Introduction générale

La littérature mauritanienne francophone, devenue objet de nombreuses études menées tant par des chercheurs nationaux qu'étrangers, n'existe que depuis un demi-siècle, si l'on considère qu'elle est née avec les premiers écrits d'Omar Bâ, *Poèmes peulhs modernes* (1965), *Fouta Toro au carrefour des cultures* (1976), *Paroles plaisantes au cœur et à l'oreille* (1977) *Odes sahéliennes* (1978) qui seront suivis, quelque temps après, par ceux de Tène Youssouf Guèye dont le roman *Rêlla ou les voies de l'honneur*[1] constitue l'une des deux œuvres de notre corpus. Longtemps considérée comme une littérature « mineure », à l'aune des critères de choix d'étude sur lesquels des anthologies de la littérature africaine ont bâti leur architecture sélective, la littérature mauritanienne francophone a réussi, cependant, à s'imposer comme telle grâce à l'émergence de jeunes chercheurs mauritaniens qui ont compris tout l'intérêt à tirer d'une telle éclosion, d'abord au plan universitaire, ensuite sur la scène littéraire continentale et mondiale.

Il s'agissait de poser la littérature mauritanienne francophone comme le complément culturel nécessaire aux humanités, plus anciennes à l'Université de Nouakchott, en lettres arabes.

Dans ce domaine, la Mauritanie ne crée pas un précédent ; elle suit un mouvement général qui, dans la plupart des pays, érige la littérature nationale comme l'un des déterminants de l'identité du pays. Certaines nations poussent cette volonté de faire de la littérature une ouverture sur le monde, en institutionnalisant la structure chargée d'en fixer les normes d'excellence, d'en affiner le modèle pour en faire une sorte de propriété intellectuelle, de défense et illustration de l'identité du pays, de la nation !

Mais le projet de concevoir la littérature dans ses rapports à la nation et à l'identité se heurte à plusieurs obstacles liés, notamment, à l'existence de plusieurs communautés sur un seul territoire – donc de plusieurs premières langues d'assimilation[2] – dans un seul espace que l'histoire, le processus colonial et la politique ont érigé en Etat. D'où la complexité, nous allons le voir, d'établir une jonction et un rapport typique entre littérature, nation et identité, entre, surtout identités et terroirs.

---

[1] Tène Youssouf Guèye*, Rêlla ou les voies de l'honneur, Dakar, Abidjan, Lomé, NEA, 1983.*

[2] Coraline Pradeau, « *L'intégration et l'assimilation par la langue dans la législation et les argumentaires politiques en France* », Université de Rouen Normandie, Dynamique du Langage In Situ (Dylis, EA 7474), pp.121-135, 2021. L'intégration et l'assimilation par la langue dans la législation et les argumentaires politiques en France.

L'approche anthropologique[3] que nous avons choisie est de clarifier cette notion de terroirs et d'identités en se focalisant sur deux romans qui, sans doute, comptent parmi ceux qui ont ancré leurs histoires dans l'espace communautaire, le terroir qui est d'abord celui de l'auteur : *Kaédi*, capitale du *Gorgol*, « patrie » de Tène Youssef Guèye, espace où se déroule le récit de *Rêlla ou les voies de l'honneur*, et plus généralement le *Fouta Toro*, « Le Diadème de pierre », patrie imaginaire dans laquelle Mamadou Ould Dahmed « réelise » son propre terroir, l'*Assaba* avec le Ksar présenté comme l'embryon de la ville cosmopolite assimilable à Kiffa, le lieu réel ou grandit l'auteur.

S'il faut soumettre les deux œuvres qui constituent notre corpus à une analyse spécifique scientifiquement cohérente, après avoir choisi d'en extraire tous les éléments déterminatifs liés à l'identité et au terroir, les approches anthropologique et ethnologique s'imposent, de toute évidence, à nous, les deux auteurs ayant choisi d'éclairer des pans importants de l'histoire sociale de leur communauté respective.

L'approche choisie s'inspire, largement, de *Manuel d'ethnographie*[4] (1926) de Marcel Mauss, *Les Maures de l'Afrique occidentale française*[5] (1904) de Georges Poulet, et *Les identités meurtrières*[6], d'Amin Maalouf, essai par lequel l'écrivain franco-libanais questionne la notion d'identité et les conflits qu'elle peut occasionner.

Elle s'appuie également sur des ouvrages critiques nationaux et africains en rapport avec les thématiques choisies : trois essais de Mamadou Kalidou Bâ : *Nouvelles tendances du roman africain francophone (1990-2010) : de la narration de la violence à la violence narrative*[7] ; *Décoloniser la critique littéraire africaine. Nouvelles perspectives théoriques et critiques : Approche ontologique du texte africain*[8] *; Regards sur la littérature mauritanienne francophone : essais critiques*[9], de Mamadou Ould Dahmed ; *Anthologie de la littérature mauritanienne*

---

[3] Le Larousse définie l'anthropologie comme : 1. Étude de l'homme et des groupes humains. 2. Théorie philosophique qui met l'homme au centre de ses préoccupations.
https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/anthropologie/3893
[4] Paris, Éditions sociales, 1967.
[5] Paris, A. Challamel, 1904.
[6] Paris, Grasset, 1998.
[7] Paris, L'Harmattan, 2012.
[8] Paris, Éditions Lettres de Renaissances, 2024.
[9] Nouakchott, Joussour/Ponts, 2017.

francophone[10] et *La quête identitaire chez les écrivains de la moyenne vallée du fleuve Sénégal*[11].

Ainsi, après avoir achevé le premier cycle de sa monographie sociale *pulaar* décrivant avec minutie les us et coutumes de cette communauté à travers la célébration du mariage de *Hamma* et de *Rêlla,* Tène Youssouf Gueye, procède au décapage de la ville qui, dans son mode de vie « étranger » à ces populations du sud de la Mauritanie, constituent la plus grande menace pour le pays *foutanké*.

Si nous avons fait le choix de maintenir ensemble ces deux termes, identité et terroir, bien qu'ils renvoient, par leurs approches et par leurs objets, à deux entités différentes, dans les œuvres de notre corpus, c'est par souci de commodité qu'offre l'analyse de l'homme et de la société.

Et parce que, selon Marcel Mauss, « il est possible de distinguer dans le métier d'anthropologue une phase ethnographique qui observe et collecte les faits, une phase ethnologique qui les analyse, et une phase anthropologique qui compare, synthétise et théorise » [12].

La question de l'identité est intrinsèquement liée à celle du terroir. Toutes deux fondent, dans chaque individu, ce qui constitue sa singularité, par rapport à l'Autre, et permet de mettre en avant des valeurs auxquelles il s'accroche, s'attache solidement, dans un milieu multiculturel comme la Mauritanie, comme un acte de survie.

Si l'on a choisi d'aborder, dans ce mémoire, cette double question (terroirs et identités) en une, en essayant de faire ressortir le lien intrinsèque d'une postulation culturelle à deux facettes, c'est, justement, parce que l'enjeu épistémologique et anthropologique, en vaut la peine, du point de vue de la recherche en littérature africaine, et plus spécifiquement mauritanienne, mais aussi, parce qu'il y a intérêt, pensons-nous, de mettre en parallèle, le traitement de cette question dans deux œuvres de première et seconde génération d'une littérature mauritanienne francophone qui a peiné à s'affirmer comme telle.

Entre *Rêlla ou les voies de l'honneur* de Tène Youssouf Gueye et *L'Appel du Ksar*[13] de Mamadou Ould Dahmed, les situations décrites ont sensiblement évolué.

---

[10] Mamadou Kalidou Bâ, (sous la dir), *Anthologie de la littérature mauritanienne francophone*, Nouakchott, Joussour/Ponts, 2016.
[11] Coudy Kane, *La quête identitaire chez les écrivains de la moyenne vallée du fleuve Sénégal*, Dakar, L'Harmattan-Sénégal, 2010.
[12] Considéré comme l'un des pères de l'anthropologie, Mauss n'a jamais publié d'ouvrage de synthèse de sa pensée mais un grand nombre d'articles dans différentes revues (dont L'Année sociologique), d'esquisses, de comptes-rendus et d'essais.
[13] Mamadou Ould Dahmed, *L'Appel du Ksar*, Paris, L'Harmattan, 2020.

Mais si les deux œuvres qui constituent le corpus de ce mémoire évoquent la question du terroir et celle de l'identité dans des cadres spatio-temporels différents (le *Gorgol* et l'*Assaba*) et, si l'on veut être plus précis, *Kaédi* et *Kiffa* (avec un détour par Nouakchott, pour *L'Appel du Ksar*), il reste que le traitement littéraire, à travers des questionnements toujours d'actualité, en fonde l'unité thématique qu'ils partagent, d'ailleurs, avec d'autres œuvres romanesques, d'ici et d'ailleurs.

Aussi, les questions auxquelles cette étude tente de donner réponse en établissant une jonction dialectique entre terroirs et identités sont :

- Comment les deux auteurs évoquent la question du terroir et celle de l'identité dans des cadres spatio-temporels différents (le *Gorgol* et l'*Assaba*), dans un contexte socio-culturel propre ?

- Quelles dimensions, couleurs et substance du terroir permettent d'établir une relation fusionnelle avec l'identité ?

- Comment se manifestent les caractéristiques du roman de terroir dans les deux œuvres du corpus ?

- Quel lien existe-t-il entre le terroir, l'histoire et l'identité ?

- Les identités particulières ou collectives se justifient-elles comme projets littéraires aussi bien dans *Rêlla* que dans *L'Appel du Ksar* ?

- Comment les enjeux soulevés par la quête d'une « identité nationale » ne peuvent ignorer toutes autres identités, qu'elles soient individuelles ou collectives ?

Première partie : Terroirs

Introduction partielle

Le terroir dont il est question dans cette étude est celui qui se trouve, comme objet d'étude, au centre d'un genre littéraire spécifique né au Québec (le roman de terroir) et qui, même s'il n'a pas duré, a quand même été d'une certaine utilité littéraire par les caractéristiques propres constituant une sorte de valeur ajoutée à l'esthétique du roman moderne. Faudrait-il rappeler alors que, lorsqu'on parle de terroir, viennent aussitôt en mémoire différentes images : l'enracinement, la culture locale, les tenues et les pratiques folkloriques, les produits locaux et, surtout, l'identité « terroiriale [14]» pour ne pas dire territoriale, avec une connotation politique qui n'est pas de propos ici. Le terroir serait, a priori :

> « Un conservatoire de pratiques et de coutumes immuables. Cela est particulièrement intéressant car, malgré ces images, il n'y a rien de naturel dans cette idée. En effet, si les terroirs se situent dans un temps historique long, il s'agit de constructions humaines pour tout ce qui donnera, au fil du temps, l'identité culturelle d'un terroir. Les terroirs peuvent changer, évoluer, voire disparaître sous le coup de l'évolution des sociétés. Les pratiques qui fondent la particularité de chaque terroir, qu'il s'agisse de l'art culinaire, des tenues vestimentaires, de l'architecture ou des activités économiques dominantes, ne viennent pas du néant : elles ont été inventées à un moment donné ; elles évoluent dans le temps. Parfois même, elles sont inventées de toutes pièces »[15].

En Mauritanie, les terroirs ont évolué au gré des politiques, de la colonisation à l'indépendance. Si les identités « terroirielles » - régionales - étaient préservées aux premiers moments de l'indépendance, elles furent mises à mal, par la suite, quand les exigences nationalistes de la première République ont poussé à « tuer » les terroirs-régions en leur attribuant des numéros: 1ère, deuxième, troisième, quatrième, cinquième, sixième, septième, huitième, neuvième, dixième, onzième et douzième région, pour le *Hodh Charghi*, le *Hodh El Gharbi*, l'*Assaba*, le *Gorgol*, le *Brakna*, le *Trarza*, l'*Adrar*, *Dakhlet-Nouadhibou*, le *Tagant*, le *Guidimagha*, l'*Inchiri* et le *Tiris Zemmour*. Un acte présenté à l'époque comme la volonté de contrer la toute-puissance des tribus qui tiraient leur pouvoir politique de la parfaite maîtrise de leurs terroirs dont les plus puissants portaient le nom d'émirats : *Adrar, Brakna, Tagant, Trarza*.[16]

---

[14] « Terroirial » : néologisme calqué sur territorial. Relatif au terroir.

[15] Stéphane François, *Terroirisme, Formes et enjeux de la promotion du terroir*, Mons, gsrl-cnrs, 2021.

[16] Cf : George Poulet, *Les Maures de l'Afrique occidentale*, Paris, A. Challamel, 1904.

Il ne faut pas croire cependant que la Mauritanie est un cas particulier en le domaine, loin s'en faut. L'ancienne puissance coloniale a vécu les mêmes travers passant par le même processus d'accommodements qui a mis du temps à donner les résultats escomptés.

En effet, partout, « les terroirs sont porteurs d'identité(s)[17] ». Au Canada, plus précisément au Québec, dans la Louisiane française (USA) tout comme dans le territoire américain contigu au Mexique (Nevada et Texas), au Maroc (l'Atlas), en Algérie (Kabylie), au Sénégal (Casamance), les identités particulières[18], telles que décrites par Amin Maalouf, prennent souvent le pas sur les identités nationales qui, elles, sont utopiquement unitaires, comme le rappelle Stéphane François :

> Dans un « vieux pays centralisateur et uniformisateur comme la France, l'on a tenté, surtout à partir de la troisième République, de faire disparaître les régionalismes au nom de la Raison et du Progrès. En retour, des mouvements essayèrent de les protéger ou de les mettre en avant. Les régionalismes et les folklorismes, en France, se sont construits contre la République. Il s'agissait de protéger ces terroirs de l'uniformisation, tant culturelle que linguistique. Dès lors, différents mouvements se constituèrent. Ce furent, par exemple, les régionalismes breton, flamand, alsacien, bourguignon »[19].

Dans ce discours, il n'y avait plus de « Français », mais uniquement des citoyens qui portent fièrement les noms de leurs terroirs. Ainsi en est-il des « Bretons », des « Basques », des « Picards », des « Alsaciens », des « Corses », etc.

Quelle différence, en Mauritanie, avec les notions toujours actuelles et sidérantes de « *ehl charg* », « *ehl essahel* », « *ehl el guebla* » et autre « *ehel Chemama* » ? Ou même, plus accentuées, du point de vue des identités particulières, de « *bidhani* », « *hartani* » et de « *kowri* »[20] ?

Ainsi, la « terroirialité », nonobstant son aspect culturel non négligeable dans la survivance des folklores et même dans la mise en œuvre de politiques de développement local, dans le cadre d'une décentralisation qui marche à pas de tortue, constitue aujourd'hui un obstacle majeur à la formation d'un sentiment d'appartenance à une nation. Le terroir, qu'on assimile souvent à la région, est, dans la conscience du Mauritanien, qu'il soit urbain ou rural, un espace primus qui

---

[17] Stéphane François, *op. cit*. p.4.
[18] Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.
[19] Stéphane François, *op. cit*. p.4.
[20] Ces appellations, avec une charge sociopolitique évidente, sont toujours en vogue.

vient avant le pays vu comme un territoire où l'on vit (cohabite) avec les « ressortissants » d'autres régions-terroirs !

C'est pourquoi, en Mauritanie, on est encore loin d'atteindre le stade de détachement sentimental qui, en France, par exemple, fait que les terroirs « étaient muséifiés et les pratiques locales devenaient des sujets d'études ethnologiques. C'était une façon de les préserver, mais aussi de les fossiliser : elles étaient fixées et ne pourraient plus évoluer » [21].

Pour ce différentialisme s'opposant à l'assimilationnisme, c'est-à-dire aux politiques gommant les différences au profit d'une uniformisation des pratiques culturelles et linguistiques, il s'agissait, pour les deux auteurs de notre corpus – et contre la vision très osée d'Amin Maalouf que Lamia Chaïb soupçonne de chercher à « tuer les identités »[22] - de retrouver ses « racines », son « identité », à la fois locale et ethnique.

En effet, pour Tène Youssouf Guèye, de *Rêlla ou les voies de l'honneur*, roman qui fait par moments des incursions dans la monographie ethnologique, le terroir est le lieu d'où doit partir la lutte contre la mondialisation. Comme il est « authentique », paré de toutes les vertus (lieu des liens communautaires, expression de la sobriété naturelle de ses gens, de la diversité « naturelle » des produits de la culture et de l'élevage, de sa « médecine traditionnelle », etc.), le terroir et ses manifestations folkloriques, seraient un modèle pour lutter contre une mondialisation ennemie de l'authenticité culturelle notamment africaine.

A ce sujet, la posture de Mamadou Ould Dahmed, dans *L'Appel du Ksar*, est plutôt ambivalente : des Haratines fuient le terroir où ils ont été persécutés, asservis, pour retrouver celui où ils pensent pouvoir (re)commencer une nouvelle vie. Après avoir été voués aux gémonies, à *Lembeidi*, le terroir et le folklore ont retrouvé leurs lettres de noblesse au Ksar. Aujourd'hui, ils sont même devenus des arguments publicitaires : tout est devenu local et « authentique », du couscous de Néma, au *lacciri*[23] du *Fouta* en passant par les mangues du *Guidimagha*, la teinture de *Kaédi*, le méchoui d'Aleg et les dattes de l'Adrar…

---

[21] Stéphane François*, op. cit.* p.4.

[22] Lamia Chaïb, « Amin Maalouf, *Les Identités Meurtrières ou le meurtre des identités ? », www.academia.edu.*

[23] Couscous peul.

Chapitre I : Dimensions, couleurs et substance du terroir

Dans les deux œuvres de notre corpus, *Rêlla ou les voies de l'honneur* et *L'Appel du Ksar*, il est indéniable que le concept de terroir, tel que décrit et valorisé dans la littérature éponyme, répond, parfaitement, à ce que disait Henri Mitterand : c'est « le lieu qui fonde le récit ; […] c'est le lieu qui donne à la fiction l'apparence de la vérité » [24].

Tout ce que nous aurons à dire à travers ce mémoire sur la relation fusionnelle entre l'identité et le terroir ne sort pas du cadre de la transculturalisation de l'espace générée par une écriture qui s'est démarquée du « territoire » pour devenir celle du « terroir. »

I.1. Espace géographique et littéralité

Dans son intéressante thèse[25] qui permet d'établir la forte corrélation entre l'espace, l'action et la narration, Florence Paravy s'impose comme référence onomastique dans notre volonté de lier le terroir à l'identité. Dans le roman africain, l'espace s'articule de différentes manières, comme l'a montré Florence Paravy dans son ouvrage intitulé : *L'espace dans le roman africain francophone contemporain*[26]. Par exemple, elle note que le roman africain s'installe dans les espaces ethnique, national et international. La présence de ce dernier s'explique, selon elle, par l'importance des relations internationales des Africains avec l'Occident :

> « L'importance accordée à l'espace international dans le roman illustre celle que les intellectuels africains en général ont toujours prêtée aux relations avec l'Occident dans leurs réflexions sur les problèmes africains contemporains.
>
> L'histoire de l'Afrique (système colonial, puis néocolonial) constitue naturellement un facteur d'explication de ce phénomène. Observation, définition et représentation de l'Afrique ne peuvent se faire, semble-t-il, et ce même dans le roman, qu'en corrélation avec l'espace occidental, qui pèse de tout son poids historique, politique, économique et culturel sur les destinées de l'Afrique » [27].

---

[24] Henri Mitterand, *Le discours du roman*, Paris, PUF, 1980, p. 267. Cité par Sanae Dahman et Abdelmalek Essaâdi in https://revues.imist.ma/index.php/Complexus/article/view/49048/25742

[25] Florence Paravy, *L'écriture de l'espace dans le roman africain francophone : 1970-1990*, Thèse de doctorat de l'Université de la Sorbonne Nouvelle, soutenue sous la direction de Daniel Pageaux, 1996.

[26] Florence Paravy, *L'espace dans le roman africain francophone contemporain (1970-1990)*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 124.

[27] *Ibid*. p.124.

Cet aspect important, au plan relationnel, de toute œuvre romanesque, est affirmé, dès les premières pages de *Rêlla ou les voies de l'honneur* et de *L'Appel du Ksar* fixant le cadre d'une histoire dont le terroir se présente comme un élément clé.

Appliqué aux deux œuvres de notre corpus, cet aspect important dans les analyses de Paravy

> « révèle notamment la profonde instabilité des personnages, dont l'histoire est souvent organisée autour de l'opposition traditionnelle entre ville et village, et dont les déplacements sont le signe d'un profond malaise, d'une impossibilité à s'adapter dans un monde en crise où tous les repères identitaires vacillent, ou ont disparu »[28].

Le statut du narrateur, dans les deux œuvres de notre corpus, est également le signe de ce problème de quête identitaire. La centralité dans l'histoire du personnage de Rêlla justifie la dynamique narrative autour de tout ce qui a trait à son mariage et à la vie de famille qui s'installe en fonction des traditions pulaar et d'un environnement socioculturel fortement influencé par le milieu naturel : le fleuve, les champs de culture, le type d'habitation, la gastronomie, les relations intergénérationnelles, etc.

La fixité est ici le témoin précieux d'un attachement aux valeurs alors que, dans *L'Appel du Ksar*, la mobilité est libératrice. Dans le premier cas, on s'attache au terroir, dans le deuxième, on le fuit ! C'est en fait la traduction de cette relation pertinente entre espace et société qui est, dans un cas comme dans l'autre, au centre du propos romanesque, détermine le statut du personnage, les faits racontés, les lieux décrits, etc.

L'espace, dans les deux œuvres du corpus, bénéficie d'un traitement différent. Alors que dans Rêlla, le terroir est volontairement réduit à sa spécificité culturelle - le pays *pulaar* - pour justement en souligner l'importance, dans *L'Appel du Ksar*, il est éclaté comme pour signifier l'errance des Haratines qui ne se reconnaissent pas dans un terroir, lieu de leur supplice au quotidien. En fait, l'idée même de terroir priorise la notion de l'espace dans le roman qui en portera le nom, à sa naissance, au Québec.

En observateurs avertis de leur terroir, Tène Youssouf Gueye et Mamadou Ould Dahmed, se donnent pour tâche de dénoncer tous les fléaux qui accablent leur société.

---

[28] *Voir le résumé de la thèse de Florence Paravy.*

L'importance de l'espace comme référent identitaire de premier plan apparaît dès les premières lignes du roman avec le campement de *Lembeidi*, un *adebay*[29] de cette « région de l'Emirat du silence » [30].

L'un a choisi, en fonction du contexte historique, de mettre en garde contre les dangers qui guettaient la culture peule - que charrie une civilisation occidentale envahissante, au double sens du terme, à travers des représentations spatiales tendant à se limiter à cette problématique. L'autre se préoccupe de cet espace et de ce temps figé qui maintiennent les Haratines dans leur statut de classe inférieure. L'espace, comme indiqué par Florence Paravy, n'est pas qu'un simple décor. C'est son histoire, en tant que terroir, qui est contée, son influence qui explique les faits et gestes de ceux qui y vivent. C'est pourquoi, l'espace n'est jamais un, il est multiple, au gré des changements et perturbations que connaissent les êtres qui y vivent. L'espace détermine l'être des hommes, renseigne sur leurs rapports, tant du point de vue social qu'économique :

> « Cette nuit-là, le campement de *Lembeidi* avait fini sa dernière traite de vaches et de chèvres pour les tentes les plus nanties. Pour les serviteurs haratines, c'était l'heure de remettre dans les enclos les petits des vaches et des chèvres, de ranger les récipients de traite, de pousser les bêtes à la pâture nocturne. Pour les femmes haratines, l'heure était aux derniers services auprès des maîtresses de tentes[31]. »

Le *adebay* de *Lembeidi* est de la sorte un espace configuré pour l'histoire et les événements d'esclavage séculaire et de quête de liberté que l'auteur a choisi de (dé)construire en un long récit où tout acte et toute parole portent la marque d'un engagement littéraire, d'une dénonciation.

Si certains réseaux symboliques témoignent d'une certaine foi en l'existence, d'un enracinement positif dans la terre natale, d'un espoir en un monde meilleur, les images et symboles pessimistes prédominent cependant dans *L'Appel du Ksar* : le monde décrit parait le plus souvent voué à une lente décomposition, condamné à la stérilité et à un inexorable déclin.

---

[29] Campement haratine. Il se distingue du « vrig » habité par les maîtres.

[30] Nom prémonitoire de choses cachées et d'actes répréhensibles aux yeux de la loi, au temps de la colonisation mais aussi de la création de la République qui affirme, en l'Article (10) de la Constitution que tous les citoyens sont égaux.

[31] *L'Appel du Ksar*, p.9.

L'opposition ville-campagne, thème récurrent dans le roman africain post-colonial, trouve sa plénitude dans les deux œuvres de notre corpus qui semblent avoir été écrites pour laisser voir le terroir en ce qu'il a d'attractif (*Rêlla*) ou de répulsif (*L'Appel du Ksar*).

Dans *Rêlla ou les voies de l'honneur*, l'écriture fait appel aux images de la société villageoise qui résiste à l'envahissement de la ville, de l'école destructrice, de l'effritement des valeurs qui fondent la pulaagu, du gouffre, du chaos, etc., pour décrire un univers qui parait souvent soumis à une implacable malédiction. On retrouve la même angoisse existentielle dans *L'Aventure ambiguë*, à travers les propos que tient Le Chevalier, père de Samba Diallo, lors d'une discussion intense, avec Lacroix : « J'ai mis mon fils à l'école parce que l'extérieur que vous avez arrêté nous envahissait tous et nous détruisait. Apprenez-lui à arrêter l'extérieur »[32].

Bien que différent de par son sujet, *Rêlla*, comme récit romanesque, accorde le même soin à l'espace en le traitant comme un élément clé de l'histoire. La symbolique y est même plus forte puisqu'il s'agit non pas de choses appelées à disparaître (l'esclavage, dans *L'Appel du Ksar*) mais d'acquis (valeurs culturelles) à préserver. Il s'agit de revivre, intensément, ces moments de bonheur et de communion que seul un mariage pulaar sait livrer comme élément d'une culture à préserver à tout prix.

Le folklore, élément clé dans *Rêlla ou les voies de l'honneur*, se découvre dès les premières pages avec cette procession nuptiale colorée relevant de la pure tradition foutanké :

> « Une foule énorme, bruyante et mouvementée. En tête, un grand cheval blanc, crinière au vent, la queue entièrement rougie au henné, le trot rapide. Son cavalier, coiffé d'une grande chéchia rouge écarlate connue sous le nom de « *woulor* », a l'œil brillant et le sourire large, le regard superbe et hautain d'un homme qui vient d'accomplir un exploit.
>
> Derrière le cavalier et tout contre lui, une forme voilée de noir, plus tassée et prostrée qu'assise, est retenue liée à son compagnon par un pagne noir noué sur le ventre de celui-ci. A quelques mètres derrière le couple monté, la foule suit au pas de course »[33].

L'espace, dans les œuvres de notre corpus, est bien défini. Il répond parfaitement à la notion de terroir telle qu'appréhendée par les auteurs qui en ont traité de ce sujet.

Ce n'est pas ce lieu d'errance dont parle Mamadou Kalidou Bâ, bien que Salma ait fui le *adebay* de *Lembeidi*, en quête de sécurité ou tout simplement de survie, et que *Hamma* ait décidé, lui

---

[32] Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961, p.84.

[33] *Rêlla*, p.11.

aussi, dans *Rêlla ou les voies de l'honneur*, de prendre le chemin de l'Ouest à la recherche du travail.

L'errance, dans ces deux romans, est à l'opposé de ce qu'en dit Momar Désiré Kane : « des personnes (qui) déambulent sans aucun but précis autre que celui d'échapper à la souffrance et à la mort » [34]. Ce n'est pas Sisyphe qu'il faut imaginer heureux, par la conscience de la vanité de son acte, après avoir bravé les Dieux, mais Prométhée, « transmetteur du feu », connu pour avoir dérobé le feu sacré de l'Olympe pour en faire don aux humains.

Pour revenir à l'espace et au terroir, l'objectif de *Salma* est de conduire sa famille et celles qui ont décidé de quitter *Lembeidi* au Ksar, synonyme pour eux de liberté et d'espérance pour une nouvelle vie, alors que *Hamma* planifie de suivre un parcours que d'autres hommes de son terroir ont connu avant lui.

Cependant, l'on peut être d'accord que la détermination de l'espace dans les deux œuvres de notre corpus correspond parfaitement à ce qu'en dit Florence Paravy : « l'espace subi », dans *L'Appel du Ksar*, étant le *debay* de *Lembeidi*, « l'espace convoité », le Ksar et enfin « l'espace dominé », les quartiers populaires dans la capitale et les villes « ouvrières » (Zouerate et Nouadhibou).

L'approche géocritique inspirée des travaux de Florence Paravy fait pencher les deux romans de notre corpus du côté du roman réaliste au détriment d'une fictionnalité dont les deux auteurs ne se servent qu'au niveau du récit relatant les destins personnels (particuliers) des principaux actants, notamment les personnages qui assument la fonction de sujet. Sans ce choix narratif qui maintient les deux œuvres dans la sphère du roman, *Rêlla ou les voies de l'honneur* et *L'Appel du Ksar* pourraient être rangés, facilement, dans la catégorie « étude anthropologique ou ethnologique » à caractères scientifiques saillants.

Ainsi, par un facile examen de l'onomastique (anthroponymie et toponymie), dans l'une et l'autre des deux œuvres du corpus, l'on constate que les noms solidement ancrés dans les familles foutanké, dans *Rêlla ou les voies de l'honneur*, et spécifiquement attachés à la caste

haratine, dans *L'Appel du Ksar*, confèrent à ces deux œuvres la stature littéraire d'œuvres réalistes dans un contexte de défense et illustration de la culture pulaar, concernant Tène Youssouf Guèye, et de dénonciation de l'esclavage, dans le cas de Mamadou Ould Dahmed.

---

[34] Cité par Mamadou Kalidou Bâ in *Nouvelles tendances du roman africain francophone contemporain (1990-2010)*, p. 185.

Dès les premières pages des deux romans, le décor « toponymique » est fixé :

> « Au-delà du hangar public situé à la sortie sud-ouest du village et dénommé « *Tiâli Hamady Silèye* », le groupe toujours dansant et hurlant, tourne le dos au fleuve, s'engage dans l'étroite ruelle qui sépare *Touldé* de *Tantâdji* et débouche brusquement sur « *Sâré Wâlo* », c'est ce vieux terrain vague sis à Kaédi, entre *Touldé* et *Gattaga*[35]. »

Et dans *L'Appel du Ksar*, le besoin de fixer le décor de l'histoire, dans ses débuts, est également ressenti à travers ce passage par lequel s'ouvre le roman :

> « Le campement de Lembeidi était lové au versant des nombreuses montagnes de cette région de l'Emirat du silence qui avait pris le nom de ce diadème de pierres la ceinturant du nord au sud. En faisant ruisseler les eaux de pluie, le diadème alimentait plusieurs oueds. Au bas de la montagne, à quelques kilomètres, courait le long d'une cuvette, un ruisseau qui donnait vie à des palmiers dattiers, des champs de mil, de niébé et des plans de Henné » [36].

Ainsi, il s'agit bien, dans *Rêlla ou les voies de l'honneur*, d'un espace géophysique bien défini, un espace identitaire indispensable à la compréhension de la problématique culturelle qu'évoque Tène Youssouf Gueye dans une perspective dialectique mêlant description de faits anthropologiques et analyses de situations vécues par des personnages qui ne sont pas maîtres de leur destin.

I.2. Terroir et région

Les champs de culture et le fleuve sont des éléments indissociables du terroir dans *Rêlla ou les voies de l'honneur*.

Le pays peul, tel qu'il est décrit par Coudy Kane[37], est pris en étau entre d'autres espaces culturels (soninké, ouolof, maure) qui forment avec lui un territoire de part et d'autre du fleuve.

Celui évoqué par Tène Youssouf Guèye dans *Rêlla ou les voies de l'honneur* en constitue, pourtant, une partie essentielle, tant du point de vue de l'histoire que de la géopolitique précoloniale.

Tout comme les activités de culture, de pêche et d'élevage, la gastronomie est une composante essentielle de l'identité en pays pulaar. Tène Youssouf Gueye se sert du faste du mariage de Rêlla pour consacrer une longue description à cet aspect "croustillant" de l'identité peule :

---

[35] 28. *Rêlla*, p.13.
[36] *L'Appel,* p 9.

[37] Coudy Kane, *op. cit*. p.25.

> « Vers le milieu du jour, l'animation de la maison de *Hamma Diouldé* tourne à l'agitation. L'immense cohue des amis, des oisifs, des curieux et des pique-assiettes donne l'image d'une fourmilière troublée et bruyante. Par précaution, peu auparavant, *Malâdo* a fait ranger les six marmites sous un hangar sévèrement gardé (…). Sous ce hangar, *Malâdo* fait vider, dans une vingtaine d'assiettes, le riz rouge et fumant (…). En plus de la viande cuite avec le riz, on a mis une couche non moins épaisse de viande découpée en morceaux aussi, mais cuite seulement à l'huile, salée et particulièrement appétissante. On a arrosé le tout de beurre fondu.
>
> Et ce beurre, ajouté à la grande quantité d'huile qui a servi à la cuisson, donne à l'ensemble cet aspect exagérément gras qu'ont tous les plats de fête en pays pulaar » [38].

Cette « couleur » conférée au récit par la description de tels faits culturels spécifiques touche à tous les domaines constitutifs de l'identité du foutanké. A ce sujet, Coudy Kane écrit :

> « Les auteurs décrivent tout le milieu écologique du Fouta, cadre dont l'aspect permanent tourne autour de la coutume, de la foi, des croyances, des mariages, des semailles, des récoltes, du changement des saisons, de la solidarité, de la vie communautaire, la forte terre, la faune et la flore reliées à la géographie locale, donnent une couleur à leurs récits » [39].

Ainsi, dans *Rêlla ou les voies de l'honneur*, et plus généralement chez les écrivains foutanké cités par Coudy Kane[40], l'écriture du terroir a pour vocation première d'en affirmer l'identité, de la poser comme entité différente d'autres réalités socioculturelles qui lui disputent la région, domaine plus étendu que le terroir, et même le territoire qui deviendra plus tard, avec l'indépendance, le pays, avec son mélange de convergences et de particularités, voire de particularismes.

Pour atteindre ce qui est particulier, identitaire, Tène Youssouf Guèye livre ce qui peut s'appliquer à toute culture pour la distinguer des autres, une sorte de vérité générale de nature à protéger, si elle est bien comprise, du cosmopolitisme culturel que charrie une modernité sans véritables repères : « La culture n'est pas et ne peut pas être derrière les vitrines fleurant l'aseptique et les troublantes odeurs venant du fond des âges. Elle est ailleurs. Il n'y a plus dans le clair-obscur des salles d'exposition que du « cultuel ». La culture, elle, ne meurt pas »[41].

Mais cette culture - il faut aussi le reconnaître - n'accepte que rarement la transgression de ses codes. Chaque individu connaît sa place, s'y identifie, et joue le rôle que la société lui a conféré.

---

[38] *Rêlla,* p.93.
[39] Coudy Kane, *op. cit*. p.25.
[40] *Ibid.* p.13.
[41] *Rêlla*, p. 180.

On n'exagérerait que très peu en parlant d'un déterminisme social, fondé sur le système des castes. *Hamma* et *Ali*, *Rêlla* et *Malâdo*, plus encore les personnages dans le roman de Mamadou Ould Dahmed, en sont l'illustration parfaite. En ce sens, ils représentent une « version améliorée » des identités particulières dont parle Amin Maalouf, rapportées, dans notre cas de figure, à la structuration anthropologique des sociétés africaines.

I.3. Terroir et territoire

Les deux récits, *Rêlla* et *L'Appel du Ksar*, se présentent également comme l'acceptation et le refus de l'exode. C'est le mouvement qui mène, dans un cas comme dans l'autre, à quitter un terroir pour découvrir un territoire, à sortir d'une dimension communautaire restreinte (le village) pour affronter les aléas d'un univers plus grand : la ville. C'est en cela que *L'Appel du Ksar* est une véritable quête et que, par contre, *Rêlla ou les voies de l'honneur* est un enracinement : même quand les conditions de vie ne permettent plus à *Hamma* de rester, la « ruée vers l'ouest », envisagée par sa mère *Diouldé* et sa tante *Sadio* comme seul moyen de trouver du travail, est appréhendée par le nouveau marié *foutanké* comme une question de sacrifice pour sauver l'honneur de la famille.

C'est là le vrai tournant dans la vie de *Hamma*, quand il se rend compte, de lui-même, après sa mère et sa tante, qu'il faut « autre chose pour faire face à la situation » [42].

La situation financière de cette honorable famille qui « se nourrit » d'honneur et d'orgueil certes, mais obligée aussi à faire face aux aléas de la vie, reflète les grands bouleversements sociaux qui ont touché le monde rural dans les années qui ont précédée l'indépendance poussant agriculteurs et éleveurs à aller chercher de nouveaux moyens de subsistance. Dans L'Appel du Ksar, il y a certes, comme élément déclencheur de l'exode de Salma et de sa famille, cette volonté farouche de quitter les maitres mais aussi, comme dans Rêlla ou les voies de l'honneur, ces changements qui troublent la quiétude d'un terroir menacé par la sécheresse.

Le danger qui pèse sur le terroir dans *Rêlla ou les voies de l'honneur* - et qui prendra la forme d'un exode massif des jeunes symbolisé par le départ de *Hamma* - est appréhendée par *Diouldé* en ces transformations qui s'annoncent comme un orage d'un dur hivernage : « Il se trouve tout simplement que ces qualités ne suffisent plus de nos jours, dans ce monde qui court de plus en plus vite vers un matérialisme sordide » [43].

---

[42] *Ibid*. p.165.
[43] *Rêlla*, p.166.

Partir donc, vers l'ouest, sonne comme la mort du terroir. En parallèle, la description très imagée de la ville, avec « sa pollution morale » déjà évoquée en filigrane à travers la fresque du marché de Kaédi, en est la négation, le reflet. C'est ici que l'idée de terroir, largement abordée par Tène Youssouf Gueye dans *Rêlla ou les voies de l'honneur*, se travestit en celle de territoire compris dans son sens de : « occupation du sol », de « quartier » qui a « son originalité propre, sa personnalité ».

La compartimentation spatiale à laquelle procède avec ingéniosité Mamadou Ould Dahmed dans *L'Appel du Ksar*, concernant la capitale de l'Emirat du silence, se retrouve également dans *Rêlla*, quand Tène Youssouf Gueye évoque « les sous-développés de la ville ». L'opposition ville-campagne à laquelle fait largement référence le roman de terroir est une caractéristique prégnante des œuvres de notre corpus. Les deux écrivains abordent, chacun à sa façon, le côté répulsif des cités africaines drainant les populations rurales. Tène Youssouf Gueye présente, dans un enivrant style poétique, une monographie des capitales africaines à la même époque : « Les caractéristiques d'une ville ne sont pas la somme des caractéristiques des quartiers qui la composent »[44], écrit-il.

Faisant le départ entre le « culturel », dont regorgent les musées, et la culture « qui ne meurt pas », il dit que cette dernière est dans « le populeux cinquième arrondissement de Nouakchott. Cette « culture urbaine » « a ses quartiers à *Ouagou-Niaye* et à *Baye Gainde* devenus cœurs du Grand-Dakar, Treichville à Abidjan, Suruléré à Lagos, Limette à Kinshasa, Mvogada à Yaoundé » [45].

Quand également Ould Dahmed tente l'esquisse de l'identité harratine urbaine à travers les pérégrinations de *Vadila* et de son nouveau mari, dans ce qui semble être le Nouakchott des années 70-80 du siècle passé, il montre, comme Tène Youssouf Guèye, que l'Afrique a son identité dans ces quartiers populaires, pas dans les somptueuses villas des quartiers bourgeois :

> « C'était la ruée vers le poisson, la ruée vers le fer, la ruée vers la fonction publique et vers l'espoir d'un État providentiel dont le rêve hante des populations qui pensaient qu'en envahissant le centre du pouvoir, la capitale, ils trouveraient la solution à tous les problèmes de la vie[46]. »

---

[44] *Ibid*. p.180.
[45] *Ibid*. p.181.
[46] *L'Appel*, p.143.

Mais il n'y avait pas que des considérations économiques dans ce désespoir qui subjugue ceux qui ont abandonné le terroir pour la ville. L'amertume née de l'impossibilité de fuir le passé, de se forger une nouvelle identité, s'exprime par la bouche du mari de *Vadila*, un Haratine qui porte en lui tous les traits du « militant » du fameux mouvement El Hor[47], considéré dans l'histoire politique de la Mauritanie comme l'élément déclencheur de l'émancipation de cette frange :

> « On fuyait la servitude, elle nous rattrapait sous des formes plus subtiles et plus pernicieuses. On fuyait le dénuement, on le retrouvait sous des aspects humains et partout où vous irez dans notre Émirat, vous verrez des Haratines quémander un boulot d'enfer pour un salaire de misère. L'esclavage capitaliste est décidément encore plus méchant et plus inhumain que la servitude féodale »[48].

Dans la mise en parallèle ville-campagne, Tène Youssouf Guèye prononce une sentence qui est un véritable hymne au passé, au terroir et à l'identité : « le monde dit « beau » et « grand » est un monde mort. Les musiques de chambres feutrées, derrière des rideaux de mousseline, ce n'est pas l'Afrique[49] ».

« L'ouest » dont il est question dans *Rêlla ou les voies de l'honneur* n'est finalement pas si loin que ça. On peut même considérer que c'est un prolongement du « terroir » évoqué dans ce roman, quand on fait fi de la frontière qu'est le fleuve pour reconstruire une communauté *foutanké* que la colonisation a divisée en deux, et les paroles prononcées par *Hamma* sonnent comme un refrain confirmant l'appartenance à un espace de « transhumance humaine » à caractère économique et social : « Je partirai à l'ouest ; à Kaolack ou à Dakar, à N'Dar, à N'Diarème (Diourbel) ou à Sokone, qu'importe, je partirai à l'ouest... »[50].

Hamma, comme tant d'autres jeunes, répond à l'appel des « voix de fin d'hivernage » qui vide le terroir de ses forces de production. C'est l'équivalent, dans l'œuvre de Mamadou Ould Dahmed, bien que les motivations soient différentes de cet « Appel du Ksar », auquel une partie des habitants du *debay* de *Lembeidi* avaient décidé de répondre.

Rêlla ou les voies de l'honneur peut être considéré, à juste titre, par la profusion d'éléments liés à l'identité peule, comme un hymne au terroir. Le départ vers l'ouest, élément de rupture sortant le lecteur de l'univers du village de *Touldé*, permet à l'auteur de « s'attaquer » à ce qui constitue la négation du terroir, montrant ceux qu'il appelle « les sous-développés de la ville » sous leur vrai visage de personnes ayant fui le monde rural sans pour autant rencontrer la modernité.

---

[47] Le libre, appelé également « akhouka al harani » (ton frère le Haratine).
[48] *L'Appel*, p.144.
[49] *Rêlla*, p. 181.
[50] *Ibid*. p.168.

On croirait voir ici se déployer l'image des deux héros des romans de notre corpus, forcés à quitter leurs terroirs. Certes, *Hamma*, s'il avait réalisé son projet de pousser vers l'ouest, allait rester dans le même environnement culturel de son « pays natal », le Sénégal et la Mauritanie partageant toute la région du *Fouta* dont Coudy Kane a fait l'objet de son étude anthropologique déjà citée, mais ça resterait, tout de même, le début du dérèglement d'une vie sociale (conjugale) aux conséquences tragiques : la séparation, la soumission, la jalousie, les conflits intergénérationnels, la servitude, l'abandon de la terre, etc.

Dans *L'Appel du Ksar*, bien que le motif du départ soit autre (la fuite de la servitude), la rupture d'avec le terroir commande la suite de tous les événements qui allaient s'enchaîner pour donner à la diégèse[51] la tournure voulue par l'auteur : celle d'une révolte contre l'esclavage en pays maure. Ici, l'espace et le temps sont porteurs de symboles tout autant que dans *Rêlla* où l'histoire (récit) épouse, véritablement, les contours de l'Histoire d'un pays pulaar en pleine évolution. L'Histoire du terroir telle que décrite, aussi, par tant d'autres écrivains de la zone tampon entre la Mauritanie et le Sénégal.

Dans l'introduction de son ouvrage, Coudy Kane précise bien ce choix narratif :

> « Au regard de la thématique autour de laquelle se déploient les romans des écrivains foutanké d'expression française, leur projet global reste dominé par une réflexion nourrie sur l'homme foutanké et la terre, les coutumes et les traditions pulaar, l'islam et la colonisation, le fleuve…une envergure qui explique et justifie la présente étude qui s'en tiendra à un choix bien précis » [52].

Outre *Rêlla ou les voies de l'honneur*, l'un des ouvrages de notre corpus, les romans cités par Coudy Kane dans son étude sont : *Les Gardiens du temple*, de Cheikh Hamidou Kane, *Markere*, d'Abdoulaye Elimane Kane et *La fièvre de la terre* d'Aboubacry Moussa Lam.

Par son titre, tout aussi bien que par le récit qu'il développe, *La fièvre de la terre* d'Aboubacry Moussa Lam, est, à juste titre, le digne représentant de cette littérature du terroir née au Canada mais qui n'a pas réussi, au-delà de quatre à cinq décennies, à s'imposer comme un genre romanesque à part entière.

---

[51] Editions Le Robert : « La diégèse désigne la représentation narrative d'une œuvre, en opposition à l'imitation du réel (mimèsis). Elle fait référence à l'univers fictionnel spécifique construit par l'œuvre. En d'autres termes, la diégèse englobe l'espace-temps dans lequel se déroule l'histoire. »

[52] Coudy Kane, *op. cit*. p.9.

Quand l'auteure de *La quête identitaire chez les écrivains de la moyenne vallée du fleuve Sénégal* écrit : « la paysannerie du Fouta est menacée », cela sonne, chez ses destinataires, comme la justification littéraire de tous ces récits africains, cités par elle, notamment *Rêlla ou les voies de l'honneur*, qui s'assimilent, par leur esthétique, au roman du terroir tel que vulgarisé, dans un tout autre contexte géo-social (Le Québec), des œuvres qui l'ont établi comme genre littéraire spécifique.

Au *Fouta*, la terre est une richesse. Elle est même la vie, tout court, dans un monde rural où tout provient d'elle ou dépend de sa prospérité.

Hamma a épousé *Rêlla* en ne comptant que sur le champ que son père lui a laissé en héritage comme source de revenu et de dignité. Quand, à la première récolte, après le faste du mariage, le résultat n'est pas à la hauteur des espérances, *Hamma* et sa mère *Diouldé* se décident à envisager le départ vers l'ouest où le travail dans les villes est présenté comme le dernier recours, un palliatif pour sauver son honneur de père de famille !

Le *Joom leidi*[53], *joom wouro*[54], qui traduit le fort attachement à la terre, n'est pas, comme peuvent le penser certains, en opposition avec l'esprit communautaire qui est un élément indissociable de l'identité peule.

Il ne peut être qu'un marqueur de cette importance de la terre qui place le propriétaire terrien à la tête de la communauté parce que celle-ci répond à un ordre, une structure établie et acceptée par tous.

---

[53] Propriétaire de la terre.
[54] Chef du village.

Chapitre II : Le roman de terroir

II.1. Origines

Le roman de terroir est un genre littéraire particulièrement associé à la littérature québécoise, surtout à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle. Le mot « terroir » renvoie à la terre natale, à la campagne et à ses traditions. C'est la célébration littéraire du régionalisme.

Ce genre met en valeur la vie rurale, les mœurs paysannes, l'attachement à la terre et à la famille, ainsi que les valeurs traditionnelles.

C'est un peu, selon les spécialistes du genre, une « résistance » à l'attraction de la ville, et à la modernité qui l'accompagne avec tous ses leurres et lueurs. L'un d'eux écrit :

> « Si on devait résumer rapidement l'histoire du roman québécois jusqu'en 1930 ou 1940, il faudrait s'attarder à trois grandes catégories : le roman historique, qui vise à faire connaître les hauts faits d'armes des héros de l'histoire canadienne, le roman d'aventures, qui multiplie, dans son intrigue, les péripéties propres à susciter l'intérêt du lecteur, et le roman du terroir, qui nous intéresse ici, aussi appelé roman régionaliste ou roman de mœurs paysannes, parce qu'il décrit, comme le roman rustique en France, la réalité campagnarde ou rurale.
>
> Le cadre géographique où il se déroule est la campagne, perçue comme un lieu privilégié, idéalisé, rédempteur, qui assure bonheur et prospérité à celui qui accepte d'y vivre. Cet espace fermé est presque toujours opposé, dans ce genre de roman, à un autre espace, ouvert celui-là, la ville, associée à un lieu de perdition, véritable enfer du vice et de la dépravation qui conduit à l'échec de celui qui s'y réfugie »[55].

Il est question ici, comme dans les œuvres de notre corpus, particulièrement dans *Rêlla ou les voies de l'honneur,* de cet attachement quasi viscéral, à la tradition et au terroir considéré comme le lieu de toutes les certitudes, l'espace protecteur – et à protéger – contre tout ce qui risque de le contaminer, de le travestir. Ainsi, le roman de terroir vise à préserver et à célébrer les valeurs traditionnelles face aux transformations sociales. Il joue un rôle important pour la conscience collective, en donnant une image idéalisée du passé qu'il entretient pour le (re)transformer en présent et en avenir.

Le roman de terroir ainsi vu s'inscrirait-il contre le progrès ?

---

[55] Aurélien Boivin, *Le roman du terroir*. Québec français, (2006). (143), p.32–37. https://www.erudit.org/en/journals/qf/2006-n143-qf1179170/49487ac.pdf

S'il faut chercher, dans le contexte québécois et français, parmi les œuvres les plus représentatives de ce genre, on pourrait citer : *Maria Chapdelaine* (1916) de Louis Hémon, sans doute le roman de terroir le plus célèbre, présentant la vie difficile et admirable des colons au Lac-Saint-Jean, *Un homme et son péché* (1933), de Claude-Henri Grignon, qui met en scène la cupidité d'un homme attaché à ses terres, et *La Terre paternelle* (1846) de Patrice Lacombe, considéré comme le premier roman de terroir québécois, qui explore les thèmes de la terre, de la famille et des traditions dans le contexte de la vie rurale.

Dans la littérature québécoise, le roman de terroir a été remis en question ouvertement par le « roman urbain », qui valorise la ville, et par des courants plus modernes qui critiquent la vision idéaliste et conservatrice du terroir, comme le fait, dans un esprit polémiste, *Bonheur d'occasion* de Gabrielle Roy, publié en 1945 et ayant reçu le Prix Femina, ce qui était une première pour un écrivain canadien dans un grand prix littéraire français.

II.2. Spécificités littéraires

Dominique Viard, dans *Le roman français au XXe siècle*[56], et au chapitre intitulé « La veine rustique », parle de ce tournant qui a conduit à une esthétique littéraire qu'on a choisi d'appeler au Québec « roman de terroir » :

> « À côté de ces grandes figures d'un roman de la terre (Jean Giono, Charles-Ferdinand Ramuz), d'autres écrivains entretiennent la veine « rustique » dont Georges Sand avait esquissé le modèle: Alphonse de Châteaubriand qui dessine dans *La Brière* (1923) une figure d'homme des marais aussi étrange que singulière, Maurice Genevoix qui reçut, grâce à Raboliot, évocation d'un braconnier de Sologne, le prix Goncourt de 1925, Henri Pourrat, célèbre auteur de *Gaspard des montagnes*, saga d'un brigand au grand cœur.
>
> Mais ces derniers ne sont pas vraiment des inventeurs de langue ni d'univers : ils puisent aux légendes du terroir, ils transposent le langage du cru et sont les vrais écrivains régionalistes. Alors que Ramuz et Giono retiennent du canton de Vaud et de la Provence une puissance évocatrice qui excède la réalité des lieux et favorise l'ampleur épique »[57]

Même s'il n'existe plus de « tendance lourde » allant dans le sens de l'instauration du roman de terroir comme sous-genre ayant acquis ses lettres de noblesse - et devant, donc, être considéré

---

[56] Dominique Viart. *Le roman français au XXe siècle*, Paris, Armand Colin, 2011. Cité dans : Le roman de terroir, ou la mauvaise réputation - L'influx

[57] *Ibid*. p.380.

comme tel - il est notoire que cette littérature des spécificités culturelles, aux couleurs locales, continue à être produite par de nombreux auteurs de par le monde.

La critique littéraire a même tendance, de plus en plus, à revisiter ce qui constitue, à ses yeux, la spécificité d'une écriture qui a ses saveurs propres, attirant vers elle ceux qui fuient la « mécanique » des villes, l'accélération des évènements et la déshumanisation qui accompagne une industrialisation à double tranchant.

Toujours dans le registre des spécificités du roman de terroir, le fait que les histoires et leur aménagement romanesque sont loin d'être une littérature de style purement rustique » : le folklore est certes présent mais il ne constitue pas le fil conducteur d'une narration qui explore bien souvent l'histoire par le romanesque et constitue, pour certains, de véritables reportages ethnographiques comme les récits particulièrement précis de Georges-Patrick Gleize[58] ou Michel Peyramaure[59].

Le roman de terroir trouve son ancrage dans une esthétique qui, originellement, est le soubassement de toutes littératures, qu'elle soit régionale ou nationale. Sa spécificité est générique mais elle ne le sort pas du cadre général des œuvres de fiction.

Cette littérature du terroir est donc loin d'être un « genre mineur », comme le pensent certains. Elle a même fini par conquérir les grandes maisons d'édition.

II.3. Le roman du terroir africain

Si, comme on l'a vu, dans l'évocation des spécificités propre à ce genre, la notion de « roman de terroir » renvoie, dans la tradition littéraire québécoise et française, à des romans ancrés dans une région précise, mettant en valeur les coutumes, la vie rurale et le lien profond entre l'homme et sa terre, appliquée à la littérature africaine, cette étiquette concerne des œuvres qui illustrent la vie rurale traditionnelle, les paysages, les croyances, l'organisation sociale et les transformations du monde villageois.

Rêlla ou les voies de l'honneur et *L'Appel du Ksar* peuvent ainsi être considérés, en ce sens, comme des romans du terroir, au même titre que *L'enfant noir* de Camara Laye (roman autobiographique qui décrit la vie du jeune Laye dans un village au bord du Niger, avec une

---

[58] Spécialiste des sociétés rurales du sud de la France, il publie régulièrement aux éditions Albin Michel un roman d'histoire chaque année, prenant pour cadre les Pyrénées et le grand Sud. Il aborde des thèmes variés comme l'arrivée des néoruraux.

[59] Associé à l'école de Brive, un courant du roman de terroir, et auteur de plus d'une centaine de livres, M. Peyramaure est considéré comme un maître du genre du roman historique. Il a reçu en 1979 le grand prix de littérature de la SGDL (Société des gens de lettres) pour l'ensemble de son œuvre.

forte insistance sur les traditions, la famille, les cérémonies, le rapport à la terre), *Mission terminée* de Mongo Beti (dont le héros quitte la ville pour retourner dans son village natal, découvrant à nouveau la vie rurale, ses contradictions, ses rites et ses valeurs), *L'appel des arènes* d'Aminata Sow Fall (roman qui plonge dans la tradition sénégalaise de la lutte, ancrée dans les valeurs du terroir et la vie communautaire) ou encore *Climbié* de Bernard B. Dadié qui exploite la vie rurale et traditionnelle à travers les yeux d'un jeune garçon. Ce même auteur excelle aussi quand il s'agit de décrire, dans *Maimouna*, l'abandon du terroir pour aller répondre aux sirènes enchanteresses de la Ville.

Le début de la perdition pour *Maimouna* qui fait de ce classique de la littérature africaine l'un des plus illustres romans de terroir faisant l'éloge de la vie rurale, contrairement à *L'Appel du Ksar* qui pose plutôt la fuite comme un acte de libération :

> « Elle avait, de même, perdu ses sommeils d'enfants aux rêves puérils et innocents. Adieu nappes de coquillages au bord de l'océan, malles remplies d'effets pour Nabou, sa « dome ». Ses songes étaient faits maintenant de désirs et de possessions : elle assistait à de grands banquets, un jeune homme hardi la poursuivait dans le bois, la chatouillait et lui faisait peur »[60].

Dans la compréhension de cette littérature née au Québec, dit-on, bien que ces spécificités la prédestinent à être partout, l'ouvrage critique *Littérature africaine et écritures du terroir*[61] est des plus indiqués. Il s'agissait pour les contributeurs à cet ouvrage de :

> « s'intérroge(r) sur le statut, les modes de fonctionnements et les finalités, afin de définir, nommer et mieux comprendre ces pratiques littéraires qui s'approprient les dimensions sociales, politiques, symboliques et ontologiques d'un territoire. L'ambition est de mieux cerner les modes de figuration du terroir, de les appréhender, non pas comme simple décor, mais comme fait de perception, réalité concrète et matière d'imaginaire, indissociable du système symbolique et ontologique avec lequel ils entrent en interrelation.
>
> L'ancrage dans un terroir et ses déclinaisons multiples informent les trames d'écriture, influent sur la langue et sur les conditions de création et de développement des œuvres, tant pour ce qui est de la description des lieux que de la figuration des rapports humains[62].»

La littérature du terroir, que l'on se réfère au Québec, à la France ou à tout pays africain, est un attachement à des valeurs particulières, une résistance à cette « mondialisation culturelle », plus

---

[60] Abdoulaye Sadji, *Maimouna*, Présence Africaine, Paris, 1958, p.45.
[61] M'Bouth Séta Diagana, Coudy Kane, Ba Mamadou Kalidou, (sous la dir), *Littératures africaines et écritures du terroir*, Paris, L'Harmattan, 2021.
[62] Présentation des objectifs du colloque « Littératures africaines et écritures du terroir », https://www.fabula.org/actualites/85703/colloque-litteratures-africaines-et-ecritures-du-terroir.html.

proche de l'uniformisation que de cette « civilisation de l'universel », concept que Senghor a emprunté à Teilhard de Chardin, en vue d'un « nouvel humanisme », affranchi de l'ethnocentrisme occidental et enrichi par l'idée de la Négritude. Il s'agit de la valorisation des traditions, ce qui rend le roman de terroir plus proche des écritures africaines, qu'elles soient styles ou pensées.

Il est question, pour les auteurs africains ayant excellé dans l'écriture du terroir, de rendre compte d'occurrences, tant symboliques que culturelles, qui fondent l'identité et l'appartenance à un espace donné, particularisent un groupe et légitiment son désir à être différent de l'Autre. De par sa cohérence thématique historiquement justifiable, la catégorisation du roman de terroir africain n'est pas toujours stricte, mais ces textes constituent une passerelle entre oralité, culture locale et récit littéraire.

Chapitre III : Les visages du terroir

Si Tène Youssouf Guèye et Mamadou Ould Dahmed se rejoignent de par la nature des sujets traités (terroirs et identités), ils s'opposent, cependant, sur plusieurs autres points. Le premier fait preuve de conservatisme en contant, avec nostalgie, les meilleurs moments d'une culture peule menacée dans ses fondements par la modernité, alors que le second dénonce, vertement, la pratique d'un esclavage qui tient d'une tradition arabo-berbère bien ancrée et répondant à des intérêts bassement matérialistes de la majorité des maîtres. Ainsi, *L'Appel du Ksar* s'inscrit parfaitement dans cette « dynamique de changement » dont il est question dans le roman africain francophone[63].

III.1. Terroir désiré

Comme le suggèrent certains critiques de la littérature du terroir au Canada, on peut voir en le roman du terroir une sorte de poétisation de la narration de faits qui créent chez le lecteur un sentiment de nostalgie. Dans ce roman, Tène Youssouf Guèye recrée les plus beaux moments d'une culture pulaar menacée de disparition, en circonscrivant l'action à Kaédi certes, mais avec des excursions historiques et spatio-temporelles qui touchent à d'autres lieux foutanké.

L'atteinte à l'intégrité de la terre que symbolise pour le village de Kaédi le vieux gonakier est vue par Tène Youssouf Guèye comme le début d'un déracinement dont les premières proies sont les jeunes. Le ton dénonciateur dans *Rêlla ou les voies de l'honneur* contre une colonisation perturbatrice de l'ordre ancien, de cette tradition fondatrice de l'identité peule, allait se poursuivre, sous forme de piques sarcastiques, tout le long des pages du roman : « trop de choses ont changé depuis que les Européens nous ont montrés diverses faces de la vie, de leur vie » [64]. Ou encore :

> « Le monde dit "beau" et "grand" est un monde mort. Les musiques de chambres feutrées derrière les rideaux de mousseline, ce n'est pas l'Afrique. Les frénétiques ou lancinants rythmes des tam-tams d'après-midi, [...], dans le silence des campagnes, c'est cela l'Afrique. Joyeuse pauvreté du peuple que ne peut comprendre la pensive et soucieuse bourgeoisie » [65].

Dans *L'Appel du Ksar*, l'opposition ville - campagne introduit un changement de paradigme social. La prise de décision est déterminante à ce sujet. Si, à *Lembeidi*, *Salma* avait déjà ôté le

---

[63] Cf. Mamadou Kalidou Bâ, *Nouvelles tendances du roman africain francophone contemporain (1990-2010). De la narration de la violence à la violence narrative*, Paris, L'Harmattan, 2012.
[64] *Rêlla*, p.110
[65] *Ibid*, p.181.

pouvoir de son père, en décidant et organisant le départ vers le Ksar, en celui-ci, elle n'était plus vraiment aux commandes. C'est comme si elle avait passé le témoin à sa fille *Vadila* plus imprégnée des réalités de la « ville ».

Ce transfert du pouvoir au sein de la famille apparaît clairement dans le propos de *Joueiriya*, l'amie fidèle de *Vadila*, faisant comprendre à *Zahra* que la décision sur son mariage revient à elle et à sa grande sœur non à *Salma,* pas encore imprégnée des « mondanités » du Ksar, ce qui rappelle un peu ce que disait aussi Maimouna à sa mère, quand la jeune fille avait décidé de quitter le village pour Dakar : « - *Yaye Daro*, articula Maimouna, je veux aller à Dakar auprès de Rihanna ; je suis trop seule ici, et plus tard, quand je serai grande, je n'aurai pas l'éducation qu'il faut à une femme » [66]. Une farouche volonté de quitter le terroir qui s'oppose à celle qu'avaient les Haratines de *Lembeidi* de le quitter.

L'envie subite de revenir au terroir, en une sorte de pèlerinage ou de retour aux sources, rappelle à Salma son attachement aux lieux de son enfance. C'est aussi une manière de dire que le départ n'est pas une haine du terroir lui-même mais de ce qu'il symbolise. C'est ce que sa fille *Vadila* a bien compris. A l'Appel du Ksar semble répondre, en écho, le rappel du terroir de *Lembeidi* en ce qu'il a de souvenirs « épurés » de tout ce qui s'y rattache : « Vous ne vous habituerez donc jamais à notre nouvelle vie ! Vous aimerez toujours le voyage et je ne sais quels agréables souvenirs vous appellent toujours vers ces terres » [67].

C'est aussi cette envie de prendre sa revanche sur le sort, revenir libre au terroir, le montrer à ceux qui sont restés et les pousser, peut-être, à partir eux aussi. Salma exprime, sans détours, ce projet de libération collective de tous les esclaves de *Lembeidi* et environs :

> « Beaucoup d'amour et l'envie de les fouler, l'esprit habité par le sentiment d'être libéré d'un grand poids (l'esclavage). Nous irons à *Savi* et nous y vivrons un temps de liberté et qui sait, nous y rencontrerons des parents qu'on a laissés et qui se demandent bien ce que nous sommes devenus » [68].

---

[66] Abdoulaye Sadji, *op. cit*. p.48-49.
[67] *L'Appel*, p.110.
[68] *Ibid*. p.110.

Mais il faut aussi relever cette ambivalence des sentiments qui se transforme parfois en peur, chez Salma, « quand, par moment, elle appréhendait les risques qu'il y avait à amener les siens en territoire inconnu »[69].

Salma se rend compte qu'elle est en train de réaliser un vieux rêve de son père :

> « Le père ne l'interrompit pas. On aurait dit qu'il préférait qu'elle continuât, comme s'il n'avait aucun contre-argument à lui opposer. Dès les premiers mots de sa fille, son esprit avait vogué à mille lieux des terres du désert. Il se voyait reprendre le chemin d'il y a plus de soixante ans, humer l'air de la liberté »[70].

Malgré tout, on retrouve chez le père de Salma le même attachement au terroir qu'évoquent les romans traitant de cette thématique. La peur de l'inconnu qui tourmente Salma n'a d'égale que le vide qu'éprouve *El Bembari* et la nostalgie à l'évocation de l'imminent départ vers le Ksar.

El Bembari, le patriarche de cette famille haratine, ne peut alors s'empêcher de montrer son attachement à la terre, au terroir :

> « Tu sais ma fille, il y a une chose qui me tient à cœur ici dans cette brousse et qu'on ne peut apporter avec soi ; c'est *chelkha*, cette cuvette que j'ai déblayée, canalisée par cette digue qui tient tête à tous les torrents, *chelkha* qui offre des champs de culture à une bonne partie des gens du *debay*, j'ai vraiment mal au cœur en la quittant » [71].

Il s'agit là d'un descriptif minutieux d'une première rupture de la chaîne de l'esclavage.

Quitter le terroir de servilité était, en fait, le troisième mode de rupture du lien esclavagiste entre les Haratines et leurs maîtres, le premier étant la quête du savoir (entrepris pour raison personnelle, et séparément, par Mahmoud, Zahra, Boubacar) et le second celui de la révolte ouverte symbolisée par *Djebab*[72], et dans une certaine mesure, par Salma qui a eu le courage de pousser plusieurs familles haratines à quitter *Lembeidi* pour le Ksar.

La symbolique de ce départ est très forte quand un des hommes ose la comparaison avec la "*hijra*" du Prophète (PSL), sans doute en pensant à la persécution par les *Koraïchites*, qui a conduit au départ vers *Al habacha* (Ethiopie), puis, dans un second exode, vers Médine. Ici, les Haratines fuient, eux aussi, une autre forme de persécution qui les pousse à abandonner leur terroir pour un territoire inconnu.

---

[69] *L'Appel.* p.39.
[70] *Ibid*. p.41
[71] *Ibid*. p.43.
[72] L'équivalent, dans la culture haratine, du troubadour. Le *djebab* est connu pour être à la fois un musicien et un aventurier.

« Que Dieu vous protège et vous guide comme Il a guidé son prophète lors du voyage de la Mecque à Médine » [73], avait prononcé l'un des maîtres quand il a compris que le processus de séparation était inéluctable.

L'arrivée au nouveau terroir - ou territoire conquis - est un fait historiquement établi par l'émergence dans des villes mauritaniennes fondées par le colon de quartiers dits de « liberté ». Les Haratines fuyant leurs maîtres y reconstruisent leur nouvelle vie et parviennent, non sans mal, à se voir autres. En s'installant dans un nouveau terroir, ils se donnent une nouvelle identité.

L'auteur de *L'Appel du Ksar* exprime une vision marxiste de la liberté, quand il rappelle cette célèbre phrase de A. Sékou Touré rejetant la proposition de faire partie de l'AOF, et donc le maintien dans le giron de la France : « Il n'y a pas de dignité sans liberté, nous préférons la pauvreté dans la liberté à la richesse dans l'esclavage » [74].

L'histoire du Ksar, telle que racontée par *Djibri Bâl*, le garde toucouleur qui a épousé *Vadila*, la fille ainée de Salma, à son arrivée dans le bourg, est pleine d'enseignements.

Elle est le prototype de toutes ces villes créées avant l'indépendance de la Mauritanie autour d'un centre administratif (colonial) et d'un quartier « liberté » accueillant tous les esclaves fuyant leurs maîtres. L'on apprend cependant que la fondation du Ksar a précédé les colons :

> « De plus en plus (…), de parents haratines s'y rendent en grand nombre désireux de retrouver la liberté et en quête de conditions de vie meilleures. Il y a longtemps que le Ksar a vu le jour, avant même l'arrivée du colon français. Il a été bâti sur un lieu de passage des caravanes venant des Grands Plateaux et du nord-ouest, et traversant le Diadème de pierres en direction des régions des Sources, vers le Soudan. Les premiers habitants qui y ont vécu sont des Soninké, grands commerçants et grands cultivateurs, hommes paisibles et pleins de respect pour les autres » [75].

Au Ksar, l'idée d'une agriculture présentée comme « une activité de survie » des Haratines se renforce avec la culture de décrue et le maraîchage pratiqués à grande échelle par la population noire de la ville, qu'il s'agisse des gardes cercle au service de l'administration coloniale ou des anciens esclaves venus s'installer par vague dans ce nouveau terroir.

---

[73] *L'Appel*, p.46.
[74] Sékou Touré, Discours du 25 août 1958 à Conakry, lors de la visite du général de Gaulle venu promouvoir la constitution de la Communauté française. p.2.
[75] *L'Appel*, p.69.

Bien après, la sécheresse a aussi eu son rôle dans la « libération » des esclaves. Le maître s'est vu obligé d'accepter les départs (fuites) parce qu'il ne peut plus supporter les charges, nourrir des bouches qui lui assuraient plutôt sa subsistance par la pratique non rémunérée de l'agriculture et de l'élevage.

Les Haratines allaient pourtant retrouver ces activités en ville avec l'arrivée en nombre des maîtres chassés, eux aussi, par la sécheresse mais incapables de se débarrasser de leur « ruralité ». Au Ksar, le rapport se recrée mais à l'avantage – ou presque - des Haratines qui, dans un contexte nouveau, transforment l'activité de servage d'antan en métier accompli moyennant salaire : bergers, boulangers, puisatiers, blanchisseurs, maçons, manœuvres... « Pourtant, ils étaient à côté de l'essentiel : l'éducation » [76].

Ainsi, le terroir est avant tout un domaine de vie. La spécification agricole et commerçante du Ksar, dans le roman de Mamadou Ould Dahmed est bien soulignée dans la description qui en est faite par Djibril. De ce point de vue, *Rêlla ou les voies de l'honneur*, en tant que monographie, inventoriant des traditions menacées de disparition, présente également une vie en communauté fortement dépendante du fleuve et de tout ce qui tourne autour comme activités de pêche, d'agriculture, d'élevage et de commerce. Le terroir se plonge ainsi pour comprendre d'autres contrées satellites comme *Pimpadiel*, *Awoyna*t, *Gande Thilogne* et même *Bakel* et *Diaguili*, quand il a fallu évoquer les spécificités du pays peul.

III.2. Terroir indésirable

L'Appel du Ksar est, en réalité, l'appel de la liberté. Le Ksar, présenté comme la quête d'un nouveau terroir pour la petite communauté haratine de *Lembeidi* conduite par Salma vers cette « terre promise » est, dans un sens, l'anti-terroir. Au sens où l'on comprend qu'il s'agit bien d'une fuite d'esclaves ayant compris qu'ils doivent désormais prendre leur destin en main.

Si dans *Rêlla ou Les voies de l'honneur* on fait tout pour rester au terroir, dans *L'Appel du Ksar*, on travaille à le fuir, à s'en éloigner.

L'idée que l'on se fait du terroir, dans *Rêlla*, et plus généralement encore dans cette littérature qui lui a donné ses lettres de noblesse au Québec et en Europe, est différente dans *L'Appel du Ksar*. *Lembeidi*, le terroir dans lequel les Haratines ont vécu jusque-là, n'a rien d'attachant, à part qu'il a été un lieu de survie pour eux.

---

[76] *L'Appel*, p.102.

C'est une terre d'esclavage plus qu'une terre nourricière ou d'histoires fondant l'être de ces individus qui ne s'appartiennent même pas. C'est Salma, sans doute formée à la pensée de *Djebab*, le révolté, qui va mettre en place cette idée de quête d'un terroir de substitution qui serait plus clément.

Cette idée d'un terroir refuge, développée plus tard au chapitre 6 de *L'Appel*, sert à évoquer le sort des Haratines au moment du « soulèvement » général qui a gagné tout le territoire. Ainsi, le Ksar est un prototype de tous ces villages noyaux qui vont accueillir, à bras ouverts, « des populations haratines fuyant l'esclavage et désirant profiter des avantages nés du développement des noyaux de centres urbains, où la présence d'une autorité peut contrecarrer, tant soit peu, le pouvoir traditionnel inique » [77].

Ces « territoires de liberté », comme les appelle le narrateur du roman, sont les terroirs de substitution pour des milliers de Haratines qui, à la veille de l'indépendance de la Mauritanie, étaient à la quête d'une nouvelle « citoyenneté » par leur présence sur un territoire, un terroir, qui échappe en tant soit peu, à l'Autorité du maitre.

Malgré toutes les brimades subies, les Haratines de *Lembeidi* voulaient une "séparation à l'amiable", car, « on peut quitter l'enclos sans brûler la haie », disait Salma[78] qui pensait que son désir d'exister en tant que femme libre et Haratine ne doit pas se réaliser par la "mort", du maître, même symbolique, que l'on peut assimiler, ici, au désir œdipien de tuer ce « père » qui a créé l'esclavage et la transformé en condition pour son semblable.

En Salma, aucune volonté de vengeance, aucune rancune, seulement cette grande soif de liberté qui l'habite et qui lui fait miroiter le Ksar comme un terroir de substitution. Salma voulait une autre vie pour ses enfants, un nouveau terroir qui générera, sans doute, une nouvelle identité. D'où l'Appel du Ksar, de la liberté, auquel elle avait décidé de répondre.

Cette notion de « terroir indésirable » ne s'applique pas à Rêlla. Le projet de Tène Youssouf Gueye, au-delà de l'aspect purement littéraire de l'œuvre, ce n'est pas à un refuge dans le passé qu'il invite le lecteur mais, à une ouverture autrement féconde, à la joie de découvrir l'âme d'une région et par-delà, au bonheur durable d'y demeurer attaché.

C'est tout le contraire de la démarche entreprise par Ould Dahmed : en privilégiant une toponymie allusive à une « réelisation » spatiale donnant les vrais noms des terroirs constituant les parcours de Salma et de sa famille, l'auteur de *L'Appel du Ksar* privilégie cette « parole sans

---

[77] *L'Appel,* p.77.
[78] *Ibid.* p.33.

lieu » qui conduirait, comme le postule Charles Bonn[79], et contrairement à la démarche adoptée par Tène Youssouf Gueye dans Rêlla, à « ne plus définir l'identité par l'espace d'origine ».

III.3. Le Ksar, « terre promise »

La capitale de l'Emirat du silence reproduisait les grands clivages décrits dans le monde rural bédouin qui distingue les "vrig", campements des maîtres, des *adwabas*[80], où se regroupent les Haratines. Dans la capitale où les deux groupes se sont retrouvés, chassés par la sécheresse ou fuyant leur condition d'esclaves, les instincts grégaires d'une conservation de la "pureté de l'espèce" conduit à la "terroirisation" de la capitale avec des zones d'habitation pour maures et d'autres pour noirs. La manifestation la plus criante de cette terroirisation se trouve être la transposition, dans la ville, d'un mode de vie qu'on croyait ne plus exister que dans les adwabas. L'habitat sommaire, même dans les quartiers chics encombré de baraques et de hangars, recrée les conditions de la dépendance avec des Haratines qui reçoivent pratiquement tout de leurs anciens maîtres.

L'histoire, telle qu'elle est contée à la fin de Rêlla, répond, elle aussi, à l'appel d'une « terre promise ». A peine sorti des noces, Hamma commence à manquer de ressources, au propre comme au figuré, après le faste de son mariage. Il se voit contraint à envisager le départ comme cela semble avoir être le cas dans ces terroirs constituant le pays pulaar où « les populations (...), bien que se sentant trahies, se préparaient à vivre l'après-barrage ». Il se retrouve dans la même situation que le héros d'A. M. Lam qui, « dans un contexte de grand malaise, allait choisir de relever le défi, de quitter le sol natal pour un ailleurs lointain, inconnu pour lui, mais porteur de tous les espoirs : le *wala feendo* (ici Paris, capitale de la France[81]) ».

Des différents itinéraires évoqués par l'auteur de la quête identitaire chez les écrivains de la moyenne vallée du fleuve Sénégal, nous en retenons deux : celui de l'exode vers la ville, entrepris par les principaux personnages de *L'Appel du Ksar*, et l'attachement à la tradition (et non le retour systématique à celle-ci) qui constitue la principale trame dans *Rêlla ou les voies de l'honneur*. Le roman de Tène Youssouf Gueye présente le récit de Rêlla et de Hamma comme une « résistance » à l'acculturation, alors que Les Gardiens du temple est plutôt une « réparation ». Réparation de l'idéologie dominante dans *L'Aventure ambiguë*.

---

[79] Cité in : « *Anaïs Fabriol, L'Écriture de la migration* », ouvrage collectif, sous la direction de R. Abouddahab et S. Brownlie, Amerika, mis en ligne le 08 janvier 2025, consulté le 25 février 2025. URL : http://journals.openedition.org/amerika/20759; DOI : https://doi.org/10.4000/1330x ».
[80] Pluriel de debay. Campement haratine.
[81] Coudy Kane, *op. cit*. p.12.

Conclusion partielle

La notion de terroir qui constitue le premier élément de notre étude a été déployée à travers des analyses critiques sur la naissance et l'évolution d'une littérature qu'on a voulu circonscrire dans le temps (le 19ème siècle) et dans l'espace (le Québec) mais qui a prouvé que, même aujourd'hui, elle est plus que des « traces » qu'on retrouve dans le roman contemporain. Appliqué aux deux œuvres objets de ce mémoire, la littérature de terroir est apparue comme congénitalement africaine à travers l'exploration de quelques romans africains francophones. Les préoccupations qui ont donné ses lettres de noblesse au roman de terroir au Québec et en Europe, notamment en France, sont les mêmes à l'origine de la parution de nombreux classiques africains produits comme une « résistance » à l'assimilation culturelle charriée par la colonisation ou comme le besoin de montrer que l'Afrique refuse d'être cette périphérie, au plan culturel, et réclame la reconnaissance de son riche patrimoine.

Cette réflexion sur le terroir permet, aussi, de comprendre le lien intrinsèque qu'il entretient avec l'identité. Notre analyse des différentes œuvres, notamment celles du corpus, a permis de comprendre que le terroir pourrait même être confondu avec l'identité qui ne se conçoit nullement en dehors de cet espace restreint mais riche en particularités culturelles, géographiques, économiques et sociales.

Elle a aussi permis de comparer deux terroirs différents qui ont servi de lieux à deux récits de vie, des parcours qui, tout en entretenant des similitudes liées à l'appartenance à un seul territoire (pays) n'en sont pas moins distincts par les éléments constitutifs de leurs cultures et de tout ce qui fonde leur patrimoine « terroirial ».

L'Appel du Ksar et *Rêlla ou les voies de l'honneur*, examinés sous l'angle des « écritures du terroir »[82] sont des manifestes littéraires de valorisation de la région, concernant l'œuvre de Tène Youssouf Guèye, ou d'appel à une transformation sociale rendue nécessaire par le besoin d'égalité et de dignité réclamés par Mamadou Ould Dahmed au nom des Haratines.

Le terroir est donc un concept complexe et multidimensionnel qui, au-delà d'un simple lieu de production, représente l'interaction unique entre les facteurs naturels (sol, climat, relief) et humains (savoir-faire, culture, traditions). Il est l'âme de ce rapport à la terre et de ses productions, leur conférant identité et qualité, et constitue à la fois un enjeu économique pour la valorisation locale et un outil pour le développement rural, tout en nécessitant une gestion durable pour faire face aux dangers d'une urbanisation qui ne s'effectue, comme progrès, qu'en phagocytant les terroirs.

[82] M'Bouth Séta Diagana, Coudy Kane, Ba Mamadou Kalidou, *op. cit*.

Deuxième partie : Identités

Introduction partielle

Roman sur l'esclavage, *L'Appel du Ksar* renforce la conviction que le sort des Haratines est un sujet fécond dans la littérature mauritanienne francophone. Il s'agit, en fait, de la question de l'identité et du questionnement sur l'appartenance au groupe « maure » avec les conséquences politiques, sociales économiques qui en découlent. La thématique est largement abordée dans *Et le ciel a oublié de pleuvoir,* premier roman de Beyrouk publié en 2006. La révolte menée par la belle Lolla, refusant de se donner à Béchir, le chef de la tribu des Oulad Ayatt, et de Mahmoud, esclave en fuite devenu un homme puissant et redouté, y est plus violente que celle qui a poussé les Haratines de *Lembeidi* à entreprendre un exode vers le Ksar.

Sauf que, l'évolution est notoire : dans *L'Appel*, Mahmoud est un esclave en fuite, comme le faisaient ceux des plantations de cotons et de sucre aux Amériques, alors que Salma a ouvertement bravé ses maîtres en annonçant son départ vers le Ksar.

Avec la thématique de la féodalité en milieu peul (*Rêlla*), et l'esclavage en milieu maure (*L'Appel*), les deux romans objet de ce mémoire posent les questions qui, de l'indépendance de la Mauritanie à nos jours, occupent et préoccupent par le fait que ces deux problèmes sont antinomiques d'une réalité étatique (nationale) toujours en construction.

Exposés par Beyrouk dans *Et le ciel a oublié de pleuvoir* et par Harouna Rachid Ly, dans *Le réveil agité*, la féodalité et son corollaire, l'esclavage, sont traités autrement dans *L'Appel du Ksar* quand Mamadou Ould Dahmed transcende ces questions, comme pratiques, pour tenter de dresser la nouvelle identité haratine à partir d'une quête de liberté "pacifiste".

Concernant le concept lui-même, le dictionnaire Larousse[83] renseigne que le mot « identité » vient du bas latin « identitas », (-atis, du latin classique idem, le même) et qu'il a de multiples sens selon le domaine indiqué :

1. Rapport que présentent entre eux deux ou plusieurs êtres ou choses qui ont une similitude parfaite : Identité de goûts entre personnes.

2. Caractère de deux êtres ou choses qui ne sont que deux aspects divers d'une réalité unique, qui ne constituent qu'un seul et même être : reconnaître l'identité de deux astres.

3. Caractère permanent et fondamental de quelqu'un, d'un groupe, qui fait son individualité, sa singularité : personne qui cherche son identité. Identité nationale.

[83] https://www.larousse.fr › dictionnaires › français › identité.

4. Ensemble des données de fait et de droit qui permettent d'individualiser quelqu'un (date et lieu de naissance, nom, prénom, filiation, etc.) : rechercher l'identité d'un noyé.

5. Caractéristique de deux ou de plusieurs objets de pensée, qui, tout en étant distincts par le mode de désignation, par une détermination spatio-temporelle quelconque, présentent exactement les mêmes propriétés.

Dans le cadre de ce mémoire, l'identité dont il est question est celle inscrite aux points 3 et 1, en ce sens qu'elle est à la fois collective (identité sociale, ethnographique, nationale) et individuelle.

En rapportant le concept à l'étude des deux œuvres de notre corpus, c'est encore l'ouvrage *Nouvelles tendances du roman africain francophone contemporain*[84] et l'imposante investigation littéraire de Coudy Kane[85] qui aident à mieux appréhender l'identité comme « quête », s'agissant de *Rêlla ou Les voies de l'honneur*, ou comme tentative courageuse d'affirmation de soi, dans *L'Appel du Ksar*, bien que ce roman ne s'inscrivant pas dans le terroir de prédilection (la moyenne Vallée) choisi par l'essayiste *foutanké*.

Ces différents concepts de l'identité dans les deux œuvres de notre corpus seront aussi analysés à travers le prisme des *Identités meurtrières* d'Amin Maalouf, considéré par Lamia Chaïb comme le promoteur du « meurtre des identités » [86], quand il présente l'identité comme une somme de particularismes, non des particularités qui vous distinguent et vous définissent par rapport à l'Autre :

> « Depuis que j'ai quitté le Liban en 1976 pour m'installer en France, que de fois m'a-t-on demandé, avec les meilleures intentions du monde, si je me sentais « plutôt français » ou « plutôt libanais ». Je réponds invariablement : « L'un et l'autre !» Non par quelque souci d'équilibre ou d'équité, mais parce qu'en répondant différemment, je mentirais. Ce qui fait que je suis moi-même et pas un autre, c'est que je suis ainsi à la lisière de deux pays, de deux ou trois langues, de plusieurs traditions culturelles. C'est précisément cela qui définit mon identité. Serais-je plus authentique si je m'amputais d'une partie de moi-même ? »[87].

Bien que s'agissant ici de l'identité nationale présentée par Maalouf comme une hybridation culturelle inéluctable, dans le contexte d'une Europe prise d'assaut par des vagues d'immigrations venant, d'Afrique, d'Asie, d'Amérique, mais aussi de l'Europe elle-même (les

---

[84] Mamadou Kalidou Bâ, *op. cit*.
[85] Coudy Kane, *op. cit*.
[86] Lamia Chaïb, (99+) Amine Maalouf: Les Identités Meurtrières ou le meurtre des identités ?
[87] Amin Maalouf, op. cit. p.5.

pays de l'Est), le concept maaloufien dérange quand on essaye de le ramener à l'identité ethnique ou raciale qui, au sein d'un pays ou d'une nation, fonde ~~nt~~ une multitude d'enjeux politiques, économiques et sociaux.

L'identité ethnique et raciale, comme le montre clairement l'étude de plusieurs œuvres dont celles de notre corpus, sont des concepts complexes et souvent entrelacés. L'identité ethnique se réfère généralement à un sentiment d'appartenance à un groupe partageant une culture, une langue, une histoire et des traditions communes. Les Maures, les Peuls, les Ouolofs, les Soninkés, dans le contexte mauritanien, par exemple. Mais qu'en est-il des Haratines, l'identité raciale, privilégiant, quant à elle, une classification basée sur des caractéristiques physiques et est souvent associée à des hiérarchies sociales et à des discriminations ? La question soulevée dans *L'Appel du Ksar* dépasse le simple cadre de l'esclavage pour poser celle de l'identité des Haratines.

Chapitre I : Identités et identification

I.1.Identité et histoire des Maures

Quel lien existe-t-il entre l'histoire et l'identité ? L'identité ne se comprend-elle, réellement, qu'en rapport avec l'histoire ?

Pour les entités concernées par cette étude (Maures, Peuls et Haratines, il est évident qu'il s'agit, aussi et surtout, d'un besoin d'identification. Plusieurs ouvrages d'anthropologie sociale écrits par des auteurs mauritaniens et étrangers (français notamment) tentent d'élucider cette problématique de l'identité.

La référence idéelle (idéale ?) sur le groupe ethnique arabo-berbère de Mauritanie reste les écrits ethnographiques d'explorateurs européens, notamment français, dont Philippe Marchesin[88], René Caillé et Odette du Puigaudeau. Mais c'est sans doute Georges Poulet qui dresse la meilleure monographie sur ce groupe en sortant même du cadre de la Mauritanie, comme territoire français à l'époque, pour s'intéresser à toute l'AOF.

Les Maures de l'Afrique occidentale française[89], de Georges Poulet, administrateur des colonies, revient sur l'histoire des tribus maures, bien que son objectif soit lié, d'abord, non pas à l'anthropologie sociale et culturelle de ce groupe saharien mais à la recherche d'une meilleure compréhension – donc d'une meilleure maîtrise – de populations récalcitrante au fait et à l'ordre colonial. Georges Poulet, justifiant le projet d'écriture sur les Maures, affirme que :

> « le but de [son] ouvrage n'est point de rechercher dans les lointains fuyants de l'histoire l'origine des peuples maures » [mais] de pénétrer l'esprit et l'âme de ces nomades, de les suivre dans le cours des événements (...) et de rappeler en quelques mots quel est leur point de départ, quelles sont leurs mœurs, leurs coutumes, leurs tendances, leurs sujétions religieuses et leurs ambitions politiques »[90].

On voit combien est délicate la question de l'identité, chez les Haratines, quand, pour les maîtres eux-mêmes, certains ethnologues soulèvent ces croisements et ces « *dkhila* » (néophyte) qui font qu'aucune tribu ne peut se prévaloir d'une pureté absolue : « Les mêmes tribus se dispersent et se répandent dans des groupements différents. »[91]

---

[88] Voir notamment : *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*, Paris, Karthala, 1992.
[89] G. Poulet, *op. cit*.
[90] *Ibid*. p.2.
[91] *Ibid*. p.3.

Selon G. Poulet, il semble que l'origine arabe, plus précisément yéménite, d'une partie des Maures soit établie :

> « Une des fractions de la tribu *himiérite* de *Makil*, les *Béni Hassan*, venus de l'Arabie jusqu'aux environs de Sousse et de Kairouan, avait été repoussée et contrainte de reprendre sa marche vers l'occident sur la frontière du désert. Les alternatives de succès et de revers, qui durèrent des siècles, mirent en contact constant l'élément berbère et l'élément arabe. Ce dernier parvint à se maintenir dominateur sur une partie au moins des Zenaga qui tombèrent dans l'état de vassalité et de dépendance où nous retrouvons des tribus entières, encore aujourd'hui, que leur nom est devenu synonyme de tributaire » [92].

Cette « tribusation » ou « tributation » a certainement déterminé, par sédimentations sociales successives, bien des identités collectives (de tribus tout entières) ou individuelles (créant le statut de tributaire) que les noms génériques « Mourabitounes » et « Almoravides » essaient vainement de circonscrire.

Dans sa classification des maures, G. Poulet distingue les Haratines (affranchis) des *abid* (esclaves) plaçant les premiers dans la catégorie des hommes libres, au même titre que les *Hassan (guerriers)*, les *Tolba* (marabouts) et les *Zanaga* (tributaires).

L'identité harratine va ainsi souffrir, jusqu'à nos jours, de cette « duplicité » qui tend à rappeler à ceux qui cherchent à se recréer un statut en dehors de la communauté de leurs anciens maîtres, l'impossibilité d'être ou de paraître.

Quoique le nom de « tribus harratines » soit impropre, Georges Poulet l'emploie pour qualifier ces « hordes » d'affranchis qui continuent à suivre leurs tribus d'origine, notamment les Hassan, quand éclate une guerre, ou s'adonnent à l'élevage, à la culture, ou parfois au commerce, moyennant une redevance qu'ils paient tous les ans au prince de qui ils dépendent et qui les commandent.

La relation entre maître et esclave ainsi décrite par G. Poulet éclaire une partie de la vie des Haratines comme s'y attèle, un siècle plus tard, Mamadou Ould Dahmed dans *L'Appel du Ksar*, roman qui s'appuie sur l'approche ethnographique pour servir la narration du quotidien de Salma et de sa famille dont l'histoire sert de fil conducteur à l'ensemble de l'intrigue.

---

[92] *Ibid*. p.3.

Sur la condition des Haratines, G. Poulet rapporte :

> « Les captifs vivent dans l'état ordinaire de domesticité qui caractérise l'esclavage dans ces régions. Ils sont les serviteurs naturels des familles auxquelles ils appartiennent. Nourris et entretenus par le maître, c'est lui encore qui verse la dot de la femme que désire épouser le captif. Lorsque le chef de la famille disparaît, les captifs passent aux héritiers (...).
>
> Le captif peut toujours se racheter ; c'est, du moins, une faculté qui lui est accordée par la loi coranique et dont il lui est possible de profiter lorsqu'il a la chance de n'être pas captif d'un prince ; car le rachat ne se fait que par une entente entre le maître et l'esclave. Si le maître ne consent pas, le rachat ne peut avoir lieu — et les princes n'y consentent jamais. Dans la pratique le rachat est une chose rare » [93].

Les Maures de l'Afrique occidentale est une fresque certes empreinte de subjectivité, quand son auteur parle non plus en tant qu'ethnologue improvisé mais retrouvant son statut d'administrateur colonial mais son intérêt réside dans l'identité historiquement créée et stéréotypée du Haratine qui explique son ethos[94] tel qu'il est présenté dans la réalité d'aujourd'hui. On évoque rarement qu'il a eu, surtout au sein des tribus arabes, un rôle déterminant dans les guerres et les luttes pour le pouvoir qui opposaient généralement les membres de la famille émirale.

Ainsi, historiquement, une partie de l'identité haratine est volontairement tronquée pour ne retenir que l'aspect qui sert à déterminer son sort en le maintenant dans son statut d'objet « tribal » non de sujet.

II.2. Identité et histoire des Peuls

Si l'identité et l'histoire des Maures et des Haratines s'imposent à nous, dans cette étude, par leur forte présence en tant que matière littéraire de *L'Appel du Ksar*, le même questionnement entrainant les mêmes enjeux se rattache également à *Rêlla ou Les voies de l'honneur* de Tène Youssouf Guèye considéré, à juste titre, par beaucoup d'analystes et de critiques, comme une anthropologie sociale des Peuls et, plus précisément d'une monographie à la fois savante et plaisante sur le mariage chez les foutanké, avec ce que cela génère comme code d'honneur (pulaagu), sens de la famille et attachement aux traditions.

Les Peuls - aussi appelés « *Fulɓe* » (singulier : « *Fulani* » ou « pullo ») selon les langues et les terroirs, sont un peuple d'Afrique de l'Ouest et du Centre. Ils constituent l'un des groupes

---

[93] G. Poulet, *op. cit*. p.8.

[94] 1. Ensemble des caractères communs à un groupe d'individus appartenant à une même société. (Concept de G. Bateson.). 2. Manière d'être sociale d'un individu (vêtement, comportement) envisagée dans sa relation avec la classe sociale de l'individu et considérée comme indice de l'appartenance à cette classe. (www.larousse.fr).

ethniques les plus larges de la région. Les estimations parlent d'un peuple de 45 à 70 millions d'âmes vivant dans les pays suivants : Mauritanie, Sénégal, Gambie, Guinée Conakry, Guinée Bissau, Mali, Burkina Faso, Niger, Nigeria, Cameroun, Tchad, Soudan, République centrafricaine, Bénin, Ghana, Côte d'Ivoire, Sierra Leone, Togo, etc.

Ils parlent le « peul » (ou fulfulde, pulaar, selon les régions). Cette langue appartient à la famille des langues « nigéro-congolaises ».

Historiquement, les Peuls sont connus pour être des pasteurs nomades élevant principalement des bœufs (zébus), des moutons et des chèvres ou des paysans dans les vallées ou *walo*. Dans le mythe fondateur de leur histoire rapporté par Amadou Hampâté Ba, ils pratiquaient déjà l'élevage et l'agriculture dans les deux premières villes où ils résidèrent : Héli et Yoyo. Ces deux cités symbolisent le paradis perdu :

> « L'histoire se passe dans le *Walo*, au pays mythique de *Héli* et *Yoyo*, où l'on ignorait ce qu'était passer une nuit sans souper. En ce pays, rien ne manquait : fortune, bétail ou céréales, tout s'y trouvait en abondance.
>
> On n'y connaissait aucun souci. La mort y était rare, la progéniture nombreuse, la maladie inconnue. Tout le monde était en bonne santé. Même les vieillards à la tête chenue conservaient leur vigueur ; ils ignoraient la fièvre, la toux et la décrépitude.
>
> Le cheptel lui aussi ignorait la maladie. Point de diarrhées épuisantes, point de maux de poumon, point de mouches piquantes. Dans les champs, les acridiens ne dévastaient point les récoltes. En ce pays béni où la mort était rare et les « connaisseurs » 3 nombreux, la pauvreté était chose inconnue. Celui qui ne possédait que deux troupeaux inspirait la pitié, on le disait miséreux. A Héli et Yoyo, seules les sauterelles venaient glaner les champs après la récolte.
>
> Tel était le pays où les Fulɓe vivaient riches et heureux ! »[95]

Toutefois, beaucoup se sont aujourd'hui sédentarisés, devenant agriculteurs, commerçants ou citadins. Certains ont joué un rôle important dans l'histoire de l'Afrique de l'Ouest, en fondant des empires (Empire Peul du Macina, Sokoto, Fouta-Djalon…)

La majorité des Peuls est musulmane. Ils ont contribué de manière significative à l'islamisation de l'Afrique de l'Ouest, notamment lors des djihads peuls aux XVIIIe et XIXe siècles. Mais ce

---

[95] Amadou Hampâté Bâ, *Contes initiatiques Fulɓe. Njeddo Dewal, mère de la calamité*
Paris, Abidjan. Stock, NEI-EDICEF. 1984. Consulté sur : webPulaaku/Amadou Hampâté Bâ/Contes initiatiques Fulɓe. Njeddo Dewal, mère de la calamité/Au pays de Heli et Yoyo.

qui les distingue vraiment des autres peuples de la sous-région c'est leur attachement à ce code d'honneur spécifique qu'évoquent plusieurs auteurs foutanké et le parcours initiatique suivi par tout enfant peul avant de devenir adulte.

Dans *Botaari N'gaari Dutal : éducation de type spartiate*[96], bien que spécifiant le *ceddo* (guerrier), Diouldé Niaye Dieng dresse les traits d'une telle initiation :

> Dans ces sociétés spartiates et *ceddo*, la vie est toute tracée, guidée et conduite par la tradition orale et sociale. L'enfant s'éduque par le contact à l'épreuve, par l'exemplarité et la modélisation, par ordres et interdits, et ce, dans la famille, la concession, le quartier, comme dans le clan et le village tout entier. L'enfant n'est pas fils d'untel mais de toute la communauté qui le forme et le pétrit, le défend ou le punit, au bonheur de tout le monde, dont les géniteurs ; c'est un enfant social »[97].

L'appartenance de type patriarcal, se résume, comme identité, en ce proverbe peul : « chacun préfère son père, tout en sachant qui est meilleur que lui ou qui est plus fort que lui[98] ». Autrement dit, l'être soi est un comportement et un engagement à tenir pour le *Peul*, comme un serment fait aux ancêtres.

C'est aussi dans le travail - et par lui - que s'accomplit l'une des filiations les mieux établies en milieu peul. L'activité cultivateur-éleveur qui était dans Rêlla celle de Hamma permet à tout jeune foutanké de pouvoir se vanter « d'avoir cassé la houe de son père », autrement, de prendre sa place dans les travaux champêtres pour lui permettre enfin de se reposer après avoir assuré la préparation et l'épanouissement de son fils pour son rôle d'homme responsable.

Une responsabilité qui répond à un véritable Code d'honneur que rappelle Dioulde Niaye Dieng, sous forme d'interdits peuls qui se présentent comme un Pacte social, un code de conduite commun, voire des commandements divins à observer scrupuleusement :

- Nous ne volerons point ;

- Nous ne mentirons à aucun prix ;

- La peur ne nous visitera jamais ;

- Nous ne trahirons pas !

- Nous n'aliènerons, à aucun prix, les liens de parenté ;

---

[96] Diouldé Niaye Dieng, *Bottaari N'gaari Dutal : Éducation de type spartiate*, Nouakchott, éditions Joussour/Ponts 2018.
[97] *Ibid*. p.11.
[98] *Ibid*. p.20.

- Nous ne romprons pas le pacte de la promesse ou du serment ;

- Tout bien sera pour nous »[99].

II.3. L'identité « ambiguë » des Haratines

Le choix identitaire est ambivalent, comme le souligne de façon remarquable l'analyse de *Les Identités meurtrières* d'Amin Maalouf et comme nous essayerons de le démontrer dans *L'Appel du Ksar*.

A travers le personnage du père de Salma, la nouvelle identité d'*El bembari*[100] n'arrive toujours pas à prendre. C'est toujours ce « entre deux » dont parle A. Maalouf et qui, loin d'être un choix délibéré, se vit comme un dramatique dédoublement : « L'histoire de son père, qui n'a pas su se faire à la vie du campement, soixante ans durant, était édifiante à ce sujet. Il n'a pas su parler convenablement cette langue si différente de sa langue maternelle »[101].

La langue est encore un déterminant de l'identité, de l'origine. Le patronyme du père qui en fait un ressortissant de l'est du pays qui faisait partie du Soudan français (Mali) et qui n'a été rattaché au territoire de la Mauritanie que le 5 juillet 1944, témoigne de cette identité qui résiste au temps et à l'oubli.

La difficulté de cette « recomposition identitaire » trouve son explication dans les agissements des maîtres qui parleront toujours de « biens acquis », d'achats, de legs, d'héritages ancestraux, de « butins de guerres saintes » ; « quand leurs mémoires ne se fourvoient pas dans les enchevêtrements d'histoires de pauvres hères dont l'identité commence et finit avec leur condition d'être maintenant ici »[102].

L'évocation d'une identité d'origine peut être perçue comme une résistance psychologique à l'asservissement moral, si ce n'est la manifestation cathartique d'une identité mal assumée.

L'identité des Haratines est indissociable de leurs activités (agriculture, garde des animaux, services domestiques, etc.). Elle leur colle encore aujourd'hui, surtout en milieu urbain, où ils s'occupent des tâches jugées « dégradantes » par les autres, et que viennent chercher, de plus en plus, les ressortissants des pays subsahariens (Mali, Sénégal, Gambie, Sierra Leone, etc.)

---

[99] Diouldé Niaye Dieng, *op. cit.* p.161.
[100] Hassanisation de "Le Bambara".
[101] *L'Appel*. p.18.
[102] *Ibid*. p.24.

Ces activités, dans leur ensemble, font désormais partie de l'identité du *Haratine* dans la description ethnographique qui en est faite par Mamadou Ould Dahmed quand il évoque les différents cycles des travaux des champs (défrichage, semailles, labour, moisson), décrivant la joie qu'éprouvent les habitants des *adwabas* quand l'opportunité de s'éloigner de leurs maîtres, le temps de garder les champs contre les déprédateurs, leur offre une « semi-libération ».

C'est donc bien l'entourage du *Haratine* qui le façonne, lui donne une identité à l'image de l'autre. Dans la famille de Salma, les profils sont différents en fonction de l'identité que chaque membre a voulu se forger. *Coumba* dont le nom rappelle ses origines négro-africaines, a travaillé, consciemment ou non, à un retour aux sources alors que *Zahra*, bien avant son mariage avec Mohamed Ould Oumar, un aristocrate maure, avait opéré une reconversion aux valeurs culturelles de ceux qui asservissaient sa famille dans le village de *Lembeidi*.

L'ambiguïté de l'identité des Haratines s'exprime éloquemment à travers les mariages mixes contractés par les filles de Salma : Aboubacry, le fils de Vadila et de Djibril Bâ était envoyé chez les siens, au sud, alors que Doudou N'Diaye qui avait épousé Coumba a ramené avec lui son enfant au Sénégal.

Et *Zahra*, la désormais « mauresque », éduqua son fils aîné Brahim dans les strictes valeurs de la culture maraboutique de son père Mohamed. C'est à dire qu'elle a pris soin de "tuer" en lui tout ce qui rappelle ses liens (de sang) avec ses « oncles » haratines : Brahim « apprit sa généalogie, récita la poésie classique, développa ses connaissances en matière de poésie *hassaniya* (...). Il connaissait l'histoire du peuplement de la région ; il désignait par leurs noms les chefs de tribus influents de la région » [103]. Panarabiste, il représentait l'idéologie dominante évoquant l'esclavage en termes de "séquelles".

Faut-il voir aussi en Ahmed, le fils de *Jemila* « qui ne quitte jamais sa grand-mère [104]» le profil du *Haratine* authentique ? Une sorte de « gardien du temple » ! Le *Haratine* « non aligné » tel que le prône aujourd'hui, à travers l'Initiative pour la Résurgence d'un Mouvement Abolitionniste en Mauritanie (IRA), Biram Dah Abeid ?

L'évolution de la caste à la classe se pose, pour les haratines, en concomitance, avec le passage de l'*adabay* au *ksar*. Mais elle n'aura pas permis l'éclosion sociale d'une nouvelle identité susceptible de changer le regard dévalorisant que lui porte les autres. Cependant, le changement de statut que connait Salma et sa famille illustre parfaitement ce que Marcel Mauss dit à ce propos : « La classe ne diffère de la caste que par l'absence d'hérédité et d'endogamie. Elle est

---

[103] *L'Appel*, p.134.
[104] *Ibid*. p.135.

une simple distinction sociale, le plus souvent basée sur la richesse. Chaque classe possède son langage approprié » [105].

Dans *L'Appel du Ksar*, Ould Dahmed nous apprend, avec le regard du sociologue, comment se fait l'ascension d'une classe inférieure à la classe supérieure (généralement par la richesse ou par le pouvoir politique) et comment, au sein de celles-ci, les obligations, les distributions réglées des rôles rehaussent les familles et les individus ou les rabaissent.

Mais c'est sans doute parce que « l'homme est le produit de son histoire » et l'itinéraire suivi que s'est constituée, en chaque *Haratine*, une identité hybride à multiples couches sédimentaires résistant à toutes tentatives de récupération politique ou culturelle.

A lui s'applique, plus qu'au *Peul* ou au *Maure* « blanc », la vision maaloufienne d'une identité générée par le contact d'autres identités, la multiplicité des origines et des apports et, surtout, la fermentation culturelle à laquelle il n'oppose aucune résistance immunitaire : « La pensée et le comportement de l'individu changent lorsqu'il affronte un adversaire qui se met en travers de son chemin. C'est ainsi du groupe », affirme Abdallah Laraoui[106].

Cette réalité sociopolitique est également rappelée par Zekaria Ould Ahmed Salem, à travers ce qu'il considérait, le 27 avril 2012, comme « un pavé dans la mare » des promoteurs d'un esclavage qui trouve sa justification *aeterno* : « L'autodafé de plusieurs ouvrages de droit musulman dont quelques exemplaires du *Mukhtasar* de *Khalil ibn Ishagh al-Jundi*, l'abrégé qui sert de référence à la jurisprudence (*fiqh*) *sunnite malikite* en Afrique du Nord et en Afrique de l'Ouest notamment » [107].

L'approche socialisante voulant établir une identité haratine calquée sur une origine arabe pure ne résiste pas aux arguments ethnographiques et anthropologues mis en exergue par diverses études traitant de l'identité et de sa complexité dans une aire géographique multiraciale.

L'identité haratine se vit ainsi encore aujourd'hui comme un « traumatisme collectif », ce qui en fait un cas clinique qui ne guérira qu'avec l'acceptation de soi suggérée par Aimé Césaire et L. G. Damas[108], non pas comme le refus de l'héritage culturel arabe mais la conscience d'un

---

[105] Marcel Mauss, *op. cit*. p.115.
[106] Abdallah Laroui, « *Héritage et renaissance civilisationnelle dans le monde arabe* », in Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire, 1992, p. 208.
[107] Zakaria Ould Ahmed Salem, *Prêcher dans le désert : islam politique et changement social en Mauritanie*, Paris, Karthala, 2013. p.11.
[108] Aimé Césaire et Léon-Gontran Damas sont deux figures majeures du mouvement de la Négritude. Ils ont tous deux participé, avec Léopold Sédar Senghor, à la fondation, en 1932, de ce mouvement littéraire et philosophique qui a valorisé l'identité et la culture des Noirs.

être soi quelque part différent, capable d'adopter une posture d'alignement intérieur, de connaissance de soi et de capacité à exister, à rayonner. Cela suppose de savoir quels sont les traits qui vous différencient des autres, autrement dit quelle est votre valeur ajoutée en tant qu'individu spécifique.

Chapitre II : Les identités particulières

II.1. Les identités collectives

L'identité collective est un concept fondamental en anthropologie qui désigne la manière dont un groupe se définit, s'identifie et se distingue des autres. Elle permet aux individus de se connecter entre eux au sein de groupes partageant des valeurs, cultures et histoires communes. L'identité collective se réfère à l'ensemble des caractéristiques, croyances et comportements partagés par un groupe, formant ainsi une conscience commune. Elle se construit à travers des interactions sociales, des valeurs partagées et des mémoires collectives, renforçant le sentiment d'appartenance. L'identité collective est essentielle pour la cohésion sociale, mais elle peut aussi engendrer des conflits en raison des distinctions entre groupes.

II.1.1. Aspects culturels

L'identité collective englobe les croyances, les valeurs, les normes, les pratiques et les symboles qui définissent un groupe et le distinguent des autres ; elle tient fortement de la spécification culturelle qui permet à un groupe de se considérer différent des autres et d'affirmer son existence en tant que communauté. Cette qualification de l'identité collective à travers ses aspects culturels semble avoir été au cœur du projet littéraire qui a produit *Rêlla ou les voies de l'honneur*, si l'on observe l'œuvre de Tène Youssouf Guèye à l'aune de ce propos de Coudy Kane : « Au regard de la thématique autour de laquelle se déploient les romans des écrivains foutanké d'expression française, leur projet global reste dominé par une réflexion nourrie sur l'homme foutanké et la terre, les coutumes et les traditions pulaar, l'islam et la colonisation, le fleuve… » [109].

Cité par Coudy Kane, parmi les œuvres choisies pour constituer la matière à réflexion de son essai, *Rêlla ou les voies de l'honneur* est le roman de l'identité pulaar par excellence. Un roman culturel, pourrait-on dire.

Le souci de Tène Youssouf Guèye tient, pour l'essentiel, à sa volonté de « fixer » dans les esprits ce qui constitue réellement le substrat d'une culture qui, sans être en voie de disparition, au moment où il entamait l'écriture de *Rêlla*, est menacée par le contact avec l'Autre, cet Occident envahisseur - envahissant - qui a déployé ses tentacules sur tout le pays *foutanké*. Ainsi, *Rêlla* est un hymne à la tradition. Contre une « modernité » qui invite à adopter, non à s'adapter.

---

[109] Coudy Kane, *op. cit*, p.9.

Sa critique du nouveau monde que charrie « la tempête aveugle et destructrice que l'on nomme modernité » est acerbe, sans ambages :

> « Ce spectacle en fait est la dernière manifestation d'une tradition vieille de plusieurs siècles. On ne le reverra plus jamais peut-être. Il est, aujourd'hui, banni, proscrit. Emporté dans la tempête aveugle et destructrice que l'on nomme modernité. Le vieil arbre dont nous avons parlé tout à l'heure n'existe plus, lui aussi. Déraciné, englouti dans la gueule jaune, dentue et monstrueuse d'un « Caterpillar ». Obéissant à des ordres imbéciles, un énergumène inculte qualifié chauffeur poids lourd aurai enfoncé les longues dents jaunes de sa machine brutale et bornée dans la vieille terre où les racines vénérables étaient solidement enfoncées depuis des siècles » [110].

Ainsi, l'écriture du terroir dans *Rêlla*, et plus généralement chez les écrivains foutanké cités par Coudy Kane dans son livre, a pour vocation première d'en affirmer l'identité, de le poser comme entité différente d'autres réalités socioculturelles qui lui disputent la région, domaine plus étendu que le terroir, et même le territoire qui deviendra plus tard, avec l'indépendance, le pays, avec son mélange de convergences et de particularités, de particularismes. Pour atteindre ce qui est particulier, identitaire, Tène Youssouf Guèye livre ce qui peut s'appliquer à toute culture pour la distinguer des autres, une sorte de vérité générale de nature à protéger, si elle est bien comprise, du cosmopolitisme culturel que charrie une modernité sans véritables repères.

Mais cette culture, il faut aussi le reconnaître, n'accepte que rarement la transgression de ses codes. Chaque individu connaît sa place, s'y identifie, et joue le rôle que la société lui a conféré. On n'exagère pas en parlant d'un déterminisme social, fondé sur le système des castes. En ce sens, les personnages de *L'Appel du Ksar*, et les personnes, dans *Rêlla*, étouffent leurs identités particulières pour ne laisser apparaître que celle du groupe, cette identité collective dont ils tirent leur fierté et qui fondent anthropologique des sociétés africaines.

Plus qu'un roman sur le mariage qui « part de presque rien pour aboutir à presque tout » [111], *Rêlla*, est un hymne au code d'honneur chez les Peuls. Cela se traduit par cette volonté de tendre vers la perfection en tout. Organiser le plus beau mariage, celui qui restera dans les annales du terroir, le plus grand festin de noces, doter la mariée des plus beaux bijoux et habits, et, surtout, se montrer digne. Être « trop pulaar » en adoptant la posture qui convienne de ce rituel de mariage, forme contractuelle de rapports interpersonnels par familles interposées.

Dans la longue relation des rapports familiaux, Tène Youssouf Gueye met l'accent, avec subtilité, sur la question de l'honneur. Un homme prend en charge la famille ; même le concours de son épouse est vu comme une « faiblesse ». « Un homme bien né ne vit pas seulement de mil et de lait. Il ne peut se rassasier que d'honneur. Et son honneur, c'est d'abord toi » [112].

Le bon entretien de la femme se pose alors comme une exigence sociale de premier plan. C'est un fait culturel notoire en pays pulaar. Il vaut tous les sacrifices.

---

[110] *Rêlla*, pp.15-16.
[111] Marcel Mauss, *op. cit.* p.125.
[112] *Rêlla*, p.148.

L'identité collective ne se résume pas seulement à l'attachement aux traditions ; elle s'exprime, également, à travers la langue qui, pour Amin Maalouf, est aussi déterminante que la religion : « Lorsque deux communautés pratiquent deux langues différentes, leur religion commune ne suffit pas à les rassembler » [113].

Quand Maalouf dit que séparer « le linguistique de l'identitaire » lui paraît peu envisageable, il donne raison à ceux qui, comme les *Peuls*, tiennent à la sacralité de leur langue, élément crucial d'une identité qu'on chercherait à dissoudre dans le « national », mais aussi à ceux qui veulent fixer les *Haratines* dans leur arabité. Ainsi, selon lui, « la langue a vocation à demeurer le pivot de l'identité culturelle » [114]. Mais la langue n'est pas l'identité. Il y a aussi la religion.

L'Islam, arrivé au XIe siècle, devient un élément de l'identité peule, tout comme il avait transformé l'identité berbère (ou maure) en identité arabe. Il ne parvient cependant pas à empêcher l'existence sournoise de résidus de croyances païennes savamment entretenues par certains marabouts qui en tirent un pouvoir de connaissances nécessaire à l'accumulation de biens matériels, de considérations et de craintes. Diouldé Niaye Dieng rappelle cette antériorité de croyances maintenues comme valeurs cardinales dans la culture peule : « problèmes d'éthique et de morale, l'honneur est la vertu sublime et supérieure, le sceau et la caution première du *Ceddo.* C'était, avant l'islam, le fondement de sa religion » [115].

II.1.2. Aspects sociologiques

Pour analyser dans les œuvres du corpus les aspects sociologiques d'une identité collective bien établie pour les Peuls, dans *Rêlla ou Les voies de l'honneur*, mais relevant de la quête, dans *L'Appel du Ksar*, c'est encore Marcel Mauss qui fixe les règles de l'approche ethnologique qui, selon notre analyse, a permis, dans son habillage littéraire, la production de ces deux romans :

> « La science ethnologique a pour fin l'observation des sociétés, pour but la connaissance des faits sociaux. Elle enregistre ces faits, au besoin elle en établit la statistique ; et publie des documents qui offrent le maximum de certitudes. L'ethnographe doit avoir le souci d'être exact, complet ; il doit avoir le sens des faits et de leurs rapports entre eux, le sens des proportions et des articulations »[116].

Agissant en ethnologues, non déclarés certes, Tène Youssouf Guèye et Ould Dahmed parviennent à établir, dans leurs romans, ce que Mauss considère comme une vérité, à savoir

---

[113] A. Maalouf, *op. cit*. p.85.
[114] *Ibid*. p.87.
[115] Diouldé Niaye Dieng, *op. cit*. p.145.
[116] M. Mauss, *op. cit*. p.5.

que « les faits sociaux sont d'abord historiques, donc irréversibles et irrejetables » [117] : dans *L'Appel du Ksar*, la relation romancée des phénomènes de l'esclavage est une vérité de premier degré dans un pays qui continue encore à souffrir de ce fléau.

Le mariage pulaar, tel qu'il est décrit dans *Rêlla ou les voies de l'honneur*, est un fait social établi, repris presque à l'identique, indifféremment du temps, en pays pulaar. Ainsi, tous deux répondent à cette injonction de Mauss qui trouve que « L'ethnographie intensive consiste dans l'observation approfondie d'une tribu, observation aussi complète, aussi poussée que possible, sans rien omettre » [118]. Dans les deux romans du corpus, il est question aussi de faits sociaux qui font partie de ce qui retient l'attention de l'ethnologue.

On peut citer, dans ce cas, les systèmes de production dominants (agriculture, élevage), dans les deux cas, et de consommation qui constituent des éléments déterminants du terroir.

D'ailleurs, dans *Rêlla*, c'est la crainte de ne plus être autosuffisant qui taraude l'esprit de la mère de Hamma au point que c'est elle qui a envisagé, la première, le départ vers l'ouest, faisant de la question de la subsistance une question d'honneur : « L'élasticité des besoins humains est absolue : à la rigueur, nous pourrions vivre en chartreux. Il n'y a pas d'autre échelle des valeurs, en matière de protection et de confort, que l'arbitraire social[119] », dit M. Mauss.

On évoque, à ce titre, la base de la nourriture, les préparations culinaires, les rations, les quantités normales à certains mois de l'année et en période soudure en pays agricole et, enfin, le rapport entre le cycle de consommation et le cycle de production.

La consommation est évoquée plus largement dans le cadre du mariage de *Hamma* qui la sort de son cadre domestique. Comme fait social, elle renseigne sur un aspect important du « pays pulaar » où elle est presque toujours familiale. Elle est également liée à « l'industrie d'acquisition » qui varie d'un terroir à l'autre. Le mode de vie des *Haratines* du *debay* de *Lembeidi* est différent, à plusieurs égards, de celui de leur maître. C'est l'opposition entre liberté et esclavage, entre voracité et frugalité, entre surconsommation et manque.

Ainsi, la production et la consommation comme éléments déterminants du terroir, sont des aspects sociologiques d'importance dans les deux œuvres de notre corpus. Il en va de même pour les vêtements. Le mariage de *Hamma* et de *Rêlla* renseigne sur un aspect important de la culture peule à travers le vêtement comme identité propre :

---

[117] M. Mauss, *op. cit*. p.6.
[118] *Ibid*. p.12.
[119] *Ibid*. p.53.

> « Objet de consommation très lente, le vêtement représente un véritable capital. Il servira de protection dans la marche, la course, l'attaque ; il défendra contre la brousse, contre la pluie... On distinguera les vêtements portés le jour, des vêtements de nuit ; les vêtements de travail, des habits de cérémonie, souvent plus nombreux »[120].

Les vêtements sont l'une des caractéristiques classificatoires (identitaires) les plus sûres. Il en va de même de l'habitation (case, *thiali*, tente, hangar, baraque) et des matériaux utilisés évoqués dans les deux romans du corpus. Il faut enfin voir – savoir - comment est présentée la place du marché (de Kaédi) dans ses rapports aux quartiers, comment s'organise le *gallé* (concession) et le voisinage qui est souvent en fonction du *legnool* (lignage).

Si l'on cherche à rétablir le plan d'étude suivi par l'un et l'autre, l'on se rend compte que des éléments recensés par Mauss ont bénéficié de plus d'attention que d'autres : ce sera, dans l'ordre, s'agissant de *Rêlla*, la culture, la langue, le mariage, l'identité, le terroir, les activités économiques, les relations intergénérationnelles, et dans *L'Appel du Ksar*, l'esclavage et son pendant la liberté, le terroir, l'exode, la culture, l'identité, le mariage, les activités économiques.

De l'approche ethnographique, c'est la méthode sociologique qui est privilégiée dans les deux œuvres. Dans *L'Appel du Ksar*, c'est l'histoire des Haratines et de leur calvaire au quotidien qui est relatée, sous forme romancée, en remontant la vie de trois générations, dans *Rêlla*, la société *pulaar* fait l'objet d'une minutieuse analyse à travers l'étude de traditions restées immuables.

Comme récit, *Rêlla* est la traduction romanesque de l'identité collective des *Peuls*, mais, il s'agit également d'identités individuelles qui constituent, par leurs faits, gestes et paroles de tous les jours, des types d'une société pulaar en mutation. Dans cette dernière catégorie, le groupe d'âge (*fedde*), tel que décrit par Tène Yousouf Guèye, se présente comme une identité générationnelle, plaçant les jeunes « à la base, les adultes au centre et les vieillards au sommet » [121], rappelle Coudy Kane.

Les menaces qui pèsent sur l'identité dans *Rêlla ou Les voies de l'honneur* sont perçues uniquement à travers le changement du mode de vie des *foutanké*, les objets et produits de consommation courante qu'ils achètent dans les grands commerces et qui sont devenus indispensables. La mondialisation accélérée provoque, en réaction, un besoin d'identité, un désir d'identification.

L'identité haratine dans *L'Appel du Ksar*, et l'identité peule dans *Rêlla*, sont ainsi incompatibles avec la conception maaloufienne de l'identité posée comme « la somme de toutes les

---

[120] M. Mauss, *op. cit*. p.53.
[121] Coudy Kane, *op. cit.* p.40.

appartenances »[122] mais également de celle de Marc Bloch estimant que « les hommes seraient plus les fils de leurs temps que de leurs pères » [123].

Contrairement à Tène Youssouf Guèye et à Mamadou Ould Dahmed, la ~~Une~~ conception « progressiste » et matérialiste de l'identité avancée par A. Maalouf et Marc Bloch est celle d'un humanisme débridé qui rejette l'humain dans ce qu'il a d'essentiel : le culturel et le spirituel. C'est, pourrait-on dire, une culture du consensus.

La conciliation que tente Maalouf en parlant de nos « deux héritages », si elle est justifiable historiquement, ne peut être juste, quand il hiérarchise cette double appartenance en plaçant, au premier degré l'héritage « horizontal » qui vient à l'individu de son époque et, en second, l'héritage « vertical », qu'il tiendrait de ses ancêtres. Assumant sa double appartenance franco-libanaise, Maalouf estime que le temps est le plus grand « ennemi » de l'identité et que, « chaque jour qui passe réduit un peu plus nos différences et augmente nos similitudes » [124].

Amin Maalouf a une conception "moderne" de l'identité. Elle consiste à renier les particularités (non les particularismes) au nom d'un idéalisme humanitaire qui donne la prééminence de l'individu sur le groupe. Ainsi, l'identité d'essence culturelle (ou sociale), « non religieuse ou nationale ou raciale ou ethnique[125]. »

La conception Maaloufienne de l'identité est, en fait, une reprise, à l'identique, de celle de Senghor parlant de la « civilisation de l'universel ». C'est le rejet, sans détours, de l'appartenance à un groupe social bien déterminé, spécifié par la culture, la langue et le terroir. Elle est donc loin de cette identité qu'évoque Tène Youssouf Gueye dans *Rêlla*, et des identités qui se cherchent dans *L'Appel du Ksar*.

Perçue comme partie intégrante de l'identité maure, l'identité haratine est aussi, chez certains, cette « quête » dont parlait Coudy Kane et que manifeste, dans *L'Appel du Ksar*, le comportement de Coumba, l'une des filles de Salma :

> Elle « ne tarda pas à lier de profondes amitiés avec les filles de ces familles (négro-africaines) qu'en une année, on l'entendit parler deux langues locales et à la surprise générale, elle ne

---

[122] A. Maalouf, *op. cit*. p.67.
[123] J. Mayer, *Le roman en Afrique noire francophone : tendances et structures, études française*, vol. 3, n°2, 1967, p.183, cité par Coudy Kane.
[124] A. Maalouf, *op. cit*. p.68.
[125] *Ibid*. p.69.

> manquait pas de porter des tenues africaines, avec robes et foulard. La grand-mère trouvait cela de bon goût[126]. »

Mais il y avait aussi le choix privilégiant l'intégration, l'assimilation : « à l'opposé, Zahra retrouva son penchant pour les amitiés mauresques »[127]. Ces choix de positionnement culturel se transforment de plus en plus en prise de position politique dans les débats sur l'identité des Haratines.

II.1.3. Aspects politiques

La question de l'identité, à l'origine culturelle et sociale, se transforme, au sein de l'Etat multi-ethnique, en enjeux politiques et même en affaire d'Etat. L'un des aspects les plus prégnants entourant cette question aujourd'hui, dans son traitement intellectuelle et politique, tient à leur rapport au pouvoir et à l'identité. Si les Maures, stricto sensu, se réclament Arabes et si les autres communautés nationales (Peuls, Ouolof, Soninké) tiennent à leurs identités culturelles bien distinctes, il n'en n'est pas de même pour les Haratines : l'identité « ambiguë » évoquée plus haut est d'essence politique plus que culturelle. La volonté des Haratines d'être au « centre » se heurte à celle du maintien, pour une « majorité arabe » hétéroclite et inégalitaire, du fait de « l'identité tribale » encore pesante, et au désir de céder à la tentation des origines qui les place nettement dans la sphère négro-mauritanienne.

Cette double postulation répond, dans le contexte politique mauritanien, à cette interrogation quasi existentielle :

> « La question (…) centrale est de « dire ce qu'est aujourd'hui et de dire ce que c'est que « nous aujourd'hui », ce double objectif étant poursuivi dans une description qui « doit toujours être faite selon cette espèce de fracture virtuelle qui ouvre un espace de liberté, entendu comme espace de liberté concrète, c'est-à-dire de transformation possible » [128].

Bien que n'étant pas un thème dominant dans les œuvres de notre corpus, les aspects politiques de l'identité peuvent être perçus cependant dans certaines réflexions de *L'Appel du Ksar* à travers les prises de position de certains personnages clés représentants les différents « avis » actuels.

En matière de division du travail, Vadila cherchait, déjà, au tout début de la lutte pour la liberté et l'égalité, à briser la chaine d'un déterminisme social qui n'accorde aux Haratines que les métiers « dégradants » censés correspondre à leur statut servile : « Vadila avait tenu à ce que ni

---

[126] *L'Appel*, p.97.
[127] *Ibid.* p.98.
[128] M. Foucault, cité par Emmanuel Renault in *Politique de l'identité, politique dans l'identité*, (article de revue), Pages 178 à 200.

les filles, ni elle, n'exercent aucun des petits métiers offerts aux personnes de leur condition »[129].

Une quête de mieux être pour les Haratines qui rappelle les premières luttes du mouvement *El Hor* et, bien après, celles d'IRA. Si, comme le dit A. Maalouf, « l'identité est une aspiration légitime mais il ne faut pas qu'elle se transforme en instrument de guerre »[130], il est certain qu'il s'agit d'une question loin d'être tranchée.

Socialement et culturellement minorés, les Haratines étaient aussi exclus du jeu politique et cela ne date pas d'aujourd'hui. Mamadou Ould Dahmed s'ingénie à rappeler cette réalité par l'évocation des premiers balbutiements du vote en Mauritanie :

> « Pendant des jours et des nuits, les notables et chefs tribaux sillonnaient le Ksar et ses environs. On rassemblait, on expliquait. Cela se voyait, chaque entité voulait montrer sa force par le nombre de ses membres (...). C'était l'un des premiers rassemblements auxquels la famille de Salma assista depuis son arrivée. Mahmoud et d'autres Haratines de la tribu se mobilisèrent. Il fallait sensibiliser tous les Haratines de la tribu pour les différents rassemblements, préparer l'accueil des longues caravanes qui allaient venir de l'intérieur de la région, veiller à la restauration et à l'animation surtout. C'était une émulation entre toutes les tribus » [131].

Ce rappel de la réalité historique de l'exclusion des Haratines de la politique est vue par Ould Dahmed comme un moyen de domination que prolonge et solidifie, depuis des décennies, leur maintien à l'écart de l'éducation qui favorise la vraie émancipation. Au début de ce qui peut être considéré comme la naissance de l'Etat moderne, les Haratines

> « étaient à côté de l'essentiel : l'éducation. Mais peut-on leur reprocher cet aveuglement ou cette insouciance ? Cette exclusion n'était-elle pas voulue ? N'était-elle pas d'ailleurs le nœud du problème ? Qui avait intérêt à ce qu'ils aillent à l'école ? Personne ! Certainement pas ceux qui les avaient exclus de l'enseignement traditionnel, ceux qui justifiaient leur servitude par une prétendue Guerre sainte qui avait pour but de leur faire embrasser une religion qui, pourtant, prône leur éducation, leur enseignement et qui stipule leur libération après son adoption » [132].

Il s'agit-là, chez Mamadou Ould Dahmed, d'un véritable réquisitoire politique sapant les fondements de l'esclavage en Mauritanie.

C'est le rappel d'une actualité brûlante et d'un tiraillement identitaire entretenu aujourd'hui sur les réseaux sociaux par les élites maures, haratines et négro-africaines prenant position pour ou contre la spécificité culturelle des Haratines devant fonder ou non leur existence en tant que composante nationale autonome.

---

[129] *L'Appel,* p.97.
[130] Amin Maalouf, *op. cit.* p.23.
[131] *L'Appel,* p.100.
[132] *Ibid*. p.102.

II.2. Les identités individuelles

L'identité individuelle, dans la présente étude, est celle que l'on perçoit à travers les personnages des œuvres du corpus. C'est l'idée subjective que chaque individu peut avoir de sa propre personne, alors que son appartenance à une identité collective est une réalité sociale plus ou moins objective.

L'identité individuelle ne se conçoit pas en dehors de l'identité collective. Si ceci est vrai dans tout contexte social, il prend un sens particulier en Afrique où la vie en communauté est régie par des règles érigées en *doxa*, non pas comme la conçoit Husserl, qui voit en ce concept « un ensemble de croyances et d'idées non objectives »[133], qu'il oppose à l'*épistémè* (ensemble du savoir et des connaissances scientifiques d'une époque), mais « des opinions communes aux membres d'une société et qui sont relatives à un comportement social »[134].

Cependant, l'étude comparative de l'identité individuelle dans les deux œuvres de notre corpus montre un traitement fort différent découlant certes de la nature même des thématiques abordées (mariage et relations familiales dans *Rêlla*, esclavage et quête de la liberté, dans *L'Appel du Ksar*) mais également du rapport fusionnel entre identité collective et identité individuelle, de ce qu'on pourrait appeler fort justement l'image de soi.

Si dans *Rêlla ou les voies de l'honneur*, les principaux protagonistes de l'histoire vivent avec satisfaction leur appartenance à la société *pulaar*, malgré les tares inhérentes à toute société, dans *L'Appel du Ksar*, se sont ces « codes » hiérarchisant, mettant les *Haratines* au bas de l'échelle, qui les poussent finalement au départ, à la révolte. Salma a ainsi développé son esprit critique à partir d'une réflexion sur la condition d'esclave qu'elle vit dans une société traditionnelle musulmane qui se doit pourtant d'être tolérante. Elle a aussi compris, finalement, que le départ de son fils *Mahmoud* puis de sa fille *Vadila* vers le Ksar était la solution.

Elle pensait d'abord aux enfants, qui avaient tout l'avenir devant eux. Cette mère courageuse est représentative de ce type de personnages dont Coudy Kane écrit qu'ils « sont ambitieux, ont la tête dure et ont la ferme volonté de réussir leur mission » [135].

Il importe de souligner, d'après l'analyse de Coudy Kane, citant Jean Mayer, que l'identité se construit dans le mouvement. La fixité ou l'invariabilité distingue l'identité collective et la raffermit, le mouvement est, lui, indispensable à l'identité individuelle qui se construit tout le long du parcours diégétique du personnage central dans chacune des œuvres de notre corpus. C'est ce que laisse supposer J. Mayer quand il écrit : « l'on est frappé par le nombre de romans

---

[133] Larousse https://www.larousse.fr › dictionnaires › français › doxa.
[134] *Ibid.*
[135] Coudy Kane, *op. cit*. p.40.

construits sur les pérégrinations d'un personnage principal, auquel toute la trame du roman est subordonnée[136]. »

II.2.1. L'image de soi

L'identité individuelle, il nous semble, concerne avant tout un ensemble de significations issues de diverses contextualisations de soi dans un environnement socioculturel hétérogène se caractérisant par la coexistence de divers groupes sociaux, cultures, valeurs et perspectives. Cette diversité peut se manifester dans de nombreux aspects de la société, tels que la langue, les traditions, les normes sociales et les pratiques artistiques. La complexité de cet environnement peut engendrer des défis, notamment en matière de communication et de compréhension mutuelle, mais elle favorise également, dans une approche socialisante,[137] la créativité et l'enrichissement culturel grâce à l'échange et au mélange des différentes cultures.

La force de persuasion qu'exerce la société sur l'individu peut, des fois, lui faire croire qu'il est, réellement, ce qu'on veut qu'il soit. L'une des images de soi - et qui était aussi l'une des rares qui se confond avec l'image que l'autre a de lui - était le Haratine ignorant des choses de la religion. Elle s'illustre parfaitement dans *Mémoires d'un enseignant*, plein d'anecdotes sur l'infortune des *adwabas*[138] :

> « La toilette mortuaire terminée, il restait la prière du mort. Un autre problème. Fallait-il, encore, s'enquérir d'un *cheikh*, quelque part, dans l'un des villages alentours ? Je sentais venir la balle, inexorablement, dans mon camp et essayais, en complicité avec l'obscurité, de me faire oublier. « Où est le *garay* ? »[139], interrogea, brusquement, Ahmed Samba, le jeune chef de la communauté. C'est à lui de conduire la prière »[140].

Dans *L'Appel du Ksar*, tout comme dans *Rêlla ou Les voies de l'honneur*, il y a une démultiplication de cette « image de soi » dénotant de son ambiguïté, en milieu haratine, et de sa nécessité dans une société *foutanké* où les traditions valent encore leur pesant d'or.

L'image de soi chez le *Peul* trouve son reflet dans l'accomplissement, de son être ~~là~~, et dans la volonté de ne pas céder au désarroi que crée en lui la crainte d'une disparition de traditions séculaires dans son contact avec l'Autre : « Le *Ceddo*, dit le « *Alamari*[141] », troque sa vie contre un

---

[136] *Ibid*. p.42.
[137] L'approche socialisante implique généralement une méthode qui favorise l'interaction sociale, la collaboration et la prise en compte des aspects sociaux dans divers domaines. Cela peut se manifester par l'encouragement de la participation communautaire, la promotion de l'équité et de l'inclusion, ou la mise en œuvre de politiques axées sur le bien-être social.
[138] Pluriel de *debay*, campement habité exclusivement par des Haratines, contrairement au « *vrig* » où se trouvent les maîtres et leurs esclaves.
[139] Enseignant, en *hassaniya*.
[140] Sneiba El Kory, *Mémoires d'un enseignant*, Nouakchott, 15/21, 2012, p.57.
[141] Chants des femmes Seḫḫe.

simple éloge, une simple louange, comme le crapaud qui, vaniteux et fanfaron – on le dit chez les Peuls – se jette tout bonnement au feu dès qu'on lui crie : Dieng » [142] !

L'image de soi doit cependant se départir de tout narcissisme. Il ne faut pas que l'on soit obligé de choisir entre l'affirmation de soi ou la négation de l'autre. C'est l'affirmation de soi qui refuse notre négation par l'autre.

A l'échelle du groupe, l'image de soi, se présente comme le refus d'un centralisme socioculturel (ou ethnique), qui place l'autre à la périphérie. A l'échelle du monde, c'est la désoccidentalisation de la pensée qui réinstalle l'Afrique dans son statut de berceau de l'humanité et qui fait dire à Mamadou Kalidou Bâ analysant trois contes initiatiques d'Amadou Hampâté. Bâ, que « les *Peuls* sont sans doute un des peuples du monde les plus anciens de l'Histoire. En effet, ces récits mythiques soulignent que l'ancêtre des Peuls est l'un des enfants de l'homme primordial »[143]. Une image de soi communautaire que l'on retrouve dans la célébration du mariage peul dans *Rêlla* mais également dans *L'aventure ambiguë* et dans ce qui semble être sa suite *Les gardiens du temple* *«* dans une réflexion sur le fascinant sujet des conflits identitaires aux prises avec l'histoire » [144].

L'honneur qui est l'une des thématiques centrales dans *Rêlla* est un concept peul qui se déploie fortement dans la discussion entre *Hamma* et sa mère, sur la relation entre honneur et tradition quand, une fois la décision de partir prise, il fallait trancher sur le sort de *Rêlla*. S'opposant au renvoi de celle-ci dans sa famille durant son absence et craignant pour son honneur, *Hamma* fait face à la logique pragmatique de sa mère : « C'est de tradition. Nul n'a jamais condamné cette tradition. Tous ceux que les nécessités matérielles ont condamné à partir ont envoyé leurs épouses les attendre dans leurs foyers paternels » [145].

La tradition qui est un trait caractéristique des sociétés africaines, constituant même le noyau de leur identité, est ici prise, par *Diouldé*, pour vérité générale. Venant du latin « *tradere »* (transmettre), elle devient autorité et doit être acceptée comme telle.

Mais c'est elle aussi qui fonde le conflit de générations que l'on retrouve dans la plupart des romans africains post- indépendances, comme thématique principale ou en arrière-plan de sujets plus brûlants (pouvoir, démocratie, immigration, droits de l'homme, etc.).

---

[142] Diouldé Niaye Dieng, *op. cit*. p.71.
[143] Bâ Mamadou Kalidou, *Décoloniser la critique littéraire africaine. Nouvelles perspectives théoriques et critiques : Approche ontologique du texte africain*, Paris, Éditions Lettres de Renaissances, 2024, p.75.
[144] *Ibid.* p.85.
[145] *Rêlla*, p.167.

Sans donner raison à sa mère, dont la décision sur le sort de sa femme est jugée, avec un soupçon d'ironie, de « plus pratique » et « plus convenable », *Hamma* accepte finalement que Rêlla doit partir chez elle durant son absence.

Alors que dans *L'Appel du Ksar* Mamadou Ould Dahmed montre comment se crée la nouvelle identité haratine par le détachement, dans la douleur du statut servile. Dans Rêlla, Tène Youssouf Gueye explique, avec minutie, les menaces qui pèsent sur la culture peule. Contrairement à Ch. H. Kane, qui pose l'acceptation de la culture de l'autre comme choix possible par l'attitude « progressiste » de la Grande Royale, Tène Youssouf Gueye alerte sur le danger de la tentation de céder à l'appel de plus en plus strident de la modernité.

II.2.2. L'image de l'autre

L'image de l'autre est le revers de cette image de soi qui fonde l'identité individuelle. Elle réfère, dans notre étude, à la perception d'une personne par une autre, souvent influencée par les interactions, les préjugés ou les stéréotypes. C'est, en termes clairs, le regard que l'on porte sur l'être avec lequel nous partageons un espace-temps social, dans le contexte du quotidien, et à travers les activités professionnelles, les activités familiales de socialisation et les relations intergénérationnelles.

Dans *L'Appel du Ksar*, les Haratines de l'*adabay* de Lembeidi ont fini par se convaincre que la vie avec l'autre devient impossible. C'est la première désaffection du terroir causée par l'esclavage et qui draine de nombreuses personnes de condition servile vers les « villes » créées par le colon où ils réorganisent leur vie dans des quartiers dits « liberté ». Le regard que l'on porte sur ces populations sera toujours tributaire de leur histoire d'anciens esclaves devant lutter pour recouvrer une part de leur dignité spoliée.

Le Haratine doit d'abord, par l'effort d'adaptation, dans le nouveau « terroir urbain » qu'est la ville, changer le regard que l'autre porte sur lui à travers un miroir déformant. Malgré une position désavantageuse dans *L'Appel du Ksar*, la prise de décision de l'héroïne Salma va contribuer à changer non seulement l'image de soi, qui est l'affirmation de l'identité haratine à travers son humanité recouvrée hors du terroir de servitude, mais aussi l'image de l'autre que représente celle d'un maitre « humanisé », comme Mohamed, futur époux de *Zahra* et *Djibril Bâ*, le mari de *Vadila* qui a valeur de retour aux origines pour celle-ci.

Dans *Rêlla ou Les voies de l'honneur*, cette image de l'autre est aussi le reflet que renvoient les transformations que connaît le mythique marché de Kaédi, cette modernité rampante qui oblige la société traditionnelle à se surpasser pour sauver son âme :

> « Du coup, le marché a perdu son rôle séculaire d'unique rendez-vous d'échanges en tous genres, du troc millénaire des produits du cru aux combinaisons financières les plus complexes (...). Le grand marché a perdu aussi son rôle de place publique, de rendez-vous quotidien des oisifs et des élégantes.
>
> Malgré son développement rapide et désordonné, la ville a été comme frappée d'anémie. Les centres nerveux se sont multipliés et en même temps affaiblis. La société occidentale dite de consommation y a introduit, lentement, insidieusement, les éléments de sa loi destructrice avec la bénédiction de jeunes édiles aussi naïfs qu'enthousiastes » [146].

Au-delà d'une vision uniquement tournée vers le « double jeu » de l'image, à la fois substitut d'une absence de reconnaissance de l'identité propre des Haratines et volonté de résistance à une disparition forcée qui pèse sur la culture pulaar, le choc entre image de soi et image de l'autre est créateur de vérité. Il permet, par la mise à l'écart des clichés, de retrouver la quintessence de l'homme à travers des œuvres de fiction-réalité qui puisent, largement, dans les ressources anthropologiques des sociétés étudiées.

II.2.3. La « quête identitaire »

Quand on parle d'identité, le signifiant renvoie à plusieurs signifiés, ce qui nous porte à choisir, dans le cas des Haratines traité singulièrement dans *L'Appel du Ksar*, et des Peuls qui sont l'essence de la réflexion identitaire dans *Rêlla*, à déterminer, à chaque fois, le type d'identité dont il est question.

Une démarche qu'Amine Maalouf, tout comme Coudy Kane, deux de nos référents critiques dans ce travail de recherche, adoptent pour faire la distinction entre les identités particulières : sociale (la race, l'origine ethnique, le genre, le sexe, le statut socio-économique, l'âge, la religion/les croyances religieuses, l'origine nationale et les handicaps et capacités affectifs et développementaux), l'identité personnelle qui désigne la manière unique dont chacun se définit en tant qu'individu (le « je ») et les identités collectives qui sont souvent les plus emblématiques.

Les marqueurs d'identité personnelle sont souvent les éléments que nous choisissons de définir tout au long de notre vie, telle l'appartenance à un groupe, par exemple.

De ces spécifications anthropologiques, c'est l'identité ethnique qui est souvent mise en avant. Concernant le *foutanké*, il a comme déterminants, « sur le plan géographique, les individus qui

---

[146] *Rêlla*, p.61- 62.

habitent sur les deux rives du fleuve Sénégal ; sur le plan linguistique, ils parlent le pulaar ; le troisième critère est d'ordre psychologique, il s'agit de la « personnalité ethnique » dont la donnée essentielle est l'idéal du « moi » [147].

Dans *Rêlla ou les voies de l'honneur*, Tène Youssouf Guèye fictionnalise ce que Coudy Kane appelle elle-même la « typicité » *foutanké* reproduisant une somme de caractéristiques énumérées par Amadou Hampâté Bâ dans une communication intitulée « *La culture peule »* :

> « Un fait est certain. Tous ceux qui se sont tant soit peu occupés des Peuls ont été frappés par :
>
> 1- leur vivacité intellectuelle remarquable ;
>
> 2. La souplesse extraordinaire de leur parler ;
>
> 3. Le courage et l'endurance de leurs mâles ;
>
> 4. La beauté fine de leurs femmes ;
>
> 5. Une peur irraisonnée du ridicule, cet état créant chez eux une certaine réserve que certains prennent pour de l'hypocrisie » [148].

Cet idéal que l'on appelle « *pulaagu* » devient le référentiel identitaire pour tout *foutanké* qui se respecte. Hamma vit intensément cet état de béatitude en faisant du bien-être de sa jeune épouse une question d'honneur. Traversant une période difficile, il refuse toute idée de vendre les bijoux de Rêlla pour sortir de la crise. D'ailleurs, sa mère lui rappelle ce code d'honneur ~~dont~~ que tout Peul doit avoir à l'esprit en toutes circonstances : « Un homme bien né ne vit pas seulement de mil et de lait. Il ne peut se rassasier que d'honneur »[149].

Chez les Haratines, cette typologie ethniciste (sans connotation péjorative) se ramène au tiraillement existentiel entre les référents de l'origine et de la culture, particulièrement de la langue. Dans le contexte d'opposition entre groupe dominant et groupe dominé, l'enjeu de l'identité haratine est plus politique qu'anthropologique. Et, si au début du roman *L'Appel du Ksar*, la préoccupation de Salma et de tous ceux qui l'ont suivi dans son exode était liée à la manière de se libérer, de briser les chaînes de la servitude en abandonnant le terroir de *Lembeidi*, la quête de la liberté deviendra, au fur et à mesure de l'évolution de l'histoire, la recherche du comment être Haratine, c'est à dire comment être soi. Le processus de maturation identitaire, de mutation statutaire d'asservis à affranchis par lequel passent les membres de la famille de

---

[147] Coudy Kane, *op. cit*. p.35.
[148] A. H. Bâ, cité par Coudy Kane in *La quête identitaire chez les écrivains de la moyenne vallée du fleuve* Sénégal, p.36.
[149] *Rêlla*, p.148.

Salma est un long combat psychologique entre « ces choses qui refusent de mourir » (le sentiment d'infériorité, de dépendance) et celles qui peinent à naître (exister en tant qu'homme libre).

L'identité haratine se manifeste d'abord dans le refus de l'assimilation, par la volonté d'avoir quelque chose de propre à eux. Tenus à l'écart du savoir, il crée leur monde à partir de chants et de danses qui troublent le silence de la nuit : « Tout à coup, le tambour se mit à tonner un peu à l'écart du campement des maîtres, du côté du bazar de petits hangars, de huttes, une somme d'abris de fortune pour les esclaves qui ne protègent ni du soleil ni des intempéries »[150].

Le *medh*[151], genre musical spécifique aux Haratine, constitue une compensation du savoir qui leur est interdit par les maîtres, mais en même temps un exutoire de toutes les rancœurs tues. Il leur permettait de prendre leur revanche sur le sort, de laisser exploser leur joie de vivre, leur soif de liberté.

En ville, les Haratines vivent une autre forme de l'esclavage. La marginalisation prend la forme d'une subalternité dont la manifestation la plus criante est d'essence économique et politique. Le Haratine, malgré la promotion d'une certaine élite, est le plus souvent manœuvre, boy, planton, homme de troupe, chauffeur, blanchisseur, etc., rarement grand commerçant ou homme d'affaires. C'est là, selon Mamadou Ould Dahmed, un aspect pernicieux - et savamment entretenu - de l'identité haratine en milieu urbain, tout comme celui de « brigand » qui lui colle dans les grandes villes.

Les Haratines qui se lancent avec frénésie dans une sorte de « réparation », freinés dans leur élan par les pesanteurs sociales et les ravages psychologiques de la condition d'anciens esclaves, reproduisent, en milieu urbain, la même dépendance nuisible qu'ils croyaient avoir laissée au terroir. Le désir d'être pousse ~~nt~~ certains Haratines à « développer la tendance à paraître ». On retrouve ce comportement dans les cérémonies de mariage et les baptêmes où l'on met un point d'honneur à faire comme les anciens maîtres. Dépenser sans compter quitte à s'endetter ou à se retrouver dans une situation de précarité qui vous pousse à renouer avec la vie de servitude. C'est ce que l'auteur de *L'Appel du Ksar* appelle « la poursuite d'une identité fugitive » par cette propension inconsidérée à imiter l'autre.

---

[150] *L'Appel*, p.10.

[151] Chants de louange au prophète Mohamed, le medh est répandu chez les Haratines, descendants d'esclaves d'origine négro-africaine chez qui c'est une musique du gnawa du Maroc, du gospel noir des États-Unis ou du candomblé du Brésil. Il est souvent pratiqué le jeudi soir, veille du jour de la grande prière du vendredi.

Cette double identité d'un être qui se cherche, n'est pas présentée comme la somme de deux identités différentes, qui se seraient rencontrées - et fécondées - pour donner une identité hybride ! Elle correspond plutôt à ce que disait Boubacar Boris Diop que « l'identité d'un individu c'est son itinéraire » [152].

[152] Intervention lors de la 15ème édition du festival littéraire « *Les Traversées Mauritanides* », Nouakchott, du 02 au 10 décembre 2024.

Chapitre III : Les enjeux identitaires

Les enjeux identitaires se réfèrent au moment où l'on engage l'image de soi, comme groupe ou comme individu. Ils peuvent également caractériser la revendication par une communauté de son identité menacée. Ils renvoient aux défis et aux dynamiques liés à la construction de l'identité d'un individu dans un contexte social bien déterminé.

Les enjeux identitaires peuvent impliquer des stratégies identitaires qui résultent d'un conflit entre l'individu et les normes sociales ou culturelles mais plus globalement dans le cadre de la présence, dans un même espace, qu'il soit terroir, région ou territoire, d'identités multiples. Ils sont souvent liés à la quête de reconnaissance, dans un contexte socio-politique où l'identité d'une personne est perçue à la fois par elle-même et par les autres. De ce fait, les enjeux identitaires peuvent influencer les relations interpersonnelles et engendrer des conflits.

Dans le cadre de notre étude, ces enjeux sont d'ordre culturels et politiques, et leur compréhension, en tant que tels, devient essentielle pour comprendre les relations humaines et les comportements sociaux, fictionnalisés dans *Rêlla* et *L'Appel du Ksar*, mais également pour appréhender tous les enjeux soulevés par la quête d'une « identité nationale » qui sublimerait toutes autres identités, qu'elles soient individuelles ou collectives.

III.1. Enjeux culturels

Il est cependant difficile, voire impossible, de traiter de la question de l'identité en dehors de la réalité du terroir, qu'il s'agisse du pays *pulaar* évoqué dans *Rêlla* ou de cet espace circonscrit par Ould Dahmed dans *L'Appel du Ksar*, facilement identifiable à la région de l'*Assaba*. L'écriture de cette question existentielle, tant pour les *Foutanké* que pour les Haratines, n'empêche nullement de s'interroger, avec un esprit critique, sur les enjeux actuels de la problématique de l'identité culturelle telle que posée par les auteurs de notre corpus et rappelée par Coudy Kane en ces termes :

> « La culture par l'éducation des individus à travers un processus appelé « enculturation ». Mais quels que soient son isolement géographique et le conservatisme de ses membres, une culture est appelée à connaître des variations et des changements, des évolutions « bonnes » ou « mauvaises », par le jeu de facteurs purement internes (évolution lente) ou de facteurs externes (évolution rapide liée à la rencontre avec d'autres cultures[153]).

Si « au *Fouta* ces changements ont été imposés par une contrainte extérieure plus forte, du fait de la colonisation » [154], c'est loin d'être le cas dans *L'Appel du Ksar* où le temps semble être figé.

---

[153] Coudy Kane, *op. cit*. p.35.
[154] *Ibid*. p.35.

Les Haratines de *Lembeidi* n'ont certes jamais entendu parler de la « révolte servile »[155], mais l'insurrection pacifique contre un ordre social psychologiquement insupportable replace leur lutte dans le cadre d'un besoin de dignité humaine enfoui en tout individu. Réveillés de leur torpeur et de leur mutisme face à des pratiques esclavagistes d'un autre âge, ils ont décidé de prendre leur destin en main et de ne pas attendre ce changement, cette « évolution lente » qu'on évoque encore aujourd'hui pour dire que l'extinction de l'esclavage et de ses séquelles est une affaire de temps.

III.2. Enjeux politiques

Les enjeux identitaires dans *L'Appel du Ksar* touchent à la réalité et l'histoire politique et sociale d'une Mauritanie multiraciale où le sentiment d'exclusion, fortement présent chez les Haratines et les autres groupes considérés comme « minoritaires », les pousse à réagir pour affirmer leur identité, leur appartenance à d'autres cultures et réclamer des réaménagements qui tiennent compte de cette réalité.

Aboubecrine en qui les cousins négro-africains voulaient « tuer le sang haratine », selon Salma, libéré, retrouve le Ksar dont la composition était une Mauritanie en miniature. L'échec de son combat pour la reconnaissance des droits des Négro-africains de Mauritanie le pousse à réviser ses positions et à s'interroger, pour la première fois, sur son identité. Une identité complexifiée par son statut de métisse entre Haratine et Pulaar, exactement comme l'est son cousin Brahim né d'un métissage entre Maure et Haratine.

L'identité haratine se transforme, malgré elle, en identification de par ses enjeux politiques. Cet aspect non prépondérant dans *L'Appel du Ksar*, se trouve au centre d'œuvres de même génération (*Une vie de sébile* de Bios Diallo, *Mauritanie blues* de Brahim Abdallahi N'Diaye et *Les Otages* de Mama Moussa Diaw).

Il est largement analysé dans *Nouvelles tendances du roman africain francophone contemporain* par Mamadou Kalidou Bâ, quand il rappelle l'engagement des auteurs négro-mauritaniens à porter haut la voix de ce qu'ils considèrent comme l'essence même de leurs écritures :

---

[155] « Les guerres serviles furent trois révoltes majeures d'esclaves dans le monde romain entre le IIe et le Ie siècle av. J.-C. Ces soulèvements, particulièrement violents, mirent en lumière les tensions sociales et économiques de la République romaine, exacerbées par l'accroissement du nombre d'esclaves suite aux conquêtes militaires. » Les guerres Serviles - Hist-europe.com

> « Il n'est donc point étonnant si les romanciers mauritaniens d'origine négro-africaine faisaient du tribalisme et surtout du racisme leur préoccupation fondamentale. Dans Mauritanie *blues* de Brahim Abdallahi N'Diaye, les problèmes de la cohabitation racio-ethniques sont évoqués non pas dans le corps de la diégèse, mais à travers un discours à mi-chemin entre un monologue intérieur et une focalisation interne centrée sur l'héroïne du roman »[156].

L'identité harratine dans *L'Appel du Ksar* est également affaire de psychologie. Elle est représentée dans différents comportements et attitudes qui expriment certes certains des traits humains connus (peur, courage, amour, trahison, etc.) mais d'autres propres à eux forgés par leur rapport aux hommes et aux choses. Mahmoud « *l'arqué* » en est l'un des exemples. Sa tentative de fuite, sa traque organisée par ses propres cousins sur ordre du maître rappelle étonnamment la dialectique du maître et de l'esclave et justifie le fatalisme par lequel Salma oppose ses arguments à ceux de Sidi le berger : « Je ne sais pas la malédiction qui plane sur nous Haratines. Quand j'entends parler de tous les cousins dans tous les coins de ce territoire... » [157]. Pour Salma, l'ignorance explique tout. Elle est plus forte que le nombre. Elle explique le fait esclavagiste mais ne le justifie pas.

Mais c'est ~~est~~ à travers les profils des filles de Salma que les enjeux identitaires pour la communauté haratine vont être étudiés. Le profil attribué à chacune des quatre filles de Salma, ses fréquentations et ses penchants déterminent finalement l'identité « en construction » qu'elle s'est choisie et destiné à sublimer celle qu'elle a laissée derrière elle au *debay* de *Lembeidi.*

III.3. L'identité nationale en question

A première vue, l'identité nationale, dans le cadre d'un Etat multiethnique (ou multiraciale), est une annihilation de l'identité culturelle.

Dans son analyse des concepts de tribalisme, ethnicisme et racisme, Mamadou Kalidou Bâ donne sa plénitude à la corrélation entre terroir (la région) et l'identité.

C'est aussi ce que confirme une grande partie du développement ethnoculturel présenté dans ce mémoire de Master : « Si la tribu, l'ethnie ou la race se définit de facto comme une entité identitaire, l'identité transcende bien souvent ces cadres pour se recouper avec une réalité géographique » [158].

---

[156] Mamadou Kalidou Bâ, *Nouvelles tendances du roman africain francophone contemporain (1990-2010). De la narration de la violence à la violence narrative*, *op. cit*. p.81.
[157] *L'Appel*, p.54.
[158] Mamadou Kalidou Bâ, *op. cit*. p.67.

Ici, entrent en jeu également la notion de territoire (enjeux politiques) et de culture (langues).

La difficulté de fixer l'identité des Haratines, en dehors de la quête identitaire qu'ils entreprennent eux-mêmes, vient de la non fusion (ou confusion), à travers le temps, entre l'origine et la culture. L'intemporalité, qui se doit d'être une caractéristique essentielle de l'identité, contrairement à la réflexion menée par Amin Maalouf dans *Les identités meurtrières*, ne colle pas vraiment à la « *hartanité* » qui est d'essence fusionnelle. Le statut pluri-identitaire des haratines constitue le nœud gordien de leur difficulté à être soi aujourd'hui.

Si l'on s'en réfère à la très savante étude de Mariella Villassante Cervello[159] sur la question des identités sociales élargies et « restreintes », il devient évident que les Haratines constituent, dans le contexte mauritanien, une espèce inclassable ou, du moins, pouvant se réclamer d'une double identité, comme on se réclame d'une double nationalité. Car, si leur identité culturelle et linguistique les classe dans le groupe social « maure », ils sont, du point de vue ethnique (racial), des négro-mauritaniens.

Dans *L'Appel du Ksar*, Ould Dahmed fait cas de cette double postulation en faisant adopter aux personnages de son roman des postures qui vont dans un sens ou dans un autre. Salma vit sa servitude comme une fatalité jusqu'au jour où elle prend conscience de sa différence, de sa « *haratinité* » assumée comme telle. Son père, *El Bembari* (le bambara n'oublie pas ses origines négroïdes, ce qui confirme que le séjour d'un tronc d'arbre dans les eaux d'un fleuve ne le transforme pas en crocodile. Par contre, *Zahra*, fille de Salma, qu'on appelle « la mauresque » pour ses penchants identitaires vers la culture de ses anciens maîtres, et son fils *Brahim* dont le père Mohamed est un maure bien né, ont intégré une identité arabe qui a fini par inhiber leur identité d'origine (raciale et métisse).

L'Appel du Ksar est, en ce sens, une fictionnalisation du réel faisant de cette question de race, de tribu et d'ethnie, à l'origine de la formation des identités particulières, une autre lecture du caractère conflictuel des « *Identités meurtrières* » d'A. Maalouf. Mamadou Ould Dahmed ne les considère cependant pas comme un fait à bannir mais une réalité ethnopolitique avec laquelle il faut faire. Et c'est là, justement, qu'intervient la part du mythe dans la formation d'une identité haratine culturellement adossée aux croyances religieuses :

---

[159] Mariella Villassante Cervello, *Groupes serviles du Sahara. Approche comparative à partir du cas des arabophones de Mauritanie*, Paris, CNRS Editions, 2000. Citée par Mamadou Kalidou Bâ in *Décoloniser la critique littéraire africaine, Nouvelles perspectives théoriques et critiques : Approche ontologique du texte africain*, *op. cit*.

> « L'on sait qu'une certaine histoire, reprise aussi bien dans les traditions judéo-chrétiennes qu'arabes, raconte que *Cham*, un des trois fils de *Noé* (les deux autres sont *Japhet* et *Sem*) se serait moqué de lui après avoir vu sa nudité alors qu'il était ivre. Revenu à lui, le père avait maudit non pas *Cham* lui-même mais *Chanaan*, fils de ce dernier, le condamnant ainsi à devenir, tout comme sa descendance, l'esclave de *Sem* et de *Japhet* »[160].

Sans perdre de vue que *Les Identités meurtrières* d'Amin Maalouf n'est pas le sujet de ce mémoire, il reste établi, cependant, que la problématique que soulève cette œuvre et les nombreuses réactions qui en constituent la critique, allant dans le sens de la thèse défendu par cet auteur franco-libanais, ou prenant son contre-pied, montrent combien il est délicat de rester confiner dans une position ou dans un autre et de ne pas accepter que l'identité ne se conçoit pas en dehors d'un moi à la fois social et individuel.

[160] Mamadou Kalidou Bâ, *op. cit*. p.80.

Conclusion partielle

La réflexion sur l'identité, à partir des deux œuvres du corpus, part du constat que le fait politique et toutes les dimensions qui lui sont liées (le terroir, la culture, le social, l'économie, etc.) sont en grande partie conditionnés ou déterminés par les questions ethniques. Ce constat, bien que partant d'une réalité historique indéniable en Mauritanie, n'est pas jugé recevable aujourd'hui par les élites du pays, notamment arabes, occupées à mettre en avant une « identité nationale », toujours en construction, contre les identités particulières, qu'elles soient individuelles ou collectives qui se dressent, elles, contre l'idéologie hégémonique niant la réalité ou l'importance du fait ethnique dans la compréhension et le traitement positif des réalités sociales.

L'approche ainsi suivie a permis de mettre en parallèle, de façon rigoureuse, la quête identitaire en pays *foutanké* à travers l'affirmation d'un soi collectif et individuel dans *Rêlla ou les voies de l'honneur* par un processus de narration mettant en exergue une culture peule qui résiste au temps, malgré les menacent qui viennent de toutes parts.

Cette réalité de la quête identitaire est encore présente, de manière plus exacerbée, dans *L'Appel du Ksar* avec une réflexion à fortes doses ethnographiques qui essaie de montrer les limites de l'identité nationale, vue comme une superposition d'identités collectives (culturelles ou ethniques). Elle est battue en brèche à travers le parcours, sur deux générations, d'une famille haratine qui s'interroge – et interroge – sur sa véritable identité.

L'esclavage vécu comme un traumatisme collectif par les Haratines du *debay* de *Lembeidi* est pourtant le fondement de leur identité culturelle mais aussi le motif de leur interrogation sur leur origine ethnique. Il postule, à travers les récits de vie de Salma et de ses filles sur l'anormalité d'une identité haratine construite dans la douleur et sur le caractère problématique de sa conciliation, dans un même espace ethnopolitique, avec les identités particulières qui l'ont générée, l'identité culturelle et l'identité ethnique.

Conclusion générale

Ce mémoire de Master aura essayé de cerner les deux concepts traités, terroirs et identités, mais surtout, de montrer, à partir de l'analyse minutieuse des deux œuvres du corpus, la relation intrinsèque qui les unis.

Nous nous sommes d'abord employé à relever les dimensions, et la substance du terroir, en confirmant que, dans les deux œuvres de notre corpus, cet aspect de la problématique posée les rattache indéniablement au roman de terroir, tel que décrit et valorisé dans la littérature éponyme.

Aussi, en convoquant divers travaux critiques traitant de la littérature de terroir, on a montré comment le concept de la transculturalisation de l'espace générée par une écriture démarquée du « territoire » a transmuté pour devenir celle du « terroir ». Nous avons tenu également, en s'inspirant des travaux de Florence Paravy, de souligner la forte corrélation entre l'espace, l'action et la narration. Nous avons ensuite, opéré un glissement dans notre champ d'étude, vers d'autres romans africains, de manière générale à chaque fois que nous l'avons estimé pertinent. Ainsi, l'espace romanesque s'articule de différentes manières, en considération des espaces ethnique, national et international qui sont des données réelles incontournables.

La question importante de l'espace, comme paramètre d'analyse pertinent de la problématique posée, a aussi abordé, la différenciation entre terroir et région, terroir et territoire, pour enfin en arriver au constat que la compartimentation spatiale à laquelle procède avec ingéniosité Mamadou Ould Dahmed dans L'Appel du Ksar, concernant la capitale de l'Emirat du silence, se retrouve également dans Rêlla, quand Tène Youssouf Gueye évoque « les sous-développés de la ville » et la menace qui pèse sur le « village » de Kaédi, représentation en miniature du pays foutanké.

Ensuite, l'intérêt de l'analyse s'est déplacé sur le roman de terroir lui-même, abordant tour à tour ses origines québécoises, à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle et ses caractéristiques. Le concept de « terroir » renvoyant à la terre natale, à la campagne et à ses traditions, son ancrage africain justifiant le choix du sujet même de ce mémoire par l'existence d'esthétiques et d'approches semblables dans des romans africains dont nous avons cité, à titre d'exemples, *L'enfant noir* de Camara Laye, *Mission terminée* de Mongo Beti, *L'appel des arènes* d'Aminata Sow Fall, et *Climbié* de Bernard B. Dadié.

Enfin, nous avons voulu « dévoiler » les visages du terroir en montrant les ressemblances mais aussi les différences de traitement entre Tène Youssouf Guèye et Mamadou Ould Dahmed. L'analyse a montré que si les deux auteurs se rejoignent de par la nature des sujets traités (terroirs et identités), ils s'opposent, cependant, sur plusieurs autres points. L'un fait preuve de conservatisme en contant, avec nostalgie, les meilleurs moments d'une culture peule menacée dans ses fondements par la modernité, l'autre dénonce le crime de l'esclavage dans la communauté arabo-berbère.

L'exploration des thématiques liées au terroir, notamment, celle de l'esclavage et de la condition des Haratines, aura également permis d'en arriver à que la manifestation la plus criante de la terroirisation de l'identité se trouve être la transposition, dans la ville, d'un mode de vie qu'on croyait ne plus exister que dans les *adwabas*. L'habitat sommaire, même dans les quartiers chics encombré de baraques et de hangars, recrée les conditions de la dépendance avec des Haratines qui reçoivent pratiquement tout de leurs anciens maîtres.

La deuxième partie consacrée à l'identité a surtout permis de démultiplier le sens d'un concept difficile à cerner dans un environnement multiculturel comme la Mauritanie.

Nous avons traité d'abord des notions d'identités et d'identification en confrontant les sens, et en revisitant l'identité et l'histoire des Maures. Nous nous sommes appuyé sur plusieurs ouvrages d'anthropologie sociale écrits par des auteurs mauritaniens et étrangers (français notamment). La référence à ces sources ethnographiques de première main (Amin Maalouf, Philippe Marchesin, Georges Poulet et Odette du Puigaudeau, s'agissant des étrangers, Zakaria Ahmed Salem et El Arby Ould Saleck, pour la Mauritanie) a prouvé que l'identité des Maures ressemble, comme toute identité « protéiforme », à un sable mouvant.

Ensuite, consacré dans les mêmes conditions d'analyse à l'identité et à l'histoire des Peuls, le même questionnement, à partir de Rêlla ou les voies de l'honneur de Tène Youssouf Guèye, a permis d'en savoir un plus sur cette *pulaagu* qui constitue l'essence de l'attachement aux traditions et à l'identité chez tout foutanké. Le retour sur ce que les connaisseurs en études peules appellent le « Mythe fondateur », aura permis de revisiter l'histoire des Fulɓe et d'évoquer leur concentration démographique dans une vingtaine de pays africains, allant de la Mauritanie au Soudan, en passant par le Sénégal, la Gambie, la Guinée Conakry, la Guinée Bissau, le Mali, le Burkina Faso, le Niger, le Nigeria, le Cameroun, le Tchad, la RCA, le Bénin, le Ghana, la Côte d'Ivoire, la Sierra Leone, et le Togo.

Les questionnements sur l'identité « ambiguë » des Haratines correspondent le mieux aux idées développées dans Les Identités meurtrières d'Amin Maalouf. Nous avons essayé de le démontrer dans L'Appel du Ksar que : les Haratines vivent ce douloureux « entre deux » dont parle A. Maalouf et qui, loin d'être un choix délibéré, se vit comme un dramatique dédoublement. A ce niveau de l'analyse, nous avons avancé que la difficulté de cette « recomposition identitaire » chez les Haratines vient de leur désir ardent de s'assumer en dehors des enchevêtrements d'une histoire produite et écrite par leurs anciens maîtres.

La seconde partie de ce mémoire s'achève sur l'analyse des identités particulières (réparties en identités collectives et en identités individuelles), clairement posées comme problématique centrale dans les deux œuvres du corpus en corrélation avec la notion de terroir. Après avoir défini ce qu'est l'identité collective et l'identité individuelle, nous nous sommes attelés à en dégager les aspects culturels, sociologiques et politiques qui sont fondateurs de l'image de soi et de l'autre que chaque être se donne comme résistance à la « désidentification » au plan national et mondial.

Enfin, c'est la « quête identitaire », telle que postulée par Coudy Kane, et ses enjeux, qui termine ce travail mené à partir de deux œuvres qui s'y prêtent excellement.

Enfin, l'analyse a démontré, que les enjeux identitaires sont d'ordre culturels et politiques, et leur compréhension, en tant que tels, devient essentielle pour saisir dans leur plénitude les relations humaines et les comportements sociaux, mais également pour appréhender tous les enjeux soulevés par la quête d'une « identité nationale » qui sublimerait toutes autres identités, qu'elles soient individuelles ou collectives.

L'identité nationale se trouve ainsi, comme ouverture au débat, au centre du développement ethnoculturel présenté dans ce mémoire qui répond, en partie, à la corrélation entre terroirs et identités mais n'épuise pas cette vaste question.

Références bibliographiques

1. Corpus :

DAHMED Mamadou Ould, *L'Appel du Ksar*, Paris, L'Harmattan, 2020.

GUEYE Tène -Youssouf, *Rêlla ou les voies de l'honneur*, Dakar, Abidjan, Lomé, NEA, 1983.

2. Autres romans :

BEYROUK, *Le tambour des larmes*, Tunis, Elyzad, 2015.

KANE Cheikh Hamidou, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Julliard, 1961.

SADJI Abdoulaye, *Maimouna*, Paris, Présence africaine, 1958.

SNEIBA El Kory, *Mémoires d'un enseignant*, Nouakchott, 15/21, 2012.

3. Ouvrages théoriques et critiques :

AHMED SALEM Zekaria Ould, Prêcher dans le désert : islam politique et changement social en Mauritanie, Karthala, 2013.

BA Mamadou Kalidou, (sous la dir) *Anthologie de la littérature mauritanienne francophone*, Nouakchott, Joussour/Ponts, 2016.

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

BA Mamadou Kalidou, *Nouvelles tendances du roman africain francophone contemporain (1990-2010) : de la narration de la violence à la violence narrative*, Paris, L'Harmattan, 2012.

DAHMED Mamadou Ould, *Regards sur la littérature mauritanienne francophone : essais critiques*, Nouakchott, Joussour/Ponts, 2017.

DIAGANA M'Bouth Séta Diagana, Coudy Kane, Ba Mamadou Kalidou, *Littératures africaines et écritures du terroir*, Paris, L'Harmattan, 2021.

DIENG Diouldé Niaye, *Bottaari N'gaari Dutal : Éducation de type spartiate*, éditions Joussour/Ponts 2018.

KANE Coudy, *La quête identitaire chez les écrivains de la moyenne vallée du fleuve Sénégal*, Dakar, L'Harmattan-Sénégal, 2010.

MAALOUF Amin, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, 1998.

PARAVY Florence, *L'espace dans le roman africain francophone contemporain (1970-1990)*, Paris, L'Harmattan, 1999.

POULET George, *Les Maures de l'Afrique occidentale*, Paris, A. Challamel, 1904.

SALECK El Arby Ould, *Les Haratins : le paysage politique mauritanien*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Souffles sahariens, revue de l'Association des écrivains mauritaniens d'expression française, n°11 et 12, Éditions Passerelles, Nouakchott, 2024.

4. Sitographie :

4.1. Contes et romans :

BA Amadou Hampâté, Contes initiatiques Fulɓe. Njeddo Dewal, mère de la calamité, Paris, Abidjan. Stock, NEI-EDICEF. 1984, in : webPulaaku/Amadou Hampâté Bâ/Contes initiatiques Fulɓe. Njeddo Dewal, mère de la calamité/La grande quête de Baa-Wamnde l'homme de bien.

4.2. Essais et articles :

BA Amadou Hampaté, « *Des fulbés du Mali et de leur culture* » : https://www.vestiges-journal.info/Abbia/Abbia_14-15_1966/Abbiav14-15n3.pdf.

BOIVIN Aurélien, *Le roman du terroir*. Québec français, (2006). (143), p.32–37 : Le roman du terroir.

CHAIB Lamia, *Amine Maalouf : Les Identités Meurtrières ou le meurtre des identités ?* : Amine_Maalouf_Les_Identites_Meurtrieres (1).pdf

FABRIOL Anaïs, *L'Écriture de la migration*, collectif, sous la direction de R. Abouddahab et S. Brownlie », Amerika [En ligne], 29 | 2024, mis en ligne le 08 janvier 2025, consulté le 25 février 2025. URL: http://journals.openedition.org/amerika/20759.

FRANCOIS Stéphane, « *Terroirisme, Formes et enjeux de la promotion du terroir* », 2021 : Stephane-Francois-Terroir-isme.pdf.

LARAOUI Abdallah, « *Héritage et renaissance civilisationnelle dans le monde arabe* », in Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire, 1992, Pp. 208 – Persée : Héritage et renaissance civilisationnelle dans le monde arabe - Persée.

MAUSS Marcel (1926), Manuel d'ethnographie. Paris, Éditions sociales, 1967, 264 pages. (édition électronique) : Microsoft Word - 11937699.doc

MITTERAND Henri, *Le discours du roman*, Paris, PUF, 1980. Cité in : https://revues.imist.ma/index.php/Complexus/article/view/49048/25742

VIART Dominique. *Le roman français au XXe siècle*, Paris, Armand Colin, 2011. Le roman de terroir, ou la mauvaise réputation - L'influx.

4.3. Thèses (consultées en ligne) :

DIAGANA M'Bouh, Séta, *La littérature mauritanienne de langue française : essai de description et étude de contenu*, thèse, Université Paris VII, dirigée par Papa Samba Diop, 2004.

PARAVY Florence, *L'écriture de l'espace dans le roman africain francophone : 1970-1990*, Thèse, Université de la Sorbonne Nouvelle, sous la direction de Daniel Pageaux, 1996.

Table des matières

Introduction générale ----------1

Première Partie : Terroirs

Introduction partielle ----------6

Chapitre 1 : Dimensions, couleurs et substance du terroir ---------- 9

I.1.1. Espace géographique et littéralité ---------- 9

I.1.2. Terroir, région ---------- 14

I.1.3. Terroir et territoire ---------- 16

Chapitre 2 : Le roman de terroir ---------- 21

I.2.1. Origines ---------- 21

I.2.2. Spécificités littéraires ---------- 22

I.2.3. Le roman du terroir africain ---------- 23

Chapitre 3 : Le terroir dans Rêlla et L'Appel du Ksar ---------- 26

I.3.1. Terroir désiré ---------- 26

I.3.2. Terroir indésirable ---------- 30

I.3.3. Le Ksar, « terre promise » ---------- 32

Conclusion partielle ---------- 33

Deuxième Partie : Identités

Introduction partielle ---------- 35

Chapitre 1 : Identités et identification ---------- 38

II.1.1. Identité et histoire des Maures ---------- 38

II.1.2. Identité et histoire des Peuls ---------- 40

II.1.3. L'identité « ambiguë » des Haratines ---------- 43

Chapitre II : Les identités particulières ---------- 47

II.2.1. Les identités collectives ---------- 47

II.2.1.1. Aspects culturels ---------- 47

II.2.2.2. Aspects sociologiques ---------- 49

II.2.2.3. Aspects politiques ---------- 53

II.2.2. Les identités individuelles ---------- 55

II.2.2.1. L'image de soi ---------- 56

II.2.2.2. L'image de l'autre ---------- 58

II.2.2.3. La « quête identitaire » ---------- 59

Chapitre 3 : Les enjeux identitaires ---------- 63

II.3.1. Enjeux culturels ---------- 63

II.3.2. Enjeux politiques ---------- 64

II.3.3. L'identité nationale en question ---------- 65

Conclusion partielle ---------- 68

Conclusion générale ---------- 69

Références bibliographique ---------- 72