

5

**« Tu manges aujourd'hui, tu ne manges pas le
lendemain, ça, c'est la pauvreté ».
L'incertitude alimentaire à Bamako**

Charles-Édouard de Suremain, Élodie Razy

« [Les] travaux qui (...) traitent de ces moments anormaux dans les cycles de production que sont les époques de pénurie et d'abondance [sont trop rares]. Dans les monographies, et, a fortiori, dans les ouvrages de synthèse, sont en général présentées des économies en leur point d'équilibre, en leurs moments moyens, et non ce qui s'est réellement passé durant une période précise, même s'il est évident que les années ne se répètent pas inlassablement à l'identique. Il est certain que l'on construit des systèmes et que, de ce fait, tout incite à ne pas tenir compte des écarts. Mais l'on sait bien que ces écarts sont significatifs et que c'est dans les moments extrêmes que les sociétés peuvent donner la pleine mesure de leurs capacités » (Picon 1998 : 380).

Au Mali, comme dans la plupart des pays de la zone sahélienne, le problème de l'insécurité alimentaire¹ est majeur, même si, pour les structures étatiques ou non-gouvernementales, il ne semblait, avant la crise alimentaire de 2008, se poser qu'en milieu rural². Comme si

¹ Elle est définie par les grandes institutions internationales (notamment lors du sommet de l'alimentation qui s'est tenu à Rome en 1996) comme le fait « de ne pouvoir avoir accès, à tout moment, à une nourriture suffisante pour mener une vie saine et active ».

² La United States Agency for International Development et l'Union européenne, comme les nombreuses structures qui en dépendent, ne finançaient au moment de l'enquête aucun projet de lutte contre l'insécurité alimentaire urbaine. Le Programme alimentaire mondial n'a com-

l'insécurité alimentaire urbaine n'était simplement pas à l'ordre du jour des agendas des politiques publiques et des programmes de lutte contre la pauvreté. En outre, la réflexion à court et à moyen terme sur les enjeux sociaux, économiques et politiques majeurs de l'insécurité alimentaire en milieu urbain était, jusqu'à une époque récente, peu développée³. Paradoxalement, une part toujours plus importante de la population (entre 35 et 40 %⁴) – se voit ainsi écartée des actions de développement ou d'aide dans le domaine de l'alimentation.

L'insécurité alimentaire en milieu urbain serait-elle impensable ou bien si difficile à appréhender ? Plus encore, ne serait-elle détectable qu'à partir d'une extrapolation basée sur un petit nombre d'indices quantitatifs élaborés pour évaluer les situations observées en milieu rural ? Ou encore faut-il penser que cette invisibilité de l'insécurité alimentaire urbaine n'est que l'autre face de l'absence de programmes de lutte contre la pauvreté citadine de peur qu'ils ne viennent amplifier l'exode rural vers Bamako ? Mais dans les deux contextes (rural et urbain), ne devrait-on pas, en premier lieu, fonder les tentatives de solutions au problème sur la prise en compte des pratiques, discours et représentations des intéressés eux-mêmes, en clair, ceux qui éprouvent de grandes difficultés à s'alimenter au quotidien ? Il s'agit donc ici de mettre en avant les expériences des habitants de Bamako qui souffrent de cette situation et dont les discours sont empreints de références à l'incertitude. Le travail empirique de terrain constitue ainsi le point de départ d'une réflexion sur la notion analytique d'incertitude alimentaire, notion dont l'usage pourrait contribuer à faire évoluer la vision « d'en haut » qui prévaut actuellement dans le champ de la lutte contre l'insécurité alimentaire⁵.

mencé qu'en 2008 des enquêtes urbaines sur les effets de la hausse des prix. Pour une perspective historique de l'évolution des « crises de subsistance », cf. Chastanet (1991a).

³ À l'exception notable de l'ONG Action contre la faim dont les responsables s'interrogeaient sur des procédures méthodologiques visant à évaluer l'insécurité alimentaire à Bamako. Sur l'alimentation en milieu urbain en Afrique cf. les travaux d'Akandes, 1991, 1995 ; Ag Bendech, 1998, 2000 ; Suremain, 1998, 2000 ; Briand, 2008 ; les textes de Maxwell [http://www.idrc.ca/es/ev-30583-201-1-DO_TOPIC.html] ; Amis, 1995 et Atkinson, 1995 entre autres. Cf. [<http://foodafrica.nri.org/urbanisation/urbspapers/GinaKennedyFoodsecurity.pdf>] et le site de l'African Food Security Urban Network [<http://www.afsun.org/>].

⁴ D'après les estimations du PNUD citées par Hertrich & Keita, éd. (2003) : [http://www.ined.fr/fichier/t_telechargement/3271/telechargement_fichier_fr_chap_1.pdf].

⁵ Sur les problèmes épistémologiques et méthodologiques posés par l'enchevêtrement des catégories locales (*emic*) et des catégories scientifiques (*etic*) dans la recherche et le développement, cf. Long & Long, éd., 1992.

L'incertitude n'est pas ici synonyme de risque, de précarité, de vulnérabilité ou d'insécurité. Ces concepts relèvent de ce que Knight (1921), l'un des pères fondateurs de l'économie néoclassique, appelle la *measurable uncertainty*, laquelle est quantifiable et « objectivable » ; elle s'oppose à la *true uncertainty*, ou à l'incertitude tout court, qui commence « *where numerical probabilities cannot be applied* ». Cette « vraie incertitude » met l'accent sur le fait que les acteurs ont toujours de bonnes raisons pour agir comme ils le font. En anthropologie, plus particulièrement dans les domaines de l'étude des paysanneries, de l'économie agricole et de l'alimentation, la notion d'incertitude a été reprise et développée en mettant l'accent sur les capacités prédictives des gens à partir de leurs expériences passées et d'autres connaissances – que celles-ci soient individuelles ou transmises par d'autres (Wolf, 1966 ; Johnson, 1971, 1990 ; Wharton, 1971 ; Chibnik, 1978 ; Colson, 1979 ; Cashdan, 1990 ; Suremain, 1998⁶).

Que recouvre la notion d'incertitude alimentaire au quotidien, plus particulièrement en milieu urbain ? Quels en sont les contours, les différentes facettes, les déclinaisons et les implications ? Dans quels types de temporalités s'inscrit-elle ? Son analyse en tant que situation et/ou état et son utilisation en retour comme outil d'analyse n'auraient-elles pas un intérêt heuristique, et même opérationnel, pour mieux analyser l'insécurité alimentaire en ville et mieux lutter contre elle ?

Après avoir mis en évidence les représentations locales du « bien manger » et du « mal manger », ainsi que les signes corporels associés à la pauvreté, nous appréhenderons l'incertitude alimentaire sous l'angle des codes, normes et pratiques quotidiennes. Le rôle des individus qui pallient ou sont censés pallier l'incertitude alimentaire (en mobilisant les entourages ou les institutions) sera, pour sa part, analysé à la lumière de l'évolution des règles de commensalité et des comportements alimentaires. On s'interrogera ensuite sur les articulations possibles entre changement social (rapports entre les sexes, éducation, paupérisation...) et incertitude alimentaire, et l'on insistera enfin sur l'intérêt pratique et heuristique de cette notion.

Pour réaliser cette recherche, quatre entretiens collectifs (*focus group*) – dont les participants étaient choisis selon les critères suivants : quartier d'origine (perçu comme « pauvre » par les intéressés),

⁶ Cette définition de l'incertitude a d'ailleurs irrigué d'autres sciences sociales et humaines, notamment la géographie (Courade, 2000).

sexe et statut générationnel dans la famille – ont été organisés avec différentes catégories de femmes (jeunes mères et grands-mères) et d'hommes (jeunes pères et grands-pères)⁷. Des entretiens individuels (une dizaine) avec certains participants aux entretiens collectifs et d'autres habitants des quartiers concernés (Bankoni, Plateau, Arbul, Djanguinébouguou et Darsalam) ont permis d'approfondir certaines expériences, expressions ou thèmes particuliers.

1. Le « bien manger » et le « mal manger »

Les termes bambara *afara* et *dunkafa* sont employés pour dire que l'on a « bien mangé ». Ils expriment le fait d'« être rassasié », de « manger à sa faim », d'« être plein » ou encore d'« être bien ». À l'inverse, on dit *amafa* (sing.) lorsque l'on n'est « pas rassasié » ou « pas plein ». Le terme *balo*, « nourriture », est, quant à lui, polysémique. Il signifie à la fois, selon le contexte d'interlocution, « manger des bonnes choses » ou bien « manger quelque chose pour survivre, pour ne pas mourir ». À un autre niveau, le terme désigne la « ration » (de deux jours ou plus) nécessaire pour nourrir une famille indépendamment de sa taille : « Quand tu t'engages à marier ta fille, tu demandes est-ce qu'il y a *balo*, c'est-à-dire s'il y a à manger tous les jours ». Comme *balo*, le mot *dumeni* signifie « nourriture ». Il peut aussi être employé comme verbe : il veut alors dire « manger le plat que l'on préfère » ou encore « j'ai bien mangé ».

Manger ou ne pas manger au quotidien

Un éventail restreint d'aliments caractérise la composition des repas ordinaires pris collectivement⁸. Ces derniers comprennent toujours une céréale (mil, sorgho, riz, maïs), dont les hommes (ou les

⁷ De 12 à 15 personnes chacun. La catégorie socio-professionnelle n'a pas constitué un critère de sélection. Un autre entretien collectif visait à explorer l'incertitude alimentaire auprès de jeunes gens sélectionnés sur la base de leur statut d'étudiant(e)s à l'Université de Bamako. Les auteurs tiennent à remercier tout particulièrement Jarna Douba Landian dit « Jobe » et Alou Badara pour les avoir aidés à organiser les entretiens et plus particulièrement ce dernier pour son rôle d'interprète et son implication durant leur déroulement. Sur la méthodologie employée, cf. Kruger, 1994 [1988] et Agar & McDonald, 1995).

⁸ La littérature ethnologique est abondante sur ces questions dans différentes populations du Mali, cf. Dieterlen & Calame-Griaule, 1960 ; Dumestre, 1996 ; Ag Bendeck & Chauillac et al., 1996 ; Jolly, 2004 ; Razy, 2007.

chefs de famille) sont généralement les pourvoyeurs et qui est préparée sous forme de semoule (*fonio*, *to*), de graines (couscous) ou de bouillie. À défaut, ils se composent de riz (dont la consommation est sans cesse croissante) ou, plus rarement il est vrai, de pâtes. Ces ingrédients, qui constituent la base de l'alimentation, sont le plus souvent servis avec des sauces appelées localement « *condiments* ». Si d'autres produits (viandes, poissons, légumes, *alloko*...) ⁹, principalement achetés par les hommes, agrémentent parfois les sauces qui accompagnent les céréales, ces dernières sont fréquemment consommées « sèches ». La saveur des sauces change (*niébé*, pâte d'arachide, *gombo*...) ¹⁰ selon la somme d'argent que la cuisinière peut allouer à l'achat des produits nécessaires à l'accommodement du plat, mais aussi selon ses origines. Apparaît ici en filigrane la répartition des rôles entre les hommes et les femmes en matière d'approvisionnement, laquelle renvoie à la division sexuelle du travail au champ en milieu rural ¹¹.

Si ce que l'on appelle la diversité alimentaire (salade, fruits, desserts, lait, frites, poulet, viande...) dans les sciences nutritionnelles est considérée comme étant synonyme de richesse, la distinction n'est pas clairement établie entre aliments « *de riches* » et aliments « *de pauvres* » : les uns comme les autres peuvent manger le même plat, la différence tenant à la quantité de nourriture, à la façon de la préparer et à la qualité des ingrédients utilisés (riz, morceaux de viande ou de poisson, sauces). Une alimentation dite de mauvaise qualité n'entraîne pas la satiété : l'opposition entre le « *bon* » riz *malo jianami* et le « *mauvais* » riz *gambiaka*, par exemple, explicite cette idée. Manger toujours le même aliment de piètre qualité au quotidien, même si c'est en quantité suffisante, ne signifie pas bien manger.

Sur un autre plan, les nourritures perçues comme « *légères* » ou « *lourdes* » ¹² s'inscrivent dans une « trame de base » ¹³ de classifi-

⁹ Le terme *alloko* désigne une banane plantain frite.

¹⁰ Le *niébé* (*Vigna unguiculata*) est une variété de haricot légèrement sucré ; le *gombo* (*Abelmoschus esculentus*) est une plante tropicale à fleurs dont le fruit est cuisiné soit comme légume soit comme condiment.

¹¹ En pays Soninké, la « part de l'homme » (« ce qui est lourd », « ce qui fait vivre ») consiste généralement en céréales et en viande tandis que la « part de la femme » est constituée d'une partie des condiments (Chastanet, 1991 b : 258-260 ; Razy, 2007 : 221).

¹² Sur cette opposition dans le système alimentaire local, cf. Dieterlen & Calame-Griaule, 1960 ; Chastanet, 1991a et b, 1992 ; Dumestre, 1996 ; Ag Bendeck & Chauliac *et al.*, 1998 ; Jolly, 2004 ; Razy, 2007.

cation, renvoyant elle-même à des représentations du corps, de la procréation, de la personne, des sexes et, plus largement, du monde. En outre, cette différenciation s'articule à celle du statut et de l'âge par rapport à la consommation de l'aliment. En particulier, on dit que la viande « engraisse » et qu'elle doit en conséquence être réservée aux plus jeunes. Pour les vieillards, le fait de ne se nourrir que de riz, de couscous ou de *to* est considéré comme normal, parce que largement suffisant¹⁴. À l'instar des vieux, les enfants et les femmes enceintes ne doivent pas manger trop lourd¹⁵, mais se contenter de plats légers (chèvre, poisson) et frais (pas de restes).

Quant à eux, les jeunes mangent de tout, à la fois parce qu'ils le peuvent physiologiquement, mais aussi parce que manger *lourd* est censé tranquilliser l'esprit. De plus, les aliments lourds sont ceux qui tiennent au corps ou ceux dont la digestion est lente contrairement à ceux qui sont « vite évacués ». Comme si la durée pendant laquelle les aliments étaient gardés à l'intérieur du corps déterminait leur action bénéfique. Chez les plus modestes, ces aliments qui remplissent – la viande¹⁶, les pommes de terre – sont consommés très irrégulièrement. Être pauvre (*fantan* en bambara) en ville est considéré comme un état beaucoup plus sévère qu'au village :

« On prend la bouillie [de mil ou de maïs] au petit-déjeuner, du riz à midi, le même plat le soir ou du *to* ou du couscous » ; « quand on n'a pas de moyens, on ne mange qu'une fois par jour ou même pas une seule fois ou encore trois fois de la bouillie ! » ; « (...) à Bamako, ce n'est pas comme en brousse ».

¹³ C'est-à-dire dans un « (...) discours dominant revendiqué dans ses grandes lignes par l'ensemble des membres de la communauté (...) qui ne doit pas masquer la multitude des discours individuels (...) » (Fainzang, 1986 : 19-20).

¹⁴ Lors des jours ou périodes de fête (ramadan, cérémonie de dation du nom de l'enfant, mariage...), l'abondance de nourriture – qui donne le sentiment d'avoir le ventre plein (*n kono fara*) – constitue l'un des critères du bien manger. Parmi les aliments les plus prisés, figurent la pintade et le poulet. Ces aliments, contrairement à ceux qui sont consommés tous les jours, sont présentés comme étant de qualité et entraînent la satiété (*dunkafa*).

¹⁵ Dans ce contexte, sont qualifiés de lourds, la viande de bœuf, les pommes de terre, les haricots, la salade, l'*alloko*, le poulet, l'igname... Le fait que ces aliments soient les plus coûteux n'est pas explicitement mentionné.

¹⁶ Comme c'est souvent le cas en Afrique, le poulet n'est pas considéré comme de la viande. Cf. Aubaile & Bernard *et al.*, 2004 et, plus particulièrement, le texte d'Hélène Pagézy sur « la faim de viande » au Congo (ex-Zaïre).

Toujours selon les plus modestes, compte également le nombre de fois où sont consommés les aliments qui remplissent : manger de la viande deux fois par jour est inconcevable et la bouillie sans accompagnement est le lot quotidien (*cf.* texte A. Marie). Ainsi, être « *aisé* » est associé au fait de manger trois fois par jour tandis que mal manger signifie manger moins de trois fois par jour ou même rester deux à trois jours sans cuisiner. Cela implique de réduire les rations pour « *tenir* » plus longtemps (*cf.* *infra*). L'idéal des trois repas quotidiens bien différenciés dans le temps – petit déjeuner, déjeuner, dîner – est donc loin d'être la règle, toujours d'après nos informateurs. Ceux qui mangent moins de trois fois par jour invoquent le manque d'argent. À l'inverse, en avoir permet d'avoir « *le ventre plein* » en permanence.

Si la personne qui déclare manger moins de trois fois par jour se considère généralement comme pauvre, le nombre de prises alimentaires ne suffit pourtant pas à définir la pauvreté. Au-delà de la fréquence des repas (et de leur qualité), le fait de ne pas être sûr de pouvoir manger le lendemain est central. Ainsi, mal manger renvoie au fait de ne pas pouvoir trouver à manger tous les jours... Cette situation, dans sa déclinaison extrême et récurrente, caractérise le « *pauvre-pauvre* »¹⁷, celui dont la vie est gouvernée par cette incertitude : il est sous la menace permanente – et sa concrétisation plus ou moins fréquente – de ne pouvoir manger régulièrement, et ce dans la durée.

Les signes perçus et dicibles de la « pauvreté »

Un pauvre, selon l'expression locale, n'est pas toujours identifiable à son apparence, aux vêtements qu'il porte ou à son manque d'hygiène, même si chaussures trouées et guenilles sont des indices incontestables d'indigence. En revanche, l'état du corps exprime sans ambiguïté la pauvreté de l'individu et, par extension, les conséquences du « *bien manger* » et du « *mal manger* » : bien manger, autrement dit, se sent sur le corps. Celui qui mange bien n'est pas malade et présente un aspect général dynamique : la personne se tient alors bien sur ses pieds, a une belle démarche, n'a pas les os fragiles et déborde d'énergie pour faire son travail (Briand, 2008 pour un exemple ivoirien).

¹⁷ Cette catégorie recouvre, entre autres, les jeunes hommes célibataires qui travaillent au jour le jour.

Tant pour les hommes que pour les femmes, avoir de l'embonpoint (on dit être *gros* ou *gras*) – c'est-à-dire jouir d'une répartition harmonieuse des rondeurs sur l'ensemble du corps – est important, mais ne constitue pas un critère esthétique ou un signe de bonne santé essentiel¹⁸. Le corps qui se porte bien est surtout qualifié comme « *éclatant, brillant ou luisant* ». En la matière, le teint de la peau et, plus généralement, son état est significatif. Une personne en bonne santé a nécessairement la peau grasse : « *Sur le corps, il y a la peau, les fesses pour les femmes (...). Bien manger, c'est le corps ou la peau qui brille* ». Comme si l'ingestion de viande, et donc de graisse, suintait par les pores de la peau de qui mange bien. La bonne viande est donc celle qui a de la graisse : « *L'aspect [de la peau] est luisant. Le teint est en éclat, clair [pas brouillé]. Il y a le bronzage* ». Ce parallèle entre graisse de la viande et gras de la peau peut être mis en rapport avec les soins du corps des femmes. L'application de beurre de karité (ou d'autres crèmes ou pâtes blanchâtres qui ressemblent à de la graisse animale) n'est-elle pas une façon de faire briller la peau et de la nourrir à la fois¹⁹ ?

On remarque également la bonne santé au visage de la personne qui ne porte pas les stigmates de la faim et de la maladie. À l'inverse, une peau brûlée et dépigmentée révèle le délabrement et donc la pauvreté de la personne. Des écailles peuvent aussi se former : « *tu deviens comme un lépreux*²⁰ ». Le contraste entre la peau noire très noire et la main très blanche est également un signe de sous-alimentation, de même que les veines apparentes qui font ressortir la maigreur : « *Si tu es bien rassasié, bien nourri, les veines vont disparaître* ».

Mal manger entraîne également un état de faiblesse ou de fatigue généralisé qui provoque l'apparition de la maladie (au sens générique du terme). Mal manger est même parfois synonyme d'être malade. À l'instar de la maladie, le vieillissement s'accompagne d'une perte d'énergie, de fatigue, de lassitude : la personne titube en marchant. Avec les symptômes qui le caractérisent, le vieillissement précoce est

¹⁸ « [Sauf pour] les jeunes [filles qui] doivent être rondes de partout avant la maternité. Après, il n'y a plus de chair à cause des conditions de vie, de l'allaitement... Tu ne peux pas bien t'entretenir [être jolie pour charmer] ».

¹⁹ Cf. également De Boeck & Plissart (2005 : 146) sur le rôle protecteur de la graisse de la peau sur la personne.

²⁰ La teigne (*kaba*) dont la manifestation est également perçue comme une maladie associée au mal manger.

considéré comme une pathologie. Les femmes, qui ont l'air malades, font plus que leur âge : « *La faim fait vieillir* » dit-on. Quoi qu'il en soit, on tombe malade quand on ne peut pas résister à la faim, au manque.

À l'inverse, bien manger est perçu comme une pratique préventive permettant, notamment, de lutter contre la maladie. Et, dans ce contexte général de liens explicites entre alimentation et santé, certains propos s'inspirent clairement des discours biomédicaux et hygiénistes : par exemple au sujet des fruits que l'on devrait consommer plus fréquemment pendant les repas ou encore de la nécessaire amélioration des techniques de conservation et des conditions de vente, notamment pour la viande. Une importance privilégiée est également accordée à l'absorption régulière de vitamines pour lutter contre la fatigue et la faiblesse, principaux symptômes de la maladie. Or, manger sans vitamines est le lot quotidien des plus modestes : il conduit certains des moins mal lotis à se faire administrer des perfusions à l'hôpital. Après avoir récupéré ses vitamines, l'organisme retrouve son énergie et l'individu son « *allure* ».

Toutefois, en dépit de possibles améliorations passagères, le fond du problème demeure : la pauvreté est pointée comme le mal à la source de tous les maux. Si un malade est guéri, mais qu'il n'a pas à manger, il rechute. Le mal manger agit sur le cours normal des événements en ce que la santé, le rythme et le cycle de la vie s'en trouvent affectés, voire perturbés. De même, les plus pauvres qui ne peuvent suivre les régimes particuliers prescrits en cas de diabète ou d'hypertension tombent malades (anémie, amaigrissement, traits tirés...) ²¹.

Le mal manger s'accompagne aussi de problèmes de sommeil, de migraines, mais également de troubles psychologiques : « *Tu es aigrie* » [*tuzamangouea*]. Les conséquences du « mal manger » et du « bien manger » affectent donc aussi l'humeur et le comportement : quelqu'un qui mange à sa faim est bien dans sa peau, a l'esprit tranquille. Au contraire, l'individu qui mange mal oscille entre apathie et énervement : il est triste, ne s'amuse pas, s'énerve et sombre parfois dans la provocation. Lorsque l'agressivité prend le dessus, les relations familiales sont alors bouleversées : des divorces surviennent, des fâcheries éclatent entre père et fils.

L'enfant qui ne mange pas bien en garde quant à lui des séquelles physiologiques, notamment dans l'apparence physique, pendant toute

²¹ « *Le beri beri, c'est le rachitisme. c'est quand [les enfants] mangent seulement du riz* ».

son existence : « *il manque de chair* ». À long terme, le mal manger peut avoir des conséquences néfastes sur la personnalité de l'enfant, notamment dans le cas où il n'a pas été allaité convenablement : « *Le lait maternel et le lait de chèvre, c'est OK. Tout autre lait [le lait maternisé] rend l'enfant criminel. Mais les femmes très jeunes ne le savent pas. Il n'y a pas d'affection dans ce lait* »²². Les enfants allaités, mais qui connaissent la faim par la suite, se singularisent en faisant preuve d'une grande générosité vis-à-vis de leurs prochains. Ils sont, en quelque sorte, différents. Tandis que l'enfant bien nourri n'aura pas le sens du partage, l'enfant qui aura connu la faim sera plus enclin à redistribuer ce qu'il a. Certes, l'inverse est envisageable : toutefois, il est notable que la vertu du partage soit associée par nos informateurs au fait d'« avoir manqué ». Qu'il s'agisse du déroulement des étapes de la vie ou de l'état physique et psychologique de la personne, mal manger joue donc le rôle d'élément perturbateur.

Si bien manger et mal manger relèvent principalement de la sphère du quotidien et de l'économique, il n'en demeure pas moins que des représentations très variées sont mobilisées (relatives aux aliments, à la construction des sexes, à la cosmologie, au corps, à la santé, à la pauvreté...). Leur nécessaire analyse s'articule à celle de normes et de valeurs plus ou moins explicites, ainsi qu'aux pratiques mises en œuvre pour pallier l'incertitude.

2. Pallier l'incertitude alimentaire

Le partage et la complémentarité des rôles entre hommes et femmes dans le domaine de l'alimentation sont présentés de façon assez tranchée, même s'ils ont évolué au cours des décennies passées, notamment en raison de la situation socio-économique du Mali. C'est le terme de responsabilité (*atoubouloudi*) qui désigne en bambara l'état d'esprit de celui ou de celle qui fait bien ce qui est socialement attendu. À l'instar de la répartition des rôles opérée dans de nombreuses sociétés, il revient aux hommes de pourvoir les femmes en argent pour qu'elles se procurent les aliments, qu'elles les préparent et qu'elles les servent. Pour les hommes, faillir volontairement ou par

²² Ce thème important sur la symbolique du lait maternel et ce qui est transmis à travers lui a fait l'objet d'une importante littérature. Cf. Delaisi de Parseval & Lallemand, 1980 ; Dettwyler, 1989 ; Desclaux & Taverne, 2000 ; Fortier, 2001 ; Bonnet & Le Grand-Séville *et al.*, 2002 ; Razy, 2007.

manque de moyens à ce devoir a des conséquences sur l'ensemble de la famille : « *si les hommes sont pauvres, les femmes sont pauvres* »²³.

Ne pas exposer les siens

Dans un contexte de pauvreté, la polygynie représente un coût économique élevé et un risque social important pour les hommes. Prendre une femme et ne pouvoir assumer ses obligations matrimoniales les exposent au risque de se voir rejetés au sein de leur propre famille. Dans de nombreux cas, cependant, la situation alimentaire quotidienne des hommes se trouve améliorée du fait de l'implication des femmes, lesquelles peuvent même aller jusqu'à se substituer à eux comme pourvoyeuses d'argent. Deux ou plusieurs femmes, en d'autres termes, contribueraient à alléger la charge des hommes. Ces derniers évoquent à ce sujet les jalousies entre co-épouses, chacune souhaitant être la préférée... pour la plus grande satisfaction du mari ! Les hommes évoquent aussi la liberté de mouvement ou d'action dont ils jouiraient avec plusieurs épouses, sachant qu'ils seront toujours nourris par l'une d'elles. Ils rappellent enfin qu'une seule femme peut faillir à ses devoirs, tandis que plusieurs femmes peuvent se conseiller mutuellement.

Inversement, pour les femmes en situation de polygamie, faire la cuisine relève de l'entraide ou de la concurrence et, dans tous les cas, signifie bien davantage qu'une tâche ou une corvée domestique. C'est notamment une façon de se faire reconnaître à part entière dans sa famille et son entourage : « *Quand une femme cuisine, elle cherche son nom [sa bonne réputation]... Elle cherche son honneur, la reconnaissance. Elle ne veut pas qu'on dise d'elle qu'elle n'a pas bien préparé, qu'on n'a pas bien mangé ou pas assez avec elle !* ». Nourrir le mari est également une obligation à laquelle les femmes ne peuvent se soustraire – à moins d'en faire une véritable affaire de famille – même lorsqu'il a failli à son rôle de pourvoyeur : certains hommes ne rentrent à la maison, par exemple, que pour manger sans contrepartie : « *Ils viennent racler la marmite... et tu ne peux rien dire !* ».

D'après les hommes, pour bien veiller à la fois physiquement et moralement sur plusieurs femmes, il faut manger en quantité ; d'après

²³ La variabilité voire la souplesse de cette division des rôles entre hommes et femmes, mais également entre aînés et cadets, en fonction des situations (suffisance, famines, disettes...) est historiquement avérée en milieu rural. Chastanet la décrit comme étant « à géométrie variable » (1991b : 260).

les femmes, les hommes qui ne sont pas bien nourris par l'épouse auraient de multiples liaisons. Cette situation d'insatisfaction – qui a probablement des causes plus complexes – serait à l'origine d'un cycle infernal où l'homme se désintéresse finalement du sort de ses épouses légitimes et de sa famille au profit de sa maîtresse : il faut nourrir celle-ci, lui acheter des cadeaux et donc dépenser l'argent destiné en principe à sa propre famille. Le rapport symbolique et économique entre l'alimentation – ou la privation alimentaire – et la sexualité apparaît ici implicitement.

Si les situations de faim et de manque surviennent régulièrement, l'individu, en manifestant ouvertement sa faim, étale aux yeux des autres sa pauvreté ainsi que celle de sa famille. Évoquer le manque, dire que l'on ne mange pas suffisamment, trahit la situation économique, sociale et familiale. Ce faisant, l'individu expose (*kadjira-diema*) son conjoint à la vindicte des parents, des voisins, de l'entourage... qui le qualifient alors d'irresponsable. Cette situation peut dégénérer, entraîner des conflits au sein des couples et même conduire à des séparations. D'après les jeunes femmes, ce sont les vieilles mères (ou les grands-mères) qui leur recommandent de ne pas exposer les maris, c'est-à-dire de ne pas montrer au grand jour qu'ils n'assument pas leurs responsabilités, afin de ne pas les mettre en danger socialement. Les vieilles renvoient les jeunes femmes à l'éducation religieuse « traditionnelle » et aux versets coraniques selon lesquels « *la femme doit prendre sur elle* ». C'est le sens de la métaphore de « *la marmite [qui] bout [parfois] toute seule* », c'est-à-dire qu'elle n'est remplie que d'eau, afin que le mari ne soit pas sujet aux commérages d'un parent ou d'un voisin en cas de visite. Certaines femmes, toujours les plus âgées, prendraient même la défense de leur conjoint en vertu du principe selon lequel le chef de famille a le droit de réclamer parce qu'il travaille. Même lorsqu'il est âgé et ne travaille pas, les vieilles femmes se privent pour leur mari. De plus, l'homme, quel que soit son âge, doit recevoir un petit plat appelé *dumeni dumani*, essentiel pour sa vitalité et sa virilité. L'homme et la femme auraient ainsi des besoins alimentaires différents du fait des conséquences de l'alimentation sur leur état et donc sur leur activité procréatrice, ce qui établit à nouveau un lien avéré entre alimentation et sexualité (Razy, 2007 : 120-122).

Dans la sphère domestique, la pudeur se justifie différemment selon les sexes, les contextes d'énonciation et les positions générationnelles. De façon générale, il n'est pas concevable qu'un homme

dise à sa femme qu'il a faim : il ne peut réclamer. Cette retenue est justifiée par leur plus grande résistance ou endurance tandis que la femme, « plus faible par nature », en serait incapable. Pour les femmes, l'explication n'a rien à voir avec des aptitudes physiques ou psychologiques. Elle renvoie plus prosaïquement au fait que les hommes mangent plus souvent qu'elles à l'extérieur, ce qui atténue la faim. Contrairement aux hommes, les femmes dévoileraient plus facilement leur insatisfaction. Mais il y a une grande différence entre se manifester dans l'enceinte de la maisonnée et à l'extérieur de celle-ci : de fait, les femmes ont peur de la réprimande des hommes. Selon les hommes, la plupart des femmes feraient savoir publiquement (au marché par exemple) leur insatisfaction ou leur manque. Toujours selon eux, les femmes se tourneraient aussi vers leur propre famille pour obtenir de l'aide, ce qui attiserait les conflits au sein du couple et conduirait même à des séparations.

Cependant, en règle générale, il n'est pas convenable, et même honteux, pour des adultes, d'exprimer explicitement ses frustrations et, surtout, ses remontrances vis-à-vis de son conjoint. Qu'elles soient jeunes ou âgées, les femmes nuancent les divergences d'attitude quelque peu radicales affichées par les hommes. Elles mettent en avant l'importance variable des moyens financiers mis à leur disposition. Si ces derniers sont insuffisants, les hommes ne peuvent légitimement se plaindre ou demander davantage. Pour autant, cette règle de la discrétion est difficile à respecter : « *On peut jurer qu'on ne dit rien, mais la faim peut faire faire n'importe quoi !* ». L'allusion porte ici sur le caractère agressif, intrusif, de la faim. Celle-ci serait assimilée à une forme de possession entraînant la perte du contrôle de soi, de ses émotions, de ses actes et, par voie de conséquence, la perturbation du rapport aux autres.

En matière de contribution monétaire, si les femmes participent aux dépenses alimentaires, soit qu'elles ont de l'argent soit que leur conjoint n'en a pas (ou les deux), il est socialement convenu de passer cette pratique sous silence. Il n'est pas admis que la femme complète ouvertement la part de l'homme. Il est plus correct de déclarer à propos des femmes qui ont de l'argent, qu'elles investissent dans le commerce. Au jour le jour, les arrangements avec la norme sont l'objet de nombreuses conversations et entraînent des tractations parfois compliquées entre les époux. En témoigne le remboursement ultérieur de la dette que le mari a contractée auprès de sa femme –

lorsque celle-ci a avancé l'argent pour l'alimentation de la famille, alors que lui n'en avait pas : « *tu peux sortir [de ton lit] avec les mains vides, tu rembourses après !* ». En d'autres termes, la femme fait une avance pour l'alimentation et ne se dérobe pas pour autant à son devoir conjugal. Ces arrangements sont une autre manifestation des liens complexes entre alimentation et sexualité et ils participent du processus continu de construction sociale et symbolique des sexes.

Enfin, force est de constater que la détérioration de la situation économique à Bamako contribue à rendre la gestion quotidienne de l'alimentation – et les rapports entre conjoints – de plus en plus difficiles depuis une quinzaine d'année, c'est-à-dire depuis la dévaluation du franc CFA. D'où les privations et les sacrifices consentis aujourd'hui, les pratiques de plus en plus fréquentes de fractionnement des repas, ainsi que de réduction de la ration alimentaire et du nombre des repas par jour.

Réserver pour faire durer

Le terme bambara *balò* désigne la période minimale en deçà de laquelle ne pas disposer de nourriture dévoilerait un état de pauvreté (cf. supra). Dans la mesure où cette situation se présente fréquemment à Bamako, ce qui s'impose, c'est de fractionner les repas ou, plus exactement, de prélever une part de la nourriture dans le plat préparé un jour donné afin de la réserver pour le repas ou le jour suivant : « *Le troisième jour tu n'auras rien ou alors tu divises ce que tu as pour deux jours pour que ça fasse trois jours* ». En cas de plus grande incertitude, les cuisinières ont recours à la même pratique, mais à l'échelle de la journée. Elles divisent alors le repas de midi en deux pour manger le soir²⁴. La peur de manquer amoindrit la satisfaction du moment qui s'estompe alors devant l'inconnu du lendemain : mal manger, c'est quand « *on sait qu'on ne mange pas bien le lendemain* ». La question des réserves d'aliments, et de la manière dont on la gère, aussi aiguë en milieu urbain qu'en milieu rural, est la pierre angulaire de la notion d'incertitude alimentaire. Au-delà des aspects pratiques, les fractionnements permettent de se libérer de l'instant où l'on est « *enfermé* » par le manque de nourriture... pour s'inscrire dans une temporalité sur laquelle on a encore un peu prise.

²⁴ Ces pratiques ont déjà eu lieu lors des grandes famines qui ont jalonné l'histoire du Mali (Chastanet, 1991a, b et 1992).

Qu'en est-il des enfants dans ce contexte ? On leur présente volontairement encore moins à manger qu'à l'ordinaire afin qu'ils ne gâchent pas la nourriture. Avec eux, la tolérance est de mise tant que la capacité de se taire n'a pas été acquise. Avant cinq ou six ans, les petits sont donc excusés pour leurs plaintes dans la mesure où ils ne maîtrisent pas les conséquences de leurs paroles. Quant aux enfants de plus de sept ou huit ans, force est de constater que la capacité de résister au manque sans se plaindre est centrale dans l'attitude que l'on attend d'eux. Réclamer ou manifester son mécontentement à propos de la nourriture est généralement perçu comme un signe de mauvaise éducation²⁵ : « *L'enfant ne doit pas dire. Si l'enfant ne respecte pas, il est mal élevé* ». À partir de dix ans environ, les enfants doivent savoir parfaitement contrôler leurs paroles, leurs gestes, leurs émotions et, par voie de conséquence, l'expression de leur frustration, notamment leur faim. Cette retenue est présentée comme une façon de préserver ses parents des rumeurs et réprimandes de l'entourage. Elle protège aussi de la honte qu'éprouvent les parents face à leurs difficultés pour nourrir leurs propres enfants.

Si les femmes font des réserves sur le plat collectif pour un ou plusieurs repas ultérieurs, elles opèrent également une autre forme de réserve sur leur propre part pour la destiner aux plus fragiles, dont les enfants. Rares chez les hommes, ces prélèvements sont présentés comme des « *sacrifices* » très valorisés par les femmes. En raison de leur fragilité, les personnes âgées sont assimilées aux enfants et les mères les incitent à manger même si elles veulent se sacrifier.

Cette pratique (« *faire une réserve* »), sous les deux modalités qui viennent d'être analysées, est donc centrale dans la perception et l'expérience quotidienne de l'incertitude alimentaire : « *Tu manges aujourd'hui, tu ne manges pas le lendemain, ça c'est la pauvreté* ».

L'éducation à la pudeur, à une certaine endurance à la faim et, dans le discours tout au moins, la prééminence des hommes en matière d'alimentation, s'inscrivent dans l'ensemble des représentations déjà évoquées et se traduisent dans l'acte de « réserver ».. Restent désormais à explorer les redistributions, les divers types d'entraide alimentaire, ainsi que les prises alimentaires solitaires.

²⁵ Sur le rôle des femmes dans l'alimentation de l'enfant en général, cf. Simon & Adams *et al.*, 2002.

3. Masquer l'incertitude alimentaire ?

On a vu que parler de sa situation de pauvreté et la manifester ouvertement n'est pas un comportement habituel, retenue et pudeur étant de mise. Il en va ainsi des nobles pauvres²⁶ qui rencontrent plus de difficultés que les gens du commun (castés ou descendants d'esclaves) à bénéficier de l'entraide alimentaire de voisinage, précisément à cause de leur statut. N'est-il pas en effet moins difficile de recevoir pour un homme de caste que pour le noble qui ne peut quémander ? Les pauvres, du moins ceux qui sont connus, reconnus et identifiés comme tels dans les quartiers socialement et économiquement hétérogènes de Bamako, ne reçoivent pas de plats complets, mais plutôt des restes ou encore des bas morceaux (têtes de poisson ou de bœuf par exemple)²⁷. Plus rarement, ils reçoivent une assiette ou un bol de la part des voisins qui, ce faisant, accomplissent la *zakât* (ou aumône obligatoire), devoir religieux qui impose de donner une part de nourriture à un coreligionnaire dans le besoin.

L'incontournable entourage

En règle générale, on observe des formes ponctuelles d'entraide, des demandes souterraines, des sollicitations implicites, des dons inattendus ou encore des redistributions alimentaires à plus grande échelle.

Savoir si l'on peut compter sur les autres pour se nourrir et nourrir ses proches est une préoccupation quotidienne. Si le soutien alimentaire n'engage que rarement la survie immédiate de l'individu, il contribue néanmoins de permettre de faire face aux situations les plus difficiles placées sous le sceau de l'incertitude. Lorsqu'on n'a pas de « personnes-ressources » ou lorsque celles-ci s'avèrent défailtantes ponctuellement ou définitivement²⁸, l'incertitude prend tout son sens.

²⁶ Cette catégorie sociale, construite et réappropriée par les populations (Conrad & Franck ed., 1995), renvoie à des codes, à des comportements et à des obligations. À propos du système des castes au Mali, (cf. Pollet & Winter, 1971 et Tamari, 1997).

²⁷ Les gardiens de villas, en revanche, sont nourris par leurs employeurs, ce qui en fait des acteurs à la position privilégiée et donc enviable.

²⁸ L'argent issu de la migration est essentiel pour un grand nombre de Maliens. Un homme âgé explique que, depuis que son fils qui vit en Allemagne s'est cassé le pied et qu'il a perdu son travail, sa famille et lui « vivent dans la misère ».

Le soutien se manifeste sous plusieurs formes non-exclusives : « *Ça se dit, 'demain, je laisse à Dieu' ! Dieu, ça peut être le voisin ou le parent, c'est pas seulement des prières...* ». Pour analyser ces différents types d'aide et en saisir les nuances, on peut mobiliser la notion d'« entourage nourricier », initialement proposée pour décrire la situation des enfants (Suremain, 2000 et 2007 : 349-350), et l'étendre à des individus de tout âge²⁹.

D'après les hommes les plus âgés, l'entraide alimentaire entre proches parents n'est pas systématiquement une source de conflit potentiel. Pour les conjoints, elle peut même être l'occasion de recevoir de bons conseils ou des encouragements. Quant à l'aide dans un cercle plus élargi, elle est en revanche considérée comme rare, irrégulière et en déclin. Les plus vieux rappellent l'époque révolue – quand le travail et l'argent étaient moins rares – où les voisins s'entraidaient, soulignant par là à quel point les conditions matérielles d'existence ont un impact sur l'entraide et la redistribution au sein et en-dehors de la famille. C'est ainsi que l'entraide alimentaire lors des obsèques chez les plus pauvres semble avoir disparu : « *Du temps de Modibo³⁰, aux premières heures de l'Indépendance, quand tu perdais quelqu'un dans la famille, tu ne préparais pas la cuisine, c'est les voisins qui préparaient* ».

Dans le discours des femmes, probablement parce qu'elles assument la maïsonnée au quotidien et qu'elles se rendent visite régulièrement, l'entraide est mise en avant et valorisée³¹. L'entraide alimentaire prend toutefois des formes variées tant en nature et en intensité qu'en régularité. Par exemple, celle de la famille proche figure parmi les plus régulières, même si, comme on l'a suggéré plus haut, elle peut aussi être source de conflits entre époux, notamment parce que les hommes peuvent se sentir privés d'une part de leurs prérogatives et perdre la face. C'est l'une des raisons pour lesquelles les femmes se doivent de rester discrètes tant dans la façon de demander de l'aide que vis-à-vis

²⁹ « (...) [il] comprend l'ensemble des personnes, adultes et enfants, appartenant ou non à ce qu'il est convenu d'appeler 'la famille' dans une société donnée et qui participent, selon leur statut et leurs prérogatives, à l'alimentation de l'enfant. La notion d'entourage nourricier se fonde donc sur la recension systématique des individus, et sur l'analyse de leur rôle, à partir de leur fonction nourricière entendue au sens large ».

³⁰ Président de la République du Mali entre 1960 et 1968.

³¹ « *Les femmes ne le disent pas à leurs maris, mais ils le savent [qu'elles s'entraident]* ».

des réseaux mobilisés (parents, voisinage, amis). Il s'agit également de ne pas irriter les donateurs en venant trop souvent les voir, de ne pas s'attirer la jalousie des co-épouses ou encore d'autres personnes : « *on peut demander de l'argent à ses propres parents, à un ami intime du mari ou de la femme. Mais il faut faire attention que cette personne n'aille pas le répéter. Qu'elle n'aille pas dire qu'elle t'a aidée !* ». La crainte de dévoiler ses réseaux d'entraide impose aux femmes une gestion quotidienne scrupuleuse des requêtes alimentaires (pour ne pas demander deux fois de suite à la même personne par exemple). Requêtes et réseaux d'entraide doivent être soigneusement camouflés, au risque de frapper de honte leurs bénéficiaires en les humiliant par rapport à leur mari, à leurs co-épouses ou à leurs voisins.

Les visites rendues à l'entourage (famille, voisins, amis) sont aussi l'occasion de nourrir les enfants – ou de leur donner quelque chose à grignoter. Pour les petits, la tolérance est de mise dans la mesure où ces moments attestent de bonnes relations sociales et d'un climat de confiance. À condition toutefois que les intéressés – une fois de retour chez eux – sachent rester discrets sur ces prises alimentaires qui ne doivent devenir ni trop régulières ni trop voyantes au risque d'être mal interprétées. Inégalement réparties dans le temps et au sein de l'entourage, elles peuvent susciter la jalousie des autres enfants de la maison et, du même coup, entraîner des conflits entre adultes, quand il y a « *du chantage entre enfants qui se dénoncent mutuellement s'ils ont mangé ailleurs, lors de disputes* ». À l'instar des adultes, les enfants doivent donc faire preuve de discrétion à propos de leurs « *itinéraires alimentaires* » (Suremain, 1998), apprendre à entretenir les relations avec les pourvoyeurs sans en abuser. Enfin, de façon plus générale, les rancœurs entre adultes peuvent avoir des répercussions sur les enfants eux-mêmes : ici comme ailleurs, on peut agir sur les parents par le biais des enfants à travers la nourriture. On retrouve là le lien entre les thèmes de la méfiance et de la jalousie, lesquels sous-tendent les éventuelles attaques en sorcellerie dont le vecteur serait ici l'aliment, et qui sont d'autant plus violentes qu'elles touchent au plus proche (Marie éd., 1997 ; Adler, 2006 ; Suremain, 1998 et 2000).

L'iniquité des appuis institutionnels

Aux membres de l'entourage dont on vient de mesurer l'importance, peuvent s'ajouter divers appuis institutionnels ou institutionnalisés.

Des scandales de corruption et de détournement de fonds ayant éclaboussé certaines associations de quartier dans les années 1970-1980 sont évoqués par nos informateurs pour justifier les inquiétudes envers toute forme d'organisation plus ou moins institutionnalisée. Par exemple, à Bamako, parmi les nombreuses tontines de femmes³² visant à épargner et à redistribuer de l'argent destiné à de multiples dépenses (santé, trousseaux, naissance, funérailles, voyages...), aucune ne semble spécifiquement consacrée aux dépenses alimentaires quotidiennes ou au stockage des aliments. Il est même exceptionnel que les sommes épargnées au sein des tontines servent à l'achat de denrées alimentaires.

Des distributions alimentaires religieuses ou étatiques plus exceptionnelles sont annoncées dans les médias (TV, radio). À la fin de la période du Ramadan, au moment de la Tabaski, notamment, les mosquées où auront lieu ces distributions en font l'annonce publique³³. Les aliments distribués consisteraient dans certains cas en restes de viande de mouton envoyés par avions (non réfrigérés) depuis l'Arabie Saoudite. Ces opérations sont fortement controversées parmi les habitants de Bamako. Les responsables politiques, les douaniers puis les associations religieuses (qui regroupent les imams les plus influents)³⁴ sont soupçonnées de détourner l'aide alimentaire à leur profit, soit pour la revendre soit pour la redistribuer à leurs propres réseaux de dépendants. Tant et si bien qu'au bout de la chaîne, les plus nécessiteux ne recevraient rien ou qu'une part infime de l'aide alimentaire des grandes mosquées.

Dans les petites mosquées de quartier (quartier Keneadji, commune de Dialakorodji par exemple), la situation semble différente. Les fidèles qui ont confiance en leur imam, sur lequel ils exercent d'ailleurs une forme de contrôle social à travers les dons en argent, n'hésitent pas à lui apporter de la nourriture – cuisinée ou brute – afin qu'elle soit redistribuée entre les plus pauvres. Pendant le ramadan, certains fidèles préparent davantage de nourriture pour l'offrir à la mosquée qui la répartit ensuite entre les plus nécessiteux.

³² Cf. Lecarme-Frassy (2000). Les tontines sont considérées ici comme une forme d'institution.

³³ Cf. L'« avis d'appel d'offres » de l'ONG britannique IRUK (Islamic Relief) qui organise chaque année une « opération Tabaski ». Celle-ci consiste à acheter de la viande sur pied et à distribuer gratuitement des colis alimentaires aux « populations démunies » [malipages.com, 2005].

³⁴ Principalement l'Association malienne pour l'unité et le progrès de l'islam (AMUPI).

Parallèlement à ces aides de nature religieuse, il existerait d'autres formes de distributions alimentaires institutionnelles. Certaines d'entre elles, effectuées par des mairies de quartier, sont clairement ressenties comme opportunistes, car elles sont liées aux échéances électorales : « *Le seul moment où on a besoin des pauvres, c'est pour les élections !* ». En effet, bien que les indigents soient en principe identifiés dans les mairies, les distributions obéissent à des logiques clientélistes et à l'instar de ce qu'il advient dans certaines grandes mosquées, elles sont suspectées de détournement : quelques uns reçoivent un peu de farine de mil, mais ce sont les « *camarades* » (les fonctionnaires de la mairie) qui en profiteraient le plus, en fonction de connexions personnelles et politiques. C'est « *le choix d'affinités* » dit-on...

D'autres distributions surviennent lors du « mois de la Solidarité » (octobre), institué par l'État à la période de soudure³⁵. Fortement médiatisées, elles sont l'occasion de « mettre en scène » la pauvreté (cf. texte de P. Janin) : certes, si quelques pauvres, notamment des enfants et des vieillards, reçoivent bien de la nourriture, ils n'en demeurent pas moins des figurants qu'il s'agit de mettre à l'honneur à l'occasion de ces mises en scène publiques accompagnées d'autres formes de distributions (vêtements). Les fondations, créées et dirigées par les femmes des présidents de la République (Fondation partage et Fondation enfance)³⁶, affichent elles aussi une volonté proclamée de participer à cette lutte officielle contre la pauvreté et se trouvent ainsi fortement impliquées dans une *realpolitik* conjoncturelle en réalité destinée à l'opinion publique et aux bailleurs de fonds internationaux.

Quelques distributions alimentaires sont orchestrées par des ONG à l'échelle des quartiers (Hélène Keller International entre autres). Toutefois, pour les Bamakois les plus nécessiteux, plutôt sans illusion et fort clairvoyants en la matière, la rareté de ces distributions n'est pas liée au désintérêt des institutions internationales pour leur condition, mais aux pratiques illicites de l'État et de ses agents qui rançonneraient en amont les opérateurs du développement et de l'intervention humanitaire : « [Il y a la] *bonne volonté des institutions* [inter-

³⁵ À la même période, se tient également la Journée mondiale de l'alimentation instituée par la FAO en 1979. En novembre 2009, le Sommet mondial de l'alimentation a eu lieu à Bamako.

³⁶ La première est gérée par la première dame du Mali et la seconde par l'ex-première dame du pays.

nationales], mais *quand ça arrive au gouvernement c'est trafiqué [pillé]... Le gouvernement est un mendiant !* ».

De façon générale, les prélèvements illicites effectués sur l'aide alimentaire par les acteurs à tous les niveaux font ressortir l'inégalité de traitement dont souffrent les plus pauvres en milieu urbain (Blundo & Olivier de Sardan éd., 2007). Le caractère inique de la situation qu'ils subissent est d'ailleurs explicitement mis en parallèle avec le traitement favorable dont bénéficieraient les pauvres dans le milieu rural : « *C'est normal [que les institutions internationales et les hommes politiques] disent qu'il n'y a pas d'affamés à Bamako, mais seulement au village. C'est plus facile de voler des sacs, de prélever avant d'arriver au village car là-bas ils ne savent pas. Tu prends tout et tu donnes un peu... Les gens ne savent pas alors qu'ici ils ne pourraient pas faire ça !* ». Pointe ici l'idée selon laquelle la population urbaine serait d'autant plus exclue des distributions qu'elle est plus éclairée et éduquée, moins crédule que les habitants de la brousse et donc moins aliénable ou vulnérable à ce genre de propagande et de mystification.

S'ils semblent multiplier les sources potentielles d'apport alimentaire, ces différents appuis institutionnels et institutionnalisés ne font donc, en vérité, qu'accroître l'incertitude qui pèse sur l'alimentation quotidienne de la population dans la mesure où l'iniquité de leurs distributions, leur caractère à la fois aléatoire, clientéliste et sélectif sont aux antipodes de ce que devrait être une véritable et juste redistribution aux yeux des Bamakois.

Commensalité versus prises alimentaires solitaires

Comme on l'a vu, la pauvreté à Bamako est perçue comme plus fréquente, plus intense et plus difficile à vivre qu'en brousse : « *Quand on ne cultive pas, il faut la poche pleine* ». En ville, ceux qui mangent bien constitueraient une petite minorité, celle des gens catalogués comme « *riches* », gros commerçants, fonctionnaires, transitaires, directeurs d'entreprises, transporteurs... Les plus riches parmi les riches, quant à eux, vivent dans divers quartiers de la ville (quartiers *yankee* de l'hippodrome, « *Petit Paris* », « *Marseille* » à Jelibougou), facilement identifiables parce que construits en dur et non pas en *banco* (pisé). Tous ces éléments renvoient à une série de représentations spatiales et résidentielles de la pauvreté.

Même pour les Bamakois qui ont toujours vécu en ville, tout est présenté, dans les discours, comme si le manque, la pénurie ou la

famine n'avaient jamais existé en « *brousse* ». Par extension, la commensalité associée à la vie villageoise est toujours collective et à ce titre présentée comme un idéal : « *Autrefois, il y avait des champs collectifs, tout le monde mangeait ensemble* ». Étroitement associé à la notion de « grande famille », le village apparaît – en matière de manière de table – comme une référence et de même pour l'entraide entre les femmes et le partage ou la redistribution des aliments : « *il y avait la grande marmite* »³⁷. La réalité bamakoise actuelle offrirait donc une version appauvrie de cet espace/temps villageois idyllique, encore davantage pour les plus vieux. Cette mise en opposition permet, à l'évidence, de mieux souligner à quel point l'entraide est aujourd'hui problématique et défaillante en milieu urbain.

Les prises alimentaires individuelles, notamment, seraient l'expression de la dégradation de la commensalité³⁸. Quand bien même, dans l'ensemble, « *le manger est individualisé à cause des moyens* », cette forme de prise alimentaire relèverait plutôt d'un comportement spécifiquement masculin. Aussi, elle est condamnable (et condamnée) dans la mesure où elle génère le manque ou la privation alimentaire chez les plus faibles (femmes, enfants, vieillards). Il en est ainsi du chef de famille qui mange seul par choix et qui dépense de l'argent à l'extérieur au lieu de le confier à ses épouses pour nourrir ses proches. Dans ce cas, il agit au détriment du groupe, ce que le contrôle social plus distendu en ville qu'en milieu rural est censé rendre possible. Toutefois, ces prises alimentaires solitaires ne sont ni systématiques ni exclusives. Elles sont, de surcroît, parfois justifiées du fait du temps de transport pour aller sur son lieu de travail et en revenir par exemple. Certains hommes (fonctionnaires, commerçants) qui travaillent loin de leur domicile sont ainsi excusés pour leurs prises alimentaires dans la rue et en-dehors du cercle familial³⁹. On observe la même tolérance

³⁷ Cette formulation fait écho aux propos de Chastanet (1991b : 260) pour laquelle les stratégies de sortie du collectif existent en milieu rural : « *En période de pénurie, la cohésion se renforce généralement dans un premier temps pour rassembler vivres, biens d'échange et force de travail. Si les difficultés se prolongent ou s'il existe des conflits latents au sein du groupe, la crise peut provoquer une scission temporaire ou définitive entre les ménages, appelée en soninké le 'partage de la marmite', gina n taxande* ».

³⁸ Toujours selon Chastanet (1991b : 260), la consommation à une échelle plus restreinte n'est pas nouvelle, mais les pratiques individuelles semblent plutôt liées aux périodes d'abondance.

³⁹ Cf. Ag Bendeck & Chauliac et al., 1998.

pour les hommes qui n'ont pas de travail ou pour les plus vieux qui ont très peu d'argent et ne peuvent contribuer à la marmite familiale⁴⁰.

En dehors de ces cas particuliers, il n'en est pas moins vrai que le milieu urbain peut favoriser l'anonymat et une certaine forme d'émancipation de l'homme par rapport à ses obligations alimentaires. Il pourrait également s'agir, dans certains cas, d'une dérobade des hommes face à des responsabilités qu'ils ont de plus en plus de difficultés à assumer et aussi d'une manière de fuir la honte qu'ils éprouvent de ne plus pouvoir se conduire conformément aux normes régissant le statut d'homme adulte et de chef de famille.

Dans ce domaine, les femmes trouvent indirectement matière à s'émanciper du contrôle social qui s'exerce sur elles et à s'affranchir de leurs obligations. Se trouvant dans la situation de devoir faire plus avec toujours moins, apportant une contribution d'autant plus importante que la part du mari est plus faible, elles quittent l'univers domestique pour investir de nouveaux espaces sociaux, notamment celui de l'économie informelle. Cependant, même si leurs activités de vendeuses au marché, de cuisinières, de serveuses ou d'employées de maison les entraînent à manger dans la rue, elles adaptent leur comportement en conséquence : « *Si une femme mange dehors, elle ne mangera pas à la maison* [elle ne mangera pas deux fois] ».

Indépendamment du sexe et de l'âge, la prise solitaire de nourriture doit être la plus discrète possible afin d'éviter les rumeurs et les conflits qui pourraient en découler. Au-delà, dans une perspective plus générale, faisant implicitement référence au caractère essentiellement communautaire de la commensalité, les intéressés insistent sur l'insatisfaction à la fois physiologique, psychologique et sociale qu'entraîne ce que l'on pourrait appeler l'individualisme alimentaire. Comme si manger seul ne rassasiait pas et entraînait même divers troubles (sommeil perturbé, maladies), notamment chez les enfants. L'impor-

⁴⁰ Cf. Timera (2001 : 46) analyse finement la situation particulière des jeunes citadins dont la participation à l'effort collectif est compromis faute de travail rémunéré et interroge le soutien procuré par les proches : « *La prise en charge familiale bien que toujours présente se fait plus chiche eu égard aux faibles ressources. Certes, l'hospitalité familiale fonctionne encore : le gîte et le couvert étant assurés tant bien que mal, la structure familiale garantie l'unité de résidence et la commensalité jusqu'à un certain point. Si les jeunes en milieu rural constituent, en contrepartie de leur prise en charge familiale une main d'œuvre au service du lignage, en ville, leur statut d'inactifs est d'autant plus manifeste qu'ils sont improductifs. Une telle situation souligne chez ces jeunes tout le poids des prises en charge dont ils font l'objet de la part de la communauté* ».

tance donnée aux enfants signifierait-elle, en creux, que c'est uniquement lorsqu'il y a suffisamment à leur donner que l'on mange bien ? La référence directe aux enfants renvoie aussi à l'obligation de ne pas garder pour soi, de partager, de faire circuler l'aliment, pratique inculquée de manière très précoce aux plus jeunes (Rabain, 1979 ; Razy, 2007). Ressort également à ce sujet le thème de la honte, du maintien de la bonne réputation et de la crainte du « qu'en dira-t-on »... Manger seul est une question de « bonne ou de mauvaise conscience », sachant, dit-on, que « *la honte peut tuer* ». La honte, dans ce cas, renvoie à la désocialisation de l'acte alimentaire, laquelle enferme l'individu dans une forme de solitude et de misère sociale. Ce comportement « individualiste » contrevient à la loi du partage et de la commensalité qui est l'un des attributs et des fondements de l'existence de la personne au sein du groupe (Marie, 1997).

Cependant, l'opposition présentée comme radicale entre ville et brousse, entre prise alimentaire collective et prise alimentaire solitaire, entre hommes et femmes doit être nuancée. Ce que l'on observe plutôt, en effet, c'est une combinaison de différents types de commensalité et l'enchevêtrement de diverses stratégies, tantôt individuelles, tantôt collectives, changeantes à l'échelle d'une journée et souvent complémentaires en fonction des situations concrètes.

Si les plus pauvres mobilisent des ressources différentes pour pallier l'incertitude alimentaire, les logiques qui sous-tendent les réseaux et les pratiques d'entraide s'articulent toujours autour de ce que l'on donne à voir ou non. Quand il s'agit d'avoir recours à l'entourage et de s'alimenter en solitaire, ne pas s'exposer et même se dissimuler est une préoccupation centrale. Cela renvoie à des règles ou à des conventions sociales : il s'agit alors de ne pas perdre la face, de ne pas dire, de cacher, de ménager sa pudeur et de ne pas laisser le sentiment de honte l'emporter. Cela renvoie aussi à un système interprétatif du mal et de l'infortune dans lequel la faim ou l'incertitude alimentaire peuvent être perçues comme l'effet d'une action maléfique exercée par un agent persécutif dont il faut se prémunir.

À l'inverse, les acteurs publics et les institutions mettent en scène la pauvreté et, paradoxalement, elles en font leur « choux gras » en jouant sur une kyrielle d'émotions et de sentiments, ce qui revient à contrevvenir, par là-même, aux normes et codes de conduite locaux. Certaines mises en scène publiques à connotation occidentale forte, comme le « Mois de la solidarité », manqueraient ainsi en partie leur

cible, à savoir la grande majorité des pauvres, car ceux-ci n'exposent pas leur pauvreté⁴¹.

À une sorte d'éthique de l'honneur et de la discrétion (assortie de stratégies soigneusement cachées), celle des pauvres, s'opposent les démonstrations tapageuses et spectaculaires de charité publique telles que les mettent en scène l'État, quelques grandes mosquées ou certaines ONG internationales. Par là-même, ces démonstrations dévoilent leur ignorance ou leur dédain vis-à-vis des normes et des codes fondamentaux pourtant très largement partagés au sein de la population.

À l'évidence, l'incertitude telle que les représentations locales en dessinent les contours, désigne une situation globale et un état de l'individu dont les répercussions sur l'ensemble de la vie familiale et sociale sont quotidiennes : le travail, les soins de santé, les stratégies d'alliance, les liens sociaux, la vie de couple et les rapports entre hommes et femmes, l'entraide au sein de la communauté locale, les choix éducatifs pour les enfants... et l'alimentation. S'il est avéré que l'alimentation constitue bien le poste budgétaire le plus important chez les plus modestes (*cf.* texte A. Marie), celui-ci doit être analysé dans son articulation avec les autres postes afin, précisément, de mieux comprendre les choix (et les non-choix) alimentaires opérés selon les enjeux sociaux et symboliques privilégiés à un moment donné.

S'appuyer sur la notion d'incertitude, telle qu'elle se dégage du discours des acteurs et telle qu'elle a été définie plus haut (*cf.* Introduction), permet d'éviter les écueils d'une catégorisation ou d'une caractérisation définitive des gens et des situations fondés sur des critères strictement économiques ou démographiques ; elle permet aussi d'échapper aux raisonnements circulaires qui les étayaient dans les grandes institutions internationales (« Ils sont pauvres parce qu'ils gagnent moins de deux dollars par jour » ; « ils sont dans la misère parce qu'ils sont trop nombreux dans la famille »...). Bien au contraire, dans la mesure où elle prend à la fois en compte la dynamique des situations (amélioration, détérioration, maintien) et leur alternance dans la durée, qu'elle soit courte ou longue, la notion d'incertitude alimentaire devrait permettre de dépasser les analyses réductrices et de réfléchir de façon critique sur l'inadaptation des actions de déve-

⁴¹ On peut se demander si les effets pervers et redoutables de cette logique ne seraient pas également observables dans les dispositifs de lutte contre la pauvreté mis en œuvre en Occident. Dans ce sens, ne pas s'exposer ou ne pas exposer pourrait constituer le fil rouge d'une analyse anthropologique de la pauvreté.

loppement ou des politiques qui peuvent en découler. Sa valeur heuristique ne se limite donc pas à décrire la situation d'un groupe social ou d'une catégorie d'acteurs préalablement définis à un moment donné. Elle est également de les comprendre en les replaçant dans le cycle de leurs transformations et de leurs liens à d'autres groupes sociaux ou catégories d'acteurs (Goody, 1958).

À cet égard, le contexte bamakois permet de nourrir une réflexion plus générale sur la question de la pluralité des temporalités. Quoique cette dimension soit abordée à travers les concepts de « risque », d'« aléas », de « vulnérabilité » ou encore de « pauvreté » usités dans les champs des sciences sociales et humaines, sa portée sur les dynamiques sociales en général et les situations alimentaires en particulier semble en effet sous-estimée, essentiellement en raison de postures méthodologiques restrictives. De fait, les acteurs sont trop souvent considérés – de façon dichotomique, voire manichéenne – soit comme de fins stratèges maîtrisant les multiples contraintes en matière de ressources matérielles et symboliques, d'espace et de temps qui composent leur environnement physique et social au sens le plus large, soit comme de simples victimes passives subissant de plein fouet le cours inattendu des événements. Or, au vu des analyses présentées, force est de constater que les gens, ni toujours fins stratèges, ni toujours passives victimes, oscillent en permanence entre ces deux pôles d'attitudes les plus extrêmes (Olivier de Sardan, 1997 ; Long, éd., 1989). Et c'est précisément ce mouvement incessant – qui renvoie à une multitude de situations concrètes et changeantes dans tous les domaines de la vie sociale et à différentes échelles temporelles – qui constitue le ferment de l'incertitude.

La notion d'incertitude alimentaire traduit donc au plus près la façon dont les acteurs perçoivent et vivent leur situation : « *On ne sait pas...* » est, d'ailleurs, la formule qui, tel un *leitmotiv*, revient sans cesse dans les discours dès lors que le propos implique une projection au-delà de quelques jours (comme l'illustre la notion de *balo*). « *Réserver* » est une manière de vivre avec l'incertitude, de l'anticiper, et de se projeter dans un avenir qui ne peut être que très proche. Les pauvres ne vivent donc pas un état d'enfermement dans un éternel présent ! Futur lointain et futur proche sont ici clairement distingués dans les pratiques et cela requiert une analyse en profondeur qui doit aussi prendre en compte l'importance, dans les discours, du passé idéalisé et cyclique représenté par la vie en brousse.

La notion d'incertitude alimentaire convoque également les relations sociales et familiales (entourage, institutions...) dans ce qu'elles peuvent avoir d'aléatoire quant à leur mobilisation. Dans ce sens, la prise en compte des différentes temporalités de l'action et des micro-processus de décision qui la commandent conduit également à dépasser la notion par trop limitative de « ménage », classiquement utilisée, et à recourir à celle de « famille » au sens extensif du terme, souvent lié à son inscription locale (maisonnée, entourage, groupe domestique, de parenté, de voisinage...). Les familles s'élargissent et rétrécissent selon les contextes et les moments, ces mouvements renvoyant directement à l'incertitude telle qu'elle est perçue et vécue par les acteurs, sans que l'on puisse pour autant établir de corrélations statistiques ou mathématiques entre ces mouvements et un niveau de risque objectif à un moment *t*. En ce domaine, le rôle de la mémoire, de l'expérience, de la crainte ou encore la manière de gérer la honte, la pudeur et la discrétion, de ne pas perdre la face, de ne pas exposer les siens ou soi-même, les pratiques de dérobage ou encore les migrations au long cours dans l'espoir d'un avenir meilleur et de ressources pour les siens, tout cela ne peut être quantifié objectivement ni faire l'objet d'une catégorisation strictement hiérarchique. Loin d'être de simples variables, il s'agit-là de dimensions de la vie sociale déterminantes, dans les choix et les non-choix alimentaires comme dans la sélection momentanée des réseaux d'entraide qu'il faudra ou non solliciter.

Parce qu'elle s'appuie sur la prise en compte de la temporalité – ou plutôt des différentes temporalités des acteurs –, la notion d'incertitude permet de mieux penser la transformation des relations familiales, générationnelles, intergénérationnelles, ainsi que le rôle et le statut fluctuant des hommes et des femmes et le changement alimentaire en particulier, ceci et cela s'articulant étroitement. Or ces différentes dimensions sont toutefois absentes des réflexions qui commandent tant les politiques alimentaires que la plupart des actions de développement ou humanitaires, surtout en milieu urbain. Pourtant leur prise en compte ne constituerait-elle pas les prémices théoriques et méthodologiques d'une véritable recherche comparative pour une nécessaire anthropologie des politiques alimentaires⁴² ? L'intérêt heuristique de la notion d'incertitude alimentaire permettrait de penser

⁴² Dans l'esprit des travaux conduits par Mc Millan, éd. (1991) sur les politiques alimentaires en Afrique et en Amérique latine.

différemment les situations alimentaires fortement instables et donc de proposer d'agir autrement sur elles.

Bibliographie

- Adler, A. (2006), *Roi sorcier, mère sorcière. Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire. Structures et fêlures*, Paris, Éditions du Félin.
- Agar, M., & Mc Donald, J. (1995), « Focus Group and Ethnology », *Human Organization*, vol. 54, n° 1, p. 78-86.
- Ag Bendeche M. (1998), « Alimentation de rue, mutations urbaines et différenciations sociales à Bamako (Mali) », *Sciences Sociales & Santé*, vol. 16, n° 2, p. 33-58.
- Ag Bendeche M (2000), « Les enjeux de la consommation alimentaire en milieu urbain à Bamako », *Santé Publique*, vol. 12, n° 1, p. 45-63.
- Ag Bendeche M., Chauliac, M., & Malvy, D. (1996), « Variabilité des pratiques alimentaires à domicile des familles vivant à Bamako (Mali) selon le niveau socio-économique », *Santé*, vol. 6, n° 5, p. 285-297.
- Akindès, F. (1991), « Restauration populaire et sécurité alimentaire », *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 27, n° 1-2, p. 169-182.
- Akindès, F. (1995), « Impact de la dévaluation du franc CFA sur la consommation alimentaire à Abidjan », *Économie et Sociétés*, vol. 22, n° 3-4, p. 91-110.
- Amis, P. (1995), « Making Sense of Urban Poverty », *Environment and Urbanization*, vol. 7, n° 1, p. 145-157.
- Atkinson, S. (1995), « Approaches and Actors in Urban Food Security in Developing Countries », *Habitat International*, vol. 19, n° 2, pp. 151-163.
- Aubaile, F., Bernard, M., & Pasquet, P. (éd.). (2004), *La viande. Un aliment, des symboles*, Aix-en-Provence, Édisud.
- Blundo, G., & Olivier de Sardan, J.-P. (éd.). (2007), *État et corruption en Afrique. Une anthropologie comparative des relations entre fonctionnaires et usagers (Bénin, Niger, Sénégal)*, Paris, Karthala.
- Boeck, F. (de), & Plissart, M.-F. (2005), *Kinshasa. Récits de la ville invisible*, Bruxelles, Éditions Luc Pire.
- Bonnet, D., Le Grand-Sebille, C., & Morel, M.-F. (éd.). (2002), *Allaitements en marge*, Paris, L'Harmattan.
- Briand, V. (2008), *Manger au quotidien. La vulnérabilité des familles urbaines en Afrique*, Paris, IRD-Karthala.
- Cashdan, E. (éd.). (1990), *Risk and uncertainty in tribal and peasant societies*, Boulder, CO, Westview.
- Chastanet, M. (1991a), « Crise et régulation en pays soninké (Sénégal) », *Cahiers des Sciences Humaines*, vol. 27, n° 1-2, p. 131-145.
- Chastanet, M. (1991b), « La cueillette des plantes alimentaires en pays soninké (Sénégal) depuis la fin du XIX^e siècle. Histoire et devenir d'un savoir-faire », p. 253-287, in : G. Dupré (éd.), *Savoirs paysans et développement*, Paris, Karthala.
- Chastanet, M. (1992), « Survival Strategies of a Sahelian Society: the Case of the Soninke in Senegal from the Middle of the XIXth Century to Nowadays », *Food and Foodways*, vol. 5, n° 2, p. 127-149.

- Chibnik, M. (1978), « The Value of Subsistence Production », *Journal of Anthropological Research*, vol. 34, n° 1, p. 561-576.
- Colson, E. (1979), « In Good Years and in Bad: Food Strategies of Self-Reliant Societies », *Journal of Anthropological Research*, vol. 35, n° 1, p. 18-29.
- Conrad, D., & Frank, B. (éd.). (1995), *Status and identity in West Africa*, Bloomington, Indiana University Press.
- Courade, G. (2000), « La sécurité alimentaire en Afrique à l'aube du XXI^e siècle », in : *Textes des communications du Colloque International 'Eau-Santé - Ouaga 2000'. Impact sanitaire et nutritionnel des hydro-aménagements en Afrique*, Ouagadougou (Burkina Faso), vol. 2, n° 3, p. 1-8.
- Delais de Parseval, G., & Lallemand, S. (1980), *L'art d'accommoder les bébés. Cent ans de recettes françaises de puériculture*, Paris, Éditions du Seuil.
- Desclaux, A., & Taverne, B. (éd.). (2000), *Allaitement et VIH en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala.
- Dettwyler, K.A. (1989), « Styles of Infant Feeding: Parental/Caretaker Control of Food Consumption in Young Children », *American Anthropologist*, vol. 91, n° 3, p. 696-703.
- Dieterlen, G., & Calame-Griaule, G. (1960), « L'alimentation dogon », *Cahiers d'Études Africaines*, n° 3, p. 46-89.
- Dumestre, G. (1996), « De l'alimentation au Mali », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 144, n° 36, p. 689-702.
- Fainzang, S. (1986), *'L'intérieur des choses'. Maladie, divination et reproduction sociale chez les Bissa du Burkina*, Paris, L'Harmattan.
- Fortier, C. (2001), « Le lait, le sperme, le dos. Et le sang? Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure », *Cahiers d'Études Africaines*, n° 161, p. 97-138.
- Goody, J. (éd.). (1958), *The Development Cycle in Domestic Groups*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hertrich, V., & Keïta, S. (éd.) (2003), *Questions de population au Mali*, Le Figuier, UNFPA.
- Johnson, A. W. (1971), « Security and Risk Taking Among Poor Peasants: A Brazilian Case », p. 143-150, in: G. Dalton (éd.), *Studies in Economic Anthropology (Anthropological Studies 7)*, Washington, D.C. American Anthropological Association.
- Johnson, A., & Baksh, M. (1990), « Insurance Policies Among the Machiguenga. An Ethnographic Analysis of Risk Management in Nonwestern Society », in: Cashdan, E. (éd.), *Risk and Uncertainty in Tribal and Peasant Societies*, Boulder, CO, Westview.
- Jolly, É. (2004). *Boire avec esprit. Bière de mil et société dogon*. Nanterre, Société d'Ethnologie.
- Knight, F. H. (1921). *Risk, uncertainty and profit*, Boston, Hart, Schaffner & Marx/Houghton Mifflin Company.
- Krueger, R. A. (1994 [1988]), *Focus Groups. A Practical Guide for Applied Research*, London, Sage Publications.
- Lecarme-Frassy, M. (2000), *Marchandes dakaroises entre maison et marché. Approche anthropologique*, Paris, L'Harmattan.

- Long, N. (éd.). (1989), *Encounters at The Interface. A Perspective on Social Discontinuities in Rural Development*, Wageningen, Agricultural University.
- Long, N., & Long, A. (éd.). (1992), *Battlefields of Knowledge. The Interlocking of Theory and Practice in Social Research and Development*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Marie, A. (éd.). (1997). *L'Afrique des individus. Itinéraires citoyens dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala.
- Mc Millan, D. E. (éd.). (1991). *Anthropology and food policy. Human dimensions of food policy in Africa and Latin America*, Athens and London, The University of Georgia Press.
- Olivier de Sardan, J.-P. (1997) *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, APAD-Karthala.
- Pagézy, H. (2004) « Gibiers, poissons ou chenilles ? Comment les Ntomba du Congo (ex-Zaïre) satisfont-ils en toute saison leurs besoins en protéines et leurs normes culturelles », p. 191-204, in : F. Aubaile, M. Bernard & P. Pasquet (éd.). *La viande. Un aliment, des symboles* Aix-en-Provence, Édisud.
- Picon, F.-R. (1998), « De la collecte en milieu urbain chez les Matabo (Chaco argentin) », *Techniques & Culture*, n° 31-32, p. 379-395.
- Pollet, E., & Winer, G. (1971). *La société Soninké (Dyahunu, Mali)*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Rabain, J. (1979). *L'enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge*. Paris, Payot.
- Razy, É. (2007). *Naître et devenir en pays Soninké (Mali)*. *Anthropologie de la petite enfance en Afrique*, Nanterre, Société d'Ethnologie.
- Simon, D., Adams, A.M., & Madhavan, S. (2002), « Women's Social Power: Child Nutrition and Poverty in Mali », *Journal of Biosocial Science*, vol. 34, p. 193-213.
- Suremain (de) C.-É. (1998), « 'De la parcelle à la rue, il n'y a qu'un pas !', Itinéraires et rythmes alimentaires à Brazzaville : vers une approche socio-anthropologique de la précarité. », *Autrepart*, n° 7, p. 43-62.
- Suremain (de) C.-É. (2000), « Dynamiques de l'alimentation et socialisation du jeune enfant à Brazzaville (Congo) », *Autrepart*, n° 15, p. 73-91.
- Suremain (de) C.-É. (2007), « L'entourage nourricier de l'enfant. À partir d'exemples en Bolivie et au Congo », *L'Autre. Cliniques, Cultures et Sociétés*, vol. 8, n° 3, p. 349-366.
- Tamari, T. (1997). *Les castes de l'Afrique occidentale. Artisans et musiciens endogames*, Nanterre, Société d'Ethnologie.
- Timera, M. (2001), « Les migrations des jeunes Sahéliens: affirmation de soi et émancipation », *Autrepart*, n° 18, p. 37-59.
- Wharton, C. R. (1971), « Risk, Uncertainty, and the Subsistence Farmer: Technological Innovation and Resistance to Change in the Context of Survival », p. 151-178, in: G. Dalton (éd.), *Studies in Economic Anthropology, Anthropological Studies 7*, Washington, D.C., American Anthropological Association.
- Wolf, E. R. (1966), *Peasants*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall.

Suremain Charles-Edouard de, Razy E.

"Tu manges aujourd'hui, tu ne manges pas le lendemain, ça c'est la pauvreté" : l'incertitude alimentaire à Bamako.

In : Arditi C. (ed.), Janin Pierre (ed.), Marie A. (ed.). La lutte contre l'insécurité alimentaire au Mali : réalités et faux semblants.

Paris : Karthala, 2011, p. 249-278.

(Hommes et Sociétés).

ISBN 978-2-8111-0579-2