsmethoden - Das narrative Interview nach Fritz Schütze*, Grin Verlag.
- ZONABEND Françoise, 1986, *La Mémoire longue*, Paris, PUF.