

LA PRODUCTION DE LA PAUVRETE MODERNE

Le débat courant sur la pauvreté et les pauvres souffre de la présence d'un certain nombre de pièges invisibles qu'il est d'abord important de mettre en lumière.

Le substantif *pauvre* est une invention de date bien récente (1788). Le mot a certes toujours existé, mais seulement comme adjectif attribué à un autre substantif. L'on parlait, par exemple, d'une terre, d'un produit, d'une santé, d'un esprit qui était pauvre, par opposition à l'adjectif riche qui signifiait le contraire. L'adjectif pauvre placé devant un substantif renvoyait à des jugements sur la faiblesse, la médiocrité, l'insignifiance d'une chose ou les inaptitudes, l'absence de talents ou d'intelligence d'une personne. A ce titre, il était tout à fait compréhensible qu'une personne soit à la fois riche et pauvre : par exemple, riche, sur le plan matériel, et pauvre sur celui du coeur et de la générosité; ou pauvre en argent et riche par la qualité de ses relations avec ses prochains. Toute pauvreté a été, dans un certain sens, perçue comme l'expression d'un certain manque ou privation. Dans la pauvreté conviviale, propre aux sociétés vernaculaires, le manque consistait dans la perte des relations de solidarité, de réciprocité et de convivialité avec les autres. Pour le pauvre *en esprit*, ou le pauvre volontaire, le "manque" qu'il cherchait à satisfaire se traduisait par les tentations qui l'empêchaient d'être en pleine possession de sa liberté intérieure et les faiblesses qu'il constatait dans sa volonté de vivre à l'image de son Dieu. Un manque commun à bien des pauvres appartenant aux différentes cultures du monde était celui des moyens matériels susceptibles de leur assurer un minimum de sécurité matérielle (ou relationnelle).

La modernisation de la pauvreté ira modifier toutes ces données, au point qu'il sera possible de parler de rupture avec le passé, tant sur le plan des conditions extérieures au sujet, que sur celui des personnes et des groupes qui en feront l'expérience. Cette rupture que nous examinerons plus loin dans le détail, fera de cette forme de pauvreté un phénomène qui n'a rien de *comparable* avec toutes celles qui l'ont précédée. La tendance à attribuer le même sens à des conditions qui n'ont de commun que leur nom est ainsi le deuxième piège à éviter.

Le jour où la première société humaine fut cependant amenée à nommer, à désigner quelqu'un par le *substantif* pauvre, à parler des "Pauvres", ces derniers devenaient pauvres, et rien que pauvres. Ils étaient aussitôt placés dans une *catégorie* nouvelle et distincte, composée de personnes souvent hétéroclites et arbitrairement choisies, et présumées avoir des traits communs, suffisamment reconnaissables pour qu'elles soient distinguées des autres.

L'hégémonisme du langage économique

Un troisième piège est celui qui provient de l'hégémonie invisible du langage économique. C'est ainsi, par exemple, que, dans ce langage, le mot clef de richesse a aussi perdu toutes ses autres significations pour se réduire seulement à tout ce qui a de la valeur d'échange sur le marché économique. Par-là même, il prive toute forme de pauvreté des richesses multiples dont les pauvres se sont servis, tout au long de leur histoire, pour éviter la chute dans la misère. Un danger encore plus grand est enfin que ce langage a toujours servi à empêcher l'émergence de tout autre langage qui serait substantiel, et plus proche des réalités vivantes des pauvres encore en possession de ces richesses.

La pauvreté modernisée

Pour revenir aux différences qui distinguent la pauvreté modernisée de ses formes précédentes, la première est le double produit d'une économie productiviste "désenchâssée" du social, et de l'apparition de l'*Homo oeconomicus*, l'agent principal de la production de cette pauvreté nouvelle.

Cet "Homme" qui est, à son tour, désenchâssé du corps social, est persuadé que tous ses semblables lui ressemblent, en ce sens que la poursuite de gain et le désir d'accumuler de l'argent font partie de la nature humaine; que l'argent est en même temps le seul instrument qui peut, à

tout moment, permettre à ses détenteurs de combler tous ses désirs et envies. A ce titre, il dépasse toutes les richesses humaines (amour, amitié, appartenance à une famille, à une communauté) dont la valeur d'échange n'est jamais garantie. Fort de cette confiance absolue en l'argent, l'*Homo oeconomicus* ira trouver dans l'économie du marché l'institution idéale qui répond à toute sa philosophie de vivre, pour autant que celle-ci a aussi le profit pour moteur principal.

L'investissement complet de l'*Homo oeconomicus* dans l'économie de marché permet à cette dernière, d'une part, de fabriquer en masse des besoins de plus en plus variés et créateurs de dépendance, alors que, d'autre part, elle produit les raretés qui empêcheront d'importantes couches la population de pouvoir gérer leur vie. C'est dans le fossé grandissant entre ces deux types de production que naîtra le nouveau pauvre modernisé, un être déchiré par la multiplication de ses besoins et son insolvabilité chronique.

La condition de ce pauvre sera d'autant plus fragile que la modernisation de l'économie accorde seulement à un petit nombre relativement limité de personnes les moyens qu'il leur faut pour avoir les "qualifications" nécessaires pour trouver un travail salarié. Les autres, en nombre toujours plus important, seront *disqualifiés* dans leur course pour trouver des emplois mieux payés. Du même coup, des personnes dont les activités productives leur avaient toujours permis de subvenir à leurs besoins de subsistance, seront dépossédés de leur force de travail, devenue sans "valeur" économique.

Une économie qui n'en est pas une

Une autre différence de la pauvreté modernisée réside dans le fait que l'économie dont elle dépend n'en est pas une, en ce qui concerne les pauvres. C'est une économie dont le sens et les fonctions ont totalement changé par rapport à ce que ses inventeurs, les Grecs, avaient baptisés du nom d'*oekonomia*. Le petit chef-d'oeuvre que Xénophon nous a laissé sous ce titre nous apprend, en effet, que c'était là une science de la maisonnée, que sa première fonction était notamment de produire pour les besoins de la famille et de ses proches. Plus tard, lorsque cette économie a élargi son champ d'action à des groupes sociaux de plus en plus larges, elle a continué, pendant des siècles encore, à produire, en premier lieu, pour ceux qui en avaient besoin. Elle ne produisait pas pour les *autres*, mais pour les siens. Pour la même raison, elle n'était jamais intéressé à *créer* des besoins, ni à les multiplier sans raison. Elle était là pour servir des besoins existants et culturellement définis.

Or l'économie moderne a complètement renversé l'ordre des choses. Elle est aujourd'hui appelée à produire, rien que pour produire. Produire, pour s'enrichir elle-même, donc produire, non seulement pour tous ceux qui peuvent *lui* rapporter le plus d'argent, mais aussi pour tous ceux qui *ont* le plus d'argent. Certainement pas pour les pauvres qui ne font partie d'aucun des deux groupes. La fonction principale de l'économie moderne n'est plus de servir les pauvres.

De la pauvreté à la misère modernisée

La production explosive des besoins induits, accompagnée de l'impossibilité pour les plus défavorisés de se trouver les "ressources" nécessaires à leur satisfaction, a en même temps provoqué l'apparition d'une nouvelle forme de misère et d'indigence, que j'appellerai la *misère modernisée*.

Dans les traditions de noblesse d'une pauvreté digne et morale qui permettait à un sujet de vivre avec très peu de choses matérielles, la distinction entre les deux conditions de pauvreté et de misère a une longue histoire qui remonte aux origines même de l'invention de la pauvreté. Pour Thomas d'Aquin (1228-1274), celle-ci représentait le manque du superflu alors que la misère était définie par le manque de nécessaire. Dans les sociétés du Sud, par les temps où la pauvreté représentait une condition normale, la misère relevait d'un accident. Dans le système territorial des Cafres (*Kraal*) en Afrique, par exemple, l'anthropologue L.P.Mair rappelle que "*La misère est*

impossible; [car] il n'est pas question que quelqu'un, s'il a besoin d'être aidé, ne le soit pas." (1) A suivre l'histoire de cette distinction, l'on peut dire que le pauvre reste un sujet qui continue quand même, contre vents et marées, de garder un certain contrôle sur ses besoins. Il peut, le cas échéant, toujours lancer un non de *desperado* à toutes les pressions qui cherchent à le détruire, quelquefois pour signifier qu'il préfère la mort lente à la chute dans l'échéance. L'indigent ou le miséreux est, par contre, celui qui a abdiqué, qui a perdu toute capacité de résistance au malheur, qui a été transformé en un objet passif de l'adversité.

Dans les sociétés modernes, cette condition atroce est hélas!, le sort de l'immense majorité des déracinés et des sans-emploi qui ont perdu leurs derniers moyens de subsistance. Dans les pays du Tiers Monde, en particulier, les politiques du "développement", l'importation massive des "valeurs" et des produits de l'économie dominante, enfin la destruction systématique des économies rurales de subsistance, se sont conjuguées pour transformer la vie sociale en un bouillon de culture particulièrement virulent pour la production en masse de la misère modernisée. Encore plus que dans les pays dits développés, des populations déracinées et soudain dépossédées de leurs richesses traditionnelles, se sont vues acculées à des positions suicidaires dans lesquelles il ne leur restait même plus aucune possibilité de retrouver leur pauvreté conviviale. La mondialisation poussée des réflexes d'enrichissement provenant des sociétés de consommation les a ainsi précipités dans une misère souvent irréversible.

Où même le refuge dans la pauvreté devient un luxe inaccessible pour les pauvres

Pour résumer, dans les sociétés vernaculaires, les structures sociales et économiques étaient telles qu'il était souvent possible pour le plus grand nombre de vivre avec très peu de choses, dans une dignité culturellement définie. L'on vivait donc de peu comme si le monde était régi par un acte invisible. Aux dires de Charles Péguy qui a bien formulé ce mode de vie, celui qui "*se bornait dans la pauvreté était au moins garanti dans sa pauvreté*". Celui qui ne jouait pas, celui qui se bornait dans la pauvreté, "*ne courait non plus aucun risque de tomber dans aucune misère*". La pauvreté était pour lui, un "*réduit*", un "*asile sacré*" dans lequel personne ne pouvait le traquer. C'est seulement dans "*l'enfer du monde moderne où celui qui ne joue pas perd, et perd toujours, où celui qui se borne dans la pauvreté est incessamment poursuivi dans la retraite même de la pauvreté*".(2)

Que faire?

Une prise de conscience des conditions particulièrement défavorables dans lesquelles vivent les victimes des pauvretés et des misères modernisées, est souvent accompagnée de l'inévitable question : *que faire?* Le célèbre Samaritain qui s'est un jour trouvé à quelques pas du pauvre juif qui gisait dans le désert de Galilée, un bandit l'ayant assommé pour lui dérober ses biens, ne s'est même pas posé la question. C'est de ses entrailles, des tréfonds de son être qu'est parti un éclair de compassion pour le transformer en un "prochain" cherchant à aider un autre. Sans même, peut être, qu'il ait *réfléchi* à son acte, et ses conséquences- tant sur le plan de ses futurs rapports avec le blessé que sur celui de son image dans la communauté des juifs ou des Samaritains.

Le "pauvre" modernisé, qui s'est également trouvé dérobé de ses richesses par l'économie, n'est pas dans le même cas. Il n'est pas quelqu'un de concret, un mourant qui souffre et dont l'impuissance nous appelle à réagir. Il n'est qu'une abstraction, un pauvre parmi des centaines de millions dont nous cherchons à comprendre et à analyser les "problèmes". Pour certains, il est la victime de ses propres inaptitudes; pour d'autres, celles des systèmes économiques ou politiques; pour d'autres enfin, un "cas de conscience" qui nous trouble, nous gêne ou nous obsède dans l'image que nous avons de nous-mêmes et qui nous demande d'agir pour le Bien. Et, lorsque pour une raison ou pour une autre, nous nous décidons d'aller vers lui -ou plus précisément vers l'abstraction que représente son *cas*- il est évident que "l'aide" que nous allons lui porter relèvera d'un acte qui n'a rien de semblable à celle du samaritain. Dans le meilleur des cas, c'est un acte *réfléchi* et *calculé*, selon la perception que nous avons du monde et du Bien, comme aussi dans bien des cas, des conséquences de cet acte sur le plan de notre image, de la reconnaissance sociale et professionnelle et de nos croyances idéologiques ou autres. Mais c'est aussi un acte à distance, un

acte qui doit inévitablement passer par un nombre infini d'intermédiaires, d'institutions, de centres ou de grilles de "filtrages", d'un nombre considérable d'acteurs sociaux, souvent inconnus et imprévisibles, qui ont chacun leur perception différente du monde, et des "pauvres" - donc aussi leur forme particulière de pouvoir agir sur le monde et les autres -, leur "calendrier" - leur *agenda* comme disent les *hommes d'affaires*, leurs ambitions personnelles et professionnelles, leurs images à défendre.

Bref, l'intervention qui s'en suit part d'une logique qui n'a rien de comparable avec l'acte du Samaritain. Dans le meilleur des cas, c'est un acte chargé de bonnes intentions mais dont la plupart des conséquences nous échappent. C'est ainsi que les intentions généreuses de grands amis des pauvres, de Jésus et Mahomet à Marx et Nehru, lorsqu'elles ont atteint leur destination se sont trouvées, hélas!, transformées, dans les deux premiers cas, en croisades et tueries au nom de l'Église et mouvements de terreur et de violence au nom d'Allah, dans les derniers, en aveux extraits sous la torture et camps de concentration au nom de la justice sociale, et la réalité d'un "développement" qui s'est souvent soldé par la mise en place de gouvernements plus oppressifs que leurs prédécesseurs coloniaux.

Cette réflexion n'a sans doute pas pour objet de promouvoir la passivité devant l'injustice ou la non-résistance à l'oppression, sous prétexte que nul ne peut prévoir les effets multiples de ses actes d'intervention, ou qu'aucun intervenant à l'exception d'un Dieu omniscient et tout puissant, n'est en mesure de prévoir et de contrôler les actes qu'il déclenche. Elle signifie seulement que toute intervention a une dimension presque sacrée. Elle est toujours chargée de risques qui pourraient la tourner contre les raisons même qui l'ont suscitées. Et pour réduire ce danger, il ne suffit pas que l'intervention soit suivie tout le long des chemins qui la mènent vers sa destination. Il faut aussi et surtout que l'intervenant ne soit pas lui-même une personne à risque, c'est-à-dire, une personne qui déclenche ce processus hautement délicat sans se rendre compte qu'elle le fait essentiellement pour des raisons personnelles, notamment pour se construire une image personnelle ou professionnelle.

Voici une petite liste non exhaustive des dangers de l'interventionnisme dans les cas qui nous préoccupent.

Le danger des mots en "isme"

Le premier danger est de fonder toute action ou réflexion sur des concepts, grandiloquents et des idéologies prédéterminées qui risquent souvent de détourner notre attention des milliers d'expériences vivantes, pleines d'enseignements et de surprises, qui sont vécues tout autour de nous et qui dessinent l'histoire de notre présent. Ces positions abstraites et souvent universalistes et générales ont tendance à entamer notre sensibilité à toutes les contradictions du vivant. Elles nous placent aussi, bien souvent, devant des choix binaires qui ne laissent aucune place à des positions qui peuvent paraître contradictoires en soi, mais qui, dans la vie réelle, peuvent s'imposer dans un contexte donné alors même qu'elles seraient dangereuses et déplacées dans un autre.

La peur du "politiquement correct"

Sur un autre registre, il arrive souvent que des personnes dont les opinions vont à contre-courant de la pensée dominante - ou populiste - sont souvent accusées de parler, sans aucune légitimation, au nom des groupes dont ils prétendent défendre les intérêts. C'est ainsi que les premiers critiques des institutions telles que le développement, l'école, la médecine moderne, le "Progrès", ont été accusés, voire vilipendés, sous prétexte que leurs propos étaient réfutés par ceux-là au nom de qui ils s'en prenaient à ces institutions. Comment, disait-on, par exemple, un homme comme Ivan Illich, qui doit toute sa réputation à tout ce que l'institution scolaire lui a donné, peut-il se permettre de conseiller à des pays qui souffrent de manque d'école de ne pas dépenser leur argent pour développer le système scolaire? Ou pour se construire des hôpitaux, ou pour se moderniser,

ou même pour le développement économique? Et ce, alors que les populations de ces pays sont unanimes à réclamer ces institutions, quel qu'en soit le prix.

En conséquence, l'éradication de la pauvreté modernisée ne dépend pas seulement d'un changement de cap de telle ou telle institution, du seul fait que ses activités sont plus visibles et efficaces dans ce domaine. Elle dépend de la manière dont chacun de nous, en tant qu'acteurs sociaux, exerçons nos propres activités. Le terrain ne commencera à être propice pour un changement de la nature de la pauvreté pour le bien de tous que si et lorsque chacun de nous peut contribuer à réduire la production de la rareté, à travers ses activités de tous les jours. Le pauvre modernisé ne peut témoigner d'un répit dans sa condition que dans les mille manières dont chacun de nous, y compris lui-même, percevra, d'abord, la nature de nos propres pauvretés, pour ensuite réduire ou arrêter notre production des pauvretés débilitantes pour les autres et pour nous-mêmes. C'est peut être seulement ainsi qu'il nous serait possible de travailler ensemble avec les appauvris de toutes sortes pour les aider à regagner leurs richesses perdues.

La lutte contre la pauvreté modernisée ne peut donc commencer que par nous-mêmes. Aussi, implique-t-elle la conversion sincère de chacun de nous à un mode de vivre, de faire, de dire, de créer, de partager et d'aimer qui serait autre. C'est alors que, même peut être, sans nous donner des *objectifs* à atteindre, sans nous croire porteurs d'une mission émanant de notre appartenance à une idéologie, à une religion, ou à l'un des "*ismes*" en vogue, nous serions amenés à participer à un mouvement beaucoup plus profond de régénération contagieuse. Un mouvement qui passerait d'un examen sincère de nos propres pauvretés pour nous conduire à choisir un mode de vie basé sur la simplicité volontaire, le refus du superflu et le sens d'un Bien commun reconquis et partagé. De ce nouvel ordre de rapports avec soi-même et les autres, pourraient alors naître des alternatives libérées de la vision binaire, qui viseraient à un retour vers les équilibres et les proportions perdus, des alternatives grâce auxquelles une utilisation lucide et éclairée des potentialités présentes - appartenant à tous domaines d'activité humaine, qu'ils soient anciens ou nouveaux - serait peut-être possible dans le respect de ces équilibres.

Nous vivons dans un monde qui se transforme sans cesse grâce aux petits changements que des millions de femmes et d'hommes souvent inconnus, souvent oubliés des autres, souvent à l'ombre des grands centres visibles des pouvoirs, apportent dans l'exercice de leurs activités quotidiennes. Ce sont les formes de pouvoir, ainsi exercés à travers ces activités, qui dessinent et forgent la nature des pouvoirs qui changent le destin du monde.

Majid RAHNEMA

Notes:

- (1) L.P Mair, *An African People in the Twentieth Century*, 1934, cité par Polanyi, Op.Cit, p.220.
- (2) Charles Péguy, *L'Argent*, Gallimard, Paris, 1932.