Al-Wassît

Revue scientifique à comité de lecture
publiée annuellement par l'Institut Mauritanien de Recherche et de Formation dans le domaine du Patrimoine et de la Culture (IMRFPC)
Numéro 24 • 2026
ISSN: 3006-5402. Numéro de dépôt dans la Bibliothèque nationale :**3956/2026**

À propos de la revue

La revue *Al-Wassit* est une revue scientifique à comité de lecture, publiée annuellement par l'Institut Mauritanien de Recherche et de Formation dans le domaine du Patrimoine et de la Culture (IMRFPC). Elle ambitionne de contribuer à une recherche scientifique rigoureuse à travers la publication originale et à forte valeur ajoutée de travaux de haute qualité dans divers domaines, notamment : les sciences islamiques, les lettres, les sciences humaines, les arts, l'économie, le droit, entre autres. Elle vise également à enrichir la réflexion sociétale et à mettre en lumière diverses problématiques littéraires et humaines.

La revue s'appuie sur un comité de rédaction et un comité de lecture chargés de l'évaluation des articles, composés de compétences scientifiques de très haut niveau, ainsi que sur un conseil consultatif réunissant d'éminents professeurs d'université à l'échelle nationale et régionale. Ses publications sont reconnues et homologuées par les universités arabes et africaines de manière générale.

L'éditeur :
L'Institut **M**auritanien de **R**echerche et de **F**ormation en matière de **P**atrimoine et de **C**ulture
B.P. 5055 Nouakchott /Mauritanie **/ Tel. 00 (222) 46444825**
Web : www.imrs.mr **/ Courriel :** garybechir@gmail.com

****

Abonnements :
En Mauritanie :
Institutions et Sociétés : 300 MRU
Individus : 100 MRU
A l'étranger :
Dans les pays arabes et africains : 15$ plus les frais de la poste
Dans les autres pays du monde : 20$ plus les frais de la poste.

Directeur de la publication :
Dr. Mohamed Mahmoud Jelal Toulba

Comité de lecture :
Dr. Mohamed Lemine Ould El Hacen
Dr. Mamadou Hadiya Kane
Dr. Robert Vernet
Dr. Bou Selim Saleh
Dr. Med Lemine Moulay Brahim
Dr. Ethmane Ould Dady

Comité de rédaction
Rédacteur en chef :
Dr. Bechir Mohamed Barick
Membres:
Dr. Abdellahi Ould Oubeid
Dr. Mamadou Hadiya Kane
Dr. Mohamed Lemine Mohamed Mahmoud
Ahmed Ould El Abass
Mohamed El Hadi Ould Mohamed El Mostapha

Comité consultatif :
Dr. Nany Ould El Houssein – UNA – RIM
Dr. Abdel KIader Boubaya– Université Wahrân /Algérie
Dr. Kamal Brahim Saydem – U.N.A. - Palestine
Dr. Robert Vernet – Chercheur Associé à l'IMRS - France
Dr. Mhamed Said Tawil – Université Zawiya – Libya
Dr. Bou Selim Saleh – Univ. Ghardaïa - Algérie

Les idées incluses dans les articles publiés reflètent nécessairement les opinions de leurs auteurs. Le classement des articles à publier suit l'ordre arrêté par la revue.

Les droits :
Tous les droits sont du ressort exclusif de l'Institut Mauritanien de Recherche et de Formation en matière de Patrimoine et de Culture. Ainsi il est formellement interdit de réimprimer cette matière ou de la stocker sous forme de photocopie, de photographie ou d'enregistrement sans l'autorisation expresse de l'IMRFPC.

Conditions de publication

1- L'article scientifique à publier ne devra faire partie d'un travail académique qui a servi à son auteur pour l'obtention d'un grade scientifique sauf s'il s'agit d'un résumé de ce travail et elle ne devra pas avoir été déjà publiée.

2– Il devra être réalisé dans une langue soutenue et ne souffrir d'aucune faute de saisie.

3- Le chercheur déposera une copie – papier de son travail et une autre électronique en Word. Il est possible d'envoyer l'étude par courrier électronique. Les noms (du ou des chercheurs) doivent obligatoirement figurer sur le manuscrit en première page.

4- L'article scientifique ne devra pas dépasser 25 pages et ne pourra pas être en dessous de 10 pages (le résumé ne dépassera pas une à deux pages) avec les spécifications suivantes : distance entre les lignes 1cm ; taille de police 12 ; dimension de la page, haut 2.5cm, droite 2.5cm, gauche 2.5cm, sur papier A4. Les pages seront numérotées en bas, au milieu.

5- Le nom, le nom du père, le nom de famille ou l'équivalant doivent nécessairement figurer sous-titre de l'article. L'adresse du chercheur, l'entreprise où il travaille, le numéro de téléphone et le courriel seront écrits à la marge.

6- L'article est obligatoirement accompagné d'un résumé traduit en arabe ou en français, selon la langue dans laquelle il est écrit.

7-Il est déconseillé d'utiliser des phrases ou des terminologies qui peuvent donner lieu à une interprétation discriminatoire sur la base de la religion, du sexe, de la couleur ou de l'ethnie.

8- Les tableaux, les figures, les cartes et les images : ils sont insérés dans le corps du texte ; leur titre, accompagné d'un numéro d'ordre spécifique, figure au-dessus, tandis que la source est indiquée en dessous. S'il s'agit d'annexes, chacun est placée sur une page distincte, portant le numéro et le titre en haut ainsi que la source en bas. Ils sont numérotés séquentiellement selon leur ordre d'apparition dans le manuscrit et pourvus d'un titre placé au-dessus de chaque tableau, figure, carte ou image.

9-Les annexes de l'article ou publication : Il est possible de ne publier aucune annexe du manuscrit eu égard à l'espace limité de la revue. Toutefois et en l'absence de la publication complète des annexes, un renvoi au titre où figurent des copies de ces annexes sera mentionné.

10– Le texte écrit : La saisie du manuscrit se fait selon les normes suivantes : le titre-le nom de l'auteur-le lieu de son travail -les mots clés -le résumé de la publication -le texte principal -les références -les annexes. Les figures et les tableaux ne doivent pas figurer dans le corps du texte mais seulement envoyés séparément.

Concernant les marges, excepté les tableaux, les figures et les observations scientifiques, elles seront indiquées par des chiffres et renvoyées au bas de chaque page.

11- Les références : Les références et les sources figureront dans une liste à la fin de l'article ; une liste constituée seulement des renvois faits auparavant.

L'archivage

1-Lorsque l'on cite un ouvrage ou une référence, ou que l'on fait référence à un auteur ayant proposé une idée novatrice ou une création spécifique, on indique le nom de l'auteur suivi du titre de l'ouvrage, du lieu de publication, de la maison d'édition, de la date de publication et, enfin, de la page où l'information a été puisée.

2-Au cas où le nom de l'auteur se répète dans le même article, on le désigne par la première lettre du titre du manuscrit.

3-Pour éclaircir un phénomène ou l'expliquer, on utilise la technique des marges : si un mot ou une terminologie a besoin d'éclaircissement, on les désigne par un chiffre en haut de ces mots ou cette terminologie.

4-Les références seront classées suivant l'ordre alphabétique du dernier nom (surnom) de l'auteur du livre s'il est le seul auteur ou le dernier nom du premier auteur. Si on ne connaît pas le nom de l'auteur, on soulignera le nom de la partie responsable de l'écriture de l'œuvre. C'est ainsi pour les procès-verbaux des administrations.

S'il y a plus d'une référence pour le même auteur, le classement se fait selon l'ordre de parution. Si les œuvres en question sont parues la même année, on les différencie par l'utilisation des lettres ; A pour la première référence, B pour la seconde, ainsi de suite après avoir décliné le lieu de publication, la maison d'édition et la date de parution.

Les livres (**références**) : Pour les livres, la démarche à suivre est la suivante : le dernier nom de l'auteur (surnom) puis le prénom, le titre de l'article, le lieu de parution, la maison d'édition et la date de parution.

Les revues : Pour les revues, la démarche est la suivante : le dernier nom de l'auteur (surnom) puis le prénom, le titre de la recherche entre guillemets, le nom de la revue et le numéro de parution.

Publication

La revue « Al Wassit » se réserve le droit de publication des articles qui y sont publiés. Elle en est la seule propriétaire et l'auteur sollicitera une autorisation préalable du rédacteur en chef pour l'utilisation de son article à d'autres fins.

Le Curriculum vitae

L'auteur présentera un C.V. d'au moins 50 mots après l'acceptation de son article. Ce C.V. comportera le nom de l'université où il a obtenu le plus important grade scientifique, le lieu où il exerce, son statut professionnel et ses actuelles recherches scientifiques. L'auteur enverra aussi avec son article, son adresse complète et son e-mail, ainsi qu'une photo en couleur récente.

Divers

-Les articles scientifiques présentés à la revue sont soumis à l'évaluation scientifique de spécialistes et les délibérations sont secrètes.

-Le chercheur devra donner son accord écrit à ne pas publier son article dans un autre média.

-Les publications seront archivées dans la banque des données de l'institut et obéiront dans ce cadre à ses instructions.

- Le comité de rédaction a le droit d'introduire des changements au style de l'écriture ou aux règles.

-La décision du comité de rédaction quant à l'adéquation de l'article est sans appel et le comité se réserve le droit de ne pas la motiver.

-Le chercheur s'acquittera des frais inhérents au processus d'évaluation s'il sollicite le retrait de son article et son désir de ne pas poursuivre le processus jusqu'au bout.

-Le chercheur n'aura pas le droit de demander la non-publication de son article après sa présentation au comité de rédaction sauf pour des raisons valables aux yeux du comité et avant qu'il ne soit informé de

l'accord définitif.

-Le comité de rédaction éliminera tout article qui ne respecte pas les conditions déjà citées.

-La revue accordera des récompenses aux articles publiés ; à la relecture des œuvres ou à toutes autres recherches scientifiques.

-Le chercheur se verra accorder 5 résumés d'articles scientifiques et 2 copies de la revue.

Les articles sont à envoyer à l'adresse suivante :

L'Institut **M**auritanien de **R**echerche et de **F**ormation en matière de **P**atrimoine et de **C**ulture,
République Islamique de Mauritanie **–** Nouakchott,
B.P.5055 Tel : **00(222) 46 44 48 5**
Courriel : garybechir@gmail.com

Articles n°24/2026

Auteur	Titre	Pages
Mohamed Mahmoud Jelal Toulba	Editorial	6
Abdellahi Fall	Nasr – ed – Dine, propagateur de l'Islam dans la basse vallée du Sénégal	7-15
Mamadou Dahmed	Eléments de psychanalyse pour le roman francophone	16-26
Mamadou Kalidou BA	De la servitude à la liberté ou la trajectoire historique du personnage haratine dans *L'appel du Ksar* de Mamadou Ould DAHMED	27-37
Mbouh Seta Diagana	Naissance et développement de la littérature mauritanienne francophone : une archéologie culturelle »	38-47
Ahmed Salem Chah	L'extrémisme religieux dans « *Je suis seul* » de Beyrouk et « *Les Remparts de l'espérance* » de Mamadou Kalidou Ba.	48-58
Oumar Hamady	Configuration territoriale et composition identitaire au service de l'engagement civique et citoyen dans *La Vierge du matin* de Bakari Mohamed Semega, *La Couleur du vent* d'Aïchetou Mint Ahmedou et *Les Vagues d'une vie* de Hamady Samba Sy	59-71
Sidi Mohamed Abdy	L'idéologie coloniale en matière d'enseignement	72-87

المؤلف	العنوان	الصفحات
محمد محمود جلال الطلبه	كلمة العدد	5
بشير باريك وآمنة الشيخ بيده	مجلة الوسيط.. مسار طويل من البحث العلمي	45-77
عبد الله عبيد	الإصلاح والتجديد من خلال أضواء البيان	56-46
المصطفى بن خطري	فقه النوازل الشنقيطي: النشأة والتحول	67-57
محمد محمود بلال	نوازل فقهية في أحكام الميت	78-68
محمد عالي أحمد الفاروق	اعتصار الأم في الهبة لأولادها بعد اليُتم بين الجواز والمنع ــ دراسة خلافية في المذهب المالكي	94-79
محمدو الداه أيده	قراءة أولية في ديوان السعادة في مدح صاحب السيادة لإنبوي بن الإمام	104-95
مريم بنت الشيخ ولد أحمد مسكة	مجالس السمر والسهر في الشعر الشنقيطي	116-105
محمدن أحمد المحبوبي	شرح لامية العرب للمختار بن بوز الحاجي: دراسة وتحقيق	133-117
محمد الأمين مولاي ابراهيم	السرديات والتنظير للأنواع السردية: ظهور النص وسردية الخطاب	142-134
أحمد المصطفى بداه	سيميائيات الزخرفة في المخدات الجلدية التقليدية: مساهمة في قراءة العلامات البصرية	152-143
محمد محمد الأمين اباه	مصادر التمويل في المصارف الإسلامية	160-153
الشيخ إبراهيم آكّيه	رحلة شيخ القراء سيدي عبد الله بن أبي بكر التنواجيوي ومكانتها في تاريخ التواصل العلمي بين موريتانيا والمغرب الأقصى	168-161
محمد عبد الله ولد يحيى ولد المختار	قراءة في الرحلات العلمية للشيخ محمد محمود ولد التلاميد التركزي الشنقيطي، وتقييداته على الكتاب المخطوط	182-169
حميدان محمود ناجي	ثورة العامة ضد الحكم المصري في فلسطين (1250هـ/ 1834م)	193-183
مراد طويل وآخرون	تنوع المشاهد الطبيعية والثقافية بجبال الأطلس وانعكاسها على الجذب السياحي - جهة بني ملال خنيفرة انموذجا	206-194
محمد ادو كمني	تأثير المناخ على زراعة البصل في ولاية الترارزة	227-207

Editorial

Frères vertueux, avec l'aide de Dieu Tout-Puissant, nous avons le plaisir de publier le 24ème numéro de votre revue scientifique « Al-Wassît ». Cette revue, référence nationale dans le domaine de la recherche scientifique, est éditée chaque année par l'Institut Mauritanien de Recherche et de Formation en matière de Patrimoine et de Culture (IMRFPC). À travers cette publication, nous continuons d'ouvrir de nouveaux horizons de savoir et de renforcer la recherche scientifique dans divers domaines, tout en implorant Dieu de couronner nos efforts de succès, de nous permettre d'atteindre nos objectifs et de faire en sorte que les travaux scientifiques contenus dans ce numéro — réalisés dans le strict respect, autant que possible, des normes et de la méthodologie d'une recherche scientifique rigoureuse — soient profitables à tous.

Chers lecteurs, ce nouveau numéro comprend 23 articles variées en termes de sujets, d'auteurs et de langues. Sur le plan thématique, il inclut 11 études consacrées à la littérature et à la poésie, 4 à l'histoire, 3 à la jurisprudence islamique (Fiqh), 2 à la géographie, un article sur les sciences du Saint Coran, un article sur les méthodologies et un dernier sur l'économie islamique. Quant aux auteurs, ils sont tous mauritaniens, à l'exception de deux contributeurs provenant respectivement du Royaume du Maroc et de la Tunisie, pays frères. Enfin, concernant les langues, le numéro réunit 16 articles en arabe et 7 en français.

Au sein du comité de rédaction de la revue « Al-Wassît », nous demeurons soucieux d'atteindre l'excellence, tant sur le plan du contenu que de la forme, aux échelles locale et régionale et notre apport en la matière est bien modeste. Toutefois, ce qui plaide en notre faveur à cet égard, c'est notre ferme volonté, l'expérience accumulée et les efforts soutenus que nous déployons, tout en comptant sur vos propositions pertinentes et vos orientations avisées pour améliorer la revue, tant sur le plan qualitatif que méthodologique, dans ses diverses dimensions. Nous saisissons cette occasion pour exprimer nos vifs remerciements aux chercheurs qui ont choisi notre revue comme tribune pour la publication de leurs travaux scientifiques ; nos remerciements s'adressent également au comité de rédaction ainsi qu'à tous ceux qui ont contribué à la réalisation de ce numéro, de sa préparation jusqu'à sa mise en forme finale. Puisse Dieu couronner nos efforts de succès.

Que la prière et la paix de Dieu soient sur Son serviteur et Messager, Mohamed, ainsi que sur sa famille et ses compagnons.

Directeur de la publication
Mohamed Mahmoud Jelal Toulba

Nasr – ed – Dine, propagateur de l'Islam dans la basse vallée du Sénégal

Abdellahi FALL
Professeur d'Histoire

Les mots-clés : L'Islamisation - la traite des esclaves - l'orthodoxie musulmane - mouvement « toubenaane »(de « at-tawba » : reconversion - le comptoir de Saint-Louis - le royaume du Waalo

RESUME
Les textes antérieurs au 17è siècle nous suggèrent l'existence dans les royaumes de la rive gauche du fleuve Sénégal, d'un Islam de cour dans l'entourage des souverains. Au milieu du 12è siècle, il semble y avoir un renversement de la situation. Les populations de cette rive semblent manifester un regain d'intérêt pour la religion Islamique. Ce progrès de l'Islam est dû à un mouvement de réforme dirigée par un habitant de la rive droite, connu sous le nom d'Al Imam Nasr – ed – Dine.

C'est pourquoi l'un des objectifs de l'Imam Nasr- ed – Dine et de son mouvement d'islamisation est d'arrêter la traite des esclaves vers les Amériques. Pour cela, il faudrait ramener les populations noires à l'orthodoxie musulmane, en particulier les familles dirigeantes.

Les textes antérieurs au 17è siècle nous suggèrent l'existence dans les royaumes de la rive gauche du fleuve Sénégal, d'un Islam de cour dans l'entourage des souverains. Au milieu du 12è siècle, il semble y avoir un renversement de la situation. Les populations de cette rive semblent manifester un regain d'intérêt pour la religion Islamique. Ce progrès de l'Islam est dû à un mouvement de réforme dirigée par un habitant de la rive droite, connu sous le nom d'Al Imam Nasr – ed – Dine.

La traite négrière battait son plein et les compagnies du Sénégal s'occupaient du ravitaillement régulier de l'économie sucrière des Amériques.
C'est pourquoi l'un des objectifs de l'Imam Nasr- ed – Dine et de son mouvement d'islamisation est d'arrêter cette traite. Pour cela, il faudrait ramener les populations noires à l'orthodoxie musulmane, en particulier les familles dirigeantes.
Chambonneau, témoin de cette époque, désigne le mouvement de Nasr – ed – Dine par le terme de "Toubenâa, qui provient du mot arabe "Tuub" (de "tawba"), qui signifie : se reconvertir à l'Islam.

Nasr – ed – Dine fit parvenir des messages aux souverains de la rive droite les invitant à revenir à des pratiques religieuses plus orthodoxes. Dans le message au " Satigi"(roi) du Fuuta, le réformateur lui disait qu'il avait en effet pour mission, en tant que serviteur de Dieu, de convaincre tous les rois de changer de vie "*en faisant mieux et plus souvent le sala (la prière) ... et enfin que Dieu ne voulait point qu'ils pillassent leurs sujets, encore moins les tuer ou les prendre captifs…".*

En même temps que les messages qu'il fit parvenir aux rois de la vallée, Nasr – ed – Dine leur lança un ultimatum : qu'il n'hésiterait pas à utiliser la force contre ceux qui n'accepteraient pas de revenir au chemin d'Allah.
La situation politique était favorable à l'entreprise du réformateur : les guerres fratricides, les pillages, les rapts pour se fournir en esclaves faisaient rage. La tyrannie des rois pesait si lourdement sur le petit peuple, principale victime des exactions, que la propagande de Nasr – ed – Dine rencontra tout de suite un très bon accueil. " Les peuples ne sont point faits pour les rois, mais ce sont les rois qui sont faits pour les peuples" : tel est le thème principal de cette propagande religieuse et politique.

Au Waalo – Waloo, le mouvement " Toubenaan" inspiré par Nasr – ed – Dine va jouir de la large complicité de nombreux marabouts autochtones et étrangers et dont la force sera fonction du degré d'Islamisation dans chaque région. L'objectif de Nasr – ed – Dine est de provoquer des révoltes contre les rois traditionnels et de mettre à leur place des représentants du parti maraboutique.
Selon des témoignages contemporains, la phase armée du mouvement " Toubenaan" aurait commencé en 1673.

Après avoir tenté en vain de convaincre le " le satigi"(chef politique), Nasr – ed – Dine se décide à utiliser la force en s'appuyant sur un soulèvement populaire.
Le satigi réfractaire aux idées du réformateur fut chassé du pouvoir.

Continuant sur sa lancée, Nasr – ed – Dine étendit son influence sur le Dyolof, le Cayoor et le Waalo.
Ce dernier Etat opposa une très vive résistance, probablement en raison de l'alliance des familles dirigeantes avec le commerce colonial de Saint – Louis et du danger que représentaient l'Imam et ses idées pour la bonne marche des affaires, fondée sur la traite des esclaves. Un autre fait aussi peut contribuer à expliquer cette farouche résistance du Waalo : le temps mis à conquérir les royaumes voisins fut mis à contribution par le "le Brak" (roi) pour mieux préparer sa défense. Le Brak bénéficiait aussi du soutien d'une bonne partie de ses sujets qui se mobilisèrent à ses côtés pour repousser l'envahisseur.

Ainsi les partisans du réformateur eurent droit à forte partie lors de leur pénétration au Waalo. Chambonneau, témoin de l'époque, disait à ce propos : " Ces gens (les habitants du Waalo)

sont forts adroits aux armes et aguerris. Plus que pas un de ces peuples ci-dessus, ils battirent par deux fois la nombreuse armée du Bourguly, d'environ quatre ou cinq mille, ramassée des pays qu'il avait déjà pris". Cette forte résistance ne découragea cependant pas les nouveaux " Almoravides" qui revenaient sans cesse presser l'armée du " Brak". « … Un matin, poursuivait Chambonneau, ces toubanans entrèrent par surprise dans son village. Tous ses gens même ses plus fidèles effrayés du grand bruit et rumeur s'enfuirent, laissant ainsi leur roi tout seul hormis deux ou trois de ses serviteurs qui aimèrent mieux périr avec lui que l'abandonner. Voyant bien qu'il fallait mourir, hardi et voyant comme il était, il se mit à cheval et leur rendit bien chère sa vie, en allant se fourrer dans les gros des ennemis plutôt que d'être pris, dont il tua bon nombre avec ses sagaies jusqu'à ce qu'étant tout percé de coups il tomba mort de son cheval. Les deux serviteurs y perdirent aussi la vie ; ainsi ce royaume vint au rang des autres, c'est-à-dire réduit en province sous la puissance de ce Bourguly".

La tradition orale confirme ces événements avec quelques variantes mineures. A propos du Waalo elle dit notamment que "le chamama fut soumis par El Vadel Ben Mohamed El Kory avec l'aide des Oulad El Haj et un contingent de soixante hommes d'Oujeft. Ils tuèrent Bourigrig (le roi) ".

Les quatre royaumes noirs une fois conquis, Nasr – ed – Dine fit procéder au remplacement des souverains déchus par les marabouts acquis à sa cause. Ces nouveaux chefs étaient désignés par la tradition Wolof, notamment la chronique d'Amadou Wade, par le vocable de " Buur dyullit" (" maître des prières " ou Imam). Ismael Hamet rapporte dans sa "Chronique de la Mauritanie Sénégalaise…" *que le Cadi Othmane donna le commandement du Waalo à Intay Sarr, oncle maternel de Hamat Fall"*[1]. Barry nous apprend que cet Intay Sarr n'était autre que Yerim Kodé qui succéda à Brak Fara Coumba[2] et citant Chambonneau témoin de l'époque, que *"ce roi était encore plus esclave et assujetti à ce Bourguly et aux Mores… Puisque on lui donna quelques Mores et marabouts, de manières qu'il n'avait que le nom de souverain et ces Mores le commandent, il se fit raser, chassa les griots d'autour de lui et marmottant sans cesse de grosses prières qu'il avait à sa ceinture ; c'était là comme il fallait que les rois de la mode Toubenane fussent "* [3].

Il semble donc que Nasr – ed – Dine contrôlait le Waalo et les autres royaumes par les personnes interposées. C'est *"pour éviter les heurts et les ressentiments que susciterait une domination Maure directe "* nous dit Barry [4].

Ismael Hamet Nous signale que ce contrôle indirect du pouvoir a suscité des problèmes au niveau des marabouts car dit-il *"les tolba résolurent de confier le gouvernement des habitants de chamama (Waalo) à un des notables Ganar (Maures) mais, ceux-ci s'y refusèrent disant : "ces gens sont nos proches parents, il est vrai, mais nous vous choisirons l'homme le plus équitable d'entre eux et vous lui donnerez le commandement*.[5] Ainsi, dès 1673, un parti maraboutique d'inspiration maure est maître, par les armes du fleuve.

Le mouvement d'Islamisation mené par Nasr – ed – Dine dans la basse vallée du Sénégal va étendre sa domination, comme nous l'avons vu dans les parties précédentes, sur les royaumes de cette zone. Cette domination qui s'est établie sur une éviction des suppôts du commerce européen sera donc vivement contestée par le comptoir de Saint – Louis.

Rappelons que Nasr – ed – Dine avait conquis le fleuve pour empêcher les rois de vendre leurs sujets comme esclaves à Saint – Louis. Cette traite sera d'ailleurs suspendue durant toute la période des hostilités comme le dit ici Chambonneau : *"...Depuis qu'ils sont maîtres du pays jusqu'à présent, il n'en est pas entré une de nos barques. Sans les grands il est impossible que nous fassions grande traite pour toutes choses"*. Plusieurs historiens expliquent d'ailleurs le prosélytisme maure comme une attitude d'autodéfense de l'économie du commerce transsaharien face au monopole de plus en plus puissant du commerce de Saint – Louis[6].

Si la volonté de répandre l'Islam était bien présente, la vie de tous les jours ne perdait pas ses droits. C'est en ce sens, en déployant le Jihad dans le Sénégal, qu'ils voulaient aussi contrôler cette région vitale pour leur propre économie. Le fleuve était le grenier traditionnel des Sahéliens et des Sahariens qui y achetaient leurs provisions en vivres et bétail.

Si des explications économiques peuvent être invoquées quant au mouvement d'Islamisation de Nasr – ed – Dine dans la basse vallée du Sénégal c'est relativement à la lutte entre deux grands courants commerciaux : celui de Saint-Louis qui tentait de polariser le commerce du fleuve et celui plus ancien qui liait le Sahara et le Maghreb au Soudan

Nasr – ed – Dine avait bien compris le danger mortel que représentait Saint – Louis pour le rôle vital et rémunérateur d'intermédiaire que jouaient ses compatriotes sahéliens.

Le comptoir de Saint – Louis qui avait inauguré une nouvelle ère commerciale en faisant remonter le fleuve par des barques, éliminant ainsi les intermédiaires et les privant d'une part des bénéfices. La conquête du fleuve peut être considérée comme une réaction " d'autodéfense du commerce maure »[7] face à l'emprise croissante et impitoyable du comptoir de Saint – Louis sur le Sénégal.

Les premiers messages que Nasr – ed – Dine envoie aux souverains ne manquent d'ailleurs pas de les mettre en garde "contre les nouveaux venus (les blancs) qui, sous prétexte de faire du commerce, n'étaient en réalité que de futurs conquérants, venus explorer les lieux. Le bour dyllit (l'Imam Nasr – ed – Dine) terminait en conseillant au "brak" (roi) de les chasser de son Etat"[7]. La lutte contre l'emprise du comptoir de Saint – Louis n'empêcha pas cependant la diplomatie de garder ses droits.

Après la conquête militaire des quatre royaumes du fleuve, bon diplomate, Nasr – ed – Dine va dépêcher une ambassade à Saint – Louis pour négocier.

Nasr – ed – Dine va dépêcher des émissaires auprès des Français et notamment le sieur de De Muchins, pour négocier de nouvelles conditions pour le commerce sur le fleuve. " L'envoi de cette ambassade, nous dit Barry, montre aussi que Nasr – ed – Dine était dès lors le suzerain du fleuve, et entendait être le seul intermédiaire du commerce de Saint – Louis. C'est Munir-Eddine, son frère, qui fut chargé de cette mission auprès de De Muchins "[8]. Munir Eddine déclara à ses interlocuteurs qu'il voulait entretenir la même amitié que celle des rois d'avant le mouvement " Toubenane" dans le pays. De Muchins répondit qu'il n'avait pas l'intention d'entrer en guerre avec les maures et de conquérir le pays et qu'il était prêt à son tour à entretenir cette amitié pourvu que le commerce reprenne comme auparavant. Sur ces entrefaites, la nouvelle de la mort de Nasr – ed – Dine parvint à Saint – Louis. Selon Barry l'Ambassade et la mort du réformateur eurent lieu avant mai 1674[8].

Rappelons que, dans le cadre de cette concurrence commerciale, les Hollandais établis à Arguin et à Gorée s'étaient probablement alliés aux Marabouts de Nasr – ed – Dine en guerre entre Hassanes guerriers, lesquels étaient soutenus par Saint – Louis. La mort de Nasr – ed – Dine au cours d'un combat contre l'armée Hassane dirigée par Heddy Ould Ahmed Men Demane, devait entraîner un changement d'attitude de De Muchins.

Malgré ses protestations d'amitié face à la montée en puissance du mouvement maraboutique sur le fleuve, De Muchins guettait la moindre occasion de porter un coup fatal à cette force qui constituait une menace sérieuse pour son commerce.

Il fut tenté un moment de garder prisonnier Munir Eddine pour éviter toute possibilité à ce dernier de reprendre la tête du mouvement religieux laissée vacante par la mort du "Burdyllit. *«.* Se ravisant il décida d'*" entreprendre une politique systématique de lutte à mort contre les marabouts dès le début du mois de mai, date à laquelle il s'embarqua sur une petite flottille pour remonter le fleuve "* [9].

Saint – Louis se résout ainsi à intervenir dans la guerre des marabouts afin d'arrêter l'expansion du mouvement d'Islamisation entamé par Nasr – ed – Dine dans les quatre royaumes du fleuve (Fuuta, Waalo, Kadyoor et Djoloff). Pour De Muchins, il fallait tirer profit de la vacance de pouvoir qui a suivi la mort de Nasr – ed – Dine afin de briser les liens entre le mouvement toubenane et les rois du fleuve.

Yerime Kodé, Brak du Waloo, fut donc le premier visé par De Muchins. Ce dernier resta auprès du roi pendant quelques jours pour le convaincre de se libérer de la tutelle des maures et de *" reprendre ses anciennes prérogatives"* [10].

Le Waalo constituait, en effet, la pièce maîtresse d'un commerce Saint – Louisien et il fallait le récupérer très rapidement au risque de se voir asphyxier. Ainsi De Muchins le disait lui-même : *" le pays- de Brak qui l'habitation (l'établissement de Saint – Louis) étant « toubenane», nous n'étions point en sûreté et la traite presque perdue à causes des mores,*

gens traitres, perfides et plus rusés que la nation nègre avec qui nous accommodions bien mieux…[11] *"*. Yerim Kodé prit garde à ne pas céder tout de suite à l'insistance de De Muchins.
Ce dernier devait d'abord prouver sa capacité à soutenir une guerre contre les maures et à assurer ainsi les arrières du Waalo. D'autre part, le parti maraboutique au sein de la population était encore puissant et n'aurait pas manqué de désapprouver le brak si ce dernier se révoltait à redevenir l'allié de Saint – Louis. Un incident allait offrir aux Français l'occasion d'ouvrir les hostilités. Trois blancs furent tués par des Waalo-Waalo, probablement musulmans[11] .A cet incident, il fallait ajouter l'interdiction formelle par les maures de Nasr – ed – Dine de la traite à l'escale du Désert.

De Muchins décida de s'attaquer aux Maures par les armes. Il sollicita de nouveau l'aide du Brak , aide qu'il n'obtint qu'après beaucoup d'insistance . Yérime Kodé se résolut donc à mobiliser ses partisans contre la tutelle des marabouts.

La guerre était donc déclarée entre le parti maraboutique et Saint – Louis, allié du Brak Yérim Kodé . Tout comme elle l'était entre les marabouts et les Hassanes sur la rive droite. C'est d'ailleurs l'issue malheureuse d'une bataille dirigée du côté maraboutique par Sid'El Hassène. Ce dernier s'était rendu auprès des Awlad Rezg pour exiger d'eux, en application des réformes religieuses décrétées par Nasr – ed – Dine, le payement de la Zakâte. Heddy, chef des Awlâd Ahmed Ben Demâne , Oudeika Legraa, chef des Awlâde M'Bareck, le Brak Yérim Kodé et d'autres chefs Hassanes se liguèrent contre l'armée maraboutique, qu'ils attaquèrent par surprise. Les marabouts, furent tous tués. La colline où eut lieu cette bataille porte le nom de " Kethib-al-Qodât" (colline des cadis) - en raison du nombre de faqihs morts ce jour-là.

Ayant appris l'issue tragique de ce combat, Al-Qâdi Ethmane se porte vers l'armée du Brak, qui s'attendait à cette offensive et s'était bien préparée à la rencontre. Ils attaquèrent les premiers au petit matin et défirent complètement les hommes d'Al-Qâdi Ethmane.

Ce dernier fut d'ailleurs tué ce jour. La prédiction de Nasr – ed – Dine se réalisait ainsi. C'étai Al Qâdi Ethmane qui avait choisi Yérim Kodé comme " buur dyullit" (imam) du Waalo après la conquête toubenane. Nasr – ed – Dine avait dit : *" Vous lui avez donné le commandement et vous mourrez de sa main"* [12].
Ainsi, le mouvement maraboutique connut ici des coups durs qui contribuèrent à l'affaiblir. Des dissensions apparurent au sujet de la succession de Nasr – ed – Dine, le frère du réformateur défunt, mourut à son tour au cours d'une bataille contre le Fuuta.

L'armée maraboutique qu'il dirigeait fut rudoyée et délestée par De Muchins du butin qu'elle tentait de faire passer de l'autre côté du fleuve".
Le même De Muchins rentra à Saint – Louis le 20 Juin 1674 pour remonter le fleuve au début de Juillet.
Il ne devait rencontrer aucune résistance et s'adonna au pillage de villages au Fuuta pour s'approvisionner en grain.

Si Saint – Louis a joué un rôle essentiel dans l'affaiblissement du mouvement maraboutique sur la rive gauche, il serait plus juste de ne pas oublier cet autre conflit qui opposait les marabouts et les Hassânes.

Rassuré par le soutien que lui apportèrent les traitants de Saint – Louis, et voulant profiter de l'affaiblissement du mouvement maraboutique, le brak Yérim Kodé " *déclencha une véritable offensive contre les marabouts* " [13].

Battus militairement au Waalo les marabouts portèrent la guerre au Fuuta où Yérim Kodé les suivit pour leur donner le coup de grâce. Le paroxysme de ce conflit se situe en Février 1675 où le brak se livrait à un pillage systématique de tous les villages.

En fait Saint – Louis et ses alliés se sont rendus compte qu'il fallait tirer avantage de leur supériorité. La guerre était une bonne pourvoyeuse d'esclaves et les affaires Saint – Louisiennes avaient beaucoup souffert de l'interdiction de la traite des esclaves décrétés par Nasr – ed – Dine depuis qu'il s'est imposé politiquement et religieusement aux royaumes du fleuve.

Chambonneau rapporte que le brak prenait des " captifs," tuant, et pillant des villages entiers et par rencontre attrapait toujours quelque chose qui nous était traité »[14]
La traite reprit de plus belle, à la faveur des exactions menées par le parti Saint – Louisien.
Barry ajoute à ce propos que les *" multiples victoires et les profits énormes que le brak Yérim Kodé tirait de ses razzias, le poussèrent de plus en plus dans la guerre contre les marabouts, de novembre 1675 à janvier 1676. Il guerroya continuellement, mais il finit par trouver la mort dans un combat contre Suranko, le vice buur dyullit du Dyolof* **[15]***"*
Le successeur présumé de Kodé Fara Coumba, tenta de restaurer au Waalo, une certaine dignité en adoptant une attitude plus exigeante vis-à-vis de Saint – Louis.

Coumba récoltait ainsi les fruits de l'action de Kodé. Vis-à-vis des marabouts maures il continua la même attitude belliqueuse, comme nous le confirme ainsi Charbonneau, cité par Barry *: " Il a encore plus fait que son prédécesseur, car toute l'année 1676 il n'a fait que tuer, prendre captifs, piller et brûler le pays Toubenane, jusqu'au lieu même de la résidence de Bourguli, gaspiller les mils et les couper en verdien sorte que les gens du pays étaient contraints de manger de l'herbe bouillie, des charognes et bouts de cuir ".*[16]

Devant l'action conjuguée du mouvement Hassâne et des traitants de Saint – Louis, le parti maraboutique qui devait ainsi faire face à deux fronts de guerre, perdait du terrain, d'autant que plus que ses principaux animateurs étaient tour à tour tués au combat.

Peu à peu les trois autres royaumes noirs de la vallée (Fuuta, Kadyoar et Djoloff) reprenaient leur indépendance. Ainsi le Satigi était rétabli dans son pouvoir dès mai 1677 et les anciens

dirigeants des deux autres royaumes manœuvraient pour chasser les tenants du mouvement maraboutique du pouvoir.
Ce mouvement était donc en recul inexorable. Malgré son échec il eut des conséquences non négligeables.

Au plan économique, la guerre qui avait opposé les différentes parties permit à Saint – Louis de traiter un grand nombre d'esclaves à telle enseigne que la fin du conflit qui se profilait à l'horizon donnait des inquiétudes à Chambonneau. La paix ne permettait pas de faire une bonne traite, disait-il en substance.

La victoire de Saint – louis était celle du commerce européen qui imposait ainsi sa loi en évitant des intermédiaires jugés trop gourmands. *" La défaite des marabouts, disait Barry, assurait ainsi la continuité de l'expansion commerciale de Saint – Louis, au détriment de celle des Maures ».*[17]

Au plan politique, le Waalo, acquit une puissance nouvelle que les victoires militaires lui permirent d'acquérir, avec naturellement l'appui de Saint – Louis. Même s'il n'a pas territorialement agrandi son territoire il s'est élevé au niveau d'une puissance militaire redoutable avec la constitution d'une aristocratie militaire apte aux techniques de guerres européenne (armes à feu, etc.).

Au plan religieux, si on constate un recul de l'islamisation au niveau des cours royales on note en revanche que le petit peuple, constamment spolié, sera de plus en plus sensibilisé à cet Islam qui ira jusqu'à constituer une opposition au régime du brak.

Notes

1- Ismaël HAMET : « Chronique de la Mauritanie Sénégalaise, Nacer Eddine », Paris, Editions Leroux, 1911, p.176
2- Boubakar BARRY : Le Royaume du Waalo, Le Sénégal avant la conquête, Karthala, Paris, 1985, p.118.
3- Barry : :"Ndyombott Mbodj et Ndaté Yalla ont gouverné sans régner", in Afrique Histoire, n0 8, 1983, p.119.
3-4- Ismaël HAMET, op.cit.p.176.
5 - Ismaël HAMET, op.cit.p.176. Barry : Le Royaume du Waalo, Le Sénégal avant la conquête, op.cit. p.121.
6- Idem, p.123.
7- Idem, p.125.
8- Idem, p.125
9- Barry, citant Ritchie, p.125.
10- Barry, p.125.
11- Barry, p.125.
12- Hamet, Idem , p.176.

13- Barry, op.cit., p.128.
14- Barry, Idem, p.129
15- Barry, Idem, p.132.
16- Barry, Idem, 134.
17- Barry, Idem, p.134

Eléments de psychanalyse pour le roman francophone

Mamadou DAHMED
Professeur Habilité,
Enseignant-chercheur en littérature française
Faculté des Lettres et Sciences Humaines,
Université de Nouakchott, Mauritanie

Mots-clés : Freud, psychanalyse, littérature, inconscient, roman, critique, clivage du moi, érotisation, perversion, malaise, trauma, Œdipe, modernité, castration, autofiction.

Résumé
Cet article a une double portée : pédagogique et critique. Il s'agit d'abord 'une présentation de concepts clés de la psychanalyse, autour de cette rencontre heureuse et fructueuse entre la science de l'inconscient et l'univers imaginaire qui explore le mieux ce dernier, la littérature. Le corpus littéraire freudien qui a permis la mise en place de certains des concepts et des approches littéraires d'inspiration psychanalytique est exploré. Dans un deuxième temps, l'article essaie de démontrer que le roman francophone moderne et postmoderne, traversé par la crise du sujet, les différents traumatismes, les multiples dérèglements psychiques, est un terrain propice à l'investigation psychanalytique, car les manifestations de l'inconscient y sont patents, aussi bien dans sa forme, que dans son contenu.

INTRODUCTION

Le métalangage de la critique littéraire d'inspiration psychanalytique et certaines pratiques et approches affiliées sont plus ou moins vulgarisées dans les milieux universitaires et les domaines de la recherche en sciences humaines et particulièrement en littérature, il importe cependant de sensibiliser suffisamment les chercheurs en lettres à adopter encore plus la démarche psychanalytique dans leur pratique analytique, comme une des méthodes d' approches possibles des textes littéraires qui se prêtent souvent à une saisie pluridisciplinaire.
Cette sensibilisation relève de l'initiation, opération visant à l'acquisition et à la transmission d'un certain savoir et des connaissances, entreprise dont la portée pédagogique est certaine. Comme le dit Catherine Wieder, « enseigner, c'est transmettre une attitude d'esprit et une forme de réflexion vis-à-vis de l'objet étudié, c'est-à-ddire fournirdes outils intellectuels et initier à leur utilisation [1]».
C'est essentiellement l'objectif de cette réflexion qui vise en premier lieu à rappeler brièvement les raisons et les moments de cette rencontre fructueuse entre la psychanalyse et la littérature et à jeter un regard rapide sur la critique littéraire d'inspiration psychanalytique. Dans une seconde partie, il s'agira de présenter quelques pistes d'analyse de certaines romans francophones à partir de concepts ou notions fondamentales de la psychanalyse ; une sorte de « psychopoétique » (une esthétique, un art ou une poétique portée essentiellement vers l'exploration des manifestations de l'inconscient dans les œuvres, Freud parle de métapsychologie), dont l'exploitation permet, d'éclairer, d'interpréter, de jeter un regard différent sur les pratiques littéraires francophones modernes à travers un corpus choisi qui se présente globalement, mais aussi dans ses expressions particulières, formelles et de contenu, comme des manifestations dont la profondeur et la portée inconscientes sont patentes.

---

[1] Catherine Wieder, *Eléments de psychanalyse pour le texte littéraire*, Paris, Bordas, 1986, P.VIII.

I. Psychanalyse et littérature : Une rencontre fructueuse

1.1. L'Intérêt de Freud pour l'art et la littérature

La rencontre entre la psychanalyse et la littérature remonte aux premiers moments de l'émergence de la science de l'analyse de l'inconscient et l'intérêt qu'elle a très tôt accordé à cet univers imaginaire.

Dès ses premières lectures de textes littéraires, Freud revient sur son intérêt pour le créateur. Il dit : « Les œuvres d'art exercent sur moi un effet puissant, en particulier les œuvres littéraires et plastiques, plus rarement les peintures. J'ai ainsi eu l'occasion, quand l'occasion s'est présentée, de m'attarder longuement devant elles et voulus les saisir à ma façon, c'est-à-dire, me rendre compréhensible comment elles agissent. Là où je ne peux le faire, par exemple, en musique, je suis presque incapable de plaisir [1]».

Ainsi, Freud s'interroge sur le secret du plaisir esthétique éprouvé devant l'œuvre (ce que la modernité littéraire et critique aborde à travers la problématique de la réception). Il exprime sa fascination pour les créateurs: « Ce sont de précieux alliés que les écrivains et leur témoignage est à placer haut, car ils ont coutume de savoir une foule de choses entre ciel et terre, dont notre sagesse d'école ne saurait même pas rêver »[2]. Il revient sur ce qui fait l'originalité de l'entreprise littéraire par rapport aux autres manifestations de l'inconscient (la similitude entre le travail du rêve et celui du texte littéraire dans son essai : *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*).

En dépit de l'ambivalence que l'homme de science aura par la suite à l'égard de l'écrivain, il explique l'importance que la chose littéraire acquiert aux yeux de la psychanalyse ainsi que la place que cette dernière lui réserve. Il se pose en détenteur d'un savoir capable de jeter un regard nouveau sur la chose littéraire.

Ainsi dans un texte intitulé : « psychanalyse et « théorie de la libido », 1923, définissant la psychanalyse comme « procédé d'investigation psychologique, méthode de traitement des névroses et série de concepts psychologiques », Freud pense en même temps qu'elle est la seule parmi les disciplines scientifiques à avoir « les relations les plus larges aux sciences de l'esprit » et « est surtout sur le point d'acquérir, pour l'histoire de la religion et de la civilisation, la mythologie et la science de la littérature la même importance que pour la psychiatrie ».

Il faut signaler qu'au moment où la psychanalyse se positionne sur la scène de la pensée avec les multiples appréhensions et résistances, la littérature s'enlisait dans une tradition dont elle peine à s'en sortir et l'appareil critique dominant avec des figures tutélaires, telles Hippolyte Taine, et surtout le maître à penser du biographisme, Sainte –Beuve, ont comme besoin de plus de preuves et de justifications pour légitimer ce lien entre la vie et l'œuvre.

1.2. La création littéraire et le rêve éveillé

En 1907, dans une conférence qui fera date en matière de « métapsychologie de l'acte littéraire » : *l'Ecrivain et le fantasme*r (la création littéraire et le rêve éveillé) Freud explique comment les poètes , par l'usage de l'intuition, ont saisi et exprimé mieux que les hommes de science l'importance et la portée du rêve (la voie royale vers l'inconscient) et de la rêverie, et se faisant réalisé une parfaite exploration de l'âme humaine : « Ils sont, dit-il, dans la connaissance de l'âme humaine, nos maîtres à nous, hommes vulgaires, car ils s'abreuvent à

---

[1] Sigmund Freud, « Le Moise de Michel-Ange », in Essais de psychanalyse appliquée, Gallimard, 1933,p.133

[2] Sigmund Freud, *Délires et rêves dans La Gradiva de Jensen,* Paris, Gallimard, 1906, p.14

des sources que nous n'avons pas encore rendues accessibles à la science ». Ces sources sont celles de l'inconscient.

Dans sa métapsychologie de l'acte d'écrire, Freud rapproche l'activité du poète de celle de l'enfant et du rêveur. Comme l'enfant qui crée à travers le jeu un monde parallèle et dont le contraire n'est pas le « sérieux mais la réalité » qu'il investit affectivement ; le poète se crée un univers imaginaire qu'il prend au sérieux, qu'il dote de grandes qualités d'affects, tout en le distinguant de la réalité. « L'artiste, comme le névrosé, s'est retiré d'une réalité insatisfaisante dans ce monde de l'imagination, mais à la différence du névrosé il savait comment retrouver le terrain de la réalité. Ses œuvres, comme les rêves, sont la satisfaction imaginaire de ses souhaits inconscients- mais elles sont calculées pour provoquer l'intérêt et la sympathie des autres »[1].

A son tour, le *fantasmer*(le rêveur éveillé) a pour origine des désirs non satisfaits ; ils viennent transformer la réalité décevante. La rêverie éveillée se substitue au jeu de l'enfant ; l'adolescent s'y livre à deux types de rêves : les fantasmes érotiques et les rêves de puissance ; ces derniers découlent d'ailleurs des premiers. Les rêveries d'adolescents sont développées dans les romans populaires où un héros invincible, représentant sa majesté le Moi, est aimé des femmes ; les autres personnages sont clivés en bons et en méchants.

Freud théorise cette création imaginaire sous l'appellation de « roman familial des névrosés ». Cette conceptualisation va inspirer l'étude de Marthe Robert : *Roman des origines et origines du roman*[2], portant sur les formes du roman occidental. Les thématiques de ces productions imaginaires élaborées autour de l'Œdipe sont développées ainsi par Alain de Mijolla : « De ces mélanges naissent d'étranges romans, les premiers du genre qui racontent la vie passée, présumée et les rapports entre ceux de leurs parents et de leurs grands parents, évoquent tel aïeul mythique (…), reconstruisent les secrets sexuels devinés, avortement, bâtardise, scandales plus ou moins étouffés et répètent certaines scènes de violences ou d'impulsions érotiques entraperçues sans oublier les scénarios que peuvent susciter les terrifiantes images provoquées par la mort et le deuil ».[3]L'œuvre de Stendhal, *Le Rouge et le Noir*[4] dont le personnage se déclare enfant trouvé, haï par son père, par ses frères et toute sa famille en est une merveilleuse illustration.

1.3. Approches critiques d'inspiration psychanalytique

L'exégèse freudienne de la création se donne comme une métapsychologie « *c'est-à-dire la superstructure théorique de la psychanalyse*, *soit l'ensemble des concepts fondamentaux qui rendent possible l'étude des processus psychiques inconscients* »- *ceux qui* « *mènent au-delà* (*méta*) *du conscient* ». Elle est en quelque sorte le fonctionnement théorique de la psychanalyse capable d'analyser les œuvres que ce soit du point de vue de leur ancrage dans la biographie de l'écrivain, d'étudier les caractères, les personnages et leur fonctionnement par rapport au personnage central, d'étudier l'œuvre comme échange d'affects entre l'auteur et le lecteur, d'étudier les thèmes de l'œuvre et d'entreprendre une lecture de superposition de genres ou de motifs, de proposer une lecture des images et du fonctionnement rhétorique du

---

[1] Sigmund Freud, *Ma vie et la psychanalyse,* 1925,p.80-1

[2] Marthe Robert, *Romans des origines et origines du roman*, Paris, Gallimard, 1973

[3] Mijolla, Alain de, *Topiques*, no35-36, 1985, p.43

[4] Stendhal, *Le Rouge et le Noi*r, 1830. Ce roman ainsi que le reste de l'œuvre de l'auteur ont été l'objet de notre thèse de troisième cycle et éditée sous le titre : Le héros monstrueux : Une lecture psychanalytique du personnage romanesque de Stendhal, Paris, L'Harmattan, 2015

texte (parallèle au déchiffrement des images du rêve : condensation, déplacement ; figurativisation, métaphorisation, substitution…), bref une sorte de « psychopoétique ».
Tels apparaissent les différents champs d'application littéraire de la psychanalyse que Freud explore à travers ses premières analyses et le vaste « corpus freudien » :
On signale à ce propos que les concepts clés de la psychanalyse sont contemporains des premières analyses littéraires de Freud ; quand ces concepts ne sont pas eux-mêmes redevables à quelques grands textes de la littérature, de l'art ou de la mythologie : *Œdipe Roi* de Sophocle :le complexe d'Œdipe (parricide, inceste, castration, les traumas) ; le mythe de Narcisse, la rivalité fraternelle œdipienne chez Shakespeare (*Hamlet*) ; le parricide dans *Les frères Karamazov* de Fédor Dostoïevski ; l'inhibition dans *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinc*i (1910) ; la rêverie éveillée et les scénarios fantasmatiques et « l'écriture du désir » dans *Délire et les rêves dans Gradiva* de Jensen (1906) ; l'inquiétante étrangeté (étude du fantastique) dans les *Contes* d'Hoffman, (1919), l'activité fantasmatique du « roman familial des névrosés » chez Conrad-Friedrich Meyer.
De telles pistes vont inspirer les différentes approches et courants de la critique littéraire d'inspiration psychanalytique. Les premières tendances de psychanalyse de la littérature prennent la forme de pathologie ou plus précisément de psychobiographie dont le premier modèle est *l'Edgar Poe,1933* de Marie Bonaparte, analyse suivie et saluée par le maître, Freud, lui-même ; Charles Baudouin, *psychanalyse de l'art*, 1929 et la *psychanalyse de Victor Hugo*, réédition, 1972 ; René Laforgue, *L'Echec de Baudelaire*, 1932.

En France après l'accueil des Surréalistes, l'un des premiers critiques français à avoir fait état de la psychanalyse critique reste Albert Thibaudet (*Psychanalyse et critique*, in NRF, 1921) suivi par Albert Béguin, L'âme *romantique et le rêve*, 1937 et Marcel Raymond, *De Baudelaire au surréalisme*, *1940*.
Parallèlement, se développe une recherche sur les principaux concepts de la psychanalyse qui deviennent de plus en plus incontournables dans toute étude littéraire « moderne » : les deux topiques, le rêve, le fantasme, le trauma, le transfert, le narcissisme, le roman familial des névrosés, les théories sexuelles infantiles, la scène de séduction, la castration, l'Œdipe, la sublimation, les névroses, psychoses et perversions, les pulsions de vie et de mort…
L'une des approches critiques d'inspiration psychanalytique qui s'est illustrée par une étude qui fait référence au théâtre de Racine est la *psychocritique* de Charles Mauron. Se fondant sur le procédé de la superposition des textes adoptée par Freud dans son étude sur *Les trois coffrets*[1], qui lui permet de retrouver un moyen de réaliser l'association libre de la pensée, la psychocritique de Charles Mauron entend « découvrir dans les textes des traits et des relations demeurés jusqu'ici inaperçus ou insuffisamment perçus et dont la personnalité inconsciente de l'écrivain serait la source ». Par la superposition, synonyme d'association, première étape de la démarche, la méthode recherche « des réseaux et des regroupements qui se répètent et se modifient. Ces structures et configurations dressent des figures mythiques et des situations dramatiques. Cela conduit à la troisième phase consistant en la recherche du « mythe personnel » de l'écrivain, expression de « la personnalité inconsciente et de son évolution ». La dernière étape consiste au recours à la vie de l'écrivain pour trouver les éléments qui confirment « l'existence d'un mythe personnel original ». Charles Mauron théorise cette

[1] Sigmund Freud, *Le thème des trois coffrets,* 1913

méthode dans son ouvrage de référence, Des *métaphores obsédantes au mythe personnel*[1], étude de l'œuvre dramatique de Jean Racine.

La psychanalyse investissant le champ de la pensée va se colleter aux grands courants de la philosophie contemporaine : l'existentialisme de Sartre, (la psychanalyse existentielle inspire les travaux de Serge Doubrovsky, Jean Pouillon, Sartre, lui- même l'applique à Baudelaire, à Flaubert et à Jean Genet) ; ceux de Gaston Bachelard : *l'Eau et les rêves* ; *l'Air et les songes* ; *la psychanalyse du feu* ; le structuralisme depuis que le Docteur Lacan lance sa formule célèbre : « l'inconscient est structuré comme un langage ».

Mais il y a une approche littéraire qui se renforce par les données de la psychanalyse et se renouvelle sans cesse depuis que, prolongeant les travaux de Sainte –Beuve, Jean Delay, dans son ouvrage *La jeunesse d'André Gide*, 1957 l'a lancée : c'est la psychobiographie. On la retrouve théorisée avec force par Dominique Fernandez : *Introduction à la psychobiographie*, in *Incidences de la psychanalyse*, *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, no1, 1970. Il la présente ainsi :

« Le psychobiographe, lui, étudiera les répercussions du trauma infantile, non pas en généralisant des schémas freudiens, mais précisément dans certains caractères de l'œuvre. Car pour lui, c'est l'œuvre seule qui permet de comprendre ce qui est vraiment passé dans la vie d'un homme, en cette zone souterraine qui échappe à l'état civil. L'homme est la seule source de l'œuvre, mais ce qu'est cet homme ne peut être saisi que dans l'œuvre. Nous donnerons donc cette première définition de la psychobiographie : mise en parallèle des évènements d'une vie, de l'évolution psychologique des œuvres, ou plus brièvement : étude de l'interaction entre l'homme et l'œuvre. Mais il faut ajouter aussitôt que cette mise en parallèle est fondée sur la conviction que la vie et l'œuvre se développent à partir d'un même réservoir commun qui est l'inconscient de l'artiste… ».[2]

L'une des dernières théories de l'étude de l'inconscient en littérature est la textanalyse. Dans ses différents ouvrages et en particulier dans le texte de vulgarisation de la théorie de la textanalyse, Jean Bellemin Noel[3] développe l'idée que les « « structures textuelles » révèlent un inconscient différent de l'inconscient de l'auteur

II. Un corpus de romans francophones adapté à l'investigation psychanalytique

Beaucoup de critiques littéraires mais aussi de penseurs de différentes obédiences s'accordent à observer les profonds changements qui ont marqué les arts et la littérature, en particulier lors de ces périodes dites postcoloniale, de modernité et même de postmodernité. Certains écrivains porteurs de la modernité littéraire ont expliqué la nécessité des renouvellements esthétiques par les transformations sociales et idéologiques et par le changement de la vision du monde et de la réalité. Le roman francophone de ces époques est marqué par la résurgence des ressources de l'inconscient et en particulier par quatre configurations : « le malaise dans la civilisation », « le clivage du Moi », « le renouveau des écritures du moi » et « l'érotisation de l'écriture ».

2.1. Le malaise dans la civilisation

Les visages de cette littérature moderne et postmoderne traversée par le « doute », l'absurde, l'angoisse, la dépression, les multiples traumas, la dépersonnalisation, et la violence, manifestent très exactement les caractéristiques de ce « *Malaise dans la civilisation* [4]» ou le

---

[1] Charles Mauron, *Des métaphores obsédantes au mythe personnel*, José Corti, 1963
[2] Anne Clancier, *Psychanalyse et critique littéraire,* Toulouse, Edition Privat, 1973, p.178.
[3] Jean Bellemin Noel, *Vers l'inconscient du texte*, Paris, P.U.F., 1979 ;
[4] Sigmund Freud, *Le Malaise dans la civilisation*, 1930

« *malaise dans la culture »* dont parle Sigmund Freud et qui est le résultat de l'agressivité, de la cruauté inhérente en l'homme et qu'il théorise à travers les principes des pulsions destructrices ou de mort, *Thanatos* opposé à Eros ou pulsions de vie, regroupant pulsions sexuelles et d'autoconservation.

On peut dire avec le spécialiste Paul- Laurent Assoun que « c'est dès le début, au bord du malaise de la Civilisation que l'Ecrivain et l'Analyste se rencontrent [1]».

René Kaes fait remarquer que Sigmund Freud « *a écrit Le Malaise à un moment où les* totalitarismes *soviétiques, maoïstes et cambodgiens n'étaient pas encore sinistrement installés, la mondialisation n'avait pas déréglé les économies, les emplois et les flux migratoires massifs de population. Le terrorisme planétaire n'avait pas encore fomenté le 11 septembre 2001… »* .

Les formes de cette remise en question du « sujet » conduisent même les auteurs à « décréter la mort du personnage » aussi bien dans le roman que dans le théâtre où la personne devient « étrangère à elle-même » et au monde, forclose ou réfugiée dans son univers fantomatique et fantastique.

Pour se préserver de l'agressivité, les civilisations mettent en place une instance « que la seconde topique nomme le *Surmoi*. Il est cette conscience morale qui renvoie au *Moi* cette agressivité que celui-ci entendait projeter sur l'extérieur et qui donne naissance au sentiment de culpabilité ». Le Surmoi, père fondateur d'hier dans certains œuvres francophones devient le Big Brother des régimes répressifs et totalitaires où l'obsession du pouvoir d'un côté et le sentiment de persécution peuvent entrainer tous les débordements paranoïaques.

Les manifestations de cet état psychopathologique caractérisent les œuvres francophones centrées sur la dénonciation des pouvoirs autoritaires où se conjuguent la « perte du sens des réalités », les délires des grandeurs pour ne pas dire la folie des grandeurs, le sentiment de persécution, les diverses obsessions, celle du pouvoir bien sûr (familial, social, patriarcal, religieux, politique), et autres manies et perversions dont le fondement reste le narcissisme exacerbé, héritier de la « toute puissance du moi ». A ce propos, Deleuze et Guattari parlent de « pouvoir paranoïaque » alors que Michel Foucault évoque « l'émergence de sociétés disciplinaires ».

Les œuvres qui illustrent cette symptomatologie sont nombreuses, celles de Sony Labou Tansi[2], de Williams Sassine, *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui*[3] (ce titre concentre à lui seul la personnalité protéiforme du héros faite de délire de grandeur, de désir érotique, d'insignifiance ; le titre renferme cette opposition entre Eros, héros et le zéro) ; Rachid Mimouni (*Une peine à vivre*[4] avec son Maréchalissim*e,* personnage aussi ubuesque que le Guide providentiel de *La Vie et demie)*. Les œuvres de Claude Simon (*La route des Flandres*[5]) comme certaines œuvres africaines à travers leurs univers tragiques et la libération des énergies destructrices peuvent être analysées à l'aune de ses présupposés théoriques.

Le trauma vécu se voit à travers les figures des répétitions, les retours presque hystériques (l'hystérie souffre de réminiscences) sur les mêmes scènes ou expériences, expression du retour du refoulé, les procédés de lutte pour les transcender à travers les gommages, comme si le processus de sublimation était incapable de triompher des désirs refoulés. L'affrontement

---

[1] Paul Laurent Assoum, *Littérature et psychanalyse*, Ellipse, 1986, p.130

[2] Sony Labou Tansi, *La vie et demie*, Paris, Seuil, 1979 ; *L'Etat honteux,* Paris, Seuil, 1981

[3] William Sassine, *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui,* Paris, Présence Africaine, 1992

[4] Rachid Mimouni, *Une peine à vivre, Paris,* Stock, 1991

[5] Claude Simon, *La Route des Flandres,* Paris, Minuit, 1960

entre ces pulsions de vie et de mort caractérisent particulièrement l'univers imaginaire fantomatiques et fantastique de *La Route des Flandres*, de *La Vie et demie* où le mélange entre l'amour et la haine donnent un cachet burlesque, héroïcomique, parfois tragique.

2.2. « Le clivage du moi [1]»

Principe général reposant sur la « séparation » ou la division, « le clivage du moi » renvoie en psychanalyse à l'un des procédés multiples de « défense du Moi » contre l'angoisse. Ce « mécanisme de défense » se caractérise par la présence dans le psychisme de deux attitudes contradictoires ou de scinder « l'objet » en deux instances aux attributs contraires, d'organiser l'univers ambiant en « bons « et mauvais » dans le but de contrôler les pulsions.

Exprimé inconsciemment dans l'œuvre littéraire, (dramatique, poétique ou romanesque), cette dernière se transforme profondément dans sa forme et son contenu dans ces écritures « modernes ». Les fondements esthétiques classiques sont ébranlés. L'œuvre devient un « jeu » avec les ressources du langage et une mise en scène du corps, de la « personnalité » et du « je ». Certains perçoivent cette mécanique de « construction-destruction » comme une tentative de reconstruction d'un univers dont l'incohérence ressemble à l'univers en puzzle du rêve et dont l'interprétation requiert un travail particulier développé dans la pratique analytique de Freud dans *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*[2], qui l'a déjà comparé au fonctionnement du texte littéraire (contenu manifeste/contenu latent (du rêve) parallèle au sens propre/ sens figuré (du texte).

Ces procédés de déconstructions qui touchent l'expression littéraire , sa forme, son contenu, et le processus psychique et mémoriel font des motifs du souvenir, de la remémoration, de la rêverie, du rêve, du monologue intérieur, de la ratiocination, de la parlerie dans son incohérence manifeste, certaines des caractéristiques des romans de Claude Simon (*La Bataille de Pharsale*[3], *La route des Flandres*) et en particulier *La modification*[4] de Michel Butor, roman entièrement monologué. Ici le dédoublement commence par l'instance « narrative » qui dans son déploiement ressemble au schéma de la scène analytique (sujet – analyste) ou de la scène psychique (moi-surmoi-ça).

Incapable d'annuler complètement « le personnage », cette littérature moderne, ne lésinant pas sur les procédés de « la mise à mort du sujet », entretient quand même sa remise en question dans des romans tels *La modification* de Michel Butor où le personnage présente le profil d'une personnalité profondément altérée psychologiquement. Son état requiert des mécanismes de reconstitution identitaire. C'est alors qu'il multiplie les processus psychiques de *clivage du moi*, *d'introjection « des bons objets » et de projection* « des mauvais », au point de transformer tous les personnages de son entourage romanesque en des doubles pour combler sa fêlure existentielle.

Ces procédés littéraires sont particulièrement expliqués par Freud. Il écrit à ce propos : « Le romancier psychologue doit sans doute dans l'ensemble sa particularité à la tendance du

---

[1] Freud étudie le clivage du moi dans 3 textes : le fétichisme, 1927 in *La vie sexuelle,* 1969, le clivage du moi dans le processus de défense, 1933 et le chapitre8 de *L'Abrégé de psychanalyse*, 1938.

[2] Sigmund Freud, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, 1905

[3] Claude Simon, *La Bataille de Pharsale*, Paris, Minuit, 1969

[4] Michel Butor, *La Modification*, Paris, Minuit, 1957

créateur littéraire moderne à scinder son moi en mois partiels, par l'effet de l'observation de soi ; et par voie de conséquence à personnifier des courants conflictuels de sa vie psychique en plusieurs héros ». Même les procédés littéraires qui fondent en quelque sorte l'esthétique de ce nouveau roman tels le foisonnement d'intertextualité, la mise en abyme, le récit spéculaire ne sont que des figurations symboliques de ce processus psychologique.

La manie du dédoublement presque schizophrénique (troubles dissociatifs de la personnalité) amène le personnage central de *La Modification* à se désigner par la deuxième personne du pluriel, inscrivant à la fois le *Moi* et son instance judicatrice et surmoïque censée le confronter à ses fantasmes, à le désaliéner comme dans une opération de cure psychanalytique. Au moins deux figures surmoïques, le gendarme aux frontières et le Grand Veneur interrogent le sujet sur son identité. Les relations du personnage avec les deux femmes (Henriette, femme épouse et mère des enfants et Cécile, jeune maitresse) aux profils particuliers et dissemblables, interrogent les fantasmes de régression à des stades antérieurs de constitution de la personnalité et de choix objectal.

Ce dédoublement de l'instance narrative se trouve avec la même profondeur psychologique dans le récit de Nathalie Sarraute *Enfance*[1] où le rapport entre le moi et le surmoi dramatise la réécriture des souvenirs et donc le retour sur les fantasmes infantiles (« Tu vas vraiment faire ça ? Ecrire tes souvenirs »). Le procédé de dédoublement prend les formes esthétiques du monologue intérieur, de la technique de la mise en abyme qui n'est à tout prendre qu'un déploiement ou redéploiement spéculaire, une réflexion du je, et du texte, dans le miroir, comme si le texte était lui aussi pris dans une sorte de narcissisme.

2.3. Le renouveau des écritures moi

Après sa longue relégation historique aux motifs éthiques, esthétiques ou philosophiques, le moi et avec lui la part de l'intime, l'enfance et les premiers stades de façonnement de la personnalité, refait surface dans l'art et la littérature postmodernes, peut-être justement à cause de la révolution freudienne et l'importance accordée à l'enfance dans la formation de la personnalité, au rôle dévolu à la sexualité infantile dans le psychisme et les altérations et maladies mentales.

La postmodernité en France a été marquée, en particulier, par l'émergence d'un avatar de l'autobiographie qui est l'œuvre justement d'un critique, professeur de lettres mais aussi psychanalyste de formation qui a réussi à mélanger la vérité autobiographique et le mensonge romanesque. Il a ainsi donné l'essor à l'autofiction qui se présente dans sa forme pure comme production du *ça,* par opposition à l'autobiographie au sens strict qui serait sous le contrôle du *surmoi*. La liberté autorisée dans l'autofiction d'évoquer les tabous et les interdits, de se dévoiler dans toute sa subjectivité et sous forme d'associations libres de la pensée explique son adoption en particulier par les écrivaines qui y trouvent un espace approprié pour exprimer des thématiques féminines, comme c'est le cas avec Marguerite Duras[2], Annie Ernaux[3], Marie Darrieussecq[4]. Le retour au récit de l'enfance est particulièrement propice à l'évocation des souvenirs, des rapports œdipiens, et des questions sexuelles.

Envisageant l'autofiction comme une invention de soi et du langage, Serge Doubrovsky[5], détournant le principe poétique de Mallarmé, « donner l'initiative aux mots », la conçoit

---

[1] Nathalie Sarraute, *Enfance*, Paris, Folio, 1983
[2] Marguerite Duras, *L'Amant*, Paris, Minuit, 1984
[3] Annie Ernaux, Prix Nobel de littérature, 2022 (*Les Années*, 2008, *La Place,* 1983, *Une femme,* 1998…)
[4] Marie Darrieussecq, *Truismes*, 1996, *Fréquenter une femme*, 2024*, Clèves*, 2011
[5] Serge Doubrovsky, inventeur du genre de l'autofiction avec son roman : *Fils,* Paris, Editions Galilée, 1977

particulièrement comme « initiation aux maux : écrire sa psychanalyse ». Le récit autofictionnel est favorable à l'évocation de tous les fantasmes infantiles et aux représentations du cercle œdipien : rapport au père, à la mère, conflit œdipien, c'est un véritable « roman familial des névrosés » ; thématiques essentielles dans L*'Amant* de Marguerite Duras, *Enfance* de Nathalie Sarraute.

2.4. L'érotisation du texte

Les questions sexuelles qui sont le nœud de l'interrogation psychanalytique se trouvent être le motif principal de cette littérature francophone moderne et postmoderne, du nord et du sud, thématique articulée autour du corps. La psychanalyse freudienne et sa révolution seraient à l'origine de cette libération morale des pesanteurs sociales et idéologiques qui a entrainé la résurgence de ces thématiques liées au corps et à la sexualité. Cette dernière est devenue une marque d'originalité des œuvres tellement sa réception est parallèle à l'évolution des mentalités et au combat mené par les femmes. Mais l'importance d'une telle thématique est liée au rôle dévolu par la psychanalyse à la sexualité dans le psychisme humain au point que tous les dysfonctionnements psychiques sont peu ou prou rattachés à une non liquidation de certains complexes ou à des régressions à des stades antérieurs du développement psychique et affectif.

Dans *La Bataille de Pharsale* de Claude Simon, la surprésence du corps et des scènes sexuelles fantasmées ou représentées dans les tableaux de peinture et de sculpture est de nature obsessionnelle. Dans ce roman les procédés intertextuels permettent de faire référence à des classiques de la littérature érotique (l'enlèvement des Sabines), au mythe (Sodome et Gomorrhe) et de symboliser par la violence des scènes érotiques la violence des combats de guerre et des rapports sociaux.

L'Amant de Marguerite Duras illustre de manière parfaite cette résurgence de la thématique corporelle et sexuelle qui ne recule ici ni devant les scènes frisant l'obscénité, ni les scènes de voyeurisme, d'exhibitionnisme, d'homosexualité. Mais le roman francophone du sud à travers les œuvres de Sony Labou Tansi, Henri Lopes[1], ou de Tahar Ben Jelloun fait du corps son thème principal. Chez le congolais, la dénonciation de l'ordre politique passe par le corps qui permet d'opposer le corps désirant, insatiable, malade et impuissant du pouvoir au pouvoir du corps féminin séducteur et triomphant. La dictature politique obsédée par sa libido incontrôlable se donne dans des pauses ridicules ou alors dans des actes paranoïaques où le sadisme atteint son acmé.

Les univers imaginaires de ces écrivains sont appropriés pour une analyse de toues les formes de maladies mentales : psychose, névrose, paranoïa, mélancolie et surtout de toutes les perversions sexuelles qui n'épargnent pas le roman maghrébin. Plutôt, les romans de Tahar Ben Jelloun[2] se distinguent par la thématisation de cette névrose phobique d'un père qui développe un complexe phallocratique de négation de l'identité féminine. Les deux œuvres de l'auteur complètent de manière parfaite la symptomatologie des perversions sexuelles du roman francophone. Les relations objectales et les orientations sexuelles dans ces œuvres sont intrinsèquement liées au Complexe d'Œdipe. Dans *L'Enfant de sable,* le père développe des fantasmes homosexuels en rapport avec le *narcissisme primaire*. Dans *La vie et demie* la relation entre Chaidana et son père ne souffre d'aucune restriction de *l'Œdipe* féminin, d'attirance de la fille pour son père au point que le roman culmine dans la relation incestueuse. Martial interdit à sa fille toute relation avec le Guide qu'il hante jusqu'à la folie

---

[1] Henri Lopes, *Le Pleurer-rire*, Présence Africaine, 1982

[2] Tahar Ben Jelloun, *L'Enfant de Sable,* Paris, Seuil, 1985 : *La Nuit sacrée,* Paris , Seuil, 1987

par ses apparitions. De là se développent d'ailleurs les fantasmes psychotiques du Guide qui se trouve par le principe psychique du renversement dans le contraire ramené au rang de persécuté, lui qui était le persécuteur.

De l'impuissance du guide, en passant par celle de Martillimi Lopez (héros du roman de Sony Labou Tansi : *L'Etat honteux*), le hernié, castrateur de ses opposants, succèdent toutes les formes de perversions dans *L'enfant de sable, La nuit sacrée* et *C'est le soleil qui m'a brûlée*[1]: phobie, homosexualité, lesbianisme, onanisme, sadisme, masochisme, voyeurisme, exhibitionnisme, fétichisme. Ces univers de sexualité débridée et même de développement de sexualité artificielle témoignent du délabrement des mœurs, des perturbations psychiques et des troubles dépressifs dont sont victimes certains personnages. Martillimi Lopez se défend d'être débile, mais ce déni n'est qu'un procédé de défense du moi, le Guide providentiel pense n'être plus tout à fait humain, un autre se suicide en s'immolant devant l'assistance par l'exacerbation du sentiment de culpabilité. Les manifestations de l'inconscient se lisent au ras des textes ; ils ne souffrent d'aucune restriction.

CONCLUSION

Nous avons essayé de baliser des champs de l'exégèse psychanalytique dont chacun ouvre sur différents concepts, différents complexes capables d'interroger la littérature au prisme de cet impensé qu'est l'inconscient.

Pour justifier et légitimer l'approche psychanalytique de la littérature Freud à longuement expliqué la capacité de l'écrivain, *le fantasmer*, à explorer l'âme humaine, la psychologie et l'inconscient. Il s'étonne même de la capacité de ce dernier à descendre dans les tréfonds de la personnalité et à percer le mystère de l'inconscient. C'est pourquoi, la littérature et les arts ont servi de preuve et de justification à l'entreprise psychanalytique. Mais cela ne dois pas donner plus de légitimité à l'entreprise critique de la psychanalyse pour la littérature.

L'approche psychanalytique de la littérature reste une méthode parmi d'autres. Elle doit éviter l'écueil de réduire cette dernière, par dogmatisme théorique, en un simple champ de preuve pour démontrer la validité de ces postulats. Le rapport entre la littérature et la psychanalyse ne peut être que dialectique. L'universalité de l'inconscient ainsi que les procédés mis au point par la psychanalyse pour l'analyser dans ses différentes manifestations légitiment l'application de la théorie psychanalytique aux œuvres africaines dont certains aspects pourraient être d'ailleurs mieux éclairés par cette démarche.

Références bibliographiques.

1. **Œuvres littéraires**

Calixthe BEYALA, *C'est le soleil qui m'a brûlée*, Paris Stock, 1987
Michel BUTOR, *La Modification*, Paris, Minuit, 1957
Marie DARRIEUSSECQ, *Truismes*, 1996, *Fréquenter une femme*, 2024*, Clèves*, 2011
Serge DOUBROVSKY, *Fils,* Paris, Editions Galilée, 1977
Marguerite DURAS, *L'Amant*, Paris, Minuit, 1984
Annie ERNAUX, *Les Années*, 2008, *La Place,* 1983, *Une femme,* 1998
Tahar Ben JELOUN, *L'Enfant de Sable,* Paris, Seuil, 1985
Tahar Ben JELOUN, *La Nuit sacrée,* Paris, Seuil, 1987
Henri LOPES, *Le Pleurer-rire*, Présence Africaine, 1982
Rachid MIMOUNI, *Une peine à vivre, Paris,* Stock, 1991

[1] Calixthe Beyala, *C'est le soleil qui m'a brûlée*, Paris Stock, 1987

Nathalie SARRAUTE, *Enfance*, Paris, Folio, 1983
Williams SASSINE, *Le Zéhéros n'est pas n'importe qui,* Paris, Présence Africaine, 1992
Claude SIMON, *La Route des Flandres,* Paris, Minuit, 1960
Claude SIMON, *La Bataille de Pharsale*, Paris, Minuit, 1969
STENDHAL, *Le Rouge et le Noi*r, 1830.
Sony Labou TANSI, *La vie et demie*, Paris, Seuil, 1979
Sony Labou TANSI *L'Etat honteux,* Paris, Seuil, 1981

2. Ouvrages théoriques et critiques

Mijolla, Alain de, *Topiques*, no35-36, 1985
Paul Laurent ASSOUM, *Littérature et psychanalyse*, Ellipse, 1986
Jean BELLEMIN-NOEL, *Vers l'inconscient du texte*, Paris, P.U.F., 1979
Anne CLANCIER, *Psychanalyse et critique littéraire,* Toulouse, Edition Privat, 1973
Sigmund FREUD, *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, 1905
Sigmund FREUD, *Délires et rêves dans La Gradiva de Jensen,* 1906
Sigmund FREUD, *Le thème des trois coffrets, 1*913
Sigmund FREUD, *Ma vie et la psychanalyse,* 1925
Sigmund FREUD, *Le Malaise dans la civilisation*, 1930
Sigmund FREUD, Essais de psychanalyse appliquée, Gallimard, 1933
Charles MAURON, *Des métaphores obsédantes au mythe personnel*, Paris, José Corti, 1963
Marthe ROBERT, *Roman des origines et origines du roman*, Paris, Gallimard, 1973
Catherine WIEDER, *Eléments de psychanalyse pour le texte littéraire*, Paris, Bordas, 1986

De la servitude à la liberté ou la trajectoire historique du personnage haratine dans *L'appel du Ksar* de Mamadou Ould DAHMED

Mamadou Kalidou BA
Groupe de Recherche en Littératures Africaines (GRELAF),
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines,
Université de Nouakchott, Mauritanie.

Mots clés : liberté – haratine – roman – esclavage – Mamadou Ould Dahmed.

Introduction

A bien des égards, *L'appel du Ksar*[1] de Mamadou ould Dahmed apparait à la perception du lecteur averti des textes littéraires mauritaniens comme un roman au style ambivalent. En effet, alors qu'il traite d'un sujet aussi passionnant et brûlant que celui de l'esclavage, il se traduit dans une stylistique et une narration paisible. La quiétude de l'intrigue surprend autant que les éléments de description du crime ancestral de servage qui fondent la relation maître/esclave, sujet principal du roman. Ce rapport de vicieuse cruauté est enchâssé dans une intrigue apaisée et presque sereine. Cette œuvre inaugure-t-elle la naissance d'un nouveau genre du roman de l'esclavage ?

Il est sans doute trop tôt de le dire puisque l'auteur qui l'initie n'en est qu'à sa première œuvre de fiction. Elle impulse indubitablement une nouvelle approche : celle de la dénonciation dépassionnée du crime horrible de l'esclavage traditionnel et contemporain. Le style de l'œuvre tient certainement de l'épaisseur et de la configuration psychologique équilibrées de son héroïne Salma : belle sans être foudroyante, sympathique sans être naïve, conciliante sans être faible enfin laborieuse au travail sans manquer de finesse ni de perspectives. Salma est un torrent silencieux, un poing d'acier dans un gant de velours, une âme charismatique à la figure sensible ; une créature de résilience. Aussi, pour étudier la dynamique allant de la servitude à la liberté, l'analyse de la trajectoire historique du personnage haratine incarné par Salma devrait nous fournir une matière prépondérante.

Il s'agira principalement de savoir comment l'espace et le temps constituent-ils le cadre de déploiement de la servitude puis de la conquête de la liberté ? Comment, à travers sa trajectoire le personnage esclave conquiert sa liberté, notamment en quittant la compagne pour s'installer dans les grandes agglomérations ? Enfin, comment la longue servitude finit-

[1] Mamadou Ould Dahmed, *L'appel du Ksar*, Paris, L'Harmattan, 2020, 169 pages.

elle par se traduire par une certaine emprise psychologique bien plus difficile à rompre que la domination physique ?

Pour apporter des éléments de réponse à cette problématique, nous verrons comment les lieux pourtant ouverts de la campagne annihilent la liberté alors que ceux de la ville, réputés fermés, ouvrent à l'esclave les portes vers la liberté et finalement vers la citoyenneté. Pour ce faire, en procédant par une approche sociocritique et historique du texte, nous nous appuierons sur J. Jacques Rousseau, Noam Chomsky et enfin Malek Chebel et Tidiane N'Diaye.

I. Espace de servitude et temps de liberté

L'espace et le temps ! La servitude et la liberté ! Voilà les compositions binaire et manichéenne qui marquent le rapport de force interhumain qui s'est traduit par la domination des uns sur les autres. Domination dont *L'appel du Ksar* de Mamadou Ould Dahmed a fait la toile de fond de son récit. Il importe d'emblée de nommer le crime puisque comme l'écrivait Albert Camus « Mal nommer les choses, c'est ajouter au malheur du monde ». Affirmons donc qu'il s'agit ici du crime historique de l'esclavage arabo-musulman. Salma surnommée la « Khedhriya », c'est-à-dire la belle « noire haratine » est la fille d'un couple d'esclaves. Son père a été brutalement enlevé par des hommes enturbannés alors qu'avec son ami, ils chassaient dans la forêt à côté de leur village. Les ravisseurs habitués à perpétrer ce genre de rapts s'étaient d'abord emparés de l'un des enfants alors que l'autre, le futur père de Salma, réussissait à leur échapper. Mais entendant les appels au secours de son ami, il avait rebroussé chemin, sans doute recadré par cet adage de la morale africaine qui dit qu'un « homme digne ne trahit ni n'abandonne jamais son ami ». Le garçon revient donc se livrer aux ravisseurs pour partager le sort de son ami faute de pouvoir le sauver. Ces hommes « enturbannés » sont des Arabo-musulmans qui ont razzié les peuples négro-africains au sud du Sahara pendant plus de treize siècles. A ce sujet, l'historien Tidiane N'Diaye écrit : « Sous l'avancée arabe, la survie était un véritable défi pour les populations. Des millions d'Africains furent razziés, massacrés ou capturés, castrés et déportés vers le monde arabo-musulman. Cela dans des conditions inhumaines, par caravane, à travers le Sahara ou par la mer, à partir des comptoirs à chair humaine de l'Afrique orientale »[1]. Et d'ajouter à propos du mode d'opération et de l'idéologie des envahisseurs : « Ils allaient souvent de contrée en contrée, le Coran d'une main, le couteau à eunuque de l'autre, menant hypocritement une ''vie de prière'', ne prononçant pas une parole sans invoquer Allah et les hadiths de son Prophète »[2].

Dans les fictions romanesques mauritaniennes et notamment dans *L'appel du Ksar*, la constitution du personnage haratine se donne à lire comme la preuve manifeste de l'oppression arabo-musulmane sur les populations négro-africaines procédant par le crime odieux de l'esclavage. Car qui sont les Haratines ? Il s'agit d'une communauté de quelques

[1] Tidiane N'Diaye, *Le génocide voilé. Enquête historique*, Paris, Gallimard, 2008, p.9.

[2] *Ibid*, Pp. 9 et 10.

millions de femmes et d'hommes racialement noire, linguistiquement arabo-berbère et culturellement hybride. Ils présentent une dominance culturelle africaine lorsqu'ils résident en milieu négro-africain au Sud de la Mauritanie et dans une moindre mesure au Sénégal ; une dominance arabo-berbère lorsqu'il vivent à l'Est et au Nord de la Mauritanie et au nord du Mali aux côtés de leurs anciens maîtres.

Produit historique et direct du crime d'esclavage, le Haratine a reconquis son humanité se faisant personnage de fiction romanesque. Il incarne l'histoire de cette humanité écrasée qui se redresse et reconquiert la verticale par un déploiement nouveau dans l'histoire mais encore et surtout par la mise en récit de celle-ci alors racontée par le prisme de l'ontologie opprimée. Ce récit est d'abord celui des lieux où se déroule la tragédie.

II. Les lieux de l'esclavage

La dichotomie entre l'espace où se perpétue l'esclavage et celui ouvrant les perspectives de la liberté est clairement établie dans *L'appel du Ksar* de Mamadou ould Dahmed. A ce propos, le titre du roman lui-même est d'ailleurs évocateur de cette dualité spatiale. En effet, « Ksar » signifie en arabe « ville ou village » ; donc l'appel du ksar est à comprendre ici comme l'appel de la ville qui exerce sur les sujets asservis l'attrait vers la liberté et l'espoir d'une vie meilleure.

Salma est une femme d'âge mure, elle avait dépassé la quarantaine d'années. Mère de cinq enfants dont un garçon et quatre filles. L'ainé ainsi que la fille qui le suit sont du même père alors que ses dernières filles sont issues d'un second mariage. D'une personnalité forte, Salma avait du mal à garder ses époux dont on disait qu'elle avait tendance à les dominer. Mais le fait est que dans ces hauts lieux de l'esclavage que constituent les *adwaba* (pluriel de *debbaya*) – campement rural habité par les esclaves – la multiplication des mariages, voire les copulations hors mariage étaient fortement encouragées par les Maîtres, qui participaient eux-mêmes à ces orgies sexuelles, pour multiplier les naissances et augmenter leur richesse puisque les esclaves étaient des bêtes de sommes.

Salma est née de parents esclaves. C'est pourquoi, ses enfants et elles sont également les esclaves de ceux et celles qui héritèrent de ses parents. L'esclavage est dans ces contrées une condition et un statut qui s'héritent et se transmettent de génération en génération. Lorsqu'une mère dans la famille des Maîtres donne son sein à la progéniture de ses esclaves ou autorise son esclave à allaiter son enfant, ce n'est point pour instaurer une fraternité réelle entre les deux lignées. Au contraire, c'est uniquement pour mieux manipuler les asservis en consolidant sur eux son emprise et prévenir ainsi toute réaction violente de leur part. Aussi la fille d'Elbambari (l'autre surnom de Salma) a beau grandir aux côtés de ses jeunes maîtresses avec lesquelles elle jouait au quotidien, lorsqu'elles approchèrent de l'adolescence, chacune fut poussée à reprendre sa place dans la société : Salma était esclave et les autres ses maîtresses. La première devait accompagner ses parents pour les aider à accomplir les laborieux travaux champêtres, elle devait s'occuper des non moins dures besognes du ménage alors que ses jeunes maîtresses qui avaient la chance inouïe de bien naître, devaient se

contenter de jouir des avantages de son labeur. Pire encore, il arrivait qu'une famille d'esclaves se retrouve disloquée à la suite du décès du père de la famille de ses maîtres parce que ses membres avaient subi la loi de l'héritage. A ce sujet, le narrateur explique : « Le phénomène le plus inacceptable, c'était lors des héritages où il arrivait qu'une famille soit séparée, divisée, partagée entre plusieurs propriétaires ou qu'une même personne soit partagée en quotes-parts entre plusieurs individus, parfois de tribus différentes »[1].

Dans ce terroir, l'esclave est donc assimilé à un objet, un bien matériel dont on s'approprie et use pour satisfaire un besoin, une envie, voir une lubie. Mais puisque cet « objet » est un être animé, doté d'une âme, il est donc plus rationnel de l'assimiler au moins à un animal. C'est du moins ce qu'aurait fait le philosophe français du XVIII[ème] siècle Jean Jacques Rousseau. En effet, dans son ouvrage titré *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Rousseau procède par une comparaison entre l'homme et l'animal pour mieux souligner ce qui détermine le premier. Selon lui, l'animal n'est rien d'autre « qu'une machine ingénieuse » à laquelle la nature a dotée du sens d'auto préservation jusqu'à un certain niveau (se nourrir, réagir instinctivement aux situations dangereuses pour survivre). Comme l'animal, l'homme aussi est doté de cet « instinct ». Mais plus que l'animal, l'homme a la capacité de dépasser son instinct pour opérer un choix judicieux en fonction d'autres paramètres : « L'un choisit ou rejette par instinct, et l'autre par un acte de liberté ; ce qui fait que la bête ne peut s'écarter de la règle qui lui est prescrite, même quand il lui serait avantageux de le faire, et que l'homme s'en écarte souvent à son préjudice »[2]. S'appuyant sur cette théorie de Rousseau et la rationalité de Descartes, Noam Chomsky pose que c'est la compétence langagière qui prélude à faire de l'homme un être supérieur de liberté. Il écrit à ce propos :

> « Si nous combinons ces différentes réflexions, nous pourrons établir une relation intéressante entre langage et liberté. Par ses caractéristiques essentielles et son mode d'usage, le langage est le critère fondamental qui détermine si un autre organisme est un être doté d'un esprit humain et de la capacité humaine à penser librement, à s'exprimer et à posséder ce désir humain par excellence : se libérer des contraintes extérieures imposées par une autorité répressive »[3].

On l'a compris, l'esclavage procède par déshumanisation puis chosification. C'est une ingénieuse entreprise d'annihilation de l'essence humaine. Or l'essence peut être malmenée à souhait, mais elle ne s'éteint qu'avec l'être, c'est-à-dire le souffle de vie. Autrement,

---

[1] *L'appel du Ksar,* op cit, p.27.

[2] Jean-Jacques Rousseau (1754) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, p. 24. Ouvrage consulté en ligne le mardi 25/02/2025 à ce lien : https://eet.pixel-online.org/files/etranslation/original/Rousseau%20JJ%20Discours%20sur.pdf

[3] Noam Chomsky, *Raison et liberté. Sur la nature humaine, l'éducation et le rôle des intellectuels*, Casablanca, 2010, p.13.

l'essence, contraint à l'hibernation par des conditions extrêmement défavorables, resurgit toujours lorsque de nouvelles conditions, garantissant sa survie, adviennent. C'est cette forme de résilience humaine caractéristique de l'ontologie africaine que nous avons nommée, dans notre dernier ouvrage, « la philosophie de la force de vivre »[1].

Et Salma et les siens, comme tous les asservis, couvaient donc ce désir de liberté qui n'attendait que des conditions minimales pour se révéler, s'accomplir. Or dans le monde rural où ils vivaient, c'est le climat qui s'est fait leur principal allié. En effet, ce terroir particulièrement aride fut frappé, d'année en année, par une sécheresse tenace. Les terres, naguère arables, devinrent arides de sorte que les champs qui approvisionnaient la communauté en céréales ne donnaient presque rien. Par ailleurs, même le cheptel, jadis florissant, s'amoindrit dangereusement car seuls les camelins dotés d'une grande adaptation aux condition extrêmes de sécheresse, arrivent à se maintenir. Or, on le sait, il n'y a pas mieux qu'une nouvelle condition de vie pour changer plus rapidement une société. Il se trouve que cette situation déprécie considérablement la valeur de l'esclave puisque celui-ci était essentiellement employé pour trimer à la place du maître dans les champs de culture et de cueillette de gomme, dans la surveillance des troupeaux et leur entretien au quotidien. Dès lors, les esclaves qui constituaient de « formidables machines de production » et donc d'enrichissement, devinrent progressivement des « charges » gênantes, des bouches de trop à nourrir. Alors l'étau terrible qui les tenaillait se desserre progressivement parce que le bras qui maintenait cet étau s'est affaibli. L'affaiblissement des maîtres instaure sans doute une nouvelle donne puisque la faiblesse du maître se traduit systématiquement par la force de l'esclave. C'est justement ce nouveau rapport de force désormais favorable à l'esclave qui, en ce dernier, refait germer le désir de liberté dont Rousseau a dit, plus haut, qu'il distingue l'Humain de la « machine animale » et que nous avons nommé « la philosophie de la force de vivre ».

Cette force de vivre est très clairement exprimée par Salma honorée d'une visite par Djebab. Djebab est ce fameux personnage haratine, artiste à souhait qui, armé de ses chants poétiques et de sa danse admirablement athlétique, distille dans les cœurs et les esprits des jeunes esclaves, partout où il passe, des idées de révolte, en tout cas de fuite, du moins de prise de conscience qu'une autre vie est possible pour eux. Après sa prestation au campement de Lembeidi, Djebab se rend chez Salma avec qui il discute de choses et d'autres, mais leur conversation se recentre bientôt sur la question essentielle : quel avenir pour les Haratines en ce tournant décisif de l'Histoire de cette communauté ? Dans ces échanges où transparait l'angoisse d'un peuple longtemps asservi, Salma déclare :

> « C'est sûr, mes filles, ces belles khedhryatt ne grandiront pas ici ! Elles ne vivront pas ce que nous avons vécu. Elles ont droit à une vie meilleure. Elles ne perpétueront jamais cette vie de servitude ou je ne serai pas la fille d'Elbambari ! Mon père lui aussi

[1] Mamadou Kalidou BA, *Décoloniser la critique littéraire africaine. Nouvelles perspectives théoriques et critiques. Approche ontologique du texte africain*, Paris, Editions Lettres de renaissance, 2024, p.66.

et ma mère ne finiront pas leurs jours ici. Je partirai et s'il faut que je crie, que je me batte, je le ferai. Je partirai avec tous les miens »[1].

Ce voyage annoncé par Salma sera celui de la conquête de la liberté pour elle et ses enfants, de reconquête de la liberté pour ses parents, notamment son père dont une analepse dans la narration du récit, révèle qu'il était né libre et qu'il avait été enlevé par des hommes enturbannés, à l'orée de son village. Victime, comme de nombreux esclaves, d'un rapt arabo-musulman !

III. Lieu et temps de la liberté

Avec ses deux parents et ses enfants, Salma et les siens n'ont connu au campement de Lembeidi que la vie d'esclave. Elle avait ses quarante ans révolus lorsqu'elle décida de se défaire des cordes de la servitude pour aller à la conquête de la liberté. Il faut dire que son fils et sa fille aînés l'avaient devancée dans cette course vers des lendemains meilleurs. En effet, Mahmoud, puis Vadila s'étaient enfuis quelques années plus tôt pour se réfugier au Ksar. L'un et l'autre avaient réussi à se constituer une vie de couple dans un relatif bonheur et surtout en toute liberté.

Après avoir préparé leur voyage sur plusieurs mois, Salma considéra, à un moment donné, que tout était prêt pour partir. Mais sa famille ne partait pas seule. D'un charisme naturel, elle avait réussi à convaincre quelques autres, de même condition, de la suivre dans cette nouvelle aventure. Il s'agissait pour tous ces esclaves de quitter le lieu de leur servitude – le campement de Lembeidi et ses environs – pour reconstituer en ville une nouvelle existence, une existence qui rime avec liberté. Le départ de la campagne vers la ville incarne fondamentalement dans le récit la reconquête réelle et symbolique de la Liberté par l'être asservi. N'est-ce pas cette liberté qui fait de l'humain un être de civilisation et le distingue de facto de ses autres « frères » mammifères du règne animal ? A ce sujet, le propos de Karl Marx sonne bien juste : « L'opposition entre la ville et la campagne commence avec le passage de la barbarie à la civilisation, du régime des tribus à l'Etat, de la localité à la nation, et se retrouve jusqu'à nos jours »[2].

Mais comment s'en aller sans l'autorisation des Maîtres ? Comment les esclaves, qui n'avaient pas encore été formellement libérés, pouvaient-ils quitter leurs maitres pour aller en ville ? Nous avons expliqué plus haut que les difficiles conditions d'existence nées de la raréfaction des moyens de subsistance ont servi d'adjuvent pour desserrer l'étau physique autour de l'esclave. Mais qu'en est-il de l'étau psychologique constitué par l'idéologie élaborée à partir d'une interprétation vicieuse des textes religieux en faveur de la perpétuation de la servitude ? Mais puisque l'esclavage dont il s'agit ici est pratiqué par des Arabo-berbères musulmans, avant de répondre à cette interrogation, il importe de faire d'abord la

---

[1] *L'appel du Ksar*, op cit, p.34.

[2] Cité par Fernand BRAUDEL dans *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Paris, Armand Colin, 1993, p.369.

lumière sur la problématique réelle de l'esclavage au sein du Coran, seul texte fondateur de l'islam. L'islam interdit-il ou autorise-t-il l'esclavage ?

Malek Chebel, un des plus grands chercheurs contemporains en islamologie, s'est intéressé à cette question et essayé d'y répondre après avoir décortiqué en la matière, le texte coranique dans son ensemble. Il affirme que s'il est vrai que nulle part, le texte du Coran n'a aboli de manière tranchée l'esclavage, il n'en demeure pas moins que le bilan des versets y afférent qu'il renferme, plaide en faveur de l'atténuation des conditions de l'esclave et, à terme, la disparition du crime de l'esclavage. Il écrit :

> « Le Coran évoque la question de l'esclavage (raqîq) dans vingt-cinq versets distincts, répartis sur quinze sourates. La tonalité d'ensemble penche nettement en faveur de l'esclave. (…) La morale coranique, tout au moins sa compréhension, milite en effet pour la défense des plus démunis. Dans cet esprit, quelqu'un demanda au prophète ce qu'il devait faire pour mériter le Ciel. Mohammed répondit sans hésiter : ''Délivrez vos frères des chaines de l'esclavage'' »[1].

Et pourtant en dépit de ces exhortations du Coran et des exemples donnés par le prophète Mohamed de son vivant pour l'engagement des musulmans en faveur de l'éradication de l'esclavage, de nombreux exégètes arabo-musulmans n'ont cessé d'interpréter ces textes pour justifier la pratique de l'esclavage et encourager ainsi sa perpétuation au sein des communautés musulmanes. En fait, c'était uniquement pour s'enrichir à partir du commerce des esclaves et pour un prestige lamentablement égoïste que des Seigneurs arabes usant de leur influence sur les savants et autre Imams, ont poussé à l'instauration d'un droit musulman machiavélique pour la perpétuation de l'esclavagisme. A ce titre, Malek Chebel témoigne :

> « En réalité, deux doctrines tranchées s'affrontent en islam : la première est celle des féodaux qui tordent le sens des versets coraniques pour les rendre plus favorables à leur commerce ; la seconde est celle des abolitionnistes qui prennent prétexte de la loi coranique pour affranchir à bon prix leurs esclaves ou parfois affranchir tout simplement les esclaves des autres »[2].

Ainsi, en dépit de leur aspiration à la liberté et malgré le changement intervenu dans le rapport de force qui les liait à leur maîtres, Salma et sa famille furent longtemps prisonniers de l'endoctrinement qu'ils avaient subi de génération en génération. Les preuves de cette emprise idéologique, néfaste aux asservis, apparait au moins à deux niveaux du récit. D'abord lorsque Salma estima avoir terminé les préparatifs du voyage vers le Ksar, elle se sentit dans l'obligation de rendre visite à la famille de ses maîtres pour rechercher leur « bénédiction ». Même si son « au revoir » est assorti d'un discours dont la fermeté pudique ne laissait aucun choix aux maîtres, l'acte constitue bien une sollicitation de leur assentiment, la preuve que même pour se saisir de sa liberté, l'esclave a besoin de l'approbation ne serait-ce que tacite de son maître.

---

[1] Malek Chebel, *L'Esclavage en terre d'Islam*, Paris, Fayard, 2007, p.17.

[2] *Op cit*, p.20.

Ensuite, des années après leur installation au Ksar, alors que Salma et ses enfants ont réussi leur intégration dans la cité, un jeune homme aux origines patriciennes demanda la main de sa fille Zahra. La mère et sa fille aînée angoissées par l'éventualité de voir la future belle-famille de Zahra s'opposer à l'union de leur garçon avec sa fille, reçurent la visite de leur ancien maître venu leur présenter ses condoléances à la suite du décès des parents de Salma. La mère et la fille décidèrent d'aborder avec lui le sujet de la libération de leur famille qui, même si elle était actée, ne faisait pas l'objet d'une certification. Elles l'exhortèrent à formaliser leur libération par un acte écrit, une sorte d'attestation de liberté. Le narrateur résume la séquence en ces termes qui laissent comprendre que longtemps après sa libération, l'esclave restera sous le joug du complexe d'infériorité :

> « Finalement, il leur demanda de patienter un jour ou deux, le temps d'en informer sa famille. Salma et Vadila rassemblèrent une bonne somme et se préparèrent même à vendre des têtes du petit cheptel. Enfin, l'homme annonça qu'il avait l'aval de sa famille qui le chargeait de leur délivrer un acte les libérant de tout lien de dépendance. Les deux femmes l'obligèrent presque à prendre la somme et les divers produits de consommation qu'elles considéraient comme un échange de bons services entre deux familles qui se soutiennent ainsi mutuellement. Elles lui renouvelèrent leur reconnaissance et sollicitèrent sa bénédiction. »[1]

Terrible et inique monde que celui institué par les Arabo-musulmans. Non seulement les esclaves et leur descendance, lorsqu'ils sont libérés après des décennies, voire des siècles de servitude, ne sont pas indemnisés, mais c'est à eux de gratifier leurs tortionnaires et exploitants historiques d'une manne financière et autres « produits de consommation » ! C'est le mal, dans toute son ampleur qui se trouve généreusement récompensé par un bégayement flagrant de l'Histoire. C'est pourquoi, la colère de Mahmoud, informé de la situation par Salma et Vadila, est sans doute plus compréhensible, humainement bien justifiée.

Toujours est-il que c'est l'espace de la ville qui a permis la rupture totale des chaines de l'esclavage de la famille de Salma. Le Ksar a constitué pour les esclaves un lieu de repli, un havre de paix. Le processus de libération avait besoin, pour s'accomplir, de créer d'abord une distance réelle entre l'esclave et son maître. Sans cette distanciation, il est impossible à l'esclave de s'assumer psychologiquement et mentalement pour entamer son émancipation véritable. C'est d'ailleurs ce que le colonisateur français a compris lorsqu'il décréta que tout esclave qui fuit la campagne et se réfugie dans une des villes qu'il a fondées, doit être considéré comme totalement libre et protégé par l'administration coloniale. Aussi étonnant que cela puisse paraitre, c'est l'Europe impérialiste qui participa de manière décisive à la suppression de l'esclavage arabo-musulman après avoir mis un terme à l'esclavage transatlantique communément appelé commerce triangulaire. En effet, au XIX^{ème} siècle, un courant de pensée initié par des intellectuels de gauche dans beaucoup de pays européens, a presque obligé les gouvernants occidentaux à interdire l'esclavage en Europe et sur tous les territoires sous leur domination administrative et politique. A ce sujet, après un long

[1] *L'appel du Ksar*, op cit, p.106.

développement où il indexa tour à tour les crimes d'esclavage arabo-musulmans et ceux de l'impérialisme occidental sur l'Afrique martyrisée, Tidiane N'Diaye témoigne : « Par conséquent, s'il est difficile de trancher ce débat passionnel, on ne saurait ignorer, pour ce qui nous intéresse ici, que c'est la colonisation européenne qui mit entièrement fin à la traite arabo-musulmane »[1].

Une telle assertion trouve un écho favorable dans le roman de Mamadou Ould Dahmed. Djebab expliquant à Salma pourquoi, de toutes les contrées rurales, de très nombreux esclaves, parfois des familles entières, convergent vers le Ksar, raconte : « Le village reçoit chaque jour qui passe de nouveau arrivants venus de tous les horizons. On fait courir la rumeur selon laquelle tout rescapé, tout rebelle qui s'y installe est désormais en sécurité. Le village, comme tu sais, a été bâti par une famille noire. Son chef se pose en protecteur de tout fugitif »[2].

L'espace urbain largement décrié dans de nombreux romans africains comme le lieu de dépravation où l'individu est souvent malmené et entrainé dans un véritable tourbillon loin de ses valeurs ancestrales, est dépeint ici comme le lieu salvateur où les esclaves peuvent trouver refuse, loin de leur oppresseur. Le village protège, il ouvre des perspectives, procure des opportunités et enfin ouvre la possibilité d'une émancipation sociale et économique. Dès 1981, Roger Chemain, dans son ouvrage intitulé *La ville dans le roman africain*, faisait le constat suivant : « L'urbanisation draine vers les villes d'Afrique un flux d'hommes, d'ethnies et de coutumes variés mais qui avaient en commun de vivre, avant leur départ, dans des sociétés agraires de subsistance, au sein de collectivités encore stables, enserrant l'individu dans un réseau de solidarités familiales, tribale, ethniques. »[3]

Installé au Ksar, la famille recomposée de Salma (grands-parents, parents et enfants) s'inséra très rapidement dans le tissu social et économique du village. Les produit ruraux (gomme arabique, poudre de feuilles de baobab, Niebbé …) que Salma prit en provision furent vendus au marché local par Vadila et son amie Joueiriya. Le produit de cette vente permit aux arrivants de survivre en développant des activités commerciales. Vadila et son époux Djibril Bâ leur ont été d'un grand support. Zahra l'une des filles de Salma, put faire des études et même briller par l'intelligence dont il fit montre dans la mémorisation du coran et l'étude des textes de droit musulman. Elle épousa Mohamed Oumar, un jeune homme d'une grande famille aisée du Ksar… Jemila et Coumba, les deux autres filles de Salma se marièrent et devinrent des femmes libres évoluant, chacune, à travers une ascension sociale remarquable.

Conclusion

[1] *Le génocide voilé*, op cit, p.261.

[2] *L'appel du Ksar*, op cit, p.32.

[3] Roger Chemain, *La ville dans le roman africain,* Paris, L'Harmattan,1981, p.14

Le thème de l'esclavage est, aux côtés de celui de la crise identitaire et des exactions des années 1989, un des sujets les plus abordés dans la littérature mauritanienne contemporaine. *L'appel du Ksar* de Mamadou ould Dahmed s'inscrit dans cette tendance. Mais au lieu de se contenter de dépeindre l'esclavage seulement, l'auteur fait le choix de braquer le projecteur sur la dynamique de libération des esclaves à l'aube de l'accession à la souveraineté internationale de l'Emirat, un pays qui ressemble étrangement à la Mauritanie. Plus donc que l'esclavage lui-même, la trame romanesque semble avoir choisi de saisir le mouvement social qui, de la servitude totale, aboutit à la naissance progressive de la communauté d'Affranchis ou Haratine. En effet, si aujourd'hui les Haratines constituent de fait, une communauté de destin et de condition d'Hommes et de femmes libres ou toujours asservis, clairement identifiable dans le premier triangle sahélien (Mauritanie, Mali, et Sénégal), à l'origine le nom Hartani désignait l'esclave affranchi. Il fixait donc à la fois une nouvelle condition mais aussi un nouveau statut social qui, bien qu'enviable pour ceux qui croupissent encore sous les chaines de l'esclavage, n'en demeure pas moins dévalorisant dans une république. Car s'il est entendu que la république instaure la citoyenneté, c'est-à-dire l'égalité en droit et en devoir des membres qui la composent, alors le statut du « Hartani » est une hérésie républicaine, une anti-valeur de la démocratie.

La campagne représentée par le campement de Lembeidi est le lieu de perpétration de la servitude. Salma y est née de parents esclaves. Elle s'y est mariée deux fois et devenue mère de cinq enfants ; sa progéniture et elle, appartenaient à une autre famille. Mais la sécheresse a déprécié l'agriculture et l'élevage, les deux seules activités pour lesquelles, les dominants avaient besoin d'esclaves. Les nouvelles conditions d'existence ont affaibli les maîtres et donc participé à rééquilibrer, d'une certaine manière, le rapport de force avec les esclavages. Ces derniers comprennent que le moment est venu de se soustraire du joug historique de leurs oppresseurs. Alors ils entament un véritable exode vers le Ksar, dans cette agglomération urbaine où ils se réfugient dans l'espoir intime d'échapper définitivement à la servitude. Le Ksar devient ainsi pour des milliers de familles esclaves le lieu de reconquête de la liberté et donc de renaissance. Et pourtant en échappant aux chaines de l'esclavage, cette masse d'opprimés se retrouve confrontée à un autre défi : celui de la citoyenneté véritable dans une république où les formes d'asservissement, bien que changées, n'en sont pas moins redoutables. Mais enfin, la vie des hommes n'est-elle pas finalement une simple succession de défis individuels et collectifs à relever ?

Références bibliographiques

I. Corpus

DAHMED Mamadou Ould, *L'appel du Ksar*, Paris, L'Harmattan, 2020, 169 pages.

II. Essais critiques et théoriques

BA Mamadou Kalidou, *Décoloniser la critique littéraire africaine. Nouvelles perspectives théoriques et critiques. Approche ontologique du texte africain*, Paris, Editions Lettres de renaissance, 2024.

BRAUDEL Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme*, Paris, Armand Colin, 1993.
CHEBEL Malek, *L'Esclavage en terre d'Islam*, Paris, Fayard, 2007.
CHEMAIN Roger, *La ville dans le roman africain,* Paris, L'Harmattan,1981.

CHOMSKY Noam, *Raison et liberté. Sur la nature humaine, l'éducation et le rôle des intellectuels*, Casablanca, 2010.

N'DIAYE Tidiane, *Le génocide voilé. Enquête historique*, Paris, Gallimard, 2008.
ROUSSEAU Jean-Jacques (1754) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Consulté en ligne au site suivant.

III. Sitographie

https://eet.pixel-online.org/files/etranslation/original/Rousseau%20JJ%20Discours%20sur.pdf

Naissance et développement de la littérature mauritanienne francophone : une archéologie culturelle »

Mbouh Seta DIAGANA, GRELAF,
Prof. Université de Nouakchott

Résumé

Cet article analyse la naissance et le développement de la littérature mauritanienne d'expression française à partir d'une approche archéologique, attentive à ses conditions historiques et culturelles d'émergence. Il met en évidence le rôle fondateur de la presse comme espace de diffusion et de formation des écritures, ainsi que la place centrale de la nouvelle, de la poésie et du théâtre dans la structuration de ce champ littéraire.

L'étude souligne également l'essor du roman, apparu tardivement dans les années 1980, mais devenu depuis les années 2000 le genre le plus dynamique, notamment à travers des œuvres traitant de l'esclavage, des tensions communautaires et, plus récemment, de l'extrémisme violent.

Elle montre enfin que cette littérature, marquée par son hybridité, constitue un espace de réflexion critique sur les mutations sociales et identitaires de la Mauritanie contemporaine.

Mots-clés : Littérature mauritanienne francophone - archéologie culturelle - Presse et écriture - Roman et société - Identité plurielle.

Introduction

La littérature mauritanienne de langue française ne s'est pas constituée en dehors de l'histoire coloniale ; elle en est, au contraire, l'un des produits les plus significatifs et les plus ambivalents. Issue d'un contexte marqué par la domination politique et culturelle, elle procède d'un lent processus d'appropriation d'une langue initialement imposée comme instrument d'assimilation. Le français, porteur d'un projet idéologique et éducatif, s'est progressivement transformé, dans le contexte mauritanien, en un outil d'expression et de création, investi par une élite intellectuelle naissante. Dans un pays où cette langue a longtemps été perçue comme étrangère, voire comme le vecteur de valeurs exogènes, son usage littéraire témoigne d'un déplacement symbolique : de langue du pouvoir, elle devient langue de médiation, de réflexion et, parfois, de contestation.

Ce processus d'appropriation ne peut être compris sans prendre en compte les conditions matérielles et culturelles de sa diffusion. L'école coloniale, les premiers supports médiatiques

– presse écrite, radio, puis autres formes de communication – ont constitué des espaces décisifs de contact avec la langue française. Bien que ce contact ait concerné une minorité de Mauritaniens, il n'en a pas moins favorisé l'émergence d'une sensibilité littéraire nouvelle, inscrite à la croisée de plusieurs héritages : traditions orales locales, cultures arabo-berbère et négro-africaine, et influences francophones. Ainsi, la littérature mauritanienne d'expression française apparaît d'emblée comme un lieu de tension, mais aussi de fécondité, où se rencontrent et se recomposent des univers culturels pluriels.

Dans cette perspective, la présente étude se propose d'interroger les conditions de naissance et de développement de cette littérature en adoptant une démarche que l'on pourrait qualifier d'« archéologique », au sens où il s'agit de mettre au jour des strates souvent négligées de son histoire. Il ne s'agit pas seulement de retracer une chronologie, mais de faire apparaître des acteurs, des pratiques et des supports qui ont contribué, parfois de manière discrète, à l'émergence d'un champ littéraire francophone en Mauritanie. Cette approche entend également rappeler la nécessité d'un regard critique rigoureux sur cette production, à l'heure où les discours se multiplient sans toujours s'appuyer sur une connaissance approfondie de ses fondements historiques et esthétiques.

Du rôle structurant de la presse à la place singulière de la nouvelle, de l'expression poétique aux tentatives dramaturgiques, nous mettrons en lumière les dynamiques qui ont façonné la littérature mauritanienne francophone. Il s'agira, ce faisant, de mieux comprendre les modalités de sa production, les conditions de sa diffusion et les formes de sa réception, afin de contribuer à une reconnaissance plus juste de cette littérature encore en construction, mais déjà riche de promesses et de significations.

1- La presse : catalyseur de la créativité littéraire

Toute archéologie de la littérature mauritanienne ne saurait faire l'économie d'une réflexion approfondie sur le rôle de la presse écrite. Celle-ci constitue, en effet, l'un des principaux vecteurs d'émergence et de structuration de l'expression littéraire francophone en Mauritanie. Longtemps incontournable, elle demeure aujourd'hui encore un espace privilégié de diffusion, d'expérimentation et de reconnaissance pour de nombreux auteurs. Dans un contexte marqué par la rareté des maisons d'édition et la faiblesse des circuits du livre, la presse a souvent joué un rôle de substitution, offrant aux écrivains un support accessible et immédiat.

Les premières manifestations de cette interaction entre presse et littérature témoignent déjà d'une réelle sensibilité linguistique et culturelle du lectorat. Jean-Claude Blachère[1] évoque à ce propos l'exemple d'un journal dont le tirage oscillait entre 3 000 et 5 000 exemplaires en 1962. La rubrique « Le billet de la semaine », initialement signée « Le petit beïdane », suscita de vives réactions de la part des lecteurs, soucieux de voir représentée l'ensemble de la nation. Les transformations successives de la signature — « Le petit berger », puis « Le petit Mauritanien » — traduisent non seulement une vigilance identitaire, mais également une attention fine aux connotations symboliques et sociales des termes employés. Cet épisode, en apparence anecdotique, révèle en réalité l'existence d'un lectorat exigeant, capable d'interroger les usages de la langue française et leurs implications culturelles.

Il faut toutefois attendre 1975 pour voir apparaître un journal véritablement structuré : *Chaâb*, organe gouvernemental, qui intègre une rubrique littéraire régulière. Celle-ci offre aux jeunes Mauritaniens un espace d'expression inédit, notamment dans le domaine poétique. Les textes qui y sont publiés, souvent isolés et sans articulation thématique, témoignent d'une inspiration réelle mais souffrent d'un manque de cohérence d'ensemble. Comme le souligne Jacques Bariou, « l'unité de transmission et de réception est le poème et non le recueil »[2], ce qui souligne le caractère fragmentaire de cette première production littéraire médiatisée.

Un tournant décisif s'opère à partir de la fin des années 1980, avec la création de *Mauritanie-Demain* en 1988, puis surtout avec l'émergence d'une presse indépendante à partir de 1991. Cette libéralisation du champ médiatique favorise une diversification des espaces d'expression et une multiplication des rubriques culturelles. Des pages telles que « Feuille littéraire » dans *Chaâb*, « Page libre » dans *Calame* puis *Al Bayane*, ou encore « Forum » et « À vos plumes », deviennent de véritables laboratoires d'écriture. Elles permettent à de jeunes auteurs, souvent dépourvus d'autres moyens de publication, de s'essayer à différents genres et de se confronter à un lectorat élargi.

Dans ces espaces, poètes et nouvellistes en herbe se côtoient, esquissant les contours d'un champ littéraire en formation. La nouvelle, en particulier, y trouve un terrain d'élection. Bien que peu de recueils soient publiés, ce genre connaît un essor notable dans les colonnes des

---

[1] Jean-Claude Blachère, « Quelques aspects de l'implantation du français en Mauritanie jusqu'en 1960 », Bulletin de l'IFAN, Tome, XXXIV, Série B, Dakar, IFAN, 1972, pp. 862-863

[2] Jacques Bariou, « Poésie, problématique de l'émergence », *Notre Librairie*, N°120-121, janvier-mars, 1995, p. 110.

journaux. Cette situation n'est pas fortuite : comme l'ont relevé plusieurs critiques, le lien entre la nouvelle et la presse est structurel. La brièveté du genre, son efficacité narrative et sa capacité à saisir des instantanés de la réalité sociale en font une forme particulièrement adaptée aux contraintes du support journalistique. Ainsi, « ce lien avec les journaux n'est pas qu'accidentel ; il constitue une seconde nature de l'écriture qui, sans le support éphémère du journal, n'aurait sans doute jamais eu la chance de voir le jour : d'être à la fois écrite, publiée et lue ».

En définitive, la presse apparaît comme un véritable catalyseur de la créativité littéraire en Mauritanie. Elle a permis non seulement l'émergence de vocations, mais aussi la constitution progressive d'un espace public de discussion et de reconnaissance des pratiques d'écriture en langue française. À ce titre, elle occupe une place fondatrice dans l'histoire de la littérature mauritanienne francophone et demeure un observatoire privilégié de ses mutations et de ses dynamiques contemporaines.

2- La nouvelle : l'écriture journalistique au service de la fiction

La nouvelle occupe une place singulière dans le paysage de la littérature mauritanienne francophone. Genre bref, souple et particulièrement adapté aux contraintes matérielles de la publication périodique, elle s'est développée en étroite relation avec la presse écrite, au point que l'on peut difficilement dissocier son émergence de l'essor des journaux. Comme le souligne Nicolas Martin-Granel [1], les liens entre l'écriture de la nouvelle et la page journalistique sont si étroits qu'ils semblent obéir à une forme de règle implicite : la nouvelle mauritanienne est généralement courte, publiée dans un journal et souvent produite par des journalistes eux-mêmes.

Cette observation se vérifie à l'analyse des trajectoires d'auteurs tels que Ould Oumère, M'barek Ould Beyrouk ou encore Habib Ould Mahfoudh, dont les activités journalistiques ont largement nourri l'écriture littéraire. Dans ce contexte, la nouvelle apparaît moins comme un genre autonome que comme une extension de la pratique journalistique, un espace de liberté où l'écriture informative se mue en écriture fictionnelle, tout en conservant un ancrage fort dans le réel social et politique.

Habib Ould Mahfoudh incarne sans doute de manière exemplaire cette hybridation des formes. Journaliste reconnu pour la vigueur de ses analyses politiques, il s'est également

[1] Nicolas Martin-Granel, « La Nouvelle un laboratoire d'écritures » : *Notre Librairie*, N°120-121, p. 118.

illustré par une série de chroniques intitulées *Les Mauritanides*, situées à la frontière entre la nouvelle, le pamphlet et la satire. À travers ces textes, il propose une lecture critique de la société mauritanienne, explorant avec finesse les comportements collectifs, les contradictions de la modernité et les tensions identitaires. Son écriture, à la fois ironique et incisive, parvient à capter l'attention d'un lectorat souvent volatil, en conjuguant exigence stylistique et portée critique.

Dans la célèbre « Lettre ouverte à un chameau »[1], l'auteur mobilise une figure symbolique forte pour interroger les dérives culturelles et intellectuelles de son époque. Le chameau, emblème d'endurance et d'adaptation dans l'imaginaire mauritanien, devient l'interlocuteur privilégié d'un discours désabusé sur la perte d'authenticité et la dépendance aux modèles importés. À travers une écriture marquée par l'allégorie et la dénonciation, le texte met en lumière une inquiétude profonde : celle d'un affaiblissement de la créativité nationale face à une modernité mal assimilée.

Ainsi, la nouvelle mauritanienne francophone, bien que peu présente sous forme de recueils, trouve dans la presse un espace de déploiement essentiel. Elle y développe une esthétique de la brièveté et de l'efficacité, tout en assumant une fonction critique qui en fait un observatoire privilégié des mutations sociales.

3- La poésie : engagement, mémoire et expression identitaire

La Mauritanie est souvent désignée comme le « pays au million de poètes », expression qui traduit l'importance centrale de la poésie dans les pratiques culturelles locales. Cette tradition, profondément enracinée dans les cultures orales, se prolonge, de manière plus discrète, dans la production poétique d'expression française. Toutefois, cette dernière demeure relativement marginale, tant par le nombre limité de ses auteurs que par les conditions précaires de sa diffusion, souvent réduite à des publications éparses dans la presse.

Malgré ces contraintes, certaines initiatives ont contribué à donner visibilité à cette poésie émergente. Le Centre culturel français de Nouakchott, à travers son bulletin de liaison (notamment le numéro 25 consacré aux jeunes poètes mauritaniens de langue française), a joué un rôle non négligeable dans la mise en lumière de textes inédits et dans la constitution

[1] Cité par Nicolas Martin Granel et Al, *Guide de littérature mauritanienne. Une anthologie méthodique*, Paris, l'Harmattan, 1992, pp. 76-77.

d'un premier corpus. Ces poèmes révèlent des thématiques récurrentes, parmi lesquelles le patriotisme, le militantisme, l'évocation de la nature ou encore la nostalgie d'un passé idéalisé.

La poésie mauritanienne francophone s'inscrit ainsi dans une tradition d'engagement, où l'expression lyrique se double souvent d'une prise de position éthique ou politique. Chez Samba Gatta Bâ[1], par exemple, l'éloge de la patrie se conjugue avec une célébration des efforts collectifs pour surmonter les épreuves de l'histoire. De son côté, Marfal Diagne[2] adopte un ton plus critique, revendiquant une parole poétique affranchie des conventions laudatives et tournée vers la dénonciation des injustices sociales.

Habib Ould Mahfoudh, quant à lui, illustre une autre modalité de cet engagement, en proposant une écriture à la fois descriptive et symbolique. Dans son poème « Mauritanie », il mobilise les images du désert, du voyage et de l'oasis pour suggérer une identité en mouvement, traversée par des tensions mais également porteuse d'espoir.

Dans l'ensemble, cette poésie témoigne d'un double mouvement : d'une part, elle prolonge les formes et les sensibilités héritées des traditions locales ; d'autre part, elle s'inscrit dans une dynamique d'appropriation de la langue française comme moyen d'expression d'une identité plurielle. Si elle reste encore peu institutionnalisée, elle n'en constitue pas moins un espace privilégié de construction symbolique et de mémoire collective.

4- Le théâtre : entre héritages traditionnels et écriture moderne

Le théâtre, entendu comme pratique spectaculaire et comme forme littéraire, occupe une place particulière dans l'histoire culturelle mauritanienne. Bien avant l'apparition d'un théâtre écrit en langue française, des formes de représentation existaient déjà dans les pratiques sociales et festives, témoignant d'un goût ancien pour la mise en scène et la dramatisation.

Les premières traces d'un théâtre structuré remontent à la période coloniale, notamment avec la participation de délégations mauritaniennes aux « Journées d'études » de Dakar en 1953. Les villes de Kaédi et Boghé y présentèrent respectivement des pièces telles que *La mort de Damel* et *Soundiata*, illustrant une volonté de valoriser des figures historiques africaines. Par la suite, des initiatives locales, comme les compétitions théâtrales organisées à Kaédi dans les

---

[1] Samba Gatta Bâ : « O ma patrie », in *Bulletin du Centre Culturel Antoine de Saint Exupéry*, n°25, décembre 1977

[2] Voir Mohamed Ould Hanefi, *La Poésie mauritanienne d'expression française*, mémoire ENS, Nouakchott, 1982.

années 1950, témoignent d'un certain dynamisme, même si celui-ci demeure limité par des réticences sociales et culturelles. Le théâtre, notamment lorsqu'il est joué dans des cadres informels comme la tente, ne bénéficie pas toujours d'une reconnaissance suffisante, ce qui freine son développement.

En tant que genre littéraire écrit, le théâtre mauritanien d'expression française apparaît relativement tardivement. La publication, en 1975, de *Les exilés de Goumel*[1] de Tène Youssouf Guèye marque une étape fondatrice. Cette œuvre, à l'instar de celles produites dans le sillage de l'école William Ponty, s'inscrit dans une perspective à la fois historique et didactique, visant à réhabiliter des figures et des valeurs africaines.

Par la suite, des auteurs comme Moussa Diagana, avec *La Légende du Wagadu vue par Sia Yatabéré*[2] ou Abdoul Ali War, avec *Génial Général Président*[3], contribuent à renouveler l'écriture dramaturgique en introduisant une dimension critique plus affirmée. À travers la satire, la parodie ou la relecture des mythes fondateurs, ces œuvres interrogent les dérives du pouvoir, les illusions de la modernité et les contradictions des sociétés postcoloniales.

Toutefois, la diffusion de ce théâtre demeure limitée, en raison notamment de la barrière linguistique et du manque d'infrastructures adaptées. Dans cette perspective, la traduction et l'adaptation des œuvres en langues nationales apparaissent comme des pistes essentielles pour élargir leur audience et renforcer leur impact social. En tant qu'art à la fois ludique et didactique, le théâtre pourrait ainsi jouer un rôle déterminant dans les processus d'éducation, de sensibilisation et de participation citoyenne.

Conclusion

Au terme de cette exploration, il apparaît que la littérature mauritanienne francophone ne saurait être appréhendée comme une simple excroissance périphérique de la francophonie, ni comme une production marginale née d'un contexte colonial révolu. Elle s'inscrit, au contraire, dans une dynamique historique et culturelle complexe, marquée par des processus d'appropriation, de détournement et de réinvention d'une langue initialement étrangère. L'approche archéologique adoptée dans cette étude a permis de mettre au jour les strates

---

[1] Tène Youssouf Guèye, *Les Exilés de Goumel*, Dakar/Abidjan, NEA, 1975, 59p.

[2] Moussa Diagana, *La Légende du wagadu vue par Sia yatabéré,* dans la revue « *Théâtre Sud* », Paris, Editions L'Harmattan, en 1990. Mais nous utilisons la deuxième édition en livret indépendant, parue à Carnières-Morlanwez en Belgique aux Editions Lansmaan en 1994.

[3] Abdoul Ali War, Génial Général Président, Paris, L'Harmattan, 1996

constitutives de ce champ littéraire encore en formation, en soulignant le rôle déterminant de médiations souvent négligées : la presse comme matrice d'écriture, la nouvelle comme forme d'expérimentation, la poésie comme espace d'engagement et de mémoire, et le théâtre comme lieu de tension entre tradition et modernité.

Il convient toutefois de souligner que cette analyse n'a pas intégré le genre romanesque, dont l'émergence en Mauritanie est relativement tardive. En effet, ce n'est qu'à partir de 1983 que l'on peut véritablement situer la naissance du roman mauritanien d'expression française. Longtemps discret, ce genre connaît cependant, depuis le début des années 2000, un essor remarquable qui en fait aujourd'hui l'un des pôles les plus dynamiques de la création littéraire nationale.

Cette vitalité s'explique en grande partie par l'ancrage du roman dans des problématiques sociales et historiques majeures. De nombreuses œuvres s'inspirent ainsi de deux faits de société particulièrement marquants : d'une part, la question de l'esclavage et de ses séquelles, qui continue de hanter les représentations et les rapports sociaux ; d'autre part, les tensions liées à la cohabitation communautaire, dont le différend mauritano-sénégalais de la fin des années 1980 et du début des années 1990 constitue l'un des épisodes les plus tragiques. À travers ces thématiques, le roman s'impose comme un espace privilégié de mise en récit des fractures sociales, mais aussi de réflexion critique sur la mémoire collective et les conditions du vivre-ensemble.

Plus récemment, d'autres productions romanesques se distinguent également par leur ambition esthétique et leur capacité à saisir les enjeux contemporains. Certaines d'entre elles explorent, avec une acuité remarquable, des phénomènes d'actualité tels que l'extrémisme violent, souvent lié à des formes d'intégrisme religieux, contribuant ainsi à inscrire la littérature mauritanienne dans les débats globaux qui traversent le monde contemporain. Par la richesse de leurs écritures et la diversité de leurs questionnements, ces œuvres témoignent d'une maturation du champ littéraire et d'une volonté croissante d'inscrire la création romanesque dans une perspective à la fois nationale et universelle.

Loin d'être un simple instrument d'expression, la langue française s'est progressivement imposée comme un espace de négociation identitaire, où se recomposent les héritages multiples qui fondent la société mauritanienne. À travers elle, les écrivains ont su élaborer des formes d'écriture hybrides, capables d'articuler traditions orales, imaginaires locaux et exigences esthétiques héritées d'autres horizons culturels. Cette hybridité constitue sans doute

l'une des caractéristiques majeures de cette littérature, mais aussi l'une de ses plus grandes richesses.

Toutefois, cette production demeure confrontée à des contraintes structurelles persistantes : faiblesse des infrastructures éditoriales, fragilité des circuits de diffusion, limitation du lectorat, concurrence des langues de communication et insuffisante reconnaissance institutionnelle. Ces obstacles contribuent à maintenir cette littérature dans une relative marginalité, malgré la vitalité des initiatives individuelles et la qualité des œuvres produites. Dans ce contexte, la question de la transmission et de la valorisation apparaît centrale.

Dès lors, l'avenir de la littérature mauritanienne francophone dépendra en grande partie de sa capacité à s'inscrire dans une politique culturelle plus large, articulant promotion du livre, soutien à la création et développement d'un lectorat national. Mais il dépendra également de sa mise en relation avec les langues nationales, dont l'introduction progressive dans le système éducatif ouvre des perspectives nouvelles. Loin d'opposer ces langues au français, il convient de penser leur complémentarité dans une logique de plurilinguisme fécond, susceptible d'élargir les publics, de diversifier les formes d'expression et de renforcer l'ancrage social de la production littéraire.

En ce sens, la traduction, l'adaptation et la circulation des œuvres entre les différentes langues du pays constituent des enjeux majeurs pour les années à venir. Elles permettraient non seulement de démocratiser l'accès à la littérature, mais aussi de favoriser l'émergence d'un véritable espace littéraire national, capable de refléter la pluralité des voix et des imaginaires mauritaniens.

Enfin, cette archéologie culturelle invite à une vigilance critique accrue. À l'heure où les discours sur la littérature mauritanienne se multiplient, il importe de fonder leur analyse sur une connaissance rigoureuse des textes, des contextes et des conditions de production. Il s'agit, en d'autres termes, de passer d'une reconnaissance souvent déclarative à une véritable entreprise de légitimation scientifique, fondée sur des travaux de recherche, des corpus constitués et des lectures exigeantes.

Ainsi comprise, la littérature mauritanienne francophone apparaît non seulement comme un objet d'étude légitime, mais aussi comme un lieu privilégié de réflexion sur les dynamiques culturelles contemporaines. Elle constitue, à ce titre, un observatoire pertinent des recompositions identitaires à l'œuvre dans les sociétés postcoloniales, et un vecteur essentiel de mémoire, de critique et de projection vers l'avenir. Sa reconnaissance, sa préservation et

son développement relèvent dès lors d'un enjeu à la fois culturel, intellectuel et politique, au cœur même du devenir de la Mauritanie plurielle.

Bibliographie

BARIOU Jacques, « Poésie, problématique de l'émergence », *Notre Librairie*, N° 120-121, janviers-mars, 1995, pp. 98-111.
BLACHERE Jean-Claude,-« Quelques aspects de l'implantation du français en Mauritanie jusqu'en 1960 », *Bulletin de l'Institut Fondamental de l'Afrique Noire*, Tome XXXIV, série B, n°4, Dakar, IFAN, octobre 1972.
DIAGANA Mbouh Seta, *Eléments de la littérature mauritanienne de langue française*, « Mon pays est une perle discrète », Paris, l'Harmattan, 2008, 236p.
DIAGANA Moussa, -*La Légende du Wagadu vue par Sia Yatabéré*, 1ère édition dans la revue « Théâtres Sud », Paris, L'Harmattan et RFI, 1990, 2ièmeédition, Carnières-Morlanwez (Belgique), Editions Lansman, 1994, 67p.
GUEYE Tène Youssouf, *Les Exilés de Goumel*, Dakar-Abidjan, NEA, 1975, 59p.
IFM, Quelques jeunes poètes mauritaniens de langue française, *Panorama, Revue du Centre Culturel Français Saint-Exupéry*, N° 25, décembre 1977.
MARTIN GRANEL Nicolas et al, *Guide de littérature mauritanienne. Une anthologie méthodique*. Paris, L'Harmattan, 1992, 204p
MARTIN GRANEL Nicolas, « La Nouvelle, un laboratoire d'écritures », *Notre Librairie*, N° 120-121, janvier-mars, 1995, pp. 118-125
OULD HANEFI Mohamed, *La Poésie mauritanienne d'expression française*, Nouakchott, ENS, 1982
WAR Abdoul Ali, *Génial Général Président*, Paris, L'Harmattan, 1996, 103p.

L'extrémisme religieux dans « *Je suis seul* » de Beyrouk et « *Les Remparts de l'espérance* » de Mamadou Kalidou Ba.

Ahmed-Salem CHAH,
Doctorant en didactique de la littérature mauritanienne francophone,
Ecole doctorale Langages, Lettres, Didactique,
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines,
Université de Nouakchott.

Mots-clés : littérature mauritanienne francophone ; extrémisme djihadiste ; radicalisation ; terrorisme ; embrigadement ; violence ; analyse comparative.

Résumé :
Cet article propose une analyse comparative de la représentation de l'extrémisme djihadiste dans *Je suis seul* de Beyrouk et *Les remparts de l'espérance* de Mamadou Kalidou Ba. Il examine, à travers les trajectoires d'Ethmane et de Pathé Diallo, les mécanismes psychologiques, sociaux, idéologiques et relationnels qui conduisent à la radicalisation et au passage à l'acte violent. L'analyse met en évidence deux régimes distincts de radicalisation : une implosion subjective, nourrie par l'injustice, la souffrance et le sentiment d'abandon chez Ethmane, et un embrigadement collectif fondé sur l'idéologisation et la socialisation militante chez Pathé Diallo. La confrontation des deux parcours montre ainsi la pluralité des voies conduisant à l'extrémisme violent. Elle révèle également la capacité de la littérature mauritanienne francophone à rendre compte, avec nuance, de la complexité humaine et sociale du phénomène terroriste. L'étude souligne enfin la portée critique et pédagogique de ces œuvres dans la compréhension et la déconstruction des discours extrémistes.

Introduction

Depuis le début du XXI^e^ siècle, l'espace sahélien s'est lentement imposé comme l'un des foyers les plus préoccupants de la menace terroriste. Cette vaste bande qui, pendant longtemps, était perçue comme une zone de passage, parfois négligée dans les analyses géopolitiques, est devenue un terrain où s'expérimentent, se transforment et se propagent des idéologies violentes. Attentats, enlèvements, assassinats ciblés, incursions armées, tentatives de renversement de régimes : autant d'événements qui ont bouleversé en profondeur le quotidien des populations. Les États de la région, déjà fragilisés par une administration souvent limitée, par la pauvreté chronique, ~~par~~ la perméabilité des frontières ou encore par des tensions communautaires latentes, ont vu leurs structures se fissurer davantage. Il en résulte un contexte où l'instabilité n'est plus seulement un phénomène ponctuel, mais une réalité collective qui influence les habitudes, les peurs, les déplacements et même l'imaginaire des peuples.

La Mauritanie qui fut longtemps épargnée par ces bouleversements régionaux, a été brutalement confrontée à la réalité du terrorisme en 2005, avec l'attaque de Lemgheity[1]. Cet événement, que l'on peut considérer aujourd'hui comme un véritable point de rupture, a bouleversé la perception nationale de la menace. Dans les années qui ont suivi, plusieurs épisodes tragiques sont venus renforcer cette prise de conscience : l'assassinat de touristes français près d'Aleg en 2007, l'embuscade meurtrière de Tourine en 2008, ainsi que des attentats déjoués entre 2009 et 2011. Ces drames successifs ont laissé une empreinte profonde dans la mémoire collective et ont obligé l'État mauritanien à repenser de manière urgente ses outils de prévention, ses dispositifs sécuritaires et ses mécanismes de vigilance sociale.

Face à ces réalités difficiles, la littérature mauritanienne francophone est devenue, presque naturellement, un espace de recul et de réflexion. Elle met en récit ces événements et propose, de ce fait même, des perceptions différentes de la problématique en soulignant toujours–: la douleur intime, les blessures invisibles, les hésitations morales, les glissements identitaires et ces chemins obscurs qui mènent certains individus vers l'extrémisme. Là où les discours officiels s'en tiennent à des considérations stratégiques ou techniques, la fiction parvient à explorer les zones grises, à sonder les non-dits et à donner corps aux voix que l'histoire contemporaine a tendance à effacer. Grâce à cette capacité de pénétrer les subjectivités, elle devient à la fois mémoire, miroir et outil critique.

Il faut reconnaître que, comparée à d'autres littératures africaines largement nourries par des récits de conflits, de guerres civiles ou de dictatures, la littérature mauritanienne francophone a abordé tardivement la question du terrorisme djihadiste. Ce retard relatif explique en partie la rareté des travaux critiques sur ce thème, alors même qu'il touche au cœur des dynamiques sociales, culturelles et religieuses du pays. Aujourd'hui encore, les productions traitant directement de radicalisation demeurent peu nombreuses, mais elles gagnent en pertinence et en profondeur. Analyser la manière dont les écrivains mauritaniens s'approprient cette matière sensible revient donc à interroger les interrogations souterraines de la société : crise de transmission, fragilité éducative, quête identitaire, vulnérabilité de la jeunesse, poids des réseaux transnationaux, etc.

Dans ce paysage littéraire, deux œuvres publiées en 2018 et 2020 émergent comme des contributions. Il s'agit respectivement de « *Je suis seul* » de Beyrouk[2] et de « *Les remparts de l'espérance* » de Mamadou Kalidou Ba[3]. Toutes deux, à leur manière fictionnalisent la radicalisation en focalisant l'attention sur les trajectoires des héros Ethmane et Pathé Diallo, leurs protagonistes respectifs

Des lors, une interrogation s'impose : comment Beyrouk et Mamadou Kalidou Ba mettent-ils en scène le phénomène du djihadisme à travers leurs fictions romanesques ? En quoi une analyse comparatiste des profils psychologiques des personnages principaux permet-elle

---

[1] Attaque perpétrée à l'aube du 4 juin 2005 par le groupe salafiste pour la prédication et le combat dirigé par l'algérien Ben Moctar. Le bilan fut de 15 blessés et 15 morts dans les rangs de l'armée mauritanienne retranchée dans la base isolée de Lemgheity, près des frontières algériennes et maliennes.

[2] Beyrouk*, Je suis seul,* Tunis, Elyzad, 2018. *108 pages.*

[3] Mamadou Kalidou Ba, *Les remparts de l'espérance*, Paris , Editions Lettres de Renaissances, 2020. 127 pages. https://www.sciencepresse.qc.ca/opinions/dire/2017/07/23/racines-radicalisation?utm_source consulté le 13 /12. 2025 à12 h 34

d'éclairer la radicalisation en tant qu'expérience humaine, complexe, mouvante et parfois irréversible ? Pour y répondre, il est nécessaire d'examiner à la fois les ressorts du basculement idéologique et la manière avec laquelle les deux auteurs décrivent le passage de l'endoctrinement à l'action violente.

Ainsi, nous organiserons cette réflexion autour de deux sections complémentaires. La première portera sur le processus de radicalisation, en s'intéressant aux éléments psychologiques, sociaux et idéologiques qui façonnent l'évolution d'Ethmane et de Pathé Diallo. La seconde analysera le passage à l'acte, c'est-à-dire l'engagement abstrait se transforme en violence concrète.

Processus de radicalisation

L'étude des processus de radicalisation ne gagne véritablement en intelligibilité que lorsqu'elle accepte de se défaire des grilles d'analyse globalisantes, souvent réductrices, pour s'ancrer dans l'examen attentif, minutieux et contextualisé des parcours individuels. Depuis plusieurs années, la littérature scientifique – qu'elle soit sociologique, politologique ou issue des études littéraires – converge vers ce constat fondamental : il n'existe pas un modèle unique, linéaire et universel de la radicalisation, mais une pluralité de trajectoires, façonnées par des expériences singulières, des contextes sociaux différenciés et des configurations psychologiques spécifiques. Cette approche processuelle de la radicalisation est désormais largement partagée dans la littérature scientifique. Comme le souligne Fathali Moghaddam : « Il n'existe pas de trajectoire unique menant au terrorisme ; les individus empruntent plutôt des processus psychologiques et sociaux différenciés, façonnés par leurs expériences personnelles et par les contextes dans lesquels ils évoluent.»[1] Toute tentative de réduction à une causalité unique – religieuse, économique ou idéologique – se révèle ainsi méthodologiquement fragile et empiriquement insuffisante.

Dans cette perspective, les romans « *Je suis seul* » de Beyrouk et « *Les remparts de l'espérance* » de Mamadou Kalidou Ba offrent un terrain d'analyse particulièrement fécond. À travers les figures respectives d'Ethman et de Pathé Diallo, les deux œuvres donnent à voir non seulement deux itinéraires distincts de radicalisation, mais surtout deux logiques d'entrée dans l'extrémisme radical qui se distinguent nettement. Si les deux personnages finissent par basculer dans la violence terroriste, ils y parviennent à partir de ressorts profondément différents, tant du point de vue des expériences fondatrices que des modalités d'adhésion, de justification et de légitimation de l'engagement violent.

Chez Ethman comme chez Pathé Diallo, l'entrée dans la radicalisation s'enracine dans une expérience de rupture. Toutefois, la nature, la temporalité et surtout la signification symbolique de cette rupture diffèrent sensiblement, révélant ainsi deux matrices distinctes de l'engagement violent. Là où l'un connaît une fracture brutale, intime et existentielle, l'autre s'inscrit dans une rupture d'ordre normatif et idéologique, moins visible mais tout aussi structurante.

Dans le cas d'Ethman, la rupture prend la forme d'une injustice extrême, brutale et surtout sans limite. Le viol puis l'assassinat de sa promise constituent un traumatisme majeur, aggravé par l'échec manifeste des institutions censées garantir la justice et la protection des citoyens. Le déni de justice, matérialisé par la sentence policière lapidaire – *« le dossier est clos »* – agit comme un véritable verdict existentiel. Cette formule ne signifie pas seulement l'abandon d'une enquête ; elle symbolise l'effondrement de toute confiance dans l'ordre social, juridique et moral. À partir de cet instant, Ethman ne se perçoit plus comme un citoyen digne de protection, mais comme un être relégué aux marges, exclu de la communauté politique et humaine reconnue par le droit.

La radicalisation s'amorce alors sous la forme d'un repli intérieur progressif, fait de silence, de rumination et de colère contenue. Le texte insiste sur cette mutation souterraine, presque imperceptible, qui se joue dans l'intériorité du personnage : « *Il y a quelque chose en lui qui a émergé, un démon caché, une blessure longtemps contenue et qui se réveille, une espèce de folie ...* »[1]

Cette configuration correspond précisément au premier palier du processus de radicalisation tel qu'il est décrit dans la littérature scientifique, notamment par Fathali Moghaddam : celui du sentiment aigu d'injustice combiné à l'absence de voies légitimes de réparation. La colère d'Ethman, privée de reconnaissance sociale et institutionnelle, ne trouve aucun canal d'expression acceptable ; elle se retourne alors contre le sujet lui-même et produit ce que l'on peut qualifier d'implosion subjective. La radicalisation apparaît dès lors comme une tentative désespérée de redonner du sens à une existence vécue comme humiliée, absurde et moralement disqualifiée.

À l'inverse, Pathé Diallo ne connaît ni traumatisme fondateur, ni expérience directe de disqualification sociale. Son parcours s'inscrit, au contraire, dans une continuité éducative, religieuse et symbolique fortement valorisée. Fils d'un maître en sciences islamiques , il bénéficie très tôt d'un capital religieux consistant qu'il revendique explicitement lorsqu'il affirme : « *À huit ans, je mémorisais le quart du Saint Coran et savais lire et écrire couramment en poular et en arabe* ».[2] Cette précocité religieuse lui confère un statut symbolique élevé au sein de sa communauté et structure durablement sa vision du monde, de la morale et de l'action légitime. Elle le propulse également, et de manière décisive, dans la hiérarchie de l'organisation clandestine « *Houb rassoul* », où ses compétences sont immédiatement identifiées et instrumentalisées.

Chez Pathé, la rupture n'est donc pas d'ordre biographique, mais normative. Elle naît du décalage entre un idéal religieux intériorisé, perçu comme pur et authentique, et une réalité géopolitique interprétée comme foncièrement hostile à l'islam. La radicalisation procède ici d'une quête de cohérence morale face à un monde jugé injuste, non pas à l'égard d'un individu isolé, mais envers une communauté croyante conçue comme globale et transnationale. Là où Ethman cherche dans la radicalité une réparation existentielle personnelle, Pathé y voit avant tout une réponse doctrinale à un désordre du monde interprété en termes religieux et civilisationnels.

---

[1] Beyrouk, *Je suis seul*, p. 51
[2] Mamadou Kalidou Ba, *Les remparts de l'espérance*, p. 109.

Le passage du malaise initial à l'inscription dans un collectif radicalisé constitue un second axe de différenciation majeur entre les deux trajectoires.

Chez Ethman, l'adhésion à l'extrémisme s'opère de manière diffuse, lente et progressive. La fréquentation accrue de la mosquée et du *Markez* ne relève pas, dans un premier temps, d'un engagement idéologique structuré, mais d'une recherche de lien social, de reconnaissance et de consolation symbolique. Le narrateur souligne d'ailleurs la banalisation de cette évolution à travers une remarque apparemment anodine : « *Nous avons tous bien ri quand on l'a vu fréquenter la mosquée, nous nous sommes bien amusés de sa barbe et nous la caressions pour sentir dans nos mains les douceurs du Paradis* »[1]. Ce rire collectif, loin d'être insignifiant, révèle en réalité l'incapacité de l'entourage à percevoir la gravité du repli en cours et la profondeur de la blessure intérieure qui s'y loge.

Le groupe radicalisé fonctionne alors comme un espace de socialisation secondaire, offrant à Ethman ce que la société lui a refusé : une écoute, une dignité retrouvée et un sentiment d'appartenance. Dans cette dynamique, l'adhésion idéologique apparaît comme seconde par rapport à l'intégration relationnelle. Le discours religieux extrémiste intervient à posteriori, comme une rationalisation symbolique d'un engagement déjà scellé sur le plan affectif et émotionnel.[2]

Chez Pathé Diallo, le processus est inverse. L'entrée dans la radicalisation s'effectue par une médiation idéologique directe et assumée. Le rôle du recruteur s'avère ici déterminant :

ce camarade plus âgé qui « *l'édifia en quelques semaines seulement sur l'armée nouvelle du jihad* »[3].

Le collectif n'a pas pour fonction première de combler un vide affectif, mais d'activer un capital religieux préexistant et de l'orienter méthodiquement vers une finalité violente. La socialisation radicale repose sur la valorisation, la promotion et la responsabilisation du sujet.

Cette différence est décisive. Pathé n'est pas absorbé par le groupe ; il y est au contraire reconnu, promu et investi de missions en raison de ses compétences symboliques. Le collectif agit ici comme un accélérateur idéologique et opérationnel, bien plus qu'un refuge existentiel. La confrontation des deux trajectoires permet ainsi de distinguer deux régimes de radicalisation que l'on peut qualifier, par souci de clarté analytique, d'émotionnel et d'idéologique. Cette primauté des liens affectifs et des griefs personnels sur l'idiologie rejoint les analyses de Marc Sageman, pour qui,

« *L'idéologie radicale constitue fréquemment une justification secondaire d'un engagement d'abord fondé sur des expériences subjectives de frustration et de rupture sociale.* »[4]

---

[1] Beyrouk, *Je suis seul*, p.50.

[3] Mamadou Kalidou Ba, *Les remparts de l'espérance*, p.112.

Ethman incarne une radicalisation à dominante émotionnelle, caractérisée par une faible maîtrise doctrinale et une forte charge affective. Son rapport tardif au religieux est essentiellement compensatoire : la religion lui fournit un langage symbolique pour exprimer une colère antérieure, née de l'injustice et du sentiment d'abandon. Dans cette configuration, l'idéologie religieuse n'est ni première ni structurante ; elle fonctionne comme un habillage symbolique d'une violence déjà intériorisée.

Pathé Diallo, en revanche, illustre une radicalisation idéologique fondée sur une lecture sacralisée, systémique et cohérente du monde. Son engagement repose sur un raisonnement interne structuré, bien que profondément influencé par des discours manipulateurs. Le jihad est conçu comme le prolongement logique d'un ethos religieux et chevaleresque, nourri à la fois par les textes sacrés et par des codes culturels tels que le *Pulaaku*[1]. La religion n'est pas ici un refuge psychologique, mais un moteur d'action, de justification et de légitimation de la violence.

Passage à l'acte terroriste violent

La problématique du passage à l'acte constitue l'un des points les plus sensibles et les plus complexes dans l'analyse du terrorisme contemporain. Elle renvoie à ce moment décisif où l'adhésion idéologique, la colère latente ou la frustration sociale se transforment en violence effective. En littérature, ce basculement acquiert une densité particulière : il n'est pas seulement un fait, mais un processus lent, souvent imperceptible, qui engage l'intimité psychique des personnages autant que les structures sociales qui les environnent.

Les romans « *Je suis seul* » de Beyrouk et « *Les remparts de l'espérance* » de Mamadou Kalidou Ba offrent, à travers les figures d'Ethman et de Pathé Diallo, deux mises en fiction contrastées mais complémentaires de ce passage à l'acte. Loin de proposer une lecture univoque du terrorisme, ces œuvres mettent en scène des trajectoires singulières qui éclairent, chacune à leur manière, les logiques profondes du passage à l'acte violent au Sahel.

L'enjeu de cette section est double : il s'agit, d'une part, d'analyser finement les mécanismes psychologiques, sociaux et symboliques qui conduisent ces deux personnages à la violence extrême ; d'autre part, de montrer comment la littérature permet de dépasser les approches strictement sécuritaires ou sociologiques en donnant accès à la dimension humaine, tragique et paradoxale du terrorisme. L'analyse comparative mettra ainsi en évidence deux régimes distincts du passage à l'acte : l'implosion subjective solitaire chez Ethman et l'embrigadement collectif ritualisé chez Pathé Diallo.

Chez Ethman, le passage à l'acte terroriste prend racine dans une expérience de violence subie qui bouleverse irréversiblement son rapport au monde. Le viol de sa promise ne constitue pas seulement un traumatisme personnel ; il agit comme un révélateur brutal de l'hypocrisie des

---

[4] Sageman, Marc. (2004) Understanding Terror Networks, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, p.69

[1] Le *Pulaaku* constitue une norme de comportement chevaleresque propre aux sociétés peules, fondée sur la maîtrise de soi, la dignité, la patience et l'honneur. Il définit un idéal moral structurant l'identité individuelle et collective, et fonctionne comme un code éthique non écrit régissant les conduites sociales, les rapports à autrui et la perception de soi.

institutions sociales et judiciaires. L'injustice vécue n'est ni reconnue ni réparée, ce qui installe chez le personnage un sentiment durable d'abandon et de trahison : « Il trainait un boulet de ressentiments contre l'humanité entière, tout selon lui était actionné par des mains assassines que nous autres ignorants et aveugles ne pouvions voir. »[1]

Cette expérience inaugure une rupture profonde avec l'ordre social. Là où la justice devrait restaurer l'équilibre et apaiser la souffrance, elle se révèle défaillante, voire complice par son silence. Ce basculement correspond à ce que Fathali Moghaddam décrit comme le second palier à partir duquel le radicalisé réfléchit à l'action violente. Ethman internalise alors l'idée que la société est structurellement injuste et que toute réparation ne peut désormais passer que par une forme de justice personnelle, radicale et violente.

La trajectoire d'Ethman se caractérise par une radicalisation lente, silencieuse, presque invisible. Elle ne s'opère ni par des prêches explicites ni par un endoctrinement idéologique systématique, mais par un processus d'intériorisation de la colère et de la frustration. Progressivement, le personnage se replie sur lui-même, rompt avec ses proches et s'enferme dans une vision du monde de plus en plus manichéenne.

Ce retrait social s'accompagne d'une sacralisation de la souffrance personnelle. La douleur devient le prisme unique à travers lequel Ethman interprète la réalité. Toute altérité est perçue comme hostile, toute institution comme illégitime. L'idéologie djihadiste intervient alors moins comme une cause première que comme une ressource symbolique permettant de donner sens et légitimité à une violence déjà mûrie intérieurement.

Chez Ethman, le passage à l'acte ne répond pas à une stratégie collective ni à une injonction organisationnelle. Il surgit comme une nécessité existentielle, presque comme un acte de survie psychique. La violence devient un langage alternatif, une manière de crier une souffrance que plus aucun cadre social ne semble capable d'entendre.

Dans cette perspective, le terrorisme n'est pas tant un projet politique qu'un mode d'existence. Tuer, pour Ethman, revient à se réapproprier une forme de pouvoir sur un monde qui l'a humilié et dépossédé de sa dignité. Le passage à l'acte marque ainsi l'ultime tentative de restauration d'une identité brisée, même si cette tentative conduit paradoxalement à une autodestruction. « Il a toujours voulu être un chef [de guerre] et à ses yeux, un chef , il punit, il pend , il tue »[2] On l'a bien vue, l'atrocité des djihadistes, largement diffusée par les media lors de la prise de la cité de Tombouctou par le mouvement *Ansar-Eddine* en 2012. Scènes d'exécution publique, de flagellation ou d'ablation de membres orchestrés par des tribunaux hâtivement constitués. Tout un scénario mis en place pour créer la panique, la détermination d'assouvir une faim de pouvoir qui obnubile les esprits ; Dans les deux apparitions de Ethman dans le roman, Beyrouk s'attèle à le présenter comme un type doté de pouvoir immense. Il orchestrait fièrement les pendaisons publiques s'il ne s'attaquait pas aux populations les plus démunies, comme c'est le cas du cordonnier de rue Samba qui le réprimanda et lui interdit son petit commerce sans justification aucune.

---

[1] Beyrouk, *Je suis seul*, p.38
[2] Idem. p. 55

Dans « *Les remparts de l'espérance* », le personnage n'est pas initialement animé par une blessure intime irréparable, mais par une quête de sens dans un contexte de précarité sociale et symbolique. Son rapport au monde est marqué par une aspiration à la reconnaissance, à la dignité et à l'utilité sociale.

Cette quête trouve un premier cadre dans la religion, perçue comme un espace de stabilité morale et de cohérence identitaire. Toutefois, cette religiosité initiale reste relativement ouverte et non violente. Ce n'est que progressivement, au contact de pairs radicalisés et de recruteurs, que Pathé s'engage dans une dynamique d'embrigadement. Ce processus correspond étroitement à l'analyse de Marc Sageman, qui montre que l'engagement terroriste repose souvent sur des dynamiques de petits groupes de pairs, les fameux : « *bunch of guys* » dans lesquels

« *la pression du collectif neutralise progressivement les inhibitions morales individuelles* »[1]

Contrairement à Ethman, Pathé ne se radicalise pas seul. Sa trajectoire est fondamentalement relationnelle. Le groupe joue un rôle central dans la normalisation de la violence, qui est présentée comme légitime, nécessaire et même vertueuse. Les discours idéologiques, les récits héroïques et les pratiques collectives contribuent à désensibiliser progressivement le personnage.

L'embrigadement repose sur une logique d'émulation et de loyauté. Le groupe pense pour l'individu, décide pour lui et le protège de ses éventuels doutes moraux. La violence est ritualisée, codifiée et inscrite dans une temporalité collective, ce qui réduit considérablement la responsabilité individuelle perçue.

Chez Pathé Diallo, le passage à l'acte constitue l'aboutissement logique de ce processus d'endoctrinement. Il fonctionne comme un rite de passage, marquant l'entrée définitive dans la communauté combattante. L'acte terroriste n'est plus un geste individuel, mais une performance collective, destinée à prouver la loyauté et la foi du combattant.

L'absence de doute au moment de l'action illustre la puissance du collectif. Là où Ethman agit dans la solitude et le désespoir, Pathé agit dans la certitude idéologique et la reconnaissance par les pairs. Le passage à l'acte apparaît ainsi comme une consécration sociale autant que religieuse

Convergences, divergences et portée critique des deux trajectoires

L'analyse comparée des trajectoires d'Ethman et de Pathé Diallo met en évidence deux régimes distincts du passage à l'acte terroriste. Le premier, incarné par Ethman, repose sur une implosion subjective, marquée par la solitude, la souffrance et la quête de réparation symbolique. Le second, représenté par Pathé, s'inscrit dans une dynamique collective d'embrigadement, de ritualisation et de légitimation idéologique.

[1] Sageman, Marc, leaderless jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2008. P. 66-71

Ces deux régimes ne s'opposent pas radicalement ; ils se complètent pas non plus, ils révèlent plutôt la pluralité des trajectoires menant à la violence extrême. La littérature montre ainsi qu'il n'existe pas de profil unique du terroriste, mais une constellation de parcours façonnés par des contextes sociaux, affectifs et symboliques spécifiques. Malgré leurs différences, les deux trajectoires convergent vers une même impasse : la déshumanisation progressive des individus. Qu'il agisse pour se venger ou pour appartenir à un groupe, le terroriste devient un instrument d'une violence qui le dépasse. Dans les deux romans, l'acte terroriste apparaît moins comme une victoire que comme un échec tragique, tant sur le plan individuel que collectif.

Les choix narratifs des auteurs renforcent cette lecture critique. Beyrouk privilégie une écriture de la suggestion et de la fragmentation, mettant l'accent sur les effets psychologiques et sociaux de la violence. Mamadou Kalidou Ba, quant à lui, opte pour une narration plus frontale, dévoilant les mécanismes concrets de l'embrigadement et de l'action armée. Ces dispositifs différents convergent toutefois vers un même constat : le terrorisme détruit autant ceux qui le commettent que ceux qui le subissent. Au terme de cette étude comparative consacrée à « *Je suis seul* » de Beyrouk et « *Les remparts de l'espérance* » de Mamadou Kalidou Ba, il apparaît avec une netteté particulière que la littérature mauritanienne francophone, longtemps demeurée discrète face à la question du terrorisme djihadiste, s'affirme désormais comme un espace essentiel de compréhension de ce phénomène. Loin de toute posture de dénonciation simpliste ou de toute spectacularisation de la violence, ces deux romans s'attachent à explorer, avec une profondeur rare, les trajectoires humaines qui mènent à l'extrémisme. Ils donnent à voir la complexité des ressorts psychologiques, sociaux, idéologiques et relationnels qui président au basculement vers l'action terroriste, en replaçant toujours la violence dans l'épaisseur d'existences fragilisées.

L'analyse croisée des parcours d'Ethman et de Pathé Diallo permet d'abord de déconstruire toute lecture homogène ou réductrice de la radicalisation. Les deux personnages incarnent des figures profondément différentes du terrorisme contemporain, révélant ainsi la pluralité des chemins qui conduisent à la violence. Chez Ethman, la radicalisation prend racine dans une blessure intime irréversible, née d'une injustice extrême et aggravée par l'effondrement total de la confiance dans les institutions sociales et judiciaires. Le viol et l'assassinat de sa promise, suivis de l'indifférence cynique de l'appareil d'État, provoquent une implosion subjective qui transforme la haine en mode d'existence. La radicalité d'Ethman ne relève donc ni d'un endoctrinement doctrinal initial ni d'une socialisation militante structurée, mais d'un désespoir existentiel profond, nourri par l'abandon, l'humiliation et la négation de toute reconnaissance.

À l'inverse, Pathé Diallo incarne une autre figure du radicalisé, plus proche de ce que l'on pourrait qualifier de radicalisation idéologique progressive. Issu d'un environnement religieux structuré, bénéficiant d'une solide formation coranique et animé par un idéal moral hérité du *Pulaaku*, Pathé n'est ni marginalisé ni psychologiquement brisé à l'origine. Sa trajectoire montre comment un capital religieux et symbolique peut être progressivement détourné par des discours djihadistes qui sacralisent la violence et la transforment en devoir moral. Là où Ethman radicalise une colère née de l'injustice, Pathé sacralise une foi déjà intériorisée. Cette distinction essentielle rappelle que la radicalisation ne saurait être expliquée par un simple

déficit religieux ou par l'ignorance doctrinale, mais qu'elle procède de dynamiques bien plus subtiles, mêlant quête de sens, aspiration à la reconnaissance et construction identitaire.

Conclusion

L'un des apports majeurs de ces deux romans réside ainsi dans leur capacité à faire résonner, par la fiction, les modèles théoriques élaborés par les sciences sociales contemporaines, notamment celui de « l'escalier vers le terrorisme » proposé par Fathali Moghaddam. Ethman et Pathé gravissent chacun cet escalier par des voies différentes : le premier par une ascension solitaire, silencieuse et dominée par l'affect ; le second par une montée collective, ritualisée et idéologiquement encadrée. Dans les deux cas, cependant, la fermeture progressive des alternatives, l'isolement cognitif et la légitimation morale de la violence apparaissent comme des étapes décisives du passage à l'acte.

L'étude du moment où la pensée violente se transforme en violence effective met en évidence deux régimes distincts du passage à l'acte terroriste. Chez Ethman, l'acte violent s'impose comme une réponse existentielle à l'anéantissement symbolique : il ne cherche pas tant à transformer le monde qu'à restaurer, par la force, une identité profondément meurtrie. La violence devient alors un langage de substitution, une tentative désespérée de réaffirmer une existence niée. Chez Pathé, en revanche, le passage à l'acte fonctionne comme un rite d'initiation et d'intégration au sein d'une communauté combattante. L'acte est planifié, encadré, idéologisé et collectivement validé, ce qui atténue les inhibitions morales individuelles et renforce le sentiment de légitimité.

A ce titre, les deux romans entrent en dialogue implicite avec les analyses de Marc Sageman qui souligne la diversité des parcours et le rôle central des dynamiques relationnelles, sociales et contextuelles dans l'engagement violent. La littérature rejoint ici la sociologie et la psychologie politique, en offrant une compréhension incarnée, sensible et nuancée de phénomènes trop souvent réduits à des grilles sécuritaires ou à des abstractions statistiques.

Par ailleurs, le traitement narratif du terrorisme dans les deux œuvres révèle des choix esthétiques et éthiques profondément signifiants. Beyrouk privilégie une représentation indirecte, fragmentaire et oppressante de la violence, perçue à travers les cris étouffés, les silences et la peur diffuse d'une population prise en otage. Cette distance narrative renforce l'horreur du terrorisme en mettant l'accent sur ses effets délétères sur le tissu social et sur les libertés individuelles. Mamadou Kalidou Ba, pour sa part, opte pour une immersion frontale dans l'univers des combattants, décrivant avec précision les mécanismes de l'embrigadement, de l'entraînement militaire et de la guerre. Ce réalisme sans concession dévoile la face interne du terrorisme et met au jour ses contradictions, ses manipulations et son cynisme.

Dans les deux cas, toutefois, un même constat s'impose : le terrorisme apparaît comme une entreprise profondément déshumanisante, aussi bien pour ses victimes que pour ceux qui y participent. Ethman, devenu chef de guerre, et Pathé, soldat sacrifié puis instrumentalisé, incarnent chacun à leur manière l'échec moral et humain de l'idéologie djihadiste. Loin de conduire à la justice ou à la rédemption promise, la violence engendre la destruction de soi et d'autrui, la désolation sociale et la négation même des valeurs qu'elle prétend défendre. Cette

conclusion, implicite mais puissamment suggérée par les deux auteurs, confère à leurs œuvres une portée éthique et pédagogique majeure.

Enfin, cette étude souligne le rôle essentiel que peut jouer la littérature dans la compréhension de l'extrémisme violent. En donnant des visages aux trajectoires individuelles, en exposant les failles du lien social et en dévoilant les mécanismes insidieux de la radicalisation, la fiction contribue à désacraliser le discours terroriste et à en révéler l'imposture. Elle offre aux lecteurs, et tout particulièrement aux jeunes, des outils de réflexion critique capables de résister aux récits simplificateurs et manichéens véhiculés par les idéologies extrémistes.

Références bibliographiques

I. Corpus

. BEYROUK*, Je suis seul,* Tunis, Elyzad, 2018*. 108 p.*

. BA Mamadou Kalidou, *Les remparts de l'espérance*, Paris Editions Lettres de Renaissances, 2020. 127 p.

II. Ouvrages théoriques et critiques

. GILLES Kepel, *Jihad. Expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000.

. SAGEMAN Marc, *Misunderstanding Terrorism.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016.

. ROY Olivier, Le jihad et la mort, Paris, Editions du Seuil. 2016

. Mutations paradoxales de l'islamisme en Mauritanie. In *Cahiers d'Etudes africaines* N° 206-207, 2012.

. Cheikh Mohamed Lemine Bellal, *Contre le terrorisme en Mauritanie : la dé radicalisation des extrémistes.* Dans Revue Défense Nationale 2015 / N° 779, pages 47 à 52

III. Sitographie

. https://www.thenewhumanitarian.org/fr/analyses/2016/08/23/deconstruire-le-mythe-de-l-extremisme-islamiste-en-mauritanie?utm, consulté le 14 /12/ 2025 à 23h.

. https://www.ifri.org/sites/default/files/migrated_files/documents/atoms/files/pe42008.pdf Consulté le 21 /12/2025 à 22h~~: 34~~

https://www.sciencepresse.qc.ca/opinions/dire/2017/07/23/racines-radicalisation?utm_source consulté le 13 /12. 2025 à12 h 34

Configuration territoriale et composition identitaire au service de l'engagement civique et citoyen dans *La Vierge du matin* de Bakari Mohamed Semega, *La Couleur du vent* d'Aïchetou Mint Ahmedou et *Les Vagues d'une vie* de Hamady Samba Sy

Oumar Hamady Ba
Doctorant : Littérature, Langage et Didactique
Université de Nouakchott

Les mots clés

Activité, communauté, composition, configuration, culture, engagement, écrivain, espace, ethnie, francophone, géographie, identité, langue, littérature, lieu, Maure, Mauritanie, nation, Nouakchott, Peul, personnage, région, récit, roman, société, Soninké, territoire, village, ville, zone rurale.

Résumé

La fiction constitue, dans la littérature mauritanienne francophone, un moyen privilégié pour exprimer l'indicible, dénoncer les injustices, revendiquer un territoire et affirmer une identité. Ainsi, dans *La Vierge du matin*, *La Couleur du vent* et *Les Vagues d'une vie*, l'espace est représenté à travers la dichotomie entre la ville et les zones rurales, deux territoires au sein desquels évoluent fréquemment les personnages. Toutefois, ces romans mettent également l'accent sur la question des identités, dans une volonté de construire une nation plus juste, où tous les Mauritaniens puissent se comprendre et former une communauté unie.

À travers la fiction, les œuvres mauritaniennes reflètent un réalisme profond qui, en plus d'exprimer leur engagement, témoigne d'une vision critique de la société. Utilisant le genre romanesque avec un style particulier, elles reproduisent l'image de la société mauritanienne tout en mettant en lumière leurs réflexions tant sur le plan national qu'international, ce qui révèle un engagement idéologique ou théorique étroitement lié aux enjeux sociaux, politiques, économiques et culturels. En mettant en scène des personnages qui incarnent diverses facettes de la réalité mauritanienne, ces œuvres suscitent chez le lecteur une prise de conscience aiguë non seulement de la vie quotidienne des Mauritaniens, mais également de la situation complexe de leur pays. Dans quelle mesure la configuration territoriale et la composition

identitaire servent-elles de vecteurs d'engagement civique et citoyen dans le roman mauritanien d'expression française ?

Afin d'apporter des éléments de réponse à cette question, nous avons choisi d'étudier les œuvres de trois écrivains mauritaniens francophones qui, chacun à sa manière, abordent la thématique de la ''configuration territoriale et composition identitaire au service de l'engagement civique et citoyen''. Le premier auteur est Bakari Mohamed Semega, dont le roman *La Vierge du matin*[1] explore cette problématique de façon particulière. La deuxième, Aïchetou Mint Ahmedou, avec son roman *La Couleur du vent*[2], traite de ces questions avec une sensibilité différente. Enfin, le troisième, Hamady Samba Sy, à travers *Les Vagues d'une vie*[3], offre une perspective qui enrichit notre compréhension de la diversité mauritanienne.

Ces trois auteurs, en se fondant sur la situation géographique de leur pays et le mode de vie des Mauritaniens, nous invitent non seulement à réfléchir, mais aussi à redécouvrir la manière dont nous pouvons appréhender les richesses géographiques, culturelles, naturelles et humaines de la Mauritanie. Les romans *La Vierge du matin*, *La Couleur du vent* et *Les Vagues d'une vie* ne se contentent pas de dépeindre la diversité mauritanienne, mais nous permettent aussi de ressentir pleinement le sens des lieux qu'ils décrivent, ainsi que les identités qu'ils célèbrent par une prise de position singulière.

Nous avons subdivisé notre travail en deux parties : la première, intitulée ''Configuration territoriale'', aborde non seulement l'opposition entre les villes et les zones rurales, mais aussi la manière dont ces espaces reflètent les dynamiques sociales et économiques. La deuxième partie, ''Composition identitaire'', se penche à la fois sur l'identité nationale et sur la pluralité des identités ethniques, dans le but d'explorer comment ces identités coexistent et interagissent dans le contexte mauritanien.

I- Configuration territoriale

Le mot territoire peut avoir plusieurs sens. Toutefois, selon les géographes, son sens le plus précis renvoie à la notion d'espace. C'est dans ce contexte que Roger Brunet le définit comme « un espace approprié… Il est la base géographique de l'existence sociale. Toute société a du

[1] Bakari Mohamed Semega, *La Vierge du Matin*, Paris, Société des Écrivains, 2009.
[2] Aïchetou Mint Ahmedou, *La Couleur du vent, Nouakchott*, Editions 15/21, 2011.
[3] Hamady Samba Sy, *Les Vagues d'une vie*, Nouakchott, Joussour/Ponts, 2019.

territoire, produit du territoire. »[1] Le terme désigne une étendue où cohabitent des êtres vivants ainsi que les éléments liés à leur vie. Il peut s'appliquer à un quartier, à un village, à un campement, à une ville, à une région ou même à une nation.

Le territoire se constitue par l'action d'un groupe d'individus qui y pratiquent diverses activités économiques, politiques, culturelles ou sociales, contribuant ainsi à sa définition et à son appropriation. Depuis les débuts de la littérature, un lien étroit se tisse entre celle-ci et le territoire, ce lien se manifestant tantôt par l'influence des espaces géographiques sur les récits, tantôt par la manière dont la littérature façonne la représentation de ces espaces. Ainsi, la littérature réserve toujours une place centrale au territoire, de nombreux auteurs ancrant leurs récits dans des lieux réels ou imaginaires pour offrir un cadre à l'évolution de leurs personnages.

En effet, le territoire occupe une place fondamentale dans la littérature mauritanienne d'expression française, et ce, particulièrement dans la construction narrative. Qu'il soit réel ou imaginaire, il devient un cadre narratif essentiel, influençant les personnages dans tous les aspects de leur existence. Les écrivains mauritaniens d'expression française se servent de la représentation du territoire pour dénoncer les injustices sociales, politiques ou économiques, tout en l'explorant comme un espace d'affirmation identitaire.

Dans *La Vierge du matin*, *La Couleur du vent* et *Les Vagues d'une vie*, le territoire est décrit comme un espace à la fois géographique, culturel et identitaire. Bakari Mohamed Semega, Aïchetou Mint Ahmedou et Hamady Samba Sy l'utilisent non seulement comme cadre physique dans lequel évoluent leurs personnages, mais aussi comme un espace de réflexion sur l'identité, le tout marqué par un fort engagement social, politique ou économique. En revendiquant souvent l'appartenance à un territoire spécifique, ces auteurs cherchent à renforcer la conscience nationale ou culturelle de leurs personnages et de leurs lecteurs.

1-1 La ville

Depuis la naissance du roman mauritanien francophone en 1983, avec *Rellâ ou les voies de l'honneur* de Tène Youssouf Guèye, la ville est devenue un cadre spatial privilégié par plusieurs écrivains mauritaniens d'expression française. À travers la configuration territoriale dans leurs œuvres, la ville se présente comme un vaste espace structuré en de nombreux lieux distincts : bâtiments administratifs, grands marchés, villas, grandes avenues, palais

[1] Roger Brunet, *Le territoire dans les turbulences*, Paris, Reclus, 1990, Page 23.

présidentiels, où les habitants mènent des activités sociales, politiques, économiques ou culturelles. Kevin Lunch affirmait d'ailleurs : « Une ville est une organisation à buts multiples, toujours changeante, un abri pour de nombreuses fonctions, construite à une vitesse relative par un grand nombre de mains ».[1]

Parmi les trois romans de notre corpus, *La Couleur du vent* met davantage en lumière l'image de la ville dans toute sa diversité. Les événements se déroulent à Nouakchott, capitale de la Mauritanie, où cohabitent les diverses ethnies du pays. Aïchetou Mint Ahmedou y décrit la vie urbaine, marquée par l'injustice, les inégalités, le banditisme et la marginalisation des femmes. Elle s'attache à la représentation visuelle et sociale de la ville mauritanienne, permettant au lecteur de saisir la représentation mentale que les habitants se font de cette ville. À travers ses personnages, elle montre la construction de Nouakchott, avec ses quartiers précaires et ses abris de fortune, où s'entassent de nombreux Bédouins à la suite des changements climatiques ayant frappé l'intérieur du pays. Elle cite des quartiers comme Ilot B ou les ''Kebbats'' pour illustrer la vie difficile de ses personnages, lesquels révèlent souvent une image de la ville associée à la terreur, à l'infidélité et aux arnaques. Ainsi, Qaïss est impliqué dans des vols et des escroqueries, ce qui entraîne plusieurs de ses arrestations par la police ; Toutou surprend son mari Ismaïl en compagnie d'une autre femme dans sa voiture, ce qui la pousse à demander le divorce ; et Didi se fait agresser dans la rue à cause de sa relation avec Tala, héroïne du roman et femme mariée. Toutou, en discutant avec Tala, relate cette agression :

« Alors qu'il t'attendait comme chaque soir à l'endroit habituel, disant que tu allais bien finir par revenir un jour, un voyou l'a attaqué, profitant de l'obscurité et de la surprise de Didi. Il l'assomma avec quelque chose d'énorme et de très dur, après l'avoir battu à mort. Quand il a repris connaissance, plusieurs heures plus tard, à l'aube, il s'est rendu compte qu'il "n'avait plus un fil sur lui" ».[2]

Enfin, Aïchetou Mint Ahmedou dénonce également la brutalité policière envers les femmes citadines, dont la liberté de mouvement est restreinte. Tala, un de ses personnages, est arrêtée par la police alors qu'elle rentrait chez elle sans avoir commis de délit. Maltraitée dans les

[1] Kevin Lunch, *L'image de la cité*, Paris, Bordas, 1976, p. 106.
[2] Aïchetou Mint Ahmedou, op. cit., p. 416.

rues, elle est ensuite menacée au commissariat. La narratrice s'interroge même sur le comportement de ces agents en déclarant :

« Atterrée autant par l'affirmation que par l'interrogation, Tala ne savait plus que penser. Ces messieurs qui apostrophaient les femmes, seules ou accompagnées, sont-ils tous de simples voyous, déguisés en policiers ? Comme celui sur lequel elle était tombée ? Ou bien sont-ils parfois de vrais policiers, qui agissent pour leur propre compte, avec la complicité ou non de leurs chefs, car c'était une manière lucrative de passer le temps ».[1]

1-2 Les zones rurales

Les zones rurales s'opposent à l'espace urbain en ce qu'elles sont principalement associées à la vie dans les villages, les campements ou les campagnes, où les habitants pratiquent des activités telles que l'agriculture, l'élevage et la pêche. Ces espaces sont souvent marqués par des ruptures ou des enjeux sociaux et politiques, comme le souligne l'idée suivante : « L'espace rural est ainsi le témoin des déséquilibres de l'ordre socio-spatial et des rapports entre espace et pouvoir par suite des stratégies des groupes aux objectifs opposés ».[2]

Dans *La Vierge du matin* et *Les Vagues d'une vie*, les récits se déroulent dans des villages. Le premier roman présente un espace rural, Guidinméra, un village Soninké, tandis que le second met en scène Mbolo, un village des Peuls du Fouta Toro. Bakari Mohamed Séméga décrit avec minutie les dilemmes sociaux auxquels les habitants ruraux sont confrontés grâce à son personnage Madjigui, qui est méprisée et haïe par les Guidinmés en raison de leur superstition l'accusant d'être une sorcière. En tant qu'unique fille de ses parents, Madjigui est née tardivement, comme l'indique son nom, qui signifie « désespoir ». Sa mère, après plusieurs années de mariage sans enfant, a dû recourir à des sacrifices pour donner naissance à Madjigui, une fille belle et aimée de tous. Cependant, tout change tragiquement le jour de son mariage, lorsque son mari et sa belle-mère meurent subitement. Les habitants de Guidinméra l'accusent alors d'être responsable de ces décès. Incapable de continuer à vivre dans le village après la mort de ses parents, Madjigui se retrouve isolée, résidant seule à l'entrée du village dans une demeure en ruines, sans qu'aucun des habitants n'ose l'approcher. Même sa propre tante paternelle et tous les habitants de Guidinméra l'évitent, la considérant comme capable de nuire aux autres. Éprouvée par ces accusations injustes, elle décide de se défendre pour

---

[1] Ibid., p. p. 119-120.

[2] Antoine Bailly, Hubert Béguin et Renato Scariati, *Introduction à la géographie humaine*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 120.

survivre, obtenant des pouvoirs spirituels et choisissant de se venger des habitants du village. Elle tue mystiquement la fille du chef du village, Taniouma, le jour de son mariage avec le fils de l'imam de la mosquée. Dans le cadre de ce récit, Bakari Mohamed Semega dénonce les mépris, les ruptures et les superstitions qui entravent le développement du milieu rural.

Quant à Hamady Samba Sy, il met en lumière la rivalité entre ruraux assoiffés de pouvoir traditionnel. Dioom, chef des pêcheurs de Mbolo, devient la cible de plusieurs personnes, notamment Dialtaabe et Innaaka, qui s'allient contre lui et lui jettent un sort. Cependant, grâce à l'intervention d'Ardo Pullo, leur plan échoue, et Dioom règne jusqu'à sa démission, qui survient avec l'arrivée des colons et de l'islam dans leur milieu. Conscient de la transformation de Demba, leur région, sous l'influence coloniale, Dioom comprend qu'il ne peut plus diriger, car les colons ont envahi la région et le pouvoir des chefs traditionnels est désormais remplacé par celui des chefs de canton. Cette situation bouleverse également le mode de vie de la communauté : son fils, Samba, devient soldat au service de la colonie, tandis que sa petite-fille, Takko, intègre l'école d'un marabout. Dans le cadre de ce récit, Hamady Samba Sy dénonce la domination sociale et culturelle qui modifie profondément la vie des ruraux fragilisés, lesquels sont désormais contraints de suivre les décisions des chefs de canton et de payer des impôts au pouvoir colonial sous la menace de la violence. L'un des personnages exprime cette situation en ces termes :

« Dans le nord du Demba, les Toubakoobé ont nommé un dirigeant qui porte le titre de "sef dé cantong". Il dispose d'un contingent de subordonnés qui ont mandat d'exécuter, à la lettre, ses ordres. Je ne sais même pas ce que ce mot signifie mais les prérogatives qui lui sont attribuées remettent en cause nos petits pouvoirs et même l'hégémonie de Farba. Ils obligent les populations à acheter leur liberté en payant de l'argent appelé lempoo qu'ils fixent selon leur unique gré. Ceux qui ne s'y soumettent pas, par orgueil ou en raison de leur pauvreté, sont immédiatement punis, enfermés dans des greniers, mis à nu devant femmes et enfants, sous le soleil, envoyés aux galères ou aux travaux forcés ».[1]

II-Composition identitaire

L'identité désigne l'ensemble des caractéristiques qui permettent de définir une personne, un groupe d'individus ou une chose. Elle peut être individuelle, collective, sociale ou nationale, et elle est influencée par le contexte historique, social, culturel ou politique. Chaque groupe

[1] Hamady Samba Sy, op. cit., p. 185.

d'individus possède sa propre identité, distincte de celle d'un autre groupe. Il existe donc une pluralité d'identités que chaque société ou groupe ethnique doit reconnaître et respecter. C'est dans cette optique qu'Amartya Sen, dans son ouvrage *Identité et violence*, soutient que l'identité est plurielle et qu'on ne peut parler d'une identité unique. Il démontre que le fait de négliger la pluralité de nos identités conduit à la violence et aux conflits à travers le monde. Ainsi, il affirme :

« L'illusion d'un destin, lié notamment à une identité singulière (et tout ce que cela implique), nourrit la violence à force de mensonges. Il est important de prendre clairement conscience que nous appartenons à des groupes très divers, capables d'interagir de manières très variées, quoi que puissent en dire certains ou leurs adversaires ».[1]

L'identité est un thème central dans la littérature mauritanienne d'expression française. Depuis les premiers écrivains, tels qu'Oumar Ba et Assane Youssouf Diallo, elle s'exprime dans les œuvres mauritaniennes afin de permettre aux lecteurs de mieux comprendre la vie des Mauritaniens. Bakari Mohamed Semega, Aïchetou Mint Ahmedou et Hamady Samba Sy cherchent à redéfinir et à défendre leurs identités culturelles, souvent marginalisées ou opprimées, en donnant une voix à leurs personnages. Leurs œuvres respectives, *La Vierge du matin*, *La Couleur du vent* et *Les Vagues d'une vie*, permettent aux Mauritaniens de mieux se comprendre et de reconnaître la pluralité des identités présentes dans leur pays. Ces œuvres servent également de plateforme pour le dialogue entre les cultures et les groupes sociaux mauritaniens qui cohabitent ensemble depuis plusieurs décennies.

2-1 L'identité nationale

L'identité nationale renvoie au sentiment d'appartenance d'un individu à une nation ainsi qu'à l'ensemble des caractéristiques culturelles, historiques, linguistiques et religieuses qui la définissent. On parle ainsi d'identité nationale en référence à une nation qui, comme l'explique le philosophe français Patrice Canivez, « implique une communauté de culture, une conscience collective et une exigence de souveraineté ».[2] Dans son étude, on peut distinguer entre l'« identité symbolique », qui englobe des éléments comme le drapeau, l'hymne national, la langue, la religion, l'habitat et le vêtement, et la « communauté éthique », qui se définit par une forme de vie commune.

---

[1] Amartya Sen, *Identité et violence*, Paris, Odile Jacob, 2007, p. 13.
[2] Patrice Canivez, *L'identité nationale entre symboles et formes de vie*, in Arnaud François, Nouvelles figures de l'Etat. Violence, droit et société, 2009, p. 11.

Dans les romans de notre corpus, l'identité nationale est abordée en lien avec la nation mauritanienne. En réalité, Bakari Mohamed Semega, Aïchetou Mint Ahmedou et Hamady Samba Sy utilisent leurs œuvres comme un moyen de réflexion et d'affirmation des identités multiples qui composent la nation mauritanienne. Ils traitent de thématiques qui illustrent la complexité de l'identité mauritanienne.

Dans *La Vierge du matin*, Bakari Mohamed Semega montre que l'identité nationale des Mauritaniens résulte d'un assemblage de multiples identités régionales, culturelles ou ethniques qui coexistent et forment ensemble une identité nationale. Le village de Guidinméra contribue à la construction de cette identité nationale mauritanienne en mettant en lumière les spécificités des Soninké, tout en les inscrivant dans le cadre plus large de la Mauritanie. Les habitants, musulmans et agriculteurs, symbolisent ainsi le peuple mauritanien qui pratique à la fois l'agriculture et l'islam. Les Guidinmés sont en effet de fervents musulmans qui vénèrent Dieu et le Prophète Mohammed. Le père de Kaourou, l'imam du village, est un homme pieux qui consacre son temps à la mosquée, et le roman s'ouvre d'ailleurs sur sa voix lors de la prière du matin. Les habitants de Guidinméra respectent également le vendredi, jour sacré durant lequel toutes les cérémonies doivent être célébrées. Dans le cadre de ses récits, Bakari Mohamed Semega évoque aussi une histoire marquée par des tensions persistantes dans la mémoire collective. Lors du malheur qui frappe Madjigui le jour de son mariage, le narrateur affirme : « L'histoire du pays garde intacts les faits d'un certain passé qui continue tellement de se diffuser quotidiennement dans le présent. Comment ce passé ne continue-t-il pas de s'imposer à Guidinméra alors que son symbole vivant ne cesse d'agresser les esprits ? »[1] Cependant, Bakari Mohamed Semega évoque également la paix et le pardon pour une « libération pour tous d'une existence oppressante ».[2]

Dans *La Couleur du vent*, l'auteure affirme avec force l'identité nationale mauritanienne, façonnée par la diversité ethnique, la religion, la nourriture, l'histoire et la géographie. En réalité, le nom « Mauritanie » est aussi celui du pays où évoluent ses personnages, et elle y dépeint fidèlement tout ce qui caractérise ce pays. La capitale, Nouakchott, est mentionnée, et les personnages reflètent les composantes ethniques de la Mauritanie. Aïchetou Mint Ahmedou met également en lumière la cohabitation entre ces différentes composantes,

[1] Bakari Mohamed Semega, op. cit., p.89.
[2] Ibid., p. 155.

illustrée par l'amitié entre Fatou, une négro-africaine, et la famille de Tala, une famille mauresque. Elle redéfinit l'identité nationale mauritanienne à travers l'islam, qui influence les pratiques sociales et l'identité collective. Certains personnages défendent cette identité religieuse, affirmant qu'elle est en train d'être délaissée par les Mauritaniens. La narratrice constate d'ailleurs : « Le Mauritanien est en train de perdre ses repères et n'arrive pas à leur substituer d'autres, plus conformes au monde qui l'entoure ».[1] Les personnages affirment également l'identité nationale au moyen des habitudes alimentaires, où riches et pauvres mangent ensemble dans la maison familiale. Le thé, la boisson la plus consommée, accompagne chaque repas pour aider à la digestion. Enfin, l'auteure montre l'impact de l'histoire, notamment l'arrivée des Maures en Mauritanie et l'influence coloniale, qui a laissé une empreinte durable sur l'identité nationale. Elle évoque aussi l'usage du français et de l'arabe dans le système éducatif mauritanien, ce qui permet aux Mauritaniens de redéfinir leur identité après l'indépendance. La géographie joue également un rôle dans la formation de cette identité nationale, le désert imposant des conditions de vie qui forgent la résilience des habitants. C'est dans ce sens que la narratrice déclare : « Le vent et le sable, compagnons éternels du Mauritanien. Ils l'aidèrent à surmonter la solitude des grands espaces et à supporter la monotonie des jours ».[2]

Enfin, dans *Les Vagues d'une vie*, l'auteur évoque indirectement l'impact de la colonisation sur l'identité nationale mauritanienne. Comme la Mauritanie, l'espace de ses personnages, Demba, est colonisé par la France. Ce territoire, qui abritait auparavant des chefferies, subit l'influence coloniale, ce qui modifie les valeurs, les modes de pensée et les aspirations des Mauritaniens. Hamady Samba Sy cherche à construire une identité nationale partagée, bien que des divisions ethniques et sociales persistent. Enfin, comme dans de nombreuses communautés islamisées, la communauté mauritanienne vénérait d'autres divinités avant l'islam. Il ancre l'univers de ses personnages dans cette réalité, en évoquant les maîtres de l'eau que ces communautés adoraient. L'un de ses personnages affirme ainsi : « Nous autres n'avons comme guides que ces maîtres qui ont mis dans nos oreilles le savoir et le savoir-faire qui nous font vivre et font vivre en nous ce sentiment d'une identité propre à nous et à nous seuls ».[3]

---

[1] Aïchetou Mint Ahmedou, op. cit., p. 154.
[2] Aïchetou Mint Ahmedou, op. cit., p. 410.
[3] Hamady Samba Sy, op. cit., p. 178.

2-2 Les identités ethniques

Les identités ethniques, dans les trois romans de notre corpus, reflètent la complexité socioculturelle de la Mauritanie, où plusieurs groupes ethniques coexistent, chacun possédant ses propres caractéristiques culturelles, linguistiques et historiques. Ainsi, Bakari Mohamed Semega, Aïchetou Mint Ahmedou et Hamady Samba Sy dépeignent chacun l'identité de leur ethnie respective tout en renforçant la compréhension du lecteur sur l'identité nationale mauritanienne, et en s'interrogeant sur la manière dont ces identités commencent à s'effacer. Dans *La Vierge du matin*, Bakari Mohamed Semega présente l'identité des Soninkés à travers une riche tradition culturelle et historique. Les Soninkés, musulmans, cultivateurs et commerçants, sont représentés par les habitants de Guidinméra, un village situé dans une région majoritairement peuplée par des Soninkés. Profondément attachés à leurs traditions ancestrales, ces habitants défendent avec ferveur leurs coutumes. C'est ainsi que, lors de la cérémonie de la circoncision, qui se tient tous les trois ou quatre ans, ils célèbrent leurs rituels en y intégrant la tradition des fiançailles. Lors de cette cérémonie, les parents de Kaourou et Taniouma annoncent les fiançailles de leurs enfants, une tradition qui se prolonge durant ce mariage. Chaque jour, les femmes de Guidinméra se rassemblent aussi dans les maisons des futurs mariés pour préparer la cérémonie. Elles organisent la commémoration appelée « naayé sounkayé » chez Djamoury, le père de Taniouma. Chaque nuit, elles chantent et dansent dans un esprit de fraternité. Avant le départ du cortège nuptial, la mariée doit également prendre un bain rituel, administré par des femmes dites « propres », c'est-à-dire celles n'ayant jamais connu de problèmes dans leur foyer. La cérémonie de mariage inclut également des pratiques comme le cousinage à plaisanterie, et les femmes revêtent des habits traditionnels, souvent ornés de teintures. Le narrateur décrit ainsi les vêtements des femmes soninkées lors du mariage de Kaourou et Taniouma :

« Des habillements, de grandes robes africaines, de grands boubous de tous genres, teints en de multiples motifs très soignés et attrayants, et de diverses couleurs, se concurrencent, faisant le bonheur et le plaisir du regard avisé qui ne peut s'en détacher même pour quelques infimes instants ».[1]

La Couleur du vent offre un aperçu des réalités sociales et des dynamiques identitaires des Maures. Aïchetou Mint Ahmedou explore l'identité des Maures en la liant à leur histoire et à

[1] Bakari Mohamed Semega, op. cit. p. 258.

la diversité sociale. Dans le cadre des récits de ses personnages, elle montre que les Maures descendent à l'origine des Berbères et des Arabes. Le terme « Maure » désignait à l'origine les habitants de la Maurétanie, les Berbères du Maghreb, ainsi que les Espagnols. Au XVIIIe siècle, cette appellation était utilisée pour désigner les citadins, par opposition aux populations rurales. Aujourd'hui, comme le souligne Tala, l'héroïne du roman, les Maures sont d'origine arabo-berbère et se divisent en deux sous-groupes ethniques : les Beïdanes (Maures blancs) et les Soudanes ou Haratins (Maures noirs). Ces deux groupes sont également organisés en castes, chacune ayant des tâches spécifiques. L'auteure explique que, dans leur histoire, les Maures possédaient des captifs, comme d'autres ethnies. Elle décrit également les pratiques traditionnelles mauresques, comme le fait de donner aux enfants des prénoms hérités des parents, ou des prénoms de prophètes et de personnages religieux. L'identité maure se manifeste également à travers le mode vestimentaire : les femmes s'enroulent dans des voiles appelés « mélahfa », et les hommes portent des boubous. Enfin, elle aborde le statut des femmes mauresques, particulièrement prestigieux au sein du couple. La femme est à la fois autoritaire et intouchable par son mari, qui n'oserait jamais la frapper en cas de dispute conjugale. À cet égard, la narratrice affirme : « La femme dans notre pays est si imbue d'elle-même, si maîtresse de la situation chez elle et si autoritaire face à son mari que si elle est battue c'est qu'elle le tolère. Sinon elle quitte tout simplement son mari et personne ne lui en tiendra rigueur ».[1]

Dans *Les Vagues d'une vie*, Hamady Samba Sy met en lumière l'identité des Peuls, qu'ils soient nomades ou sédentaires, en soulignant leur organisation sociale en castes et leur attachement à leurs racines. Il présente également les Soubalbés, caste de pêcheurs au sein des Peuls, qui possèdent une riche culture. Leur organisation sociale est dirigée par un chef appelé Dioom, assisté de conseillers, qui planifient et prennent les décisions importantes pour la communauté. L'auteur défend aussi la préservation de la langue peule en refusant les influences des écoles étrangères. Le Thiouballo est présenté comme un guerrier doté de connaissances occultes, capable de communiquer avec les maîtres des eaux. Il est également loué pour ses qualités morales, telles que la piété et l'intégrité, des caractéristiques essentielles pour les Peuls musulmans. Un marabout venu s'installer à Mbolo, accompagné de ses talibés, décrit ainsi les qualités des Soubalbés de Mbolo : « … les Soubalbé, vous avez d'énormes

[1] Aïchetou Mint Ahmedou, op. cit., p. 133.

qualités qui s'inscrivent dans la morale divine. Vous ne volez pas, ne mentez pas, ne trichez pas, êtes solidaires et vivez de votre labeur, tout en acceptant volontairement de nourrir pauvres et riches qui passent ».[1]

En conclusion, l'étude de la configuration territoriale et des compositions identitaires dans *La Vierge du matin*, *La Couleur du vent* et *Les Vagues d'une vie* révèle la complexité des dynamiques sociales et culturelles en Mauritanie. Ces romans mettent en lumière les tensions entre modernité et tradition, ainsi qu'entre zones urbaines et rurales, à travers des récits variés. L'engagement de ces auteurs montre que la diversité culturelle est perçue comme le seul moyen de construire une nation harmonieuse. Ainsi, la littérature devient non seulement un reflet de la réalité sociale, mais également un espace de réflexion sur l'avenir de la Mauritanie, en tenant compte de ses identités plurielles.

L'écrivain mauritanien doit, par son œuvre, inviter chaque citoyen à dépasser les clivages communautaires afin que la Mauritanie devienne un pays uni. Il doit également contribuer à la construction d'une citoyenneté inclusive, permettant aux Mauritaniens de vivre en paix dans l'unité nationale et la justice sociale. Il lui revient de transmettre ce message à la jeunesse, qui représente l'avenir du pays, afin de susciter une prise de conscience collective reconnaissant que la Mauritanie appartient à toutes ses composantes ethniques. Il incite ainsi la jeunesse à lutter contre les erreurs du passé et à promouvoir la cohésion sociale. Aller au-delà des appartenances ethniques et des castes, c'est apprendre à aimer l'autre comme un semblable. La littérature mauritanienne ne doit-elle pas devenir le levier d'une conscience nationale unie et inclusive ?

Bibliographie

Corpus

Bakari Mohamed Semega, *La Vierge du Matin*, Paris, Société des Écrivains, 2009.

Hamady Samba Sy, *Les Vagues d'une vie*, Nouakchott, Joussour/Ponts, 2019.

Mint Ahmedou Aïchetou, *La Couleur du vent*, Nouakchott, Editions 15/21, 2011.

Ouvrages critiques

Amartya Sen, *Identité et violence*, Paris, Odile Jacob, 2007.

[1] Hamady Samba Sy, op. cit., p.p. 209-210.

Antoine Bailly, Hubert Béguin et Renato Scariati, *Introduction à la géographie humaine*, Paris, Armand Colin, 2005.

Kevin Lunch, *L'image de la cité*, Paris, Bordas, 1976.

Roger Brunet, *Le territoire dans les turbulences*, Paris, Reclus, 1990.

Articles

Abdelkrim Lamouri et Mourad Zenasni, *L'identité territoriale, cœur battant de la communication en marketing territorial*, International Journal of Economic Studies and Management (IJESM), 2022.

Mbouh Séta Diagana, *La Longue marche du roman mauritanien francophone*, C.R.I.DE.M, 10/06/2016, 21:45.

Patrice Canivez, *L'identité nationale entre symboles et formes de vie*, in Arnaud François, Nouvelles figures de l'État. Violence, droit et société, 2009.

L'idéologie coloniale en matière d'enseignement

Prof. Sidi Mohamed Abdy
Chercheur

Mots clés : Idéologie coloniale – Education – Ecole coloniale – Transmission – valeurs – Assimilation – politique indigène.

Résumé
Pour toute société, tout peuple, l'éducation consiste en une transmission de ses valeurs, de sa tradition, de ses techniques, de sa culture, bref de sa civilisation d'une génération à une autre.
A partir de cette définition, essayons d'interroger le système d'enseignement colonial en Afrique subsaharienne, plus particulièrement l'Afrique occidentale française (A.O.F.) : quels contenus, quels objectifs, quel choix linguistique et surtout quel profil de sortie escomptait-il ? Aussi, qu'y avait-il dans cet enseignement qui concordait ou discordait avec cette vision, peut-être trop utopique, de l'éducation en général et de l'éducation en Afrique occidentale française, en particulier ? Plus explicitement, quels intérêts, quelles priorités et surtout quel profil d'homme l'entreprise coloniale a pris en charge à travers sa conception de l'éducation, de la formation et de l'enseignement portée par l'école dans les colonies ?

Il est du droit de tout peuple de penser, de comprendre et de vouloir que l'éducation consiste en une transmission de ses valeurs, de sa tradition, de ses techniques, de sa culture, bref de sa civilisation d'une génération à une autre. Il est aussi normal, plus exactement juste que le programme d'études constitué à partir de cet ensemble de techniques et de valeurs ne soit pas taillé aux besoins des membres individuels de cette société, moins encore de groupes minoritaires provenant d'une autre société, mais doit répondre aux attentes de la collectivité. Alors l'objet de l'éducation serait la transmission, par une génération à celle qui la suit, de la sagesse et des connaissances accumulées de la communauté. C'est aussi la préparation de la jeunesse à sa future appartenance à cette même communauté au maintien de laquelle elle doit participer, tout en travaillant à promouvoir son développement et ses rapports d'échanges et de brassages positifs avec les autres cultures du monde.
Dans le cas qui nous concerne ici, celui des peuples colonisés, l'éducation, la formation et l'enseignement correspondraient, en plus de ce qui vient d'être rappelé, à cette réflexion de L. S. Senghor :
« Il ne saurait y avoir de culture pour les jeunes hommes et les jeunes filles d'Outre-mer, même et surtout pour les membres de l'élite s'ils ne sont instruits de leur propre civilisation : de leur langue, de leur philosophie, de leur art… La théorie de « la table rase » du nègre est un non-sens, et l'enseignement Outre-mer qui ignore les civilisations autochtones, un contresens ».[1]

---

[1] *Senghor, L, S.,* « Le problème de la culture, Liberté 1 », *Négritude et humanisme, Paris, Seuil, 1971, p.94.*

A la lumière des idées et définitions que nous venons d'évoquer, essayons d'interroger le système d'enseignement colonial en Afrique subsaharienne, plus particulièrement l'Afrique occidentale française (A.O.F.) : quels contenus, quels objectifs, quel choix linguistique et surtout quel profil de sortie escomptait-il ? Aussi, qu'y avait-il dans cet enseignement qui concordait ou discordait avec cette vision, peut-être trop utopique, de l'éducation en général et de l'éducation en Afrique occidentale française, en particulier ?

Tout en partant de cette conception de l'éducation, Francis De Chassey, dans le but de définir ce en quoi a consisté la politique d'enseignement colonial, essaie d'accommoder pour ne pas dire déformer (caricaturer) cette définition pour qu'elle devienne applicable à la société coloniale et à sa conception de l'éducation, de la formation et de l'enseignement dans les colonies :

« Que l'éducation dans une société ne soit pas la transmissions de l'ensemble des techniques et des valeurs qu'une génération d'adultes-maîtres transmet à une génération d'enfants-disciples, mais plus précisément la transmission des valeurs du groupement dominant de cette société adulte et des techniques mises au service de ce groupement, c'est sans doute vrai dans tous les cas. Mais cela est particulièrement manifeste et naïvement affirmé dans le cas de la société coloniale où les maîtres-adultes sont la minorité étrangère colonisatrice, tandis que les enfants-disciples sont la majorité colonisée »[1].

Cette définition de l'éducation où concession succède à concession (transmission de valeurs d'adultes-maîtres aux enfants-disciples, puis de groupement dominant et enfin de minorité étrangère à une majorité colonisée), n'est pas sans annoncer déjà l'absence de génération transmettant à sa postérité ses valeurs. Il s'agit d'une société dominante qui compte transmettre, selon ses besoins, une formation à une autre société dominée. C'est l'école qui aura en charge la réalisation de cette tâche d'éducation sur mesure et dans l'esprit qui suit :

« La pénétration à tout prix de toutes les races par l'école s'impose à notre œuvre civilisatrice, écrit le Gouverneur Carde en 1924. En la circonstance, l'école joue un rôle politique au moins aussi important que son rôle éducatif, et, dans cet ordre d'idées politique et éducation se confondent ».[2]

Et le Gouverneur Brévié, l'un des successeurs du Gouverneur Carde, de renchérir en déclarant : *« Notre politique d'éducation ne peut être séparée de notre politique indigène toute entière dont elle est une des expressions les plus nettes, un des modes d'action les plus efficaces »*[3].

Cette confusion volontaire entre le politique et l'éducatif place l'action éducative au centre de « l'œuvre civilisatrice » du colonisateur et la présente comme étant l'essence même de cette action. Ainsi, pour découvrir ou parler de l'idéologie coloniale rien ne serait mieux indiqué que de tout simplement lire et s'intéresser à l'exposé officiel des buts et des moyens de l'enseignement colonial.

---

[1] De Chassey, F., op. cit, p. 103.

[2] Ibid, p. 103. (cité par).

[3] Ibid, p. 103. (cité par).

3.1. L'enseignement colonial en A.O.F.

3.1.1. Idéologie et concepts

A l'instar de toutes les autres sociétés, l'Afrique avait ses projets éducatifs qu'elle rêvait de réaliser par le moyen de l'éducation de ses enfants. Dans ces projets, le concept d'éducation en général et celui d'instruction dans le sens restreint de l'espace scolaire étaient inséparables. Ce système, bien qu'informel, était axé essentiellement sur l'acquisition des valeurs morales et spirituelles, sur la responsabilité sociale et communale et sur la préparation à la vie politique. Cette éducation était transmise par l'intermédiaire des cérémonies, des rituels, de l'imitation et par des activités comme la pêche, l'agriculture, la chasse et la cuisine. D'autres activités plus ludiques (séances d'enseignement de la natation, de la lutte traditionnelle…) jouaient des rôles très importants dans la transition vers l'âge adulte. Sous l'effet des conflits fratricides, des attaques externes et du trafic des esclaves, ce système avait commencé à se désintégrer, avant la colonisation.

Mais c'est avec l'avènement de cette dernière et l'introduction de son école formelle que cette désintégration va s'accélérer. Abondant dans le même sens, l'historien burkinabé Joseph Ki-Zerbo déclare avec regret que « *l'éducation perdit son rôle fonctionnel dans la société. Les écoles cessèrent d'être les organes naturels et vitaux de la société africaine* »[1]. De telles assertions exigent pour leur vérification de poser la question : comment était donc cette éducation coloniale tant décriée et accusée de tous ces maux ?

Dans son important ouvrage « Littérature et développement »[2], Bernard Mouralis donne quatre étapes dans l'évolution de l'enseignement colonial en Afrique.

La première période, des débuts de la colonisation jusqu'à 1903, n'a pas connu l'élaboration d'une politique d'enseignement précise. L'enseignement était confié à des missionnaires chrétiens, indépendants de l'administration coloniale et s'intéressant surtout à la formation des prêtres. A cette époque-là, l'intérêt de l'administration se limitait à la formation d'un petit nombre de moniteurs et d'instituteurs.

A partir de 1855, date de la création de « l'Ecole des Otages » par le Gouverneur Général de l'A.O.F., le système scolaire devient de plus en plus institutionnalisé, de plus en plus laïc. Mais ce n'est qu'à partir de 1903, avec l'expansion et la centralisation considérables de l'administration que la laïcisation intensive du domaine sacré des missionnaires deviendra effective. En fait, avec une exploitation plus systématique des richesses naturelles des colonies, entre 1903 et 1944 (2ème période), la doctrine et les politiques coloniales deviennent plus précises et plus cohérentes. Le besoin d'élargir l'administration imposait le recrutement et la formation, non seulement d'instituteurs, mais d'un nombre important de cadres subalternes indigènes, pour seconder le personnel européen numériquement handicapé. L'accent était mis sur la formation des auxiliaires pour combler les lacunes qui se creusaient au sein des secteurs de l'industrie, de l'agriculture, de l'administration et de la santé.

---

[1] Ki- Zerbo, J., *Educate or perish,* Trans. Ayi Kwei Armah, Paris, UNICEF/L'Harmattan, 1990, p. 18.

[2] Mouralis, Bernard., *Littérature et développement : essai sur le statut, la fonction et la représentation de la littérature négro-africaine d'expression française*, Paris, Silex/ACCT, 1984.

Afin de subvenir à ces nouveaux besoins en ressources humaines, l'administration coloniale va mettre en place, à cet effet, un système pédagogique uniforme, dans ses colonies en Afrique occidentale française (A.O.F.) et en Afrique équatoriale française (A.E.F.). Le nouveau système mis en place avait comme tâche principale de fournir une classe subalterne pour servir d'intermédiaire entre l'administration et les populations indigènes et pour présenter la colonisation comme le seul moyen disponible aux peuples africains pour sortir de leur atrophie culturelle et technologique. Dans ce sens, les propos suivants de Georges Hardy, inspecteur de l'enseignement de l'A.O.F, sont très révélateurs des intentions coloniales en matière d'éducation :

« Nous imposons à l'école d'étroites obligations. […] Nous nous efforçons de l'apparenter de plus en plus étroitement aux intentions essentielles de notre œuvre coloniale, de l'enraciner en pleine terre de réalité, de faire de son enseignement tout entier une préparation aux modes d'existence qui nous paraissent désirables pour les indigènes »[1].

Cette volonté de tailler sur mesure la politique éducative et le champ d'action de l'école sur les ambitions et les projets de l'œuvre coloniale dans toutes ses dimensions administrative, économique et politique va au-delà de l'imposition « à l'école d'étroites obligations » apparentées « de plus en plus étroitement aux intentions essentielles » de la colonisation. Ces restrictions à dessein vont essayer de concilier le fait de donner une formation à des auxiliaires devenus indispensables pour la bonne marche des colonies et celui de leur éviter l'accès à un niveau d'éducation qui leur permettrait de remettre en question la légitimité de l'autorité coloniale et par la suite de devenir dangereux en fomentant chez leurs compatriotes des sentiments de révoltes : tout en se servant de lui, l'indigène doit être maintenu dans la dépendance et la soumission intellectuelle et psychologique. Ainsi, outre la préférence générale pour les enfants, le colonisateur mettra en place un processus de triage et de sélection rigoureux pour déterminer qui entre ou n'entre pas dans la nouvelle école. Des critères de loyauté des familles des enfants à scolariser et de prédispositions favorables à l'administration coloniale sont mis en valeur. C'est ce qui ressort, d'ailleurs, de cette recommandation où le même G. Hardy, tout en recommandant que tous les enfants indigènes - sans exception - aient accès à un enseignement primaire, avertit que

« Pour éviter que l'enseignement des indigènes ne devienne un instrument de perturbation sociale…, le recrutement de l'enseignement primaire supérieur doit faire l'objet d'un triage attentif : il s'agit en effet de faciliter l'accès des carrières administratives à ceux dont la famille a toujours secondé, avec honneur, notre œuvre civilisatrice et mis son prestige héréditaire au service de nos intentions. Il s'agit de distinguer parmi les autres ceux dont les qualités de caractères sont absolument certaines, et il faut, surtout, éliminer avec un soin impitoyable tous ceux dont les facultés, même brillantes, sont insuffisamment équilibrées, tous ceux qui feront servir, à la satisfaction de leurs appétits, le savoir qu'on leur donnera, qui

[1] Hardy, Georges., *Une conquête morale : l'enseignement en A.O.F.*, Paris : Armand Colin, 1917, p. 350.

pousseront leurs congénères à des révoltes et qui garderont, toute leur vie, l'inquiétude et la cruauté de loups mis en cage »[1].

Donc la structure, le contenu, la qualité et la méthode d'enseignement doivent être conçus de manière à éviter l'acquisition d'une certaine éducation considérée comme potentiellement nuisible aux intérêts de la Métropole. Ainsi, le programme d'étude colonial décourageait fortement la dissémination, aux indigènes, de l'éducation secondaire et tertiaire, des connaissances théoriques et métaphysiques, de la langue et de la littérature et enfin des sciences et techniques :

« Nulle part dans notre enseignement primaire et primaire supérieur, les mathématiques pures, dégagées de tout empirisme et séparées des soucis de la vie quotidienne, n'ont installé jusqu'ici l'élégant appareil de leurs abstractions. A vrai dire, nous ne calculons pas, nous comptons ; nous manions des quantités réelles, des valeurs tangibles ; toutes tentatives pour monter à de plus hautes spéculations ont abouti à de piteux résultats. Cela ne veut pas dire que nous soyons irrémédiablement condamnés à une telle humilité ; mais il faut laisser au temps sa part d'action ; ne nous pressons pas ; les acquisitions actuelles nous suffisent momentanément ; ne sautons pas de la halle du marché aux coulisses de la bourse. »[2].

En ce qui concerne l'enseignement de la langue et de la littérature, l'instruction était limitée, en grande partie, au strict minimum : la simple acquisition de base en français. Georges Hardy (1917, 193-194) précisait que :

« Pour les grands élèves, nous ne nous soucions pas de les initier aux beautés de notre littérature classique, dont l'intelligence suppose, en même temps qu'un grand nombre de connaissances accessoires lentement acquises, un sens certain de la langue française ; nous préférons les voir lire du Jules Verne ou du Labiche, ce qui, du reste, leur plaît infiniment et les garde d'une grandiloquence peu désirable… En composition française, nous exigeons, avant tout, des phrases courtes, exactes, des précisions justes, et nous luttons férocement contre l'abus des images, l'amphigourisme, l'enflure et les mots qui ne veulent rien dire. Les sujets des devoirs sont empruntés à des circonstances locales ; ils obligent à observer, à regarder de près, et ne favorisent nullement d'envolées »[3].

Donc, cet enseignement au rabais – de sa conception à sa pratique – a fait preuve d'une indifférence profonde et totale à l'égard des intérêts des Africains en leur proposant un programme scolaire sous la forme pâle de celui de la Métropole qu'il rejoindra à partir de 1945 (3ème période). Tout tend à montrer que l'école qui s'est implantée en Afrique, en plein contexte colonial, n'est pas venue comme une réponse aux besoins des sociétés indigènes, mais a été pensée et imposée de l'extérieur. Cette imposition de l'extérieur fait de l'école coloniale un programme politique plutôt qu'une activité culturelle positive. Rien de pire et de polluant pour l'éducation que la politique : dans ce mariage, l'éducation se retrouve privée de

[1] Hardy, G., op. cit., pp. 12-13.

[2] Ibid, pp. 226-227.

[3] Ibid, pp. 193-194.

ses éléments vitaux à savoir la liberté, l'individualité et l'égalité comme c'est le cas dans cette image de l'école coloniale que nous donne Hubert de Leusse :

« Sauf exception trop rare, l'école n'est donc pas à la hauteur de sa mission éducative. Par la rudesse excessive de sa discipline, au lieu de former les enfants, elle les déforme. Elle en fait des esclaves ou des révoltés. Elle ne leur donne pas le sens de la responsabilité personnelle, le goût de l'initiative. Elle n'en fait pas des hommes. »[1].

Tels ont été les grands traits saillants de l'idéologie et de la conception de la colonisation en matière d'enseignement en A.O.F. et qui montrent que l'instruction moderne est un moyen entre les mains de la minorité, étrangère par- dessus tout. Peut-être serait-il utile de les nuancer à travers le parcours des buts de cet enseignement, tels qu'ils étaient énoncés dans les textes officiels et officieux.

3.1.2. Les buts

L'étude des documents officiels et officieux de l'administration coloniale permet de découvrir une étonnante permanence des objectifs et de l'organisation de son enseignement. Même dans le cas d'une réforme, ce sont les mêmes formules qui se répètent d'année en année et de document en document. Les réformes étaient surtout là pour insister ou présenter en priorité un ou des aspects particuliers de ces objectifs aux dépens d'autres, quitte à revenir pour privilégier ces autres dans la réforme suivante : « *la structure thématique de l'idéologie coloniale et le système d'enseignement ne changent pas.* »[2]. Mais la constante des constantes et qui est exprimée le plus manifestement reste la volonté politique de diffuser le français par l'école. Ainsi et dès la création des premières écoles au Sénégal en 1817, la France affirme sous la plume de ses Gouverneurs Généraux successifs son suprême intérêt pour l'institution scolaire, pour une plus grande emprise sur les populations autochtones mais aussi pour répondre aux besoins sans cesse en augmentation, avec l'évolution et le développement de l'œuvre coloniale. En guise d'exemple, nous donnons cette déclaration du Service fédéral de l'enseignement en 1944 et qu'on retrouve telle qu'elle dans les rapports annuels précédents et suivants de ce Service ; elle résume, dans toutes leurs reformulations et leurs nuances, les objectifs assignés à l'enseignement colonial :

« Former des cadres nécessaires à l'administration, au progrès sanitaire et au développement économique, participer, sous toutes ses formes, au progrès de la vie indigène, répandre l'usage du français et faire connaître et aimer la France tout en conservant l'attachement des populations à leur sol et, dans toute la mesure compatible avec les progrès de la civilisation, à leurs traditions, telle peut être la définition, dans ses grandes lignes, de l'objet de l'enseignement en A.O.F. »[3].

---

[1] De Leusse, Hubert., *Afrique et Occident : heurs et malheurs d'une rencontre, les romanciers du pays noir*, Paris, Editions de l'Orante, 1971, p. 185.

[2] De Chassey, F., op.cit., p. 104.

[3] De Chassey, F., op.cit., p. 105.

Selon De Chassey, ce condensé d'objectifs permet de dégager et préciser trois thèmes essentiels : civiliser, franciser et sélectionner. Dans tous les cas et quels que soient les objectifs, c'est de l'école et par elle que doit et va se réaliser ce projet :

« […] Mais c'est l'école qui assume la lourde tâche et la responsabilité de faire cette éducation. Elle doit se garder tout d'abord de heurter de front les croyances et les coutumes de l'indigène. Elle essaie de l'apprivoiser en lui inspirant confiance, en lui témoignant grand intérêt et affection. Elle lui fait comprendre que nos intentions sont pures et désintéressées. Elle s'efforce d'établir un courant de sympathie qui l'amène insensiblement à écouter nos conseils, à suivre notre exemple. C'est notre civilisation qui se penche vers la sienne pour soutenir ses efforts, le conduire dans la voie du progrès économique et social à une allure réglée sur ses forces et ses moyens. Lentement mais sûrement sa mentalité se transforme, son esprit se libère des lourdes chaînes d'un passé de servitude, de crainte et de superstitions. Il subit notre influence et nos méthodes. Il évoluera sur place dans son milieu, sans s'en douter. Il n'est point déraciné ni transplanté. Il rentre dans le plan de sa propre civilisation (Circulaire Brevié, 1933) ». (Cité par De chassey, 1984, 105).

En plus du rôle central dévolu à l'école, ces phrases expriment la portée civilisatrice que l'administration veut donner à sa présence dans ces colonies, à travers « les intentions pures et désintéressées » dont elle fait preuve pour amener l'indigène « à écouter nos conseils » et à « suivre notre exemple ». Elles trahissent une bonne dose de paternalisme où c'est la civilisation du colonisateur qui « se penche vers la sienne [celle de l'indigène] et s'y adapte pour soutenir ses efforts et le conduire dans la voie du progrès économique et social, à une allure réglée sur ses forces et ses moyens » tel un enfant à qui on apprend à marcher. C'est là l'objectif noble et universel de civiliser qui, en proposant de « participer sous toutes ses formes au progrès de la vie indigène » annonce « la mission civilisatrice » qui justifie sa présence et son action dans une perspective de « devoir colonial ».

Ce premier objectif désintéressé et formel est nuancé par un second, moins universel, souvent présenté comme nécessaire à la réalisation du premier. Il s'agit de celui de franciser où pour accéder à la culture moderne et à la civilisation, il faut la culture et la langue française :

« Jamais à notre connaissance, les documents officiels n'identifieront marche vers le progrès et marche vers l'indépendance politique ou la reconnaissance de personnalités nationales ; on parlera bien d'association plutôt que d'assimilation, "de responsabilité à la conduite de ses propres affaires", d'autonomie, mais il s'agira toujours de l'Empire français, citoyens de l'Union française, membre de la Communauté. On verra que dans la même ligne, la politique de coopération culturelle visera essentiellement à "faire des francophones". Cette volonté assimilatrice se manifeste clairement dans les programmes des disciplines littéraires d'une part, dans l'imposition de la langue française d'autre part.»[1].

Par ailleurs, les programmes, s'ils ne sont pas calqués sur ceux de la Métropole (ce qui est le cas avant 1912 et après 1944, sont nettement orientés :

[1] De Chassey, F., op.cit., p. 106.

« Par un enseignement bien conduit, il faut amener l'indigène à situer convenablement sa race et sa civilisation en regard des autres races et civilisations passées et présentes. C'est un excellent moyen d'atténuer cette vanité native qu'on lui reproche, de le rendre plus modeste tout en lui inculquant un loyalisme solide et raisonné. Tout l'enseignement de l'histoire et de la géographie doit tendre à montrer que la France est une nation riche, puissante, capable de se faire respecter, mais en même temps grande pour la noblesse des sentiments, généreuse et n'ayant jamais reculé devant les sacrifices d'hommes et d'argent pour libérer les peuples asservis ou pour apporter aux peuplades avec la paix, les bienfaits de la civilisation. »[1].

Par ailleurs, en imposant de parler français, l'enseignement colonial s'efforce d'apprendre, aux élèves, à penser et à sentir en français. Cette doctrine et cette pratique ont été une constante caractéristique du système colonial français. Contrairement aux systèmes anglais ou belge, sa langue est unique et obligatoire dans l'enseignement officiel, dès la première année du primaire. Le cas des medersas en milieu maure est l'exception circonscrite qui confirme la règle et un moyen détourné pour y amener :

« Le français est seul en usage dans les écoles. Il est interdit aux maîtres de se servir avec leurs élèves des idiomes du pays (Arrêté du 10 mai 1924). L'enseignement doit être donné en langue française, l'emploi pédagogique des dialectes locaux étant absolument interdit aussi bien dans les écoles privées que dans les écoles publiques (point 3 de la recommandation du 8 avril 1944 de la conférence de Brazzaville sur proposition du Gouverneur Eboué). (De Chassey, 1984, 108) *».*

Plus explicites, plus catégoriques et plus fermes, au rythme d'un leitmotiv, les circulaires officielles suivantes, elles, ne reconnaissent de véhicule adéquat pour le progrès que le français qu'elles érigent en langue unique d'enseignement dans les écoles :

« Le français doit être imposé au plus grand nombre d'indigènes et servir de langue véhiculaire dans toute l'étendue du territoire. […] Il n'est pas admissible, après quarante ans d'occupation, que tous les chefs, sans exception, ne puissent entrer en conversation avec nous. […] Il faut donc répandre en surface le français parlé (Circulaire du G.G. Carde 1924) ».

« La langue française est la seule qui doive nous occuper et que nous ayons à propager. Cette diffusion du français est une nécessité. […] La langue française sert de base à notre enseignement. C'est en français que nous devons faire toutes nos leçons (Circulaire Brevié, 8 avril 1933). (De Chassey, 1984, pp. 110-111.) *».*

Si cette tendance assimilatrice et ce principe de « franciser » sont affirmés et réaffirmés avec tant de vigueur et d'insistance, c'est qu'ils ont été continuellement objet de désaccord et de discussion :

« Nous en avons l'écho aussi bien dans le livre du premier directeur de l'enseignement en A.O.F., G. Hardy, que trente- cinq ans après, dans le compte rendu de la conférence des directeurs de l'enseignement de la France d'Outre-mer, réunie à Paris en 1952, sous la

[1] Ibid, p. 107.

présidence du Ministre Ajoulat, pour traiter de ce problème. Les uns et les autres voient les dangers du système »[1].

Mais cette politique d'assimilation pure et simple du début de la colonisation sera remplacée par une politique d'association, dès la première guerre mondiale, dictée par la nécessité de créer, par l'école, une véritable classe d'intermédiaires auxiliaires. En effet, avec le développement et l'élargissement des colonies, le pouvoir colonial s'est aperçu qu'il était impossible de gouverner, d'administrer et d'exploiter en l'absence d'une émigration métropolitaine suffisante, sans un minimum d'intermédiaires indigènes. Et c'est l'école qui doit les sélectionner et les former. Ceci nous amène au troisième objectif officiellement donné à la politique coloniale de l'enseignement en A.O.F. : *« former par une sélection, dont vous avez eu le constant souci, les cadres nécessaires à la vie administrative et économique du pays. (Circulaire Brevié, 1933). (*De Chassey, 1984, 111*) ».*

Cette nécessité d'opérer par sélection et de former des auxiliaires indigènes pour seconder un personnel européen trop restreint sera exprimée, sans ambages, par le Ministre des colonies, Albert Sarrault :

« Instruire les indigènes est assurément notre devoir… Mais ce devoir fondamental s'accorde par surcroît avec nos intérêts économiques, administratifs, militaires et politiques les plus évidents. L'instruction, en effet, a d'abord pour résultat d'améliorer la valeur de la production coloniale, en multipliant dans la foule des travailleurs indigènes, la qualité des intelligences et le nombre des capacités ; elle doit, en outre, parmi la masse laborieuse, dégager et dresser les élites des collaborateurs qui, comme agents techniques, contremaîtres, surveillants, employés ou commis de direction, suppléeront à l'insuffisance numérique des Européens et satisferont à la demande croissante des entreprises agricoles, industrielles ou commerciales de colonisation. »[2]

Dans le même sens, M. Delafosse ajoute, à cette mission de remplacement du personnel européen, une autre que doivent assurer désormais ces auxiliaires indigènes et qui consiste à faciliter l'acceptation, « par les gens du pays », de la civilisation européenne :

« Ces agents […] appelés à exercer des métiers ou fonctions jusque-là réservés à des Européens… ne voit-on pas quelle influence ils pourront avoir sur l'évolution des sociétés indigènes ? De même qu'il nous faut des interprètes pour nous faire comprendre des indigènes, de même il nous faut des intermédiaires, appartenant aux milieux indigènes par leurs origines et au milieu européen par leur éducation, pour faire comprendre aux gens du pays et pour leur faire adopter cette civilisation étrangère, pour laquelle ils manifestent, sans qu'on puisse leur tenir rigueur, un misonéisme bien difficile à vaincre. (M. Delafosse, Bull. Educ. A.O.F., juin,1917). (De Chassey, 1984, 113) ».

Quoique différents dans leur énonciation, ces objectifs sont l'expression variée et nuancée d'une même fin, à savoir l'instruction et la formation d'une élite pour le seul motif de servir la société coloniale. L'association, qui justifie certains développements de l'enseignement

---

[1] Ibid., p. 108.

[2] Sarrault, Albert., *La mise en valeur des colonies françaises*, Editions Payot, 1923, p. 95.

colonial, n'est pas si différente de l'assimilation pure et simple. Elle est seulement une voie plus réaliste, un détour imposé par les circonstances. Le but de « sélectionner » que cette politique d'association a nécessité est étroitement lié aux premiers, plus ambitieux ou universels (civiliser, franciser) et l'objectif final est toujours le même : assimilateur. Le tout sera mené et réalisé par le seul moyen de l'école.

3.1.3. L'organisation de l'école coloniale

La structure de base de l'enseignement est fermement dessinée dès l'arrêté n° 806 du 24-11-1903 qui organise l'enseignement dans les colonies et territoires de l'A.O.F. (premier document juridique fédéral sur l'enseignement, préparé par le Lieutenant-Gouverneur Guy, agrégé de l'université, du Gouverneur Général Roume). Elle demeurera jusqu'aux indépendances, et même, dans beaucoup de ses traits, bien au-delà.

Organisée selon un système pyramidal, l'école en A.O.F. comprend, dit cet arrêté, et, après lui, tous les autres, portant sur le même sujet :

- un enseignement primaire élémentaire ;
- un enseignement primaire supérieur ;
- un enseignement professionnel et spécialisé distribué aux chefs-lieux du groupe (Saint-Louis puis Dakar).

- L'enseignement primaire élémentaire

L'enseignement se divise en écoles préparatoires, écoles élémentaires, écoles régionales et urbaines, et cours d'adultes.

Les écoles préparatoires, appelées aussi « écoles de village » sont, selon l'expression de G. Hardy, des « *organes d'approvisionnement et des instruments de civilisation matérielle* ». Elles sont situées dans le plus grand nombre de villages possible et ne comprennent qu'une classe et un cours tenus par un « maître indigène », le plus souvent un moniteur n'ayant, que dans des cas très rares, le certificat d'études. Ces écoles reçoivent les enfants de toutes conditions, mais reçoivent, en premier lieu, les fils de chefs et de notables pour qui la scolarité sera obligatoire dès 1924 (Circulaire Cadre, 1924). Elles assurent deux à trois ans de scolarité et visent à répandre, le plus possible, l'usage du français parlé et à donner un certain apprentissage pratique : hygiène, prévoyance, agriculture et élevage. Elles sont en même temps « *un instrument de moralisation et de loyalisme* » par les cours d'histoire et de morale. Enfin, ces écoles visent essentiellement à diffuser le français dans la masse de la population. L'enseignement de l'arabe y est prévu, au moins au début de la colonisation, mais uniquement en pays musulmans. « *Quelques élèves, parmi les plus doués, sont envoyés à l'Ecole élémentaire qui recrute ainsi ses effectifs parmi une première sélection (Cadre)* ».

Située, en principe, partout où il y a un poste administratif, l'Ecole élémentaire comprend deux maîtres et deux classes : cours préparatoire et cours élémentaire.

Les fils de chefs et les meilleurs élèves du cours élémentaire entrent au cours moyen de *l'Ecole régionale* située dans chaque chef-lieu de cercle. Ayant au moins trois classes, l'Ecole régionale est obligatoirement dirigée par un instituteur français (« du cadre supérieur »). En principe, elle a des élèves boursiers et internes de tout le cercle qu'elle mène au certificat

d'études primaires. Son effectif est subordonné aux besoins de la colonie en « petit personnel ».

Les Ecoles urbaines sont comme les écoles régionales mais elles sont installées dans les grandes agglomérations où « Européens » et « assimilés » sont fonctionnaires, commerçants, industriels. Les enfants sont plus éveillés et plus précoces, les parents ont une mentalité différente des indigènes de la brousse.

- *L'enseignement primaire supérieur*

Les Africains diplômés du C.E .P. ont accès « dans l'ordre de la liste de mérite », et dans la mesure des besoins, à *l'Ecole primaire supérieure* installée, en principe, au chef- lieu de chaque colonie. Elle est issue des anciens cours normaux ou « écoles des fils de chefs ». Les élèves y sont internes et ne doivent pas dépasser l'âge de dix-sept ans. Elle comprend normalement trois sections : celle « des fils des chefs » qui n'ont pour but que de compléter leurs études ; celle des candidats aux écoles du Gouvernement général et celle qui « forme des agents des cadres locaux, strictement nécessaires aux besoins de la colonie ».

Notons que l'enseignement secondaire, proprement dit, conduisant au « Brevet de Capacité Colonial » créé en 1924 et équivalent au Baccalauréat, est réservé aux Européens et à quelques rares privilégiés Sénégalais, jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale où n'existaient que deux cours secondaires, un à Dakar et un à Saint-Louis : le futur lycée Van Vollenhoven et le lycée Faidherbe. Après cette date les lycées commenceront à se multiplier en A.O.F. (4 en 1949) et les E .P.S. à se transformer en collèges d'enseignement général menant au brevet. Signalons que c'est seulement en 1945, que le premier établissement primaire supérieur est créé en Mauritanie, à Rosso. Il comptera 82 élèves en 1947.

- *L'enseignement professionnel et spécialisé*

Situé à l'échelon fédéral et recrutant dans la section *ad hoc* de chaque E.P.S., l'enseignement professionnel ou spécial comprendra toujours la fameuse *Ecole normale William Ponty* qui forme en trois ans les instituteurs Africains pour toute l'A.O.F., en plus de la formation de cadis et d'interprètes. Elle prépare, en deux ans, à *l'Ecole de médecine* qui, elle, forme des médecins auxiliaires. Il y aura aussi une école de vétérinaires auxiliaires à Bamako et des écoles de « moniteurs d'enseignement rural ». L'enseignement professionnel sera, à certaines époques seulement, assuré à l'échelle fédérale, à « l'Ecole des pupilles mécaniciens de la Marine » puis à l'école Pinet-Laprade. Le reste du temps, il sera laissé au soin des colonies. Par ailleurs, sont dispensés **des cours d'adultes** ayant pour but l'initiation des « indigènes dépourvus de toute instruction à l'usage du français parlé ».

Comme on le voit, les différents ordres d'enseignement sont nettement hiérarchisés dans un système qui combine, en théorie du moins, enseignement de masse à la base et élitisme, au fur et à mesure qu'on avance dans le cursus. Ce qui n'est pas sans entraîner parfois des hésitations et des contradictions au niveau des choix et stratégies à **adopter** par les autorités coloniales.

3.1.4. Evolution et Contradictions

Malgré une période allant presque au-delà d'un siècle, l'évolution des effectifs de l'enseignement en A.O.F. a été, jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale, très lente. Le fait plutôt marquant est la multitude de changements d'orientation ou d'interprétation à

travers les textes et qui autorise à parler de contradictions (internes) de la politique d'enseignement coloniale.

3.1.4.1. L'évolution des effectifs de l'enseignement en A.O.F.

Jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale, la croissance de l'enseignement en A.O.F. est très lente : de 15 000 élèves en 1914 à 70 000 en 1938, ce qui représente un taux de scolarisation estimé à 2,2%. Plus de 99% de la population reste « analphabète » et les effectifs sont très inégaux selon les colonies, au profit énorme de celles où se développe une certaine exploitation économique comme le Sénégal, la Guinée ou la Côte d'Ivoire. La Mauritanie, « mal partie », est logiquement, en ce sens, très loin derrière les autres.

Les crédits alloués à l'enseignement restent toujours maigres et par conséquent, les taux de scolarisation très faibles : 3,7% en 1932 et 4% en 1948. Après 1945, de grands changements qualitatifs et quantitatifs vont être observés. Ils marqueront un tournant de la scolarisation, aux conséquences très importantes pour les colonies.

3.1.4.2. Mutations et contradictions

Avec ses lots de changements d'orientation ou d'interprétation, la politique d'enseignement coloniale, gérée à bout de bras par l'administration coloniale, a montré, dans les textes et instructions, de réelles hésitations et contradictions quant à la manière à adopter pour mener la politique éducative.

Culminant toutes dans l'antinomie fondamentale : enseignement de masse ou enseignement d'élites, ces tendances contradictoires posaient le problème du choix entre masse ou élites, centralisation ou régionalisation, culture générale ou enseignement fonctionnel, identité des programmes avec ceux de la Métropole ou « africanisation ». Cette opposition est perçue clairement par les autorités coloniales et énoncée dans tous les documents officiels de 1903 jusqu'en 1950 :

« L'enseignement du premier degré, dit par exemple un rapport du service de l'enseignement en 1949, est la base même de l'édifice. Ses objectifs parfois contradictoires peuvent se résumer ainsi :

-Evolution de la masse africaine dans ses cadres traditionnels ;

-Préparation par sélection de l'accession vers les établissements secondaires et techniques. »[1]

Selon De Chassey, cette antinomie, à l'origine, en grande partie, des tergiversations et des allers - retours dans la gestion du déroulement de l'enseignement, paraît

« *refléter dans les textes mêmes, les contradictions internes de la politique d'enseignement coloniale et sans doute de toute politique d'enseignement "moderne" dans les sociétés "en voie de développement" dominées par l'impérialisme. »*[2].

Alors centralisation ou décentralisation ? Faut-il pratiquer une politique centralisée et unique pour tous ces territoires immenses et si divers ? Roume paraît opter pour ce dernier choix en

[1] De Chassey, F., op.cit., p.121.

[2] Ibid., p. 117.

statuant dans son arrêté de 1903 pour toute l'A.O. F. Seulement, cet arrêté est appliqué tout au plus au Sénégal et en 1911, Ponty charge les « lieutenant-gouverneurs » d'adapter l'esprit de cet arrêté « *au niveau et aux meurs de leurs colonies avec libre initiative d'arrêtés locaux* ». La création par Georges Hardy du fameux *Bulletin de l'enseignement en A.O.F.* s'inscrit dans cette tendance à se démarquer de la Métropole et à donner à l'enseignement colonial une voie différente mais surtout multiple et variée, en donnant la parole à tous les acteurs de cet enseignement, concepteurs et enseignants sur le terrain. Parlant de l'esprit et de la finalité de ce Bulletin, il précise :

« Nous élaborons petit à petit une pédagogie indigène, très différente de l'autre, et personne de vous n'oserait assurément soutenir que nous voyons en toute netteté, non seulement les moyens, mais le but même de notre enseignement. Cette élaboration, nous allons la tenter en commun. (…) Rapprochements des collaborateurs, coordination des idées et des expériences, tel sera l'objet principal de ce bulletin. »[1]

Comme on le voit dans ces lignes, Georges Hardy est lui-même incertain et perplexe quant à la décision à prendre au sujet des buts et moyens appropriés à cet enseignement colonial.

En 1918, on revient avec Augoulvant au principe unifié ; de nouveau, on décide des programmes et des structures communes à toutes l'A.O.F. et on ne laisse plus d'initiatives aux colonies. Mais en 1924, Brevié, jugeant ce but louable, évoque la diversité des conditions et des besoins et la trop grande centralisation, cause de « gaspillage et baisse de niveau » pour revenir à l'autre principe d'adaptation et de régionalisation. Ce point de vue triomphera jusqu'en 1945, date où la centralisation fédérale redeviendra la règle, où la dépendance sera plus grande que jamais du Ministère de l'Education français, avec la création, en 1950, d'une Académie d'A.O.F. semblable à celle de France. C'est l'alignement de l'enseignement sur celui de la Métropole.

Autre point de fluctuations ou de contradictions : enseignement général ou adapté ? Faut-il donner une large culture ou cibler un enseignement pratique et spécialisé ? Que faire des méthodes, des programmes, des examens et donc des diplômes ?

Apparemment, c'est la première tendance qui a été retenue pour l'enseignement primaire officiel où il s'est agi simplement de calquer ce qui se faisait en France. Mais très vite, on s'est aperçu des dangers politiques et des difficultés, déjà énoncées, qu'un tel choix pourrait entraîner : rendement très médiocre, déséquilibre affectif, déracinement social et mécontentement. L'accent est mis alors sur "la nécessité d'avoir un enseignement pratique, concret et adapté" :

« Si nos écoles ainsi conçues [avec des programmes voisins de ceux utilisés en France…] nous donnèrent de nombreux collaborateurs d'un loyalisme éprouvé, elles formèrent aussi, hélas, un contingent important de déracinés aigris qui devinrent nos contempteurs et nos ennemis. Fallait-il les fermer comme d'aucuns le conseillaient ? […] Il ne s'agissait pas

[1] Eizlini, Carine., « Georges Hardy, acteur et idéologue de l'enseignement colonial en A.O.F. : le cas des manuels scolaires dans le Bulletin de l'Enseignement en A.O.F. », *in* « Enseignement et colonisation dans l'Empire français : une histoire connectée ? », Colloque international, Université de Lyon, 30 sept.-2octo., 2009.

d'abandonner, il fallait réformer l'enseignement. (Communication du G.G. Brevié à l'académie des sciences, Gorée, Imprimerie Gnt., 1936) (De Chassey, 1984, 11*).».*

C'est dans cet esprit que fut lancée la formule de *l'école rurale* par le G.G. Brevié, inspiré et secondé par l'inspecteur Charton, qu'il énonce dans ses "Instructions nouvelles sur l'enseignement de masse" du 8 janvier 1931 :

« ayant reconnu le danger que pourrait courir, à notre grande colonie, l'orientation trop littéraire des esprits indigènes, le Gouverneur Général a décidé de trancher, sans retard, les racines d'un mandarinat naissant et privé de débouchés. (De Chassey, 1984, 118-119) *».*

Qu'elle soit du village, du poste administratif ou du chef-lieu de cercle, l'école est donc « un échelon intermédiaire pour les meilleurs ». Le C.E.P auquel elle prépare marque, pour la plupart des élèves la fin de leur formation. Elle doit alors être adaptée à la région et on doit y adjoindre des sections agricoles ou d'élevage, manuelles, artisanales, ménagères pour les filles.

De telles orientations exigent une formation adéquate des maîtres. C'est pourquoi deux Ecoles Normales rurales seront fondées à Dabou et à Katibougou. D'ailleurs, jusqu'après la seconde guerre mondiale, le service de l'enseignement fédéral proclamera dans son rapport annuel la nécessité d'instruire sans déraciner mais au contraire en faisant découvrir de nouvelles raisons d'aimer et de respecter les communautés naturelles, d'aimer et de respecter aussi son mode de vie, tout en l'améliorant.

Mais cette tendance à l'adaptation sera abandonnée, après 1945, au profit du retour à "la politique assimilationniste et uniformisatrice la plus stricte", sous la pression des Africains eux-mêmes qui exigent l'égalité des diplômes, au nom de leur "accession à la responsabilité et à la citoyenneté dans l'Union française". On abandonne ainsi la politique de l'école rurale de masse qui sera très critiquée après avoir été si promue :

« Non seulement l'application mais la théorie même de l'école rurale est attaquée par les Africains dans leur volonté d'égalité et de prise en charge, mais aussi par les responsables coloniaux de l'enseignement. On l'accuse de fournir un enseignement au rabais »[1].

La construction complexe de l'enseignement colonial détaillée plus haut, ajoutée à une organisation sociale multiple, hiérarchisée et éparpillée à travers l'espace, ne peut manquer de révéler l'opposition entre les divers objectifs assignés à l'enseignement colonial par l'idéologie, et entre cette idéologie et la pratique. Par exemple, si en principe l'idéologie coloniale se donne pour mission d' « élever » la masse vers la civilisation, dans les faits ce qui s'impose pour l'administration c'est de « *former des auxiliaires indigènes, réclamés par les services, le commerce et les colons* (Arrêté du 24-11-1903, constitutif de l'enseignement en A.O.F) ».

Avant de terminer ce chapitre, disons que cette expérience, somme toute riche en concepts, en stratégies et en action sur le terrain, mérite d'être partagée et peut, aussi bien dans ses points positifs que dans ses manquements, inspirer bon nombre d'initiatives et de décisions au

[1] De Chassey, F., op.cit., p. 121.

service de nos systèmes éducatifs et du traitement politique, pédagogique et didactique des langues dans nos pays.

Les revers mais aussi les réussites de « la mission civilisatrice » sous l'angle de l'adaptation de l'enseignement au milieu indigène, la confrontation entre discours et pratique de la pédagogie en situation coloniale et sur l'impact culturel qu'elle suppose, les initiatives, les parcours et les expériences des acteurs de cet enseignement (particulièrement celle de la création, par G. Hardy du *Bulletin de l'enseignement en A.O.F.* – une prouesse et une innovation à l'époque et même aujourd'hui pour certains pays – comme cadre de rapprochement, de coordination et d'échanges entre vrais acteurs de l'éducation) sont tant de points à exploiter pour apporter et proposer des solutions à des difficultés et à des problèmes, différents certes par le temps, l'espace et le contexte de ceux de cette époque-là, mais s'ils n'en découlent pas pour y trouver beaucoup de leur explication, les rappellent à bien des égards. La confusion entre le politique et l'éducatif, le monopole des décisions en matière de politiques éducatives et surtout de stratégies par des groupes dans des pays peu démocratiques, pluriethniques et multilingues, l'ignorance et la marginalisation des vrais acteurs de l'œuvre d'éducation sont des exemples, parmi d'autres, dans ce sens.

Par ailleurs, cette expérience, arrachée à certaines de « ces couleurs locales » peut et doit servir de cadre et de toile de fond pour un partenariat de coopération, d'échanges et d'entraide entre différents systèmes d'enseignement de l'espace francophone, particulièrement dans le but de promouvoir et d'harmoniser les approches, méthodes et techniques d'enseignement du français et en français.

Mais cet aperçu sur l'enseignement colonial en A.O.F. ne saurait être parfaitement et utilement édifiant et instructif sur l'enseignement en général et celui du français en Mauritanie, s'il n'est pas complété par un parcours de l'école coloniale dans ce pays.

Bibliographie

BLACHERE, Jean-Claude(1973) : « Quelques aspects de l'implantation de la langue française en Mauritanie jusqu'en 1960 », BIFAN, XXXIV.

DE CHASSEY, Francis (1984) : « Enseignement et jeunesse scolarisée », in *Mauritanie 1900-1975,* Paris, L'Harmattan, pp .313-350.

DE CHASSEY, Francis (1972) *: Contribution à une sociologie du sous-développement : l'exemple de la République Islamique de Mauritanie, Thèse* de Doctorat d'Etat, Université de Paris V.

De CHASSEY, Francis. (1978) : *La houe, l'étrier et le livre,* Paris, Anthropos.

DE CHASSEY, Francis. (1984) : *Mauritanie 1900 – 1975,* Paris, L'Harmattan 492p.

MAURER, Bruno, en collaboration avec DUMONT, Pierre (1995) : *Sociolinguistique du français en Afrique Francophone : gestion d'un héritage, devenir d'une science*, Paris, AUPELF-EDICEF, 224p.

OULD TELMIDI, Mohameden (2008) : « L'évolution de la société maure aux XIXème et XXème siècles », Thèse de doctorat du 3ème cycle, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 297p.

OULD YOURA, Abderrahim (1997) : *L'Enseignement du français en milieu hassanophone de Mauritanie. Système éducatif et difficultés d'acquisition de la langue,* Thèse de doctorat nouveau régime, Université de Nice, 329 p.
OULD ZEIN, Bah et QUEFFELEC, Ambroise (1998) : *Le français en Mauritanie*, Paris, AUPELF-EDICEF, 191 p.
TURPIN, Gérard (1987) : Le français en Mauritanie, Mémoire de maîtrise, Université de Nice, 103 p.