

## Migration et identité dans la littérature africaine

### Résumé

La littérature africaine écrite en français est née dans la migration. Les premiers textes romanesques sont écrits et publiés à Paris dans les années 1930. Ces textes, qui se situent dans le sillage de la littérature coloniale, sont en général préfacés, avec condescendance, par de hauts fonctionnaires de l'administration coloniale. C'est à Paris qu'apparaît, dans ces années 1930, le mouvement littéraire de la négritude, à l'initiative de quelques étudiants africains et antillais comme le Sénégalais Léopold Sédar Senghor, le Martiniquais Aimé Césaire et le Guyanais Léon-Gontran Damas, trois poètes très influencés par le surréalisme et le mouvement de la négro-renaissance américaine. Dans sa célèbre préface à l'*Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* de Léopold Sédar Senghor, Jean-Paul Sartre écrivait, en 1948 : « [La poésie noire] commence donc par l'exil. Un exil double : de l'exil de son cœur l'exil de son corps offre une image magnifique ». Aujourd'hui encore les écrivains africains les plus productifs, les plus primés et les plus célèbres vivent à l'étranger, dans les anciennes métropoles coloniales. Leurs écrits, en langues européennes, sont lus en Europe et en Amérique davantage qu'en Afrique, en raison de l'obstacle linguistique mais aussi des conditions économiques et commerciales : le livre est, en Afrique, un produit de luxe inaccessible à la majorité des habitants qui parlent les langues locales et ne savent ni lire ni écrire en français. Paris est devenue, par la force des choses, la capitale de la littérature africaine francophone. Londres, Madrid et Lisbonne jouent le même rôle pour les littératures africaines anglophone, hispanophone et lusophone. L'émigration est souvent un départ sans retour, un saut dans l'inconnu, une « aventure ambiguë » qui peut tourner mal et il y a des retours cauchemardesques. Mais le départ loin de chez soi, la rencontre avec l'autre, chez lui, est parfois la meilleure manière d'effectuer un retour salutaire vers soi, pour une (re)découverte plus assurée de sa propre identité. Le thème de la migration a inspiré plus d'un écrivain africain. Je montrerai, à la lumière de deux romans écrits par deux auteurs issus d'un peuple nomade, que la migration, vécue, observée ou imaginée par l'écrivain, peut revêtir la forme d'un exil individuel ou d'une errance collective. L'émigration est toujours déchirure, séparation des siens, coupure avec sa culture naturelle. Les mots pour la dire sont *départ, exode, errance*, associés à *traumatisme, déchirement, désespérance, solitude, clandestinité, souffrance* et, parfois, *mort*.

### Zusammenfassung: Migration und Identität in der afrikanischen Literatur

Die afrikanische Literatur in französischer Sprache ist ein Produkt der Migration. Die ersten Romantexte werden in den 1930er Jahren in Paris geschrieben und publiziert. Diese Texte, die im Zusammenhang mit der Kolonialliteratur stehen, werden in der Regel von hohen Beamten der Kolonialverwaltung mit herablassenden Vorworten versehen. In Paris entsteht in den 1930er Jahren die literarische Bewegung der *négritude*, ausgelöst von einigen afrikanischen und antillischen Studenten, wie dem Senegalesen Léopold Sédar Senghor, dem Martinikaner Aimé Césaire und dem aus Guyane stammenden Léon-Gontran Damas, drei Dichtern, die stark vom Surrealismus und der Bewegung der amerikanischen Schwarzen-Renaissance beeinflusst waren. In seinem berühmten Vorwort zur *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* von Léopold Sédar Senghor schrieb Jean-Paul Sartre 1948: »[Die Poesie der Schwarzen] beginnt also im Exil. Ein doppeltes Exil: Vom Exil des Herzens zeigt das Exil des Körpers ein wunderbares Bild.« Heute noch leben die produktivsten, mit den meisten Auszeichnungen geehrten und berühmtesten afrikanischen Schriftsteller im Ausland, in den Hauptstädten der früheren Kolonialstaaten. Ihre in europäischen Sprachen verfassten Schriften werden in Europa und Amerika mehr als in Afrika gelesen, aufgrund der sprachlichen Hürden, aber auch aufgrund der ökonomischen und kommerziellen Bedingungen: Das Buch ist in Afrika ein Luxusartikel, der für die Mehrheit der Einwohner, die Lokalsprachen sprechen und das Französische weder lesen noch schreiben können, unerschwinglich ist. Zwangsläufig ist Paris zur Hauptstadt der frankophonen afrikanischen Literatur geworden. London, Madrid und Lissabon spielen die gleiche Rolle für die anglophone, hispanophone und lusophone afrikanische Literatur. Die Emigration ist oftmals ein Aufbruch ohne Wiederkehr, ein Sprung ins Unbekannte, ein »zweideutiges Abenteuer«, welches missglücken kann, und es gibt die albtraumhafte Rückkehr. Aber der Aufbruch in die Ferne, die Begegnung mit dem Anderen in dessen Land ist manchmal am besten dazu geeignet, eine heilsame Rückkehr zu sich selbst herbeizuführen, die eine gefestigtere (Wieder-)Entdeckung der eigenen Identität zur Folge hat. Das Thema der Migration hat mehr als nur einen afrikanischen Autor inspiriert. Ich werde am Beispiel zweier Romane, die von aus Nomadenvölkern stammenden Autoren geschrieben wurden, zeigen, dass die Migration, so wie sie vom Schriftsteller erlebt, beobachtet oder imaginiert wird, die Gestalt eines individuellen Exils oder einer kollektiven Wanderbewegung annehmen kann. Die Emigration ist immer ein Riss, eine Trennung von der eigenen Familie, ein Abgeschnittenwerden von der eigenen natürlichen Umgebung. Die Wörter, die diesen Zustand zum Ausdruck bringen, heißen *Aufbruch*, *Exodus*, *Umherwandern*, verbunden mit *Trauma*, *Zerrissenheit*, *Verzweiflung*, *Einsamkeit*, *Illegalität*, *Leid* und manchmal auch *Tod*.

De nombreux écrivains africains vivent à l'étranger, en exil forcé ou choisi, de nature politique, économique ou culturelle. Pour ces écrivains-migrants l'exil est à la fois un mode d'existence, une source d'inspiration et un thème littéraire extrêmement fécond.<sup>1</sup> Leurs textes, souvent d'allure autobiographique, narrent l'aventure migratoire comme un moment tout à la fois d'enrichissement et de déchirement de la personnalité. Ils témoignent, du même coup, de la difficulté, pour le sujet migrant, désormais à cheval entre deux mondes et deux cultures, à se définir une identité précise. La rupture du lien avec un lieu, un passé, une culture, qui peut se traduire par l'abandon des coutumes de sa communauté ou par la perte de la langue maternelle, signifie nécessairement morcellement de l'identité, perturbation dans la filiation et dans la transmission des héritages.

Deux auteurs, Cheikh Hamidou Kane et Tierno Monénembo, l'un sénégalais, l'autre guinéen, sont particulièrement représentatifs de cette écriture de la migration. Ce n'est pas un hasard s'ils sont tous les deux de culture peule, issus d'un peuple nomade, en migration et en itinérance permanentes. Ils appartiennent à deux générations différentes et leurs textes portent un regard contrasté mais complémentaire sur la question de l'identité en situation de migration : l'un décrit l'aventure d'un individu hors du périmètre national, l'autre celle de tout un peuple à l'intérieur même du continent africain. Commençons par préciser le vocabulaire.

## 1 Migration et identité : le sens des mots

Le terme «migration» désigne tout déplacement d'individus ou de populations qui passent d'un pays à un autre pour s'y installer durablement. Le champ lexical de «migration» comprend toute une série de mots issus de la même racine latine (*migrare*, « changer d'endroit ») : «migrer», « quitter une région pour s'installer dans une autre», «migrant», « individu ou population qui participe à une migration», «migrateur», « qui migre, qui se déplace d'une région à l'autre», «migratoire», « qui a un rapport avec la migration», «émigration», « fait de quitter son pays ou son lieu de résidence habituel pour aller s'établir ailleurs, migration vue comme départ d'un endroit vers un autre» et «immigration», « fait d'entrer dans un pays qui n'est pas le sien pour s'y installer, migration vue comme arrivée dans un autre endroit».

---

<sup>1</sup> Musanji Ngalasso-Mwatha, « L'Exil dans la littérature africaine écrite en français », in : Danièle Sabbah (dir.), *Écritures de l'exil*, Bordeaux, Presses Universitaires, 2009, p. 253-268.

Le champ conceptuel de «migration», vue sous l'angle spatial (géographique) ou temporel (historique), est constitué de l'ensemble des synonymes, mots qui ont un sens voisin («déplacement», «mobilité», «instabilité», «mutation», «voyage»<sup>2</sup>, «pérégrination», «transhumance», «exode», «exil», «expatriation», «nomadisme», «errance», «diaspora», «fuite»<sup>3</sup>), des antonymes, mots qui ont un sens opposé («immobilisme», «fixisme» et «sédentarisme») et des associés, mots dont la valeur sémantique est plus ou moins proche de celle de «migration» («vagabondage», «caractère « bohème »», «aventure», «déracinement» ; «dynamisme», «transplantation», «transformation», «métémpsychose» ; «solitude», «perte», «dispersion» ; «invasion», «mélange», «métissage», «perturbation», «déstructuration», «déconstruction»).

La migration peut être un mode de vie permanent (ainsi pour les peuples nomades : Peuls, Touaregs, Gitans, Roms, etc.) ou transitoire (pour les étudiants et les travailleurs étrangers). Elle peut être un accident de parcours (comme pour les réfugiés, les exilés, les populations subissant des maltraitements dans leur pays et obligées de le quitter avec l'espoir d'y revenir). La migration peut être vécue douloureusement, donc négativement, comme une souffrance, une épreuve, une punition, un châtiment, une détresse, un drame, un naufrage, un déchirement, une blessure, une désarticulation, une rupture de l'équilibre. Elle peut aussi être vécue sereinement et positivement comme une délivrance, une solution, une sortie de crise, une occasion de rencontre avec autrui, d'échange, de partage et d'enrichissement, un temps de repositionnement, de reconstruction, de restructuration d'une identité, un moment d'épanouissement, d'accomplissement de soi. Enfin la migration peut être interne, c'est-à-dire effectuée à l'intérieur des frontières de son propre pays : exode rural (de la campagne vers la ville) ou urbain (de la ville vers le village) ; elle peut être externe, consistant en un voyage à l'étranger. La migration comme thème littéraire est généralement inspirée d'une situation vécue ou imaginée, procédant toujours d'un dilemme, d'un choix problématique, entre un pays réel et un pays rêvé.

La notion d'«identité» peut, elle aussi, être définie sur les plans individuel et collectif. L'identité personnelle, l'«ipséité», réfère au fait de rester soi-même, égal ou équivalent à soi-même ; c'est la persistance et la permanence du moi en tant qu'entité spécifique et singulière. Cette identité, imposée à la naissance par la société au moyen d'un nom, d'un prénom ou d'un post-nom,

<sup>2</sup> En français, l'expression « gens du voyage » désigne les populations nomades (gitans, tsiganes, roms, touaregs et autres bohémiens).

<sup>3</sup> Penser à l'expression « fuite des cerveaux », qui désigne l'exil des intellectuels d'un pays.

est précisée par la suite au moyen d'un surnom, d'un sobriquet, d'un pseudonyme et de toute une série de qualifications plus ou moins louangeuses ou péjoratives. Le capital identitaire est ainsi fondé sur l'histoire personnelle, le vécu individuel dans une relation particulière avec un environnement naturel et culturel déterminé. L'identité culturelle, précisément, se définit, au niveau social, essentiellement par la langue, les us et coutumes, les modes de vie, les traditions (orales ou écrites, religieuses, culinaires, vestimentaires, etc.). L'identité ne se conçoit que dans son opposition à l'altérité, le fait d'être autre. La relation à l'autre est indispensable dans la prise de conscience de soi et dans la construction d'une identité individuelle et collective. Cette prise de conscience et cette construction de soi se fait dans l'interaction sociale et d'abord dans la production discursive. Ce sont le regard et le discours de l'autre qui me renvoient à moi. S'identifier, c'est nécessairement se différencier de l'autre. La relation à l'autre est une relation ambivalente, faite à la fois d'attrance et de rejet, d'amour et de haine, de sympathie et d'antipathie, parce que l'autre est à la fois notre semblable dans le fond et notre concurrent dans la plupart des situations dominées par la lutte pour la (sur)vie. Finalement, c'est dans le subtil jeu dialectique entre le même et le différent, la «mêmeté» et l'altérité, que se conçoit et se construit l'identité individuelle ou collective.

Dans le cas de la migration la rencontre avec l'autre est source de multiples questionnements, le migrant étant toujours défini à partir de deux lieux, deux temps, deux nationalités, deux cultures, deux langues, deux imaginaires. Comment intégrer la nouvelle société et la nouvelle culture sans perdre la culture d'origine, comment s'approprier pleinement la langue seconde sans perdre la langue première ? Quelle est la part de l'acquis, quelle est celle de l'emprunt dans l'altération à l'œuvre dans le remodelage du sujet migrant ? Comment gérer sa double culture et sa double personnalité, son biculturalisme et son bilinguisme sans sombrer ni dans le semiculturalisme ni dans le semilinguisme ?<sup>4</sup> Comment, enfin, se faire accepter comme membre à part entière dans deux communautés auxquelles on prétend appartenir simultanément ? Que transmettre à sa descendance, de la culture première et de la culture seconde ? C'est à quoi cherchent à répondre, explicitement ou en filigrane, les deux romans que nous nous proposons d'examiner.

---

<sup>4</sup> Ces deux concepts correspondent à des situations de l'entre-deux-cultures et de l'entre-deux-langues où le sujet biculturel et bilingue ne maîtrise correctement aucune des deux cultures, aucune des deux langues en sa possession.

## 2 L'Aventure ambiguë ou la détresse de n'être pas deux

Dans *L'Aventure ambiguë* (1961), demeuré pendant longtemps son unique roman,<sup>5</sup> Cheikh Hamidou Kane décrit une situation de migration hors du territoire naturel, du lieu habituel de vie. Il s'agit du départ à l'étranger d'un individu dont les aventures personnelles témoignent de sa capacité à s'adapter à un nouveau milieu, à une nouvelle vie, à une nouvelle culture mais aussi de ses interrogations sur la question identitaire. La migration est une aventure ambiguë que le récit littéraire restitue sous la forme d'un déchirement, d'une crise de conscience qui accompagne, chez l'Africain européanisé, la prise de conscience d'une identité morcelée. Samba Diallo, le héros du livre, parti de sa terre natale, le pays des Diallobé, et engagé dans des études de philosophie à Paris, est un être désarticulé entre deux cultures, l'africaine et l'européenne, un exilé à l'étranger comme dans son propre pays : « étranger ici, étranger là-bas », comme disent, maintenant, les jeunes des banlieues françaises issus de l'immigration. Au-delà du problème personnel d'un individu, il s'agit, en réalité, d'un questionnement sur l'identité culturelle de tout un peuple. Car dans une communauté très intégrée malgré son extrême dispersion, comme l'est la société peule, le destin d'un individu préfigure celui de la nation tout entière.

L'auteur commence par présenter Samba Diallo, le héros du livre, dans son village, quelque part au pays des Diallobé, en territoire peul. Il vit alors au milieu de sa famille, dans un monde familier, connu, sécurisant, baigné dans une tradition séculaire faite de générosité et de solidarité et dans une religion exigeante mais assumée depuis des générations. La société vit dans la pauvreté mais ignore la misère ; l'individu possède peu de choses mais il ne manque de rien, parce qu'il a tout ce qui suffit à la satisfaction de ses besoins vitaux, qu'il s'agisse de l'hébergement, de la nourriture, des soins de santé, de l'habillement ou des loisirs. Samba Diallo est d'origine patricienne ; il est « de la graine dont le pays des Diallobé faisait ses maîtres ».<sup>6</sup> Dans la culture traditionnelle, d'inspiration musulmane, l'enfant reçoit une éducation particulièrement sévère fondée sur l'apprentissage strict de la Parole contenue dans le Saint Coran. Dans la récitation quotidienne des versets sacrés il n'a pas le droit à l'erreur, sous peine des pires châtiments infligés par un maître plein de piété mais dépourvu de pitié, et dont la main lourdement armée

<sup>5</sup> Son second roman, *Les Gardiens du temple*, a paru à Paris, chez Stock, en 1997.

<sup>6</sup> Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961, p. 22.

de bûches ardentes n'hésite pas à descendre sur le front de l'effronté qui ose écorcher le Verbe divin ou de l'étourdi dont la langue vient à fourcher :

Sois précis en répétant la Parole de ton Seigneur... Il t'a fait la grâce de descendre Son Verbe jusqu'à toi. Ces paroles, le Maître du Monde les a véritablement prononcées. Et toi, misérable moisisseur de la terre, quand tu as l'honneur de les répéter après lui, tu te négliges au point de les profaner. Tu mérites qu'on te coupe mille fois la langue... (p. 14)

Samba Diallo apprend très vite que dans la vie d'un musulman la prière occupe la première place ; que la prière est de tous les instants de la journée, de toutes les activités de la vie ; qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre prier et travailler, comme le proclame une devise monastique, qui met en avant le lien intime entre le travail et la contemplation, sans les opposer : *Ora et labora !* « Prie et travaille ! »<sup>7</sup> qu'il n'y a pas de solution de continuité entre vivre et croire, croire en Dieu et croire en l'homme. L'exemple lui en est donné par son propre père qu'il tient pour un modèle :

Mon père ne vit pas, il prie... (p. 106).

Même en pensant il a l'air de prier (p. 109).

Si un homme se justifie de Dieu, le temps qu'il prend à sa prière pour travailler est encore prière... (p. 115).

Le travail de celui qui croit se justifie de Dieu. [...] Croire... c'est reconnaître sa volonté pour une parcelle de la volonté divine. Dès lors, l'activité, créature de la volonté, est créature de Dieu (p. 116).

Il n'y a pas antagonisme entre l'ordre de la foi et l'ordre du travail. La mort de Dieu n'est pas une condition nécessaire à la survie de l'homme (p. 117).

Samba Diallo se rappellera, plus tard, cette pensée de Descartes consignée quelque part dans ses *Méditations métaphysiques* : « Le rapport entre Dieu et l'homme est d'abord un rapport de volonté à volonté ». (p. 116) Et il se réjouira de la convergence fondamentale entre la pensée occidentale et la pensée africaine :

Ainsi, se dit-il, les maîtres sont d'accord. Descartes, ainsi que le maître des Diallobé, ainsi que mon père, ont tous éprouvé la dureté irréductible de cette idée. [...] De

<sup>7</sup> Cette devise est généralement attribuée aux moines bénédictins. On la trouve fréquemment au fronton à l'entrée des monastères appartenant à cet ordre.

plus, songea-t-il, procéder de Dieu, volonté à volonté, c'est reconnaître sa Loi, laquelle est une loi de justice et de concorde entre les hommes. Le travail n'est donc pas une source nécessaire de conflit entre eux... (p. 116)

En réfléchissant bien, Samba Diallo ne peut s'empêcher d'observer qu'avant la colonisation européenne, le pays des Diallobé était uni et vivait dans l'harmonie – harmonie entre l'individu et la famille, la science et la religion, le pouvoir et la société. C'est cette harmonie qu'au moment de partir à l'étranger Samba Diallo, fils de chef, promis au pouvoir et aux honneurs, regrettera en premier lieu :

Il était lui-même, il était le pays, et cette unité n'était fissurée d'aucune division [...]. O mon pays, dans le cercle de tes frontières, l'un et le multiple s'accouplaien hier encore, je savais bien que je ne l'ai pas rêvé ! Le chef et la multitude, le pouvoir et l'obéissance étaient du même bord et cousins issus de germains. Le savoir et la foi coulaient de source commune et grossissaient la même mer. A l'intérieur de tes frontières, il était donné encore de pénétrer le monde par le grand portail. J'ai été le souverain qui, d'un pas de maître, pouvait franchir le seuil de toute unité, pénétrer au cœur intime de l'être, l'envahir et faire un avec lui, sans que nul de nous débordât l'autre. Chef des Diallobé, pourquoi a-t-il fallu que je franchisse la frontière de ton royaume ? (p. 135 sq.)

Déjà, comme tout individu appartenant à son peuple, Samba Diallo se pose les questions essentielles et existentielles, les questions philosophiques fondamentales concernant son identité en tant que sujet, son trajet historique, son projet de vie et son objet de recherche, des questions sur son origine et sa destinée, sur la cause première et la fin dernière de l'homme quel qu'il soit : « Quel est mon pays d'origine ? Qui m'a apporté ici ? Où me mène-ton ? » (p. 81). Devant l'engouement soudain que va susciter l'école nouvelle, l'école occidentale, il se pose la question de savoir s'il ne s'agit pas là d'un mirage, d'une course inconsciente vers le suicide culturel. Sa conviction est faite : la vraie civilisation n'est pas celle qui fait la chasse aux trésors situés sur le territoire des autres, qui court, de façon effrénée, vers l'accumulation des biens matériels ; la vraie civilisation est celle qui mise sur la qualité de la vie et sur l'équilibre de l'homme, guidé par l'estime de soi, l'amour du prochain et la foi dans la recherche du salut et du souverain bien qu'est Dieu :

En vérité, ce n'est pas d'un regain d'accélération que le monde a besoin : en ce midi de sa recherche, c'est un lit qu'il lui faut, un lit sur lequel, s'allongeant, son âme décidera une trêve. Au nom de son salut ! Est-il de civilisation hors l'équilibre de l'homme et sa disponibilité ? L'homme civilisé, n'est-ce pas l'homme disponible ? Disponible pour aimer son semblable, pour aimer Dieu surtout. [...] La civilisation

est une architecture de réponses. Sa perfection, comme celle de toute demeure, se mesure au confort que l'homme y éprouve, à l'appoint de liberté qu'elle lui procure. [...] Le bonheur n'est pas fonction de la masse des réponses, mais de leur répartition. Il faut équilibrer... (p. 80 sq.)

Vient donc la rencontre avec l'autre. Le premier contact avec l'étranger, en l'occurrence le colonisateur européen, est un choc terrible : le paisible village des Diallobé est attaqué, à l'aube, à l'arme lourde. L'occupation ressemble à une prise d'otage de tout un peuple par une poignée d'envahisseurs venus d'au-delà des mers. Ils sont inférieurs en nombre mais très supérieurs en perfidie et en matériels de guerre, très motivés aussi par le désir de « vaincre sans avoir raison » et de faire fortune au plus vite, au moindre coût. Leur arme la plus redoutable c'est l'école nouvelle qui va concurrencer sévèrement puis remplacer progressivement l'école coranique.

L'Occident vient avec la scolarisation mais aussi avec l'industrialisation. C'est le bouleversement total, la déstabilisation complète de la société traditionnelle. Cela commence par le recul de l'idée religieuse qui se trouve au fondement même de la vie communautaire. C'est une véritable révolution copernicienne qui annonce, à la suite de Nietzsche, et la mort de Dieu et la mort de l'homme :

L'Occident est en train de bouleverser ces idées simples, dont nous sommes partis. Il a commencé, timidement, par reléguer Dieu « entre des guillemets ». Puis, deux siècles après, ayant acquis plus d'assurance, il décréta : « Dieu est mort ». De ce jour, date l'ère du travail frénétique. Nietzsche est contemporain de la révolution industrielle. Dieu n'était plus là pour mesurer et justifier. N'est-ce pas cela, l'industrie ? L'industrie était aveugle, quoique, finalement, il fut encore possible de domicilier tout le bien qu'elle produisait... Mais déjà cette phase est dépassée. Après la mort de Dieu, voici que s'annonce la mort de l'homme. (p. 113)

L'école est d'abord refusée par la population du pays des Diallobé, jalouse de son identité culturelle et soucieuse de conserver à Dieu la première place qu'il occupe dans le cœur des habitants. Elle est imposée par la contrainte. Puis, progressivement, elle s'impose par la force de son irrésistible attrait auprès des jeunes gens qui veulent apprendre à « lier le bois au bois »<sup>8</sup> pour se construire des demeures qui résistent au temps, acquérir « la connaissance des arts et l'usage des armes, la possession de la richesse et la santé du corps »

<sup>8</sup> Cette curieuse expression est expliquée dans le texte par l'auteur lui-même en ces termes : « Le mot école, prononcé dans la langue du pays, signifiait bois » (Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, p. 19).

et vivre selon le modèle occidental. Cela met la société entière devant un dilemme que soulève le Grand Maître de la Parole, en toute lucidité :

Si je leur dis d'aller à l'école nouvelle, ils iront en masse. Ils y apprendront toutes les leçons de lier le bois au bois que nous ne savons pas. Mais, apprenant, ils oublieront aussi. Ce qu'ils apprendront vaut-il ce qu'ils oublieront ? Je voulais vous demander : peut-on apprendre ceci sans oublier cela, et ce qu'on apprend vaut-il ce qu'on oublie ? (p. 44)

La réponse, pragmatique et réaliste, vient de la bouche d'une femme, la Grande Royale, la propre sœur du chef des Diallobé, dont l'autorité est reconnue de tous. Elle est la figure emblématique de la réconciliation entre la tradition et la modernité, celle qui fait mentir l'opinion généralement admise selon laquelle la femme africaine serait tenue en marge de la société, loin de la conduite des affaires du monde :

Je viens vous dire ceci : moi, Grande Royale, je n'aime pas l'école étrangère. Je la déteste. Mon avis est qu'il faut y envoyer nos enfants cependant. [...] L'école où je pousse nos enfants tuera en eux ce qu'aujourd'hui nous aimons et conservons avec soin, à juste titre. Peut-être notre souvenir lui-même mourra-t-il en eux. Quand ils nous reviendront de l'école, il en est qui ne nous reconnaîtront pas. Ce que je propose c'est que nous acceptions de mourir en nos enfants et que les étrangers qui nous ont défait prennent en eux toute la place que nous aurons laissée libre. (p. 56 sq.)

Après la scolarisation vient l'industrialisation. Comme l'affirme le chevalier dans sa longue et profonde cogitation, la mondialisation c'est l'occidentalisation du monde par l'industrialisation de la société. Elle asservit l'homme en le rendant esclave de la machine et répand le « nouveau mal des ardents », le « délire d'occidentalisation », en faisant naître des besoins et des convoitises auxquels elle ne donne pas toujours pleine satisfaction.

Mais l'Occident est possédé et le monde s'occidentalise. Loin que les hommes résistent, le temps qu'il faut, à la folie de l'Occident, loin qu'ils se dérobent au délire d'occidentalisation, le temps qu'il faut, pour trier et choisir, assimiler ou rejeter, on les voit au contraire, sous toutes latitudes, trembler de convoitise, puis se métamorphoser en l'espace d'une génération, sous l'action de ce nouveau mal des ardents que l'Occident répand. (p. 81 sq.)

Voilà qui fait penser à ce qu'Ivan Illich appelle l'« industrie du manque ».<sup>9</sup> Cet auteur explique que la société industrielle, caractérisée par le machinisme et fondée sur le désir d'accumulation des biens matériels, se définit en termes d'AVOIR davantage qu'en termes d'ETRE ; que cette société-là écrase l'individu et avilît l'homme en le rendant esclave de l'outil, tout en altérant la qualité des relations interhumaines. Quant à l'école, il estime qu'elle doit être « désacralisée », car elle monopolise indûment la mission éducative qui doit revenir d'abord à la famille et, de ce fait, elle marginalise et exclut les autodidactes et les non-diplômés globalement étiquetés non-éduqués, comme si l'analphabétisme équivale à l'inculture, comme si avoir étudié signifiait être intellectuel. Ivan Illich invite à l'instauration d'une société postindustrielle caractérisée par la valorisation de tous les modes d'apprentissage, formels et non formels, et par la promotion des outils conviviaux :

L'outil est convivial dans la mesure où chacun peut l'utiliser, sans difficulté, aussi souvent ou aussi rarement qu'il le désire, à des fins qu'il détermine lui-même. L'usage que chacun en fait n'empêche pas sur la liberté d'autrui d'en faire autant. Personne n'a besoin d'un diplôme pour s'en servir ; on peut le prendre ou non. Entre l'homme et le monde, il est conducteur de sens, traducteur d'intentionnalité.<sup>10</sup>

La seconde partie de *L'Aventure ambiguë* livre une réflexion en profondeur sur la question de l'identité personnelle et culturelle. Samba Diallo est alors en séjour à Paris pour préparer un diplôme de philosophie. Il s'interroge sur les similitudes et les dissimilarités entre les cultures, les universalismes et les particularismes culturels. Un échange tout à fait éclairant s'engage entre lui et ses interlocuteurs parisiens. C'est le vieux pasteur qui pose la question de savoir si la pensée occidentale est fondamentalement opposée à la pensée africaine :

– Mais je voulais vous demander : ce que vous avez pu percevoir de l'histoire de notre pensée vous est-il apparu radicalement étranger, ou bien vous êtes-vous un peu reconnu, tout de même ? – Il m'a semblé que cette histoire avait subi un accident qui l'a gauchie et, finalement, sortie de son projet. Est-ce que vous me comprenez ? Au fond, le projet de Socrate ne me paraît pas différent de celui de Saint Augustin, bien qu'il y ait eu le Christ entre eux. Ce projet est le même, jusqu'à Pascal. C'est encore le projet de toute la pensée non occidentale. (p. 125 sq.)

<sup>9</sup> Ivan Illich, *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 45.

C'est un autre vieux Monsieur, noir de peau et avocat de son état, rencontré par hasard sur le Boulevard Saint Michel, qui prodigue ce conseil avisé à Samba Diallo : pour pénétrer et comprendre la culture de l'autre il faut étudier profondément le système de pensée, les règles du droit, les institutions politiques, les modes de vie au quotidien et il faut apprendre la langue :

Tous les Noirs devraient étudier le droit des Blancs : français, anglais, espagnols, le droit de tous les coloniseurs, ainsi que leurs langues. Vous devriez étudier la langue française... je veux dire, profondément. [...] Car, savez-vous : ils sont là, tout entiers, dans leur droit et leur langue. Leur droit, leur langue, constituent la texture même de leur génie, dans ce qu'il a de plus grand et dans ce qu'il a de plus néfaste, aussi. (p. 143 sq.)

Invité à expliquer la nature du mal qui l'habite dans son exil parisien, Samba Diallo invoque le découragement qui l'envahit lentement, « cette impression poignante de vacuité que donnent les rues de cette ville – par ailleurs si bruyante cependant », une indéfinissable sensation d'absence d'on ne sait pas quoi, quelque chose qui ressemble à ce sentiment de solitude au milieu de la foule, qui rappelle le vers de Lamartine : « Un seul être vous manque, et tout est dépeuplé ».<sup>11</sup> Est-ce la nostalgie et le regret de l'environnement matériel du pays d'origine ? Le narrateur explique qu'il s'agit avant tout d'un choc des cultures et d'un problème fondamental d'identité symbolisé par le regret de l'état d'enfance et de l'intimité avec la mort, le sentiment qu'entre lui et le monde alentour, devenu brusquement silencieux, il n'y a plus de connivence ni de complicité :

Ici, on dirait que je vis moins pleinement qu'au Pays des Diallobé. Je ne sens plus rien, directement [...]. Il se peut, après tout, que, plus que mon pays, ce que je regrette, ce soit mon enfance. [...] Il me semble qu'au pays des Diallobé l'homme est plus proche de la mort, par exemple. Il vit plus dans sa familiarité. Son existence en acquiert comme un regain d'authenticité. Là-bas, il existait entre elle et moi une intimité, faite tout à la fois de ma terreur et de mon attente. Tandis qu'ici, la mort m'est redevenue une étrangère. Tout le combat, la refoule loin des corps et des esprits. Je l'oublie. Quand je la cherche avec ma pensée, je ne vois qu'un sentiment desséché, une éventualité abstraite, à peine plus désagréable pour moi que pour ma compagnie d'assurance. [...] Le monde m'était comme la demeure de mon père : toute chose me portait au plus essentiel d'elle-même, comme si rien ne pouvait être que par moi. Le monde n'était pas silencieux et neutre. Il vivait. Il était agressif. Il diluait autour de lui. Aucun savant jamais n'a eu de rien la connaissance

<sup>11</sup> Alphonse de Lamartine (1790–1869), « L'isolement », poème extrait des *Premières Méditations poétiques* parues en 1820.

que j'avais alors de l'être. [...] Ici, maintenant, le monde est silencieux, et je ne résonne plus. Je suis comme un balafon crevé, comme un instrument de musique mort. J'ai l'impression que plus rien ne me touche. (p. 162 sq.)

Samba Diallo se définit comme un être hybride, écartelé entre deux cultures acquises l'une de l'héritage africain, l'autre de l'emprunt à l'Occident. Celles-ci s'imbriquent au point qu'elles deviennent inséparables dans son identité d'acculturé. Le biculturalisme et le bilinguisme, qui en est le corollaire, engendrent une personnalité double, sujette à l'insécurité culturelle et linguistique permanentes.

Je ne suis pas un pays des Diallobé distinct, face à un Occident distinct, et appréciant d'une tête froide ce que je puis lui prendre et ce qu'il faut que je lui laisse en contrepartie. Je suis devenu les deux. Il n'y a pas une tête lucide entre deux termes d'un choix. Il y a une nature étrange, en détresse de n'être pas deux. (p. 164)

La situation de tout intellectuel africain européanisé ressemble, à bien des égards, à celle de Samba Diallo. Comme Samba Diallo, il se sent fréquemment mal à l'aise dans la culture et la langue africaines héritées de sa nation autant que dans la culture et la langue européennes acquises à l'école. De cet état d'hybridité résulte parfois le risque de semiculturalisme et de semi-linguisme dont souffrent un certain nombre d'intellectuels africains. C'est l'un des interlocuteurs de Samba Diallo qui le fait remarquer : « Il n'y a que des intellectuels pour souffrir de cela » (p. 163). Les intellectuels sont des personnes appartenant essentiellement à la classe moyenne. Ceci rappelle l'observation du sociolinguiste américain William Labov, qui fait remarquer, au sujet de l'insécurité linguistique, qu'elle est essentiellement le fait des classes moyennes, en raison même de leur position intermédiaire entre les locuteurs de la classe populaire et ceux de la classe dominante qui, elles, n'en souffrent guère :

Tout indique que les locuteurs de la petite bourgeoisie sont particulièrement enclins à l'insécurité linguistique, d'où il s'ensuit que, même âgés, ils adoptent de préférence les formes de prestige usitées par les membres plus jeunes de la classe dominante. Cette insécurité se traduit chez eux par une très large variation stylistique ; par de profondes fluctuations au sein d'un contexte donné ; par un effort conscient de correction ; enfin, par des réactions fortement négatives envers la façon de parler dont ils ont hérité.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> William Labov, *Sociolinguistique*, Paris, Minuit, 1976, p. 183.

### 3 *Peuls* ou l'identité nomade

Le livre de Tierno Monénembo intitulé *Peuls*, paru en 2004, était d'abord annoncé comme un essai historico-anthropologique destiné à retracer le parcours historique d'une des ethnies africaines les plus insaisissables quant à leur géographie et à leur histoire. Le roman, prenant ses distances avec la scientificité des faits, raconte, sur le mode fictionnel et par la bouche d'un conteur sérieux passablement pourfendeur, l'aventure migratoire du peuple peul, en itinérance permanente à l'intérieur du continent africain. L'exode, qui aurait commencé en Egypte dans les temps très anciens, a conduit ce peuple nomade d'est en ouest jusqu'au pays des trois fleuves (Sénégal, Gambie et Volta), dans un territoire dispersé entre le Sénégal et le Cameroun. Et cet exode se poursuit encore de nos jours, malgré une relative sédentarisation des Peuls actuels :

Cela commence dans la nuit des temps, au pays bénit de Héli et Yôyo entre le fleuve Milia et la mer de la Félicité. C'est là-bas, dans les fournaises de l'est, sur les terres immémoriales des pharaons que l'Hébreu Bouïtôring rencontra Bâ Diou Mangou. Le Blanc vit que la Noire était belle, la Noire vit que le Blanc était bon. Celui-ci demanda la main de celle-là. Guéno voulut et accepta. Naquirent Helléré, Mangaye, Sorfoye, Eli-Bâna, Agna et Tôli-Maga. [...] C'est de leur vénérable descendance qu'est issu cet être frêle et belliqueux, sibyllin et acariâtre, goûtant à la solitude et pétri d'orgueil, cette âme insaisissable qui ne fait jamais rien comme les autres : toi, âne bâté de Peul ! [...] Cela commence dans la nuit des temps, cela ne finira jamais. (p. 11)

De cette origine lointaine, étayée par des travaux d'historiens,<sup>13</sup> et de ce « pays de cocagne dont le trône supporta le fessier de vingt-deux rois »,<sup>14</sup> les Peuls semblent avoir gardé une nostalgie aussi tenace que le remords

<sup>13</sup> Lire notamment Ancelin Alain, *La Question peule et l'histoire des Egyptes ouest-africaines*, Paris, Karthala, 1981 ; Amadou Hampâté Bâ/Germaine Dieterlen, *Koumen. Texte initiatique des pasteurs peuls*, Paris, Mouton, 1961 ; Amadou Hampâté Bâ/Jacques Daget, *L'Empire peul du Mâcina*, Abidjan, Les Nouvelles Editions Africaines, 1984 ; Oumar Bâ, *Le Touâ Tôrô au carrefour des cultures*, Paris, L'Harmattan, 1977 ; Marguerite Dupire, *Peuls nomades*, Paris, Karthala, 1996 ; Boubou Hama, *Contribution à la connaissance de l'histoire des Peuls*, Niamey, Publication de la République du Niger, 1968 ; Aboubacry Moussa Lam, *De l'Origine égyptienne des Peuls*, Paris, Présence Africaine – Khepera, 1993 ; Christiane Seydou, *Bergers des mots*, Paris, Classiques africains, 1991 ; Alpha Ousmane Barry, *L'Epopee peule du Fuuta Jalo. De l'éloge à l'amplification rhétorique*, Paris, Karthala, 2010.

<sup>14</sup> L'auteur explique, en notes, que, « à force de migrer, les Peuls ont oublié le véritable nom du pays de leurs origines. Héli et Yôyo sont des onomatopées qui reviennent comme un leitmotiv dans leurs moments de détresse : *Mi héli yô, mi boni yô*, ce qui veut dire Je

qui les tenaille d'avoir enfreint les règles de bonne conduite dictées par le poulakou, l'éthique peule, ce qui déclencha la colère de Guéno, leur Dieu, qui les chassa de la vallée fertile du Nil et les condamna à l'errance sans fin dans les savanes du Sahel.

Tu n'aurais jamais dû quitter ce merveilleux pays de Héli et Yôyo. Tu y vivais, l'âme comblée et le ventre bien rassasié. Guéno t'avait gratifié d'une terre qui ignorait le séisme et la guerre, les méfaits de la disette, le poids de l'arbitraire, la folie et la mort prématurée et, dit-on, même les querelles de famille. Seulement, sacrifian, tu te mis à enfreindre les règles du *poulakou*. Tu te mis à blasphémer, à négliger le bœuf, à profaner le lait filial et sacré. Tu devins lubrique et orgueilleux. Tu violas les interdits en te promenant nu, en te torchant avec des épis de céréales, en oubliant d'offrir les oboles, en forniquant n'importe où. Aussi la colère de Guéno ne tarda pas. Il te chassa de la vallée du Nil avec des nuées de sauterelles et des jets de pierres et de métaux en feu. (p. 167 sq.)

Négliger le bœuf ! Quel crime abominable pour un Peul ! Car dans sa culture la vache occupe une place particulière :<sup>15</sup> elle est à la fois capital, outil de production, animal de compagnie, servante et maîtresse, muse et protectrice, mère nourricière et guide dans toutes les circonstances de la vie. La vache est tout sauf nourriture : elle ne se mange pas ; elle se vénère comme une divinité. Elle n'est pas anonyme comme n'importe quel objet possédé : elle est, au même titre que les humains, un sujet social qui porte un nom (« la Cendrée-aux-épaules-blanches », p. 20, « la Sublime », p. 78), fait l'objet de toutes les attentions et, quand survient la mort, bénéficie des funérailles dignes de ce nom. Amadou Hampâté Bâ et Germaine Dieterlen écrivent à ce sujet : « Pour les Peuls, les bovidés ne constituent pas un bien, une richesse, mais sont des parents ».<sup>16</sup> Le Peul dit :

La vache est supérieure par les services qu'elle rend à toutes les œuvres de la création. La vache est magique, plus magique que les fées ! Elle apparaît, le désert refleurit. Elle mugit, le reg s'adoucit. Elle s'ebroue, la grotte s'illumine. Elle nourrit, elle protège, elle guide. Elle trace le chemin. Elle ouvre les portes du destin. (p. 12)

La religion joue un rôle central et la prière fait partie des rituels indispensables pour la vie au quotidien. « Pour servir Dieu, rien ne sert de faire la

---

15 suis cassé ô, je suis brisé ô», sous-entendu «depuis que j'ai quitté le pays de mes ancêtres». » (p. 11)

16 Musanji Ngalasso-Mwatha, « Langage et jubilation dans *Peuls de Tierno Monénembo* », in : *Interculturel Francophonies* 9 (2006), p. 57-85, ici p. 62.

17 Amadou Hampâté Bâ/Germaine Dieterlen, *Koumen*, p. 12.

guerre, il suffit simplement de prier. » (p. 292) La Parole du Coran est le mot d'ordre qui guide les pas de tout Peul qui ne connaît pas d'autre religion que l'Islam. Il considère son islam comme « le plus sûr de tous les pays des trois fleuves » (p. 295) et regarde de haut la plupart de ses voisins, les mandingues en particulier, qui sont, selon lui, d'indécrotables mécréants plongés dans la nuit noire du paganisme (« des paillards traditionnellement hostiles au Coran et à l'ordre », p. 170) ; car pour le croyant, quiconque n'est pas musulman est un païen invétéré qu'il faut tenter de convertir par tous les moyens, y compris en recourant au «djihad» par l'épée et à la guerre sainte.

L'identité du Peul ? Elle est difficile à définir autrement que par le vagabondage, la vie de bohème, la migration perpétuelle, comme le constate le conteur Sérère, son « parent à plaisanterie »,<sup>17</sup> celui avec qui tout écart de langage, insulte, injure et invective, est autorisé, toute tentative de guerre interdite :

Pour les uns, tu es pillard, un éternel envahisseur ; pour les autres, un mythe, un pharaon, une insoluble énigme. Pour nous Sérères, tu n'es qu'un misérable vagabond, un bohème de rien du tout. (p. 287)

La migration, la dispersion, l'errance et le mélange constituent le mode de vie ordinaire du Peul dont l'histoire est, de ce fait, difficile à retracer et le territoire impossible à délimiter. La cartographie du pays peul, comme celle de leur langue, le pulaar ou fulfulde, parlée par plusieurs millions de locuteurs, est, de fait, l'une des plus difficiles à dessiner : il s'agit d'un territoire constitué en îlots s'étendant sur un vaste espace qui va du sud du Sénégal au nord du Cameroun. Voilà qui autorise le conteur sérère à invectiver le Peul, son cousin à plaisanterie, selon la légende, en ces termes peu amènes :

Disparais de ma vue, pâtre nauséabond ! Ton itinéraire ? Un horrible brouillamini. Ta vie ? Rien qu'un sac de noeuds. J'ai beau me creuser la tête, je ne vois pas par où commencer. *Sa-saye*, vagabond ! Ligoter un courant d'air serait plus aisé que de raconter ton histoire. Tu erres depuis l'époque d'Horus, sans bagages, sans repères, sans autre boussole que le sabot qui piétine sous tes yeux. Tu campes et décampes au rythme des saisons, au gré de tes délires, comme si une bestiole te rongeait la cervelle, comme si tu avais le feu au cul. [...] Comment, diable, es-tu monté de l'état de chien errant à celui de bâtisseur d'empires ; de paillard impur à celui de fanatique musulman ? [...] Ton peuple de bohémiens connaît le

<sup>17</sup> L'expression « parent à plaisanterie » désigne la relation de familiarité particulière qui existe entre les Peuls et les Sérères et qui autorise l'usage immoderé de l'insulte et de l'invective sans que cela débouche sur l'affrontement : une manière de prévenir la violence physique par la violence verbale et d'éviter ainsi, symboliquement, la guerre interethnique. C'est la guerre des mots contre la guerre des maux.

supplice du bâton et du fer. Il erra sans but d'un bout à l'autre des pays des trois fleuves, abandonné par le sort, pourchassé par les *tondjons*, ces cruels mercenaires au service des empereurs du Mali. La délivrance ne viendra que tard : au XVI<sup>e</sup> siècle seulement. [...] Tes pouilleux d'ancêtres vivaient sans Etat, à la merci des chefs sédentaires. Les chicanes, vous ne connaissez que ça, bande de mauvais coucheurs ! Vous vivez de chicanes et d'errances. (p. 13 sqq.)

Caché derrière le narrateur sèrene, Thierno Monénembo retrace, sous la forme fictionnelle, l'histoire mouvementée des Peuls, essayant à la fois de résoudre l'énigme de leur origine et de témoigner de l'extraordinaire richesse d'une culture constamment exposée aux risques de disparition. Le romancier, revêtu du costume de l'anthropologue qui a beaucoup vu, beaucoup lu et beaucoup appris, ne manque pas de souligner que cette histoire est faite de chocs de cultures à répétition, où le Peul, l'immigré perpétuel, a contracté d'innombrables inimitiés, connaissant les problèmes de cohabitation que connaissent tous les immigrés, de tous temps et sous tous les cieux. L'immigré est toujours et partout considéré comme un envahisseur, un élément perturbateur de l'ordre existant, une menace pour l'identité de paisibles autochtones :

*Yassam seûlâné a kissom*, que le diable t'emporte, Peul ! Ah, ces temps bénis de jadis où l'on vivait sans toi !... Non, il a fallu que Dieu t'envoie à nous : toi, tes faux airs de pharaon, ton odeur de glaise, tes innombrables larcins et tes hordes de zébus qui perturbent nos villages et détruisent nos semences. *Rô ho Yâal* ! Qu'avons-nous fait au Ciel pour mériter une telle punition ? Depuis, tu chemines, te propages partout comme si tu étais un gaz, comme si toutes les terres t'appartenaient. Qui t'a fait si mouvant, si insaisissable ?! Gardien de bovidés aujourd'hui, bâtisseur d'empires le lendemain ! Obscur marabout ce moment-ci, calife l'instant d'après ! Hôte le matin, maître le soir ! Jusqu'où ira ta folie, bête des bois, nuisible puceron ? (p. 287)

Le nomadisme est intrinsèque à l'identité peule. C'est un mode de vie qui, au demeurant, ne manque pas de poser à ce peuple d'éternels voyageurs, victimes de chicanes et de persécutions, un problème sérieux pour la sauvegarde et la transmission de la culture, de la langue, de la littérature, des savoirs et des savoir-faire traditionnels souvent oblitierés par le contact avec les peuples rencontrés.

Vient enfin la colonisation, avec l'arrivée des Européens, au XIX<sup>e</sup> siècle. Ceux-ci occupent très vite l'ensemble du territoire des trois fleuves et imposent, par la puissance des armes, leur loi, leur foi et leur école. La rencontre avec ces immigrés d'un nouveau type venus d'outre-océan et entrés par effraction est un choc violent. Ces étrangers sillonnent le pays dans tous les sens à bord de leurs fantomatiques caravelles, pilonnent les ports, occupent les terres fertiles, exploitent les sous-sols, répriment les révoltes,

pillent les caravanes, capturent des esclaves, réorganisent l'administration, imposent l'école, la monnaie et un nouveau mode de gouvernance dont les autochtones sont exclus. Le dicton selon lequel « aux Blancs le royaume des eaux, aux Noirs celui des terres » (p. 293) n'a plus de sens. Le noble conteur sérieux en profite pour accabler l'ignoble berger peul :

Tu ne te doutais pas, n'est-ce pas, que Dieu, en ses infinis mystères, avait prévu encore plus fou, plus mythomane, plus cruel, plus aventurier, plus hautain et plus hâbleur que toi... Depuis les côtes où il faisait semblant de somnoler, l'homme blanc suivait attentivement tes stupides visées messianiques et tes fébriles agitations. Il n'ignorait rien et de tes guerres fratricides et de tes querelles de voisinage. Il attendait que tu t'emmènes dans tes propres pièges et t'épuises de tes propres forces. [...] Il ne lui restait plus qu'à suivre tes traces et à ramasser un à un tes empires comme on le fait du bois mort. (p. 287 sq.)

Comme à chaque fois, au choc initial des identités suscité par l'étrangeté et l'étrangèreté de l'autre succède la fascination pour l'altérité, la reconnaissance de l'autre, de sa culture, de sa langue, de ses us et coutumes, de son mode de vie. De la fascination naît l'attraction, puis l'amour, le mélange, le métissage.

#### 4 Pour conclure

Le thème de la migration est de ceux qui ont le plus inspiré les écrivains africains, un grand nombre d'entre eux vivant ou ayant vécu en exil loin de leur pays natal. Ce thème, qui rencontre celui du voyage et de la quête d'identité personnelle ou collective, est souvent traité sous la forme d'un parcours, d'un itinéraire, d'une traversée des espaces et des temps, faisant, en cela, une remarquable jonction avec les genres traditionnels comme l'épopée ou le conte.

A travers les aventures de leurs protagonistes, les auteurs exposent, bien souvent, leurs propres difficultés de vie en exil. La migration, interne ou externe, se vit alors comme un moment de rupture du lien qui relie un individu ou une communauté à un territoire et à une histoire. L'immigré en terre étrangère vit une véritable « aventure ambiguë ». La prise de conscience de la différence engendre une crise de conscience identitaire. La personnalité du migrant, à cheval entre deux mondes, deux cultures, apparaît déchirée, morcelée, désarticulée.

Le malaise d'être ou de ne pas être deux se trouve dramatiquement exprimé dans *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane. Le sujet devient, de fait,

étranger aux siens et à lui-même.<sup>18</sup> Dans la migration de tout un peuple nomade, comme le sont les Peuls, on retrouve les mêmes problèmes relativement à la définition d'une identité collective dans un environnement toujours différent. L'exil, en tant que rupture du lien avec un lieu, un passé, une culture, une langue, signifie morcellement de l'identité, perturbation dans la filiation et dans la transmission des héritages.<sup>19</sup> Cet aspect est particulièrement bien montré dans *Peuls* de Tierno Monénembo.

La migration est l'occasion de découvrir l'autre, donc de se découvrir soi-même, l'autre étant, à la fois, notre semblable, notre « alter ego », et notre contraire, parce que différent de nous. La dialectique de l'attraction et du rejet, de l'amour et de la haine, aboutit toujours au mélange, au métissage qui est, finalement, la condition de tout être humain.

Comme le chevalier de *L'Aventure ambiguë*, on se prend à rêver à la fin prochaine des identités singulières et à l'avènement d'un monde nouveau, d'une identité nouvelle issue du métissage des cultures qui s'accomplira dans ce que Léopold Sédar Senghor nomme « la civilisation de l'universel », définie comme « le rendez-vous du donner et du recevoir »,<sup>20</sup> tout le contraire de la mondialisation galopante, uniformisante et homogénéisante :

Chaque heure qui passe apporte un supplément d'ignition au creuset où fusionne le monde. Nous n'avons pas eu le même passé, vous et nous, mais nous aurons le même avenir, rigoureusement. L'ère des destinées singulières est révolue. Dans ce sens, la fin du monde est bien arrivée pour chacun de nous, car nul ne peut plus vivre de la seule préservation de soi. Mais, de nos longs mûrissements multiples, il va naître un fils au monde. Le premier fils de la terre. L'unique aussi. (p. 92)

Pour que ce rêve se réalise il est nécessaire que chacun se détache de soi pour s'attacher à l'autre. Car la rencontre avec l'autre est le meilleur moyen d'opérer un retour salutaire sur Soi, c'est-à-dire sur l'Homme, universel parce que profondément ancré dans le particulier et largement ouvert sur le monde, selon la célèbre formule de l'écrivain portugais Miguel Torga : « L'universel c'est le local moins les murs ».<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Cf. Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard, 1988 ; Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

<sup>19</sup> Musanji Ngalasso-Mwatha, « L'Exil dans la littérature africaine écrite en français », p. 257.

<sup>20</sup> Léopold Sédar Senghor, *Liberté 3 : Négritude et Civilisation de l'Universel*, Paris, Seuil, 1977.

<sup>21</sup> Aphorisme extrait d'une conférence prononcée par Miguel Torga en 1954 à Rio de Janeiro (Brésil). Le texte, *L'universel c'est le local moins les murs*, est paru à Bordeaux, Editions William Blacket & Co, 2012.

## Textes cités

- Alain Ancelin, *La Question peule et l'histoire des Egyptes ouest-africaines*, Paris, Karthala, 1981.
- Amadou Hampâté Bâ/Germaine Dieterlen, *Koumen. Texte initiatique des pasteurs peuls*, Paris, Mouton, 1961.
- Amadou Hampâté Bâ/Jacques Daget, *L'Empire peul du Mâcina*, Abidjan, Les Nouvelles Editions Africaines, 1984.
- Oumar Bâ, *Le Tôutâ Tôrô au carrefour des cultures*, Paris, L'Harmattan, 1977.
- Alpha Ousmane Barry, *L'Epopée peule du Fuuta Jaloo. De l'éloge à l'amplification rhétorique*, Paris, Karthala, 2011.
- Marguerite Dupire, *Peuls nomades*, Paris, Karthala, 1996.
- Boubou Hama, *Contribution à la connaissance de l'histoire des Peuls*, Niamey, Publication de la République du Niger, 1968.
- Ivan Illich, *La Convivialité*, Paris, Seuil, 1973.
- Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.
- Cheikh Hamidou Kane, *Les Gardiens du temple*, Paris, Stock, 1997.
- Julia Kristeva, *Etrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard, 1988.
- William Labov, *Sociolinguistique*, Paris, Minuit, 1976.
- Aboubacry Moussa Lam, *De l'Origine égyptienne des Peuls*, Paris, Présence Africaine – Khepera, 1933.
- Tierno Monénembo, *Peuls*, Paris, Seuil, 2004.
- Musanji Ngalasso-Mwatha, « Langage et jubilation dans *Peuls* de Tierno Monénembo », in : *Interculturel Francophonies* 9 (2006), p. 57–85.
- Musanji Ngalasso-Mwatha, « L'Exil dans la littérature africaine écrite en français », in : Danièle Sabbah (dir.), *Écritures de l'exil*, Bordeaux, Presses Universitaires, 2009, p. 253–268.
- Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.
- Léopold Sédar Senghor, *Liberté 3 : Négritude et Civilisation de l'Universel*, Paris, Seuil, 1977.
- Christiane Seydou, *Bergers des mots*, Paris, Classiques africains, 1991.
- Miguel Torga, *L'universel c'est le local moins les murs*, Bordeaux, Editions William Blacket & Co, 2012.