

Katharina Monz

Mots croisés de la mobilité

Paroles ouest-africaines d'aventure et de voyage

 C C O D E T V
 P A T T E N T E A U P I
R E A G I R A P M N R D
 R B A R O I J E U N E S S E
N N O M N W M S N A N T
O L N A A M U N A M I N E T E C H E C
U E R L T I A H
V N O U R R I R I G V A
E A A I M M O B I L I T E D U N A N
L C R O U T I E R N Y N C
L C O I E E T A C T I Q U E S
E U U O B J O R A U U O
- E T N L L R O M B
F U I T E - O P P O R T U N I T E T K O R O
A L F Q U B I G F
M D E B R O U I L L E R V D O G O U
I P I A E D I R E O I W -
L R S G A R E Y Y E S
L I T M A C O M P A G N O N S A F
E O A S E M B L A B L E G F
 G R I N N A A M O U V E M E N T U
 I C T N E T E
 T E E A C A L L A H M
 E J E L H G G U N D O W
R E S E A U D I S P A R A I T R E I
 R T N N
R E T O U R E G S E N S I B I L I S E R
 E

African Languages – African Literatures.
Langues Africaines – Littératures Africaines

LIT

Katharina Monz

Mots croisés de la mobilité

African Languages – African Literatures
Langues Africaines – Littératures Africaines

Volume 12

LIT

Katharina Monz

Mots croisés de la mobilité

Paroles ouest-africaines d'aventure et de voyage

LIT

Le projet de recherche a reçu un financement du programme de recherche et d'innovation Horizon 2020 de l'Union Européenne dans le cadre de la convention de subvention Marie Skłodowska-Curie n° 713600.

La publication a été financée par le Fond de publication en libre accès (Open Access) de l'Université de Cologne.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-643-25243-2 (br.)

ISBN 978-3-643-45243-6 (PDF)

ISBN 978-3-643-45248-1 (Open Access)

Zugl.: Köln, Univ., Diss., 2023

DOI: <https://doi.org/10.52038/9783643252432>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License. For details go to <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.

© **LIT VERLAG** Dr. W. Hopf Berlin 2026

Verlagskontakt:

Fresnostr. 2 D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51-62 03 20

E-Mail: lit@lit-verlag.de <https://www.lit-verlag.de>

Auslieferung:

Deutschland: LIT Verlag, Fresnostr. 2, D-48159 Münster

Tel. +49 (0) 2 51-620 32 22, E-Mail: vertrieb@lit-verlag.de

Table des matières

Introduction.....	9
Première partie : La construction du terrain.....	13
1. Le point initial.....	13
2. Mes interlocuteurs.....	14
3. La méthodologie.....	24
3.1. Mon terrain, c'est le monde (presque) entier; vu à travers WhatsApp.....	26
3.2. Mélanger délibérément les langues.....	29
3.3. Retour sur la méthode.....	31
3.4. Question d'intimité et de confidentialité entre mes interlocuteurs et moi.....	32
Intermède: Pourquoi entrer en dialogue avec le chercheur? Extrait du journal de terrain.....	32
Intermède: Comment être fidèle à la recherche aussi bien qu'aux interlocuteurs?.....	34
3.5. De bouche à oreille – enrichir les paroles de mes interlocuteurs par des histoires circulant sur les personnes mobiles.....	36
4. La localisation géographique.....	36
5. Justification de la production du terrain.....	39
6. Les entretiens – échanges visibles dans le travail écrit.....	41
7. La contextualisation historico-politique.....	45
8. L'intérêt.....	48
Deuxième partie : Une nouvelle approche à un sujet ancien....	51
1. La position du chercheur dans la recherche.....	51
1.1. Intégration.....	53
1.2. Négociations de ma position et personne.....	54
2. Le problème de la problématisation.....	56
3. Le poids du vocabulaire scientifique.....	63
4. Issue choisie: m'en tenir aux interlocuteurs.....	67

4.1. Utiliser quelles catégories et conceptualisations (scientifiques)?	71
4.2. Comment analyser les propos?	74
5. Focus sur le banal dans l'exceptionnel.	75
6. Le résultat de la recherche.	77
6.1. Des mots croisés.	77
6.2. Un instantané.	78
7. Dernière remarque sur la méthode <i>ou</i> Mode d'emploi.	80
8. Kumalasurunya la, kumakan min be gafe in kono.	82

Troisième partie : Construction du *mouvement* fait par et dans les propos de mes interlocuteurs.....87

1. Être bloqué.	87
1.1. Par la <i>crise</i> .	87
1.2. Dans la jeunesse.	91
Intermède: <i>La beauté de l'homme c'est le travail</i> – l'impuissance de celui assis.	95
2. <i>Ka wuli</i> – le mouvement comme solution au blocage.	99
2.1. Les causes très discutées du départ dans la mobilité.	102
2.2. <i>L'aventure des femmes, c'est la fuite</i> .	105
3. Migration ou mobilité? Un champs lexical riche en conceptualisations problématiques.	112
Intermède: Le chercheur est migrant aussi; qui travaille sur lui? Mes interlocuteurs!	118
4. Mouvement individuel invitant à la création de réseaux.	119
4.1. Une nouvelle famille en route.	122
4.2. <i>Koro</i> et <i>dogo</i> à destination.	124
5. La route – le chemin.	128
5.1. Le <i>routier</i> – personnage illustre de la mobilité personnelle.	129
5.2. Transport routier.	131
5.3. Pour partir où? Dans le vide? Ou plutôt dans le libre?	133
6. L'immobilité à l'intérieur de la mobilité.	135
6.1. Attente active.	136

6.2. La gare comme nœud de communication et de préparation.....	138
6.3. La notion de la <i>chance</i> – l’opportunité saisie.....	140
Intermède: <i>Duga</i> et trafic de carburant – coup de chance du routier.	142
7. Distance – double absence ou double présence?.....	143
8. L’aventure.....	147
9. <i>Voyage – déplacement</i> à l’étranger.....	158
10. Quel accueil en <i>société d’accueil</i> ? L’arrivée difficile à l’étranger...	159
10.1. Criminalisation.....	164
Intermède: <i>Déplacer un colis</i> – transport de drogues au Sénégal.....	165
Intermède: <i>Rétrécisseurs de sexe</i> – Nigériens au Mali.....	166
10.2. <i>Question de civilisation</i>	167
10.3. Animalisation.....	169
10.4. Concurrence et charge pour les autochtones.....	171
10.5. Déportabilité.....	172
10.6. Pouvant aboutir dans un repli sur soi, une attente passive.....	174
11. Et le retour?.....	178
12. Tactiques – stratégies d’adaptation.....	186
12.1. Devenir <i>muet et invisible</i>	186
12.2. Devenir anonyme au point de <i>disparaître</i>	190
12.3. Rester entre soi et parler en codes.....	191
12.4. Appeler un <i>grand type</i>	193
12.5. Multiplier les têtes de pont.....	194
12.6. Répondre à la criminalisation en devenant criminel.....	195
Intermède: <i>Ka pan ni do ta ye fo ka tunun</i> – la soi-disant <i>manière</i> des routiers.....	197
12.7. Miser sur le carrousel de la dignité afin de se rendre indispensable.....	199
12.8. Les armes d’une femme – tactiques de mobilité féminine.....	202
12.9. Pile ou face – les tactiques s’avèrent être à double tranchant. .	208
13. En guise de conclusion.....	210

Quatrième partie : Regard analytique sur la conversation....211

1. <i>Naamunaminena</i> – l’auditeur actif nécessaire à la narration.....	212
1.1. Écouter ce qui n’est pas là – et y réagir.....	215
1.2. Silences, non-dits, allusions – trous de serrures à travers lesquels lorgner dans un tout autre monde.....	217
1.3. Fragmentations intentionnelles.....	223
1.4. Questions incidentes, appels à l’auditeur – exiger une réaction de l’auditeur, l’inviter à l’échange.....	224
2. La narration fragmentée.....	227
2.1. Moyen stylistique.....	227
2.2. Rituel, convention, routine?.....	233
2.3. Jeu d’essai et d’erreur.....	234
3. Le chercheur comme auditoire (tout au plus) semi informé.....	238
Intermède: Lamentations sur l’échec.....	243
4. La base commune – <i>common ground</i> élargi nécessaire à la compréhension.....	244
4.1. Négociée en permanence.....	246
4.2. Quelle base commune à l’étranger?.....	248
4.2.1. <i>Somogow</i> – la communauté minimale.....	249
4.2.2. Performance d’un chez soi, point de repère?.....	251
5. <i>Baro</i> – l’idée de la bonne conversation.....	252
5.1. <i>Jeliya, senankuya</i> ou Le Mali comme berceau de la diplomatie.....	254
5.2. <i>Jatigiya</i> – une question d’accueil et d’hospitalité ?.....	256
5.3. Thé et grin – moyen et pratique <i>libérant la langue</i>	257

Cinquième partie : L’insoutenable banalité de l’être ou le *train* *train quotidien de la mobilité ouest-africaine*.....273

1. Choix de mot.....	273
2. Approche de la banalité – triade de la vie quotidienne, la mobilité et la violence.....	274
2.1. Banalité de la vie quotidienne.....	274
2.2. Base d’une mobilité banale.....	275

2.3. Base d'une violence banale.....	276
2.4. En fin de compte une mort banale.....	282
Intermède: Comment définir violence?.....	284
3. Manière banalisée de raconter.....	285
3.1. Dit au chercheur.....	286
3.2. Terminologie floue à l'intérieur de phrases génériques.....	288
3.3. Un code découvert aux semblables.....	292
3.4. Classification du vécu – mises en relation.....	294
3.4.1. Explicite.....	296
Intermède: Violences genrées sociales.....	299
Intermède: Retour sur <i>La Crise</i> malienne.....	301
3.4.2. Implicite – place au rire écartant.....	303
3.4.3. À l'aide de ruptures dans le cadre de la narration.....	308
3.5. Histoires d'un tiers; semblable et témoin.....	310
3.6. Une affaire terminée.....	314
3.6.1. Fermée par un rire.....	314
3.6.2. Et Dieu là-dedans?.....	315
3.7. La violence défendue, légitimée par la victime.....	317
3.8. Annoncée mais parfois tue.....	318
4. Thèmes abordés prioritairement.....	319
4.1. La question du logement.....	321
4.2. Se nourrir en route.....	323
4.3. La rencontre de compagnons de route et d'infortune.....	324
4.4. <i>Gundow</i> comme monnaie à l'intérieur de la famille.....	325
4.5. Les <i>opportunités</i>	328
4.6. La <i>débrouille</i> quotidienne.....	330
4.7. <i>Juru</i> – les attachements à la patrie.....	331
5. La représentation de sa propre agentivité.....	334
5.1. Rire durant l'aventure.....	339
5.2. <i>Dire la vérité</i> et <i>sensibiliser</i> en rentrant.....	339
5.3. Se positionner dans une discussion générationnelle.....	343

5.4. Rire en rentrant comme échec.....	346
5.5. Un refus de victimisation?.....	348
5.6. Sans pourtant être une héroïsation.....	349
6. Rire face à l'insoutenable banalité de l'être.....	350
7. Retrouver nom et parole et se faire entendre à travers ce travail.....	351
8. La grande banalité de la réalité – contre l'exotisation de la mobilité africaine.....	354
Conclusion.....	357
Bibliographie.....	359
Filmographie.....	392
Brèves définitions des termes des mots croisés.....	394

Sigles et abréviations

abstr. – abstrait

ADN – Acide désoxyribonucléique

AfCFT – African Continental Free Trade Area

CEDEAO – Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest

concr. – concrète

DDR – Deutsche Demokratische Republik

DNA – Deoxyribonucleic acid

etc. – et cetera

Franc CFA – Franc de la Communauté Financière Africaine

GPS – Global Positioning System

IBK – Ibrahim Boubacar Keita

ITC – Information & Communications Technology

M5-RFP – Mouvement du 5 juin - Regroupement des Forces Patriotiques

ONG – Organisation Non-Gouvernementale

PDG – Président Directeur Générale

péj. – péjoratif

pers. – personne

PME – Petite ou moyenne entreprise

RDA – République Démocratique Allemande

RFA – République Fédérale d'Allemagne

TLFi – Trésor de la Langue Française Informatisé

UE – Union Européenne

UNHCR – United Nations High Commissioner for Refugees

Introduction

Le travail suivant a pour objectif de suivre, à travers leurs récits, des personnes d'Afrique de l'Ouest dans leur mobilité internationale respective. Sortant de leur régions d'origine situées autour du Mali, mes interlocuteurs se déplacent sur le continent africain. Certains migrent, d'autres retournent, certains voyagent ou se baladent, d'autres se déplacent dans le cadre de leur profession. Afin de ne pas servir les représentations externes prédominantes de « la migration africaine » et de garantir au contraire une reproduction aussi fidèle que possible de la réalité, une recherche de terrain à long terme a été menée en 2017, de 2018 à 2020 et en 2021 et 2022 au Mali et dans les pays riverains.

La priorité a été donnée à l'échange avec les acteurs de la mobilité internationale, qu'ils soient sur place ou en déplacement, qu'ils soient en Algérie ou en Zambie, qu'ils soient sur le point de partir ou de revenir. Parallèlement, ont été collectées des histoires de personnes mobiles racontées par des personnes non mobiles au Mali et dans les environs. Il importait peu si ces personnes non mobiles ne le soient pas encore, ne le soient plus ou ne l'aient jamais été, ou qu'elles ne souhaitent pas l'être (cf. Canut 2021). Les échanges ont eu lieu dans le cadre d'entretiens individuels privés et semi-privés ainsi que de conversations de groupe. Les conversations ont pu être menées par téléphone ou par messages WhatsApp, mais il y a également eu des rencontres personnelles, au cours desquels d'éventuelles tierces personnes ont pu s'exprimer.

Partant de l'intérêt que j'avais manifesté pour le thème de la mobilité personnelle internationale depuis l'Afrique de l'Ouest, mes interlocuteurs et moi avons mené des entretiens libres qui serpentaient autour de cette thématique, mais qui pouvaient aussi, assez souvent, s'orienter vers des sujets complètement différents. Parfois, mes interlocuteurs les mettaient en rapport les uns avec les autres, mais d'autres fois, les sujets demeuraient indépendants les uns des autres ou étaient mis en relation a posteriori à travers des échanges avec d'autres personnes. Pour terminer, les paroles de mes interlocuteurs créaient donc – parfois exprès, parfois par hasard – ce qu'Anna Tsing, dans son livre sur le matsutaké (2018:79),

appelle une structure, c'est à dire une interdépendance ouverte entre les différents aspects mentionnés.

Si cela est vrai pour les propos de mes interlocuteurs, c'est d'autant plus vrai pour leurs trajectoires, qui présentent des options de vie différentes, pouvant pourtant se croiser, se chevaucher et parfois se compléter. En dehors des liens qui peuvent exister entre les parcours de mes différents interlocuteurs, il nous faut toujours garder en tête que de manière générale, leurs mouvements s'inscrivent dans des contextes globaux à multiples facettes. Il se forme alors un assemblage, un réseau qui doit être délimité par le chercheur afin de former un focus. Une extension du réseau à un tel ou tel endroit signifierait un déplacement, neutre en termes de valeur, du focus. Il aurait été possible, par exemple, d'ajouter au groupe de mes interlocuteurs des gardes-frontières, des collaborateurs d'organisations internationales ou des fonctionnaires. Les déplacements d'un continent à l'autre auraient également constitué un élargissement possible du sujet. Ici par contre, j'aurai touché des discours officiels politiques et/ou médiatiques, ce qui m'avait l'air peu prometteur puisque ceux-ci tournent d'habitude autour de deux représentations externes prédominantes de ce qui est perçu comme « le migrant africain » et qui peuvent être désignés de manière certes exagérée comme « la masse invasive » et « le réfugié dans le besoin ».

En écoutant et en échangeant avec des acteurs de la mobilité internationale africaine, se peint pourtant une image toute autre n'ayant rien en commun avec les représentations externes prédominantes d'une masse homogène dangereuse ou d'un individu victime et vulnérable. Ces représentations n'étant pas seulement dangereusement simplificatrices, mais souvent tout simplement fausses, le travail suivant les met en question et tente en revanche l'expérience d'offrir aux interlocuteurs, acteurs de cette fameuse migration africaine, un forum pour formuler leur propre perception de leurs mobilités respectives. Dans ce cas, le travail du chercheur est moins celui d'un explicateur presque auctorial que celui d'un auditeur intéressé, qui assiste avec des mises en contexte.

Ce que nous obtenons à la fin, c'est l'image d'une interaction complexe entre les acteurs les plus divers. Chacun de ces acteurs, qui peut faire partie d'un groupe ou non, se trouve dans son contexte propre, dans lequel il est à la fois lui-même violent et exposé à la violence des autres. Chaque acteur peut endosser plusieurs rôles, parfois l'un après l'autre,

parfois plusieurs à la fois (cf. Vogt 2018). En conséquence, chaque acteur rapporte également plusieurs perspectives. Les souvenirs, les histoires, les récits, en un mot les représentations recueillies se complètent parfois, mais peuvent aussi se contredire. Elles peuvent être reliées entre elles par des références ou être indépendantes les unes des autres. Dans ce travail, elles se rassemblent sous le thème central de la mobilité internationale personnelle à partir de l'Afrique de l'Ouest, autour duquel elles sont tissées en un réseau souple. Cela se fait dans un premier temps à travers les paroles directes de mes interlocuteurs et dans un deuxième temps à travers la rédaction du présent travail. En fin de compte, il s'agit – non seulement pour le conte ici fait, mais aussi dans un sens méthodique – d'aborder et de raconter des corrélations plus larges à travers des détails simples mais parlants (cf. Tsing 2018:106), sans que ce travail ait la prétention de les expliquer de manière exhaustive.

Première partie

La construction du terrain

La recherche sur terrain est connue comme « way in which most cultural anthropologists earn and maintain their professional standing » (Kent 2000:95. « manière par laquelle la plupart des anthropologues culturels gagnent et maintiennent leur statut professionnel »¹; cf. Gauditz 2019). Cette affirmation s'appliquant sans réserve aussi au sociolinguiste et le présent travail se situant à l'intersection des deux disciplines, il s'agit dans un premier temps de retracer et d'expliquer la construction du terrain pour le travail ici rédigé.

1. Le point initial

« [M]igration has been at the heart of human history, influencing the creation of communities throughout the ages » (European Research Council 2017:7. « La migration a été au cœur de l'histoire de l'humanité, influençant la création de communautés à travers les âges ». cf. aussi Camara, Traoré, Dicko & Sidibé 2011)

Les sujets de la migration et de la mobilité sont des sujets très recherchés dans les sciences (non seulement) sociales. Qu'il y ait un focus géographique sur l'Afrique – comme dans le travail suivant – ou non, la mobilité humaine est comprise comme « a pervading phenomenon that keeps raising important questions and affecting many different agendas » (European Research Council 2017:6; cf. aussi Awumbila, Teye & Nikoi 2018. « un phénomène omniprésent qui ne cesse de soulever des questions importantes et d'influencer de nombreux agendas différents »). Il est alors toujours possible d'apporter une nouvelle perspective sur le large corpus de travaux plus anciens touchant d'une manière ou d'une autre la problématique de la mobilité humaine.

Durant des séjours primaires au Mali et dans les pays riverains, j'étais – à beaucoup de reprises – confrontée à la grande mobilité personnelle en Afrique de l'Ouest et le terme *aventurier* avait apparu et réapparu ça et là.

¹ Toutes les traductions des citations scientifiques ainsi que des propos de mes interlocuteurs figurant dans cet ouvrage ont été réalisées par mes soins.

En même temps ai-je eu la possibilité de créer un petit réseau parmi des chauffeurs professionnels, *routiers*, et j'ai fini par avoir l'impression que ces deux désignations bien distinctes pour des personnes mobiles couvriraient parfois la même réalité ou se chevaucheraient au moins. Il m'a alors paru valeureux de regarder de plus près cette mobilité personnelle dans ses différentes manifestations. Pour tout de même circonscrire le sujet, je l'ai localisé en marge de la société statique (Di Cesare 2021; Lindberg & Bagga-Gupta 2021), parce que les interlocuteurs potentiels ne m'avaient pas l'air d'être intégrés dans celle-ci.² Je misais sur le côté socio-linguistique de ce point de départ et donnais au tout le titre provisoire: 'mobilité (linguistique) en marge de la société'. À partir de là, je comptais exploiter ce que mes interlocuteurs allaient me proposer.

2. Mes interlocuteurs

Dans le cadre de ma recherche, j'ai échangé avec des personnes qui, pour de nombreuses raisons différentes, ne restent pas au même endroit, mais traversent des frontières linguistiques et étatiques à la recherche de leur bonheur (financier). Le point commun entre eux est qu'ils sont d'origines ouest-africaines – la plupart entre eux est bambarophone – et que cette région marque pour eux non seulement le point de départ mais souvent aussi celui de retour lointain (prévu). Leurs séjours par contre étaient aussi personnels et différents les uns des autres que les causes de leur mobilité respective. Les personnes avec lesquelles j'étais en contact sont – tout nom et toute catégorie confondus – des aventuriers, des chauffeurs professionnels, des rapatriés, des criminels, des migrants, des vagabonds, des érudits; en un mot, des personnes poussées par une cause quelconque à quitter leur foyer et à *aller voir ailleurs*. Il faut dire aussi, que certaines de ses appellations peuvent se chevaucher, étant temporairement aptes à décrire une personne comme étant ceci et cela ou bien ceci malgré cela. Une différenciation telle que Sandrine Berroir, Nadine Cattan, Hadrien Commenges, Jean-Michel Decroly, Antoine Fleury et Marianne Guérois (2011) la font pour les déplacements de leurs interlocuteurs n'est alors pour la très grande majorité des cas pas possible, ni d'ailleurs dans le focus de ce travail.

2 cf. « informal activities that emerge at the margins of the state » (Walther, Howard & Rettaillé 2015:351. « les activités informelles qui émergent en marge de l'État ») comme étant au centre d'intérêt de ce qui est appelé communément *spatial turn*.

Certains de mes interlocuteurs ont profité de nos entretiens pour me faire le récit de leur vie, d'autres ont préféré rester dans le vague en ce qui concerne leurs origines personnelles. Ceux-ci ont peut-être mis le focus sur leurs expériences *dans* ou leurs avis *de* la mobilité. D'autres ne m'ont parlé que d'expériences de personnes tierces, pour demander d'après mon point de vue sur la mobilité.

Marwa El Chab dit très bien que « [j]e devais m'assurer que mes interlocuteurs ne souffriraient pas en me faisant entrer dans leur intimité et qu'ils pouvaient me faire confiance » (El Chab 2020:9; cf. aussi Béliard & Eidelman 2008; Di Trani 2008; Vogt 2018). J'ai donc demandé à chacun de mes interlocuteurs et ceci à plusieurs reprises leur préférence non seulement par rapport à nos entretiens – c'est à dire leur mode, les langues utilisées et le choix de thème – mais aussi par rapport au travail écrit qui s'en suit (cf. Eczet & Cometti 2017). Quelques-uns de mes interlocuteurs m'ont demandé d'être évoqué avec leur vrais noms, d'autres veulent rester anonymes. Parmi ces derniers, il y en a qui ne veulent voir paraître leurs récits que sous forme de paraphrase faite par moi, mais il y en a aussi qui ont accepté d'être cités sous un pseudonyme. Plusieurs de mes interlocuteurs ayant changé d'avis durant nos entretiens, j'ai reposé la question à la fin de chacune de nos conversations et j'ai proposé une relecture – à l'écrit tout comme à l'orale³ – de mon texte entier avant de le déposer. C'est en cette relecture accompagnée que consistait ma sortie du terrain, appelé *Feldaustieg* chez Leslie Gauditz (2019:274), en septembre 2022.

Un mot sur la question du genre, en occurrence celle de la présence de femmes dans ce travail. Julia Bello-Bravo (2015:2) parle bien de la nécessité de « breaking down of barriers to get at the real experiences of the women who often will not tell their stories for a variety of reasons » (« faire tomber les barrières pour accéder aux expériences réelles des femmes qui, souvent, ne racontent pas leur histoire pour de diverses raisons »). Effectivement il était particulièrement difficile tout d'abord de trouver des femmes qui acceptaient de parler avec moi; encore moins qu'elles allaient dire plus que quelques paroles universelles sur la mobilité de manière générale. C'est ainsi que j'utilise le terme interlocuteur au

3 Si mon interlocuteur respectif n'était pas lettré en français, je lui ai proposé de lui faire une paraphrase détaillée du travail et de lui lire les paragraphes, dans lesquels il est (in)directement cité.

masculin – et ceci pour le travail entier – puisque parmi ceux avec lesquels j’ai échangé principalement et qui ont accepté d’être cité d’une manière ou d’une autre, il n’y a que trois femmes. Cet aspect soutient bien le jugement hâtif souvent prononcé que jusqu’aujourd’hui, la migration africaine – tout comme la mobilité de manière générale – est majoritairement masculine, même s’il y a une certaine féminisation en Afrique Subsaharienne et de manière globale (cf. Bello-Bravo 2015; Drechsler & Gagnon 2008; Collomb & Ayats 1962; D’aiglepierre, David & Spielvogel 2020).

Sachant que je ne saurais pas citer tout entretien dans son intégralité respective, je présente, dans ce qui suit, mes interlocuteurs principaux – ceux qui ont accepté d’être cités sous leur nom ou sous un pseudonyme – en donnant un petit aperçu sur leur trajet, tel que je l’ai appris. Je n’avais moi-même pas demandé un tel portrait, mais la plupart de mes interlocuteurs a commencé son récit en se contextualisant dans son expérience de mobilité; comme pour me faciliter l’écoute de la suite.

Madou se dit *aventurier* et natif du Burkina Faso. Après avoir fait des escales en Côte d’Ivoire, au Ghana, au Togo et au Bénin il est venu au Mali. Nous discutons en bambara et en français, mais en parlant des expériences ghanéennes il lui arrive d’utiliser également quelques termes anglais. Madou ne précise pas ses origines familiales, ni ce qu’il fait pour gagner sa vie. L’aventure, pour lui, ce serait la *balade et l’exploration*.

Fatoumata est une aventurière malienne. Elle dit avoir été mariée dans sa région natale. Du Mali, elle a pris la route pour la Guinée Équatoriale. Elle a passé à travers le Cameroun, le Nigeria, le Bénin et le Ghana. Plus tard, elle est partie en Libye pour essayer à plusieurs reprises de partir en Europe. Au moment où nous discutons, elle est installée en Italie.

Bouba, quant à lui, est chauffeur et convoyeur. Il s’occupe de transports entre le Mali et la Guinée-Conakry et entre le Mali et le Sénégal. Il dit être beaucoup moins mobile que les aventuriers, qu’il voit souvent dans ses véhicules, et parle ainsi, plus des histoires qu’il a entendu avec ceux-ci, que de ses propres expériences.

Avec la destination imaginée de l’Europe en tête, Salif est sorti du Mali pour aller en aventure au Sénégal. Il y est finalement resté parce qu’il a *attrapé la peur de la mer*. Après quelques années à Dakar, il est retourné à Bamako. Animé des expériences qu’il a faites, il prépare un nouveau

départ pour le Sénégal, mais compte, cette fois-ci, profiter plus de son séjour en changeant de villes et peut-être même de pays.

Mo est un bon exemple pour le fait que l'aventure n'est pas *une question des pauvres*⁴ comme le disent parfois de manière méprisante des membres de la couche aisée de Bamako. Ayant grandi en Zambie, où ses parents maliens avaient migrés avant sa naissance, il dit n'avoir parlé que l'anglais et le soninké jusqu'à son arrivée à Bamako dans sa jeunesse. Après y avoir été à l'école, il a décidé de partir en aventure et a donc demandé à sa grande famille de financer ce projet. Mo dit être partie *avec plusieurs millions franc CFA* à Rabat, d'où il comptait continuer vers l'Europe, une fois ayant eu des papiers marocains. Ceci se montrant difficile, il a vécu plusieurs années dans différentes villes marocaines avant de retourner au Mali. Ensuite, sa famille lui a financé le départ pour la Zambie, d'où il comptait, cette fois-ci, partir aux États-Unis. N'ayant pas eu les papiers nécessaires, il décide de s'installer à Lusaka et d'y *travailler dans le business des pierres* entre la Zambie et l'Angola.⁵ Après quelques aller-retours entre la Zambie et le Mali, il retourne s'installer à Bamako pour y *faire quelques années et réfléchir*. Ses destinations imaginées, l'Europe et les États-Unis, restent dans sa pensée, mais il calcule également parmi ses options un mariage au Maroc. Nos entretiens en bambara, français et anglais sont souvent interrompus par des mises en contacts avec des connaissances éloignées de son réseau de voyage un peu partout sur le continent.

Natif de la région de Ségou, Pascal grandi entre le Mali et le Burkina Faso. Après avoir fini l'école à Bamako, il devient aventurier. À travers le Burkina Faso, le Niger, le Togo, le Nigeria et le Cameroun, il arrive en Guinée Équatoriale. Sa destination imaginée est l'Europe ou un retour définitif au Mali. Après avoir monté un business à Bata et y avoir travaillé pendant plusieurs années, il effectue un premier retour au Mali pour y fonder une famille. Peu de temps plus tard, il prend à nouveau le départ vers la Guinée-Équatoriale et y passe encore quelques années avant de retourner à Bamako. Parmi tous mes interlocuteurs, Pascal est celui ayant parlé le plus en détail de son aventure. En même temps, il m'a également fait un récit minutieux de sa vie entière et a profité de son retour à Bamako, pour m'inviter dans sa famille et me présenter des preuves pour son

4 J'y reviendrai plus loin.

5 cf. les travaux de Gaibazzi sur la diaspora soninké en Angola (2017; 2018; 2019).

histoire. Il est le premier à avoir insisté à ce que son propre nom soit utilisé dans mon travail et il m'a présenté beaucoup d'autres interlocuteurs à chaque fois qu'il m'a contacté. C'est ainsi que quelques-uns des récits cités dans ce qui suit se chevauchent et font référence les uns aux autres.

Aminata est partie du Mali pour faire l'aventure au Sénégal. Après son retour au Mali, elle est passée par le Burkina Faso et le Niger pour aller en Libye. À partir de là, elle a essayé à plusieurs reprises de partir en Europe et a fini par s'installer en Italie d'où elle me contacte pour discuter sur l'aventure, mais aussi pour *prendre des nouvelles du pays*.

Sami dit être aventurier originaire du nord de la Côte d'Ivoire. Il a d'abord passé quelque temps dans les mines d'or au Mali pour ensuite prendre la route à travers le Burkina Faso, le Niger, le Togo, le Nigeria, le Cameroun pour aller en Guinée Équatoriale. Enfin, il y travaille avec d'autres aventuriers bambarophones et ne compte retourner dans sa ville natale Korhogo qu'une fois ayant *fait fortune*. Nos entretiens sont coupés à plusieurs reprises par des séjours en prison, que Sami fait suite à des rafles policières.

Bathili dit avoir été un aventurier – *tunkaranke* en soninké, sa langue première – dans la jeunesse, et en suite chauffeur et convoyeur à l'âge adulte. Son aventure l'a amené du Mali en Maurétanie, puis une autre fois du Mali à travers la Maurétanie jusqu'au Maroc. En tant que chauffeur, il fait des aller-retours réguliers entre le Mali, le Sénégal, la Maurétanie et la Guinée-Conacry, mais il a également déjà été envoyé en Gambie et en Côte d'Ivoire. Il dit avoir *la curiosité de l'étranger* et nomme comme but de ses mouvements *la balade*.

Doucouré est un aventurier malien ayant pris la route pour le Burkina Faso, pour ensuite continuer le chemin vers la côte maritime. À part le fait d'être d'origine soninké de la région frontalière Mali-Maurétanie, il ne veut rien dire sur sa personne. S'il me fait signe, c'est plutôt pour partager des remarques philosophiques sur la mobilité en générale et l'aventure en particulier. Parfois il lui arrive également de me raconter des expériences vécues pendant son trajet, tout en faisant attention à ne pas préciser l'endroit et le temps où et pendant lequel l'épisode se passe. Doucouré dit ne pas comprendre le français et comme mes connaissances du soninké sont très limitées, il opte pour le bambara pour discuter avec moi. Le cours de langue qu'il dit vouloir me donner sur le soninké, n'aura fi-

nalement pas lieu, parce que Doucouré disparaît de ma vue après quelques entretiens.

Batoma se présente de manière particulièrement brève. Natif du Mali, il dit aller à l'aventure *vers le monde*. Après quelques rares entretiens, il disparaît de ma vue et son numéro de téléphone devient inactif.

Maïntou est une aventurière guinéenne résidant à Bamako au moment de nos entretiens. Sa première aventure l'a fait sortir de la Guinée-Conacry *pour partir dans le Nord*. À travers le Mali, la Maurétanie et le Maroc, elle comptait partir en Europe. Après avoir travaillé pendant quelques années dans les villes touristiques marocaines, elle a été refoulée en Guinée, où elle a donc préparé son nouveau départ. Cette fois-ci, elle a traversé le Mali et l'Algérie pour arriver en Tunisie; sa destination imaginée étant toujours de *passer par la mer*, ce qu'elle juge aujourd'hui être *une idée floue de l'aventure mise dans la tête des jeunes par l'activisme contre cette voie*. N'ayant pas trouvé ce qu'elle cherchait à Tunis, elle est retournée au Mali pour y passer quelques années. Après quelques mois de discussions superficielles, Maïntou me disait: *Quand tu vois les fils barbelés tu changes de calcul* et que ce serait pour préparer son *installation définitive à la maison* à Kankan qu'elle serait au Mali. Juste avant mon départ pour l'Allemagne en 2020, elle est rentrée en Guinée-Conacry.

Diarra se présente comme chauffeur professionnel de camion et de citerne entre la Côte d'Ivoire et le Mali, ayant aussi déjà fait quelques aller-retours jusqu'au Sénégal et au Burkina Faso. Après sa disparation au Mali, il me recontacte avec un numéro béninois sans vouloir confirmer son lieu de séjour. Après quelques temps d'hésitation, il me raconte son histoire et avoue être devenu chauffeur suite à un séjour en prison. Il dit avoir transporté des colis et des enveloppes de personnes particulières et avoir été accusé de vol en arrivant à Bamako; cause pour laquelle il serait parti. Son numéro de téléphone initial est repris par son apprenti Samaké qu'il appelle comme témoin de son histoire. Celui-ci me contacte *par curiosité de discuter avec une toubabou*, une Européenne, mais ne veut pas être cité. Il dit avoir été l'apprenti de Diarra en préparation d'une aventure envisagée vers l'Afrique centrale. *Apprentiya la, i be sira don*; en faisant l'apprenti (de camion et car), on connaît petit à petit la route et comment s'y prendre. D'après lui, Diarra serait devenu chauffeur afin de *tunun*, disparaître. Pour lui, il s'agit d'une fuite du territoire ivoirien puisque de nouveaux coups criminels seraient connus. Ayant été arrêté à

la place de son chef, Samaké est bloqué au Mali pour quelques mois. Quand il est libéré, il retourne en Côte d'Ivoire. Il est le seul parmi mes interlocuteurs à me contacter à partir d'une gare routière pour discuter en attendant son départ. En cherchant un car qui l'embauche en tant qu'apprenti et qui l'emmène donc sans frais en Côte d'Ivoire, il me raconte l'histoire de son séjour avec Diarra dont il dit avoir tiré ses leçons et ne plus vouloir être l'apprenti d'un chauffeur recevant des colis. C'est ainsi qu'il traîne à Bamako avant d'enfin tomber sur un chauffeur qu'il dit propre, c'est-à-dire sérieux. Il conclut: *Aventure-la, a ka nɔgɔn ni ap-prentiya*.⁶ *Il y a trop de faux types dans la route.*

Diouf est un des rares aventuriers sénégalais que j'ai rencontrés durant mon séjour. Il a passé par le Mali pour venir en Côte d'Ivoire, où il a été ouvrier, puis commerçant. Il a commencé sa carrière ivoirienne à Cocody, où il vendait de l'or, mais il dit qu'il y a *manque de confiance dans le domaine, surtout envers des étrangers* et que les bénéfices ne sont pas intéressants. Aujourd'hui, il est vendeur de chemises pré-cousues dites 'ivoiriennes' et d'articles artisanaux en bois. Il réside à Treichville où se trouvent beaucoup de sénégalais, de maliens et de guinéens. Diouf dit avoir trouvé un marché qui peut le nourrir lui, et sa famille au Sénégal. Venant à Abidjan pour y faire *du business*, il a eu les numéros d'autres sénégalais déjà sur place. Ceux-ci l'ont aidé à s'installer et à s'arranger avec le mode de vie et les gens.

Ali, bambara natif de Bamako, est aujourd'hui commerçant à Bouake en Côte d'Ivoire. Il continue à faire des aller-retours entre la Côte d'Ivoire et le Mali, qu'il qualifie lui-même de *voyages*. Il dit ne pas vouloir définitivement retourner au Mali parce que *le marché est plus intéressant ici que là-bas*. Contrairement à beaucoup d'autres de mes interlocuteurs se disant commerçant, Ali précise avec quelle marchandise il travaille. Il vend des pièces de rechange pour produits électroniques et répare les ordinateurs portables et les smartphones. Ali profite de nos entretiens pour me faire un cours de langue Jula, qu'il qualifie d'important pour quelqu'un voulant *bouger entre Bamako et Abidjan: L'accent bambara ne fait rien quand tu parles avec des gens qui parlent le jula. Mais c'est mieux encore de parler le jula carrément. Tu es plus respecté.*

Koro Keïta est un commerçant installé à Abidjan. Il avait passé sa jeunesse entre le Mali et la Côte d'Ivoire, pays natals respectifs de ses pa-

⁶ L'aventure est plus simple que d'être apprenti.

rents. Aujourd'hui, il fait des aller-retours réguliers entre la Côte d'Ivoire et la Chine pour acheter les pièces de rechange pour ses magasins à Abidjan et Bouake. Koro Keïta envisage d'ouvrir des dépendances supplémentaires à Sikasso, Bamako, Bobo-Dioulasso et Ouagadougou et fait à ces fins depuis quelques années des voyages réguliers dans les quatre villes. Nos entretiens se font sans exception en français, qu'il dit parler de préférence même à l'intérieur de sa famille, pourtant entièrement bamabaro-phone.

Mamadou est un cas particulier, parce qu'il me parle dès notre première rencontre ouvertement de sa carrière criminelle. Il utilise lui-même le terme *microbe* pour se désigner, lui et ses compagnons. Malien, soninké de la région de Koulikoro, il est fier d'avoir fait presque toutes les régions du Mali avant de partir en Côte d'Ivoire et plus tard également au Burkina Faso. Après plusieurs séjours en prison d'où la famille le retire en payant la police et les juges, il est envoyé au Congo-Brazzaville pour y rester avec des membres de la famille éloignée. Il y passe quelques mois avant de retourner au Mali, d'y recommencer les vols et les attaques dans les rues de Bamako et de donc repartir en prison.

Sy se dit lui-même non *aventurier*, mais plutôt *voyageur*. Natif du Mali, il est, dans sa jeunesse, parti à plusieurs reprises au Sénégal, pour finir par y faire des aller-retours réguliers. Comme destination envisagée, il nomme le triangle national Mali, Sénégal et Côte d'Ivoire, où il compte faire du *business*. De ses expériences sénégalaises, il rapporte que les hommes Maliens seraient connus pour *trop aimer la femme*, cause pour laquelle il se ferait beaucoup approché par des femmes sénégalaises et s'en méfierait donc *énormément*. Nos entretiens se font en un mélange entre le bambara et le français, dans lequel se trouvent régulièrement des termes peuls et wolofs. Ces derniers me sont donc traduits et expliqués dans le but de me servir de *cours de langue*, puisque moi-même, je pourrais *un beau jour, me retrouver à Dakar, et il faut donc la langue*.

Lassi est un aventurier du Mali qui a passé par le Burkina Faso pour arriver au Niger. De là, il a disparu de ma vue. Ayant dit être intéressé par mon *projet* et vouloir parler de son point de vue sur l'aventure, il bloque presque toutes mes tentatives de discussions en ne donnant que des réponses très brèves et vagues. Pour finir, il se met à confirmer ou non, des histoires sur l'aventure que je connais de ouï-dit et que je lui répète.

Djocounda est un aventurier malien parti au Sénégal. Il partage son temps entre plusieurs activités à Dakar, Tambacounda et Kaolack, donc sur le côté sénégalais de l'axe Bamako – Dakar. D'ici quelques années, il envisage de retourner au Mali pour s'installer à Bamako et y faire du commerce de marchandises venues du Sénégal, dont il connaît depuis maintenant le réseau.

Abdoulaye, Malien de Bamako, était activiste et prisonnier politique dans sa jeunesse au Sénégal et ensuite chauffeur. Après avoir été emprisonné à Dakar pour son militantisme, il a refusé à l'activité politique pour se réinstaller à Bamako. Plus tard, il est devenu chauffeur professionnel entre le Mali, le Sénégal, la Gambie, la Maurétanie, la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso. D'un âge avancé, il ne roule plus, aujourd'hui, les poids lourds et les voitures entre les capitales de la sous-région, mais aide à garantir le bon déroulement de la charge et la décharge aux gares routières Bama-koises et divertit ses jeunes collèges en racontant des anecdotes sur sa vie sur la route.

Baba est Malien vivant en Côte d'Ivoire. En sa qualité de commerçant de vêtements friperies, il fait des aller-retours réguliers entre le Mali, la Côte d'Ivoire et le Burkina Faso. Il souligne être d'origine soninké et de parler cette langue en plus du bambara, du français et du jula. *N'i te julakan fo, i te se ka baara ke yan. U t'i bisimila, u t'i lameen, u te foyi san e fe.*⁷

Camara est aujourd'hui chauffeur et convoyeur entre son pays natal Mali et le Sénégal et la Gambie. Avant cela, il avait fait une carrière criminelle au Mali, qui s'est terminé par plusieurs emprisonnements à Bamako. Après sa dernière libération, il dit en avoir fini avec la vie criminelle et avoir préféré *chercher de nouveaux horizons* en faisant l'aventure au Sénégal. C'est ici, qu'il a saisi l'opportunité de rentrer dans le domaine routier et de profiter de ses connaissances locales sénégalaises aussi bien que maliennes, pour rester sur l'axe Bamako – Dakar – Banjul.

Mohamed est taximan à St. Louis au Sénégal, après avoir fait l'aventure en Afrique du Nord. De retour au Sénégal, il a décidé de ne pas retourner dans sa ville natale, mais de s'installer à St. Louis et d'y devenir chauffeur de taxi. Il dit lui-même s'y cacher de sa famille, qui croit qu'il est toujours à l'étranger. *Vaut mieux créer une nouvelle famille et envoyer un peu d'argent à l'ancienne que de rentrer et dire l'échec.*

⁷ Si tu ne parles pas le Jula, tu ne peux pas travailler ici. Ils ne t'accueillent pas, ils ne t'écoutent pas, ils n'achètent rien avec toi.

Amadou est chauffeur professionnel entre le Mali et la Guinée. Il récupère des véhicules de provenance européenne au port de Conacry pour les amener à Bamako. Tout nouveau dans le métier, il espérait pouvoir profiter de ses déplacements professionnels pour se *balader*, donc faire la connaissance du pays. Ceci n'étant pas possible, il essaye maintenant de se créer un réseau de connaissances parmi les routiers *comme réserve pour après*. Il ne précise pas s'il s'agirait alors de contacts professionnels ou bien de liens qui doivent lui faciliter ses voyages futurs.

Daramé est commerçant et trafiquant entre le Mali et la Guinée-Conacry. Installé à Kourémalé, ville frontalière entre le Mali et la Guinée, il profite de sa connaissance locale pour trafiquer des biens interdits ou plus chers d'un pays à l'autre. Comme beaucoup de ses homologues, il tient une boutique proche de la frontière qui sert de forum de contact entre personnes mobiles; soient-elles criminelles ou non. Thé et sucre que j'y apporte en venant m'asseoir me sont dit être *la monnaie* dans laquelle sont récompensées les histoires des routiers et trafiquants assis chez Daramé.

Un autre aventurier ayant disparu était Moussa Bala. Ayant pris la route depuis la Côte d'Ivoire, quand sa région d'origine a été prise par la guerre civile, et arrivé au Mali, il y a passé quelques années avant de continuer son chemin. Après avoir fait quelques mois au Burkina Faso et au Niger, il a décidé de tenter sa chance en Europe. Il m'a recontacté depuis la Libye avant de prendre le bateau, qui a fait naufrage peu après le départ.

Diop est commerçant et voyageur. Originaire de Kaolack, il fait le commerce de poisson de mer entre Dakar et les grandes villes maliennes et burkinabès. Il dit préférer accompagner ses camions régulièrement dans leurs trajets à l'étranger, de peur de se faire doubler par des convoyeurs et des chauffeurs, mais aussi pour trouver d'autres marchés sur place.

Ibrahim est un aventurier modèle. Du sud du Sénégal, il a pris la route *sans savoir où je vais*. Il a passé à travers la Gambie, le Mali, la Côte d'Ivoire, le Burkina Faso, le Niger, le Ghana, le Nigeria, le Cameroun; le tout avec des aller-retours comme bon lui semblait et sans avoir une destination en tête. De retour au Sénégal, il s'est décidé pour une nouvelle aventure vers le Nord, en passant par la Maurétanie au Maroc, pour ensuite suivre la côte nord du continent jusqu'en Libye. Ayant entendu qu'il y avait des passages vers l'Europe, il a *tenté sa chance à plusieurs reprises*, de partir à partir de la Libye, de la Tunisie et du Maroc. Il a fini

par passer et a continué sa route sur le continent Européen; encore une fois sans destination précise.

Basoumano a choisi son surnom – son nom réel ne m’est pas connu – d’après l’aventurier malien, actuellement très en vogue. Ce dernier publie régulièrement des clips sur les réseaux sociaux dans lesquels il se vante ouvertement de ses fortunes gagnées dans la vente de drogues aux États-Unis. Son homonyme, mon interlocuteur, envisage une carrière comparable mais sur le continent. Il me contacte et recontacte depuis des arrêts de cars entre différentes métropoles pour me dire qu’il *n’a pas encore rencontré sa chance*.

Moussa Traoré est un ancien chauffeur professionnel de voiture et de camion, devenu chauffeur de taxi à Bamako. En tant que chauffeur il était avant tout sur la route Bamako – Dakar, pour aller chercher au port de Dakar des véhicules (voitures aussi bien que camions) en provenance de l’Europe et vendus vers le Mali. Plus tard, il est devenu chauffeur de taxi à Bamako, parce que le revenu des longs trajets ne serait plus suffisant. D’après lui, *les jeunes sont chauds et ont trop faim. Ils acceptent de travailler pour presque rien et cassent les prix. C’est sûr, qu’ils trafiquent [des drogues], sinon leurs mouvements n’ont pas de sens*.

3. La méthodologie

Visant la mobilité de personnes, il était clair dès le début que ma recherche allait me demander aussi une certaine mobilité, et ceci non seulement géographique. C’est ainsi que je me suis décidée à comprendre le concept de *multi-sited fieldwork* de George Marcus (1995) dans sa lecture la plus générale d’une mise en relation des différents aspects de mobilité proposés par mes interlocuteurs, d’une traduction des différents points de vue dans une langue/un langage commun; en fin de compte d’une contextualisation reliant des propos de mes interlocuteurs (Marcus 1995:100f.; Canut 2021:32). La multitude de sites concerne aussi bien les localisations de mes différents interlocuteurs au moment de la prise de contact, que les localisations différentes de chacun de mes interlocuteurs tout au long de nos conversations. S’y ajoute la multitude de sites qui relatent les récits et les narrations de mes interlocuteurs et celle des sites dans lesquels je me suis déplacée durant la recherche; j’y reviendrai sous peu. Nous pouvons également compter les thèmes visés dans les entretiens

comme étant multi-situés. Et finalement, mes interlocuteurs potentiels pourraient être partout sur le continent Africain et même en dehors de celui-ci et ils allaient probablement être en mouvement pendant ma période de recherche.

Des recherches touchant le domaine de la mobilité sont donc *a priori* prédestinées à être effectuées sous l'angle multi-site, mais comportent aussi le danger de se perdre facilement dans la multitude de chemins possibles à emprunter. Prenons comme exemple seulement les localisations initiales de mes premiers interlocuteurs au moment de mon arrivée à Bamako: le Mali, le Sénégal, le Maroc, le Gabon, la Guinée Équatoriale et la Zambie; mais aussi la France et l'Italie. Dans ce contexte, il est bien clair que l'idée de personnellement – dans le sens de physiquement – suivre les mouvements de mes interlocuteurs – dans l'approche implicite de « vivre » et donc mieux comprendre leurs expériences – devait rester ceci: une simple idée. Prendre le chemin de migrants irréguliers, voire de criminels, n'est pas seulement délibérément dangereux (cf. Vogt 2018) – et donc pas soutenus par ceux finançant mes recherches – mais aussi ethniquement limité: Ce que Klaus Beyer (2015:424) décrit comme être la situation typique d'une interview scientifique, c'est-à-dire d'être mené par un chercheur visiblement étranger et blanc, ferme la porte à beaucoup de mouvements dans la grande région. Il était aussi clair dès le début que l'organisation compliquée de multiples allers-retour (aériens) sur le continent africain entier ne valaient pas la peine puisqu'ils n'allaient pas me rapprocher de mes interlocuteurs et donc de mon sujet d'intérêt. Tout comme Michael Taussig (1984), je m'en tiens alors à la médiation de la mobilité par sa narration.

J'ai basé les entretiens avec mes interlocuteurs également sur des moyens multiplement situés: J'ai mené des entretiens directs avec les interlocuteurs si et quand il était possible de les rencontrer personnellement. Le cas échéant, je les appelais au début par téléphone mobile, auquel Lotte Pelckmans (2009:24) atteste l'aspect nomadique, comme étant celui le plus apprécié. Assez rapidement j'étais poussée par mes interlocuteurs à utiliser l'application WhatsApp pour continuer nos entretiens.

3.1. Mon terrain, c'est le monde (presque) entier; vu à travers WhatsApp

Ce changement avait tout d'abord une raison financière: Des deux côtés de la conversation, il ne fallait payer que le *forfait* (ou *pass*) *internet*, au lieu d'avoir des coûts élevés pour des appels directs à l'étranger de mon côté, et pour des appels internationaux reçus du côté de mon interlocuteur respectif. WhatsApp était le choix de mes interlocuteurs, puisqu'ils l'utilisaient tous déjà auparavant. Cette application est le premier choix d'une grande majorité d'Africains de l'Ouest se situant dans des villes avec un réseau internet plus ou moins stable pour rester en contact avec des membres de la famille et des amis et connaissances qui ne peuvent pas être rencontrés personnellement sur une base régulière. Avec le réseau téléphonique couvrant petit à petit aussi ce qui est appelé la *brousse* et les coûts du forfait internet baissant, même des personnes que l'on voit de manière régulière – parfois même quotidienne – sont souvent en surplus contactées via des réseaux sociaux et applications de communication (cf. Geser 2004). Le problème que Pelckmans décrit en 2008, à savoir que « [p]hone users are in the category of the 'haves' » (2008:32; « les utilisateurs de téléphones portables font partie de la catégorie des 'privilegiés' »), ne se posait en 2018 déjà plus: pour un smartphone flambant neuf je n'ai payé à Bamako que 29.000 CFA, soit 44,30€, et un smartphone *au revoir*, donc envoyé au Mali après avoir été utilisé en Europe, peut être acheté à partir de 15.000 CFA ou est même offert par une connaissance. Il n'y en a de surcroît plus personne qui soit injoignable par téléphone parce que chaque cours ou maison a au moins un habitant, si ce n'est pas plusieurs, qui, propriétaire d'un smartphone, répond à l'appel et qui fait soit passer le message, soit directement le téléphone.

WhatsApp offre la possibilité de passer des appels audios aussi bien qu'audio-visuels, d'écrire des messages et d'en envoyer aussi en audio et audio-visuel. Le tout est localisé dans un smartphone, dont se servent de plus en plus de personnes dans tout pays du monde et qui peut être acheté et réparé dans toute grande ville du continent Africain. Sans vouloir faire de la publicité pour l'application – je ne l'utilise pas dans ma vie privée –, faut-il dire que WhatsApp est aujourd'hui un moyen simple – et intégratif de personnes illettrées!⁸ – d'être en contact avec des personnes éloi-

8 cf. le taux d'alphabétisation faible dans la sous-région (Lyche & Skattum 2010; Geser 2004).

gnées et de ne pas perdre le contact avec celles mobiles (cf. Whitehouse 2011; Razy & Baby-Collin 2011). Aussi est-il facile d'intégrer une communication à travers les réseaux sociaux localisés dans un téléphone dans la vie courante de tous les jours; aussi bien pour mes interlocuteurs que pour moi-même. Ainsi, je pouvais envoyer mes questions au moment où elles me venaient et mes interlocuteurs pouvaient les écouter quand l'occasion se présentait pour ensuite choisir dans quel contexte et environnement ils étaient à l'aise pour répondre (cf. Pelckmans 2008:35; Clark & Brennan 1991). Surtout quand il s'agissait de parler d'une expérience personnelle et intime ou bien d'émettre des critiques envers la société d'accueil, mes interlocuteurs m'ont souvent laissé un *petit mot* en disant qu'il fallait un certain temps pour réfléchir ou pour gagner un *endroit sûr* – à l'abri d'oreilles trop intéressées – avant de me revenir et parler ouvertement (cf. Pelckmans 2008:36; Archambault 2017; Geser 2004).

Cette partie de ma recherche menée à distance et à travers des messages audios a le grand atout de contourner en grande parties la problématique de la situation d'interview posée de manière pointue par Beyer: « obviously alien (white) researcher with high-tech equipment » (2015:424. « chercheur manifestement étranger (blanc) avec un équipement de haute technologie »). Cette situation difficilement intégrable dans la vie de tous les jours de mes interlocuteurs était réduite voire résolue, parce que l'application WhatsApp remplaçait l'équipement technique par un moyen de communication de tous les jours – le smartphone – et voilait en même temps mon étrangeté, mon altérité évidente. Du moins, mes messages vocaux ne faisaient pas l'apparaître au grand jour de l'entourage de mon interlocuteur à chaque fois que je le contactais. En même temps il faut reconnaître que je n'avais ainsi que peu ou pas de contrôle sur la qualité des enregistrements, qui variaient entre une quasi-qualité de studio et des propos inaudibles à cause de bruits de fond se mettant en avant et écrasant la voix de mon interlocuteur.

Même si la voix est bien audible, elle peut toujours poser un problème dans la recherche à travers WhatsApp. Le chercheur ne pouvant pas voir son interlocuteur, ne reçoit que cette voix détachée de son entourage naturel (cf. Clark & Brennan 1991). Il lui manque alors la mimique et les gestes accompagnants et contextualisants la parole qu'il écoute et sur lesquels il a l'habitude de s'appuyer dans la conversation (cf. Pelckmans 2008:34; Geser 2004). D'un côté il peut se concentrer maintenant sur la

voix, mais il risque d'un autre côté de la surinterpréter dans son analyse et doit, encore plus que d'habitude, être dans le doute de la véridicité (cf. Clark & Brennan 1991). En même temps faut-il admettre qu'assez souvent, les notes prises pendant une conversation ne peuvent couvrir que dans de très rares cas extraordinaires le contenu de la conversation et son annotation extra-linguistique à la fois. Aussi – ne l'oublions pas – la situation de prise de note en parlant n'est pas non plus une situation de conversation naturelle et spontanée; tout comme celle d'un entretien tenu devant un microphone et/ou une caméra. Ces enregistrements et transcriptions plus ou moins élaborés peuvent ainsi même agrandir l'inhibition de mon interlocuteur de répondre. Quelques-uns de mes interlocuteurs me l'ont d'ailleurs dit explicitement; ils se sentaient plus à l'aise dans une conversation libre et je n'avais donc qu'à prendre mes notes plus tard.

WhatsApp m'offre la possibilité de mener ma recherche à beaucoup d'endroits différents et ceci en même temps sans trop me déplacer. Pour être plus correcte, il faudrait dire que j'ai ajouté la recherche menée via WhatsApp à celle multi-située que je menais entre le Mali et ses pays riverains. Ceci m'a permis d'élargir de beaucoup mon réseau d'interlocuteurs et de donc rassembler des témoignages de personnes mobiles plus différentes, que je n'aurai sinon pas pu intégrer dans mon travail. L'utilisation de WhatsApp dans ma recherche ne m'a donc pas immobilisée comme le craint Pelckmans (2008:42). Le téléphone mobile et l'application m'ont tout au contraire fourni le moyen avec lequel je pouvais couvrir un terrain plus vaste ou des terrains plus distincts et m'approcher de ce qu'appelle l'anglophone *the bigger picture* (cf. Falzon 2009:14). Ceci entraîne bien sûr le risque que la recherche perde en profondeur; risque souvent abordé pour la recherche multi-située de manière générale (Candea 2007) et encore plus pour la recherche sur et à travers les réseaux sociaux, connus pour être superficiels. Dans un moment de doute profond personnel, je me suis même posée la question à savoir si mes entretiens à travers WhatsApp étaient encore une recherche sur terrain à proprement parler.

Les réseaux sociaux – ici WhatsApp – présentent-ils à la fin une solution aux recherches touchant des terrains vastes ou, tout au contraire, prélèvent-ils plus de défis qu'ils n'en résolvent? Je ne saurais pas le dire et ai donc préféré limiter les risques que je courais en m'appuyant sur What-

sApp, en me créant un second pied d'appui avec des rencontres personnelles.⁹

S'il y avait la possibilité que je rencontre personnellement mes interlocuteurs, l'enregistrement automatique des messages vocaux sur WhatsApp n'avait plus lieu d'exister. Je réalisais alors des enregistrements audios et audiovisuels si mes interlocuteurs étaient d'accord avec ce mode et qu'il se prêtait au contexte. En plus ou au lieu de cela – selon les préférences de mes interlocuteurs respectifs – je prenais des notes et/ou réalisais un protocole de mémoire; n'oublions pas que « [t]he recorder that resides in the body of the ethnographer is always 'on' » (Madden 2010:66. « Le magnétophone qui réside à l'intérieur du corps du chercheur et toujours allumé »). Les langues dans lesquelles je menais les conversations suivaient également les indications de mes interlocuteurs (cf. Madden 2010) et faisaient dans leur multitude encore une fois écho à la recherche multilinguistique; bien que Marcus note pour les années 1990 le multilinguisme encore à part de la multi-localité (1995:101).

3.2. Mélanger délibérément les langues

Les langues utilisées dans mes entretiens allaient et venaient avant tout entre le bambara et le français, et dans une bien moindre mesure – souvent lié à une sorte de cours de langue spontané de la part de mes interlocuteurs envers moi (cf. Madden 2010) – aussi entre le soninké, le jula, le malinké, le wolof et l'anglais. Cette grande variation de langues utilisées de manière courante par mes interlocuteurs me montrait à de multiples reprises les limites de mes propres connaissances linguistiques, tout en m'ouvrant la vue sur de nouveaux horizons. En référence à Aneta Pavlenko (2007), je peux ainsi dire que mes connaissances linguistiques limitées face à celles beaucoup plus amples de mes interlocuteurs me préservaient de manière effective de tomber dans le piège de la suffisance. Je ne risquais pas de me laisser aller à croire que ma vision du monde serait ultime et infaillible devant des interlocuteurs me proposant constamment de multiples autres vues et manières de les exprimer.

Pris du point de vue européen, donc en théorie – plutôt *inventé* comme – monolingue (Gramling 2016; Komska, Moyd & Gramling 2019; cf. La-

⁹ cf. Eczet & Cometti (2017) posant de mêmes questions pour le portrait photographique et textuel de migrants dans le soi-disant *Jungle de Calais*.

zar 2010)¹⁰, il y a deux vues opposées sur un fort mélange de langues tel que je l’ai vécu au Mali et dans mes entretiens: Si la personne utilisant de nombreuses langues occupe un statut privilégié et que les langues en question sont des langues à haut prestige – donc en priori européennes –, leur mélange est souvent considéré artistique et positivement sophistiqué. Si par contre l’on parle d’une personne faisant partie de la population normale – qu’elle soit peut-être même d’origine non-européennes – utiliser plusieurs langues à la fois est facilement considéré un mélange dit sauvage de langues et donc potentiellement problématique.¹¹ Olga Grjasnowa résume bien la situation en qualifiant le monolinguisme de « nicht „natürlich“, sondern ein gesellschaftliches Konstrukt, das die gegenwärtigen Machtstrukturen widerspiegelt und auch zu ihrer Erhaltung beiträgt » (Grjasnowa 2021:34. « non "naturel", mais une construction sociale qui reflète les structures de pouvoir actuelles et contribue également à leur maintien »; cf. aussi Bagga-Gupta & Rao 2018; Gal & Irvine 1995).

Le fort mélange de langues à l’intérieur des entretiens semble permettre à mes interlocuteurs de différer et de décaler le focus. Grjasnowa (2021:12) l’a décrit comme suit: « Ich selbst habe manchmal das Gefühl, in jeder Sprache eine andere Persönlichkeit zu haben » (« J’ai parfois l’impression d’avoir, dans chaque langue, une personnalité à part »). Le mélange n’est donc pas à voir comme un problème en tant que tel, mais plutôt comme me posant une difficulté, puisque je n’ai pas le même trésor d’une langue, le même vocabulaire que mes interlocuteurs. M’en tenant à la

10 cf. « Es gibt weltweit rund 7000 Sprachen [davon ca. 1/3 in Afrika] und 195 Staaten. Mehrsprachigkeit ist also der Normalzustand. Die Ausnahme ist eher die Einsprachigkeit, allerdings findet sie sich bei einer sehr mächtigen Minderheit » (Grjasnowa 2021:13. « Il y a environ 7000 langues dans le monde [dont environ 1/3 en Afrique] et 195 États. Le multilinguisme est donc la norme. L’exception est plutôt le monolinguisme, mais il se trouve chez une minorité très puissante »; cf. Bagga-Gupta & Rao 2018; Gramling 2016; Komska, Moyd & Gramling 2019).

11 Considérons à titre d’exemple significatif une analyse du multilinguisme chez Dante, qui est jugé faire preuve d’un « Höchstmaß an Expressivität und Eloquenz » (Ellerbrock 2021:2. « maximum d’expressivité et d’éloquence »). Considérons ensuite comme contre-exemple la problématisation que connaît le multilinguisme quand il est trouvé chez des personnes d’origine migratoires et/ou extra-européennes (cf. Monz 2020; Tsing 2018). Sonal Kulkarni-Joshi & Imtiaz Hasnain (2020:25) décrivent la perspective (coloniale historique) européenne comme voyant dans la multiplicité linguistique – avant tout des autres – une malédiction, mettant en avant l’image de l’inintelligibilité, la mythique tour de Babel. cf. Philippe Lazar (2010) comprenant image dans le sens inverse et faisant l’*Éloge de Babel*.

remarque de Grjasnowa « Sprache ist zuallererst Kommunikation, und das Wichtigste ist, dass diese stattfindet » (2021:59. « la langue est tout d'abord communication et ce qui est le plus important, c'est que celle-ci a lieu »; cf. aussi Hoffmann 2020), ma réaction primaire face au mélange délibéré de langues que je n'entendais que peu, devait alors consister en essayant de suivre le fil de ce que disait mon interlocuteur et non de compter les langues qu'il utilise afin de le faire. Le multilinguisme – de mes interlocuteurs autant que le mien ou celui de presque toute autre personne – est simple réalité et « folglich weder ein Privileg noch ein Problem » (Grjasnowa 2021:59. « n'est donc ni un privilège ni un problème »).

3.3. Retour sur la méthode

À part son focus éponyme, la recherche multi-située a comme deuxième point central que ces résultats « come not from detached theoretical exercises, but from vital and active research effort in progress » (Marcus 1995:103. « ne proviennent pas d'exercices théoriques détachés, mais d'un effort de recherche vital et actif en cours »). Elle est « designed around chains, paths, threads, conjunctions, or juxtapositions of locations in which the ethnographer establishes some forms of literal, physical presence, with an explicit, posited logic of association or connection among sites that in fact defines the argument of the ethnography » (Marcus 1995:105. « conçue autour de chaînes, de chemins, de fils, de conjunctions ou de juxtapositions de lieux dans lesquels l'ethnographe établit une certaine présence, littérale et physique, avec une logique explicite et posée d'association ou de connexion entre les sites qui définit en fait l'argument de l'ethnographie »). Pour le paraphraser, nous pouvons alors dire que la recherche multi-située est une construction permanente de son propre terrain, de son sujet, et ce en mettant ensemble les différentes parties de ce même terrain. La recherche multi-située peut alors être comprise comme étant une mosaïque tenue ensemble non pas par une réflexion théorique, mais par des juxtapositions et des comparaisons sorties du terrain-même. D'après Marcus (1995:102), cette comparaison « emerges from putting questions to an emergent object of study whose contours, sites, and relationships are not known beforehand, but are themselves a contribution of making an account that has different, complexly connected real-world sites of investigation » (« émerge en posant des

questions à un objet d'étude émergent dont les contours, les sites et les relations ne sont pas connus à l'avance, mais sont eux-mêmes une contribution à l'élaboration d'un compte rendu qui comporte différents sites d'investigation du monde réel, reliés de manière complexe »). Le chercheur crée alors son terrain en posant des questions à ce même terrain. Cette idée rapportée à mon travail donne le résumé suivant: En suivant – partiellement – mes interlocuteurs dans leur mobilité et en discutant avec eux, je me mets à construire (Marcus 1995) avec eux un récit sur la mobilité personnelle ouest-africaine. Ceci est fortement lié à la métaphore de l'aventure, mais ne s'arrête pas là; incluant aussi d'autres façons de voyager et de se déplacer qui ne sauraient pas toujours être clairement délimitées les unes par rapport aux autres. Le point commun en est cependant non seulement la mobilité en tant que telle, mais aussi son récit, mieux ses récits, basés sur des expériences personnelles.

3.4. Question d'intimité et de confidentialité entre mes interlocuteurs et moi

Sachant dès le début que mes entretiens allaient probablement toucher des sujets sensibles et qu'ils demandaient alors une intimité assez grande entre mes interlocuteurs et moi (cf. Canut 2020), j'ai opté contre un assistant de recherche et surtout contre un interprète (cf. Gal & Irvine 1995). Le premier pourrait certes m'aider à entrer en contact avec des interlocuteurs potentiels, mais j'avais déjà un réseau d'interlocuteurs potentiels depuis mes séjours précédents en Afrique de l'Ouest auquel j'ai demandé de faire passer mon numéro de téléphone malien à des personnes potentiellement intéressées à échanger avec moi. J'ai misé alors sur un effet de boule de neige à partir de mes premiers interlocuteurs, renforcé par des rencontres fortuites qui pouvaient donc s'ajouter dans mon réseau.

Intermède¹²: Pourquoi entrer en dialogue avec le chercheur?

Extrait du journal de terrain

J'ai connu Fatoumata en 2018. Comme autant de fois au paravent, c'est Pascal qui avait créé le lien en passant mon numéro à ses connaissances de route. Un soir, Fatoumata m'appelle pour savoir qui je suis. Elle m'a contacté *par curiosité*, dit-elle. Une étrangère, amie avec son compagne

¹² Sont faits ressortir sous le titre d'intermèdes des réflexions et rajouts qui peuvent aider à contextualiser le travail. cf. *Mode d'emploi*.

de route, Pascal, qui parlerait bambara et s'intéresserait aux aventuriers. *Ne tun b'a fe k'i don. O de ye ne welekun ye.*¹³ « Tɔɔɔ t'a la, il n'y a pas de soucis », je lui réponds. Je suis contente de sa prise de contact et l'invite à discuter un peu sur nos vies. Je connais le mot aventure, j'en ai entendu parler, mais uniquement par des sédentaires, jamais par les aventuriers, eux-mêmes. Donc si cela ne la dérange pas, j'aimerais bien entendre son histoire. J'aimerais bien parler de la vue des aventuriers sur l'aventure dans mon travail universitaire. Les Européens ne connaissent pas le concept et j'ai trouvé que cela pourrait être intéressant. *Hake t'o*, si cela ne la dérangeait pas, j'aimerais entendre son histoire et ses idées. *Hake t'i la, n'an ka baro ke.*¹⁴ Et elle disparaît de ma vue pendant quelques semaines. Je m'inquiète; j'aurais peut-être dû commencer la conversation par autre chose; j'aurais peut-être dû omettre l'université de l'introduction et d'abord discuter pour demander plus tard, si j'ai droit d'utiliser ces informations pour mon travail (cf. Madden 2010:59). Mais elle me rappelle. Elle avait perdu son téléphone, donc mon numéro et devait d'abord chercher un nouveau téléphone, ensuite le numéro de Pascal pour récupérer le mien. Mais ça valait la peine, dit-elle. Jamais, elle n'avait connu une blanche parlant le bambara; des européens noirs, bien sûr, mais pas une *toubabou*!

Le réseau qui s'est donc créé petit à petit et appel par appel, est alors du moins partiellement basé sur l'interconnaissance entre mes interlocuteurs. D'un côté, ce réseau est ce que Florence Weber (2001:481) appelle une condition tactique pour la recherche sur terrain, mais il soulève d'un autre côté à nouveau la problématique de la confidentialité (cf. Béliard & Eideliman 2008); cette fois-ci dans un triangle entre les différents interlocuteurs et moi. J'ai essayé de répondre à cette problématique en proposant, en plus de la pseudonymisation, une aliénation (cf. Tsing 2018; Eczet & Cometti 2017). Si mon interlocuteur le souhaitait, j'ai alors passé sous silence et/ou changé certains traits de sa personne ou de son trajet, afin qu'il ne soit pas reconnu par mes autres interlocuteurs. Il est néanmoins important de retenir que la plupart de mes entretiens s'appuyait sur cette interconnaissance: À la place de demander leur aliénation, mes interlocuteurs faisaient souvent appel à une connaissance commune afin de souligner un certain aspect de leur histoire. J'y reviendrai.

¹³ Je voulais te connaître. C'est ça, la cause de mon appel.

¹⁴ Aucun soucis, discutons.

Je n'ai donc pas choisi à proprement dire mes interlocuteurs (cf. Fournier 2006), mais ils m'ont contacté après une introduction fait par un autre interlocuteur. Intégrer dans cet échange un assistant de recherche aurait mis en danger les liens délicats qui étaient en train de se créer. Une première impression non ou du moins peu frelatée ne serait aussi que peu probable. Aussi pour la vie de tous les jours au Mali et en Afrique de l'Ouest, je suis restée libre: Pour des indications de route je préférerais me fier à des passants. Et pour ce qui est de conseils socio-culturels, je me suis décidée à me reposer sur mes propres connaissances du terrain et de comprendre leurs limites comme une partie des limites de ma recherche plutôt que de dépendre en ceci d'un assistant. Après tout, les limites, il y en a toujours dans une recherche et je préfère en chercher la faute chez moi-même; j'y reviendrai un peu plus tard. Pour ce qui est de l'interprète, je me vante de connaissances de français et de bambara assez approfondies pour pouvoir mener une conversation et je préfère redemander des explications ou des paraphrases à mes interlocuteurs au jeu du *téléphone arabe* falsifiant dès le début de la recherche les paroles sur lequel mon travail écrit doit reposer (cf. Canut 2021)¹⁵.

Intermède: Comment être fidèle à la recherche aussi bien qu'aux interlocuteurs?

Pour être le plus fidèle à mes interlocuteurs et à leurs mots, l'écriture automatique surréalistes aurait pu se prêter. L'idée en est d'écrire sans faire attention à logique, grammaire et autres et de le faire assez rapidement pour ne pas y réfléchir: laisser couler les mots (l'encre) librement, ne pas revenir sur ce que l'on a écrit, ni relire ou corriger la grammaire, la lo-

15 cf. aussi „to adopt a different narrative on migration, we must change our way of thinking and knowing about a phenomenon and be open to different “systems of knowing” on migration. This is critical as historically, information and experiences within African settings were transmitted through a local dialect and through oral traditions. Understanding cultures, norms and values of a community that will help to understand migration behaviours requires one to understand the meanings without it being lost in interpretation » (Achieng & El Fadil 2020:4. « pour adopter un récit différent sur la migration, nous devons changer notre façon de penser et de connaître un phénomène et être ouverts à différents "systèmes de connaissance" sur la migration. Ceci est essentiel car, historiquement, les informations et les expériences dans les contextes africains ont été transmises par le biais d'un dialecte local et de traditions orales. Pour comprendre les cultures, les normes et les valeurs d'une communauté qui aideront à comprendre les comportements migratoires, il faut comprendre les significations sans qu'elles se perdent dans l'interprétation »).

gique et autres. Le chercheur pourrait prendre le récit de son interlocuteur comme issue d'écriture automatique et se passer d'une relecture évaluante – ce qui comporte toujours aussi un jugement (Dufour 2007) – et dans le pire des cas corrigeante et re-écrivante.¹⁶

Mais comment expliquer ce choix au lecteur? Et surtout, comment défendre cette œuvre plutôt artistique face aux professeurs universitaires qui comptent m'accorder un titre académique pour ma thèse? D'ailleurs, où est-elle, la thèse, *ma* thèse, mon travail personnel, dans le fait de citer pendant deux centaines de pages des gens, sans discernement, sans contextualisation, encore moins une analyse?

Le choix que j'ai fait est celui de commencer à partir de ce que mes interlocuteurs me proposent et de rester le plus proche possible de leurs paroles, tout en les rendant accessibles à la communauté académique et à la société. Cette société peut être celle d'accueil de la recherche aussi bien que celle de mes propres origines; j'y reviendrai. Ceci veut dire de ne pas choisir un angle clairement *actor focused*, *context focused* ou encore *process oriented*, mais de plutôt suivre les angles différents que choisissent d'aborder mes interlocuteurs au jour le jour et d'entretiens en entretiens (cf. Di Cesare 2021). À la fin, c'est bien au chercheur de faire preuve de « flexibility, inventiveness and a reliance on serendipity » (Jaffe & De Koning (2016:16. « flexibilité, inventivité et une croyance immuable dans la sérendipité »), ou pour le dire un peu moins positiviste, il faut savoir s'y prendre avec « désarroi et [...] perte de contrôle » (Marwa El Chab 2020:6; cf. aussi Fournier 2006); j'y reviendrai.

En même temps il y a des interdépendances importantes entre enquêteur et enquêtés, *chain of interdependences* chez Norbert Elias (1978), qui se créent dès le tout début de la recherche (Madden 2010) et qui suivent leurs propres dynamiques (cf. Weber 2001:481; cf. aussi Fournier 2006). Ces dynamiques de relation entre enquêteur et enquêtés sont très peu prévisibles et soumises à des négociations permanentes; même si la présence en tant que telle du chercheur n'a pas besoin d'être renégociée dans chaque interaction (cf. Weber 2001; Fournier 2006). Il s'agit plutôt de la position du chercheur; de sa place étant mouvante (Weber 2001). Une telle situation de questionnement et de négociation permanente est ce qu'Alexandra Clavé-Mercier qualifie de *terrain frontière* (2016). Même si je peux dire ne pas avoir vécu des tentatives de pression comme elle les

16 cf. Canut (2021) critiquant un tel travail ré-écrit sans marques de ce qui a été ré-écrit.

rapporte de la part de ses enquêtés (non-)étatiques, il faut tout de même admettre qu'un questionnement et une négociation s'appliquent forcément à toute situation de terrain (Madden 2010; cf. Fournier 2006 pour quelques exemples); je viendrai sur leur réalisation dans ma recherche un peu plus loin dans ce travail.

3.5. De bouche à oreille – enrichir les paroles de mes interlocuteurs par des histoires circulant sur les personnes mobiles

Afin d'avoir une vue d'ensemble plus riche au sujet de la mobilité personnelle en Afrique de l'Ouest, je me suis mise à collectionner de surcroît des histoires qui courent dans les sociétés statiques sur leurs membres mobiles. Ces histoires et rumeurs sont entrelacées avec des réalités ethno-linguistiques sous-jacentes – qu'elles soient d'ordre ethno-sémantique, -syntaxique ou encore -pragmatique (Ameka & Amha 2022:341) – et créent le contexte plus large, le cadre (cf. Weber 2001:487), à l'intérieur duquel la mobilité de mes interlocuteurs a lieu. Aussi, c'est devant l'arrière-plan de ces histoires inscrites dans des notions linguistiques et culturelles, et parfois en opposition à elles que mes interlocuteurs racontent leurs propres histoires (cf. Canut 2021), se positionnent et, d'après Francis Nyamnjoh, se définissent (cf. Jackson 2002). Il continue en exposant: « They [frontier Africans] are often defined and confined by others who feel more embedded and entitled, hence the tensions and expectations of them to make a compelling case for inclusion on terms dictated by host communities » (Nyamnjoh 2017:260. « Ils [les Africains frontaliers] sont souvent définis et confinés par des tiers qui se sentent plus intégrés et habilités, d'où les tensions et les attentes à leur égard pour qu'ils présentent des arguments convaincants en faveur de l'inclusion dans les conditions dictées par les communautés d'accueil »).

4. La localisation géographique

La recherche sur terrain s'est déroulée en Afrique de l'Ouest. La base géographique en était le Mali, plus précisément sa capitale, Bamako, où je résidais pendant mes recherches sur terrain en 2017, entre 2018 et 2020, en 2021 et encore une fois en 2022. À partir de là, je circulais pour rencontrer mes interlocuteurs. Parfois, il s'agissait de seulement changer de quartier à l'intérieur de Bamako – soit pour rencontrer quelqu'un chez

lui ou dans un lieu public –, parfois il s’agissait d’aller dans les alentours de la ville, si mes interlocuteurs y résidaient et m’avaient invitée chez eux à la maison.

Si un de mes locuteurs préférait me rencontrer dans un lieu public, il s’agissait dans la grande majorité des cas d’une gare. Ceci pouvait avoir trois causes: Souvent la personne me contactait en rentrant d’un voyage ou en y passant, avant d’arriver à Bamako et m’indiquait la gare où elle devait arriver (cf. Choplin & Lombard 2010). Le cas contraire existait aussi, mais il était plutôt rare que quelqu’un me fasse signe alors qu’il était sur le point de partir et me propose une rencontre à la gare où il attendait alors que son car soit prêt à partir (cf. Choplin & Lombard 2010). Le troisième cas était celui que la personne en question y passait une partie de son temps libre; soit-ce pour y attendre une connaissance qui devait arriver ou partir, pour rencontrer du monde qui travaillait à cette gare ou pour y travailler lui-même, ou encore tout simplement pour y *prendre du thé* et pour discuter avec d’autres personnes mobiles.

Quelques-uns de mes interlocuteurs me donnaient aussi rendez-vous pour des promenades, des visites ou des courses. Nous pouvions donc nous rencontrer au marché ou chez la personne qui devait nous recevoir. Plus courante était par contre que mon interlocuteur et moi nous donnions rendez-vous pour prendre la route ensemble. Les déplacements à pied, dans le *sotrama*¹⁷ ou dans un taxi invitaient donc souvent des personnes tierces à intervenir dans nos échanges. Justement, peu importe si mes interlocuteurs souhaitaient me rencontrer en ville ou bien chez eux, le lieu était toujours du moins semi-public avec beaucoup de passants et donc forcément des interruptions régulières de nos entretiens. Pour ce qui est des rencontres dans des gares routières ceci va de soi: Les gares routières sont pour la plupart situées à l’intérieur des villes ouest-africaines, dans des quartiers animés et proches de carrefours donnant sur les routes de sorties de villes vers la destination des véhicules. La gare fonctionnant comme une plaque tournante pour la population (cf. Liagre & Dumont 2005 pour les gares des capitales européennes), attire grand nombre de commerçants ambulants qui ravitaillent les passagers aussi bien que les professionnels du transport de nourriture, matériels de voyage, souvenirs, et bien d’autres choses. Quelques-uns de mes interlocuteurs, professionnels du

17 De l’ancienne Société des Transports du Mali; appellation aujourd’hui générique des transports en commun maliens.

transport, m'avaient invité sur leur lieu de travail ce qui causait maintes « interruptions au cours des entretiens pour répondre au téléphone, donner une directive et saluer un client » (El Chab 2020:6). Même ceux qui me parlaient en dehors de leurs heures de travail pouvaient interrompre notre conversation à tout instant pour répondre à un téléphone, interpellé un commerçant ambulant ou une connaissance passant ou saisir une opportunité professionnelle aussi bien que personnelle qui se présentait. Il faut dire que parfois, ces interruptions jouaient en ma faveur, quand je trouvais par exemple un nouvel interlocuteur parmi les personnes s'étant introduites dans la conversation initiale.

Ceux de mes interlocuteurs qui m'avaient invité chez eux n'en faisaient pas moins. Ici aussi, un appel, un voisin ou ami de passage, une opportunité risquait d'interrompre la conversation à tout moment. Après avoir salué les membres les plus importants de la famille et souvent aussi une partie du voisinage, mon interlocuteur et moi prenions place pour discuter. Si le logis de mon interlocuteur avait un salon, j'étais d'abord invité à m'y asseoir; très souvent accompagnée des enfants de la cour qui profitait de ma visite pour voir une *toubabou* de près.¹⁸ Rapidement, mon interlocuteur me proposait alors de sortir et de nous asseoir dans la cour ou devant la porte de la maison. Ceci avait d'abord le but d'éviter le bruit des enfants qui restaient d'abord dans le salon pour maintenant profiter de la télé, d'un smartphone y étant mis en charge, du ventilateur, de la climatisation ou du calme avant que l'on ne les en chasse, pour discuter mon accent en parlant le bambara. Un deuxième but du déménagement de l'entretien dans la cour était celui de pouvoir *poser du thé; ka te sigi*. Ceci implique prendre le temps pour bien discuter mais accepter aussi de maintes interruptions par des membres de la famille et du voisinage passant, s'introduisant dans la discussion, prenant un verre de thé et continuant la route. *Prendre du thé* veut dire se mettre temporairement un peu à l'écart des autres pour discuter sans pourtant arrêter d'être présent dans la vie quotidienne de l'entourage; j'y reviendrai plus tard.

Des séjours antérieurs en Afrique de l'Ouest m'avaient appris que les grandes villes de la sous-région formaient des nœuds non seulement infrastructuels, mais aussi de rencontre internationale. Aussi revenaient

18 Les personnes d'ascendance européenne restent peu nombreuses au Mali, et se concentrent dans quelques quartiers résidentiels de Bamako, ou aucun de mes interlocuteurs – ni moi-même – ne logeait. Nombreux sont donc les enfants n'ayant jamais vu une personne claire, *faraje*, sauf à la télévision.

certaines villes régulièrement dans les récits de mes interlocuteurs et j'avais même déjà reçu des invitations à m'y rendre pour y rencontrer des connaissances éloignées que j'avais fait à travers mes premiers interlocuteurs. J'ai donc profité de mon long séjour sur le continent pour faire des petits séjours au Sénégal, en Guinée et en Côte d'Ivoire, *faisant ainsi la route* comme le formulent Armelle Choplin et Jérôme Lombard (2010) et me mettant automatiquement en contact avec des professionnels de la route. Les villes qui y avaient un intérêt principal sont les suivantes: Pour le Sénégal, il s'agit de Dakar, de Kaolack – situé sur la route liant Dakar à Bamako – et de Tambacounda; carrefour donnant sur la Gambie, la Guinée et le Mali. En Guinée, le focus est presque exclusivement sur Conakry, avec la ville de Kankan sur la route entre Bamako et Conakry – étant aussi un carrefour vers le Liberia et la Sierra Leone –, et la ville de Kouroumalé située du côté malien de la frontière guinéo-malienne. La Côte d'Ivoire finalement, offre avec Abidjan la ville la plus grande et la plus recherchée de la sous-région. Entre elle et Bamako se situent Bouaké, la deuxième grande ville de la Côte d'Ivoire, Yamoussoukro, sa capitale, et Korhogo la principale ville dans le nord du pays.

Étaient envisagés également un déplacement vers le Burkina Faso, avec comme villes principales Bobo-Dioulasso et Ouagadougou, et un deuxième vers le Maroc, pour y suivre la route du littoral ouest, avec Agadir, Casablanca et Rabat comme nœuds principaux mentionnés par mes interlocuteurs prenant cette route, et avec Marrakech, Beni-Mellal et Fès comme stations pour ceux faisant un séjour plus long dans le pays. Ces deux séjours étant envisagés pour l'année 2020 n'ont pas pu avoir lieu parce qu'avec la pandémie du Covid 19 se propageant en Europe, les états de l'Afrique de l'Ouest aussi bien que ceux de l'Afrique du Nord ont fermé leurs frontières terrestres aussi bien qu'aériennes à partir du mois de mars. Pour le Burkina Faso, il faut également ajouter qu'avec la guerre contre la terreur islamique étant menée dans le centre et dans le nord du Mali, la région frontalière entre le Mali et le Burkina Faso a basculé dans l'insécurité et que des déplacements y étaient fortement déconseillés; surtout pour des étrangers.

5. Justification de la production du terrain

« [T]he very logic of contemporary understandings of space [...] requires that ethnographers take responsibility for their production of their field

sites » (Falzon 2009:10. « La logique même de la compréhension contemporaine de l'espace [...] exige que les ethnographes assument la responsabilité de la production de leurs sites de terrain »; cf. aussi Candea 2007).

Je me suis décidée à ne pas me limiter aux pays riverains du Mali afin d'entendre des mots potentiellement plus variés. L'idée que j'avais, était celle d'un séjour plus loin de chez soi forcément étant moins ordinaire qu'un séjour *juste à côté*; sachant qu'un week-end prolongé à Dakar ou à Abidjan est une réalité pour certains Bamakois. Plusieurs de mes premiers interlocuteurs étaient partis aussi loin que l'Afrique Centrale et celle du Nord et semblaient rester aussi mobiles que ceux voyageant uniquement à l'intérieur de la zone CEDEAO; ces derniers étant d'ailleurs déjà sujet de maints travaux scientifiques (cf. Yeboah et al. 2020a; 2020b; Dick & Schraven 2019). Il me paraissait alors peu intéressant d'utiliser les frontières extérieures de la CEDEAO comme limites de mon terrain; même si elles présentent bien les limites de mes propres mouvements sans demander de visa (avec ma carte d'identité malienne). Quelques-uns de mes interlocuteurs étaient partis aussi loin que des pays européens, américains et asiatiques. Pour ne pas faire de mon terrain le monde entier (cf. Candea 2007), je me suis intéressée uniquement à leurs séjours sur le continent Africain.

M'intéressant surtout aux aspects linguistiques des mouvements de mes interlocuteurs, il me paraissait plus prometteur d'élargir le terrain touchant ainsi des destinations (provisoires) avec des réalités (culturo-)linguistiques bien distinctes. Par ce choix, je me trouve au juste milieu de ce que Marc-Anthony Falzon (2009:13) dit être essentiel à la recherche multi-située:

« [M]ulti-sitedness actually means not just sites, but spatialized (cultural) difference – it is not important how many and how distant sites are, what matters is that they are different. [...] Perhaps the main difference between single- and multi-sited approaches is language. The former talk about containing, the latter about extending. Ultimately, both are partial, because both have their self-/imposed limits. Multi-sited ethnography is no more holistically inclined than its predecessor. »

« Multi-situé ne désigne pas seulement des sites, mais une différence (culturelle) spatialisée – le nombre et la distance des sites important peu, ce qui compte c'est qu'ils soient différents. [...] La principale différence entre les approches mono- et multi-situées est peut-être la langue. Les premières parlent de contenir, les secondes d'étendre. En fin de compte, les deux sont partielles, car elles ont toutes deux leurs propres limites. L'ethnographie multi-située n'est pas plus holistique que son prédécesseur. »

Mes premiers interlocuteurs faisaient passer mon numéro de téléphone malien à des connaissances intéressées par une conversation. Il s'agit donc de recommandations personnelles suivies de prises en contact par ceux intéressés. Mes interlocuteurs avaient ainsi autant – si ce n'est pas même plus – de pouvoir sur la définition et la production de mon terrain que moi-même (cf. Madden 2010). Étant d'abord un moyen simple de maximiser mes contacts potentiels, je réponds ainsi à la proposition de « connect the native's point of view (with respect to siting) with that of the ethnographer », citée par Falzon (2009:10. « relier le point de vue de l'autochtone (en ce qui concerne la localisation) à celui de l'ethnographe »). En suivant de manière conséquente les propos de mes interlocuteurs, j'en fais pour ma recherche ce que Falzon (2009:10) appelle « bottom-up mediating contrivances that guide the ethnographer's multi-siting » (« les mécanismes de médiation ascendants qui guident l'ethnographe dans sa création de sites multiples »). Il conclut: « In a sense, the old hermeneutic device of 'co-production' of data is here being extended from a first level of interpretation to a second one of spatialization: in 'following', the ethnographer also co-produces space » (2009:10. « En un sens, l'ancien dispositif herméneutique de "coproduction" des données est ici étendu d'un premier niveau d'interprétation à un second niveau de spatialisation: en 'suivant' l'ethnographe coproduit également l'espace »). Je reviendrai sur la question de la coproduction de l'interprétation dans la prochaine partie.

6. Les entretiens – échanges visibles dans le travail écrit

Les entretiens que j'ai menés suivent le concept de la socio-anthropologie telle que Jean-Pierre Olivier de Sardan la définit:

« [Elle] se veut au plus près des situations naturelles des sujets – vie quotidienne, conversations, routines –, dans une situation d’interaction prolongée entre le chercheur en personne et les populations locales, afin de produire des connaissances in situ, contextualisées, transversales, visant à rendre compte du point de vue de l’acteur, des représentations ordinaires, des pratiques usuelles et de leurs significations autochtones » (Olivier de Sardan 2008:41).

Ce qu’Olivier de Sardan appelle *situation d’interaction prolongée*, n’est pour Mitchell Green rien d’autre qu’un projet de conversation: « [C]onversations emerge as projects that might be spread over many years » (Green 2017:1594. « les conversations émergent comme des projets qui pourraient s’étaler sur plusieurs années »). Je propose donc de considérer surtout la partie de ma recherche qui se faisait à travers WhatsApp comme une seule conversation prolongée avec chacun de mes interlocuteurs respectifs, ayant durée, *in extremis*, de mon premier séjour de recherche en 2017, en passant par le séjour prolongé de 2018 à 2020 et une visite brève en 2021, jusqu’à ma sortie du terrain en 2022.¹⁹ Certes, je ne participais pas directement à la vie sur place de mes interlocuteurs, mais je partageais tout de même leur quotidien à travers de multiples remarques et échanges. Plusieurs de mes interlocuteurs avaient d’abord discuté avec moi via WhatsApp. Ceci pouvait être dû au fait qu’ayant eu mon numéro de téléphone de la part d’un autre de mes interlocuteurs, ils préféraient rester d’abord avec ce moyen de communication. Mais il était aussi bien possible qu’ils ne soient tout simplement pas dans la grande région de Bamako ou dans la ville où je me trouvais alors. J’essayais tout de même de rencontrer chacun de mes interlocuteurs à un moment donné en directe et si possible à plusieurs reprises, ce qui a parfois abouti à une sorte de récit évolutif. Tout comme El Chab, je « m’attardais alors sur les changements de perspectives, [...] les évolutions des statuts personnels et des aspirations des enquêtés » (2020:7). J’y revendrais plus loin.

Beaucoup de chercheuses sur le terrain dans un environnement musulman rapportent une séparation entre hommes et femmes du moins dans des activités festives, mais assez souvent aussi dans la vie de tous les jours (cf. El Chab 2020). Quand pendant mon séjour au Mali je me trouve dans un cadre privé, c’est à dire dans mon environnement personnel, j’ai l’habitude de suivre cette séparation et de me mettre moi-même du côté des

19 Je reviendrai sur cet aspect de durée d’une conversation plus loin.

femmes dans la plupart des situations; exception en est avant tout ma fréquentation de *grins*; j’y reviendrai. Dans les rencontres avec mes interlocuteurs par contre, je me trouvais dans une situation quelque peu à part: Certes, je suis femme, mariée à un Malien, avec des enfants, mais encore jeune, donc *a priori* à traiter comme les autres femmes présentes dans la cour. Ceci voulait dire qu’en arrivant je saluerais les personnes présentes pour ensuite changer mon habit de celui *chic* du visiteur à la tenue de tous les jours afin de m’asseoir avec les femmes et les aider dans leurs tâches ménagères. Étant pourtant chercheuse Européenne, donc étrangère et d’un statut social élevé, j’étais traitée comme un invité, personne de respect, ce qui explique que les entretiens se tiennent autour du thé, qui est pris un peu à part des tâches quotidiennes dans la cour.²⁰

La mobilité africaine – s’il y en a une seule, ce qui est déjà à mettre en question – est un sujet très recherché par les universitaires non-africaines. La longue histoire d’exploitation qu’ont connues les sociétés africaines de la part de la science – sous-entendu du Nord Global, aussi difficile que le terme soit – a causé et continue à causer un mépris compréhensible de la part de beaucoup d’Africains envers tout chercheur européen (cf. pourtant Cosquer 2020 pour le cas contraire). En Afrique de l’Ouest ceci m’a été dit de manière très explicite à beaucoup de reprises. Pour ce qui est de la recherche sur la mobilité personnelle d’Africains vers l’Europe, de multiples travaux ont fait le point sur les routes de migration vers le nord (à titre d’exemple Ngom 2018; 2019; Robin & Louis 2018; Timera 2009; mais aussi Liagre & Dumont 2005 pour le côté européen du trajet), dans le but politique ultime de les obstruer (Wa Kabwe-Segatti 2009; cf. Liagre & Dumont 2005 pour un exemple à l’intérieur de l’Europe). Que des personnes mobiles – dont le statut juridique n’est souvent que trop clairement « irrégulier » – ne parlent donc qu’avec prudence de leurs séjours, me paraît alors logique (Pailey 2017; De Genova 2002). En laissant à mes interlocuteurs la plus grande liberté d’expression, et aussi le plus de pouvoir sur la mise au point des entretiens, j’ai essayé de répondre à cette situation difficile et de faire un premier pas vers le but ambitieux d’équilibrer dans ma recherche le rapport intrinsèquement asymétrique entre enquêteur et enquêtés (cf. Cosquer 2020:11; Fournier 2006; Hoffmann 2020a; 2020b; Gauditz 2019). Je savais d’avance que je m’aventurais dans une affaire risquée en renonçant à une grande partie de mon

20 Cette classification difficile du chercheur par l’enquêté et son entourage est décrit de manière exemplaire par Pierre Fournier (2006).

pouvoir de contrôle sur la recherche, mais j'ai jugé avantageux d'obtenir la confiance de mes interlocuteurs et d'ainsi avoir des conversations plus riches et une nouvelle perspective sur un sujet souvent présenté de manière trop unilatérale (cf. Henriksen & Bengtsson 2018; Eczet & Cometti 2017).

Aussi m'ayant présentée comme chercheuse non-française – ceci peut être important dans une région longtemps sous le contrôle politique de la France – intéressée dans un échange sur la mobilité et ayant été introduite par d'autres personnes mobiles, je me montrais dès le début plus proche de mes interlocuteurs que du spectre des chercheurs étrangers volant des secrets; Raymond Madden (2010:67) appelle ceci en toute logique *grab-and-run approach*. Au Mali on dit que *l'ami d'un ami est un ami* et c'est ainsi que j'ai souvent été traitée. Une partie de ma réponse face à cet accueil amical était de garder accessibles notes et enregistrements. Tout comme Claire Cosquer (2020:10; cf. aussi Béliard & Eideliman 2008), je proposais à tous mes interlocuteurs « d'accéder à la fois à l'enregistrement et à la retranscription de leur entretien individuel, et insistais sur leurs droits pendant l'entretien, les encourageant à ne pas hésiter à refuser une question si elle leur paraissait trop intrusive, ou à me demander d'éteindre l'enregistreur pour s'exprimer en « off » ». Sur WhatsApp cet enregistrement allait de soi, dans des entretiens personnels il me fallait d'abord l'accord de mon interlocuteur respectif, qu'il pouvait pourtant, à tout instant, révoquer (cf. Henriksen & Bengtsson 2018). C'est en fonction de cela que seulement quelques-uns de mes interlocuteurs sont cités, tandis que pour d'autres, il n'y a qu'une paraphrase de leurs propos.

Il est vrai que « l'ethnographe travaille préférentiellement sur des groupes marginalisés, dominés, stigmatisés, et, ce, souvent, selon des lignes racialisées » (Cosquer 2020:11). En laissant ma question de recherche très vague et en considérant ce que je faisais une recherche exploratrice, j'espère avoir dévié en un premier temps ce piège d'un travail de recherche biaisé. En même temps, j'ai cherché à m'éloigner explicitement de dialogues tels qu'ils sont présentés par Kevin Dwyer (1982) et autres, puisque – pour être tenus de manière *systématiques* (Dwyer 1982:41) – ils me paraissent trop proches du mode questionnaire.²¹ L'invitation que

21 Celui-ci bascule trop facilement dans l'impersonnalité et s'aventure dans des sujets qui n'excitent pas l'intérêt des interlocuteurs ou couper le fil de la conversation – pour des raisons de chronologie ou autres – juste au moment où elle est animée.

je prononçais au lieu de cela à chaque début d'entretiens était celle d'une conversation, d'un échange sur la mobilité personnelle en Afrique. Le tout en ajoutant que la manière d'en parler en Europe était celle d'une concentration sur ceux et celles traversant la mer méditerranéenne et que je voulais donc entendre quelque chose sur le côté africain de la mobilité et sur la mobilité-même à la place de juste demander d'après les lieux de départ et de destination (cf. Russell 2007). Le consentement que me donnaient mes interlocuteurs était alors *éclairé* (cf. Du Toit 1980; Thorne 1980) dans le sens que moi-même, en tant que celle qui menait la recherche, je n'aurai pas pu dire plus sur la recherche en cours de route (cf. Béliard & Eidelman 2008; Fournier 2006; Gauditz 2019). Le risque que mes interlocuteurs pouvaient biaiser les résultats de la recherche parce qu'ils connaissaient les questions d'avance et qui est à éviter à presque tout prix (cf. Cosquer 2020), ne se posait alors pas. En même temps crois-je avoir été ouverte envers mes interlocuteurs; en ce qui concerne mon intérêt scientifique aussi bien qu'en acceptant de répondre à autant de questions que je n'en posais moi-même (cf. Canut 2020; Clavé-Mercier 2016).

Un effet majeur jusqu'à aujourd'hui recherché dans les sciences sociales modernes est celui de l'auteur silencieux; marque du soi-disant « chercheur mature » (Charmaz & Mitchell 1996:286). Retenir la voix de l'auteur n'est, de manière générale, possible que dans des limites bien précises (cf. Clifford 1986). Ceci est d'autant plus vrai que j'avais promis à mes interlocuteurs qu'ils ne seraient pas traités de simple « personnes-ressources » (Ngom 2018:289), d'« informateurs » (Timera 2009:178), mais qu'il y aura une conversation, donc un vrai échange. Élargissant cette approche du terrain dans mon travail écrit, je ne poursuis donc pas ce mythe d'un auteur carrément silencieux, muet; même si je veux bien que « the 'natives' speak for themselves, narratively » (Charmaz & Mitchell 1996:286. « les 'indigènes' parlent d'eux-mêmes, narrativement ») – à la place de faire de l'écrit le monologue de l'auteur (cf. Fabian 1983) – comme il a été réclamé par le courant de l'ethnographie postmoderne (cf. McCloskey 1990). J'y reviendrai.

7. La contextualisation historico-politique

J'ai mené mes expériences de terrain en 2017, entre 2018 et 2020, en 2021 et 2022. Le putsch militaire d'août 2020 marque la fin de ma re-

cherche sur terrain prolongée; j'étais rentrée du Mali quelques jours auparavant, avec la réouverture brève des frontières en été 2020 après des mois de fermeture due à la propagation de la pandémie du Covid 19 (cf. Zanker, Arhin-Sam, Jegen & Bisong 2020).

L'évènement socio-politique ayant accompagné surtout mon séjour prolongé au Mali était la marche régulière des enseignants à Bamako; mais il y en avait également dans d'autres villes du pays. Le terme *marche* est utilisé au Mali – aussi bien que dans d'autres pays de la sous-région (cf. Vincourt & Kouyaté 2012) – pour désigner une manifestation pour (et non contre) une décision politique. Comme pour le cas de la marche des enseignants, il s'agit souvent de rappeler de manière marquée au gouvernement une décision prise, mais jusque là pas encore appliquée. Les enseignants *sortaient*, c'est à dire ils faisaient la grève et formaient un cortège de manifestants en ville, dans le but de forcer le gouvernement malien à mettre en œuvre la décision d'augmenter leur salaire, décision alors prise depuis des mois. Des connaissances m'avaient expliqué que pour gagner leur vie et celle de leur famille, les enseignants misent depuis longtemps sur les cours particuliers qu'ils donnent le soir; parfois à leurs propres élèves. Des enseignants qui habitaient dans mon quartier et que je voyais donner régulièrement des cours à part, me prouvaient que cette tactique semble être plutôt la règle que l'exception.

Vers la fin de mon séjour au Mali commençaient les manifestations contre le gouvernement d'IBK, alors président de la république, guidées par l'alliance M5-RFP. Celles-ci se concentraient sur le quartier de Badalabougou, proche de mon quartier de résidence, et permettait à plusieurs de mes interlocuteurs à m'appeler et à me mettre en garde.

Suite à la propagation du Covid 19, d'abord en Europe, en suite également dans plusieurs pays de la sous-région, le gouvernement Malien a proclamé un couvre-feu. Les habitants des villes étaient donc forcés de rester chez eux entre 21 heures et six heures du matin; et ce pendant la période chaude de l'année et durant le mois du Ramadan, période marquée par des sorties nocturnes d'une grande partie de la population. Le mécontentement de cette décision tournait rapidement en nouvelles manifestations. Celles-ci étaient menées surtout par la jeunesse de Bamako qui se sentait privée du *grin* quotidien, qu'elle considère alors *la seule petite liberté que nous avons*, comme me le disait un jeune du *grin* d'à côté de chez moi; chez Adeline Masquier (2019:42) les fadas nigériens sont dé-

crits comme « last and best resort » des jeunes (« le dernier et meilleur recours »). Les manifestations contre le couvre-feu tournaient rapidement en pillages et en barrages routiers brûlants. Masquelier ayant observé des situations semblables au Niger, fait une analyse pointue de la situation, digne d'être répétée:

« The irruption of youth in the political arena is often described as a refusal of the places assigned to them by political power (Diouf 2003)²². It is because they feel relegated to the margins that the young take to the streets, erecting barricades, burning tires, and destroying property. Regardless of what serves as the catalyst spurring them into action, protesting youths share the view that their prospects are blocked by those in authority and it is only by opposing governing elites that they will secure a future for themselves. » (Masquelier 2019:186-187)

« L'irruption des jeunes dans l'arène politique est souvent décrite comme un refus des places qui leur sont assignées par le pouvoir politique (Diouf 2003). Si les jeunes descendent dans la rue, érigent des barricades, brûlant des pneus et détruisant des biens, c'est parce qu'ils se sentent relégués à la marge. Quel que soit le catalyseur qui les pousse à l'action, les jeunes manifestants partagent l'idée que leurs perspectives sont bloquées par ceux qui détiennent l'autorité et que ce n'est qu'en s'opposant aux élites au pouvoir qu'ils s'assureront un avenir. »

La police répondait violemment aux manifestations et des vidéos, montrant des membres des forces de l'ordre piller eux-mêmes des maisons, commençant à tourner sur les réseaux sociaux, la colère dans la rue augmentait et renforçait alors les manifestations du M5-RFP. Du moment que des tirs d'armes à feu étaient rapportés par des passants et faisaient également le tour des réseaux sociaux, plusieurs de mes interlocuteurs me contactaient à partir de l'étranger pour me conseiller de sortir de la ville et de me réfugier à la campagne. Ils me proposaient de contacter des membres de leurs familles respectives ou des connaissances éloignées pour me trouver un endroit où attendre que la situation à Bamako se calme. Il y en a même qui allaient jusqu'à me dire de venir s'installer chez eux à l'étranger. Le contact avec ceux parmi mes interlocuteurs qui se trouvaient alors à Bamako se réduisait par contre, puisque traverser la

²² Diouf (2003).

ville devenait une activité demandant plus de temps et étant en même temps plus compliquée et parfois même dangereuse; non seulement pour moi en tant qu'étrangère, mais aussi pour les bamakois eux-mêmes.

8. L'intérêt

Malgré le grand intérêt que portent aujourd'hui la recherche scientifique aussi bien que le grand public (européen) sur la mobilité africaine, la perspective africaine – surtout celle prononcée en langues africaines (Bourlet 2014) – est trop souvent négligée, voire volontairement ignorée (cf. Canut 2021; Timera 2009; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008; Komska, Moyd & Gramling 2019²³) et le sujet est d'habitude défini malgré ses acteurs (Deumert & Storch 2020; Hoffmann 2020a; 2020b; Crawley, McMahon & Jones 2016; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008; D'aiglepierre, David & Spielvogel 2020). En un mot, nous sommes dans une situation de violence systémique, épistémique telle que Gayatri Chakravorty Spivak (1985; cf. Hoffmann 2020; Gauditz 2019) la décrit.

L'idée du travail suivant est de répondre à cette problématique. Il ne s'agit pas seulement de « amplify African voices in the migration dialogue » comme le proposent Maureen Achieng et Amira El Fadil (2020:1. « amplifier les voix africaines dans le dialogue sur la migration »), mais d'amplifier les voix des personnes concernées directement; ceux vivant la mobilité (cf. Gauditz 2019). Poser la question aux personnes en question est important puisque c'est de leur(s) réalité(s) que parlent les travaux, ou, avec les mots de Nyamnjoh: « Ordinary Africans immersed in popular traditions of meaning making are denied the right to think and represent their realities in accordance with the civilisations and universes they know best » (Nyamnjoh 2017:255. « Les Africains normaux, immergés dans des traditions populaires de création de sens, se voient refusés le droit de penser et de représenter leurs réalités conformément aux civilisations et aux univers qu'ils connaissent le mieux »). Et ce malgré le fait qu'il y aurait un grand atout en les écoutant, comme le souligne Matthieu

23 cf. aussi Michael Hanfeld (2020), mais aussi Heaven Crawley, Simon McMahon et Katharine Jones (2016) et Rahmane Idrissa (2019), présentant dans le journal allemand FAZ une étude sur comment la presse européenne traite des sujets tels la migration, la fuite et la mobilité de personnes non-européennes; sous le titre *Stumme Migranten, laute Politik, gespaltene Medien*, Migrants muets, politique bruyante, médias divisés.

Louis: « sonder le point de vue de l'acteur met à jour des expériences et des modes opératoires singuliers de la mobilité, un imaginaire du voyage et un ethos qui puisent leur sens à la confluence des référents sociaux et culturels originels » (Louis 2013:550).

À la place des narratifs prédominants qui traitent des étrangers, des migrants, des personnes mobiles, il nous faut les écouter eux-mêmes (Canut 2021; cf. aussi Hoffmann 2021; Derrida 1997; Di Cesare 2021; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008). Sachant que le récit fait par les personnes mobiles aux officiels et semi-officiels de la migration (cf. Eczet & Cometti 2017) ne ressemble que vaguement à ceux fait à la famille, aux amis et à d'autres proches (cf. Jackson 2002), il me paraît avantageux d'y prêter intérêt. Prendre le temps d'écouter d'autres paroles (cf. Le Guin 1996; Gal & Irvine 1995) et d'autres récits que ceux présentés dans les médias européens (cf. Fouquet 2007; Boyer 2014; Crawley, McMahon & Jones 2016; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008; Eczet & Cometti 2017), par des organismes internationaux et dans les discours politiques est, dans ma conception des choses, un premier pas dans l'essai de redresser la balance entre le grand nombre de travaux étant fait sur les personnes mobiles et l'ignorance volontaire des points de vue des personnes concernées (cf. Di Cesare 2021; Hoffmann 2020a; Jackson 2002; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008; Gal & Irvine 1995): « By handing out speech to exiles themselves, the aim is to restore their subjectivities through life narratives, texts, photographic exhibitions, plays, films, etc., thus offering a different perspective on women and men whose discourse and registers of language (Agha 1999)²⁴ have long been obscured or erased » (Canut 2021:26. « En cédant la parole aux exilés eux-mêmes, il s'agit de restituer leurs subjectivités à travers des récits de vie, des textes, des expositions photographiques, des pièces de théâtre, des films, etc., offrant ainsi un regard différent sur des femmes et des hommes dont le discours et les registres de langage (Agha 1999) ont longtemps été occultés ou effacés »).²⁵ Ceux parmi mes interlocuteurs qui m'ont autorisée à les citer avec leur propre nom – avant tout Pascal – donnaient justement comme explication une volonté de rectifier l'image que le grand public s'était construit d'eux malgré eux. Le fameux *talking*

24 Agha, Asif (1999): « Register » *Journal of Linguistic Anthropology* 9. 216-219.

25 Ceci est bien entendu valable aussi pour d'autres contextes de recherche que celui de la mobilité personnelle (cf. Wesely 2006; Cello 2017; Deumert & Storch 2020; Boyer 2014).

back du monde anglophone (Deumert & Storch 2020) est ici particulièrement beau puisqu'il est encadré par un récit personnel qui renforce encore la réaffirmation de mes interlocuteurs: En racontant leur mobilité, ils retrouvent la voix dont ils avaient été privé pendant longtemps; chose que Michael Jackson qualifie de « matter of life and death » (Jackson 2002:39. « une question de vie ou de mort »).

Nyamnjoh observe encore une autre ligne d'argument pour céder la parole aux personnes mobiles en Afrique. Pour lui, des personnes comme mes interlocuteurs pourraient être des précurseurs pour un nouvel ordre de monde du côté sociale et communautaire; il utilise le terme *citizenship*: « Identities informed by the messy reality of entanglements occasioned by accelerated mobility, for long an inconvenience, may well be the indicators for the future direction of citizenship and what it means to belong in Africa and the world » (Nyamnjoh 2017:266. « Les identités informées par la réalité désordonnée des enchevêtrements occasionnés par une mobilité accélérée, longtemps considérées comme un inconvénient, pourraient bien être les indicateurs de l'orientation future de la citoyenneté et de ce que signifie l'appartenance en l'Afrique et dans le monde »). Écouter attentivement ces précurseurs serait alors gagner une première vue sur notre avenir!

Deuxième partie

Une nouvelle approche à un sujet ancien

« [L]’idée n’est pas pour nous de montrer les parcours de ces hommes et de ces femmes comme uniquement accablés par un contexte inhospitalier qui les écrase mais aussi de décrire l’agentivité à l’œuvre pour et par les personnes ici concernées » (Leblanc, Pinel 2020:2). Serait à ajouter ici qu’en surplus de ce réajustement dans la description de la mobilité de mes interlocuteurs, j’essaye de les prendre au mot, leur accordant la place du narrateur et de l’analyste dans de grandes parties du texte ci-après. Ceci nous amène finalement à gagner une nouvelle perspective sur un sujet aussi ancien qu’est la mobilité humaine.

1. La position du chercheur dans la recherche

La position du chercheur dans la recherche est une problématique qui est aussi ancienne que la recherche en tant que telle, et pourtant longtemps gardée sous la clé du silence. Que la présence du chercheur pèse sur la recherche (cf. Fine 1993), puisque le chercheur impose sa présence à son « informant », est une réalité ancienne (Hoffmann 2020). Cette problématique ne peut se poser que dans le problème plus générale encore d’une « asymétrie entre l’enquêteur et « ses » enquêtés: il enquête souvent sur un « autre », dont la vulnérabilité sociale est plus importante que la sienne » (Cosquer 2020:18; cf. aussi Gauditz 2019). Des chercheurs comme Anette Hoffmann (2020; 2021:532) et Alastair Pennycook et Sinnfree Makoni (2020) nous démontrent aujourd’hui que cette asymétrie était pendant longtemps activement cherchée et même produite par les chercheurs.

Consciente non seulement de cette problématique mais aussi du fait qu’elle soit difficile voire impossible à résoudre, je m’aventure tout de même dans un essai de du moins l’atténuer. Ceci inclue dans un premier temps de reconnaître cette base de départ déséquilibrée en l’indiquant dans le travail écrit. Avec El Chab (2020), cette pratique peut simplement être appelée contextualisation du travail de recherche, mais en suivant des chercheurs anglophones comme Kathy Charmaz et Richard Mitchell

(1996), la désignation comme *writer's voice* se propose aussi. Dans un deuxième temps, cette fois-ci moins théorique et plus actif, je me mets à suivre mes interlocuteurs dans leurs propos à la place de les interroger sur des détails qui seraient à vérifier, à confirmer ou non (cf. *Les histoires de Mary Monday* 2021). Dans le travail suivant il ne s'agit alors en rien d'un récit minutieux du trajet ou des pratiques de mes interlocuteurs. Il s'agit d'un essai afin de faire parvenir ce que mes interlocuteurs jugeaient digne d'être raconté, d'être partagé avec moi. Il y a des détails de certaines expériences faites par mes interlocuteurs, mais aussi des récits étant venus à eux et puis à moi par ouï-dire. Y figurent des récits de témoins oculaires aussi bien que des réflexions racontées sous forme d'anecdote ou de parabole. Je ne saurais pas faire la différence entre ce qui est reportage et ce qui est inventé. Je n'ai pas la possibilité de vérifier tout propos qui m'a été tenu. Mais la véracité n'est pas mon premier souci (cf. Fine 1993 référent à Douglas 1976); pour citer Stefan Hammel dans ses approches thérapeutiques, je peux dire que « [m]ein Auftrag ist auch nicht, eine objektive Wirklichkeit zu konstruieren » (2014:33. « Ma tâche n'est pas non plus de construire une réalité objective »). Il s'agit pour moi de créer un espace d'interaction entre mes interlocuteurs et moi, dans lequel nous discutons des aspects de la mobilité qu'eux aussi bien que moi, vivons, à travers lequel nous nous sommes connus et sur lequel nous échangeons. Dans les mots d'Erich Kästner, fameux auteur allemand, « Ob wirklich passiert oder nicht, das ist egal. Hauptsache, daß die Geschichte wahr ist! Wahr ist eine Geschichte dann, wenn sie genauso, wie sie berichtet wird, wirklich hätte passieren können » (« Qu'elle se soit vraiment produite ou non, cela n'a pas d'importance. L'essentiel est que l'histoire soit vraie! Une histoire est vraie lorsqu'elle aurait pu se produire exactement comme elle est racontée »).²⁶ Pour dire que la question de la véridicité ne se pose pas pour moi (cf. Laacher 2010). Je fais – en quelque sort – le récit d'un récit. Pour être plus exacte encore, il vaudrait peut-être mieux dire qu'il s'agit d'un regroupement et d'un essai de contextualisation de récits multiples (cf. Louis 2013; Jackson 2002). Ceci en essayant d'éviter de trop concentrer ces récits multiples pour ne pas falsifier les paroles de mes interlocuteurs. Est-ce ce que Laurel Richardson appelle *collective story* (Richardson 1988; cf. Charmaz & Mitchell 1996)?

26 Cité de *Pünktchen und Anton*, page 9.

Ou est-ce plutôt une réponse à la critique de Nyamnjoh, que « [i]f and when other modes of being and becoming are acknowledged, they are deliberately represented not as alternatives and complementarities to the imposed dominant Eurocentric order » (Nyamnjoh 2017:254. « Si et quand d'autres modes d'être et de devenir sont reconnus, ils sont délibérément représentés non pas comme des alternatives et des complémentarités à l'ordre eurocentrique dominant imposé »). Le point central est que mes interlocuteurs et moi nous nous trouvons à hauteur des yeux les uns des autres (cf. Gauditz 2019). Si pour Hammel c'est une méthode de travail dans l'activité thérapeutique (2014:26-27), elle doit aller de soi dans des situations de communications dites normales. La base de cette égalité est bipartie. Le premier pas en est de s'estimer mutuellement afin d'accepter dans un deuxième pas que chacun a et construit sa propre réalité, qui a donc la même valeur que celle d'un autre. Nous abandonnons alors l'idée absolue que notre point de vue soit le seul et unique possible. Une possibilité de rendre publique l'estime que nous en tant que chercheurs avons pour nos « informants » est de justement abandonner cette appellation peu respectueuse (Hoffmann 2020) – autant que bien d'autres (cf. Deumert & Storch 2020) – en faveur d'une appellation rendant mieux justice à la réelle position qu'a notre vis-à-vis dans la recherche. Il est *interlocuteur*, parce que nous menons des discussions, des conversations et nous échangeons (cf. Beneduce, Damon, Gaibazzi, Machinya & Monz 2020; Vogt 2018).

1.1. Intégration

Tout comme le décrivent bien d'autres chercheurs (cf. El Chab 2020), j'ai assisté à des activités privées et professionnelles de mes interlocuteurs lorsque j'y étais invitée et/ou si je me trouvais là par hasard. Je m'en suis tout de même tenue à l'approche de Benjamin Rubbers (2009:23) de « demeurer dans l'incertitude morale », dans la paraphrase d'El Chab (2020:8f.): « Je considère, en effet, que mon éthique est autant un construit social que celle de mes interlocuteurs, et que, par conséquent, mes jugements de valeur au sujet de leurs activités économiques formelles ou informelles et de leurs comportements sociaux en public et en privé, entre eux et avec leur entourage, devaient rester flous face à mes enquêtes ». Je faisais pourtant aussi des exceptions à cette règle quand mon interlocuteur et moi étions engagés dans une manière ludique de

parler; par exemple quand nous nous connaissions depuis longtemps et/ou dans le cadre du *senankuya*. Ceci était possible parce qu'ayant la nationalité malienne (par mariage), je fais des aller-retours réguliers au Mali depuis plus que dix ans et je porte un nom malien, ce qui m'attribue automatiquement une place dans la société malienne en tant que telle et à l'intérieur des liens sociaux comme le *senankuya*; j'y reviendrai. Le fait que moi-même autant que mes enfants, qui m'ont accompagné sur le terrain et parfois même aux entretiens avec mes interlocuteurs, parlent le français – sans pourtant être français! – et le bambara, facilitait encore l'intégration et servait souvent d'entrée dans une conversation dans le cas d'une première rencontre (cf. Di Cesare 2021). Ainsi, je ne me retrouvais pas dans des situations indésirables avec des hommes ou femmes trop envahissants (cf. El Chab 2020; Fournier 2006), mais plutôt souvent invitée d'intégrer des activités familiales; une entrée dans le terrain peut-être un peu plus souple que celle du tout nouveau venu.

1.2. Négociations de ma position et personne

Non seulement l'accès à certaines sphères ou à des interlocuteurs, mais tout entretien est « conditionné par l'identité que m'attribuaient mes interlocuteurs » (El Chab 2020:9). Tout comme El Chab, je me trouvais souvent attribuée une nationalité française que je reniais aussitôt. Ceci était important parce que les français n'ont pas la partie belle avec beaucoup de Maliens: L'héritage coloniale historique autant que ses continuités pèsent lourdement sur les relations entre les deux pays, ce qui se montre dans une méfiance dans le quotidien surtout des générations plus jeunes envers la France et son activité sur le continent africain. Le terme de la Françafrique n'a pas disparu de l'analyse profane de l'actualité.

Dans une mesure beaucoup plus générale, l'observation d'El Chab s'applique également pour moi: « Mon apparence était en effet instrumentalisée selon les logiques des distinctions identitaires locales et les ajustements que je m'efforçais de faire [...] illustraient mes tentatives de négociation vis-à-vis de ces démarcations » (El Chab 2020:14; cf. aussi Clifford 1986; Fournier 2006). Voyons ceci de plus près: Pour moi, il s'agissait beaucoup moins de mon apparence – je suis visiblement et non-négociablement d'origines caucasiennes – mais plus de mon appartenance à la société Ouest-Africaine – Malienne – et/ou au groupe des personnes particulièrement mobiles. La négociation qui se faisait visait alors ma dis-

tance ou non au locuteur et aux personnages de son récit. Ainsi, je pouvais remplir le rôle de la société d'origine malienne ou ouest-africaine de manière générale, à laquelle mon interlocuteur se référait ou de laquelle il se démarquait. Mais je pouvais être comptée aussi bien parmi les personnes mobiles²⁷, ayant un parcours quelques fois comparable à celui de mes interlocuteurs; ne serait-ce que pour en souligner les différences bien marquées (cf. Cosquer 2020:5). J'étais alors ce que Donatella Di Cesare (2021:36) demande pour sa philosophie du migrant « [ein] Zuschauer, der vom Innen in das Außen überzuwechseln vermag und umgekehrt » (« un spectateur, capable de passer de l'intérieur à l'extérieur et inversement »).

Je me trouvais ainsi à l'entre-deux: pas chez moi – et donc confrontée à de nombreux dilemmes et problèmes ainsi qu'à des atouts qui vont avec (cf. Diawara 1985; Cosquer 2020; Thorne 1980; Ouattara 2004; Deumert & Storch 2020; Gauditz 2019) – mais pas complètement étrangère non plus – avec donc de nombreux problèmes et difficultés mais aussi des atouts qui vont avec (Clavé-Mercier 2016; Deumert & Storch 2020; Fournier 2006) – négociant à tout instant ma position de semi-étrangère et notant l'étiquetage ethno-social auquel se prêtaient mes interlocuteurs à chaque instant de nos entretiens. « Cette altérisation permet donc d'adopter une posture heuristique de *marginal man/woman*, d'être du dedans et du dehors, *outsider* et *insider* » (El Chab 2020:15, se référant à Stonequist 1935 et Park 2013). Cette idée, d'être à la fois *in-* et *outsider* et négocier son appartenance est aussi abordée par Nyamnjoh (2017:266). Il en fait un point central de *conviviality* puisque celle-ci « offers spaces and opportunities for mutually edifying conversations across various divides, hierarchies and inequalities. It challenges us to desist from rigidities about what constitutes reality and identities, pointing us towards fertile fantasy spaces for social reinvention » (Nymanjoh 2017:266. « offre des espaces et des opportunités pour des conversations mutuellement édifiantes au-delà des divers clivages, hiérarchies et inégalités. Elle nous met au défi de renoncer aux rigidités de ce qui constitue la réalité et les identités, en nous indiquant des espaces de fantaisie fertiles pour la réinvention sociale »). Et effectivement j'aimerais bien voir la relation entre mes interlocuteurs et moi comme un cas de convivialité, de cordialité.

27 Allant jusqu'à l'appellation comme montre Claire Hancock, qui considère que des chercheurs partant loin seraient « auréolés d'une gloire d'aventuriers intrépides » (Hancock 2007:70).

2. Le problème de la problématisation

Ce chapitre marque le fameux point de prise de conscience anthropologique concernant le contenu de mes entretiens – il y en a un autre touchant le niveau méta du discours sur lequel je reviendrai en patrie 4 – que Falzon décrit ainsi: « Initiates believe that the growth of ethnographic consciousness reveals itself to the fieldworker as water boils, that is gradually but also through a defining moment, at which one suddenly realizes that one ‘understands’. The moment of inspiration may be abrupt but is actually the product of a gradual process » (2009:7. « Les initiés croient que la croissance de la conscience ethnographique se révèle au chercheur sur le terrain comme l'eau qui se met à bouillir, c'est-à-dire graduellement mais aussi à travers un moment décisif, où l'on se rend soudainement compte que l'on ‘comprend’. Le moment d'inspiration peut être abrupt, mais il est en fait le produit d'un processus graduel »). Essayons de retracer ce chemin de cet accroissement dans ma recherche.

Très simplifié et concentré, mon projet de thèse posait initialement les questions suivantes: Quelles influences une vie très mobile en marge de sociétés statiques peut-elle avoir sur le comportement linguistique d'une personne? Comment la mobilité s'exprime-t-elle dans la langue de la personne mobile ainsi que dans la langue de la société statique?

Dès le début, j'étais consciente de la nature problématique de mon projet de recherche. La migration en elle-même est un sujet très débattu et lorsqu'elle est associée à un focus sur l'Afrique, elle acquiert une force explosive dans les discours sociaux du monde entier, mais surtout en Europe. En combinant simplement ces deux termes, « migrant » et « Afrique », l'on déclenche facilement de fortes réactions, qui s'accordent généralement avec les deux principaux narratifs sur ce qui est considéré « le migrant africain »²⁸: Il est dépeint soit comme une masse menaçante et envahissante (de Haas 2008; Machinya 2020; Ngom 2018; N'Diaye & Robin 2009; Beneduce, Damon, Gaibazzi, Machinya & Monz 2020; Hoffmann 2020; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008; Idrissa 2019)²⁹, soit comme une personne en danger qui a besoin d'être secourue (cf. Beauchemin & Lessault 2014; Schiller 2021; Ngom 2018).

28 cf. Jean Comaroff et John Comaroff (2001:268) mettant en relief l'article pour souligner ainsi l'absurdité de l'hypothèse d'une telle existence idéaltypique.

29 cf. Françoise Bourdarias (2009) pour cette même description pour de migrants chinois au Mali.

Afin d'éviter de reproduire ces récits problématisants (cf. Derrida 1997), j'ai posé des questions plus larges et j'ai choisi de parler de mobilité plutôt que de migration. Je m'en suis alors tenu à Dwyer (1982:21), partant sur le terrain sans une question de recherche spécifique, puisque « I suspected that a clear research project, designed to respond to current theoretical concerns in anthropology, would tend to suppress and severely distort the spontaneity and normal behavior of people I encountered, forcing them to fit into categories, modes, and aspects defined by the project » (« Je soupçonnais qu'un projet de recherche clair, conçu pour répondre aux préoccupations théoriques actuelles de l'anthropologie, aurait tendance à supprimer et à déformer gravement la spontanéité et le comportement normal des personnes que je rencontrais, en les forçant à s'intégrer dans des catégories, des modes et des aspects définis par le projet »).

Mon approche ne consistait pas à retracer les parcours de mes interlocuteurs, à compter les départs ou les langues.³⁰ Il ne s'agissait pas de trouver des tendances universelles pour un mouvement qui pourraient ensuite être traduites en une théorie absolue ou une nouvelle méthode (cf. Gallop 2002). Il ne s'agissait pas non plus de collecter des informations sur les migrants pour alimenter ensuite les bases de données sur lesquelles s'appuient les organismes nationaux et internationaux (cf. Beauchemin, Caron, Haddad & Temporal 2021; Reitano & Tinti 2015). Ceux-ci s'intéressent de plus en plus au continent africain (cf. Dick & Schraven 2019) et à ses grandes villes (cf. Sieg, 2009). Ces dernières ne sont pas seulement des *points d'ancrages* pour les populations sédentaires; donc ceux menant un mode de vie géographiquement stable. Les capitales et mégapoles du continent sont en même temps des *nœuds* (Pieterse 2010:208; Walther, Howard & Retaillé 2015; Timera 2009) dans la mobilité de personnes venant de ce qui est appelé la *brousse*, la campagne (cf. Masquelier 2019:25; Bello-Bravo 2015; Jackson 2002), ou de l'étranger; Corrado Fumagalli et Katja Schaefer (2020:41) les appellent « places of origin, transit, destination and return » (« les lieux d'origine, de transit, de destination et de retour »; cf. Timera 2009; Bolay 2021). Les grandes villes africaines pour ainsi être situées sur les soi-disants *principales routes migratoires vers l'Europe* (cf. Chynoweth 2019; Robin & Louis 2018; Breen 2020; Reitano & Tinti 2015; Human Rights Watch 2019; Black &

30 cf. exemplairement Liagre & Dumont (2005) pour cet exercice pour les mouvements en Europe. cf. aussi la critique de Mélanie Bourlet (2014) qui voit ce focus dans la recherche en littérature.

Highman 2020; Braune 2015; Bredeloup 2008; Ngom 2018)³¹, sont perçues comme des collecteurs d'une clientèle *deceived* (Canut 2021:31) qui pourrait être dissuadée de poursuivre son voyage (Timera 2009). L'objectif ultime de ces organisations est d'externaliser les frontières de l'UE (Idrissa 2019; Wa Kabwe-Segatti 2009) en persuadant les migrants encore sur le continent africain de retourner dans leur pays d'origine ou de rester au moins sur le continent au lieu d'essayer de prendre le bateau pour l'Europe (cf. Masquelier 2019; Zanker, Arhin-Sam, Jegen & Bisong 2020; Reitano & Tinti 2015; Dick & Schraven 2019; Freemantle 2019; Schmitz 2008; Braune 2015; Chynoweth 2019; Breen 2020; Human Rights Watch 2019; Ngom 2018) et d'être ensuite refoulés (cf. Charles, Henriot & Rodier 2020; Marfaing & Nadi 2009; Kobelinsky 2016; European Research Council 2017; Laacher 2010; Pérouse de Montclos 2012a). En reprenant ainsi le récit du migrant africain comme masse envahissante (Pailey 2017; Di Cesare 2021; cf. aussi Tsing 2018), devant être redirigée (cf. Di Cesare 2021; Timera 2009) pour ne pas menacer l'Europe³², on oublie facilement que cet exode décrit n'existe en réalité pas (cf. Yeboah, Kandilige, Bisong, Garba, Teye 2020a; Adepoju 2015; Black & Highman 2020; Vubo & Ndi 2015; Beauchemin, Caron, Haddad & Temporal 2021). Tout au contraire: La grande majorité de la migration africaine – entre 70% et 80%³³ – a lieu sur le continent, voire dans la sous-région-même (cf. Adepoju 2015; Yeboah, Kandilige, Bisong, Garba,

31 cf. aussi la migration africaine perçue comme un mouvement *south-to-north* (Adepoju 2020:XIV; Fiddian-Qasmiyeh 2020; Reitano & Tinti 2015; Ngom 2018; Timera 2009; Eczet & Cometti 2017; Laacher 2010; Bolay 2021; Gervais-Lambony & Landy 2007; Idrissa 2019). La migration sud-sud est perçue par certains auteurs comme étant un *blind spot* de la recherche scientifique (Fiddian-Qasmiyeh 2020, référant à Crush & Chikanda 2018; De Maria & Dicko 2019). Pour une discussion de la problématique d'une conception de Nord et Sud Global voir Françoise Dufour (2007), Jean-Michel Salanskis (2007) et Bernard Hours et Monique Selim (2007). Les concepts des Nord et Sud Globales seraient à mettre en question (cf. Fiddian-Qasmiyeh 2020; Raison 2007; Brossier 2007).

32 cf. la présentation de l'autre comme dangereux (Hoffmann 2020; Crawley, McMahon & Jones 2016; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008; Hours & Selim 2007), ainsi que la notion de la *crise migratoire* demandant à être résolue (Bava & Alioua 2019; Idrissa 2019; Barral 2016; Leblanc & Pinel 2020; Pinel 2020; Rühl 2015; Landau & Welman 2015; Reitano & Tinti 2015; Braune 2015; Fiddian-Qasmiyeh & Berg 2018; Ngom 2018; Di Cesare 2021; Crawley, McMahon & Jones 2016; Jackson 2002). Un autre encadrement appelant à une résolution est celui de la migration comme catastrophe naturelle avec des termes comme *vague* et *afflux* (cf. Biazza 2018; Di Cesare 2021; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008).

Teye 2020b; Lüdke 2019; Awumbila, Teye & Nikoi 2018; Bava 2019; Ba 1995; Vubo & Ndi 2015; De Maria & Dicko 2019; D'aiglepiepierre, David & Spielvogel 2020). En même temps, cette focalisation – Achieng et El Fadil (2020:5) parlent même de *over-focus* – sur les questions de frontières nationales et de traversées dites légales, en opposition au trafic d'êtres humains (cf. Masquelier 2019:7; Zanker, Arhin-Sam, Jegen & Bisong 2020; Dick & Schraven 2019; Black & Highman 2020; Abebe & Mugabo 2020; Reitano & Shaw 2017; Reitano & Tinti 2015; Heisterkamp 2019; Bouilly 2008; Drechsler & Gagnon 2008; Braune 2015; Robin & Louis 2018; Kobelinsky 2016; Chynoweth 2019; Human Rights Watch 2019; Breen 2020; Fiddian-Qasmiyeh 2020; De Genova 2002; Ngom 2018; Laacher 2010; Idrissa 2019; Vogt 2018), va à contre-courant pour une région connue pour la « culture de mobilité » qui lui est propre (Zanker, Arhin-Sam, Jegen & Bisong 2020:5)³⁴ et dont les frontières politiques – historiquement vues – ne sont que très récentes et peu pertinentes (cf. Warn & Abi 2020; Awumbila, Teye & Nikoi 2018; Choplin & Lombard 2010; Whitehouse 2009; Canut 2020; Walther, Howard & Retaillé 2015; Chaveau, Jacob & Le Meur 2004; Collomb & Ayats 1962; Idrissa 2019). Si l'*Africa Migration Report* (Adepoju 2020:3) atteste que « migration is woven into the DNA of African communities, economies and societies » (« a migration est inscrite dans l'ADN des communautés, des économies et des sociétés africaines »; cf. aussi Jónsson 2008:10), ceci est d'avantage vrai pour l'Afrique de l'Ouest: « Migration within the region is seen as an integral part of livelihoods and a way of life that dates to the pre-colonial era » (Yeboah et al. 2020a:1. « La migration dans la région est considérée comme une partie intégrante des moyens de subsistance et un mode de vie qui remonte à l'ère précoloniale ». cf. aussi Camara, Traoré, Dicko & Sidibé 2011; Vubo & Ndi 2015; Reitano & Tinti 2015; Bolay 2021; Idrissa 2019). L'état malien fait preuve de cette évaluation pour la mobilité internationale de sa population en entretenant de-

33 cf. Beauchemin & Lessault 2014; Dick & Schraven 2019; Achieng & El Fadil 2020; De Maria & Dicko 2019; Thorsen 2009; Abebe & Mugabo 2020; Abourabi & Ferrié 2019; Wihtol de Wenden 2002; Pérouse de Montclos 2012a; Rühl 2015. valable aussi de manière globale (cf. Fiddian-Qasmiyeh 2020).

34 cf. aussi Dick & Schraven 2019; Bolay 2021; Achieng & El Fadil 2020; Warn & Abi 2020; Bava 2019; Bourlet 2014; De Maria & Dicko 2019; Awumbila, Teye & Nikoi 2018; Walther, Howard & Retaillé 2015; <https://www.ecowas.int/a-propos-de-la-cedeao/historique/?lang=fr> [30.09.2020].

puis 2004 le Ministère des Maliens de l'Extérieur qui se préoccupe des intérêts de la diaspora nationale (Idrissa 2019).

En essayant d'éviter le piège de tomber dans ce débat juridico-politique, j'ai opté pour une approche qualitative et pour des discussions à long terme et approfondies avec relativement peu d'interlocuteurs pendant les deux années que j'ai vécues au Mali, plus les trois séjours précédents et suivants de quelques mois. Des interactions plus courtes avec des rencontres aléatoires dans toute la sous-région m'aideraient à contextualiser les histoires que j'ai entendues, et créeraient ce que l'anglophone aime appeler *the bigger picture*, une image plus large.

Tous les récits de mes interlocuteurs ont évoqué des expériences négatives à un moment donné. Certaines se sont produites chez eux et ont donc été raconté comme étant une cause de mobilité, d'autres ont été vécues pendant le voyage ou à destination. C'est surtout en parlant de la différence entre l'imaginaire d'une société d'accueil et l'accueil réel que les migrants ont rencontré qu'on entend des histoires de xénophobie et de racisme. Cette transformation de la société d'accueil en société hostile est bien souvent encouragée par les responsables politiques qui affirment ainsi leur profil (cf Machinya 2020; Chigumadzi 2019; Reitano & Shaw 2017; Landau & Wellman 2015; Di Cesare 2021; Vubo & Ndi 2015; Vogt 2018). En entendant et en transmettant ce genre d'histoires, je dois éviter le piège de tomber dans le récit de la vulnérabilité et de reproduire le discours de l'aide internationale et des ONG (cf. Crawley, McMahon & Jones 2016; Jackson 2002; Idrissa 2019; représentés dans ce travail exemplairement par les écrits de Chynoweth 2019; Human Rights Watch 2019; Laacher 2010 et Breen 2020; Gauditz 2019), victimisant les personnes mobiles (Chynoweth 2019; Reitano & Tinti 2015; Eczet & Cometti 2017; European Research Council 2017; Laacher 2010; Crawley, McMahon & Jones 2016; Gauditz 2019; Vogt 2018).³⁵

Mon projet de recherche est devenu un exercice d'équilibre entre les deux narratifs susmentionnés³⁶, qui ont en commun de porter chacun un agenda sociopolitique et d'être des représentations externes; principalement européennes (cf. Jackson 2002; Reitano & Tinti 2015; Raison 2007). S'opposant à cette approche eurocentriste et politiquement motivée, mon projet

35 Discours contre lequel Canut a écrit 2018. cf. aussi Canut 2020; Louis 2013; Dufour 2007; Fouquet 2007; Hoffmann 2020; Bredeloup 2008.

36 Créant une sorte d'entre deux (cf. Boyer 2014).

de thèse visait à écouter les histoires et les épisodes de leur vie mobile que mes interlocuteurs considèrent comme valant la peine d'être racontées, intéressantes à entendre et importantes pour comprendre les expériences qu'ils ont faites et font encore (cf. Crawley, McMahon & Jones 2016; Bourlet 2014; *Les histoires de Mary Monday* 2021). En d'autres termes, il s'agissait d'un essai de « theorizing which honors the uncanny detail of lived experience » (Gallop 2002:2. « une analyse qui honore les détails surprenants de l'expérience vécue »). En même temps, écouter les histoires de mes interlocuteurs devrait avoir l'avantage de contextualiser les personnes mobiles, comme il est formulé de manière pointue par Jean-Baptiste Eczet et Geremia Cometti (2017:3): « L'histoire de vie aurait fait de ces gens 'sans' (sans papiers, sans domicile, sans bien, etc.), des gens 'avec' (une identité, un vécu, etc.) ».

Raewyn Connell (2007), Walter Mignolo (2011) et bien d'autres ont déclenché le débat sur les continuités coloniales, y compris dans le milieu universitaire: « Given the resilience of colonial education in Africa, ordinary men and women and the endogenous alternatives on which they draw, do not receive the recognition and representation they deserve » (Nyamnjoh 2017:267. « Compte tenu de la résilience de l'éducation coloniale en Afrique, les hommes et les femmes ordinaires et les alternatives endogènes sur lesquelles ils s'appuient ne reçoivent pas la reconnaissance et la représentation qu'ils méritent »). Les approches de solution cherchées sont multiples et ont été résumées – même s'il ne s'agit bien entendu que des écrits les plus connus – de manière pertinente par Elena Fiddian-Qasmiyeh:

« Aníbal Quijano has centralized the coloniality of power and knowledge (1991, 2007), while Samir Amin (1972a, 1972b, 1988) and Chakrabarty (2000) have 'provincialized' European and Eurocentric systems of knowledge that have been artificially constructed as 'universal' by denying or marginalizing the existence of 'non-European' or 'non-Western' forms of knowledge. Building on such works, scholars such as Raewyn Connell and Boaventura de Sousa Santos have proposed the urgency of recentering 'Southern theories' (Connell 2007) and 'epistemologies of the South' (Santos 2014). » (Fiddian-Qasmiyeh 2020:4).³⁷

³⁷ Les œuvres citées ici ont dans le travail suivant les références Quijano (1991); Quijano (2007); Amin (1972a); Amin, Samir (1972b); Amin (1988); Chakrabarty

« Aníbal Quijano a centralisé la colonialité du pouvoir et du savoir (1991, 2007), tandis que Samir Amin (1972a, 1972b, 1988) et Chakrabarty (2000) ont ‘provincialisé’ les systèmes de connaissance européens et eurocentriques qui ont été artificiellement construits comme ‘universels’ en niant ou en marginalisant l’existence de formes de connaissance ‘non européennes’ ou ‘non occidentales’. S’appuyant sur ces travaux, des chercheurs comme Raewyn Connell et Boaventura de Sousa Santos ont proposé de recentrer les ‘théories du Sud’ (Connell 2007) et les ‘épistémologies du Sud’ (Santos 2014). »

Pendant longtemps, la recherche scientifique a basé ses travaux sur l’exploitation des propos de ses sujets sans pourtant les reconnaître pour étant plus que de simple paroles (Connell 2007; Hoffmann 2020a; 2020b); à savoir des concepts, des théories, du savoir (cf. Fiddian-Qasmiyeh 2020:10; Duquet 2010). Dans ce contexte, il est impératif pour moi, de donner à mes interlocuteurs et à leurs savoirs et théories la place et le rôle correspondant à la contribution qu’ils ont apportée et apportent encore à mon travail (cf. Hoffmann 2021; Clifford 1986). Il s’agit de reconnaître que mes interlocuteurs sont « thinking and knowledge-producing subjects » (Mbembe 2016:36. « des sujets qui réfléchissent et qui produisent des connaissances ») et encore plus: Mes interlocuteurs, qui souhaitent être nommément cités, sont des théoriciens du Sud par excellence (cf. Storch 2022; Pennycook & Makoni 2020). Ils ne sont pas seulement du Sud, mais de plus les personnes-mêmes concernées directement. Fiddian-Qasmiyeh (2020:12) le met bien au point: « People who are involved in diverse migratory processes conceptualize their own situations, positions, and responses as everyday theorists rather than as providers of ‘data’ to be analyzed to provide the materials for conceptual and theoretical scholarship » (« Les personnes impliquées dans les divers processus migratoires conceptualisent leurs propres situations, positions et réponses en tant que théoriciens du quotidien plutôt qu’en tant que fournisseurs de ‘données’ à analyser pour fournir le matériel nécessaire aux études conceptuelles et théoriques »).

En cherchant l’échange directe avec les praticiens de mon sujet, j’arrive à éliminer tous les intermédiaires non nécessaires – voire même dérangeants, gênants – à une compréhension tout en reconnaissant l’origine du

(2000); Connell (2007) et Santos (2014) respectives.

savoir acquis et en cédant la parole à ses auteurs (cf. Beneduce, Damon, Gaibazzi, Machinya & Monz 2020). Pour une telle approche, Nyamnjoh nous accorde d'être profondément conviviale dans notre travail, puisqu'il dit: « Conviviality in knowledge production would entail not just seeking conversations and collaboration across disciplines in the conventional sense but also, and even more importantly, the integration of sidestepped popular epistemologies informed by popular universes and ideas of reality » (Nyamnjoh 2017:267. « La convivialité dans la production de connaissances impliquerait non seulement la recherche de conversations et de collaborations entre les disciplines au sens conventionnel, mais aussi, et même plus important encore, l'intégration d'épistémologies populaires contournées, informées par des univers et des idées populaires de la réalité »).

3. Le poids du vocabulaire scientifique

Me voici donc, avec mon esprit ouvert, ma question de recherche vague, proposant une conversation à toute personne mobile qui souhaite discuter avec moi. Comprenant la recherche sur terrain dans son sens le plus général, je me dis avec Martin Sökefeld et Jean-Pierre Warnier (2008:224) qu'il s'agit avant tout de proposer un endroit de rencontre dans lequel « self and the other emerge in mutual reflection and interaction » (« le soi et l'autre émergent dans une réflexion et dans une interaction mutuelles »). Le tout me positionne dangereusement proche de *grounded theory*, sans que je veuille pourtant forcément en formuler une. Je comptais tout simplement m'appuyer sur l'idée que tout bon chercheur ne peut savoir ce qu'il cherche qu'au moment où il l'a trouvé (cf. Fine 1993:274 se référant à Glaser & Strauss 1967). Néanmoins, tout en écoutant, en discutant, en échangeant des expériences et des points de vue, je dois prendre des notes. Ces notes doivent être courtes, précises, et je dois être capable d'en rassembler des parties sous des titres ou des mots-clés spécifiques. Je rassemble les titres que j'ai trouvés en premier lieu en les formulant sous forme de questions:

Lorsque l'on parle de personnes qui ont quitté leur pays d'origine, que ce soit définitivement ou temporairement – ce qui justifie déjà de ne pas parler d'é- et d'*immigration* respective (cf. Beauchemin & Lessault 2014) – pourquoi ne pas appeler ces personnes des **migrants** (Oltmer 2015; Di Cesare 2021; Camara, Traoré, Dicko & Sidibé 2011)? Ne traversent-ils

pas des **frontières** (De Genova 2002; Di Cesare 2021; Chaveau, Jacob & Le Meur 2004; cf. le travail de Nugent (2002) sur *borderlands*) en allant d'un pays à l'autre? S'il y a une tendance à ne pas aller directement d'un point de départ A à une destination B (Bensaâd 2009; Crawley, Düvell, Sigona 2016; cf aussi Chattou 2019), faut-il envisager un autre terme clé? Si les personnes en question ont tendance à prendre de nombreuses déviations et à s'installer temporairement dans plusieurs parties différentes du continent, si le mouvement est fragmenté au point que Mehdi Alioua (2019:11) propose de parler d'une migration transnationale par étape, les termes généraux de **mobilité** ou d'**étrangeté**, conviendraient-ils peut-être mieux (cf. Di Cesare 2021; Derrida 1997)?

Compte tenu du fait que des frontières politiques, linguistiques et culturelles sont franchies et que l'aventure est souvent associée au passage à l'âge adulte, qui ne serait pas tenté d'envisager l'ensemble du contexte sous l'angle de la **liminalité** (Chaveau, Jacob & Le Meur 2004), voire du **rite de passage**?

Si les interlocuteurs racontent des histoires de mauvais traitements linguistiques ou physiques, de manque de respect et de rejet, quel chercheur ne classerait pas ces expériences dans la catégorie de la **violence** et poserait des questions sur le thème général de la **marginalité**, du *othering*³⁸ voire de la **vulnérabilité** (cf. Vogt 2018)?

En observant que toutes les femmes auxquelles j'ai parlé préfèrent rester anonymes, alors que beaucoup d'hommes aimeraient être nommés, ne devrions-nous pas penser au **genre** et le considérer comme étant en contexte avec des questions de **secret**? Les jeunes, en particulier, disent qu'ils veulent *ajouter un visage à leurs paroles*. Le fait d'insister sur son propre nom est-il comparable au fait d'insister sur sa langue à l'étranger? Ne devrions-nous pas désigner cela par le terme **d'agentivité**? Et le fait d'au contraire ne pas vouloir indiquer son nom n'est-il pas une façon de cacher quelque chose ou de se cacher soi-même, comme dans un **code secret**?

38 Le terme est utilisé ici dans sa lecture proposée par Spivak (1985): en tant que pratique (communicative) par laquelle l'autre est différencié de nous et stigmatisé comme étranger. Pour le généraliser, nous pouvons également parler d'un moyen d'exclusion. Voir dans ce contexte aussi la discussion de la bi-partition du monde en un Nord et un Sud Global fait dans les articles du numéro « On dirait le Sud... » du journal *Autrepart* paru en 2007; surtout Hancock (2007) et Raison (2007).

Si, dans une situation d'exclusion à l'étranger, mes interlocuteurs utilisent entre eux le bambara – peut-être comme un code secret à l'égard de leur société d'accueil – qui ne penserait pas immédiatement à l'indéniable question **langue-identité** (Rey & Van den Avenne 1997; Bauman 2000). La langue n'a-t-elle pas une composante identitaire? Ne peut-elle pas offrir un point de **fuite**, un **refuge**, un repli identitaire (Bourlet 2014:315) à ceux qui n'ont plus de patrie ou qui ne sont tout simplement pas chez eux, surtout si cette **langue identitaire** est combinée à l'utilisation ouverte de son propre nom? S'il s'agit de raconter l'histoire à ceux qui sont restés au pays et au chercheur, ne pourrait-ce pas être une manière d'assimiler ses expériences et une tentative de les assumer?

Ce que je veux dire est ceci: Dès que la recherche touche vaguement à l'un des concepts scientifiques mentionnés ci-dessus – ou à toute autre catégorie utilisée scientifiquement – il est presque impossible pour le chercheur de ne pas utiliser ces concepts et catégories. Les concepts en tant que tels ne posent pas de problème; ils ont été élaborés afin de faciliter le travail des chercheurs. Ce qui devient problématique c'est le suivant: L'ancienne conceptualisation, qui au début était toute nouvelle et pratique, tend à être pensée comme un concept absolu, ce qui rend difficile pour le chercheur de s'en distancier – *unlearn* chez Ana Deumert et Anne Storch (2020:13) – s'il en est besoin.

La conceptualisation ou la catégorisation finit par nous empêcher de faire de la recherche avec un résultat ouvert. Dans sa recherche étroite de données et de résultats évolutifs (Tsing 2018), elle entre en conflit avec ce que nous avons entendu au départ et biaise, *gaze* (Pennycook & Makoni 2020), ce que nous écrivons ensuite: « [P]roblematic categories are actively and uncritically internalised and reproduced » (Nyamnjoh 2017:255. « Des catégories problématiques sont internalisées et reproduites de manière active et non critique »). Pour le dire dans le vocabulaire de l'analyse critique de discours: Que les différents niveaux de discours s'influencent mutuellement est une réalité bien établie. Ce qui pose des problèmes dans le contexte de la recherche est le fait que le niveau scientifique dans tout son *insularité* – choix de mot trouvé chez Dilip Menon (2022) – soit automatiquement noté comme étant le niveau le plus haut (cf. Jäger 2009:84), contenant donc dans une lecture proche de l'outrecuidance les vérités ultimes. Trop souvent, le niveau scientifique du discours ne connaît pas de relecture critique, mais ses concepts sont pris comme

étant absolus et universels (Menon 2022; Pennycook & Makoni 2020). Dans un tel cas, la terminologie du discours spéciale, donc des discours des sciences, pèse trop lourdement sur l'inter-discours, l'ensemble des discours non-scientifiques, (cf. Jäger 2009:80) et finit par biaiser la recherche. Nyamnjoh (2017:259), par exemple, voit et critique sa propre filière pour être « rigid and categorical [...] through a tendency to define and confine and to ignore the history of flexible mobility, encounters and fluidity of identities » (« rigide et catégorique [...] par une tendance à définir, à enfermer et à ignorer l'histoire de la mobilité flexible, des rencontres et de la fluidité des identités »). Ceci est d'autant plus problématique si le discours spécial galvaudé ne coïncide plus avec les réalités du terrain³⁹ dont il traite (cf. Gallop 2002; Duquet 2010; Assogba 1998), ce qui semblait chez moi être le cas.

À la base de mes données se forme l'image suivante: Mes interlocuteurs franchissent des frontières politiques, linguistiques, culturelles, sociales, professionnelles et bien d'autres lorsqu'ils voyagent à l'étranger avant de rentrer chez eux. En même temps, ils construisent des frontières entre eux et leurs familles, leurs amis, leurs relations de travail et quiconque ou quoi que ce soit dont ils essaient de s'éloigner. Pourtant, le terme « frontière » n'est souvent pas mentionné au cours des conversations; malgré le poids qu'y mettent des travaux tels Choplin et Lombard (2010) et Paul Nugent (2002). Ce que je dis du terme frontière s'applique également à tous les autres concepts que je viens d'évoquer pour avoir directement surgi dans mon esprit: migration, mobilité, marginalité, *othering*, secret, violence, vulnérabilité, liminalité, *agency*, langue et identité ou encore langue comme refuge. Tous ces termes sont absents du discours de mes interlocuteurs, du moins jusqu'à ce que je les évoque. Du moment que j'intègre moi-même ces concepts dans les entretiens, mes interlocuteurs ne se rallient pas avec ma position, mais formulent une sorte de discours alternatif – ce qui « does not mean a nativist rejection of European theory » (Menon 2022:2. « ne signifie pas un rejet nativiste de la théorie européenne »)! – en mettant en question le discours spécial dont je représente des conceptualisations. Avec cette mise en question, mes interlocuteurs n'ont pas seulement démantelé les frontières scientifiques que j'avais mises en jeu. Ils ont également essayé de ne pas les (ré)établir en accen-

39 Les réalités du terrain devant chez moi être représentées par les propos de mes interlocuteurs.

tuant toujours la volatilité de chaque catégorisation en cherchant des solutions de rechange (cf. Assogba 1998; Pennycook & Makoni 2020).

4. Issue choisie: m'en tenir aux interlocuteurs

Au lieu de reprendre les conceptualisations et les catégorisations rigides dans lesquelles les scientifiques (du Nord Global) sont habitués à penser (Duquet 2010; Pennycook & Makoni 2020), mes interlocuteurs insistent sur des épisodes apparemment banals; à première vue sans raison discernable. Les chercheurs voient, définissent et problématisent (cf. Fiddian-Qasmiyeh 2020) le statut liminal – et donc vulnérable – des aventuriers et surtout des aventurières et le franchissement des frontières politiques, sociales, linguistiques, etc. comme des éléments saillants et importants (cf. Vogt 2018). Mes interlocuteurs en tant que praticiens parmi les théoriciens du Sud, cependant, mentionnent ces frontières tout au plus occasionnellement et comme dépassées. Ils insistent sur la non-importance de frontières politiques (cf. Assogba 1998); s'approchant ainsi en quelque sorte de l'idée d'une *région fonctionnelle* telle que Oliver Walther, Allen Howard et Denis Retaille (2015:361) la décrivent: « Functional regions are internally cohesive and well-connected areas formed by the flows of people, ideas and commodities. Such regions have no rigid boundaries » (« Des régions fonctionnelles sont des zones cohérentes sur le plan interne et bien connectées, formées par les flux de personnes, d'idées et de biens. De telles régions n'ont pas de frontières rigides »).

Mes interlocuteurs n'étant pas seulement mobiles à l'intérieur de cette région fonctionnelle, mais la construisant activement en paroles et en actes, ils représentent ce que Nyamnjoh appelle Africains de frontière, *Frontier Africans*:

« Frontier Africans are those who contest taken-for-granted and often institutionalised and bounded ideas and practices of being, becoming, belonging, places and spaces. They are interested in conversations not conversions. [...] With frontier Africans everyone and everything is malleable, flexible and blendable [...]. No boundary, wall or chasm is challenging enough to defy frontier Africans seeking conversations with and between divides. At the frontiers, anything can be anything. [...] They] manifest

themselves differently according to context and necessity » (Nyamnjoh 2017:258).

« Les Africains frontaliers sont ceux qui contestent les idées et les pratiques considérées comme allant de soi et souvent institutionnalisées et délimitées de l'être, du devenir, de l'appartenance, des lieux et des espaces. Ils s'intéressent aux conversations et non aux conversions. [...] Avec les Africains frontaliers, tout est et tous sont malléables, flexibles et compatibles [...]. Aucune frontière, aucun mur, aucun gouffre n'est assez difficile à défier pour les Africains frontaliers qui cherchent des conversations avec et entre les divisions. Aux frontières, tout peut être tout. [...] Ils] se manifestent différemment selon le contexte et la nécessité »

Mes interlocuteurs rejettent donc ma construction conceptuelle comme étant sans importance, afin d'insister sur le caractère fluide de ce que j'ai appris comme étant absolu (cf. aussi Masquelier 2019:115): La violence que j'entends dans leurs récits ne semble pas préoccuper mes interlocuteurs. Ils la considèrent comme normale ou comme *pas réelle*; j'y reviendrai. Les frontières que je cherche dans les histoires n'occupent que peu de place dans l'intérêt de mes interlocuteurs ou sont même carrément ignorées; dans leurs mouvements autant qu'en en parlant. Ceci nous amène encore une fois à Nyamnjoh (2017:260), qui décrit ce fait avec justesse: « Frontier Africans make boundaries real by crossing and inter-linking them, and are better able to contest these very same boundaries when activated to challenge their mobility as frontier beings » (« Les Africains frontaliers rendent les frontières réelles en les traversant et en les reliant, et sont plus à même de contester ces mêmes frontières lorsque celles-ci sont activées pour remettre en question leur mobilité en tant qu'êtres frontaliers »).

En mise au point, je peux dire que je suis invitée par mes interlocuteurs à considérer le poids du vocabulaire scientifique, ce qui mène à reconnaître le problème de la problématisation. Pour le dire avec les mots connus de Ludwig Wittgenstein, philosophe allemand: « Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meiner Welt » (Wittgenstein 1998: Tractatus 5.6. « Les limites de ma langue sont les limites de mon monde »). Hammel (2014:228), citant cette phrase, y ajoute: « Sprache schafft Wirklich-

keit. Eine begrenzende Sprache schafft Grenzen für meine Wirklichkeit und damit die Grenzen meiner Möglichkeiten » (« Le langue crée la réalité. Une langue limitative crée des limites à ma réalité et donc des limites à mes possibilités »); la langue limitée et limitative étant ici celle scientifique.

Au fur et à mesure que mes entretiens avançaient, j'ai de plus en plus remarqué à quel point les concepts et conceptualisations scientifiques me restreignent dans le libre-échange avec mes interlocuteurs, qui, quant à lui, m'apporte beaucoup plus: « les associations libres opérées par nos hôtes sont des éléments déterminants pour l'avancée de la réflexion. Elles évitent notamment de perpétuer des schémas de perception strictement européens voire néocoloniaux qui obscurcissent des relations singulières au langage et à autrui » (Canut 2020:5); ces perceptions néocoloniales pouvant encore une fois être compris comme de la violence épistémique (Spivak 1988; Hoffmann 2020; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008). Pour en donner l'exemple qui était pour moi celui le plus évident, je peux dire ceci: La violence systémique dans toute sa brutalité, que mes interlocuteurs rencontrent effectivement, m'est décrite par eux comme une réalité omniprésente et quotidienne et ceci non seulement à l'intérieur de la mobilité mais aussi avant et après leurs déplacements. Cette description contredit clairement la représentation de migrants africains comme personnes vulnérables soumises à une violence atroce et insupportable, sous-entendu uniquement durant leur mobilité. Ne pas pousser mon interlocuteur à rentrer dans le narratif de la violence et de la vulnérabilité, s'il ne me l'a pas proposé lui-même, offre une toute nouvelle perspective sur la mobilité personnelle, tandis qu'insister sur les catégorisations serait vulnérabiliser mon vis-à-vis:

« Mitleid kann den Beratenden wie auch die Beratenen schwächen. Die Klienten könnten dadurch in einer passiven, erleidenden Rolle bestärkt werden, anstatt in eine aktive, gestaltende Rolle überzugehen. Sie könnten Opfer ihres Schicksals bleiben, anstatt Täter ihres Lebens zu werden. Viel Mitgefühl ist auch für den Therapeuten riskant: Wer viel mit dem Leiden der Klienten mitschwingt, kann sich dadurch belasten. Gleich, wie sehr uns ein Mensch als Täter oder auch als Opfer entgegentritt, hat er einen Anspruch auf Achtung und Wertschätzung. Wenn es uns nicht gelingt, ihm diese entge-

genzubringen, betrachten wir das als unsere Grenze und nicht als Begrenzung seiner Person » (Hammel 2014:27).

« La compassion peut affaiblir le conseiller ainsi que les personnes conseillées. Les clients pourraient ainsi être confortés dans un rôle passif et subissant au lieu de passer à un rôle actif et créateur. Ils pourraient rester victimes de leur destin au lieu de devenir auteurs de leur vie. Beaucoup de compassion est également risquée pour le thérapeute: celui qui résonne beaucoup avec la souffrance du client peut s'en trouver accablé. Indépendamment du fait qu'une personne se présente à nous en tant qu'auteur ou victime, elle a droit au respect et à l'estime. Si nous n'y parvenons pas, nous considérons cela comme notre limite et non comme la limite de sa personne. »

Pour éviter ce biais causé par les catégorisations scientifiques, je m'en tenais alors pour la suite de mes entretiens au principe de la semi-directivité qui m'interdit de « plaquer sur mes questions des étiquettes [...] que les enquêtés ne maniaient pas eux-mêmes » (Cosquer 2020:5; cf. aussi Canut 2020; Brubaker 2013; Mazouz 2008; Jackson 2002). En m'écartant des théorisations scientifiques, je décalais, dans les mots d'Anne Duquet (2010:608), mon regard pour non seulement me concentrer sur les pratiques de mes interlocuteurs, mais aussi reprendre les désignations émiques pour ces pratiques (Bredeloup 2008; cf. Menon 2022; Duquet 2010; Pennycook & Makoni 2020). Le tout abouti à une co-construction du savoir (cf. Tsing 2018), *co-construction of knowledge*, que Cécile Canut (2021:20-21) décrit ainsi: « work with people involved in mobility or exile (including those who do not move but suffer the effects) and, above all, to observe and listen to their own discursive, aesthetic and artistic productions with the aim of understanding what they say and what they expect to do » (« travailler avec des personnes impliquées dans la mobilité ou dans l'exil (y compris celles qui ne se déplacent pas mais qui en subissent les effets) et, surtout, observer et écouter leurs propres productions discursives, esthétiques et artistiques dans le but de comprendre ce qu'elles disent et ce qu'elles attendent »).

4.1. Utiliser quelles catégories et conceptualisations (scientifiques)?

« Migration processes – often conceived deterministically – take on a whole new meaning from the moment they are investigated through the wording, scenography, and even image production of the actors themselves before, during and after their journeys. The role of the scholar is to listen to existing stories rather than generating them, particularly in countries of departure. Certainly, this implies a long familiarity with the places, the social and language practices of the people with whom the researcher shares time and to whom they listen, whilst avoiding pre-categorization of their practices. » (Canut 2021:32)

« Des processus migratoires – souvent conçus de manière déterministe – prennent un tout autre sens à partir du moment où ils sont étudiés à travers la formulation, la scénographie, voire la production d'images des acteurs eux-mêmes avant, pendant et après leurs voyages. Le rôle du chercheur est d'écouter les histoires existantes plutôt que de les générer, en particulier dans les pays de départ. Certes, cela implique une longue familiarité avec les lieux, les pratiques sociales et langagières des personnes avec lesquelles le chercheur partage du temps et qu'il écoute, tout en évitant de pré-catégoriser leurs pratiques. »

Cette observation de Canut m'a mené à la question éponyme, que j'ai d'abord posée à moi-même, et ensuite également à mes interlocuteurs. J'ai donc mis en question les catégories et conceptualisations scientifiques en les mettant en discussion dans les entretiens avec mes interlocuteurs (cf. Tsing 2018:6). L'idée derrière cette approche est que je puisse y gagner, puisque mes vis-à-vis sont moins restreints dans leurs idées que moi, avec mon arrière-plan scientifique et ses vues absolues. Tout au contraire, accorde Nyamnjoh – quelque peu naïf, certes – aux Africains que leur

« capacity to straddle physical and cultural geographies enables them to point attention to the possibility and reality of a world beyond neat dichotomies. Their world is characterised by flexibility in mobility, identity, citizenship and belonging. Myriad interconnections, inextricable entanglements and creative interdependen-

cies, despite persistent hierarchies at global and local levels, afford Africans the opportunities to explore the fullness of their potentialities without unduly confining themselves with exclusionary identities » (Nyamnjoh 2017:259).

« capacité à chevaucher les géographies physiques et culturelles leur permet d'attirer l'attention sur la possibilité et la réalité d'un monde au-delà des dichotomies bien définies. Leur monde se caractérise par la flexibilité en matière de mobilité, d'identité, de citoyenneté et d'appartenance. D'innombrables interconnexions, des enchevêtrements inextricables et des interdépendances créatives, malgré les hiérarchies persistantes aux niveaux mondial et local, offrent aux Africains la possibilité d'explorer la plénitude de leurs potentialités sans se confiner indûment dans des identités d'exclusion. »

Ce chemin d'échange jusque dans l'analyse, que j'ai trouvée pour moi dans mes efforts de rendre justice à la fois à mes interlocuteurs et à ma recherche, m'a amené à utiliser « des concepts [établis dans les entretiens avec mes interlocuteurs] qui traduisent directement les réalités qu'ils entendent définir ou représenter » (Assogba 1998:22; cf. Tsing 2018). Quelle joie de trouver pour cette approche du soutiens scientifique, non seulement dans la pratique d'auteurs comme Canut, mais en lisant aussi que Nyamnjoh la revendique sous le terme de *convivial scholarship*!

« Convivial scholarship confronts and humbles the challenge of over prescription and over standardisation. It is critical and evidence based; it challenges problematic labels, especially those that seek to unduly oversimplify the social realities of the people and places it seeks to understand and explain. Convivial scholarship recognises the deep power of collective imagination and the importance of interconnections and nuanced complexities. It is a scholarship that sees the local in the global and the global in the local by bringing them into informed conversations, conscious of the hierarchies and power relations at play at both the micro and macro levels of being and becoming. [...] Convivial scholarship does not impose what it means to be human, just as it should not prescribe a single version of the good life in a world peopled by infinite possibilities. Rather, it encourages localised conversations of a truly

global nature on competing and complementary processes of social cultivation through practice, performance and experience, without preempting or foreclosing particular units of analysis in a world in which the messiness of encounters and relationships frowns on binaries, dichotomies and dualisms. » (Nyamnjoh 2017:267)

« La recherche conviviale relève le défi de la prescription et de la normalisation excessives. Elle est critique et fondée sur des preuves; elle conteste les étiquettes problématiques, en particulier celles qui cherchent à simplifier à l'excès les réalités sociales des personnes et des lieux qu'elle cherche à comprendre et à expliquer. La recherche conviviale reconnaît le pouvoir profond de l'imagination collective et l'importance des interconnexions et des complexités nuancées. Il s'agit d'une recherche qui voit le local dans le global et le global dans le local en les intégrant dans des conversations informées, conscientes des hiérarchies et des relations de pouvoir en jeu aux niveaux micro et macro de l'être et du devenir. [...] La recherche conviviale n'impose pas ce que cela signifie d'être humain, tout comme elle ne devrait pas prescrire une version unique de la bonne vie dans un monde peuplé de possibilités infinies. Elle encourage plutôt des conversations localisées de nature réellement globale sur des processus concurrents et complémentaires de culture sociale par le biais de la pratique, de la performance et de l'expérience, sans préempter ou exclure des unités d'analyse particulières dans un monde où le désordre des rencontres et des relations s'oppose aux binaires, dichotomies et dualismes. »

Suivre de manière conséquente cette ligne de pensée implique aussi de poser la question, si les concepts établis dans et pour le Nord Global et utilisés avant tout par des acteurs qui y opèrent – aussi ceux dits *internationaux* – sont applicables aux réalités du Sud (Fiddian-Qasmiyeh 2020; Raison 2007) ou s'il ne serait pas mieux de décentraliser la conceptualisation scientifique en tant que telle (cf. Comaroff & Comaroff 2001; Pennycook & Makoni 2020; Hours & Selim 2007), tout en faisant attention à ne pas la recentrer sur un autre focus (cf. Fiddian-Qasmiyeh 2020; Pennycook & Makoni 2020), même si certains auteurs le demandent explicitement (Bagga-Gupta & Rao 2018). La petite ampleur de ma recherche exploratrice ne me permet pas de répondre à cette question de principe tou-

chant les fondements mêmes de la recherche scientifique. Mais j'espère ouvrir cette voie pour ceux qui suivent.

4.2. Comment analyser les propos?

« [I]t becomes necessary to challenge rather than reproduce the assumption that migrants and refugees merely experience, are affected by, and/or respond to migratory processes, and that it is only through critical scholarly attention that these experiences can be analyzed, for 'us' to make sense of 'their' lives and worlds. [...] It is essential to reject the violence of projects that take ownership of migrants' and refugees' voices [...] even, or especially, when these projects are undertaken ostensibly to subsequently 'give voice' to people from the South. [...] We need to be] thinking carefully about how and why we 'quote' migrants, refugees, and those responding to migration, and to recognize that analysis and theorization are not the preserve of academics and practitioners. » (Fiddian-Qasmiyeh 2020:12)

« [I]l devient nécessaire de remettre en question, plutôt que de reproduire, l'hypothèse selon laquelle les migrants et les réfugiés ne font qu'expérimenter, être affectés par et/ou répondre aux processus migratoires, et que ce n'est qu'à travers l'attention critique des chercheurs que ces expériences peuvent être analysées, pour que 'nous' puissions donner un sens à 'leurs' vies et mondes. [...] Il est essentiel de rejeter la violence des projets qui s'approprient les voix des migrants et des réfugiés [...] même, ou surtout, lorsque ces projets sont entrepris ostensiblement pour ensuite 'donner la parole' aux gens du Sud. [Nous devons] réfléchir attentivement à la façon dont nous 'citons' des migrants, des réfugiés et des personnes qui réagissent aux migrations, et reconnaître que l'analyse et la théorisation ne sont pas l'apanage des universitaires et des praticiens. »

Fiddian-Qasmiyeh a bien raison avec cette ligne de pensée critique envers soi (cf. Gauditz 2019). Et pourtant, en tant que chercheurs scientifiques, cette analyse de propos d'autrui est bien notre raison d'être. Ayant proposé un échange à mes interlocuteurs, les ayant écouté et encouragé à partager avec moi leurs conceptualisations, ma tâche ne peut pas être celle d'une dactylo notant ce que mes interlocuteurs me dictent. Le travail

que je fais alors est d'abord une paraphrase partielle des propos de mes interlocuteurs; surtout de ceux ayant voulu donner leurs idées sans pourtant être cités. Ensuite, je m'essaye à une contextualisation des propos puisqu'il y a bien interdépendance entre les propos de mes interlocuteurs et les histoires que l'on se raconte de la mobilité dans la société. Aussi, Canut (2020:3) remarque bien qu'une analyse « n'est pertinente que si le chercheur peut reconstituer l'ensemble des contextualisations énonciatives, sociales et politiques qui le constitue (et déjà de savoir à qui/pour qui le récit est produit) ». Canut continue en précisant que

« [l]a pluralité de ces conversations, discussions, discours, mises en scènes, etc., au jour le jour, offre un panorama bien plus complexe et pertinent: elle place les voyageurs dans leur environnement, avec ceux qui ne partiront pas, avec les voisins, les amis, la famille, ou bien, avec ceux qui sont devenus des compagnons d'infortune sur la route, etc. Ce contexte dynamique est primordial pour analyser les discours qui accompagnent la mobilité. » (Canut 2020:3)

Une contextualisation totale n'étant jamais possible, je m'appuie dans un dernier temps sur l'approche de comprendre « les pratiques langagières comme des pratiques sociales » (Canut 2020:9; cf. Menon 2022), pour partager quelques observations linguistiques que je vois en lien avec les propos qu'ont tenus mes interlocuteurs. Sans vouloir entrer en détail dans le sujet d'*embodiement* (cf. Henriksen & Bengtsson 2018), qui peut être difficile à analyser à partir de narrations – surtout si celles-ci se font à travers l'intermédiaire du téléphone – j'en remarque tout de même deux représentations revenant régulièrement dans les entretiens: le rire et le silence que je regarderais donc un peu plus en détail.

5. Focus sur le banal dans l'exceptionnel

« C'est la souffrance qui donne les papiers, c'est pas le bonheur. Le bonheur c'est pour les amis, c'est pour les gens qui comprennent » (*Samira* 2015).

Samira, la protagoniste du film éponyme de Nicola Mai présente dans cette citation deux narratifs opposés pour la migration, tout en soulignant que c'est uniquement celui sur la souffrance qui intéresserait les officiels de la migration internationale; tout comme souvent aussi le chercheur. Cette critique est reprise aussi par Masquelier (2019:56), qui, pour le cas

de la recherche sur l'Afrique, parle dans ce contexte d'une simplification à l'excès.

Comme s'il s'agissait de répondre à Samira, Joel Robbins (2013) nous invite à faire des anthropologies du bien, *anthropology of the good*, à la place de continuer à concentrer nos travaux sur le méta-narratif de la souffrance. Je suis d'accord avec Robbins de retirer le focus du négatif, afin de ne pas réduire nos interlocuteurs au statut de victime (cf. Masquelier 2019:6; Schmitz 2008; Crawley, McMahon & Jones 2016). Mais je n'irai pas aussi loin que de déclarer de « bien » ce que vivent et racontent mes interlocuteurs, ni ce qu'ils cherchent dans la vie. Pour moi, suivant les propos de mes interlocuteurs, il y a encore un troisième aspect entre celui de la souffrance rencontrée et racontée et celui du bonheur également rencontré et raconté: la vie de tous les jours, rencontrée, certes, mais ne pas forcément racontée par simple manque d'intérêt des auditoires – aussi scientifiques – pour des « pratiques quotidiennes » (Certeau 1984), ordinaires et donc présumées moins intéressantes (cf. Masquelier 2019, se référant à Durham 2008), et donc aussi pour leurs récits. Et pourtant, « [n]arratives might be everywhere » (Canut 2021:31. « des narratifs peuvent être partout »). Ce n'est que récemment que quelques chercheurs autour de Michael Lambek ont porté un intérêt sur des activités sociales du quotidien. Sous le terme *ordinary ethics* (Lambek 2010), ils observent alors le côté performatif (cf. Bauman & Briggs 1990) de « complex, and often inconsistent, human action » (Masquelier 2019:126. « d'actions humaines complexes et souvent incohérentes ») afin d'enrichir par leurs constatations leur travaux initiaux; et encore faut-il le souligner que le focus y reste euro-centré.

Les personnes mobiles que j'ai rencontrées sont – tout comme le dit Masquelier (2019:6) pour ceux fréquentant les *fadas* – « striving subjects who experiment, aspire, make mistakes, and exercise practical judgment on a routine basis » (« d'ambitieux sujets qui expérimentent, aspirent, font des erreurs et exercent un jugement pratique de façon régulière »). Cette routine, souvent peu exceptionnelle, m'a particulièrement attiré dans les récits de mes interlocuteurs; par la simple concentration qu'elle connaît dans les narrations. Je donne donc une réponse partielle à la critique de Samira et à l'appel de Robbins en m'intéressant au banal qui prend une grande place dans l'intérêt de mes interlocuteurs et qui semble omniprésente dans leurs séjours.

Canut (2021) propose d'écouter surtout la production artistique dans les sociétés touchées par la mobilité. Effectivement, il y a de nombreux artistes – musiciens, cinéastes, et autres – dans les sociétés d'origine ainsi que celles d'accueil qui s'intéressent de plus en plus à la mobilité et qui essaient d'articuler et de promouvoir des perspectives autochtones sur le sujet.⁴⁰ Il peut donc bien être enrichissant de s'approprier cette production artistique. Néanmoins, il me paraît plus avantageux encore, de mettre le focus sur la production de tous les jours, émise par des personnes directement touchées par le sujet: dans les *grins*, dans les *sotramas*, dans les discussions entre personnes se rencontrant au hasard dans la rue ayant tous des expériences actives ou passives de la mobilité et y échangeant donc des points de vue.

Effectivement, ce que j'ai recueilli, sont avant tout des paroles et des réflexions sur des thèmes de la vie quotidienne. Cela peut paraître banal, ce qui est vrai. Cela peut paraître inintéressant, ce qui n'est pas vrai. Le banal doit avoir sa place dans la recherche; surtout dans la recherche sur la mobilité, qui est une réalité très simple et banale pour le monde entier (cf. Crawley, McMahon & Jones 2016). Non seulement accepter, mais aussi accentuer cette banalité dans la recherche en et sur l'Afrique, c'est agir activement contre l'exotisation (cf. Jackson 2002; Gal & Irvine 1995) et l'érotisation que l'Afrique en tant que champ rencontre dans la recherche scientifique jusqu'à aujourd'hui.

6. Le résultat de la recherche

6.1. Des mots croisés

La parole sur la mobilité est prise aussi bien par des aventuriers, des migrants, des gens mobiles alors en route, que par ceux déjà de retour. Elle est également prise par ceux aspirant à partir que par ceux, restant à la maison – que ce soit faute de moyens ou de volonté de prendre la route (Bouilly 2008) – et qui seront à voir comme étant des co-acteurs de la mobilité des autres (Gohard-Radenkovic & Veillette 2015:33). En un

⁴⁰ cf. à titre d'exemple les films documentaires regroupés sous le titre *Generation Africa – Changer le récit sur la migration* par la chaîne franco-allemande *arte*, qui présente la collection sur son site ainsi: « La collection Generation Africa regroupe vingt-cinq documentaires réalisés par des cinéastes issus de seize pays d'Afrique, tissant une myriade de récits à la portée universelle sur le thème de la migration, traversés par les aspirations et les rêves de la jeunesse du continent. » [<https://www.arte.tv/fr/videos/RC-022559/generation-africa/>]

mot, toute personne vivante a son mot à dire sur la mobilité et j'en établis une collection; je les rassemble, *gather*, dans les mots d'Ursula Le Guin (1996). Ce qui en résulte est une sorte de concentré de récits multiples, qui peut aller dans tous les sens; se complétant, se chevauchant et aussi se contredisant (cf. Canut 2018; Tsing 2018).

Les approches peuvent être multiples et doivent être ajustées et réajustées constamment et remises en question de manière critique afin de s'adapter au mieux à la situation respective. En outre, les aspects trouvés ne suivent pas nécessairement une seule logique cohérente. Au contraire, mes conversations ainsi que les histoires racontées et donc aussi mes notes sont fragmentées (cf. Eczet & Cometti 2017; Gohard-Radenkovic & Veillette 2015; Comaroff & Comaroff 2001), avec beaucoup d'aller-retours, de multiples connexions croisées et un fil rouge qui n'apparaît pas au premier abord et, en fin de compte, peut même ne pas apparaître du tout (cf. Tsing 2018). Cependant, forcer un tel fil serait trahir les réalités et, surtout, mes interlocuteurs et leurs expériences. Cela signifierait reconstruire des frontières en catégorisant là où mes interlocuteurs m'ont aidé à comprendre l'inexistence naturelle de telles frontières conceptuelles et m'ont enseigné l'art de la négociation permanente afin d'éviter celles qui sont construites par la société.

Des aspects, des propos, à première vue opposés les uns aux autres, voire même en contradiction, n'ont pas forcément besoin de l'être (cf. Menon 2022; Etieyibo 2022; Tsing 2018). En découpant – terme emprunté à Roger Bastide (1955) – des expériences ou des vues qui ne correspondent pas les unes aux autres et en les observant séparément, elles peuvent toutes être réelles. Nous voici alors avec les réalités au pluriel, qu'il nous faudra tout simplement accepter. Masquelier (2019:132) en donne un très bon exemple, que j'ai connu aussi au Mali et qui l'illustre bien: « The fact that Ibrahim was drinking beer even as he spoke authoritatively of the Muslim prohibition against alcohol consumption did not bother him » (« Le fait qu'Ibrahim buvait de la bière alors qu'il parlait avec autorité de l'interdiction musulmane de consommer de l'alcool ne le dérangeait pas »).

6.2. Un instantané

Mes interlocuteurs insistent sur le caractère éphémère des catégorisations scientifiques que je propose. Cette instabilité de définitions et de certitudes se reflète aussi dans leur propre manière de parler. Tout comme

leurs discours – bien au pluriel – changent selon le contexte et l’auditoire adressé (Bouilly 2008; Canut 2021; Jackson 2002), ils changent aussi dans le temps (cf. Bouilly 2008; Jackson 2002), qui n’a même pas besoin d’être long: « At times young men engage in behaviors (or express opinions) that contradict the moral stance they have taken days (or even moments) earlier » (Masquelier 2019:125. « Parfois, de jeunes hommes adoptent des comportements (ou expriment des opinions) qui contredisent la position morale qu’ils ont adoptée quelques jours (ou même quelques instants) auparavant »). Il faut alors non seulement savoir s’y prendre aux apparentes inconsistances des propos, mais aussi à leur fluidité et flexibilité. La seule certitude qu’il y a, c’est que « there are no final answers, only permanent questions and questioning » (Nyamnjoh 2017:267. « il n’y a pas de réponses définitives, seulement des questions et des interrogations permanentes »; cf. Vogt 2018).

Qui parle à qui et dans quels contextes; qu’ils soient politico-historiques, sociaux, énonciatifs, interlocutoires et autres? Ceci a une grande influence sur ce qui est dit et de quelle manière (cf. Canut 2021; Pavlenko 2007; Relaño-Pastor 2014). Et encore, nous n’avons pas considéré le côté de celui qui écoute et ensuite transforme les paroles entendues, comme le propose Angela Reyes (2014; cf. aussi Hoffmann 2021). Pour ce côté de l’entretien, nous pouvons reposer les mêmes questions, ce qui rend l’échange encore plus volatile. En même temps faut-il reconnaître que cette volatilité est aussi une chance. Elle nous invite à poser la même question de recherche de différents points de vue, ce qui « permettrait d’obtenir un matériau empirique certainement différent, mais non moins valide » (Cosquer 2020:16).

Ainsi, mon travail ne peut être qu’un double instantané. D’abord c’est un instantané de ce que j’ai vu et entendu: Personne ne peut reproduire mes données, puisque les propos de mes interlocuteurs sont faits en fonction de ma personne, ma position et le lien que nous avons établi entre nous (cf. Forunier 2007). Ensuite, et pour la question de la mobilité et de sa classification – peut-être mieux: sa perception – il s’agit d’un instantané des positions et des réflexions de mes interlocuteurs dans des moments bien précis de leurs séjours respectifs. Aujourd’hui ils allaient me faire d’autres récits et exprimer probablement des opinions toutes autres. Les propos de mes interlocuteurs ne sont alors pas à comprendre comme des rapports, des protocoles neutres de leurs séjours. Il s’agit plutôt de

fragments de récits, de détails d'expériences passées, faits de manière rétrospective à un certain moment dans leurs parcours. Les récits sont alors coloriés par la lecture que font mes interlocuteurs de leurs vécus antérieurs au présent – qui se situe aujourd'hui également dans le passé –, ce qui doit obligatoirement donner un autre sens au vécu (Jackson 2002; Henriksen & Bengtsson 2018; Eczet & Cometti 2017).

Les citations – même longues – une fois retirées du contexte de leur énonciation perdent automatiquement une partie de leur pertinence parce que la multitude de références faites explicitement aussi bien qu'implicitement ne peut pas être notée dans son intégralité (cf. Hoffmann 2015). La ré-contextualisation (Hoffmann 2020:157), laquelle s'efforce de faire le chercheur afin de pouvoir utiliser les citations dans un travail scientifique, s'avère être éphémère; le travail écrit n'est dans les mots de James Clifford (1986) jamais plus qu'un *partial truth* et un instantané (cf. Gallop 2002; Tsing 2018; Vogt 2018).

7. Dernière remarque sur la méthode *ou* Mode d'emploi

Tout comme d'autres chercheurs, s'aventurant en marge des normes scientifiques, je « feel [...] the need to comment on 'method and [...] evidence', knowing that traditionalists will dismiss the evidence as anecdotal and the method as exorbitant » (Gallop 2002:9. « éprouve le besoin de commenter 'méthode et données', sachant que des traditionalistes rejeteront les données comme anecdotiques et la méthode comme exorbitante»).

Expert talk, la langue des experts, n'est souvent que difficilement compréhensible pour le locuteur (Deumert & Storch 2020), tout comme pour le lecteur non-expert du domaine, mais peut-être intéressé dans le sujet. Si nous reconnaissons nos interlocuteurs comme des égaux en conversation, pourquoi ensuite transformer leur propos en des théorisations inintelligibles? Surtout si – comme dans le cas du travail suivant – le terrain est basé sur leurs récits, histoires et narrations, il me paraît sensé d'en rendre accessible les résultats dans un langage également narratif et dans une langue commune. Ainsi, dans le travail suivant, je renonce autant que possible à la traduction dans un langage scientifique et essaye au contraire d'harmoniser les aspects théoriques

avec ce style narratif. Cela implique aussi de prendre ses distances avec le français de Paris – certes très apprécié mais peu adapté au terrain – et d'utiliser à la place un français d'Afrique de l'Ouest moins statuaire, qui – surtout s'il est associé à des termes bambaras – est plus apte et en même temps aussi plus approprié pour représenter les réalités qui font l'objet de ce travail.⁴¹ Dans cette même ligne de pensée et afin de faciliter la tâche des lecteurs (purement) francophones et bambarophones, je propose des traductions des citations scientifiques autres qu'en français entre parenthèses et une synthèse des grandes lignes de ce travail en bambara suite à ce chapitre.

Dans le travail suivant, les propos de mes interlocuteurs sont cités le plus proche possible de leurs énoncés. C'est à dire que si l'interlocuteur avait autorisé l'enregistrement de notre entretien, je l'ai transcrit tel quel; avec les marques d'hésitation, des reprises, des fautes orthographiques et grammaticales et des contradictions. Si mon interlocuteur m'avait demandé de prendre des notes ou de juste écouter, j'ai fait le compte rendu de ce que j'ai entendu. Si un terme ou une manière de formuler avait particulièrement résonné dans mes oreilles et que je l'avais donc noté mot à mot, je la marque comme citée à l'intérieur de la paraphrase. Ainsi, j'utilise la mise en italique non seulement pour la terminologie en langue étrangère, mais aussi – et peut-être même plus important – pour des termes et des propos que je cite de mes entretiens et pour des manières de formuler pertinentes en Afrique de l'Ouest; si elles ne lui sont pas propres. Surtout ces derniers perdraient une grande partie de leur force d'expression si elles seraient transmises dans un français hexagonale, ce qui prouve que Menon (2022:2) a bien raison quand elle dit qu'un élargissement de notre perspective sera automatiquement multilingue. Ce multilinguisme, venant avec les différentes perspectives exprimées dans ce travail, étant ici présent non seulement avec l'oscillement entre le bambara et le français, mais aussi entre des variantes du français, je fais ressortir toutes les citations directes de mes interlocuteurs en relief; des plus courts aux plus longues. Pour ce qui est des histoires que je rends en substance, je les ai également mis en relief sous le terme d'*intermède*, tout en m'en tenant à Erich Kästner, auteur allemand connu pour ses livres de jeunesse, qui aimait interrompre le fil

41 Ceci se montre aussi dans le fait que grand nombre des termes utilisés par mes interlocuteurs et par moi-même se retrouvent également dans les films documentaires traitant le même sujet; en occurrence *Taamaden* (2021) et *Les sauteurs* (2016).

de son histoire en faveur de réflexions morales et philosophiques. Cette idée de rendre plus attrayant le texte à l'aide d'intermèdes, qui sont en lien avec l'histoire sans pour autant en faire directement partie⁴², me paraît intéressante, avantageuse, aussi pour un travail scientifique. Avec Tsing, nous pouvons retenir que « [d]amit ein Konzept lebendig wird, bedarf es konkreter Geschichten » (2018:63. « Pour qu'un concept prenne vie, il faut des histoires concrètes »). Je vous invite donc à considérer les intermèdes comme des anecdotes, avec toute la force que celles-ci ont pour un échange (Menon 2022). C'est justement à l'aide de ces intermèdes que je peux réaliser une partie de la contextualisation de mon travail sans trop alourdir le texte (cf. Menon 2022:22). En même temps, les histoires, racontées par ouï-dire et circulant en Afrique de l'Ouest, sont ainsi clairement séparées des récits de mes interlocuteurs et des faits scientifiquement prouvés. Je me suis permis d'ajouter à ces histoires aussi quelques-unes des réflexions qui m'étaient venues lors de ma recherche aussi bien que plus tard, en triant mes notes et en écrivant ce texte. Si les intermèdes paraissent trop philosophiques, trop peu scientifiques ou tout simplement superflues parce qu'ils ne semblent rapporter rien de nouveau, le lecteur est invité à les sauter en lisant le travail qui suit.

8. Kumalasurunya la, kumakan min be gafe in kono

Baara in na, ne ye masala jini mogo dow fe; mogo minnu ye sira ta ka bo u ka jamana kono ka taga jamana ko kan. A kera taama ye, a kera yaala ye, a kera ka do ka mobili walima mobiliba boli ye, a kera ka boli kojuguba ko ye, ne kumajogon bee bora jamana minnu kono, u bee be Farafinatilébinyanfan fe. Min sebennen file gafe in kono, o te donniya kura ye; farafinw, malimogow ka teme o bee de kan, b'o kalama kosebe. Nka Tubabula kono, mogow te ko kalama sabula donnyai min be Farafina teka se Tubabula ka je.

Sanfekalansobamogow ka kumakan te se ka ne kumajogonw ka kumakan tipetigiya. O de kama, n ye tariku minnu men k'u men cogoya min na, n b'u bo ten. N ma fen far'o kan, n ma fen bo a la. O koro ko n tena kuma bayelema kumakan were la, n tena ne kumajogonw ka kumakan dogo ka kumakan were bl'a no na. O folen kofe, n ye kumakan min men, o file.

42 cf. Tsing (2018) appelant ses intermèdes *interlude*.

A bɛɛ de bɛ daminɛ ni mun ye, o ye n kumaɲogɔnw kɔnɔko k'u lajɔ. Min fɔra o ye ko geleya de b'u lajɔ. Geleya min don, o ye geleya min nana Mali, Lagine, Burkina na ni kelew ye. Nka o dɔrɔn de tɛ sabula geleya wɛrɛ fana bɛ, min bɛ kɛ don o don: Baara puman tɛ ka sɔrɔ, o de kama wari caman tɛ sɔrɔ, o fana kama dumuni tɛ ka kɛ ka jɛ. O kɔfɛ, mɔgɔ caman fana ko n'i ma wari sɔrɔ, i tɛ se ka furu kɛ k'i sigi yɔrɔ dɔ la. I bɛ to dudenya la hali n'i si sera furu ye. O bɛɛ de bɛ ben kuma dɔ la min bɛ fɔ Bamako tuma caman; ko *La beauté de l'homme, c'est le travail*. O kɔrɔ ko n'i ma baara kɛ, i tɛ se ka kɛ cɛ jɔlɛn ye, i tɛ cɛ ye fewu.

Ka nin ko de jɛnɛbɔ, o de bɛ jini fan bɛɛ. Tuma caman, i b'a mɛn ko min ka kan ka kɛ o de la, o ye i yɛrɛ ka wuli ye. O kɔrɔ k'i sigilɛn tɛ bilɛn i fa ka du kɔnɔ, nka k'i bɛ wuli k'i jɔ ka tagama k'i yɛrɛ de jini. O bɛɛ de bɛ wele ka fɔ kɛlɛn kɛlɛn ka kɛ jamanablakun ye. N'i ye jamana bla, mɔgɔ caman de b'a wele ko taama walima *aventure*. Marakaw fana b'a fɔ ko *tunkan* walima *terana*. Nininkali min tun bɛ yɛn, o tun ye muna mɔgɔ bɛ jamana bla. Min fɔra nɛ ye tuma caman, o ye ko musow ka tagama, o ye boli ye. K'u bɛ boli ko bɛɛ lajɛlɛn jɛ, nka k'u bɛ boli olu ka ko temenɛn fana jɛ. Kuma min bɛ f'o la, o ye ko sungurun ani sungurunba a ka surun jɔgɔn na. N ye n kumaɲogɔnw jini nka n'u taara kɛlɛn kɛlɛn walima ni mɔgɔ caman bɛ taa jɔgɔn fɛ. Jaabili min dira o ye k'u taara kɛlɛn kɛlɛn nka k'u y'u jɔgɔnna caman sɔrɔ sira la fɔ ka teriya sɔrɔ o la. Dɔw bɛ kɛ kɔrɔ ni dɔgɔ ye, dɔw fana bɛ kɛ i n'a fɔ somɔgɔw yɛrɛ ye. O bɛ kɛ sira la, nk'a tɛ ban taayɔrɔ la. An kumana sira kan k'a sɔrɔ ko mɔbilibaarakɛlaw, *routiers*, jɔyɔrɔ ka bon taama na, sabubu olu ka baara y'o ye ka mɔgɔw ta k'u donni dugu ni dugu. Mɔbilibaarakɛlaw ye jɔn ni jɔn ye, u ye bolimafɛnbolibagaw, parantikew, ani lakanabaw ye.

N'i bɛ taama na, wagati dɔw la, i k'an k'i jɔ walima fɛn dɔ bɛ se k'i lajɔ. O jɔli tɛ kɛ lafiya walima saliya ye; a bɛ kɛ kɔlɔsili ani jatɛminɛ ye. O misali dɔ file: Mobilipilasiw la, mɔgɔw bɛ jɔgɔn sɔrɔ ka baro kɛ k'u ka taama labɛn. Ni sababu puman sɔrɔla – a kɛra sira la, a kɛra taayɔrɔ la, a kɛra yan ni mɔgɔ ka wuli ka taa – a bɛ minɛ. O de bɛ wele ko *chance*, kunnadiya. I n'a fɔ ni taajitalanbolila bɔra duga kan sira la k'u ka taamafɛnw feer'o la. O kɔkɛbali jɔgɔnnaw bɛ se ka wari caman sɔrɔ. O de kama, a bɛ kɛ hali nifarati b'o la u ka gɛn ka bɔ baara la. Taama min bɛ wele *aventure* tubabukan na walima *tunkaran* marakakan na, mɔgɔ caman b'a fɔ k'o ye cɛw ka ko ye, k'o ye kamalɛnw ka ko ye, k'o ye faantanw ka ko ye. Taama wɛrɛ bɛ min bɛ wele ko *voyage* tubabukan na.

Bamanankan na, a bɛɛ ye taama ye. Taamadenw be bisimila cogoya min na, n kumapɔgɔnw k'u be wele mɔgɔkojugubaw ye, ko jatigiw be na ni jalakili suguya bɛɛ ye, ka fɔ ko dunanw be mɔgɔ cɛya tunun ani fɛn wɛrɛ caman. Dunanw be wele kojugukɛlaw fɔ ka dantanfɛntɔgɔw d'u ma. Kɔkajamanawmɔgɔw b'a fɔ k'olu ni dunanw be kɛlɛ kɛ baara nɔfɛ, ko dunanw b'olu ka baaraw ta. O kɛlɛ n'a kuma b'a kɛ ko dunanw be bla kaso kɔnɔ tuma caman fɔ k'u gen ka bɔ jamana kɔnɔ. O bɛɛ lajelen n kumapɔgɔnw, tuma dɔw la, be ja f'u tɛ se ka farafara blen, kuma teka kɛ ka wuli ka taama.

Ko dɔ be min tɛ lakal'an ka yɔrɔ la, nk'a be dɔn kɔsɛbe farafina, o filɛ: Taamakɛlaw fanba tɛ jamana bla ka taa abada. U be b'u ka jamana kɔnɔ, siga t'a la nka n'u ye wagati dɔ kɛ jamana wɛrɛ walima wɛrɛw kɔnɔ, u be segin so. U ka taama penan n'u sera ka wari sɔrɔ k'o bla kɛrɛnkɛrɛn ka na n'a ye so. O kɔrɔ k'u selen so, u be se ka hajɔ puman damine ni wari ye. O tamasiyen filɛ: Mɔgɔ minnu ye wari dɔ sɔrɔ dɔ ka mɔbili boli la be segin ka mɔbili san u yɛrɛ ma, ka dɔ bl'o boli la, walima u yɛrɛ b'u ka mɔbili boli. Nka, ni mɔgɔ wulila ka taa jamana wɛrɛw kɔnɔ, ka sɔrɔ wari ma sɔrɔ, o ye taama tipɛnɛn ye. Ni taama tipɛna, o kɔrɔ ko taamaden fana desera. Fɔlɔ, taamaden caman minnu desera taama na solila ka tunun; u ma sɔn ka segin so blen. Sisan a ko be yɛlɛma. N be tila ka segin a kan.

O fɔlɛn, n kumapɔgɔnw ye fɛɛrɛ caman jɛfɔ n ye minnu b'u demɛ k'u ka taama ta jɛ: Dɔ b'i jija k'i da mine k'i yɛrɛ dogo walas'u ka na ye. O be taa fɔ mɔgɔ dɔw be tunun. Dɔw fana be fisaya ka t'u ni jɔgɔn cɛ fɔ ka kum'u ka kan na, i n'a fɔ bamanankan walima marakakan. N'u sera ka yenka dɔw dɔn, dɔw fana be yenka dɔ wele min jɔyɔrɔ ka ji. Cɛ dɔw be minnu be muso caman furu, nka u t'o kɛ yɔrɔ kɛlɛn na, u b'a kɛ jamana dama dɔw. O de ka kan k'u demɛ ka kow jɛnɛbɔ yɔr'o yɔrɔ. N'o fana tɛ, dɔw b'a fɔ ko komi yenkaw b'u wele mɔgɔkojugubaw ye, u ka kan ka kojuguba de kɛ dɔrɔn. Janko mɔbilibillaw de be kɔrɔfɔ ka pan ni dɔ ta ye fɔ ka tunun. Walasa u be baara bɛɛ ta fɔ mɔgɔ tɛ se ka ja olu kɔ. Musow fana be fɛɛrɛ kɛ k'u ka taama ta jɛ. Komi jamanadancɛw ani tenitigiw be musow lajɔ ka nafa bɔ u la, dɔw de y'a fɔ n ye k'u be cɛ dɔ teriya jini min be se ka dance tige n'u ye, i n'a fɔ cɛ ni muso furulen. O fɛɛrɛ bɛɛ minnu jɛfɔra be se ka ta jɛ walima a be se ka tipe.

Ne ni n kumapɔgɔnw be kuma cogoya min na, a be ina fɔ maana be bɔ ani baro be kɛ cogoya min na Mali la; a fila bɛɛ jagaminɛn. O fɔlɛn, ni ne kumapɔgɔnw be kuma, o tɛ ne kɛ lamɛnbaga dɔrɔn ye. Ne ka kan ka kɛ

naamunaminena ye siƴe kelen. O koro ko ne ka kan ka meeni ke ka ƴe, fo ka kuma fana faamu min ma fo yere nka min kera nikuma ye. A daminetuma, a waajibiyalen tun don n kan, nka n desera tuma caman. Ne ma se ka nikumaw faamu, ne ma se k'u jaabi. Ni n tun y'an ka korofa jate baro ye doron, ne sera ka kuma lataa ƴe fe. Walasa ka nafa min be baro la Mali la lajeya, o baro ka kan ka faranfasi bamananya la. Bamananya baju be min na, o ye jeliya, senankuya ani jatigiya ye, ka teme fen bee de kan. O fana baju ye baro ye; baro min be jini dute fe. Dute be bara diya, dute be moga yele yere ka baro damine, ka to baro la fo ka ben. A laban na, dute ani baro be ben yoro min na, o ye geren, *grin*, ye: Kamalenw lajolen be ngon kunben ka dute sigi ka baro ke fo ka ke jekulu ye.

Komi jamana caman na, moga teka n kumagongw bisimila ka ƴe, an tun be se k'a fo k'u ka taama ye ko diyagoyalen ye. Moga dow be, minnu b'i karaba ka baara ke nka u t'i sara ka ƴe walima u ti sara abada. Dow fana b'i bla baara faratilen na ka tila ka taa k'i to yen. Diyagoya were caman de be taama na: dow be buga, dow be faga o la, dow be janfa, dow be tunun do bolo, dow be bila kaso la fu te bo bilen; ani o nan ngonan caman. O bee de ko, n kumagongw y'u sinsin a kan ko ko bee ka ni. Jaa, diyanyeremogow te! U be min fo n ye o file: Diyagoyaba de be taama na, diga t'a la. Nka, diyagoyaba fana be sigiyoro la. I te se k'i ka dipenatige ke ka soro diyagoya t'a la. A bee lajelen, fen o fen min be dije kono, diyagoya b'a la.

O folen n ye taamasije dow soro an ka kumakan na, min b'a yira n na ko diyagoya min be, o ka jugun ka teme siƴe were kan, hali ni n kumagongw b'a fo ko jugusebe te walima k'o te foyi ye. Hali n'i ko diyagoyalen tun don, kofe, ni ne n'u be kuma na, n kumagongw b'a fo ko ko patapatalen don, ko jeneman te. O koro ko hali ni fen minnu tun be taama na, olu tun ma ni, fen werew fana be, minnu ma ni ka temen dow kan. A bee lajelen, i ka kan k'i miiri: I joyoro ani do werew joyoro, a bee be son ka ke kelen ye. Ko jugu don, nka ko sebe te!

Troisième partie

Construction du *mouvement* fait par et dans les propos de mes interlocuteurs

1. Être bloqué

Le point de départ de tout mouvement est un état d'immobilité, cause pour laquelle, cette partie du travail commence avec quelques réflexions sur un blocage. Pour Joceyline Streiff-Fénart, le sentiment d'être bloqué se montrait dans les récits d'aventuriers sur leur mouvement (Streiff-Fénart 2020:4). Or se sentir *bloqué*, *calé*, *coincé*, est une expérience que mes interlocuteurs associent beaucoup plus avec leur situation d'avant le départ que dans la mobilité.

Non, chez moi, en ce moment, non. En vrai dire, non. Je peux pas tout dire, mais. [silence] Tu vois? Tout était bloqué, tout était bloqué, calé en ce moment chez moi. (Aminata)

La base littéraire de cette observation est celle de villes perçues comme *sites of struggle* (Walther, Howard & Retailé 2015), qui seraient marquées par « immobility of masses caught in remoteness and poverty » (Pirie 2009:22. « l'immobilité des masses prises dans l'éloignement et la pauvreté »; cf. aussi Collom & Ayats 1962); chez Marc Sommers (2012) et autres, on lit pour cette immobilité involontaire (Jónsson 2008) le terme de *stuckedness* pour décrire la situation de la personne en question. Être coincé, *to be stucked*, est évoqué par mes interlocuteurs dans plusieurs contextes: Ayant tous une situation financière qu'ils qualifient de peu rassurante, ils se sentent coincés financièrement, ce qui les coince aussi géographiquement, puisqu'un manque de moyens ne leur permet pas une grande mobilité. Dans un troisième temps, mes interlocuteurs se disent aussi coincés dans leur jeunesse; incapables de passer au statut d'adulte. Voyons ceci de plus près.

1.1. Par la *crise*

Le terme de la *crise* fait de multiples parutions dans les échanges entre mes interlocuteurs et moi, mais il est également quasi omniprésent dans

la vie courante en Afrique de l'Ouest. Le terme de la *crise*, en bambara souvent *sengen*, fatigue (cf. aussi Whitehouse 2011), doit donc être précisé et contextualisé dans la recherche. Est considéré comme critique la situation (financière) des pays de l'Afrique de l'Ouest – mais aussi de celles du Nord (Salzbrunn, Souiah & Mastrangelo 2015) – et donc de toutes ses populations, et ceci depuis belle lurette (Idrissa 2019; cf. Pérouse de Montclos 2012b ou Diouf 2003 pour l'Afrique entière). Faim, violences, insécurité, manque de perspective et bien autres difficultés (Laacher 2010; Pérouse de Montclos 2012b; Camara, Traoré, Dicko & Sidibé 2011; Masquelier 2013; 2005; Idrissa 2019; cf. aussi *Les sauteurs* 2016; *Le choix de Fati* 2021) sont des thématiques fréquemment abordées sous le terme générique de crises – souvent aux pluriel – pour parler du quotidien de beaucoup d'Africains de l'Ouest: « The 'search for food' (that is, the quest for survival), my interlocutor implied, took time and energy, preventing youth from mobilizing in the defense of the common good » (Masquelier 2019:208. « La 'recherche de nourriture' (c'est-à-dire la quête de la survie), a laissé entendre mon interlocuteur, prenait du temps et de l'énergie, empêchant les jeunes de se mobiliser pour la défense du bien commun »; Bolay 2021).

Tout a commencé avec une, avec un enfance très, très, très dure. Vous-même, vous savez déjà comment sont les, eh, comment sont la vie à l'Afrique de l'Ouest. Les mariages avec beaucoup de femmes, les enfants, tout. D'abord les mariages avec beaucoup de femmes, et le papa qui n'a pas beaucoup de moyens, par fini, ses dépenses lui dépassent. (Sami)

Beaucoup de personnes ont tendance à dire qu'une telle ou telle chose ou situation *chauffe*, pour dire qu'elle est désagréable au point de leur nuire. Ces situations critiques peuvent être décrites comme étant de grands dangers personnels, qui pousseraient mes interlocuteurs à prendre la route ou à la continuer (cf. *Taamaden* 2021):

Quand je reste là-bas un jour c'est la mort qui va me prendre. (Fatoumata)

Cette idée, qu'il faut être en mouvement afin de ne pas être attrapé par la mort n'est pas seulement évoquée en parlant de situations effectivement dangereuses pour la vie du locuteur. Elle est également utilisée dans son sens métaphorique de la vie équivalant le mouvement, le fait de *bouger*, et son absence, l'état d'immobilité, comme équivalent de la mort. Qui

perd son moment de mouvement, tombe alors dans la stagnation, il entre dans le processus de mourir. Ces attributions métaphoriques trouvent leur échos dans différentes manières de dire en bambara, évoquées dans ce qui suit, et sont également mentionnées chez Masquelier – « to survive one must continually be on the move » (2019:206. « afin de survivre, il faut toujours être en mouvement ») – et bien d'autres (cf. à titre d'exemple Salzbrunn, Souiah & Mastrangelo 2015).

La deuxième notion de *La Crise* – cette fois-ci avec article et majuscule – désigne la réelle crise politique que traverse le Mali depuis 2012 et encore une fois depuis 2020 (Murunga & Ogachi 2020); faisant toujours référence à des crises politiques plus anciennes dans la sous-région (cf. Camara, Traoré, Dicko & Sidibé 2011). Elle est sujet de beaucoup de travaux scientifiques qui s'essaient à sa définition. Il serait fastidieux de se prêter à un résumé de ce qui s'est passé entre 2012 et aujourd'hui; qui s'intéresse au Mali et à l'Afrique de l'Ouest l'a lu dans les journaux. Nous avons également, dans de nombreux ateliers et conférences scientifiques, discutés en longue et au large sur la notion de *crise*, de sa multi-dimensionalité, de son caractère interne – mais aussi externe – et nous avons souvent entendu parler de crise stable (permanente) et de crise latente (cf. Pérouse de Montclos 2012b; Murunga & Ogachi 2020). Toute cette question de définition ne nous intéresse pas ici, parce qu'elle n'intéresse pas mes interlocuteurs. Ceux-ci sont – en très grande majorité – loin de cette crise politique; géographiquement, mais aussi mentalement puisqu'ils n'ont souvent pas de famille dans les régions fortement concernées et parce que leur propre situation est assez souvent critique et doit donc naturellement les préoccuper; nous y reviendrons. Ainsi, mes interlocuteurs n'évoquent pas d'eux même la crise politique malienne et ne font référence au Mali que pour parler de difficultés quotidiennes et de rapports de tous les jours avec la famille au Mali; donc des crises au pluriel susmentionnées.

Ce n'est qu'une fois l'ayant abordé moi-même, que le terme de *La Crise* trouve son entrée dans nos entretiens. Il me faut d'abord lier leur situation à l'étranger à celle de leurs compatriotes dans le Nord de la république, pour que mes interlocuteurs se penchent sur *La Crise* malienne pour l'introduire dans leurs récits. Désormais, par contre, elle est évoquée presque comme une personnification, comme le gredin de l'histoire à raconter (cf. aussi Pérouse de Montclos 2012b). Mes interlocuteurs s'en

servent à fond pour expliquer presque toute décision prise et tout mouvement entamé avant, durant et après leurs séjours à l'étranger.

Comment je dois faire, hein? On est là, rien ne bouge. C'est la crise. (Abdoulaye)

D'après mes interlocuteurs, la *Crise* est ce qui les bloque à un certain stade de leurs mouvements; soit-ce qu'ils ne pouvaient pas prendre la route dans la direction envisagée, soit qu'ils se sentaient obligés de retourner à un endroit qu'ils auraient préférés laisser derrière eux.

La crise est entrée au Mali. [...] Tout était calé, tout était calé (Basoumano)

À Bamako l'on m'a même déjà dit qu'avec le Nord du pays fermé, des aventuriers Ouest-Africains d'habitude que de passage à Bamako y resteraient maintenant bloqués et entreraient donc en concurrence agressive⁴³ avec la jeunesse de la ville. Ces jeunes Maliens, « candidats potentiels à la mobilité »⁴⁴ (Gohard-Radenkovic & Veillette 2015), certes (cf. Masquelier 2019; Bolay 2021; De Maria & Dicko 2019), mais dont le départ n'est pas forcément envisagé pour aujourd'hui ou demain, se sentent alors encore plus poussés à partir, et ce dans une situation peu prometteuse.

Mais le Nord, c'est difficile, hein? C'est difficile. Même aujourd'hui-là, je te dis la vérité, jusqu'à Mopti, tu vas pas aller là-bas. Les gens, quand les gens veulent quitter Bamako ici, ils partent tous, au Burkina. Même Burkina c'est pas, c'est pas sûr. [...] c'est coincé, hein? C'est coincé ici. (Bouba)

La Crise est aussi racontée comme causant ainsi un grand désespoir personnel, autant que pour le pays. Elle est dite retirer toute énergie de la personne qui n'arrive donc plus à se débattre contre les iniquités quotidiennes et fini par abandonner. Elle tombe dans la stagnation susmentionnée et s'éteint.

Le Mali a la crise maintenant. Si tu restes ici, ça va chauffer (Abdoulaye)

La famille souffre. Ils ont besoin de tout. Je fais quoi alors? (Mamadou)

Désespoir et fatigue. C'est ça qui m'a poussé de faire l'aventure. (Lassi)

43 Vision sur les étrangers qui reviendra sous peu.

44 Aline Gohard-Radenkovic & Josianne Veillette (2015) notent ceci pour nous tous.

La quintessence de ces grands discours sur le Mali en crise est toujours la question rhétorique: Pourquoi rester ou bien pourquoi rentrer au Mali? Dépendant bien sûr de la localisation actuelle de la personne.

La multitude de crises ou situations critiques quotidiennes réduit sur le manque de travail stable et bien payé crée un problème propre à des sociétés jeunes: Le fait que les jeunes restent bloqués dans leur jeunesse (cf. Diouf 2003).

1.2. Dans la jeunesse

« There are simply not enough jobs for the thousands of youths entering the formal labor market every year. In urban areas, the problem of youth un(der)employment is especially acute. Many young men, wishing to escape the drudgery of subsistence farming, migrate to the city. But urban life offers no guarantee of financial security » (Masquelier 2019:8. « Il n'y a tout simplement pas assez d'emplois pour les milliers de jeunes qui entrent chaque année sur le marché du travail officiel. Dans les zones urbaines, le problème du chômage des jeunes est particulièrement aigu. De nombreux jeunes hommes, souhaitant échapper à la corvée de l'agriculture de subsistance, migrent vers la ville. Cependant, la vie urbaine n'offre aucune garantie de sécurité financière »; cf. aussi Salzbrunn, Souiah & Mastrangelo 2015; Boyer 2014; Masquelier 2013; Ngom 2019; Diouf 2003).

Les associations communément faites avec la notion de jeunesse sont celles de mouvement, de créativité et de départ vers l'âge adulte. La jeunesse est généralement comprise comme étant l'âge des grandes libertés. C'est dans cette ligne de pensée qu'est attesté aujourd'hui aux sociétés du Nord Global un désir délirant d'une jeunesse prolongée à l'éternelle. Les sciences ne sont pas à l'abri d'une telle glorification de l'âge de la jeunesse; la recherche sur les langues des jeunes et la culture des jeunes en est une preuve exemplaire. Basée sur les propos de mes interlocuteurs, des mots courants dans les sociétés Ouest-Africaines et mes observations, se dessine pourtant une image toute autre, quelque peu contraire:

Je suis déjà grand, moi, nous, nous, les enfants de ma mère, nous sommes déjà cinq. Au fur et à mesure, avec le temps, je vois que, vraiment, il y a rien, il y a rien à la maison, sur qui les enfants, sur quoi les enfants peuvent compter. Le père n'a rien, la mère n'a rien. Mon père

c'est un tailleur, c'est un tailleur, un couturier, quoi. Ma mère, elle se débrouillait pour vendre les petits trucs au marché. Vraiment ça ne va pas. Moi-même, en regardant, le temps, je me demandais même en jour, comment je vais faire pour me marier. Comment je vais faire pour me marier. C'est pourquoi quand tu m'as posé la question si je suis marié, je t'ai dit: non j'étais pas prêt à ce moment pour le mariage. Sinon j'avais l'âge déjà de me marier. (Sami)

En anthropologie, de jeunes hommes – socialement adolescents (Vincourt & Kouyaté 2012; Thurlow 2011), sortis d'école et sans emploi – sont dit être *in social limbo* ou en situation liminale (Thurlow 2011; Masquelier 2005). Ils ne sont plus enfants (élèves), mais ne pas encore adultes (employés) (Thurlow 2011:1; Brossier 2007): « Because they lack the resources to marry and provide for dependents, they are unable to transition into adulthood » (Masquelier 2019:2. « Parce qu'ils n'ont pas les ressources nécessaires pour se marier et subvenir aux besoins de ceux qui dépendent d'eux, ils ne sont pas en mesure de passer à l'âge adulte »; cf. Boyer 2014; Kieffer 2006; Masquelier 2013; 2005; Collomb & Ayats 1962). En restant dépendant de la famille (Gaibazzi 2015; Salzbrunn, Souiah & Mastrangelo 2015; Boyer 2014; Jónsson 2008; Diouf 2003; Masquelier 2005), ils se trouvent dans une adolescence sociale prolongée (cf. Dick & Schraven 2018; Prothmann 2018b; Boyer 2014; Masquelier 2005). Cette « indefinitely expandable life stage » (Masquelier 2019:13. « étape de vie indéfiniment extensible ») transparaît entre autres dans plusieurs films documentaires de la série *Génération Africa* sur arte (*Taa-maden* 2021; *Le garage de Zara* 2021; *Le dernier refuge* 2022). Diane Singerman (2007) et Alcinda Honwana (2012) appellent ce statut de jeunesse involontairement prolongée *waithood*: « wait for adulthood and its attendant rights and responsibilities » (Masquelier 2019:185. « attendre l'âge adulte et les droits et responsabilités qui y sont liés »; cf. aussi Stasik, Hänsch & Mains 2020; Fouquet 2007; Masquelier 2013).

*Den te ne bolo, muso te ne bolo. Ne ka kan ka n préparer fɔlɔ n ka avenir de fɛ. O don.*⁴⁵ (Djocounda)

Vraiment ça ne va pas. Moi-même, en regardant, le temps, je me demandais même en jour, comment je vais faire pour me marier. Comment je vais faire pour me marier. C'est pourquoi quand tu m'as

⁴⁵ Je n'ai pas d'enfants, je n'ai pas de femme. Je dois d'abord me préparer pour mon avenir. C'est ça.

posé la question si je suis marié, je t'ai dit: non j'étais pas prêt à ce moment pour le mariage. Sinon j'avais l'âge déjà de me marier. (Sami)

Cette attente de la jeunesse (Boyer 2014) pour sa transition vers l'âge adulte pourrait bien entendu être comprise comme un processus important puisqu'il peut y avoir une grande productivité, une maturation intérieure. Le fait que l'attente puisse être comprise et vécue comme un processus productif sera examiné plus en détail ci-dessous quand il s'agira de l'attente à l'intérieur de la mobilité de mes interlocuteurs. Cependant, ici, lorsque la jeunesse attend son changement de statut et est observée par les adultes, la perception est bien différente: Les jeunes-mêmes sont « [a]nxious [...] to get on with their lives, they experience enforced inactivity as a torment » (Masquelier 2013:472. « désireux de prendre leur vie en main, ils vivent l'inactivité forcée comme un supplice »). Ce supplice est encore renforcé par la représentation que la société se fait de sa jeunesse, puisqu'ici l'accent est mis sur la « passivité supposée » (Fouquet 2007:87; cf. Masquelier 2013) des jeunes. D'après beaucoup d'adultes, *la jeunesse ne fait que prendre du thé* en attendant son futur: « just sat, waiting for things to improve » (Masquelier 2019:197. « juste assis, attendant que les choses s'améliorent »; cf. aussi Prothmann 2018b:4; Boyer 2014; *Le garage de Zara* 2021).

C'est des gens, c'est, c'est une jeunesse, eh, très paresseuse, qui n'aime pas travailler du tout, qui n'aime rien faire. C'est seulement boire, les femmes, tu vois? C'est sans ambitions quoi. (Koro Keïta)

Sous les yeux des *vieux*, la jeunesse masculine se transforme de porteurs d'espoir en cas problématiques – Masquelier (2013:480) parle de *problematic beings* – puisque le contrat générationnel des fils prenant en charge leurs parents (cf. Bolay 2021) risque de se briser sur l'oisiveté des premiers. C'est ainsi que la description de la jeunesse masculine comme inactive sous-entend en même temps une paresse volontaire, presque défiante (Masquelier 2019; 2013; 2005; Brossier 2007), qu'insinue la société aux jeunes: « Elders equate the idleness of youth with a futile, often decadent, and occasionally criminal form of existence that leads to moral indiscipline, sexual license, and economic failure » (Masquelier 2019:44. « Les aînés assimilent l'oisiveté des jeunes à une forme d'existence futile, souvent décadente et parfois criminelle, qui mène à l'indiscipline morale, à la licence sexuelle et à l'échec économique »; cf. aussi Kieffer 2006; Diouf 2003; Zinder 2021).

Comment répondre à cette narration que font les parents de leurs propres enfants? Quelques jeunes se révoltent contre ces attributions négatives (cf. Jónsson 2008), mais beaucoup plus reprennent la narration tout en s'en voyant être les victimes (cf. Salzbrunn, Souiah & Mastrangelo 2015; Boyer 2014; Masquelier 2013; Diouf 2003; cf. aussi Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008; Jónsson 2008). Ils se ressentent poussés, dans l'inactivité et ensuite pris, *stuck* (Masquelier 2019:3), *trapped* (Masquelier 2019:47; Jónsson 2008), dans le désœuvrement. Florence Boyer (2014:14) cite un jeune d'un grin à Niamey: « Au Niger, les jeunes sont pris comme des animaux matin-soir; [...] Les jeunes souffrent ». Cette déclaration de souffrance dans l'immobilité involontaire colle avec l'expression *L'animal souffre*, qui est une manière par laquelle des jeunes Maliens aux grins parlent d'eux-mêmes dans une situation désagréable à laquelle ils ne peuvent échapper de leur propre initiative. Masquelier (2019:2), parlant de la situation au Niger, qualifie le désœuvrement de la jeunesse de « ultimate form of displacement », de forme ultime de déplacement. Ce terme de *displacement*, Masquelier ne veut pas l'utiliser dans son sens physique (Masquelier 2019:219), et pourtant, le désœuvrement de la jeunesse trouve son expression la plus forte dans le fait, presque banal, que les jeunes sont assis (cf. Bolay 2021). Là où les adultes se déplacent à longueur de journée – en marchant, en conduisant, en s'arrêtant juste un instant pour saluer quelqu'un – les jeunes ne font rien d'autre que *tuer le temps* (cf. Ralph 2008) – remarquons bien ici le lien direct étant encore une fois fait entre inactivité et mort – en restant assis:

« 'Sitting' here expresses in condensed form a sense of disaffection at the nexus of distinctly gendered experiences of juniority, contingency, and sociality. Aside from being part of the vocabulary of victimhood deployed by young men to describe the period of suspension between youth and adulthood, it conjures fixity, boredom, a sense of depletion, and a general inability to move forward. As is the case elsewhere on the continent (Archambault 2017; Mains 2012)⁴⁶, the language of stasis captures young men's failure to meet social expectations measured against the universal telos of development » (Masquelier 2019:3; cf. Tirado 2018).

« 'S'asseoir' exprime ici, sous une forme condensée, un sentiment de désaffection au croisement d'expériences distinctement genrées

46 Archambault (2017); Mains (2012).

de juniorité, de contingence et de socialité. En plus de faire partie du vocabulaire de la victimisation déployé par les jeunes hommes pour décrire la période de suspension entre la jeunesse et l'âge adulte, il évoque la fixité, l'ennui, un sentiment d'épuisement et une incapacité générale à aller de l'avant. Comme ailleurs sur le continent (Archambault 2017; Mains 2012), le langage de la stase rend compte de l'incapacité des jeunes hommes à répondre aux attentes de la société par rapport au telos universel du développement. »

Cette idée d'un dé-placement, du mauvais emplacement des jeunes comme bloqués dans la position assise, est reprise par Masquelier qui y ajoute: « The image of idle young men who fray their pants by *just* sitting captures the misery of an existence that has them burdened by immediate needs yet unable to plot a way out » (Masquelier 2019:2. « L'image de jeunes hommes désœuvrés qui effilochent leur pantalon en restant simplement assis traduit la misère d'une existence où ils sont accablés par des besoins immédiats, mais incapables de trouver une sortie »). Un aspect de l'assise inactive que Masquelier ne nomme ici qu'en passant, est pourtant cruciale. Il s'agit de la vision inhérente genrée qu'a la société de cette inactivité lue comme paresse: L'inactif qui se fait remarquer négativement est masculine.

Intermède: *La beauté de l'homme c'est le travail* – l'impuissance de celui assis

La beauté de l'homme, c'est le travail. Ce bon-mot fait partie des *maquillages* – dessins sur un véhicule du transport en commun malien – préférés des chauffeurs de *sotrama* à Bamako. Cette phrase courte et à première vue simple transporte de manière condensée plusieurs aspects charnières entre l'immobilité et la mobilité telle que mes interlocuteurs m'ont présenté les deux états. Primordiale pour une compréhension plus approfondie du contenu métaphorique est le fait que tout en étant d'habitude dit et écrit en français, l'énoncé touche au cœur de la compréhension socioculturelle de ce que signifie *être un homme* en Afrique de l'Ouest.

L'homme se démarque biologiquement tout comme socialement de la femme et, d'un point de vue de l'évolution personnelle, aussi du jeune, qui est vu ici comme étant un garçon, donc un enfant. Cet homme, l'être

humain masculin, est beau, c'est à dire il est *vrai homme*, quand il travaille. Ceci veut dire qu'il peut et doit puiser sa fierté du fait de travailler, de *bouger*, de gagner de quoi nourrir sa famille. C'est son activité qui le rend beau.

Inversement, son inactivité le rend laid et il doit en avoir honte. Ceci est rendu explicite par plusieurs expressions idiomatiques bambara, qui forment un triptyque entre inactivité, position assise et impuissance. Si l'on veut donc reprocher à un homme biologiquement adulte son inactivité persistante ou sa paresse déconcertante, on puise dans le réservoir de la vulgarité en lui disant *I sigilen b'i minnenw kan* ou *I sigilen b'i (kəkili) fla kan*. En disant littéralement à l'homme en question qu'il est assis, *sigilen*, sur ses couilles, *minnenw* et *kəkili*, plusieurs aspects ressortent clairement: La première chose que remarque l'auditoire est que le locuteur est perturbé au point d'oublier ses bonnes manières et d'utiliser un vocabulaire dont il ne doit avoir qu'une connaissance passive; *kəkili* désignant exclusivement les « couilles », *minnenw* étant dans sa traduction générale le terme pour *outils*, et dans celle métaphorique celle pour les attributs virils de l'homme. Et même si le locuteur évite la dénomination directe et ne dit que *I sigilen b'i fla kan* – Tu es assis sur tes deux – il n'y a pas d'ambiguïté dans le terme *fla*, deux. Le deuxième aspect marqué est celui que l'homme ne fait pas une pause, mais qu'il est inactif au point d'être assis; il est fainéant. La conception derrière cette manière de dire est qu'il n'y a pas de travail en position assise pour un homme en forme. Ce ne sont que des enfants et des vieux ou des femmes qui s'assoient pour certaines activités; *un homme qui se respecte bouge*. Dans un troisième temps – et pour être explicite aussi en français – l'homme en question n'est pas *debout*. En touchant la vulgarité aussi au niveau du contenu, le locuteur dit que le fainéant n'utilise ses attributs virils que pour s'asseoir dessus. Il est donc encore moins qu'un homme qui ne se respecte pas: L'homme assis n'est pas un vrai homme – il est comme l'enfant ou le vieux qui n'utilise pas encore ou ne plus ses attributs virils – ou il n'est pas un homme tout court; il est comme une femme (cf. Masquelier 2005). L'homme ne peut pas être pensé sans automatiquement être un homme d'action, puisqu'il se distingue par son travail; *au champs comme au lit*. Sa dominance dans la cour familiale en dépend, ce qui veut dire que quand il s'adonne à *saliya* – la paresse – il n'assume plus le rôle du responsable de la famille en bougeant. En toute

logique, il perd le statut de *dutigi*, chef de famille, pour en conséquence, refaire partie de *denbaya*. Le premier terme, *dutigi*, *kagumme* en soninké, désigne littéralement traduit le propriétaire de la cour (familiale). Tout en étant d'habitude un homme, il n'est pas forcément le père familial, mais de manière générale celui – très rarement aussi celle – qui prend en charge ceux habitant la cour, *denbaya*. Le lien entre *dutigi* et *denbaya* peut certes être un lien familial – *denbaya* venant de *den*, l'enfant – mais il repose avant tout sur la question de responsabilité et de dépendance (financière). Ainsi, *denbaya* regroupe en dehors des enfants aussi la/les femme(s), des ouvriers et/ou des membres plus éloignés de la famille résidents (temporairement) dans la cour et dépendants du *dutigi* (cf. Masquelier 2005).

Ce reproche que l'homme ne sache faire de ses attributs virils qu'un coussin pour son assise paresseuse, est certes à la limite de l'insulte. Néanmoins, elle ne vise pas uniquement des hommes adultes effectivement inactif, mais est également adressée comme *mise en garde* aux jeunes qui auraient l'âge biologique de passer à l'âge adulte, mais ne font pas (d'abord) cette transition. Le plus souvent, on entend des variantes de la déclaration suivante.

N'i ma wuli k'i jɔ, saya ben'i sɔrɔ i sigiyɔrɔ la, ka sɔrɔ i ma dɔ kɛ dɔ ye. Fadenw be yeɛ i la. O ye i kelen ye fadensago ye. Bɔfu safu.

Si tu ne te lèves pas, la mort va te trouver dans ta chaise, trouver que tu n'as rien fait. Les enfants de ton père (et non de ta mère) vont rire de toi. Tu seras devenu ce qu'ils avaient souhaité que tu deviennes. *Né gratuit, mort gratuit.*

Ce qui est abordé ici, c'est le souhait que le jeune sorte enfin de la position assise de l'enfant pour prendre les choses en main comme un homme. Le locuteur lui rappelle que nul ne connaît l'heure de sa mort et que l'homme ayant des tâches à remplir avant de mourir – en occurrence le fait de fonder une famille et de la nourrir – ferait mieux de débiter dès maintenant. Sachant qu'il y a concurrence entre les enfants des co-épouses, mourir sans descendance serait une satisfaction pour les demi-frères et la pire honte pour sa propre mère (cf. Bolay 2021). Être sorti de cette terre comme l'on y était entré – avec rien, *fu* – veut dire que cette vie ainsi que son propriétaire n'avait pas de valeur (cf. Masquelier 2013:480; Bolay 2021). Pour utiliser les mots de Comaroff et Comaroff

(2001:271), l'immobilité, *stasis*, est intrinsèquement liée, si ce n'est pas même équivalent à la mort sociale et finalement à la mort réelle.

Relier ainsi entre elles inactivité, position assise, impuissance et finalement aussi la mort, et adresser en surplus le tout à l'homme – tout comme au jeune homme – concerné doit forcément lui faire honte⁴⁷, ce qui est d'ailleurs cherché par le locuteur qui espère ainsi pousser le (jeune) homme à une activité. Ceci est dû au fait qu'au Mali – tout comme dans d'autres pays de la sous-région dont j'ai entendu de pareils réflexions – penser l'homme est le penser en activité. Son inactivité est donc automatiquement de la paresse défiante contre laquelle il s'agit de lutter et ceci pour une très simple cause. En bambara, paresse et mort sont intrinsèquement liées, ce qui est rendu visible par le fait qu'elles dérivent d'une même racine, *sa*, mourir: *sali* le fait de mourir, *saya* la mort, *saliya* la paresse, *sayabagato* le mourant, *salibagato* le paresseux.⁴⁸

En quintessence, être assis veut alors dire être honteusement inactif, et ce peu importe si la cause en est un manque de volonté ou l'impuissance (cf. Gaibazzi 2015; Canut 2018; cf. aussi Tirado 2018). Ceci donne au *grin*, dans lequel sont assis les jeunes, une image d'apathie (Masquelier 2019:139; Gaibazzi 2015; Boyer 2014; Jónsson 2008). Justement, là où Masquelier accorde aux rondes de thé la place d'expérimentation, « steady hub amid a volatile world » (2019:5. « une plate-forme stable dans un monde volatile »; cf. aussi Boyer 2014), et préfère un focus « on the lived experience of young men rather than on the so-called crisis they face » (ibid. « sur l'expérience vécue des jeunes hommes plutôt que sur la soi-disant crise à laquelle ils sont confrontés »), mes interlocuteurs narrent autre chose. Ils réactivent plutôt la narration de la crise (des jeunes) en ville et soulignent leur immobilité dans l'attente de quelque chose de mieux (Masquelier 2013; cf. *Taamaden* 2021). Le *grin* étant leur lieu de rencontre est alors décrit comme un lieu d'immobilité; avec des conversations tournant en rond, interrompues seulement par des départs suite à

47 cf. Canut d'après qui « la position assise ou couchée, [serait] synonyme pour les aventuriers d'impuissance, de honte et de dépendance » (Canut 2018:24); évaluation d'ailleurs partagée par Masquelier (2019:212).

48 Les suffixes de dérivation y étant utilisés sont: *-li*, fait du verbe un nom d'action; *-ya*, fait d'un verbe statique un verbe dynamique ou un nom; *-baga*, fait d'un verbe un *nomen agentis*, décrivant; *-to*, [de *to*, un restant] fait d'un nom la désignation d'une personne en fonction d'une déficience physique ou psychique, temporaire ou permanente.

une dispute entre membres ou si quelqu'un ose franchir le pas, d'entreprendre son *projet* et prendre la route (cf. Masquelier 2019:30; cf. aussi Masquelier 2012; 2005; Prothmann 2018b).

Sinon, moi-même, mon projet, c'est même pas de rester ici. Mon projet, c'est de partir, de sortir. Et, puis, gagner ma vie ailleurs. Mais c'est pas pour maintenant, c'est mon projet, quoi. (Sy)

Désespoir et fatigue. C'est ça qui m'a poussé de faire l'aventure. (Lassi)

Même si je vois et que je vis majoritairement autre chose – j'y reviendrai – j'accepte cette narration de la crise et de la jeunesse en crise comme arrière-plan – mieux encore comme cadre – de la mobilité que racontent mes interlocuteurs ensuite.

2. *Ka wuli* – le mouvement comme solution au blocage

« [T]ravel is a privilege as also an act of power » (Menon 2022:25. « le voyage est un privilège mais aussi un acte de pouvoir »)

Partir à l'étranger, c'est *se mettre en mouvement*, interrompre l'inactivité de la jeunesse (cf. Fouquet 2007; Jónsson 2008; Diouf 2003) au *grin*. En bambara, l'on pourrait designer ce premier pas (cf. Reitano & Tinti 2015) en disant *ka sira mine*, prendre la route. Plus souvent par contre, l'on entend *ka wuli*, se lever. Sous-entendu est ici un projet ou une volonté de mouvement; qu'une fois ayant quitté la position assise (ou couchée), l'on *bouge*, c'est-à-dire que suit une activité. Cette idée qu'un mouvement quelconque débute dans le fait de d'abord abandonner la position assise comme incarnation de l'inactivité, citée en haut chez Masquelier tout comme dans des expressions idiomatiques bambara⁴⁹, nous la trouverons mentionnée chez plusieurs autres auteurs (en occurrence Canut 2018; Gaibazzi 2015; Tirado 2018) dans ce qui suit.

Masquelier voit les fadas nigériens comme un mode de vivre, *way of living* (2019:6). Mes interlocuteurs rompant avec le train-train, l'ennui (Masquelier 2019), du *grin* comme du quotidien en *prenant la route* – soit ce pour ce qu'ils appellent un voyage personnel ou professionnel ou encore pour l'aventure (cf. Masquelier 2019:30; Masquelier 2005) –, je situerai le mode de vie plutôt dans le mouvement (cf. Wihtol de Wenden 2010). Faute de pouvoir suivre mes interlocuteurs dans leur mobilité entière je mets le focus moins sur leurs activités réelles que sur leurs récits

49 cf. *N'i ma wuli k'i jɔ, saya ben'i sɔrɔ i sigiyɔrɔ la, ka sɔrɔ i ma dɔ ke dɔ ye.*

de ces activités et sur les théorisations qu'ils proposent eux-mêmes de leurs modes de vie respectifs et je pars de la base que *prendre la route* est le contraire de *rester là, les bras croisés*. Paolo Gaibazzi le met bien au point quand il dit: « The hustler is somebody who does not loiter and sit idly by. He is ideally always on the move, whether he travels, labours, shuttles between places to conduct commercial transactions, or simply scrutinizes the flow of action. The dynamicity of the hustler enables him to remain vigilant to the opportunities, and perils, that may come his way » (Gaibazzi 2015:234. « L'aventurier est quelqu'un qui ne traîne pas et ne reste pas inactif; il n'est pas paresseusement assis. Il est idéalement toujours en mouvement, qu'il voyage, qu'il travaille, qu'il fasse la navette entre deux endroits pour effectuer des transactions commerciales, ou qu'il se contente de scruter le flux de l'action. Le dynamisme de l'aventurier lui permet de rester vigilant face aux opportunités et aux dangers qui se présentent à lui »).

En regardant les choses du bon côté, j'ai vu que, il fallait que je, que je fasse quelque chose. Et cela ne peut pas se faire, c'est fait étant sur place, soit je me déplace, parce que, déjà je n'avais rien dans, en, en, dans notre ville. (Mo)

Nous sommes alors ici dans une vue productiviste avec « the mobile as the more desirable relation in the world » contrairement à « waiting and subjectivity as examples of slowed and even deadened rhythms moving alongside faster events and practices » (Bissell 2007:278. « le mobile comme la relation la plus désirable dans le monde » contrairement à « l'attente et la subjectivité en tant qu'exemples de rythmes ralentis, voire éteints, qui côtoient des événements et des pratiques plus rapides »): « In short, it is somehow 'better', culturally, economically or politically, to be mobile than immobile » (Bissell 2007:280. « En somme, il est en quelque sorte 'mieux', culturellement, économiquement ou politiquement, d'être mobile qu'immobile »; cf. aussi Bredeloup 2008). *In extremis*, nous nous trouvons donc encore une fois face à l'idée de la mobilité comme égale à la vie et son absence comme égale à la mort.

Lorsque je me suis adressée pour la première fois à des aventuriers ouest-africains en route vers de nouveaux horizons, je les ai interrogés sur leurs stratégies de subsistance. Ce n'est que petit à petit que j'ai commencé à voir qu'il y avait moins de stratégies dans la mobilité (Walther, Howard & Retailé 2015) que la mobilité elle-même était perçue comme une

stratégie (cf. Stasik, Hänsch & Mains 2020). La mobilité non pas comme une stratégie de subsistance, mais comme une stratégie pour avoir une part active dans sa propre vie et dans son avenir. Thomas Fouquet observe bien que « le projet migratoire lui-même se substitue au projet de vie, comme objectif (provisoirement) ultime pour de nombreux jeunes » (Fouquet 2007:89; cf. Bredeloup 2008, référant à Simmel *L'aventure, l'ennui et le sérieux*).⁵⁰

*Pour connaître le verre, il faut pas rester dedans. I be munun munun, ka don tugun nin.*⁵¹ *Il faut sortir pour connaître et comprendre les choses.* (Bouba)

Dans les sociétés où de nombreuses décisions ne sont pas prises par la personne elle-même mais pour elle par *les vieux, les anciens* (cf. Masquelier 2005), la mobilité peut être un acte d'émancipation, un projet d'épanouissement personnel (cf. Dick & Schraven 2018; Prothmann 2018a; Bredeloup 2008; Timera 2001; 2009; Fouquet 2007), une confirmation de soi, d'être un membre à part entière de la société; en un mot, d'être ou de devenir adulte (cf. Dougnon 2003; Jónsson 2008; 2012). La question du comment n'est donc pas de premier ordre. C'est le fait de partir ou de ne pas partir qui est le plus important. L'on pourrait maintenant parler de mobilité pour le plaisir de la mobilité, mais c'est encore plus une mobilité pour le plaisir de l'agence, *agency*, de l'*activité* (cf. Bolay 2021).

C'est pourquoi la description de la migration et de la mobilité comme un déracinement, comme trouvé chez Smaïn Laacher (2010), n'est pas toujours le meilleur choix de mots. Le déracinement est quelque chose qu'une personne endure, ce qui ne correspond pas à une personne qui prend sa chance en main. Afin de ne pas se battre avec et sur le choix des mots, je propose d'écouter attentivement comment les personnes mobiles elles-mêmes décrivent leur mobilité. Il s'avère que rares sont les Ouest-Africains qui se disent « migrants ». De plus, le terme de « mobilité » est plutôt associé au fait d'avoir ou non une moto ou une voiture, qu'au fait de quitter son pays pour aller vivre dans un autre. Au lieu de cela, la

50 cf. aussi Gaibazzi (2015:239): « Men wish to obtain fortune, but since their 'luck' is an element of destiny whose location, timing and modality are unknown, they must go and look for it in order to realize themselves. The 'quest for luck' thus provides a framework for actively engaging with the indeterminacy of life ».

51 Tu tournes un peu et puis tu rentres.

plupart des Africains de l'Ouest se désignent eux-mêmes et d'autres personnes en mouvement comme des *aventuriers*. L'effort principal dans ce contexte migratoire semble être l'acte de se mettre en mouvement, de *faire le saut* (cf. *Les sauteurs* 2016; Gervais-Lambony & Landy 2007). Une fois que l'on a quitté la maison, il semble y avoir une grande ouverture: pas de chemins prédéterminés, pas d'étapes ou d'arrêts obligatoires et même pas de destination fixe. Les aventuriers décrivent l'idée qu'ils ont de se mettre en mouvement comme ayant la *liberté de choisir dans chaque situation*. Il s'agit certainement d'une image idéaliste de leur mouvement, d'un imaginaire (cf. Fouquet 2007). Néanmoins, le fait important est qu'ils quittent les sentiers (bien) battus à la recherche de nouveaux horizons. D'après les descriptions que mes interlocuteurs m'ont faites de leur voyage, il semble qu'il s'agisse plus d'une *quête* (cf. Gaibazzi 2015) que d'un mouvement prédéterminé. Certains aventuriers en suivent sûrement d'autres mais ils le font afin de *trouver leur propre chemin*; au sens propre comme au sens figuré. En faisant ceci, le voyage de mes interlocuteurs semble avoir un caractère très imprévisible, tout en se construisant autour de quelques aspects et notions revenant régulièrement que nous regarderons de plus près dans ce qui suit.

2.1. Les causes très discutées du départ dans la mobilité

« Le départ prend consistance avec ce mouvement premier qui consiste à quitter la position assise⁵² ou couchée, synonyme pour les aventuriers d'impuissance, de honte et de dépendance » (Canut 2018:24).

Les causes pour un départ dans la mobilité varient pour chaque personne (Ngom 2018; Robin & Louis 2018) et sont souvent enchevêtrées (Laacher 2010; De Maria & Dicko 2019). Aussi faut-il dire qu'ils ne sont souvent que difficilement classables – si par exemple le départ est volontaire ou forcé (cf. Pelckmans 2013) – puisqu'il s'agit dans les mots de Laacher (2010) d'habitude de contraintes rationalisées. Souvent le tout est résumé sous la formule: *Je me cherche*.

En essayant de rassembler quelques propos entendus en Afrique de l'Ouest, nous pouvons retenir qu'il y a ceux et celles prenant (seul(e)s) la décision de fuir des conflits, des rapports de pouvoir (Timéra 2009; *Le dernier refuge* 2022) ou des violences; que celles-ci soient sociales (Pelckmans 2013), conjugales, en famille ou autres (Robin & Louis 2018).

52 Référence à l'assise.

Particulièrement pertinent sont ici les personnes mobiles – hommes autant que femmes (cf. Masquelier 2005)! – qui disent *prendre la fuite* de peur d’être poussées dans un mariage arrangé qu’elles ne veulent pas ou pas encore, puisqu’une famille augmenterait considérablement les charges (cf. Masquelier 2005) et les rattacherait supplémentairement au *village*; j’y reviendrai. Ici, il nous faut être très prudents dans l’utilisation du terme de la *fuite*, qui est lui, utilisé aussi dans une vue victimisant la mobilité de manière générale (Louis 2013), ce qui ne correspond pas à la lecture qu’en font mes interlocuteurs. J’y reviendrai.

La pire honte. C’est ce qui a fait, sortir. (Samaké)

Sous ce terme simple et général de la *sortie* (cf. Ngom 2019), mes interlocuteurs regroupent tout départ et tout cause de départ; qu’il s’agisse d’une quête de soi (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021) ou du fait de prendre la route suite à des crimes ou des sottises commis (cf. Collomb & Ayats 1962). Mais il y a aussi ceux et celles poussés par la famille (cf. *Le dernier refuge* 2022; *Le prix pour rester* 2021; *De l’argent pour maman au Zimbabwe* 2021); par exemple des femmes en concurrence avec leur coépouses (cf. Schmitz 2008; Fuhlrott 2005). La mobilité des hommes est souvent décrite comme une mission (Canut 2021; cf. aussi Bouilly 2008), comme un *devoir*, imposé par la responsabilité financière qu’a le jeune homme envers sa famille (Bouilly 2008; Drechsler & Gagnon 2008; Jónsson 2008; Salzbrunn, Souiah & Mastrangelo 2015), surtout envers sa mère biologique (cf. Vogt 2018) qui est en concurrence directe avec ses coépouses (cf. Fuhlrott 2005). Finalement, le jeune *se doit de partir* quand la patrie ne lui permet pas de passer à l’âge adulte (Timera 2009; Jónsson 2008; cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021).

Sinon, en fait, vraiment, [hésite] en fait, en vérité, l’aventure, c’est, pour moi c’était bien de, de, de, de, de connaître, mais je suis sorti pour le soutien familial, pour aider un peu la famille, quoi. Bon. (Madou)

Mais il y en a aussi ceux qui disent partir pour la simple volonté d’être rémunéré pour un travail fait (cf. Jónsson 2008:14; Thorsen 2009; Degorce 2014; Chaveau, Jacob & Le Meur 2004)⁵³ ou pour une envie du

53 Il est vrai que dans de grandes parties de l’Afrique de l’Ouest, faveurs et cadeaux étant la règle, il est difficile de demander d’être rémunéré pour un travail ou service par ses proches. Ceci explique les anciennes structures des sociétés – avec l’agriculture de subsistance, chaque famille étant donc autonome, avec des artisans castés

loin (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021). Et bien sûr ne faut-il pas oublier que l'on part afin de défaire le blocage vécu à la maison; aussi bien celui de la jeunesse que celui de la crise (Salzbrunn, Souiah & Mastrangelo 2015).

Il y a rien ici, pas de travail, ni rien. (Amadou)

Peu importe quelle cause, ou quelles causes, mes interlocuteurs nomment pour le départ dans la mobilité, ils insistent sur l'obligation de partir, sur le fait de ne pas avoir eu le choix. Canut parle dans ce contexte « des raisons impérieuses, des causes habitées d'une force à laquelle rien ou presque ne pourrait s'opposer. Ces raisons impérieuses sont d'abord celles du corps: la faim ou la menace de la famine sont souvent évoquées; ces raisons sont sociales, et plus largement économiques » (Canut 2018:24-25).

*Taali juru be ne na*⁵⁴ (Mo)

Côte d'Ivoire est bien, il pleut là-bas à tout moment. Et puis, il y a la nourriture partout. (Ibrahim)

Effectivement, il y a l'argument économique lié à une image de misère souvent indiquée et beaucoup reprise dans la médiatisation de mouvements migratoires prenant leur départ en Afrique de l'Ouest. Pourtant, beaucoup de personnes mobiles insistent sur le fait que cette cause économique soit directement liée à ce que Canut rassemble sous le terme générique de raisons sociales: « [L]'argument économique est surdéterminé par celui du dévouement, sinon du sacrifice: cette misère n'est pas d'abord la sienne, mais celle des parents, de la famille – elle est le malheur de ceux auxquels on se doit de porter secours et assistance » (Canut 2018:25), sinon, l'on serait enfant égoïste et non adulte responsable, futur chef de famille.

et des esclaves pour des travaux – et pousse à la migration temporelle si l'on veut soutenir sa famille financièrement et n'est pas employé par l'état (cf. Jónsson 2008).

54 Je me le dois de partir. Nous reviendrons sur le terme *juru* plus loin.

Sortir aller dans l'aventure-là, c'est, [mts]⁵⁵ les Malien-mêmes avec ça, on dirait c'est dans le sang d'un Malien. O ye an ka ladaw ye.⁵⁶ (Pascal)

2.2. L'aventure des femmes, c'est la fuite

Un cas spécial semble être celui de la mobilité des femmes, qui a toujours été traitée à part par mes interlocuteurs. Il est vrai que tout comme chez les hommes aussi, « [female] [m]igration occurred with the approval or disapproval of the nuclear and extended family » (Bello-Bravo 2015:4. « [La migration féminine] s'est faite avec l'approbation ou la désapprobation de la famille nucléaire et élargie »; cf. aussi Timera 2009), mais il semble y avoir dans la société un besoin plus grand, particulièrement grand, de faire le point sur ce mouvement spécifique. Cela se traduit par l'accord qu'il semble y avoir, et dont on s'assure tout de même encore et encore dans la discussion, qu'une mobilité féminine personnelle ne puisse être autre chose qu'une *fuite*. Soit, la femme fuit les contextes sociaux – ce qui la rend donc victime – soit, elle fuit son propre passé; ce qui la rend donc *morally suspect* (Masquelier 2005:60), délinquante et *mauvaise* (Timera 2009:190). Les propos de mes interlocutrices oscillaient quelque peu entre les deux, sans pourtant trouver leur propre voix en dehors des deux vues extérieures opposées sur leur mouvement.

D'autres peuvent s'essayer à une présentation plus équilibrée des réalités compliquées, je reprends dans l'esprit de mon travail la présentation parfois exagérée de mes interlocuteurs, tout en sachant qu'elle ne rend guère justice à la situation réelle dans toute sa complexité et a tout au contraire tendance à victimiser les femmes concernées et à les décrire comme passives (cf. Rodet 2015).

55 Ainsi annoté est l'interjection de *surun ci*, qui dans de maints pays francophones est communément appelé *tchip*. Dans la littérature anglophone l'on trouve les termes *kissteeeth* et *suck teeth* (cf. Ameka 2020). Ce *rude sound* (Figuerola 2005) est d'habitude associé avec le fait de gronder quelqu'un et dit être essentiellement utilisé par des femmes. Cependant, il y a aussi des variantes de cette manière de *tirer l'aire à travers les dents* (cf. Ameka 2020:132) utilisées par des hommes et pour par exemple marquer la frustration de soi-même (Ameka 2020). Dans mes données, les occurrences de *surun ci* se trouvent toutes à l'intérieur d'une phrase et sont donc émises de manière très peu forte et presque en passant. La large majorité renvoie ainsi moins à un vrai mécontentement marqué et plutôt à la non-importance ou au caractère peu positif d'une situation racontée.

56 C'est notre culture.

Lourdes Diaz Olvera, Didier Plat et Pascal Pochet introduisent bien la problématique sociale genrée lorsqu'ils constatent que dans certaines « villes africaines, les rôles sociaux masculins et féminins sont très prégnants et impliquent des pratiques quotidiennes distinctes » (Diaz Olvera, Plat & Pochet 2002:180; cf Pelckmans 2013). Zeinabou Sountalma le dit plus précisément (1991:154): « Le jeune homme mène une vie extra-familiale intense, contrairement à la jeune fille » (cf. aussi Masquelier 2019:99; 2005). En termes moins scientifiques mais plus proche de la réalité ouest-africaine telle qu'elle est ressentie par mes interlocutrices, on peut dire que, surtout dans les familles très croyantes, les jeunes filles sont plus ou moins *enfermées* dans la cour et dans les activités familiales (cf. Masquelier 2019:100; Rodet 2015), pour y attendre leur mariage:

Bon, mon père m'avait donné en, m'a fait un mariage forcé, à l'âge de quinze ans, seize ans. Tu vois, non? (Fatoumata)

*Bon, le problème, ça commence depuis là. Alors que mariage même, je n'avais pas. Seben tun te ne bolo. Meri tun te ne bolo.*⁵⁷ (Aminata)

Avec le mariage – forcé ou non – les jeunes femmes passent de la tutelle du père ou d'un oncle à celle du mari (cf. Whitehouse 2011; Rodet 2015; Comaroff & Comaroff 2001). Même si dans le meilleur des cas, il n'y a pas de violence physique ou psychique dans le foyer, nous devons garder en tête la violence sociale quotidienne – *structural violence* chez Jackson (2002:43) – dans une société qui ne reconnaît pas la femme comme agent et potentiellement responsable (Rodet 2015; cf. *Reste debout* 2021; cf. aussi Comaroff & Comaroff 2001; Pelckmans 2013); nous y reviendrons. Considérons dans ce contexte Laacher, qui, donnant quelques précisions sur la situation féminine dans beaucoup de pays africains, la nomme un *environnement générale défavorable* (2010:29f.). Considérons ensuite à titre d'exemple le récit d'Aminata:

Il y a un client [de la voisine] qui voulait m'épouser. C'est un vieux, c'est un vieux de soixante ans, ou soixante-quelques ans. Il a deux femmes. Tu vois, non? Donc lui, j'avais même marié avec lui au mosquée. J'ai refusé de faire de mariage commune avec lui. J'ai dit si on va voir, mais qu'il me laisse de faire mes travail. C'est ça que, il a dit qu'il y a pas de problème, que je peux continuer à faire mes, mes ventes, mes travail comme

57 Je n'avais pas de papiers [de mariage]. Je n'avais pas fait la mairie.

vendeur de sable, de gravier. Donc, quand on a fait de mariage à la mosquée, il est venu me dire que je laisser le travail-là pour rester seulement à la maison. J'ai dit, ah monsieur, que pardon, j'ai beaucoup de frères et de sœurs, je suis la première enfant de mon père. Ma mère a fait quatre enfants; deux filles, deux garçons. C'est moi qui est première. Mais la deuxième femme de mon père, son enfant, elle a fait même treize, treize l'enfant, hein, treize! Ou il a dépassé ça même. Donc, j'ai des cousines, des cousins, j'ai dit 'Pardon, laisse-moi travailler, c'est moi qui est de grand dans ma famille, je dois aider mes petits frères, mes petits sœurs, tous ça est petit, petit, donc.' Il a dit non! Que je suis sa femme, comme tu sais, comme chez nous au Mali, il y a des gens comme ça. Quand on te marié, tu fais rien, tu fermé à la maison seulement. Tu fais les cuisines, quand tu finis tu dormir à la maison, rien tu ne fais. C'est ça que je dis que je ne peux pas supporter ça. Je ne suis pas un prisonnière.

Surtout dans les grandes villes, de plus en plus de jeunes femmes mettent aujourd'hui en question cette structure patriarcale (cf. Thorsen 2009), sans pourtant avoir – dans la plupart des cas – le soutien de leur propre famille (Rodet 2015).

[Le mari] me dérangé, mais il me maltraitait. Lui et sa mère et ses frères, ils m'ont parlé mal. Mais je ne peux venir dire à mon père parce que, si je viens dire à mon père, mon père va dire que comme je n'aime pas le monsieur-là, c'est pour cela j'ai en train de mentir, je peur de venir dire à la famille. (Fatoumata)

Devant cet arrière-plan d'un environnement peu favorable aux (jeunes) femmes se dessine maintenant l'image que peignent les aventurières que je paraphrase ici. Elles disent *ne pas avoir pu accepter* que leur famille *décide sur elles* pour les donner en mariage (Bredeloup 2008; Rodet 2015). Elles disent aussi avoir vécu de la violence *de tout genre* dans leur mariage tout comme dans leur foyer (cf. Fumagalli & Schaefer 2020) et avoir manqué de l'appui de leur famille – ainsi que d'autres autorités (cf. Laacher 2010; Rodet 2015) – quand elles voulaient se défendre. Jennifer Wesely conclut donc tout à fait correctement que « [s]uch reactions from social institutions drive home a reality that the women can depend on no one but themselves for their safety » (Wesely 2006:318. « De telles réactions de la part des institutions sociales font comprendre aux femmes qu'elles ne peuvent compter que sur elles-mêmes pour assurer leur sécurité »; cf. Rodet 2015). D'où entre autres la notion de la *fuite*:

J'étais en train de fuir, de partir partout. (Fatoumata)

Devant la menace d'un mariage qu'elles ne veulent pas, à la suite d'un tel mariage raté et sans soutien, elles se sentent poussées à prendre la route (cf. Fuhrlott 2005; Degorce 2014) – dans les yeux de la famille et de la société, il s'agit plutôt d'une *fuite*, voire d'une désertion (Rodet 2015:44) – à la recherche d'un endroit plus paisible (cf. *Reste debout* 2021; *Le dernier refuge* 2022; *Lagos Tanger, aller simple* 2021). Bello-Bravo (2015:5) remarque bien: « A marital breakdown in rural areas sometimes influences the decision of women to migrate to urban areas. The lack of support and social exclusion of women in the case of divorce impacts the decision of women to migrate out of the comfortable zone of the cultural group » (« Une rupture conjugale dans les zones rurales influence parfois la décision des femmes de migrer vers les zones urbaines. Le manque de soutien et l'exclusion sociale des femmes en cas de divorce influencent la décision des femmes de migrer hors de la zone de confort du groupe culturel »; cf. Rodet 2015; Fuhrlott 2005).

Je suis quand même sortie avec le cœur brisé. (Maïntou)

Bien qu'elles ne cherchent pas tellement *la vie douce* – objectif qu'elles taxent les hommes d'avoir – et beaucoup plus la liberté personnelle de pouvoir faire leurs propres choix, elles sont comptées parmi les aventuriers. Ceci est dû à leur âge – il s'agit de jeunes femmes – et à leur parcours souvent erratique.

Beaucoup d'aventurières prennent la route afin d'échapper à la tutelle du père, du mari ou du responsable masculin de la famille respective (cf. Whitehouse 2011; Rodet 2015). Laacher décrit bien à quel point est difficile ce lien pupille – tuteur/curateur, qui existe entre une femme et ses parrains: « Le 'compagnon', le 'mari' le 'frère' ou le 'papa' peut être à la fois celui qui 'protège' contre les agressions sexuelles des autres hommes, être un bourreau, celui qui donne à manger et héberge, qui soumet à un véritable esclavage sexuel et à un travail domestique forcé la femme qui est sous sa 'protection' » (Laacher 2010:12). La tutelle sous laquelle les femmes Maliennes et Ouest-Africaines se trouvent tout au long de leur vie (Rodet 2015) se trouve être dans beaucoup de cas une situation de domination exercée par les parents mâles, pouvant aller jusqu'à une situation que Marie Rodet (2015:45) qualifie d'esclavage. Parfois est même évoquée la mort comme une option de la situation à la maison (cf.

aussi Lacher 2010). L'aventure semble à de nombreuses jeunes femmes la solution pour sortir de cette domination afin de pouvoir faire leurs propres choix.

Quand mon mari est décédé, ses parents m'ont mis à l'épreuve. Les frères de mon mari, ils m'ont montré tous leurs poulets⁵⁸, ils m'ont montré, je, ils m'ont maltraité, ils m'ont fait tout. Donc j'ai quitté la famille.

Ici, Fatoumata explique en deux phrases comment elle est partie de sa maison après le décès de son mari. Elle dit avoir pris la décision de fuir devant la menace que le frère du défunt prenne la place de celui-ci. Dans certaines régions et sociétés ouest-africaines, il est coutume qu'avec la mort d'un homme, ses femmes soient remariées avec le frère du défunt (cf. Rodet 2015). Cette pratique devait permettre à la femme de rester à côté de ses enfants, qu'elle avait eus dans son mariage et qui resteraient, eux, dans la famille du père défunt quand la veuve retournerait chez ses propres parents. D'après plusieurs de mes interlocutrices, après un tel remariage, elles se trouvent dans une situation subalterne face aux femmes *normales*, anciennes, de leur nouveau mari et risquent de se retrouver non seulement avec des tâches de *bonne*, mais aussi réduites à ce statut et ainsi traitées. Si elle refuse de se marier à son beau-frère, la veuve retourne chez ses propres parents, *abandonnant* ainsi ses enfants (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021), pour attendre qu'un nouveau mari lui soit trouvé (Rodet 2015; cf. aussi Bello-Bravo 2015).

Une femme n'a pas besoin d'attendre d'être veuve pour avoir envie de sortir de la tutelle du responsable masculin de sa propre famille ou de celle par alliance. Beaucoup de jeunes femmes, mais aussi quelques hommes (cf. Masquelier 2005), prennent la route face à la menace d'un mariage arrangé qu'elles ne veulent pas ou suite à un (tel) mariage raté: Que ce soit le père ou l'oncle de la femme, voulant la forcer dans un mariage sans son consensus ou le mari qui ne la traite pas bien et lui interdit par exemple de gagner l'indépendance en travaillant (cf. *Le garage de Zara* 2021), beaucoup d'aventurières me font le témoignage que leur responsable de famille n'ait pas fait preuve de respect à leur égard. Ne se sentant pas respectées mais souvent traitées comme les enfants⁵⁹, les

58 Manière de dire: Toute bêtise qui leur passait par la tête devait être assumée par moi.

59 Demandant à un homme marié comment va sa famille, l'on compte la femme parmi les enfants (cf. aussi Comaroff & Comaroff 2001:270f.) en utilisant le terme *denbaya* de *den*, enfant, tandis que la femme est demandée d'après les enfants (*denbaya*) et le

aventurières en question ont préféré prendre du large. C'est à dire qu'elles partent de la cour, y laissant, *abandonnant*, leurs enfants (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021; Vogt 2018), tout en coupant du moins temporairement tout contact avec la famille:

J'appelé mon père que si je n'ai pas de place chez lui, je vais aller là où je veux; jusqu'à ma mort, il ne peut pas savoir là où je suis. (Aminata)

La mobilité féminine n'étant socialement acceptée d'habitude que dans le cadre d'un mouvement à l'intérieur du réseau familial (Rodet 2015; Degorce 2014; Pelckmans 2013), il est difficile pour mes interlocutrices de migrer ou voyager en dehors d'un regroupement familial (Rodet 2015; Timera 2009), d'une rotation des différentes femmes d'un mari (Whitehouse 2011) ou d'une visite d'un parent (Rodet 2015). C'est ainsi que les mouvements féminins internationaux sont souvent considérés scientifiquement uniquement dans le contexte d'un intérêt pour des familles multilocales (cf. Rodet 2015; Whitehouse 2011; Thorsen 2009; Pelckmans 2013). Dans ce cas, les représentations académiques reprennent la description des femmes comme passives (Rodet 2015; Whitehouse 2011) et ignorent les mouvements internationaux autonomes qui existent également (cf. Timera 2009).

*De sungurun à sungurunba, c'est proche, hein? C'est proche de!*⁶⁰ (Darame)

Masquelier (2009) – tout comme certains de mes interlocuteurs – utilise le terme de *femme matérialiste* pour désigner la chute que connaît l'espoir romantique des jeunes hommes de la ville, quand ils sont obligés d'accepter que les filles cherchent autant un équilibre financier qu'eux-mêmes et qu'elles sont – tout comme eux – prêtes à faire tout pour l'obtenir (cf. Fuhlrott 2005; Masquelier 2005): « the vision many samari entertain of young women as both objects of romantic fantasies and baffling, occasionally devious creatures who cannot be trusted » (Masquelier 2019:109. « la vision que de nombreux samaris entretiennent de jeunes femmes à la fois comme objets de fantasmes romantiques et comme créatures déroutantes, parfois sournoises, auxquelles on ne peut faire confiance »). Écoutons Madou, mettant en lien *sungurun*, la jeune

mari (ce) séparément.

60 Jeu de mots basé sur l'augmentatif *-ba*, ne rendant de manière générale que plus grand l'objet ainsi décrit, mais ayant été lexicalisé ici autrement: *sungurun*, la jeune fille, *sungurunba*, la prostituée.

femme, et *sungurunba*, la femme facile (cf. Jackson 2002; Masquier 2005) ou prostituée, sans pour autant utiliser les deux termes, et expliquant le lien qu'a cela avec l'aventure (cf. aussi White-house 2011:236):

Toutes les femmes qui sortent là, hein? Je te jure! Au moins la plupart. Tu sais, nous avons pleines pleines de filles ici, qui veulent seulement avoir un mari, eh, qui se débrouille bien ou bien qui est déjà riche. N'est-ce pas? Nos sœurs, nos sœurs Maliennes sont comme ça. Leur esprit-là est bouché. Elles veulent seulement avoir un mari qui se débrouille bien, ou un mari qui a déjà de l'argent. Bon, elles veulent, par exemple, toi tu prends une, tu fais un an avec elle, deux ans, la vie qu'elle, eh, elle en voudrait avec toi elle voit que tout cette envie-là ne se réalise pas. Ne se réalise pas. Elle va essayer de s'en tirer, hein? Sous prétexte que toi tu es comme ça, toi tu es comme ça. Tandis que c'est faux. C'est seulement pour se libérer, pour chercher un autre homme. Hein? Avoir un autre homme, afin d'avoir un autre homme, en cas de malade, c'est très très difficile. Qu'est-ce qu'elle va faire? Elle va faire le tour, le tour des hommes. Hein? Le copain et copinage-là⁶¹. Elle va, elle peut faire des années dans ça. Après, quelqu'un d'autre viendra la prendre. Si elle part là-bas, elle voit que là-bas aussi, [mts] ça, parce que elle est déjà habituée dans, la vie facile, elle est déjà habituée dans, son esprit est, eh, collé quoi. Donc, elle ne veut même pas que [mts], elle ne veut pas voir, je ne sais pas, vivre dans la réalité. Elle veut juste vivre simple et je ne sais pas. Voilà, comme dans les feuillets. [rit] Tu as vu, non? Donc, elle peut changer de mari comme ça, jusqu'à, jusqu'à deux ou trois. Et, eh, tu trouves que les copains qu'elle a connus, c'est in-comptable. Donc, à la fin, elle va trouver que: 'Ah, je n'ai plus assez de place dans la société, je n'ai plus assez la place ici. Tout le monde me connaît maintenant, tout ce que j'ai fait, tout le monde connaît ça.' Donc qu'est-ce qu'elle va chercher à faire? S'enfuir. 'Je m'en vais dans l'aventure.' La plupart c'est comme ça. Imagine, hein? La plupart c'est entre les, eh, vingt-cinq ans, trente ans, les plupart. C'est très très rare de voir des jeunes filles de quinze ans, seize ans, jusqu'à vingt ans, dans l'aventure. C'est très rare. Si tu les vois, c'est un homme peut-être qui est là-bas, en train de la prendre, de la faire venir. Hmm? Je ne sais pas si tu as compris? Si tu me comprends?

61 Le terme *copinage* est parfois utilisé de manière neutre comme le fait d'avoir un copain, parfois de manière péjorative pour désigner la pratique d'une femme ayant plusieurs copains à la fois, par lesquels elle fait payer son train de vie.

3. Migration ou mobilité? Un champs lexical riche en conceptualisations problématiques

« Nommer c'est exprimer un point de vue sur l'objet nommé » (Dufour 2007:32)

Le sujet de la mobilité est aujourd'hui profondément inscrit dans l'actualité internationale (Ngom 2018) autant que dans la recherche et s'inscrit dans la continuité des domaines thématiques ayant depuis le tournant du millénaire été attribué l'affixe *super-* voire même *hyper-* pour en montrer la grande dimension (Pirie 2009; cf. Bourlet 2014; Gohard-Radenkovic & Veillette 2015). Que soit utilisé le terme mobilité, migration ou mouvement, que l'intérêt soit sur des questions juridiques, politiques, économiques ou sociales, il est difficile d'éviter le sujet. Malgré sa notoriété et sa présence quasi permanente, il n'est que rarement considéré avec nuance. Ainsi, le terme fait souvent l'objet de considérations en noir et blanc, comme en témoignent les déclarations suivantes, tirées du *Handelsblatt*, journal allemand, le 14.09.2020: « Mobilität war der Superbegriff des 21. Jahrhunderts. Alles, was damit zu tun hatte, schien unbegrenzt vermehrbar – ein idyllisches Bild von Wachstum ohne Grenzen » (cf. Gohard-Radenkovic & Veillette 2015). Traduit vers le français, les auteurs constatent que « la mobilité était le super concept du 21^{ème} siècle. Tout ce qui s'y rapportait semblait pouvoir être multiplié à l'infini – une image idyllique de croissance sans limites ». Deux aspects de cette observation méritent d'être soulignés. Tout d'abord, il y a le fait que le propos est formulé au passé. Pour les auteurs, la vision sur la mobilité a donc changé, et ce depuis le tournant du siècle (cf. aussi Tsing 2018). Ce changement de perception, même s'il n'est pas explicitement mentionné ici, est lié au deuxième aspect à considérer séparément. Il s'agit de la notion de limite, *Grenze* dans l'original allemand, ce qui veut également dire frontière. Nous pouvons donc lire dans la citation non seulement une remarque sur la croissance sans limite, mais également une sur la mobilité sans frontière. À ces deux anciennes perceptions des choses profondément euro-centrées s'oppose aujourd'hui une perspective plus globale, pour laquelle le mouvement ne fait plus partie d'une mobilité glorifiée. Au lieu de cela, le départ est ici considéré comme un dernier recours pour assurer sa propre (sur-)vie et celle d'autrui (cf. Camara, Traoré, Dicko & Sidibé 2011). En exagérant un peu, on peut dire que la mobilité de cer-

tains – qu'il s'agisse de marchandises ou de personnes – est vantée, tandis que celle d'autres est problématisée et assimilée à des crises. Nous verrons plus loin à quel point cette vision des choses ainsi que sa dénomination sont problématiques.

Retenons d'abord que dans le domaine des sciences, la mobilité est aujourd'hui souvent abordée sous les thèmes de *trade networks* (Walter, Howard & Retaillé 2015) et *migration flows*, ce qui met le focus sur des approches macros et invite à des conceptualisations génériques, voire absolues. C'est dans ce contexte qu'il faut entendre des propos comme celui d'Olivier Walter, Allen Howard et Denis Retaillé (2015:349), considérant que « mobility and uncertainty have become the foundation of social organisation » (« la mobilité et l'incertitude sont devenues le fondement de l'organisation sociale »).

Vincent Kaufmann (2012) s'essaye à un bref aperçu sur ce que les différentes filières scientifiques proposent afin de diviser et subdiviser le domaine thématique de la mobilité (cf. aussi Gohard-Radenkovic & Veillette 2015). J'en retiens qu'en géographie on fait la différence entre mobilité quotidienne, voyage, mobilité résidentielle et migration dépendant de la temporalité et de l'espace dans lesquels la mobilité a lieu. Les différentes mobilités d'une personne ne peuvent pourtant dans la plupart des cas pas être séparées nettement les unes des autres, puisqu'elles sont insérées les unes dans les autres et s'influencent réciproquement. Aussi, les termes sont utilisés de manière parfois synonyme par des personnes mobiles, des sociétés statiques et même des collègues scientifiques (cf. Gohard-Radenkovic & Veillette 2015). Ainsi, la tripartition en faits observables, représentations et expériences qu'a connu le sujet avec le *mobility turn*, me paraît plus prometteur même si l'on ne peut évidemment pas nier l'existence d'une influence mutuelle. À la fin, je m'en tiens à l'approche large de la sociologie entendant dans le terme mobilité l'intention et l'action d'un mouvement à la fois spatial et social ce qui veut dire que non seulement le déplacement géographique, mais aussi sa préparation ainsi que les changements sociaux s'accompagnant du déplacement y sont inclus (cf. Rodet 2015; Gohard-Radenkovic & Veillette 2015). La mobilité connaît de multiples manifestations pouvant être classées d'après leurs longueurs temporelles, leurs ampleurs spatiales mais aussi d'après l'impact qu'elles ont sur la situation sociale – que ce soit statut, rôle ou position – de la personne

mobile (cf. Gohard-Radenkovic & Veillette 2015). Aujourd'hui, le déplacement concret ne fait plus forcément partie de cette conception de mobilité: « [Ê]tre mobile n'est pas nécessairement bouger beaucoup, mais être capable de changer » (Kaufmann 2012:6), ce qui résonne aussi dans la prise de parole sur le sujet de la part de personnes n'ayant jamais pris la route. Cette capacité de changer comme point centrale de ce qu'est la mobilité peut être retenu sous le terme générique de la flexibilité: Les personnes mobiles doivent se montrer flexibles en s'adaptant et en réagissant au caractère instable de la mobilité, avec ses conditions changeantes à tout instant (cf. Walther, Howard & Retraillé 2015:354; Gohard-Radenkovic & Veillette 2015). Certains chercheurs font de cette flexibilité le focus de leur travail, tout en utilisant pour sa dénomination des termes à connotation particulièrement peu flexible, tel Africains de *frontière* chez Nyamnjoh.

Retenons de manière générale que « [w]ithin West Africa people hold plural conceptions of mobility and of space generally » (Walther, Howard & Retraillé 2015:349. « en Afrique de l'Ouest, les gens ont des conceptions plures de la mobilité et de l'espace en général »). Ces conceptions plures semblent prendre en considération les « fluid boundaries » (Rodet 2015:40. « frontières fluides ». Ma traduction) qui existent entre les différentes formes de migration ou de mobilité. Dans les conceptualisations scientifiques ayant comme sujet ces migrations, circulations et mobilités (Rodet 2015), les conceptions des acteurs ne sont cependant pas reprises. Voyons ceci de plus près.

Alioua remarque bien que les « catégories de migrants elles-mêmes se brouillent, complexifiant le phénomène » (2019:8). Sans vouloir en établir une liste exhaustive – serait-ce même possible vue la grande quantité de conceptualisations? – j'en reprends tout de même celles que j'ai trouvées dans la littérature. Retenons que ces catégorisations dépendent fortement de celui les utilisant, celui étant ainsi dénommé et l'auditoire visé avec la dénomination. Ainsi, l'appellation change en fonction d'aspects comme la situation sociale d'une personne (classe, catégorie socioprofessionnelle), de ses origines (appartenance ethno-raciale⁶²), de la direction du mouvement, du statut juridique (Bloch 2014;

62 Cette appartenance ethno-raciale est souvent indicible en contexte Européen (Cosquer 2020:5) puis qu'ici ne pas être raciste est associé avec l'idée de ne pas « voir » des races (cf. Bonilla-Silva 2003, le notant pour le Nord Global de manière générale). En contexte ouest-africain par contre, l'appartenance ethno-raciale – aussi

Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008), mais aussi du point de vue (politique) du locuteur. Toute catégorie confondue, j'ai lu et entendu: expatrié, expat' (cf. Cosquer 2020; Bonjour & Chauvin 2018; Alioua 2019; Pérouse de Montclos 2012a); personne faisant la navette; immigré (Cosquer 2020; Bredeloup 2008); émigré (Jamid 2019); migrant régulier/ irrégulier (Machinya 2020; De Genova 2002; Idrissa 2019; Bourlet 2014; Dougnon 2003; Bloch 2014; Wa Kabwe-Segatti 2009; Eczet & Cometti 2017; Camara, Traoré, Dicko & Sidibé 2011); clandestin (Canut 2021; Eczet & Cometti 2017; Louis 2013; Ngom 2018); *undocumented migrant* (Machinya 2020; De Genova 2002; Vogt 2018); *illegal* (Black & Highman 2020; Eczet & Cometti 2017; Warn & Abi 2020); « extra-legal, irregular, unauthorised » (Pailey 2017); déplacé (Derrida 1997); réfugié (Liagre & Dumont 2005; Eczet & Cometti 2017; Di Cesare 2021; Reitano & Tinti 2015; Camara, Traoré, Dicko & Sidibé 2011; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008); frontalier/ transfrontalier; sans-papier (Ngom 2019); exilé (Eczet & Cometti 2017); voyageur (Streiff-Fénart 2020); étranger (Derrida 1997; Gohard-Radenkovic & Veillette 2015; Chaveau, Jacob & Le Meur 2004; Hours & Selim 2007). Et encore n'ai-je pas noté toutes les appellations péjoratives, les insultes et les diffamations, sur lesquelles je reviendrai plus tard.

Romain Liagre et Frédéric Dumont ont bien raison de parler dans ce contexte d'un « délicat exercice sémantique » (2005:95; cf. aussi Rodet 2015; Reitano & Tinti 2015; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008) quand l'auteur, autant que tout autre locuteur, a la volonté d'utiliser le mot juste – s'il y en a un – pour désigner son vis-à-vis. Que devons-nous retenir de cette collection non ordonnée d'appellations du champ lexical de la mobilité? Dans un premier temps, reconnaissons que la large majorité des appellations énumérées sont des désignations externes et « s'inscrivent dans une asymétrie sémantique où la capacité à nommer et à *se nommer* traduit un rapport de pouvoir globalisé et racialisé », comme le dit Cosquer (2020:2; cf. aussi Hoffmann 2020a; 2020b; Bagga-Gupta & Lindberg 2021; Hours & Selim 2007; Jackson 2002; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008; Raison 2007). Le pouvoir de définition et de délimitation est exercé par des institutions scientifiques, étatiques et supra-étatiques (du Nord) et non par les personnes en question (du Sud)

problématique qu'elle soit (cf. Komska, Moyd & Gramling) – est considérée simple réalité (Pelckmans 2013; cf. Tsing 2018 pour le contexte asiatique) et sa dénomination neutre n'est donc pas vue comme problématique voire raciste.

(cf. Streiff-Fénart 2020:7; Bloch 2014; Lindberg & Bagga-Gupta 2021; Hours & Selim 2007; Jackson 2002; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008; Raison 2007; Gervais-Lambony & Landy 2007; Komska, Moyd & Gramling 2019). Les étiquettes qui en résultent connaissent des ré-sémentisations dans le sens et dans le contexte d'énonciation (cf. Streiff-Fénart 2020; Timera 2009; Gohard-Radenkovic & Veillette 2015; Raison 2007) qui peuvent être scientifiques ou politico-publiques. Ceux concernés étant volontairement ignorés dans le processus, leur droit d'auto-désignation n'est pas respecté; cas clair de *silencing* et de violence (Hoffmann 2020a; cf. Crawley, McMahon & Jones 2016; Jackson 2002; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008; Eczet & Cometti 2017; Komska, Moyd & Gramling 2019). Serait alors nécessaire une reconfiguration qui d'après Streiff-Fénart « devrait plus que jamais inciter les chercheurs à poursuivre leur travail de réflexion sur les termes dans lesquels se construisent les débats sur les questions migratoires, sur les catégories qui servent de justification aux politiques publiques en la matière et sur la vigilance à exercer pour éviter leur porosité avec les catégories des sciences sociales » (Streiff-Fénart 2020:7; cf. aussi Beneduce, Damon, Gaibazzi, Machinya & Monz 2020).

Non seulement ces catégories sont poreuses et ont donc tendance à être sauvagement mélangées dans la langue courante autant que dans des discours spéciaux scientifiques et politiques (cf. Rodet 2015; Lindberg & Bagga-Gupta 2021; Gohard-Radenkovic & Veillette 2015; Raison 2007; De Maria & Dicko 2019). En même temps, les « typologies empêchent de considérer réellement le migrant selon ses besoins réels et ses demandes », comme le remarque Clotilde Barral (2016:100f.; cf. Canut 2020; Di Cesare 2021; Crawley, McMahon & Jones 2016). Effectivement, il faut dire que pour la vie quotidienne, le statut juridique de la personne mobile n'est d'importance que dans de très rares et dans de bien précises occasions (cf. De Genova 2002; Di Cesare 2021; Bloch 2014; Pérouse de Montclos 2012a; Eczet & Cometti 2017) et ne se pose pour mes interlocuteurs quasiment jamais (cf. Whitehouse 2009:85). Il est alors avantageux de traiter de la mobilité de mes interlocuteurs tout en laissant de côté des approches demandant dans une perspective administrative uniquement d'après le statut juridique des personnes mobiles (Eczet & Cometti 2017) ou d'après *push- and pull-factors* (cf. Fumagalli & Schaefer 2020; Wihtol de Wenden 2002; Reitano & Tinti 2015; Chyno-

weth 2019; Di Cesare 2021; Bloch 2014; Camara, Traoré, Dicko & Sidi-bé 2011; Vubo & Ndi 2015; Robin & Louis 2018; D'aiglepiere, David & Spielvogel 2020) ayants causés la mobilité. Ces approches ont l'inconvénient de s'intéresser avant tout à une catégorisation et une typologisation des personnes (cf. Jackson 2002; Gohard-Radenkovic & Veillette 2015), à une géo-localisation de leurs mouvements. Aussi, ils ont tendance à problématiser une pratique – il vaut peut-être mieux parler de pratiques au pluriel – qui est jugée habituelle voire ordinaire par les pratiquants. Il s'impose alors de céder la parole à ces pratiquants afin de gagner une vue d'ensemble plus des pratiques-mêmes que de leurs conceptualisations scientifico-politiques (Di Cesare 2021). Je peux donc pour ma recherche m'abstenir de ce problème terminologique; les situations de mes interlocuteurs peuvent changer trop facilement et trop rapidement (cf. Laacher 2010:19f.; Bolay 2021)⁶³ et ils apportent trop peu d'intérêt à la question de leur désignation par d'autres. Au lieu de cela, ils proposent leurs propres terminologies, auxquelles je peux donc me tenir. La plupart de mes interlocuteurs se dit soi-même *aventurier* (cf. Pian 2009; Louis 2013), d'autres se disent *routiers*, quelques-uns refusent toute désignation et ne parlent que de leur *voyage*, *taama* (cf. Timera 2009; Pian 2009; *Taamaden* 2021) ou du fait de sortir, *tunkaran* en soninké; d'où *tunkaranke* comme appellation pour la personne mobile. Sans anticiper sur la description plus précise des notions qui viennent d'être introduites, je peux attirer notre attention sur la notion d'aventurier: « Être aventurier, c'est revendiquer positivement le sentiment d'appartenir à une communauté imaginée hétérogène aux contours flous qui participe aux importantes circulations humaines en Afrique de l'Ouest » (Louis 2013:550).

C'est sur l'idée d'une communauté imaginée hétérogène que je veux m'attarder ici. La vision académique d'une situation de fait se caractérise généralement par une représentation binaire, le plus souvent antagoniste, du sujet en question: L'on est autochtone ou étranger, actif ou passif, noir ou blanc, victime ou agresseur, du Nord ou du Sud et ainsi de suite (cf. Hours & Selim 2007; Brossier 2007). En revanche, la représentation propre des acteurs décrit souvent plutôt un réseau souple de relations. Mes interlocuteurs ne sont pas uniquement et exclusivement des *aventuriers*, *voyageurs* et *routiers*; parfois et par intervalles ils peuvent aussi de-

63 cf. aussi Liagre & Dumont (2005) et Bloch (2014), Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker (2008) en faisant le récit pour les habitants du centre Sangatté dans le nord de la France et pour des demandeurs d'asile en l'Angleterre respectifs.

venir *brûleurs, combattants, microbes, apprentis* et bien d'autres. Un tel réseau est certainement difficile à appréhender pour la personne extérieure qu'est le chercheur scientifique (cf. Bourdarias 2009). Son caractère hétérogène et sa fluidité ne se prêtent pas non plus à une description, encore moins à une analyse ou à une abstraction; ce qui constitue pourtant les étapes de travail d'un effort scientifique respectable. Relativement rares sont en conséquence les chercheurs *s'aventurant* dans la représentation d'un tel tissage; trop facilement pourrait-on perdre le fil ou ne plus savoir répondre à une question, ce qui voudrait dire se rendre vulnérable, s'exposer aux critiques de la communauté académique. Et pourtant faut-il dire que ce sont avant tout de telles questions ouvertes posées par un collègue qui reconnaît ne pas y avoir une réponse simple, qui suscitent notre intérêt de poursuivre la voie et d'approfondir la recherche sur un sujet décrit par ses acteurs comme hétérogène.

Intermède: Le chercheur est migrant aussi; qui travaille sur lui? Mes interlocuteurs!

« Researchers are among the most mobile groups in society, having been the travellers across borders since Antiquity » (European Research Council 2017:6. « Les chercheurs font partie des groupes les plus mobiles dans la société, puisqu'ils sont des voyageurs transfrontaliers depuis l'Antiquité »). En considérant les chercheurs scientifiques des « voyageurs transfrontaliers », le Comité Européen de la Recherche place ses membres en dehors de la problématique posée par l'appellation « migrant ». Et pourtant dans sa lecture générique, le terme migration désigne « any change of residence (at a local, regional, or intra/intercontinental level), temporary or permanent, which takes place outside of the space of a given community (such as a village or town) » (Rodet 2015:40. « tout changement de résidence (à un niveau local, régional ou intra/intercontinental), temporaire ou permanent, qui a lieu en dehors de l'espace d'une communauté donnée (comme un village ou une ville) »), ce qui inclut bien le mouvement du chercheur.

Migrante temporaire entre l'Allemagne et le Mali pour ensuite voyager en Afrique de l'Ouest, je me suis décidée à une posture partiellement interventionniste (cf. Cosquer 2020) en proposant de discuter de la mobilité, donc d'échanger les savoirs et les points de vue. Cela veut dire que quand j'entendais par exemple des propos minimisant les risques

d'une traversée de la mer méditerranéenne (soit-ce à la rame ou autrement) ou négligeant la violence que rencontrent des Africains du sud du Sahara en Libye (cf. Reitano & Tinti 2015), je m'imposais en contredisant mon interlocuteur. Les données scientifiques et journalistiques sur ces deux lieux en combinaison avec les récits que j'avais entendus et lus m'interdisaient de laisser sans réponse mon interlocuteur calculant à voix haute cette route parmi ses options. Mes interlocuteurs me sachant étrangère ne semblaient pas juger cette intervention comme une trahison de nos points commun. Une aventurière anonyme en route vers l'est m'excusait en quelque sorte en m'accordant ceci: *Il faut que tu dis comme ça. Tu as une autre vie que nous [les aventuriers]*.

Cette vie mobile autre que celle de mes interlocuteurs, les personnes mobiles se mettaient à la définir, construire, parfois avec, parfois malgré moi. Ils cherchaient souvent activement à en savoir autant sur ma mobilité qu'ils me parlaient de la leur. Ils utilisaient ainsi mes propos comme référence sur laquelle se baser en narrant un vécu pour ensuite comparer leurs propres expériences à celles que j'évoquais moi-même. Le tout était finalement mis en lien avec les réalités en Afrique de l'Ouest que nous connaissons tous; soit-ce comme société d'origine ou d'accueil ou les deux à la fois. C'est ainsi qu'oscillait notre statut respectif entre chercheur et informant entre celui qui pose des questions et celui qu'y répond.

4. Mouvement individuel invitant à la création de réseaux

Se référant au travail dirigé par Fariba Adelhah et Jean-François Bayart (2006), Streiff-Fénart considère la « mobilité des migrants comme un espace social *sui generis*, avec ses réseaux de relation, ses acteurs, ses pratiques sociales spécifiques. On va même jusqu'à parler, à propos de cet espace, de 'communautés', dont les membres sont liés par le partage de savoir-faire propres au voyage » (Streiff-Fénart 2020:4; cf. aussi Cisse 2009; Timera 2009). Maints autres travaux traitent de personnes mobiles à l'intérieur d'un certain espace circonscrit comme d'un groupe homogène, même s'ils peuvent facilement être différenciés suivant par exemple leurs occupations ou des traits sociaux tels « social class, ethnicity, nationality, educational attainment, gender, age and socio-

economic status » (Yeboah et al. 2020a:3. « la classe sociale, l'appartenance ethnique, la nationalité, le niveau d'instruction, le sexe, l'âge et le statut socio-économique »; cf. Bonjour & Chauvin 2018). Effectivement, rien que pour les formes de migration, il est établi qu'il y en a de bien distinctes (Dick & Schraven 2019:6), sans parler de formes de mobilités n'étant traditionnellement pas regroupés sous le terme de la migration.

Mes interlocuteurs quant à eux, soulignent le caractère personnel de leur mouvement respectif; la décision ayant été prise par eux seul ou avec leur famille respective (Drechsler & Gagnon 2008). Ils disent à de multiples reprises que ce que j'en entend sur la mobilité soninké (Jónsson 2008) – connue pour un réseau migratoire qu'un membre du groupe ethnique pouvait suivre – ne correspond plus à la réalité ou ne l'a peut-être jamais fait pour une personne n'étant pas d'origines soninké (cf. Gaibazzi 2015; Canut 2020; Schmitz 2008; Pérouse de Monclos 2012; Timera 2009; Dussauze-Ingrand 1974).

« Forcé de se créer des circuits d'interconnaissance nouveaux, l'aventurier improvise, est sur la brèche, ses sens sont sans cesse sollicités. Ainsi, l'aventure implique un déficit de solidarité et de soutien moral qui exacerbe les souffrances relatives à sa mise en œuvre. Souffrir dans le cadre de l'aventure devient une expérience profondément individuelle qui mobilise toutes les ressources personnelles de l'aventurier. » (Louis 2013:554f.)

Sans vouloir rentrer en détail dans les notions de souffrance évoquées ici – nous y viendrons plus tard dans le travail – je tiens à souligner que le mouvement, tel que Louis le décrit ici, n'est pas seulement individuel, mais assez souvent aussi marqué par la solitude:

L'aventure, aujourd'hui, c'est chacun pour soi. Diouf

*An b'a fo ko Maliens be jɔgɔn demɛ, mais o tɛ. Tu es tout seule.*⁶⁴
(Moussa Traoré)

Afin de combattre cette solitude et de ne pas tomber dans l'aliénation (cf. Tsing 2018), la personne mobile cherche à créer de nouveaux liens (Stasik, Hänsch & Mains 2020), à trouver des co-acteurs (Gohard-Radenkovic & Veillette 2015) et à se connecter avec d'autres personnes mobiles en cours de route. Hicham Jamid (2019:8) le met au point en disant que

64 On dit que les Maliens s'aident entre eux, mais ce n'est pas le cas. Tu es tout seul.

« [L]es individus se reconnaissent à l'intérieur des espaces qu'ils investissent ou traversent au cours d'une histoire commune de la migration, initiatrice d'un lien social original. ».

Avec les gens que déjà partis et des gens même qui sont déjà dans les coins-là. J'ai cherché leurs numéros, j'ai commencé appeler partout. Pour me renseigner bien. Parce que c'est mon premier fois de faire l'aventure. (Doucouré)

Bon, on avait d'autres frères Maliens à côté, qui, qui faisaient des boutiques, les boutiques divers-là. Matin, il m'a, il m'a confié à l'un deux que: 'Ah, lui, c'est mon ami, on a été ensemble, à Bamako, ouais, on est venu. Bon, il n'a pas de job pour le moment, il peut venir s'asseoir au lieu de rester à la maison.' Voilà, au moins s'asseoir. Donc, moi, chaque matin je venais, à côté de, de lui, je causais. Hein? À travers lui aussi, lui m'a donné des conseils. (Bathili)

Si tout se passe bien, la personne mobile finit alors par se créer son propre réseau migratoire en dehors d'un lien ethnique. La personne mobile devient alors ce que Nyamnjoh appelle *Frontier African*:

« Frontier Africans are able to mediate with the truth of their circumstances and negotiate the limits of their conviviality with the state and, in turn, create new channels that contribute to their social networks of encounters and cooperation despite grand narratives of exclusion. Conviviality is maintained by a sense of community affirmation through network-based relationships. The strategic cultivation and maintenance of networks enhances conviviality in significant ways, especially in cosmopolitan settings where migrants from different backgrounds and origins are compelled to adapt to fit in, flourish or survive in their incompleteness. » (Nyamnjoh 2017:263f.)

« Les Africains frontaliers sont capables de jouer avec la vérité de leur situation et de négocier les limites de leur convivialité avec l'État et, en retour, de créer de nouveaux canaux qui contribuent à leurs réseaux sociaux de rencontres et de coopération malgré les grands récits d'exclusion. La convivialité est maintenue par un sentiment d'affirmation de la communauté à travers des relations basées sur des réseaux. La culture et l'entretien stratégiques des

réseaux renforcent la convivialité de manière significative, en particulier dans les environnements cosmopolites où les migrants de différents milieux et origines sont contraints de s'adapter pour s'intégrer, s'épanouir ou survivre dans leur incomplétude. »

Les *routiers* se démarquent ici des aventuriers. À la place de se débattre seul jusqu'à trouver des compagnons dignes de ce nom, les routiers misent sur une tactique proche d'une confrérie. Ils disent créer une société parallèle avec un vocabulaire, un jargon à part, à l'aide duquel ils se reconnaissent mutuellement et à la base duquel ils sont aussi reconnus à partir de l'extérieur.

Locateurs, syndicats, propriétaires des stations, chefs de gare routières, on s'arrange, on s'ennuie pas. On s'arrange, c'est ça. Entre routiers, on s'arrange, on se fait connaissance, il y a confiance. (Bouba)

Les *rois de la route* reposent ainsi sur une quasi-obligation d'entre-aide et de soutien parmi les confrères, quand ils se croisent et recroisent sur le réseau que créent leurs routes.

4.1. Une nouvelle famille en route

Avec le temps, que tu passes avec les autres, donc, il y a la confiance, l'amitié avec la fraternité qui, qui, qui vient. C'est là, vous pouvez vous, raconter des choses. (Pascal)

En cours de route, la personne mobile peut trouver – plutôt créer – avec d'autres personnes mobiles une nouvelle famille. Intéressément, mes interlocuteurs insistent ici sur le terme français *famille* en dépit de celui bambara *somɔɔw*. Ce dernier, littéralement 'personnes de la maison', n'inclut pas seulement des consanguins (Whitehouse 2011) mais aussi des personnes non apparentées logeant dans l'habitation; que ce soient des personnes y travaillaient ou des amis de passage. En cela, le terme bambara semble plus apte à couvrir aussi le contexte de la nouvelle famille de mes interlocuteurs, qui se démarque de l'ancienne par le fait qu'elle ne consiste que de nouvelles rencontres, excluant donc des consanguins. Cependant, ce qui semble être décisif ici n'est pas le contenu, mais la structure du terme: Là où le mot bambara tout en faisant référence à un groupe de personne invite à les dénommer une à une, le terme français est un nom de masse. Le fait de mettre l'accent sur la collectivité reprend ce que mes interlocuteurs semblent chercher dans

cette nouvelle famille, comme le montrent les descriptions trouvées dans la littérature scientifique. Masquelier parle de *surrogate kin* et de « second family, acting as a bulwark against the daily humiliations they experienced in their quest for a viable future. They stressed the affective ties uniting fadantchés and the importance of shared rituals (playing cards, making tea, sharing jokes, etc.) for making life bearable » (2019:42. « seconde famille agissant comme un rempart contre les humiliations quotidiennes qu'ils subissaient dans leur quête d'un avenir viable. Ils ont souligné les liens affectifs qui unissent les fadantchés et l'importance des rituels partagés (jouer aux cartes, faire du thé, partager des plaisanteries, etc.) afin de rendre la vie supportable ». cf. aussi Masquelier 2013). Cette cohésion qui se crée non seulement entre *fadantchés* nigériens, mais aussi entre aventuriers se rencontrant en route, n'est pas garantie, certes. Elle doit être créée et entretenue explicitement, mais elle peut, pour finir, dépasser tout ce que la personne mobile a connu jusque là de sa propre famille et de son entourage comme montre ce témoignage de Pascal:

*À chaque, chaque arrêt, nous, c'est nous quatre qui se regroupaient. On mange ensemble, on échange l'eau ensemble, on fait tout ensemble. Voilà. On était dans la même situation maintenant. Nous sommes, **on est de la même famille maintenant**. Bon. Eh, chacun, l'argent que tu as dans ta poche, hein? Entre nous quatre personnes, tout le monde a fait le maximum d'achat de nourriture sur la route. **Personne n'a ni gardé son argent, mais je vais me profiter de l'argent des autres, non**. Non, en réalité, personne n'a fait ça. Arrivé à chaque arrêt, on a vraiment partagé. Quelqu'un de nous, peut acheter la viande, beaucoup même, qui peut suffire, eh, suffire nous quatre, quelqu'un achète la viande, à d'autres arrêts, quelqu'un achète de la nourriture, et puis sans le demander, hein? C'est faisant **par volonté**, voilà. Voilà. C'est automatique, merci. Volontairement comme ça. Même la banane, la pomme, on a partagé comme ça jusqu'à, arriver à, au frontière de, eh, Burkina et truc-là. Burkina et Togo. Voilà. On a duré là-bas. On a duré là-bas, c'était sous un arbre comme ça, on est en train de causer: Toi tu viens de quel village? Lui il a dit son village, et toi? Quel village? Et toi, et toi, tu es quitté où? Tout le monde a eu son tour, tout le monde a parlé de lui. [...] Et là-bas, **tout le monde explique son, ses, ses cas et ses problèmes**. Là-bas, arrivé jusqu'à, on a bien causé là-bas, hein? **On a échangé beaucoup** même. [in-*

terrompu par un passant] Ouais. Même les, eh, les secrets, les secrets divines comme ça, il y a tout. On a partagé tout ça ensemble. Ouais.

Cette description du lien qui s'est créée entre Pascal et ses compagnons de route se lit comme l'idéale de la famille et ne correspond en rien à ce que mes interlocuteurs racontent de leurs familles biologiques. Surtout les aspects marqués en gras démarquent la nouvelle famille de ce que mes interlocuteurs disent de leurs familles respectives: L'échange ouvert, volontaire et le fait de ne pas profiter de l'autre sont nommés régulièrement dans nos échanges pour ne pas exister entre consanguins et connus seulement avec quelques compagnes de route. Considérons à titre d'exemple l'extrait suivant tiré d'un entretien avec Fatoumata:

Tu vois, non? Mon père dit que je ne peux pas venir chez lui, parce que, il est en train de me menacer, quoi. Que je ne suis pas sa fille, il ma enlever comme je ne suis pas sa fille, comme ça, comme ça. Et il y a, il y a les choses [souponner] dans ma famille aussi, je suis, donc, je suis comme je ne suis pas quelqu'un là-bas, dans mon propre pays, là où je vais aller vivre avec la personne. Ah, j'ai dit ok, je vais partir, jusqu'à ma mort, là, où je peux vivre. C'est comme ça. Quand je partais en Guinée Équatoriale, j'ai amené mon petit frère, il était avec moi là-bas, après, Pascal est venu, et là, je vois que je n'ai pas quelqu'un qui m'aider là-bas aussi. (Fatoumata)

Néanmoins faut-il retenir qu'il y a bien évidemment aussi des compagnes de routes qui profitent d'un semblable. Dans ce cas, l'exploitation que vit mon interlocuteur m'est également décrit à l'aide du champ lexical de la famille (cf. *Le dernier refuge* 2022), comme nous voyons ici:

Elle aussi, j'ai fait un an et huit mois travail là-bas, elle me payait [pas] même cinq Francs, wallahi billahi, au nom de Dieu. Parce que je l'ai pris comme mon grand sœur. (Maïntou)

4.2. *Korɔ* et *dɔɔ* à destination

Toujours on fait la différence entre petit et grand. On fait ça ici. C'est la base même de notre société. Et c'est, dans tous les ethnies. Il y a ça, qui compte beaucoup. Ouais [...] Le petit me doit du respect. C'est vrai. (Darame)

Cette différence entre petit et grand, le respect que doit le petit au grand et la responsabilité qu'a le grand envers le petit, n'est pas seulement valable dans les sociétés d'origine de mes interlocuteurs (cf. Kieffer 2006). Une fois arrivé quelque part à l'étranger, peut aussi se recréer un tel lien entre quelqu'un de plus anciennement installé – *kɔrɔ*, le grand, l'ancien, le *vieux*, l'aîné – et un nouveau-venu – *dɔgɔ*, le *petit*, le cadet –, résultant en petit et juste à court terme en ce que Pierre Cisse (2009; cf. aussi Thorsen 2009; Pelckmans 2013) appelle *travail et parenté* ou *travail de tutelle* pour le décrire ainsi:

« Les frères travaillent sans [ou avec peu de] salaire avec des cousins qui comptent, à la fin de la tutelle, leur concéder un fonds leur permettant de monter leur propre affaire. Le capital de départ peut être donné aussi par un grossiste sous forme de marchandises payées ou sous forme de prêt d'argent remboursé au terme de trois à six mois. Mais tous les immigrants maliens n'ont pas cette facilité. La plupart commencent comme revendeurs et accumulent peu à peu leur propre capital de départ. Certains perçoivent des commissions ou des pour-centages sur les bénéfices de vente, qu'ils peuvent reverser sous forme 'd'actions' dans le capital familial. Tous attendent de quitter un jour la société, pour s'installer à leur compte, ce qui permettra à d'autres membres de la famille d'y entrer à leur tour » (Cisse 2009:48)

Un tel lien (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021) s'est créé par exemple entre Pascal et Samy. Pascal explique:

J'ai ouvert mon atelier, ça trouve que, lui aussi, il était déjà en chômage, chez lui, à la maison. On, eh, et on se connaissait, eh, grâce à un ami, on s'est connu. Eh, il m'a dit que, il a, il a envie de, d'apprendre, mon métier. Le travail que je fais là, il a envie de apprendre ça. Eh, je l'ai ok, si il a envie de apprendre ça, c'est pas un problème. Comme moi, je suis, je travaille ici pour le moment, je viens de commencer, je n'ai pas encore de moyens, de prendre un employé. Mais si lui, veut venir volontairement, apprendre le travail, suis très content, moi-même, j'ai besoin de quelqu'un, avec qui je travaille. Eh, il n'a qu'à venir, je vais l'apprendre, en même temps, je lui paye un peu un peu. Mais pas que, il est mon employé, je vais lui payer normalement comme il faut. Parce que moi, je n'ai pas, pour le moment, ces moyens. Je viens de commencer, le travail.

Il dit, il y a pas de problème. Seulement, de l'apprendre bien. Comment le travail se fait. Et c'est comme ça que, on s'est fait amis, on s'est fait collègues. Eh, il est dans mon compte. Et, je lui paye aussi. Selon le travail. Parce que, parfois on gagne, eh, il gagne aussi. Et si on gagne pas, je lui donne seulement le peu, de, de, le prix de déplacement, le prix de la nourriture. Eh, quand on gagne bien, donc, je lui fais de grands plaisirs aussi. Et c'est comme ça, oui. Sinon, eh, Sami a presque même âge que moi, eh, il a presque le même âge que moi, et, il a aussi, eh, vécu, beaucoup de choses, bon. Il a plein des expériences aussi, et voilà. C'est comme ça, nous sommes ensemble. [...] Samy, Samy était mon bras droit, hein? C'est un petit, eh, il m'a trahi maintenant, hein? Comment ça? Non, depuis que je suis venu là, il est, je l'ai dit de travailler derrière moi. Et chaque mois, qu'il me trouve quelque chose. Mais depuis que je suis venu, jusqu'aujourd'hui il m'a rien envoyé. Mais ça c'est clair, non? C'est presque normal. Pourquoi c'est normal? Tu n'es pas à côté. Très bien, ouais. C'est pourquoi j'ai dit qu'il m'a trahi. Il m'a trahi. Hein? C'est pas bon, mais c'est normal. Hein? [interrompu par les enfants] Katharina? Je te jure, il m'a trahi. Il était à côté de moi, je, c'est moi-même qui lui a appris. Tout ce qu'il faisait là, c'est moi. C'est moi qui l'a appris à, à faire tout. [...] Quand je, j'ai commencé seulement, non, Dieu a fait que, ça sortait bien, ça sortait bien, jusqu'à ce que je suis allé faire mon propre atelier à part et j'ai tombé sur Samy, en train de traîner dans les rues comme ça, il m'a expliqué le cas, il était dans un entreprise, là-bas c'est fermé, il est parti dans une autre entreprise, là-bas c'est fermé. Bon, plein des entreprises c'est fermé, c'est fermé ou bien on lui laisse. Tu as vu? Donc il était dans les rues comme ça, traîner un peu partout. Donc. Tu m'avais dit qu'il est dans un problème aussi. Et qu'il ne peut pas gérer son argent. Même aujourd'hui, même aujourd'hui. Donc c'est comme ça que tout à l'heure tu m'as dit qu'il t'a trahi, mais il ne t'a pas trahi, il est incapable. Voilà, voilà. Merci. Moi, je savais déjà, je savais, bien sûr je savais. Je savais, mais j'étais obligé. Parce que pourquoi? Tu sais? Il s'est raccroché à moi, depuis que moi je me suis eh, j'ai travaillé pour moi-même. Oui, pour moi-même. Il s'est venu raccrocher à moi jusqu'à ce que je, je me suis lancé, j'étais lancé dans le pays, beaucoup m'ont connu. Tout ça. Samy était avec moi. T'as vu? Moi et Samy on a fait à peu près trois ans, presque trois ans ensemble. Donc j'ai fait tous mes galères, oui, tous mes galères avec lui. Tu vois? Donc j'étais obligé de lui laisser l'atelier, de lui confier l'atelier. Je peux pas aller encore

chercher un autre personne pour l'atelier. Qu'il soit bon ou pas, je devais lui laisser. Voilà, il connaît les clients, il connaît les chantiers. Tu vois, non? Même mon numéro-là, que j'avais là, c'est resté avec lui. Parce que les clients, connaissant le numéro-là. Oui, il le connaissent lui aussi, Samy, il connaissent tout, tous, tous. Même les ministres-là, les grands directeurs, ils connaissent tous Samy, tous. Mais il m'a trahi, depuis que je suis venu, aujourd'hui, même il m'appelle pas. Parce que il pense que je vais mourir ici, je ne vais plus retourner. Alors que je lui ai dit: Je vais te dire, moi je m'en vais. Si je vois que le Mali ne me tient pas toujours, je vais revenir, si le Mali me tient, et je gagne un bon travail là-bas, ou bien, eh, si je vois que ça va, je reste au Mali. Si je vois que ça ne va pas, je vais retourner, hein! Je lui ai dit ça. Donc, mais il faut tout faire, chaque mois, envoie-moi quelque chose! Depuis que je fais dos là, Samy était content. Hein! Samy était pressé même pour que moi je lui fais dos. Oui, il était pressé. Parce que un jour, c'est un ami qui est venu me dire ça. Tu sais il y a toujours des amis escrocs, non? Voilà. Un jour l'un de ses amis est venu me dire que: 'Pascal, ton ami-là' Moi j'ai dit: Quel ami. Il dit que: 'Samy kɛ!⁶⁵ Ton apprenti-là.' J'ai dit: Oui. Lui a dit: 'Mai toi, eh, on dirait t'as plus de nouvelles.' J'ai dit: Comme quoi? 'Lui a dit que son patron va voyager, au Mali. Que donc c'est lui le PDG, de l'endroit.' [rit] C'est lui le cheffe. [rit] Tu vois? Que c'est lui le cheffe, de l'endroit. Donc c'est lui qui va gérer, faire comme il veut. Bon, il était content, il était, il a invité des amis, il ont, eh, acheté la boisson, ils étaient tranquilles, quoi. Parce que il est content. J'ai dit que: 'Ah, mais c'est vrai, mais ça c'est bien.' Bon, moi je [mts] je n'avais pas pensé d'une, eh, d'une manière, mauvais. J'avais pensé ça, peut-être c'est bon parce que, il sera aussi aujourd'hui, patron lui-même. Bon, quand, de ce côté, je voyais que c'était bon. Parce que ton patron n'est plus là, c'est toi maintenant le patron. Tout le monde va t'appeler patron, patron. C'est toi le PDG. Je vois que vraiment si c'est ça, ça c'était bon. Mais je n'avais pas vu, eh, le côté de trahison. Mais je savais quand même, l'argent qu'il va gagner là-bas, il va pas bien gérer. Mais j'avais pas pensé aussi qu'il pourra, qu'il ne pouvait pas même, eh, même m'envoyer un peu de somme.

65 Mais Samy!

5. La route – le chemin

Les axes primaires des mouvements intra-africains sont formés par les *goudrons* liant les capitales et les métropoles africaines les unes aux autres et ayant comme têtes de pont les gares routières (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Cameroun: Clando, le bus de l'exil* 2022) et les postes de contrôles à l'entrée des villes respectives (cf. Choplin & Lombard 2010). En Afrique de l'Ouest le transport public étant pour la très grande majorité privatisé (Choplin & Lombard 2010; Godard 2008) et en main de PME d'habitude qualifiées d'artisanales (cf. Godard 2008; Abeto 2006; Mahamat Hemchi 2015; Salazar Ferro 2015; Wester 2015; Cusset et Tounkara 2000; Wester 2018; Masquelier 2002), c'est ici que les chemins des routiers professionnels et des autres personnes mobiles se croisent (cf. Masquelier 2002; *Cameroun: Clando, le bus de l'exil* 2022): « C'est au moment très précis du départ et à des moments précis au cours du voyage, en particulier dans le moyen de transport et lors des haltes, que les uns et les autres [les différentes personnes mobiles ayant des destinations divergentes] se trouvent rassemblés et assemblés » (Laacher 2010:19). C'est donc ici que peuvent se tisser facilement des liens.

Les parcours des particuliers autant que des professionnels de la route sont erratiques – multiples sont les imprévus – ce qui résulte dans une progression « par étapes, retours en arrières, rebonds » (Streiff-Fénart 2020:2; Arab 2008; cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Le dernier refuge* 2022).

Là où je suis maintenant est pire. Ça ne va pas, il y pas travail et il y a beaucoup des problèmes. Pour le moment ont chercher solution d'abord. Là-bas est mieux. Peut-être. c'est pour cela je t'avais dit que je cherche solution, jamais je ne reste pas ici. Aventure c'est n'est pas une, c'est la recherche jusqu'à trouver moyens. (Mo)

Les routes « migratoires sont devenu[e]s plus sinueu[ses] spatialement et fractionné[e]s dans le temps, bref les migrants circulent davantage » (Streiff-Fénart 2020:3). La notion de circulation, en littérature académique, est utilisée avant tout dans un sens de non-installation (Streiff-Fénart 2020:2) et dans un contexte de mobilité entre le Sud et le Nord global (Hellio 2008). Ici, les routes portent même des noms tels la *route du désert* – entre le Nord du Mali et l'Afrique du Nord (cf. Reitano & Tinti 2015) ou entre l'Afrique du Nord et le Sénégal en passant par la Maurita-

nie (Ngom 2018) – ou la *route de l'eau – jinkille* en soninké – pour désigner la traversée de la mer méditerranéenne (Timera 2009; cf. aussi Robin & Louis 2018). En dehors de la logique du mouvement Sud-Nord, le terme circulation est aussi utilisé pour désigner le mouvement de marchandise et d'argent, mais pas celui de personnes. Le choix de mots de mes interlocuteurs y fait écho: Rares sont les occasions dans lesquelles ils parlent de circulation, si ce n'est pour évoquer le trafic routier quotidien citadin. À la place de cela, le chemin, tout chemin, est appelé *la route* et le fait de bouger est dit *être en route* (cf. Robin & Louis 2018; Taamaden 2021). Nous remarquons bien que ces formulations fonctionnent sans précision supplémentaire d'une direction puisque la destination n'est souvent connue qu'en arrivant (cf. Bolay 2021):

Je prends chemin, je sais pas la route. Je connais pas ou la route va. (Ibrahim)

C'est la maîtrise de cette route inconnue – ainsi que la création de nouveaux réseaux – qui fait la personne mobile; surtout l'aventurier: « ce ne sont pas tant leurs compétences professionnelles qui priment que leur capacité à articuler des routes et des lieux entre eux » (Choplin & Lombard 2010:10; cf. aussi Gaibazzi 2015; Louis 2013).

5.1. Le routier – personnage illustre de la mobilité personnelle

La figure du routier offre une surface de projection pour de nombreuses attributions externes de la part des sociétés ouest-africaines. On admire, et parfois on envie leur indépendance géographique et on partage leurs coups les plus extraordinaires – au sens positif tout comme négatif – dans des bons mots et des anecdotes circulant dans la population. Ceci sera repris à plusieurs occasions dans les chapitres suivants, mais devrait être complété ici par quelques éléments de représentation de soi, cueillis lors de mes propres déplacements sur le terrain ainsi que de séjours dans des gares routières de la sous-région.

Sont dénommés routiers tous ceux qui travaillent dans le domaine général du transport – de personnes autant que de marchandises –, particulièrement les chauffeurs professionnels et leurs *parantike*, apprentis, faisant la grande route, c'est à dire des déplacements dans les régions et entre les pays de la sous-région. Les apprentis sont des jeunes hommes aspirants à

devenir eux-mêmes un moment donné chauffeur. Entre-temps, ils exécutent toute tâche qui survient: charger et décharger le véhicule, diriger le chauffeur quand il s'agit de garer le véhicule, aider dans les petites réparations et garder le véhicule ou aller chercher des pièces détachées quand la panne est plus grande. Le chauffeur, quant à lui, roule le véhicule; qu'il soit chauffeur-propriétaire roulant son propre véhicule, chauffeur-locataire payant une *recette* journalière ou par voyage dépendant de la catégorie et de la taille du véhicule, ou encore chauffeur employé étant payé par voyage ou par mois. En fonction de la taille du véhicule, de la distance à parcourir et de l'état de la route, l'équipage du véhicule consiste en un ou deux chauffeurs – le deuxième étant encore en cours de formation – et de plusieurs apprentis. Le nombre de ces derniers dépend de la gérance du véhicule. Quand le responsable – propriétaire, convoyeur, chauffeur – a de jeunes hommes dans la famille qu'*il veut faire bouger*, il peut facilement ajouter un ou deux apprentis à ceux strictement nécessaires.

L'appellation routier ne fait pas de différence, que la personne en question travaille à son propre compte ou pour une grande entreprise, ni de quelle catégorie de véhicule il s'agit. Ainsi, je me suis entretenue avec des chauffeurs et apprentis de citernes, camions, appelé *poids-lourds* ou *benne*s, de bus, appelé *car* ou *car construction* et de *sotramas*, fourgons et camionnettes. Tous ces véhicules font le lien entre les grandes villes et carrefours mercantiles d'un même pays autant qu'entre les métropoles et capitales de la sous-région. Le *car construction*, étant un camion transformé en car, est utilisé pour de mauvaises routes et pour servir des lignes *en bas du goudron*, ce qui fait de lui le grand frère du *sotrama* sortant de Bamako pour desservir les alentours directs de la capitale malienne; ceci pour des transports de personnes autant que de marchandise.

Surtout les routiers partants loin et roulant dans de grands véhicules s'autoproclament *chevaliers de la route* et *rois de la brousse*. Contre la réputation d'être des hasardeux, qu'ils ont dans la population, mes interlocuteurs routiers insistent sur la réglementation stricte qu'ils doivent suivre et la grande responsabilité qu'ils ont pour les passagers, la marchandise et leurs *parantikes*. C'est ainsi qu'ils m'expliquent en détail l'organisation et le fonctionnement de leur métier et rapportent des anecdotes d'iniquités et de dangers surmontés, comme celle d'avoir roulé

sur des dizaines de kilomètres avec le tronc d'un jeune arbre à la place des lames de ressort afin que les passagers sortent de la brousse sains et saufs.

En même temps, les routiers me parlent aussi d'exigences excessives de la part des passagers, des responsables du véhicule, des autorités locales et des porteurs d'uniformes. Ces derniers sont connus pour non seulement arrêter les routiers à des postes de contrôles officiels, mais de carrément les *suivre en brousse* en vue de magouille (Godard 2002b; Fall 2007; Cervero et Golub 2007; Mahamat Hemchi 2015; Abeto 2006).

5.2. Transport routier

Le transport routier est le premier choix d'une très grande majorité de personnes en Afrique de l'Ouest. Ceci est dû à un nombre d'atouts reliés entre eux qui écrasent toute concurrence: Le transport routier est avant tout moins cher et plus subliminale – la carte d'identité suffisant pour le déplacement – que celui par avion. En même temps il est plus direct; les gares routières étant d'habitude à l'intérieur des grandes villes contrairement aux aéroports. Aussi permet-il une grande spontanéité aux passagers, qui peuvent à tout instant changer d'avis et donc de direction.

Dans une perspective sociale, le transport routier peut être décrit comme particulièrement communicatif, avec des voyageurs de partout du continent allant aussi partout sur le continent (cf. Choplin & Lombard 2010; *Cameroun: Clando, le bus de l'exil* 2022). Ainsi l'on rencontre dans un car entre la Guinée et le Mali des personnes voulant voyager aussi loin que le Gabon ou même l'Angola. En même temps, les transports routiers sont beaucoup utilisés par ceux et surtout celles faisant du commerce entre des pays voisins (cf. Choplin & Lombard 2010), connaissant donc bien les villes sur la route et pouvant ainsi servir d'informateur à ceux y étant étrangers. En dehors des rencontres entre différentes personnes mobiles il y a bien sûr également les rencontres déjà mentionnées entre personnes mobiles et routiers qui échangent et partagent leurs expériences; que ce soit dans le but de s'informer (cf. *Cameroun: Clando, le bus de l'exil* 2022; *Lagos Tanger, aller simple* 2021) ou dans le simple but de se distraire. Ceci peint du transport routier l'image d'un « mode populaire, transnational, [répondant] à la demande des populations, en particulier les commerçants et les voyageurs migrants, dont certains méconnaissent les itinéraires, les 'codes' de la

route, mais se rassurent au contact des autres passagers qui les conseillent et les guident (mais parfois les trompent aussi) » (Choplin & Laumbard 2010:7; Bulot 2011; cf. aussi *Cameroun: Clando, le bus de l'exil* 2022).

J'ai pas eu ce que je veux avec le transport, tu vois? Donc, hein, j'ai élargi un peu [rit] (Bathili)

La route et son transport ne peuvent pas être pensés sans ajouter l'image du *trafic*. Celui-ci est pratiqué par toute personne présente sur la route; ce n'est que la mesure qui change. Tandis que des commerçants-trafiquants professionnels s'occupent en grandes dimensions de la circulation de marchandises interdites, taxées ou tout simplement plus rares et donc plus chères dans un certain endroit, routiers et passagers saisissent la même *opportunité* en fonction de leur moyens financiers et donc de manière beaucoup plus limitée (cf. Choplin & Lombard 2010; Walther, Howard & Retailé 2015). Qu'il s'agisse de centaines de peaux d'ânes et de tonnes de sucre entre la Maurétanie et le Mali ou de seulement deux *complets de bazin*⁶⁶ entre Bamako et Dakar, le trafic est compris comme rien d'autre qu'une *occasion* plus risquée qu'une autre (cf. Zinder 2021). Encore faut-il dire que même si la mesure du trafic est moindre, le gain peut varier entre réduire tout simplement les frais du voyage et nourrir à long terme toute une famille. Sachant que de manière générale, un acte d'achat et de vente n'est pas déclaré, il est clair que les frontières entre commerce et contrebande s'estompent sur la route et finissent par disparaître complètement en se dissolvant dans la notion du *business* (cf. Kieffer 2006; *Presque Somalien* 2021). Des exemples non seulement de l'utilisation du terme, mais aussi des pratiques de ce côté comme de l'autre de la zone grise légale qui sont ainsi décrites, se trouvent dans les intermèdes suivants et réapparaissent ça et là dans les citations de mes interlocuteurs tout au long du travail. À la fin, ce ne sont que les routiers – impliqués avec ou contre leur volonté dans le trafic – qui font la distinction entre marchandise dite normale et celle dite difficile. Ainsi, la marchandise normale est d'habitude dénommée *minnenw*, affaires, ou *donninw*, choses lourdes, tandis que pour désigner la marchandise non-dédouannée voire illégale, les routiers parlent de *ɲamanɲaman* – de *ɲaman*, déchet –, ou indiquent son origine régionale en disant par exemple *surakaminnenw*, marchandise des maghrébins de teint clair, pour

66 Ensembles vestimentaires cousus en tissu damassé.

le trafic de produits alimentaires, d'huile, de piles, de *dampés*⁶⁷ et de tapis depuis des pays au Nord du Mali (cf. Reitano & Tinti 2015).

5.3. Pour partir où? Dans le vide? Ou plutôt dans le libre?

Un grand nombre de travaux – scientifiques aussi bien que journalistiques – se concentre sur la mobilité de pays du Sud global vers le Nord; en l'occurrence de mouvements de l'Afrique avant tout vers l'Europe (cf. Hellio 2008; Schmitz 2008).⁶⁸ Pour Streiff-Fénart par exemple, l'aventurier serait le « candidat à l'émigration bloqué aux frontières de l'Europe [...] enlisé dans un entre-deux qui peut parfois s'étirer sur plusieurs années » (Streiff-Fénart 2020:4). Ceci crée l'image d'une mobilité africaine s'orientant majoritairement vers l'Europe, et restant sur le continent uniquement par contrainte (cf. Streiff-Fénart & Segatti 2012; Streiff-Fénart 2020; Timera 2009). Cette image est fausse. Comme déjà mentionné plus haut, environ les trois quarts des mouvements se font à l'intérieur du continent et ceci n'est pas forcément faute de moyen ou de route.

Mais moi-même, je veux me mettre à l'aise, hein? [rit] Là où je veux, dans le monde, je pars là-bas, la femme je veux, je la marie [rit]. Où est le problème? (Ali)

D'après Jónsson (2008:19), les personnes mobiles ne partent pas *dans le vide*; ses informants ne bougent pas en dehors de tout lien social (cf. Tsing 2018) et ils disent de manière générale savoir très bien à quoi s'attendre (Fouquet 2007; *Lagos Tanger, aller simple* 2021). Ils connaissent les risques et sont conscients des dangers qu'ils encourent (cf. aussi Canut 2018; Bouilly 2008; Braune 2015; Bolay 2021; Thorsen 2009; Vogt 2018); même si Laacher (2010) cite des propos contraires. Streiff-Fénart voit un parcours idéal aventureux « qui conduirait à destination de la façon la plus directe et la plus sûre possible » et qui serait inaccessible. Ceci ne correspond pourtant pas à l'idée de l'aventure que me présentent mes interlocuteurs comme un mouvement dans le *libre* (cf. Di Cesare 2021). Pour plusieurs parmi eux, l'aventure équivaut la *balade*; *yala* en bambara. Tous les deux termes ont au Mali le sens d'un mouvement un peu à l'improviste, sans destination précise envisagée

⁶⁷ Melfha, tissu léger de plusieurs mètres qui est portée comme robe portefeuille.

⁶⁸ cf. aussi les films documentaires abordant l'Europe comme destination: *Taamaden* 2021; *Le prix pour rester* 2021; *Convoyeurs du non-retour* 2021; *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Le dernier refuge* 2022; *Le choix de Fati* 2021; *Les sauteurs* 2016.

d'avance, à laquelle l'on ne peut donc forcément pas arriver par le chemin direct; ce qui n'est d'ailleurs pas recherché non plus, même si beaucoup de chercheurs partent de ce principe (cf. Awumbila, Teye & Nikoi 2018).

Si je suis sorti, c'est pour balader, voir le monde. J'ai la curiosité de voir les choses, non? (Madou)

Ne pas savoir où ils vont, où la route va les amener, comme cité plus haut; ceci veut dire faire face à l'impondérabilité de la route, se soumettre à l'épreuve des obstacles qu'ils rencontreront, sans forcément les connaître d'avance (cf. Gaibazzi 2015), mais aussi découvrir ce que la route apportera. Cette incertitude et son acceptation sont notées pour être primordiales pour une mobilité réussie; pas seulement en Afrique de l'Ouest (cf. aussi Di Nunzio 2015; Cooper & Pratten 2015). L'inconnu dans son sens métaphorique devient alors un point important du mouvement:

« [C]elui qui se jette dans l'aventure est celui qui brave l'inconnu. Il perd ses repères en s'isolant de ses réseaux d'appartenance sociale. Loin de chez lui, l'aventurier ne peut compter sur les siens. Dépouillé en propre de son individualité, il évolue dans l'inconnu; il est un inconnu, un étranger qui se trouve mis hors du nomos, hors de la loi ordinaire des humains. Son existence se fonde sur la perte d'un lieu, auquel étaient attachés des attributs d'identité, de relation et de mémoire, et sur l'absence d'une nouvelle place sociale (Agier 2002:55)⁶⁹. [...] Par ailleurs, nous retrouvons l'inconnu' comme élément distinctif de l'aventure dans les référents culturels originels » (Louis 2013:554f.)

Le concept de la *libre circulation* à l'intérieur de la CEDEAO est alors en quelque sorte élargi à toute destination. Circuler librement veut dire que la destination et les itinéraires peuvent changer à tout instant. Ils se décomposent, se recomposent, s'ajustent (cf. Streiff-Fénart 2020:6) en fonction de ce que et de celui qui la personne mobile rencontre sur sa route (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021). L'important semble être d'avancer, de rester en mouvement, afin de ne pas retomber dans le blocage mentionné au tout début de cette partie. C'est ainsi que le mot d'ordre d'Erich Honecker « Vorwärts immer – rückwärts nimmer » (*Festanspra-*

⁶⁹ Agier, Michel (2002): *Aux bords du monde, les réfugiés*. Paris: Flammarion.

che zum 40. Jahrestag der DDR 7.10.1989. « En avant toujours – en arrière jamais »⁷⁰, repris dans une lecture personnelle (parfois ironique) par de nombreux citoyens de la RDA, pourrait être appliqué à la mobilité parfois errante des aventuriers. Regarder derrière soi ou revenir en arrière ne semble pas une option, tandis que la voix devant est libre (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Le dernier refuge* 2022).⁷¹ Même le retour lointain à la maison n'est envisagé qu'une fois l'objectif du voyage atteint: une certaine sécurité financière, l'oubli d'un projet de mariage à la maison (cf. Bolay 2021; Timera 2009), l'acceptation par les siens, et ainsi de suite.

6. L'immobilité à l'intérieur de la mobilité

D'après Hans Geser, « while moving, communicative potentials are minimized or even totally suspended » (2004:2. « durant un déplacement, les potentiels de communication sont minimisés, voire totalement suspendus »). Cette déclaration est certainement contestable dans son caractère absolu. Néanmoins il me faut reconnaître que ce sont effectivement les moments d'immobilité à l'intérieur de la mobilité qui marquent les moments clés dans mes entretiens. C'est dans des situations d'immobilité géographique que mes interlocuteurs avaient et prenaient le temps de discuter avec moi; ce qu'ils commentaient d'ailleurs aussi à différentes reprises.

Attendre, s'asseoir, prendre du thé, chercher une occasion, attendre qu'une occasion se présente, attendre dans le sens de s'arrêter, d'interrompre son mouvement, mais aussi dans le sens de réfléchir; nombreux sont les évocations de temps d'immobilité – dans une vue productiviste (cf. Bissell 2007) bien entendu – dans le récit d'une mobilité plus grande vécue et activement menée par mes interlocuteurs. Multiples sont les pauses volontaires et involontaires⁷² (cf. Timéra 2009) que connaît

70 Discours de célébration d'Erich Honecker lors du 40ème anniversaire de la RDA.

71 Or est-elle? Les citoyens mobiles de l'ancienne RDA, voulant prendre la route vers la RFA, se faisaient arrêter et tuer à la frontière, tout comme les personnes mobiles africaines voulant partir vers l'Europe se font arrêter et tuer aux fameuses – mieux fâcheuses – frontières extérieures de l'Union Européenne, qui sont poussées aussi loin que la Libye et le Mali. Cette même question d'un mouvement libre à l'intérieur de l'Afrique sera discutée sous peu.

72 Font partie de ces pauses: attentes d'un (nouveau) moyen de déplacement, pauses de repas et de prière, arrêts prévus autant qu'imprévus à des gares, des postes de

l'aventurier aussi bien que le routier avant d'arriver à une destination (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021); que ce soit après des jours, des semaines, des mois ou même des années (Ngom 2018).

C'est dans ces moments d'immobilité, quand mes interlocuteurs s'assoient pour prendre du thé – comme s'ils étaient chez eux au *grin* – qu'ils prennent le temps de réfléchir et de discuter. Masquelier cite un de ses interlocuteurs: « You take a look at your life, so far, and where you want to go » (2019:6. « Tu jettes un regard sur ta vie jusque là et tu regardes où tu veux aller »). Les personnes mobiles temporairement immobilisées échangent avec des semblables (cf. *Taamaden* 2021; *Le dernier refuge* 2022; *Lagos Tanger, aller simple* 2021) et parfois aussi avec ceux restés à la maison (*Le dernier refuge* 2022); y compris le chercheur:

Mais, les histoires; c'est un long, c'est une longue histoire. Mais je vais te dire un peu pour que tu comprends. (Ibrahim)

Dans ce moment d'immobilité géographique temporaire, on dirait que « [s]ie [die mobilen Menschen] haben absolut nichts zu tun, haben also genug Zeit, um sich [...] zu unterhalten » (Tsing 2018:55. « Elles [les personnes mobiles] n'ont absolument rien à faire, elles ont donc assez de temps pour discuter »). Mais la personne mobile fait plus qu'une simple pause accompagnée d'un échange de paroles: Tout en discutant avec d'autres, elle attend activement.

6.1. Attente active

Masquelier nous met sur la bonne voie lorsqu'elle fait remarquer que « sitting must [...] be seen as a tactical mode of being in the world at the intersection of agency, constraint, and impotence » (Masquelier 2019:212. « L'assise doit [...] être considérée comme un mode tactique d'être dans le monde à l'intersection de l'agence, de la contrainte et de l'impuissance »). Dans une lecture d'*embodiment* nous voyons dans ces moments d'immobilité corporelle à l'intérieur d'une plus grande mobilité ce que David Bissell (2007:278) appelle « engaged body-in-waiting » (« un corps engagé en attente »). Certes, pour l'instant, le corps n'est pas en mouvement, mais il est toujours *prêt* à se mettre en mouvement. Juste-

contrôles et des frontières, accidents et pannes sur la route (cf. *Cameroun: Clando, le bus de l'exil* 2022), mais aussi des arrêts prolongés pour manque de moyens ou de papiers (Timera 2009; cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021).

ment, ce que mes interlocuteurs appellent *être prêt, être préparé*, je le reprends par la notion simple d'attente active.

Nombreux sont les auteurs reconnaissant que « waiting is not an absence of activity » (Stasik, Hänsch & Mains 2020:2. « l'attente n'est pas une absence d'activité »), que « [l]oin d'une attente passive, c'est une attention active » (Canut 2020:8). La notion d'attente active suggère donc une certaine productivité, « a sense of anticipatory preparedness – a lying-in-wait-for » (Bissell 2007:282. « une manière de se préparer à l'avance – d'être à l'affût »). Il semble y avoir « [a] form of contractuality and a temporally displaced form of trusting relationality forged between a subject and the event-to-come. [...] Indeed it is this promise of the event-to-come that necessitates and brings about this experience of waiting » (Bissell 2007:282. « Une forme de contractualité et une forme temporellement déplacée de relation de confiance forgée entre un sujet et l'événement à venir. [...] En effet, c'est cette promesse de l'événement à venir qui nécessite et entraîne cette expérience de l'attente »).

Cette notion de promesse est peut-être trop forte puisqu'elle peut facilement comporter une idée absolue de ce que le futur apportera. Il sera donc mieux de lire cette attente active comme un espoir (Stasik, Hänsch & Mains 2020), comme étant menée en vue d'une possibilité dans le futur, comme il est fait ici: « Within every period of stasis, of stilling, is contained the potential to be otherwise, the possibility of rupture » (Bissell 2007:279. « Chaque période de stase, de calme, contient le potentiel d'être différent, la possibilité de rupture »). Pour Henri Bergson, tel que Phillip Vannini (2002) le lit, afin d'attendre, la personne doit avoir la connaissance d'un tel changement possible et pour Vannini (2002) l'attente sera même ce qui crée en permanence cette possibilité. Justement, mes interlocuteurs soulignent à de maintes reprises qu'une occasion peut se présenter à chaque moment et il faudra donc savoir la saisir (cf. *Les sauteurs* 2016). L'attente active de mes interlocuteurs est donc le fait d'être prêt, d'être préparé et de guetter à tout instant cette occasion.

On est là, on attend. (Salif)

An be yan folo. On est d'abord là. (Doucouré)

Attendre une occasion, appelé aussi *deliberate waiting* (Jeffrey 2010:33), serait alors une tactique (Makhulu, Buggenhagen, and Jackson 2010;

Masquelier 2019) de « working towards the unexpected » (Gaibazzi 2015:236. « travailler vers l'inattendu »). Certes, une telle attente peut être marquée d'ennui et d'agitation, mais elle est rarement infondée; ceux en attente active sont à l'affût.⁷³ Craig Jeffrey accorde à cette pratique le nom de « culture of masculine waiting » (Jeffrey 2010:4. « une culture d'attente masculine »), ce que je peux confirmer dans le sens qu'effectivement, l'attente d'hommes mobiles est décrite comme étant une attente active, tandis que les femmes tout en travaillant sont représentées comme beaucoup plus passives, patientant jusqu'à ce que l'occasion les trouve, elles (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021). Nous y reviendrons.

Streiff-Fénart (2020:5) nous fait le témoignage d'une attente active extrême de plusieurs années quand des « candidats à la migration » renoncent au passage en Europe « sans pour autant envisager de revenir à leur point de départ ». Leur choix était de s'attarder, de « rester pour poursuivre la quête » (Streiff-Fénart 2020:6), avec le but de *trouver leur chance*; expression que j'ai entendu aussi moi-même.

Cette immobilité active à l'intérieur de la mobilité, toujours guettant la prochaine opportunité va à contre-sens de maints travaux sur l'attente. Ici, cette activité est souvent décrite comme non-active, comme être assis à ne rien faire, comme du temps perdu, ou encore comme une vie qui serait mise en pause (cf. Tirado 2018; Schweizer 2008; Bloch 2014; Masquelier 2019), tel que mes interlocuteurs décrivent leur blocage d'avant le départ. Et pourtant, il nous faut bien reconnaître qu'attendre activement dans le sens d'être sur la brèche, mieux encore *sur le point de (re)partir*, n'est pas unique à ceux déjà en route.

6.2. La gare comme nœud de communication et de préparation

Comme susmentionné, la mobilité personnelle se base essentiellement sur les transports en commun. Les cars assurant ceci, roulent sur des lignes habituelles et sont stationnés dans les gares respectives répandues sur les grandes villes de la sous-région. Les gares, *places*, appelées selon la ville

⁷³ Masquelier (2019) appelle ceci *zigzagging*, mais ce terme très chéri dans le Sud Global francophone semble avoir dans chaque utilisation un autre sens (cf. Jeffrey & Dyson 2013). Au Mali, *zigzag*, tout comme *crisscross*, désigne une manière de rouler dans la circulation, marquée par de nombreux changements abrupts de voie, et n'est pas associé à cette attente active de mes interlocuteurs.

constituant le terminus de la ligne dans les régions, mettent à disposition l'équipement nécessaire à l'organisation de son fonctionnement. Ce fonctionnement consiste avant tout en la vente de tickets, parfois la réservation de places et le chargement du véhicule avec les bagages montés sur le toit, et peut certes être assuré par les guichets des grandes compagnies de transport, plus habituel est pourtant que *coxeurs* et *syndicats* s'occupent de cette tâche. Tandis que les coxeurs sont des jeunes essayant de rentrer dans le domaine du transport par le fait de se faire connaître en trouvant de la clientèle, les syndicats sont majoritairement d'anciens chauffeurs, rarement aussi d'anciens apprentis, luttant non seulement pour les droits de leurs confrères – d'où le nom – mais s'occupant avant tout du déroulement dans les gares. C'est-à-dire qu'après une carrière de mobilité géographique, ils gèrent aujourd'hui de manière collective le côté organisateur des voyages (cf. Cuset & Tounkara 2000). Nous y reviendrons.

Les passagers ayant payés leur propre passage ainsi que celui de leur bagage, attendent que le car soit assez rempli pour partir de manière financièrement rentable (Abeto 2006). Pablo Salazar Ferro (2015) parle dans ce cas du tour de rôle, mais la pratique est plus proche de *cream-skim*, quand les véhicules viennent à la gare en fonction des horaires de pointe ou des jours de fête (Cervero & Golub 2007; Aka 2006). C'est ainsi que malgré des horaires approximatifs lors d'un voyage, l'équipage et les passagers peuvent passer des heures à la place, en attendant des passagers et/ou des marchandises supplémentaires. Ce temps peut bien évidemment être utilisé pour se balader ou faire de dernières courses – n'oublions pas que les gares se trouvent à l'intérieur des villes – mais il est souvent avantageux de rester sur place. D'abord parce que nul ne saurait dire à quel moment le responsable du véhicule décide de partir et que ceux qui restent en arrière sont laissés pour compte, ensuite parce que de nombreux marchands ambulants amènent un grand choix de marchandises pour les vendre à ceux qui attendent. Mais plus important encore, les autres passagers ainsi que les routiers y restent également. Surtout quand le temps d'attente inclut une prière ou un repas, ceci doit être compris comme le moment parfait pour entrer en contact avec les co-voyageurs. Autour d'un plat de *tô* ou de riz ou encore d'une théière, il va presque de soi qu'un échange sur la route à prendre, les destinations choisies et les opportunités d'affaires s'y présentant commence.

Notamment si la route est longue et que des passagers ont déjà découverts des points en communs, ils vont facilement décider de faire cette partie de leur trajet respectif ensemble ou d'au moins se donner rendez-vous pour les prochaines pauses afin d'approfondir la conversation ainsi entamée. Cette attente d'avant le départ est donc un moment d'activité pour mes interlocuteurs qui se renseignent, comparent des expériences, se mettent en garde, échangent leurs numéros et des adresses d'hébergements et affinent ou ajustent ainsi leur mouvement (Laacher 2010; cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021).

Ce qui est valable pour les passagers l'est encore plus pour les professionnels: Se retrouvants à la *place* dans un nœud de la quasi-confrérie de leurs collègues, chauffeurs et apprentis profitent du temps d'attente pour échanger avec les anciens tout comme avec la concurrence. Bien évidemment c'est tout d'abord des renseignements sur l'état de la route, la question sécuritaire et celle des porteurs d'uniforme en patrouille qui comptent pour eux. Tout ceci doit être pris en compte dès le tout début du voyage afin de minimiser le temps et les coûts sur la route. En même temps s'agit-il aussi d'une excellente occasion pour prendre des nouvelles personnelles: Un autre routier desservant *le village de la maman ou du père* est peut-être *parti saluer* et a ramené un *colis*, une route abandonnée a été reprise par quelqu'un d'autre qui espère rétablir un contact en vue d'un marché plus lucratif ou un apprenti mécontent de son chef ou de sa route se renseigne pour un changement futur. Le tout est accompagné des narrations et conseils des anciens chauffeurs, devenus syndicats ou ne faisant que passer leur journée à la gare pour ne pas rester dans la cour familiale. Ils y trouveront forcément un *petit*, coxeur ou apprenti, qui n'aura pas encore entendu leurs histoires et les chauffeurs leurs payeront thé et cigarettes et peut-être même un petit argent de poche.

6.3. La notion de la *chance* – l'opportunité saisie

La notion de *chance* – ou sa version anglaise *luck* – marque le caractère imprévisible du mouvement (cf. Streiff-Fénart 2020; Gaibazzi 2015; Masquelier 2019), mais peut bien sûr être compris aussi pour la vie en tant que telle qu'Achilles Mbembe qualifie de « game of chance, a lottery » (« un jeu de hasard, une loterie »). Si cet « ever-evolving messiness of lived experiences that continually reconfigure human reality » (Nyam-

njoh 2017:255. « désordre des expériences vécues qui est en constante évolution et qui remodèle continuellement la réalité humaine ») est vrai pour la vie entière, il doit l'être encore plus pour les mobilités de mes interlocuteurs, mais aussi pour la mienne, puisque tout changement de lieu implique une certaine incertitude. Cette volatilité oblige la personne mobile « to revise their plans at any time in order to follow the aleatory course of fate. » (Gaibazzi 2015:232. « de réviser leurs plans à tout moment afin de suivre le cours aléatoire du destin »). C'est ainsi que Masquelier cite son interlocuteur Tahibou disant: « *Nous, les pauvres* [we, the poor], must constantly be on the move » (2019:206. « Nous, les pauvres, devons toujours être en mouvement »).

Jusqu'ici, la chance semble être quelque chose de potentiellement négative; une force qui s'abat sur la personne en question. Ceci n'est pourtant pas le cas, puisque « an unpredictable and ineluctable destiny is far from merely depicting people as being victims of forces they do not control; on the contrary, it constructs human existence as being filled with possibility » (Gaibazzi 2015:233. « un destin imprévisible et inéluctable est loin de dépeindre les gens comme des victimes de forces qu'ils ne contrôlent pas; au contraire, il construit l'existence humaine comme étant remplie de possibilités »). En Afrique de l'Ouest la vue sur la vie et sur la mobilité est donc tout sauf une fatalité: L'être humain n'est actif pas seulement par naissance, mais gagne en agentivité tout au long de sa vie quand il se met à la rencontre des possibilités que présente cette vie (cf. Gaibazzi 2015; Gaibazzi & Gardini 2015). La mobilité, telle que nous la voyons ici, est donc ce que Boris Nieswand (2010) appelle *enacted destiny*: le fait de partir activement à la recherche de la chance (cf. Gaibazzi & Gardini 2015). Pour être plus précis, il faudrait parler de *sa* chance, puisque toute personne en doit avoir une autre (cf. Tsing 2018:73; Thorsen 2009; Louis 2013). *Rencontrer sa chance* veut dire avoir su répondre à l'imprévisibilité de son chemin et avoir fait preuve d'audace en *saisissant l'opportunité* quand celle-ci s'est *présentée* (Streiff-Fénart 2020:6; cf. aussi Gaibazzi 2015; Gaibazzi & Gardini 2015; Achieng & El Fadil 2020; Fumagalli & Schaefer 2020; Robin & Louis 2018; Akiwumi & Chiumya 2020; Laurent 2019; Bolay 2021; Walther, Howard & Retailé 2015)⁷⁴, et ceci

74 Nyamnjoh remarque bien la lecture négative – qui est surtout faite à partir de l'extérieur – de cette opportunité saisie, en parlant de « opportunism, dishonesty, lack of loyalty or impermanence in relationships » (2017:259. « l'opportunisme, la malhonnêteté, le manque de loyauté ou l'impermanence dans les relations »).

malgré le risque ou le danger que l'opportunité peut comporter (cf. Tsing 2018:97; Gaibazzi & Gardini 2015). Le terme d'audace nous ramène à Canut (2018) parlant de la mobilité comme étant un *combat*; terme que j'ai souvent entendu pour désigner la passée de la mer méditerranéenne. Cette notion du *combat* mis en lien avec la *chance* que cherche la personne mobile finit par donner une des traductions du terme aventurier en Allemand: *Glücksritter*, chevalier de la chance, celui qui vainc la/sa chance (cf. Gaibazzi & Gardini 2015).

Pour nous retarder encore une fois sur la terminologie, retenons que l'opportunité que doit saisir la personne mobile est la *possibilité* chez Gaibazzi (2015; cf. aussi Nyamnjoh 2017) ou encore l'*occasion* chez Streiff-Fénart⁷⁵, comme montre sa paraphrase de la mobilité en Afrique de l'Ouest:

« Toujours en recherche de l'occasion favorable, les migrants sont amenés à se déplacer dans une multiplicité de lieux, l'espace comme ils disent des pays où l'on tourne: ceux où ils ne font que passer, ceux où ils s'attardent, ceux où ils s'ancrent pour redéployer leurs itinéraires, ceux où, éventuellement, ils s'installent. C'est donc dans les temporalités propres au parcours migratoire lui-même, au fur et à mesure de ses étapes, de ses épreuves et de ses opportunités, que se construit une expérience sociale spécifique » (Streiff-Fénart 2020:4).

Intermède: *Duga* et trafic de carburant – coup de chance du routier

Le coup de chance du routier, chauffeur de citerne, est la rencontre d'un vautour, *duga*. Est appelé *duga* le *reseller* spécialisé sur le carburant (cf. Zinder 2021); le terme *reseller* désignant toute personne rachetant des objets *trouvés*, c'est à dire volés, afin de les revendre. Dans le réseau des routiers circule l'information des coins sur les routes dans lesquels l'on peut tomber sur les *duga*. Le chauffeur va alors arrêter la citerne et dire à l'apprenti de vérifier les pneus ou de les changer. Ceci donne le temps aux *duga* qui *de loin guettent leur proie*, la citerne, *d'atterrir*. Il y en a qui n'achètent que 20 ou 30 litres du carburant que le chauffeur, pourtant sensé de l'emmener aux stations, leur revend. Cependant, les chauffeurs

⁷⁵ Termes que j'ai également entendus et qui se trouvent aussi dans les films francophones de la collection *Generation Africa*; en occurrence *Les sauteurs* (2016), *Taamaden* (2021) et *Le dernier refuge* (2022).

maliens sont connus à l'étranger pour vendre tout leur stock de carburant entier à plusieurs *duga* ou même à un seul *grand vautour*. Le chauffeur ne garde alors qu'un tout petit reste de carburant, à l'aide duquel il met feu à la citerne. Sachant que les accidents de route dans lesquels des véhicules prennent feu arrivent fréquemment, l'assurance de l'entreprise de citerne remboursera probablement le camion et le carburant soi-disant perdu. Le chauffeur, quant à lui, a rencontré sa chance sous forme de milliers de litres de carburant vendus avec un bénéfice de millions de francs CFA. Certains chauffeurs vont continuer à rouler pour l'entreprise, d'autres changent de compagnie, encore d'autres s'enfuient pour s'installer ailleurs. D'une manière ou d'une autre, l'argent gagné lors d'une opportunité telle un *duga*, sera investi: *L'investissement des routiers, c'est de marier beaucoup de femmes*. J'y reviendrai plus loin.

Aujourd'hui les citernes – mais aussi les remorques si elles appartiennent à une société et que celle-ci suit de près ses chauffeurs – roulent avec GPS. Avant, les chauffeurs partis à vide de Bamako pouvaient saisir l'occasion et partir déposer du carburant en Maurétanie – dans le cadre d'une *location* – avant de prendre le carburant pour Bamako qu'ils étaient censés prendre dès le début. Ayant dit qu'il y avait une panne, les jours supplémentaires n'allaient pas être remarqués. Pour ne pas que les 800 km de plus se voient, ils enlevèrent le fusible du compteur de kilomètres avant de faire ce qu'ils appellent leur *petit détour*.

7. Distance – double absence ou double présence?

Louis voit dans une personne mobile « un sujet délocalisé, extrait de ses cercles de socialité primaire, qui circule entre des espaces temporels de fixation spatiale plus ou moins longs » (Louis 2013:551). Cette idée d'une fixation spatiale plus ou moins longue est à lire ici comme étant opposée à celle théorique sociale. Elle peut donc être paraphrasée en disant que la personne mobile reste socialement distante dans la société d'accueil. Sachant qu'elle prévoit un retour à la maison – aussi loin que ce soit dans le futur – elle ne s'intègre que dans de rares cas vraiment dans le nouvel environnement (cf. Piller 2016). La seconde notion intéressante ici est celle d'être extrait de son cercle de socialité. La structure grammaticale donne une connotation quelque peu passive à un fait qui, en réalité, est cherché activement: La personne mobile a pris de la distance en partant de chez elle. À l'aide du mouvement, elle se sépare

– du moins temporellement – géographiquement de sa famille, de son *village*, de sa patrie (cf. Bolay 2021), des structures sociales hiérarchiques; elle en prend sa liberté (cf. Tsing 2018; Zossou 2007). Une cause possible pour ce *break* (Canut 2021) peut être trouvée dans la description peu flatteuse que fournissent plusieurs de mes interlocuteurs de leur famille d'origine respective, quand en passant, ils abordent des problèmes primordiaux:

Mon père dit que je ne peux pas venir chez lui, parce que, il est en train de me menacer, quoi. Que je ne suis pas sa fille, il ma enlever comme je ne suis pas sa fille, comme ça, comme ça. Et il y a, il y a les choses [soupire] dans ma famille aussi, je suis, donc, je suis comme je ne suis pas quelqu'un là-bas, dans mon propre pays, là où je vais aller vivre avec la personne. (Fatoumata)

Et puis, dans la maison, comme tu sais, les polygamies, les problèmes des familles. Et, les deuxième femme de mon père, eh, on est pas bien, bien. Elle aussi, même si je fais un petit chose, elle prend ça pour me vender dehors. Et c'est comme ça. On ne peut pas tout expliquer la vie. Mais, tout ce que je peux te dire c'est ça. (Sami)

Entendant cette réserve que montrent mes interlocuteurs aussi bien envers les sociétés d'accueil qu'envers société et famille d'origine, il est tout naturel de comprendre la mobilité comme une double absence, comme le fait Abdelmalek Sayad (1991; 1999); même si chez lui, celle-ci est plutôt endurée que recherchée. Et pourtant faut-il reconnaître que le mouvement d'une personne ne se fait pas dans un vide social, dans une aliénation totale (cf. Tsing 2018). D'abord – nous l'avons déjà remarqué plus haut – le protagoniste crée des liens avec d'autres personnes mobiles. Ensuite, cette absence physique de la patrie est interrompue par la migration circulaire ou *return visits* (cf. Idrissa 2019), ramenant « not just money but also skills, ideas and social norms » (Walkey & Mbokazi 2020:140. « pas seulement de l'argent mais aussi des compétences, des idées et des normes sociales »; cf. aussi Portes 1999; Camara, Traoré, Dicko & Sidibé 2011). Et finalement, restent des liens sociaux (Pelckmans 2013) et économiques que la personne mobile continue à entretenir, parfois malgré elle (cf. Pelckmans 2013) avec *le village* (cf. Jónsson 2008; Louis 2013; Bourlet 2014; *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Les sauteurs* 2016; *Taa-maden* 2021). Le lien économique se montre à travers des transferts réguliers, remises de fonds, *remittances* (cf. Louis 2013; De Maria & Dicko

2019; D'aiglepierre, David & Spielvogel 2020; *Reste debout* 2021; *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Le choix de Fati* 2021; Razy & Baby-Collin 2011; Whitehouse 2011; Robin & Louis 2018; Idrissa 2019), qui s'additionnent à d'importantes sommes (Pérouse de Montclos 2012a; Louis 2013; cf. *De l'argent pour maman au Zimbabwe* 2021) difficilement évaluable et qui sont régulièrement sujet à des travaux de recherche (Pérouse de Montclos 2012a); surtout ceux touchant la question de l'échec.

Pour ce qui est de la présence sociale, il faut dire que surtout les réseaux sociaux ont aidé à ne pas perdre le contact avec ceux restés à la maison (cf. Razy & Baby-Collin 2011; Whitehouse 2011). Pour Geser (2004:39) ils reporteraient l'ancrage de relations et systèmes sociaux de l'espace vers la personne, qui, quant à elle, peut donc jouer de multiples rôles en même temps. À l'aide des réseaux sociaux et des moyens de communication y étant en instance – les fameuses ICTs – il est à tout instant et à tout endroit possible de créer « a personal mini-private sphere » (Pelckmans 2008:44. « une mini-sphère privée »). Geser référant à Fortunati⁷⁶ appelle ceci *nomadic intimacy* et le décrit comme « making it possible for people on the move to remain embedded in their personal social networks » (Geser 2004:21. « permettre aux personnes en déplacement de rester ancrées dans leurs réseaux sociaux personnels »; cf. aussi *De l'argent pour maman au Zimbabwe* 2021). Ainsi la patrie changeant durant l'absence de la personne mobile (cf. Bava & Alioua 2019) fait ceci aujourd'hui sous ses yeux, puisqu'avec les réseaux sociaux l'on peut toujours avoir un œil sur ce qui se passe même très loin de là où l'on se trouve (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Les sauteurs* 2016; *Taamaden* 2021). Pour Pelckmans (2008), le téléphone cause ainsi une absence-présence; terme que Masquelier (2019:105) utilise quand une personne est partie à l'étranger, mais reste présente à travers son évocation régulière ou quelque chose d'elle étant restée.

En même temps plusieurs interlocuteurs me font le récit d'intégrations certes difficiles et partielles, mais progressives dans certaines sociétés d'accueils. Le but en serait de ne pas être *perdu* dans le mouvement, mais de pouvoir choisir entre plusieurs appartenances au jour le jour. Ceci semble répondre à l'appel de Nyamnjoh pour un monde dans lequel « one can simultaneously belong and not belong, be a present absence and an

⁷⁶ Fortunati, Leopoldina (2000): *The Mobile Phone: New Social Categories and Relations*. University of Trieste.

absent presence » (2017:260. « on peut simultanément appartenir et ne pas appartenir, être une absence présente et une présence absente »). Si cela en plus implique des mouvements d'aller-retours, nous nous rapprochons finalement de la notion de *transmigrant*, qu'Alain Tarrius (cf. 2015) a rendu célèbre: « rompre avec la figure des migrants doublement exclus, ni 'd'ici' ni de 'là-bas', plutôt devenus, grâce à leur pratique incessante de va-et-vient entre leur espace d'origine et leur espace d'installation, trans migrants 'et d'ici et de là-bas et de l'entre deux' » (Jamid 2019:8; cf. aussi Chattou 2019; Portes 1999; Jónsson 2008; Gohard-Radenkovic & Veillette 2015). C'est ainsi qu'à la place d'une double absence, je vois plutôt une double présence, qui pourtant ne facilite pas forcément le mouvement de mes interlocuteurs: « Migration commonly entails a simultaneous separation of social ties and their maintenance across distance, a tension that creates waiting of different qualities and orientations » (Stasik, Hänsch & Mains 2020:5. « La migration entraîne généralement à la fois la rupture des liens sociaux et leur maintien à distance, une tension qui crée une attente de nature et d'orientation différentes »). Cette attente des deux côtés va sans dire puisqu'un mouvement personnel concerne toujours aussi ceux restés (cf. *Sur les traces d'un migrant* 2021) qu'Aline Gohard-Radenkovic appelle co-acteurs de la mobilité (Gohard-Radenkovic & Veillette 2015:33); soit-ce pour trouver le *pot de départ* (cf. *Le dernier refuge* 2022; *Lagos Tanger, aller simple* 2021), pour s'occuper – financièrement autant qu'organisationnellement – de la famille restée à la maison aussi bien que de la personne mobile, ou pour la cohésion à l'intérieur de la famille (Laurent 2019; Bredeloup 2008; Stasik, Hänsch & Mains 2020; *Taamaden* 2021; *Reste debout* 2021; *De l'argent pour maman au Zimbabwe* 2021; *Le prix pour rester* 2021; *Le dernier refuge* 2022; *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Les sauteurs* 2016). En évoquant tout cela, nous n'avons pourtant pas parlé de ceux créant une famille aux deux bouts de leur chemins et jonglant donc avec encore plus d'intérêts et d'attentes différents. Nous y reviendrons.

Enfin, lorsque la présence à la fois à la maison et à l'étranger devient trop importante, trop *lourde*, ne reste que comme troisième présence, celle de l'entre-deux, de la route. C'est ainsi que se ferme la boucle avec les réflexions sur un mouvement individuel générant comme sa propre communauté la *nouvelle famille*.

8. L'aventure

L'aventure-là, c'est là depuis le commencement du monde. Donc, ça ne peut pas se finir. (Ali)

Dans l'aventure, sur la route, il y a beaucoup de secrets. Non, il y a beaucoup de secrets sur la route. (Baba)

*Aventure la, tiɲe ka dɔgɔ.*⁷⁷ (Pascal)

A Kayes, la migration est plutôt culturelle. (Moussa Bala)

Au Mali, les soninkés, surtout ceux de la région de Kayes, sont connus pour la migration et ceci depuis des décennies. Même aujourd'hui on – soninké autant que non – a tendance à parler de leur aventure comme d'une chose *naturelle*, comme quelque chose qui ferait partie de leur DNS⁷⁸:

Tout Kayes et son entourage, c'est pour l'aventure. Tout Kayes. Même un enfant qui n'a pas encore né à Kayes, il est là-bas, quand tu vas le mettre là, c'est dans sa tête qu'il va aller à l'aventure. [rit] Ceux qui sont restés à Kayes là, ce sont les étrangers, et les enfants de ceux qui sont, eh, dans l'étranger et leur femmes. Sinon ils ont tous leur, à l'étranger. Ça c'est dans tout Kayes. (Pascal)

L'aventure des soninkés étant vue comme allant de soi, elle n'est que rarement racontée. Pour la très grande majorité des Africains de l'Ouest, elle est un automatisme qui n'a pas besoin d'être évoquée. Si l'aventure des soninkés se trouve tout de même mentionnée de temps en temps, ceci est d'habitude fait dans le but de la mettre en opposition à l'aventure de personnes non-soninkés. L'aspect y étant mis en exergue est celui que

⁷⁷ Dans l'aventure, il y a peu de vérité.

⁷⁸ cf. « young men in Soninke villages grow up with an expectation of venturing out to foreign destinations to hustle or 'look for something', especially for wealth and knowledge, to then return home with money and experience in order to support their families as well as their own projects of social emancipation and success » (Gaibazzi 2015:229f.). « les jeunes hommes dans les villages soninkés grandissent avec l'espoir de s'aventurer à l'étranger pour faire du porte-à-porte ou "chercher quelque chose", en particulier des richesses et des connaissances, pour ensuite revenir à la maison avec de l'argent et de l'expérience afin de soutenir leur famille ainsi que leurs propres projets d'émancipation et de réussite sociale ». cf. Jónsson 2008; Dussauze-Ingrand 1974). cf. aussi les différents films réalisés par Jean Rouch sur des communautés Ouest-Africaines et dans lesquels ceci transparait (par exemple *Jaguar* 1967).

leur mobilité se déroule sous d'autres auspices que celle se passant à l'intérieur de liens ethniques soninké.

*Olu ye maraka ye, u be ɲɔgɔn demɛ.*⁷⁹ (Koro Keïta)

Afin de gagner une première impression de ce qui est vu comme étant couvert par le terme aventure en Afrique de l'Ouest, je propose d'écouter quelques témoignages que des personnes mobiles non-soninkés m'ont proposés comme explications d'introduction exemplaires – parfois contraires – à la notion.

Sortir aller dans l'aventure-là, c'est, [mts] les Malien-mêmes avec ça, on dirait c'est dans le sang d'un Malien. (Pascal)

Moi je peux venir ici avec ma petite famille-là, pour venir m'installer. Je vois que: Ah, mon attitude et ceux d'ici, ne va pas. Je vais dire, j'avais voulu rester ici, mais [mts] le climat d'ici ne me plaît pas. Allons dans un autre côté voir. Ou bien si c'est pas le climat, ça peut être les gens, leur attitude [mts] ne me plaît pas. Allons-y dans un autre côté. Ou si c'est pas leur attitude, peut-être c'est quelque chose quand-même, qui va faire qu'ici ne va pas me plaire. Ça me plaît pas, je vais dire: Ah, [mts] il faut quitter ici, moi j'ai entendu parmi des gens, hein?[...] Quelqu'un qui te fait le commentaire, oui le commentaire. [...] On peut y aller là-bas et voir que vraiment, le climat est très cool, il pleut à tout moment, il y a les fruits, il y a les légumes, à tout moment on trouve quelque chose, même qu'on a pas préparé, les fruits seulement sont mûrs. Ah, je peux dire: Vraiment, on va s'installer ici. [...] Ou bien, ça va pas, là-bas, vous allez continuer encore, continuer encore, aller jusque là-bas, ou bien, aller jusqu'à un autre bout du, du continent. Comme ça, comme ça. (Samaké)

Je peux dire aventurier, ouais, c'est toujours de l'aventure, non? Parce que dès que tu quittes chez toi, aller, eh, résider un autre coin, tu es un aventurier. Ou bien, un aventurier veut dire quoi? Celui qui sorti aller chercher l'argent, ou quoi? Celui qui sorti, chercher des fortunes? Bon, lorsque j'entends le mot aventure ici, en règle générale, c'est pour désigner des gens qui sont partis comme toi. Donc des jeunes, seuls, avant de vraiment fonder la famille, avant de se marier, ou bien avant d'avoir un travail fixe ici. Et c'est en rentrant après qu'ils vont s'installer, créer une famille, fonder un foyer, pour s'installer carrément. C'est ce que j'entends souvent. Ouais, je vois. Ah, bon, on les appelle quand même tous

⁷⁹ Ce sont des soninkés, ils s'aident entre eux.

aventuriers. Ceux qui part avec leur famille, ceux qui part eh, tout seul, même, eh. (Salif)

Attends! J'ai vu, j'ai entendu parler de quelqu'un là. Hein? Lui, il est parti avec sa femme et son petit enfant. Mais lui, c'était un chef d'entreprise ici, mais je ne sais pas il a trop bouffé seulement. [rit] Il a trop bouffé. Voilà. Donc on devait le faire arrêter. Donc, lui, il a tellement bouffé on devait l'emmener. Bon, il a su ça rapidement, il a fui avec sa femme, il avait déjà quelques, un peu d'argent, il a fui avec sa femme, se résider là-bas, faire des boutiques. Ouais. Il est là-bas, maintenant, avec sa femme. Il y a tous de ces cas-là. Donc, l'aventure ne peut pas finir. Tout ça, c'est de l'aventure. Pour dire c'est de l'aventure, peu importe si tu pars sachant dans quel pays tu veux aller, ou bien si tu veux juste partir et c'est en cours de route que tu vas décider. Oui, oui, il y a plein de ça. Même moi, moi, en réalité, en réalité, mon but même, ce n'était pas la Guinée Équatoriale. Quand moi, j'avais décidé même, j'avais décidé que je vais en Europe. Hein? Quand j'avais décidé même, que je vais dans l'aventure, je te jure, c'était l'Europe que je visais. Hein? Quand j'ai, c'est l'Europe que je visais, j'ai parlé avec beaucoup de d'amis, qui m'ont dit: 'Ah en Europe, c'est Libye qui est bien. Mais Libye, il y a la guerre là-bas.' Si tu as la chance, tu peux passer, jusqu'à aller au bord, de la mer. Tu payes le bateau, tu entres. Si tu as la chance! Mais si tu n'as pas la chance, tu peux avoir des problèmes, les pires problèmes sur la route, tu peux même mourir sur la route. Donc, on peut pas te garantir la route des, des, la route de Libye. Et ce de Algérie aussi est très compliquée. Est-ce que tu as vu? J'ai pris tous les renseignements là-bas.

(Pascal)

D'après ces prises de parole rassemblées de manière aléatoire durant mes entretiens, tout mouvement hors de la patrie peut être qualifié d'aventure. Que l'on parte seul ou non, que l'on parte sur une route définie à l'avance ou non, avec une destination précise en tête ou non, que l'on soit jeune ou adulte établi, homme ou femme, dès que l'on sort de chez soi, l'on est dans son aventure. Dans son acceptation la plus large, même un mouvement au sein de son propre pays peut être appelé aventure. Néanmoins, il y a à côté de cette acceptation particulièrement libre du terme bien entendu une compréhension plus étroite de ce que c'est l'aventure; non seulement à l'intérieur des sociétés statiques posant le regard sur les personnes mobiles. Les trois aspects que je présente ci-

dessous m'ont fréquemment été proposés comme étant les piliers principaux de la conception populaire de l'aventure Ouest-Africain. C'est à dire qu'ils sont partagés par des personnes mobiles et des sociétés statiques de la sous-région. Cette conception populaire devient encore plus intéressante pour notre sujet à travers le fait que ses aspects clés marquent des points de rencontre entre une perception interne et une description externe, non seulement académique, de la mobilité sur le continent Africain. Malgré le fort écho qu'a la lecture de l'aventure comme une affaire d'hommes, de jeunes et de pauvres, elle ne sera que brièvement abordée. C'est dû au simple fait que nous avons déjà vu en partie et que nous verrons encore dans ce qui suit, que cette vue des choses ne couvre qu'en partie les réalités observables sur le terrain. Voyons ceci de plus près.

Pendant longtemps, la recherche sur la mobilité et la migration était préoccupée par les mouvements des hommes, ce qui se voit entre autres dans la grande majorité de concepts de mobilité étant intrinsèquement masculins, les appellations n'étant pas utilisées dans leurs version féminine ou n'en connaissant tout simplement pas et dans les interlocuteurs cités par les chercheurs étants jusqu'à aujourd'hui dans l'écrasante majorité uniquement des hommes (cf. Gaibazzi 2015). Ce n'est que petit à petit que les chercheurs reconnaissent que les femmes sont aussi mobiles (cf. *Le choix de Fati* 2021; *Prête moi ta voix* 2021; *Sur les traces d'un migrant* 2021; *Le dernier refuge* 2022; *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Cameroun: Clando, le bus de l'exil* 2022) – non seulement en suivant un homme pour un regroupement familial – et qu'il serait intéressant de considérer aussi leur mobilité. Et encore, parlant d'une féminisation que connaîtrait la migration (cf. Razy & Baby-Collin 2011; Timera 2009; D'aiglepierre, David & Spielvogel 2020), nous sommes aujourd'hui dans une vue genrée, essayant de regarder les mouvements d'hommes et de femmes séparément les uns des autres.⁸⁰ Reconnaissons que cette présentation peu équilibrée n'est pas la faute unique des chercheurs, mais qu'elle est du moins en partie due à la représentation des acteurs interviewés sur le sujet; eux aussi essentiellement masculins. Nombreux sont les récits faits de femmes ne voyageant qu'en couple (cf. *Le choix de Fati* 2021) ou suivant un mari parti d'avance; en dépit des connaissances du contraire. Et encore ne seraient ces femmes que très peu nombreuses:

⁸⁰ cf. les ateliers et conférences s'intéressant aujourd'hui aux *enjeux féminins* d'un sujet déjà abordé dans sa version masculine.

Il y en a aussi qui partent avec leur famille. Il y en a beaucoup, avec la famille. J'ai vu beaucoup avec la famille, jusqu'à ce que sa femme a eu des problèmes sur la route, parce que, on drague toujours sa femme sur la route. Oui, on drague toujours sa femme sur la route, devant toi-même. Ouais, c'est très très difficile. J'ai vu tout ça, hein? J'ai vu tout ça. Et dans tout ça, il y en a beaucoup qui sont avec leur femmes. Tu trouves que ils sont ici, mais ils ne gagnent pas, eh, le pain quotidien que ils ont besoin. Voilà, donc ils vont se dire que: Ah, là-bas, on dit que, qu'il y a l'argent, allons là-bas. Toi tu te débrouilles, moi je me débrouille, peut-être on va s'en sortir bien. [...] Oui, il y a d'autres, c'est l'homme qui part d'abord. Lui il part faire un an, il voit la situation, le rendement. Et après un an, deuxième année, sa femme vient. Il y en a ça beaucoup. On peut même pas compter, il y a plein, de ça. Mais il y en a d'autres que tu trouves, ils partent même ensemble. Dès le début. Ils se mettent ensemble, ils partent ensemble, jusqu'à là-bas. Mais souvent, ils partent seuls. Les autres, avec leur famille, hein? Non, ils ne sont pas du tout tellement nombreux. (Moussa Traoré)

L'explication la plus souvent donnée pour cette apparente sous-représentation de femmes dans l'aventure est celle de la femme étant incapable de supporter ce que la route lui apportera, tout en soulignant que l'aventure réserve beaucoup plus de violence aux femmes qu'aux hommes (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Le dernier refuge* 2022; *Prête moi ta voix* 2021).

Tu sais? L'aventure-là, c'est plus mieux chez les hommes que chez les femmes. Oui. Parce que chez les femmes, eh, bon, c'est plus simple. Mais plus, eh, la difficulté, qui est là-dans là, l'homme peut supporter, mais si c'est avec la femme-là, hein? Les gens en profitent plus, sur la femme. Les femmes vivent beaucoup de violence. C'est ce que je veux même dire même. Beaucoup de violence. N'importe où, où tu veux passer là, même chez qui tu veux même seulement dormir, passer seulement une nuit, deux nuits, et tu t'en vas là, il va essayer de s'en profiter, de s'en profiter de toi. Et toi tu as peur, parce que tu ne connais ni personne. Tu, tu vas se dire que non, [s'interrompt] Fatoumata m'a tout raconté. Tu vas te dire que: 'Non, c'est juste, eh, ça va pas coller sur mes corps, donc elle se donne et ça passe. Mais, est-ce que on sait quelle, quelle conséquence va-t-il créer après? Vous avez vu? Oui, ce sont des choses dont elle ne veut ou bien elle ne peut pas parler, mais qui continuent à peser sur elle.

Ouais, non, vous avez très bien compris. Parce que ces choses-là tu peux ni expliquer à ton enfant ni à tes amis, ni le mari qui va te prendre. À qui alors? (Pascal)

Une autre idée souvent avancée dans le contexte de la mobilité personnelle est celle, que l'aventure soit une affaire des jeunes au seuil de l'âge adulte (Bouilly 2008; Rühl 2017b; Timera 2001; European Research Council 2017; Bredeloup 2008). Ce qui est marqué par cette réflexion n'est pas l'âge réel de l'aventurier, mais plutôt son statut de non-établi, donc célibataire et/ou sans emploi (cf. Schmitz 2008; *Taamaden* 2021; *Le prix pour rester* 2021; *Le dernier refuge* 2022; *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Convoyeurs du non-retour* 2021; *Les sauteurs* 2016); comme mentionné plus haut. C'est dans ce contexte qu'est aussi à comprendre la réflexion de Sylvie Bredeloup, pour qui l'aventure « permet à l'homme d'advenir et de s'aguerrir » comme le *Glücksritter* allemand (Bredeloup 2008:294; cf. aussi le *quest* chez Gaibazzi 2015).

Les jeunes, c'est les jeunes qui partent. (Abdoulaye)

Avec l'accroissement disproportionnel de la jeunesse urbaine dans les pays du Sud Global depuis les dernières décennies il a été établi une littérature abondante sur cette partie de la population jugée sortant de l'ordinaire autant par leur statut vu comme marginale que par leurs tactiques de s'y prendre (Kießling & Mous 2004; Hansen 2008; Mains 2012; Sommers 2012; Sharp 2002; Cole & Durham 2008; Masquelier 2019). Au début, la jeunesse était très souvent dépeinte comme rebelle ou comme victime, aujourd'hui les approches ont tendances à être plus nuancées (cf. Masquelier 2019:11). Tout de même reste jusqu'à aujourd'hui souvent la situation liminale de la jeunesse au centre d'intérêt de chercheurs (cf. Fouquet 2007), qui ont alors tendance à se concentrer sur une narration de crises identitaires (cf. Masquelier 2019; Durham 2008).

Masquelier remarque bien qu'en Afrique de l'Ouest « adulthood is a matter of providing for a dependent » (Masquelier 2019:12. « L'âge adulte consiste à subvenir aux besoins d'une personne dépendante »; cf. Bolay 2021), ce qui veut dire que pour être homme il faut être marié et pour être femme il faut avoir donné naissance (cf. Masquelier 2005). Celui qui n'est pas marié est bloqué socialement dans la jeunesse (Masquelier 2019:15; 2013; Jónsson 2008): Il est le *petit*, même si son interlocuteur

marié – *dutigi*, chef de famille – est beaucoup plus jeune en âge (cf. Masquelier 2019:16; Vincourt & Kouyaté 2012). Ceux socialement jeunes dépendent alors des parents pour leur subsistance (cf. Masquelier 2019:9), aussi parce que surtout ceux ayant obtenu un certain degré d'éducation – mais aussi d'autres, occupant par exemple un statut élevé dans leur groupe ethnique –, refusent des travaux qu'ils estiment être au-dessous de leur niveau (Masquelier 2019; Pelckmans 2013). « Lacking the prospect of secure livelihoods, many young men delay the markers of transition to adulthood: marriage, parenting, and the formation of households » (Masquelier 2019:13. « En l'absence de perspectives de subsistances sûres, de nombreux jeunes hommes retardent les marqueurs de la transition vers l'âge adulte: le mariage, la parentalité et la fondation d'un foyer »; cf. aussi Sommers 2012), ce qui crée facilement des conflits générationnels (Masquelier 2019) et ceci même à l'intérieur d'une seule génération.

Il faut quitter sous ses yeux [du père]. Je vais me résilier un peu à Dakar. Je peux avoir la route? (Salif)

Les jeunes cherchent alors la paix hors de ces conflits autant que leur propre sécurité financière à l'étranger (cf. Bolay 2021; *Taamaden* 2021; *Le prix pour rester* 2021; *Les sauteurs* 2016). En tant que professionnels du mouvement ou en tant qu'aventuriers ils comptent conquérir le statut d'adulte (Jónsson 2008). Un premier pas vers ce statut d'adulte est celui de prendre en partie la responsabilité financière pour la famille restée à la maison (cf. Bolay 2021; Adeniran 2012; Jónsson 2008; *Taamaden* 2021; *Le prix pour rester* 2021), qui est, quant à elle, souvent décrite comme poussant le jeune au départ (cf. Bouilly 2008; *Le choix de Fati* 2021).

Au jeune homme, non-marié, la grande famille va seulement difficilement donner de l'argent; Masquelier l'observe bien pour le cas nigérien (2019:16). Ainsi, beaucoup de jeunes décrivent des *projets envisagés* (cf. Eczet & Cometti 2017) pour le déclenchement desquels il leur faudrait une aide financière qui leur est refusée par les adultes. Souvent il est dit que les jeunes ne savent pas gérer leurs finances (cf. Masquelier 2019:17; Thorsen 2009) et finissent par *manger cet argent*; c'est à dire le gaspiller. Mais l'aventure en est une exception très importante: Pour leur départ, les nouveaux aventuriers reçoivent dans la très grande majorité des cas un soutien financier important de la part de membres de la famille (Bouilly

2008; Jónsson 2008; Ngom 2018; cf. *Les sauteurs* 2016; *Convoyeurs du non-retour* 2021; *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Le dernier refuge* 2022; *Le prix pour rester* 2021; *De l'argent pour maman au Zimbabwe* 2021; *Le choix de Fati* 2021; *Taamaden* 2021). La hauteur de ce soutien dépend bien entendu de la situation financière de la grande famille – allant dans quelques cas d'aventures envisagées jusque vers l'Europe jusqu'à plusieurs millions de CFA – aussi bien que du nombre et de la situation des escales et transits faites en cours de route; ici, au *pot de départ* peuvent s'ajouter de lourdes transactions pour *libérer, débloquer*, la personne mobile (Ngom 2018; Human Rights Watch 2019).

Il y avait le réseau pour rentrer facilement, si tu as l'argent. Mais moi, je n'avais plus rien. J'ai fait appel au pays, on m'envoie quelques sous pour que je puisse payer mon transport, pour rentrer en Guinée Équatoriale. (Sami)

Un autre soutien que les familles offrent n'est pas directement financier, mais doit en fin de compte jouer sur l'aspect financier. Il s'agit du fait d'aller voir des marabouts ou des féticheurs afin d'obtenir un soutien – qu'il soit religieux, magique, spirituel ou autre – pour la personne qui doit aider dans sa mobilité (Gaibazzi 2015; Graw 2010; Bouilly 2008; cf. aussi les offrandes mentionné par Ngom 2018). Nous y reviendrons plus tard.

Afin de lier l'aventure à la pauvreté, considérons d'abord le champ lexical du voyage en bambara. Il est basé sur des compositions avec *taga*, marcher: *taama* ou *tagama*, aller, marcher, voyager, la marche, le voyage; *taamaden*, le voyageur, composé de *taama* et *-den*, enfant, personne. Aussi le chemin prioritairement emprunté par les aventuriers rentre dans cette logique: En opposition au déplacement par avion, l'on parle de *dugumataama*, aller, voyager à travers les villages. Le terme se compose de *taama* et *duguma*, 'par terre', mais aussi 'à travers les villages', de *dugu*, village et *ma* par, à travers. En lien avec cette dernière notion est aussi *dugumasira*, la route par en bas, de *duguma* et *sira*, la route.

Ce qui est fait ici, ce n'est pas seulement de souligner que le voyage se fait sur la terre et non en avion; la large majorité des déplacements se pratique ainsi (cf. Timera 2009; Cameroun: *Clando, le bus de l'exil* 2022; *Les sauteurs* 2016; *Convoyeurs du non-retour* 2021; *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Sur les traces d'un migrant* 2021; *Le dernier refuge* 2022;

Reste debout 2021; *Le choix de Fati* 2021; *Prête moi ta voix* 2021; *Le prix pour rester* 2021; *Taamaden* 2021; *Les histoires de Mary Monday* 2021). Le point plus important est que le voyage est pensé comme logiquement se faire à pied (Dougnon 2003; cf. aussi Masquelier 2002). Simple conceptualisation linguistique pourrions-nous dire, certes. Mais beaucoup de chercheurs travaillant sur la mobilité quotidienne insistent sur le lien direct qui existe entre la marche à pied et la pauvreté (cf. Diaz Olvera, Plat, Pochet 2002; Diaz Olvera & Kane 2002): « La pauvreté individuelle (entendue au sens de disponibilité individuelle de revenus faibles ou nuls) accroît sensiblement la probabilité pour un citadin de ne s'être déplacé qu'à pied » (Diaz Olvera, Plat, Pochet 2002:179). Masquelier (2019; cf. aussi *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Le dernier refuge* 2022; *Taamaden* 2021) cite un de ses interlocuteurs, jeune citadin, « nous, les pauvres », ce qui ajoute l'aspect de la jeunesse à l'imaginaire de « précarité dans les sociétés urbaines », sous-entendu bien évidemment du Sud Global (Dureau & Lévy 2007:135).

Les mariages avec beaucoup de femmes, les enfants, les. D'abord les mariages avec beaucoup de femmes, et le papa qui n'a pas beaucoup de moyens, par fini, ses dépenses lui dépassent. Bon. Moi, j'ai grandi dans une famille vraiment, vraiment, en vérité, très pauvre, tu m'entends? (Sami)

Cette présentation de soi comme personne pauvre à l'intérieure d'une famille pauvre, je l'ai à plusieurs reprises entendu également de mes interlocuteurs mobiles (cf. aussi *De l'argent pour maman au Zimbabwe* 2021; *Taamaden* 2021); le plus souvent avec la polygamie comme explication ou du moins comme contexte générale de cette pauvreté (cf. Fuhrlott 2005; Brossier 2007). Néanmoins, il nous faut être prudents avec ce genre de propos. Il ne s'agit pas tellement d'une auto-désignation sérieusement faite, mais plutôt d'un imaginaire utilisé dans de multiples échanges verbaux quotidiens. L'opposition entre la richesse d'un autre et, face à cela, sa propre pauvreté (relative) est une image avec laquelle mes interlocuteurs – tout comme beaucoup de personnes en Afrique de l'Ouest – jouent dans certains contextes (cf. Canut 2020; 2021). Cette image joliment construite par mes interlocuteurs dans nos entretiens, est aussitôt contredite par eux-mêmes quand ils dévoilent combien les familles ont pu *cotiser*, mettre de côté, pour rendre possible le mouvement. Sans vouloir entrer en détail dans des questions de financement et de coûts de la mobi-

lité de mes interlocuteurs, je peux dire qu'entre quelques dizaines de milliers et plusieurs millions de franc CFA, j'ai entendu des chiffres bien distincts. L'idée de la pauvreté des personnes mobiles est également contredite par des chercheurs comme Steffen Lüdke (2019), Bredeloup (2008), Menon (2022), Tuesday Reitano et Peter Tinti (2015) ou Fouquet (2007), même si l'extrême pauvreté – cette fois-ci plutôt générale que personnelle – est toujours citée par d'autres chercheurs comme cause du départ aussi bien que de la violence sur la route (cf. Laacher 2010; Reitano & Tinti 2015).

Dans la littérature scientifique sur la mobilité Africaine, le terme *aventure* est utilisé dans des contextes parfois contradictoires. Streiff-Fénart par exemple juge l'expression – tout comme celles de *chercher la route* et *brûler* – comme étant une héroïsation de la mobilité (cf. aussi Timera 2009). Le but en serait de servir de « contrepartie de la domination consistant à faire contre mauvaise fortune bon cœur ou de nécessité vertu » (Streiff-Fénart 2020:4). En même temps voit-elle utilisés aussi parfois ces termes de manière stigmatisante afin de socialement disqualifier la personne ainsi intitulée; tout comme avec les termes *voyageur* et *migrant* (2020:5).

Retenons tout d'abord que l'expression *chercher la route* n'est que la traduction textuelle du verbe bambara *ka sira jini*, prendre congé, partir. Lire le verbe générique *partir* comme exalter le mouvement me paraît osé. Aussi, Streiff-Fénart attribue le verbe brûler à l'aventure de manière générale, bien que l'aventure et sa conceptualisation provienne de l'Afrique de l'Ouest, tandis que pour l'autre, l'utilisation régulière n'est attestée que pour l'Afrique du Nord. Ici, *harga*, l'acte de brûler en arabe, désigne une pratique migratoire prenant son départ dans le Nord du Sahara, majoritairement orientée vers l'Europe et marquée par son caractère illégal: le fait de *brûler la frontière* à la place de la *passer* et de mettre feu à ses papiers afin de ne pas pouvoir être refoulé (cf. Salzbrunn, Souiah & Mastrangelo 2015; Timera 2009; Ngom 2019). Pour l'aventure, nous avons pourtant de multiples travaux, de Bredeloup, Louis, Gaibazzi, Canut et bien d'autres, mettant l'accent sur l'origine Ouest-Africaine, une non-directivité explicite du mouvement et aucun mot sur des papiers d'identité brûlés par son propriétaire, ce qui rendrait peu facile le retour pourtant envisagé.

Je suis aventurier, brûleur, j'ai fait le combat!

Dans cette courte énumération, Ibrahim n'utilise pas de manière synonyme des désignations, mais nomme une à une les identités qu'il avait pris, à tour de rôle durant son trajet: Venant du Sénégal, il a fait l'aventure. Celle-ci l'a amené en Afrique du Nord où, en prenant la décision de partir pour l'Europe, il est devenu brûleur. Ayant effectivement traversé la mer méditerranéenne, il peut ensuite dire avoir fait *le combat*; j'avais mentionné plus haut que la notion de combat est souvent associée avec la traversée entre l'Afrique du Nord et l'Europe. Cette simple énumération renvoie en même temps encore une fois à la problématique des conceptualisations académiques mentionnées plus haut pour n'accepter que difficilement dans son image du monde les demi-teintes de la réalité.

Mais regardons de plus près ce que Streiff-Fénart propose comme lecture du terme *aventure*: soit une héroïsation, soit une stigmatisation de la personne ainsi appelée. Toutes les deux lectures opposantes vont à contresens de ce que d'autres chercheurs, ainsi que mes interlocuteurs, disent sur le sujet. D'abord faut-il dire que ces termes sont utilisés aussi bien par les personnes mobiles-mêmes que par les non-mobiles de la société d'origine ainsi que de certaines sociétés d'accueil. Ensuite, les approches beaucoup moins racoleuses et beaucoup plus neutres d'autres chercheurs voient dans l'aventure tout simplement « a particular form of work and mobile livelihood » (Gaibazzi 2015:228. « une forme particulière de travail et de moyens de subsistance mobiles »). Pour Gaibazzi, la vie, « a field of unpredictability and potentiality » (2015:228. « champs d'imprévisibilité et de potentialité »), doit être naviguée. Partir en aventure – *journeying* et *questing* chez lui – serait alors le fait de mener activement cette navigation, de *remplir son destin* (cf. Salzbrunn, Souiah & Mastrangelo 2015).

Ce que j'ai retenu des propos de mes interlocuteurs sur l'aventure va finalement aussi dans ce sens d'un destin à chercher dans l'inconnu. Les histoires et récits entendus m'amènent à une quintessence du terme, qui se lit comme suit: L'aventure, c'est *sortir, chercher son bonheur* – avant tout financier –, *soutenir la famille* à la maison, faire des *économies* pour un *mariage future* et un *business envisagé*, mais aussi se *balader*, vivre son *indépendance* de la grande famille et de la société, et puis, un beau jour, *retourner et s'établir*.

Louis basant sa conceptualisation de l'aventure également sur les propos de ses interlocuteurs, quant à eux burkinabès, nous fournit une définition très proche:

« *Faire l'aventure, c'est sortir, c'est quitter les siens, c'est partir de chez soi. L'aventurier prend la route ou le chemin, il s'exile en traversant des régions inconnues. En empruntant la voie, il bouge de droite à gauche ('le ting-tang'), il avance au gré des événements, vers la destination choisie, selon son imagination, selon sa faim* » (Louis 2013:55; italiques dans l'original).

Achille Mbembe et Sarah Nuttall parlent des grandes villes africaines comme des *sujets en fuite* (Mbembe & Nuttall 2008); description que Masquelier réfère aux fadas, disant: « They routinely outpace the ability of analysts to capture them in their scholarly descriptions » (2019:23. « Ils échappent régulièrement à la capacité des analystes à les saisir dans leurs descriptions scientifiques »). Pour moi, l'aventure peut également être décrite de cette manière. Elle est d'une nature insaisissable puisqu'elle est en changement permanent. Son essence même est le mouvement, faisant en sorte que le chercheur n'en puisse faire qu'un instantané.

9. Voyage – déplacement à l'étranger

« [D]ans l'usage courant du mot dans les sociétés d'Afrique de l'Ouest, *voyage* [...] ne concerne pas précisément le phénomène migratoire: on l'emploie pour parler de quelqu'un qui se déplace pour régler des affaires, professionnelles, familiales: de tel collègue absent de l'université dont vous demandez des nouvelles, on vous dira simplement qu'il *voyage*. Dans ce sens-là, et contrairement au terme d'*aventure* qui peut parfois être utilisé dans un sens stigmatisant, il n'a aucune connotation négative, et même il a une aura de respectabilité » (Streiff-Fénart 2020:4f.).

Laissons à part l'idée du stigma que porterai l'aventure, nous l'avons rejeté à l'instant, et considérons l'aventure plutôt comme un cas quelque peu extrême de voyage. Ceci rejoindrait les réflexions de Georg Simmel sur *La métaphore de l'aventure* pour qui le voyage serait alors l'événement ordinaire de base, dont les iniquités doivent avoir une certaine intensité afin que ce simple voyage se transforme en aventure. Pris du point

de vue des aventuriers fiers de leur mobilité, le voyage ne serait alors qu'une faible tentative à se mettre en mouvement.

En dehors de la question d'une éventuelle connotation, le terme *voyage* semble être le grand frère du *déplacement* en Afrique de l'Ouest: Une personne étant en déplacement est absente, mais relativement proche. Une personne ayant voyagé par contre, n'est pas seulement absente, mais aussi partie loin; du moins dans une région éloignée, si ce n'est pas à l'étranger. Contrairement au *déplacement* et au *voyage*, qui sont entamés avec une destination fixe, préalablement choisie, l'aventure et son petit frère, la *balade*, ne connaissent comme direction vague que le *vide* – mieux, nous l'avons vu en haut – le *libre*.

10. Quel accueil en *société d'accueil*? L'arrivée difficile à l'étranger

Ici même, les gens ont peur de, d'accueillir les gens, [...] ils s'intéressent même pas à toi. Parce que, vraiment, ici c'est la merde, quoi. (Doucouré)

La question d'après l'accueil que rencontrent mes interlocuteurs à l'étranger, au début, ne faisait pas partie de mon intérêt principal. Ce n'est qu'une fois ayant utilisé le terme *société d'accueil* pour parler des communautés respectives dans lesquelles mes interlocuteurs se trouvaient alors et ayant eu comme réponse un rire amer de leur part, que j'ai commencé à rassembler sous le jeu de mot éponyme des témoignages qui se résument dans la déclaration suivante, que Bruce Whitehouse met dans la bouche des sociétés statiques locales: « Le mal arrive toujours d'Ailleurs » (Whitehouse 2009:86; cf. aussi Jackson 2002:152; Gohard-Radenkovic & Veillette 2015).

Étranger en bambara c'est dunan, c'est celui qui a quitté dans sa famille et est venu dans ta famille. Qui est venu chez toi, oui. C'est ton invité, quoi! C'est ton ami aussi. [rit] Le respect est déjà dans la langue. C'est ça. Je l'entends avec les grand-parents. Avant, avant, avant. Un étranger était bien traité, très bien traité. Mais, je me pose la question: Mais pourquoi, brusquement tout est changé? Alors que ça devait être encore plus, plus joli et plus, hein, harmonisé. Mais pourquoi c'est, pourquoi c'est changé comme ça? Hein? Sinon, selon les traditions et les paroles, quand tu, même que tu écoutes les griots, il dit que avant, quand tu étais étranger, tu avais déjà tout, dans la famille dans laquelle tu es venu, là.

Tous les membres du cours-là, les voisins viennent te saluer. 'Tu as vu? Un étranger. Allons le saluer.' danser, demander 'tu viens d'où?' Justement, il s'est déplacé de venir chez nous, non? C'est un signe de respect donc nous aussi, on le respecte. Oui. Il y avait tout ça chez nous ici. Mais pourquoi il y a plus ça? Pourquoi? Bon, ça a commencé d'abord au capital ici. Sinon, si tu pars au village écouter leur langage, tu sais que il y avait vraiment, un peu de respect. Mais c'est fini, hein? C'est fini. (Camara)

Dépendant de la destination, mes interlocuteurs parlent parfois de *désillusion* (cf. Salzbrunn, Souiah & Mastrangelo 2015; Di Cesare 2021), et même d'*enfer* rencontré à l'étranger. La salutation connue ivoirienne – celle de surtout à Abidjan commencer une conversation en disant *Bonne arrivée* – résonne presque cyniquement dans ma tête et m'amène à demander des précisions sur ce sujet. Ce qui est tout d'abord abordé par mes interlocuteurs et en même temps marqué comme particulièrement fâcheux, c'est le racisme entre *frères Africains* (cf. Ba 1995; Timera 2009; *Presque Somalien* 2021; *Le dernier refuge* 2022; *Lagos Tanger, aller simple* 2021):

Entre frères, entre Africains, on ne doit pas faire ça. Quand tu pars, tu deviens méchant envers tes propres frères. Il faut pas manger ton frère. Il faut manger, là, où tu trouves, mais il faut pas manger ton propre frère! (Salif)

Oh, ouais. Je me demande pourquoi tout ça. Hmm? Les Africains entre nous, pourquoi tout ça? Ça c'est entre nous Africains. Hmm? Pourquoi? Pourquoi tout ça? Entre nous Africains, tu as vu? Tu es un Africain, tu as la peau noire, j'ai la peau noire, hmm? Tu es en Afrique, je suis en Afrique. Donc pourquoi tout ça? (Mo)

Tu sais, Guinée, si tu n'as pas fait en Guinée, quand tu raconté à quelqu'un, non! Il peut pas croire. C'est entre pays africain et pays africain, mais c'est dur! (Sami)

Le fameux concept de la convivialité, tel qu'il est avancé par exemple par Nyamnjoh (2017), ne semble dans beaucoup de cas pas être en vigueur: « In urban buses and other forms of public transportation, for example, conviviality is dependent upon a web of social and economic relations between drivers and passengers, whose differences (which are often confronted in public spaces of mobilities) must be put aside, if only momen-

tarily, in order for individuals to continue to reap mutual benefit » (Nyamnjoh 2017:265. « Dans des bus urbains et dans d'autres formes de transport public, par exemple, la convivialité dépend d'un réseau de relations sociales et économiques entre conducteurs et passagers, dont les différences (qui sont souvent rencontrées dans les espaces publics de mobilités) doivent être mises de côté, ne serait-ce que momentanément, pour que les individus continuent à tirer un bénéfice mutuel »). Les transports publics sont justement les endroits étant le plus souvent mentionnés comme étant des endroits d'hostilité par mes interlocuteurs:

Ils nous insultent comme ça. Je te dis. Et, il nous dit [mts], pleins de choses. Vous avez vu? Pleins, pleins, pleins, pleins, pleins de choses. Il y a d'autres qui, que nous sommes sales! 'Vous êtes sales! Vous sent mal, vous sentez mal! Vous sentez trop, très très mal! Hmm! Vous sentez mal!' [rit] Surtout quand, quand tu entres dans un car, un minicar avec eux-là, quand vous êtes peut-être, étrangers, au moins trois ou quatre, cinq comme ça, parmi les Guinéens nombreux-là, Hoo! C'est fort, hein? [rit] (Pascal)

Ceci contredit clairement Nyamnjoh, qui plus loin dit que les transports en commun – parmi d'autres espaces – « militate in favour of the emergence of conviviality » (Nymanjoh 2017:265. « militent pour l'émergence de la convivialité »).

Mes interlocuteurs se trouvent dans le contexte d'être l'hôte de quelqu'un d'autre; à l'occurrence d'une communauté entière, qui est communément appelée société d'accueil. Il serait alors plus convenable de suivre Jacques Derrida (1997) et de nommer hospitalité la convivialité que cherche la personne mobile. Alioua (2019) ou Yousra Abourabi et Jean-Noël Ferrié (2019) en donnent l'exemple d'un Maroc – tout comme d'autres pays (cf. Vubo & Ndi 2015; Idrissa 2019) – accueillant de manière générale plutôt bien les étrangers de l'Afrique Sub-Saharienne et mes interlocuteurs rapportent également des vécus de grande hospitalité. Et pourtant faut-il dire que le contre-exemple est largement majoritaire, reprenant ainsi l'idée d'Elena Fiddian-Qasmiyeh et Mette Berg que « hospitality and hostility are closely interlinked, yet seemingly contradictory concepts and processes » (Fiddian-Qasmiyeh & Berg 2018:2. « L'hospitalité et l'hostilité sont des concepts et des processus étroitement liés, et pourtant apparemment contradictoires »; cf. Di Cesare 2021; Piller 2016; Derrida 1997).

Le Maroc n'est pas un pays où il faut aller pour faire l'aventure (Bouba)

Jordan Pinel (2020), s'appuyant sur de travaux récents sur l'hospitalité (Agier 2018; Boudou 2017; Brugère & Le Blanc 2017; Fiddian-Qasmiyeh & Berg 2018), parle donc d'inhospitalité (Leblanc & Pinel 2020) et d'une crise du principe de l'hospitalité (cf. aussi Vubo & Ndi 2015:159) dans la gestion étatique de la migration et met devant cet arrière-plan en avant des initiatives citoyennes (cf. *Le dernier refuge* 2022; Vogt 2018). D'autres chercheurs voient plutôt des sociétés dites d'accueils, dans lesquelles prévalent xénophobie et discrimination (Abdel-Latif & Addai 2020; Di Cesare 2021; Timera 2009; Louis 2013; Thorsen 2009; Pelckmans 2013; cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Presque Somalien* 2021), ce qui se traduit alors facilement par des violences à l'encontre des étrangers (Whitehouse 2009; Timera 2009). Whitehouse constate que « dans plusieurs pays africains, l'immigration est perçue comme un problème sociopolitique de plus en plus grave » (Whitehouse 2009:82).

*Dans le groupe, ils te piquent et te suivent. Parce que tu es Malien. U ko*⁸¹ *'boy, donne-moi ton sac.' Je n'ai pas voulu, et j'ai tiré dessus. Ale fana y'a sama. F'a y'a ka muru de bɔ, f'a y'a bla ne kan na. Ne fana ye n ka saki bla.*⁸² *Dieu merci, ils ont oublié de prendre mon téléphone qui était dans ma poche. [...] L'autre aussi, ils l'ont obligé à retirer tous ses vêtements. Quand il ne voulait pas, ils ont failli lui couper le sexe. Ils ont failli lui couper le sexe.* (Sy)

Le plus étranger l'on est – visiblement (cf. Laacher 2010; Timera 2009), audiblement⁸³ et autrement –, le plus haut la probabilité de se faire refuser l'hospitalité. Ceci est fait aussi bien par la population civile que par les

81 Ils disent.

82 Lui aussi, a tiré dessus. Un moment, il a fait sortir son couteau et l'a posé contre ma gorge. Moi aussi, j'ai lâché mon sac.

83 cf. « l'accent correspond à l'ensemble des caractéristiques de prononciation liées aux origines linguistiques, territoriales ou sociales du locuteur, et dont la perception permet d'identifier la provenance du destinataire » (Harmegnies 1997:9-12). Plus généralement nous pouvons dire que l'accent est vu: « comme preuve d'une appartenance communautaire » (Meyer 2011:35; Bulot 2013; Gohard-Radenkovic & Veillette 2015; Bulot 2011). « Avoir un accent, c'est convoquer chez le destinataire du discours un ensemble de représentations / catégories lui permettant une identification communautaire voire individuelle. L'accent dit l'identité » (Meyer 2011:38; cf. aussi Derrida 1997). Ceci peut être élargi pour couvrir aussi les autres aspects notés en haut.

forces de l'ordre (cf. Choplin & Lombard 2010; Whitehouse 2009; Laacher 2010; Blanchet 2013; Derrida 1997; Timera 2009; Bulot 2013; Vubo & Ndi 2015; *Lagos Tanger, aller simple* 2021), créant ensemble un environnement hostile (Louis 2013) et altérophobe (Blanchet 2013; Di Cesare 2021). Sont attribués des dimensions identitaires – visuelles autant que comportementales (Meyer 2011) – importantes à certains aspects d'une personne; en occurrence l'accent ou la langue (Bulot 2013), les traits physiques, le style vestimentaire, le nom, la manière de se donner, l'appartenance religieuse et ethnique, le profil sociale, etc. (cf. Whitehouse 2009; Blanchet 2013; Vubo & Ndi 2015). Jeanne Meyer (2011:36) y donne le nom de « facteur[s]-frontière entre le Soi et l'Autre ». Ces facteurs étant hiérarchisés, ils servent à une construction de locuteurs stéréotypes, eux aussi hiérarchisés, selon leur degré d'altérité (cf. Vubo & Ndi 2015:146; Fouquet 2007; Bulot 2013; Gohard-Radenkovic & Veillette 2015) et le rapport de domination qu'ils ont entre eux (Bulot 2013).

On aime bien les Sénégalais, les Maliens et les Guinéens. Mais ils n'aiment pas les Burkinabè. (Diouf)

À la fin, pour l'accueil d'une personne, la question n'est pas celle d'une régularité juridique dans le mouvement mais celle d'autochtonie à destination (Whitehouse 2009; Derrida 1997; Timera 2009; Vubo & Ndi 2015; Hours & Selim 2007), jugée quant à elle, le plus valeureux par rapport à une étrangeté proche ou lointaine. Pour l'Afrique Centrale ces niveaux différents d'étrangeté, la conception concentrique d'étrangeté, me sont reportés à plusieurs reprises:

C'est pas un Guinéen, c'est un, un Camerounais. Lui, c'était un Camerounais qui était là-bas, des années même. [...] Mais lui, je n'ai pas duré chez lui, non?! Parce que on est des problèmes. On s'entend pas! Nous, ils nous prennent comme, eh, hein! [...] Lui là, ils nous prennent comme on connaissait rien! Comme nous sommes des, des, je ne sais pas, comme, nous sommes pas civilisés, on connaissait rien quoi. [pause] Tu vois? Donc on peut pas s'entendre avec des Camerounais aussi. Voilà. Je n'ai pas duré chez lui, [...] Donc, quand j'ai connu des techniciens Maliens seulement, je le ai laissé parce que, eux et nous, ça ne va pas. (Pascal)

Ici se montre bien que Nyamnjoh a raison de ne pas préciser qui définit l'Africain de frontière: « It is not enough for frontier Africans to define themselves. They are often defined and confined by others who feel more embedded and entitled, hence the tensions and expectations of them to make a compelling case for inclusion on terms dictated by host communities » (Nymanjoh 2017:260. « Il ne suffit pas aux Africains frontaliers de se définir eux-mêmes. Ils sont souvent définis et confinés par d'autres qui se sentent plus intégrés et habilités, d'où les tensions et les attentes à leur égard pour qu'ils présentent des arguments convaincants en faveur de l'inclusion selon les conditions dictées par les communautés d'accueil »). Ceux qui se sentent plus dans le droit de définir la personne mobile ne sont pas que les autochtones, mais aussi ceux soi-disant *moins étrangers* dans le sens qu'ils viennent de moins loin ou qu'il y a d'autres liens qui les rapprochent des autochtones; soit-ce la religion, la langue, l'appartenance ethnique ou régionale, une présence plus ancienne (Timera 2009; Jackson 2002; Vubo & Ndi 2015; Gohard-Radenkovic & Veillette 2015; Lazar 2010; Bourdarias 2009; Bulot 2011; Pelckmans 2013) ou autres choses encore comme un statut sociale hérité (Pelckmans 2013; cf. aussi Hours & Selim 2007).

10.1. Criminalisation

Étrangers en général et personnes mobiles en particulier sont dits être malhonnêtes et corrupteurs (Whitehouse 2009:82; cf. aussi Whitehouse 2007; Timera 2009) et ils sont facilement associés à « civil and political disobedience » (Vubo & Ndi 2015:144. « désobéissance civile et politique »). De là à les considérer criminels et à les criminaliser activement, il n'y a pas loin. Et effectivement, cette criminalisation qu'endurent les personnes mobiles sous de différentes formes est constatée par de maints auteurs (Awumbila, Teye & Nikoi 2018; Bredeloup 2008; Whitehouse 2009; Abdel-Latif & Addai 2020; Di Cesare 2021; N'Diaye & Robin 2009; Sieg 2009; Vubo & Ndi 2015; Crawley, McMahon & Jones 2016; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008; cf. aussi Vogt 2018).

Le téléphone android comme ça là, ou bien les i-phone, ou bien samsung [siffle]. A bɛ ta'a san denmisenw bolo⁸⁴, moins cher, peut-être cinquante-mil, ou quatre-vingt-mil, ou bien trente-cinq-mil. A b'a san. U y'a nsonni

84 Il part acheter ça avec les enfants.

*ke. Un mois, deux mois, polisi be na, k'u mago be Sami na, ah! Ne be taa. Ko Sami b'a la. I be washi. Et puis, komu Sami be e de bolo, u b'a fo ko e fana de b'a la. Très bien! E y'a faamu yere yere de.*⁸⁵ (Pascal)

Masquelier remarque bien une « correlation frequently made between young men and violence » (Masquelier 2019:142. « corrélation fréquemment faite entre les jeunes hommes et la violence »), ce qui est d'autant plus valable pour de jeunes étrangers (Whitehouse 2009). Surtout les aventuriers rentrent bien dans cette logique et sont donc facilement criminalisés (Abebe & Mugabo 2020; Chigumadzi 2019; Alioua 2019; Pailey 2017; N'Diaye & Robin 2009; Sieg 2009; Timera 2009), ce qui se montre aussi dans le fait que des aventuriers sont souvent associés avec le terme *vagabond* (cf. Salzbrunn, Souiah & Mastrangelo 2015; cf. aussi Crawley, McMahon & Jones 2016), qui est, quant à lui, utilisé pour dénommer des criminels.⁸⁶

Intermède: *Déplacer un colis* – transport de drogues au Sénégal

Bamako – Dakar est une des grandes routes reliant le Mali, pays continental, à la mer et aux grands ports maritimes Ouest-Africains (Abidjan, Dakar, Conakry). C'est une route fortement fréquentée pour des transports dans les deux sens. Peu après la frontière, des femmes Sénégalaises s'arrêtent au bord du goudron pour faire de l'autostop avec des chauffeurs de *benne* Maliens: *Malien, je dois aller à Kaolack*. La femme dit avoir besoin de partir en direction du littoral. Elle dit ne pas avoir de la monnaie pour payer le trajet et propose à la place des faveurs sexuelles.

Malienw tora muso la. Les Maliens aiment trop la femme, c'est vrai. Le routier va accepter, hein! (Moussa Traoré)

En cours de route, la femme dit qu'on l'aurait rappelé à la maison et qu'elle doit donc descendre. Le chauffeur continue son chemin et se fait arrêter aussitôt par la police, la gendarmerie ou la douane. Ceux-ci

85 Il l'achète. Eux l'avaient volé. Un mois, deux mois, la police vient dire qu'ils ont besoin de lui, ah! Je pars. Ils disent que Samy est dedans [dans le coup de vol]. Là, tu transpires! *Et puis, comme Samy est avec toi, ils vont dire que toi aussi, tu es dedans. Très bien! Tu as compris à fond!*

86 cf. l'application problématique du terme *vagabond* pour désigner une logique migratoire chez Dumont (1995). cf aussi Gohard-Radenkovic & Veillette 2015.

contrôlent le véhicule et trouvent de la drogue, suite à quoi le camion est confisqué et le chauffeur mis en prison. Le chauffeur peut protester de son innocence tout comme il veut. En tant qu'étranger, il ne va pas facilement être libéré; d'autant de plus que les grandes compagnies qui l'avaient employé sont préoccupées par la question de comment récupérer leur véhicule et la marchandise. Les chauffeurs maliens n'ont pas une très bonne réputation. Ils sont taxés de manque de fiabilité: Circulent de nombreuses histoires de routiers Maliens, ayant négligé leurs devoirs, ayant volé la marchandise qu'ils devaient transporter, ayant trafiqué des choses et/ou des personnes. Pourquoi remplir les prisons sénégalaises de chauffeurs Maliens qui n'apporteront que peu de magouilles? D'après les routiers, l'état sénégalais renforçant son combat contre la drogue, proposait une prime aux porteurs d'uniforme pour l'arrêt de trafiquant.

*Tenitigiw*⁸⁷ font la complicité avec leur copine: 'Les hommes maliens, ils aiment beaucoup les femmes, on va les piéger'. (Salif)

En montant dans le camion, l'autostopeuse cache une petite quantité de drogue dans le camion et en tient au courant son copain porteur d'uniforme.⁸⁸

Les hommes Maliens sont dits être prêts à tout pour une femme, et sont en fonction de cela mis en rapport avec beaucoup d'histoires criminelles à l'étranger. Les Maliens se plaignent de cette criminalisation de leurs compatriotes en cours de route, tout en faisant de même avec des étrangers sur leur propre territoire (Whitehouse 2009; Bourdarias 2009), tout comme à l'intérieur de leurs différentes communautés (cf. Pelckmans 2013) et ceci le long de frontières ethniques et nationales ou de statut tantôt réelles, tantôt imaginaires (cf. Vubo & Ndi 2015; Bourdarias 2009; Pelckmans 2013; Idrissa 2019). Ces propos stéréotypes sont utilisés et répandus sans susciter la moindre interrogation (cf. Bourdarias 2009; Pelckmans 2013); et ceci même par ceux ayant déjà fait l'expérience de l'autre face de cette même médaille.

Intermède: *Rétrécisseurs de sexe* – Nigériens au Mali

Un mot courant les rues bamakoises est celui des Nigériens – appelés *Haussas* – nuisant à la virilité Malienne (cf. Whitehouse 2009; Mandel

⁸⁷ Porteurs d'uniforme.

⁸⁸ La femme séductrice causant le malheur de l'homme sur la route est reprise aussi dans la description d'esprits malignes sur les routes du Niger (Masquelier 2002).

2008; cf. aussi Bondaz 2013, rapportant le mot sans attachement à des étrangers). Les Nigériens sont connus pour vendre des médicaments dits traditionnels, qui seraient *bons pour l'homme*. Les produits sont vantés comme soutenant la virilité en développant le sexe du client. Sous le sceau du secret, on me raconte que ces vendeurs ambulants proposent leurs produits aux passants et qu'ils les ensorcellent si la personne abordée refuse. D'après mes interlocuteurs, le vendeur touche le sexe du client potentiel ou fait du moins un mouvement de la main comme s'il voulait le toucher; le tout en disant quelque chose de dédaigneux. En conséquence, le sexe de la personne touchée va se retirer jusqu'à disparaître complètement, obligeant ainsi l'homme de se mettre à la recherche du haussa qui t'a envoûté. C'est seulement lui qui peut te soigner. L'homme finira alors par payer des médicaments avec ce Nigérien, auquel il avait préalablement refusé un marché.⁸⁹

10.2. Question de civilisation

Un autre aspect souvent avancé pour se délimiter des personnes mobiles, étrangères à la société d'accueil, est la fameuse – mieux la fâcheuse – *question de civilisation* (Taussig 1984), que mes interlocuteurs connaissent depuis bien avant leur départ dans la mobilité.

*A civilisilen don. O kɔrɔ k'a ka ko man ca.*⁹⁰ (Darame)

Beaucoup de chercheurs (Masquelier 2019:114; cf. aussi Dufour 2007; Salanskis 2007) entendent le terme *civilisation* pour l'acquisition d'un mode de vie *Western*, mais la civilisation est bien plus souvent associée avec la ville en opposition à l'arrière-pays, la *brousse* (cf. Masquelier 2019; Jackson 2002; Gervais-Lambony & Landy 2007). Dans le contexte de la mobilité personnelle à travers des frontières étatiques Africaines, la *question de civilisation* est élargie pour démarquer des appartenances nationales et régionales (cf. *Presque Somalien* 2021). Ainsi, vue du Sénégal, il y a l'arrière-pays qui n'est pas seulement géographiquement en arrière: « les pays africains 'misérables', d'où proviennent les 'immigrants' » (Schmitz 2008:8; cf. Gervais-Lambony & Landy 2007). Aussi, à partir de l'Afrique du Nord, la question est évoquée par des populations

89 Cette même reproche a également été fait aux jeunes (autochtones) des villes Ouest-Africaines dans les années 1990 (cf. Diouf 2003). Dans ce contexte précis, la jeunesse a donc été assimilée à l'altérité.

90 Il/elle est civilisé/e. Cela veut dire qu'il/elle n'est pas compliqué/e.

à teint claire envers – pour ne pas dire contre – les personnes mobiles, dites *noires* (cf. Laacher 2010; *Lagos Tanger, aller simple* 2021). Finalement, entre étrangers en Afrique Centrale, ceux venant de plus loin sont démarqués de ceux venant de moins loin en leur reprochant un manque de civilisation, ce qui soutient la différenciation fait par Derrida (1997) entre un étranger disons simple et un autre, absolu, dit barbare.

Ils nous prennent comme on connaissait rien! Comme nous sommes des, des, je ne sais pas, comme, nous sommes pas civilisé, on connaissait rien quoi. (Basoumano)

Pourquoi attester aux étrangers un manque ou un déficit (Pulitano 2013; Ryu & Tuvilla 2018) de civilisation? L'altérité est associée à des choses qui sont en mauvaise posture dans la région d'origine de la personne en question et cette circonstance est maintenant reprochée aux étrangers. Les personnes mobiles sont alors jugées responsables par exemple de l'insalubrité des villes (Whitehouse 2009) et considérées être des *vectors of disease* (Smith, Djoudalbaye & Ahmat 2020:169. « vecteurs de maladie »; cf. aussi Chigumadzi 2019; Awumbila, Teye & Nikoi 2018; Whitehouse 2009; Di Cesare 2021; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008).

Dans cette même logique rentre aussi l'image susmentionnée des hommes maliens comme érotomanes, guidés par leurs pulsions, et donc facilement manipulables par des femmes:

C'est les garçons-là, qui causent problème. Parce que moi, je me rappelle, un fois, il y a un jeune homme qui me dit, eh, il y a ma petite amie qui me dit, voilà, tu sais que, les garçons d'ici, que, hein, qu'est-ce qu'ils font, ils disent voilà ça, il faut draguer, il faut tirer, il faut tisser de l'argent au Malien, parce que, c'est des gens qu'ils aiment beaucoup financer, quoi. On aime beaucoup les femmes, c'est-ce qu'ils disent quoi. Tu vois, non? (Salif)

Mais une chose est là, il faut te souvenir, ils disent que 'Un Malien, quand il commence à avoir un peu seulement, il faut éloigner ta femme de lui. Sinon, il risquera de, oui. Il risquera de coucher avec ça.' Ils disent ça, hein! Quand un Malien commence à avoir un peu d'argent seulement, et que, maintenant il s'habille bien, seulement, il faut éloigner ta femme. Sinon, il va commencer à courtiser ta femme. Même si tu es grand patron, hein! Il va commencer. On dirait que les Maliens sont

connus pour trop aimer les femmes. Hein! Partout! Il y a beaucoup de Maliens qui gagnent des problèmes à cause de ça, hein! Des pires problèmes. On les met en tôle jusqu'à six mois un an même, à cause d'une femme. [pause] ça il souvenir, hein! Ça c'est une chose les maliens font, c'est vraiment [mts], qui n'est pas vraiment [mts] effectif. Hmm? Qui n'est pas bon. [discussion sur à qui donner le thé de ceux présents dans la cours] Au début, quand ils sont pauvres, ils sont, ils ne s'approchent même pas. Mais quand ils commencent à avoir un peu d'argent, maintenant il sait qu'il peut faire la, un peu de la belle vie, attention! Il est dangereux en ce moment. Oui. Il est dangereux! Ils sont là, il y a beaucoup qui, qui vont, qu'on les amène à la police à cause de ça. Beaucoup! [siffle] Quand tu pars dans un commissariat, hein? Policier ou bien gendarmerie, hein? Les Maliens qui sont là-bas, quand tu, quand tu essayes, d'examiner, pourquoi ils sont là, le plupart, tu trouves d'abord, eh, un problème de femme. Après ça, tu trouves maintenant que ah, on lui est, on lui est accusé de ceci cela, alors que il n'est pas coupable. Voilà, pour les autre-là, il est accusé pour telle ou telle ou telle chose mais il n'est pas coupable. Voilà. Mais tout l'autre partie-là, c'est problème de femme. (Djocounda)

10.3. Animalisation

Il y a pas, il y a pas l'humanité ici, en fait, tu vois. Il y a pas l'humanité, les gens de ce pays, n'utilisent, ne regardent pas les autres, les étrangers comme des humains, tu vois? (Baba)

Cette idée que l'autre, l'étranger, soit moins voire non civilisé trouve son expression linguistique la plus directe et la plus radicale dans un déni d'humanité (Laacher 2010; Pulitano 2013; Ryu & Tuvilla 2018; Hoffmann 2020a; Monz à paraître). Derrida en donne l'exemple quand il fait la différence entre un hôte et un parasite, tout en indiquant que ce dernier serait « hôte abusif, illégitime, clandestin, passible d'expulsion ou d'arrestation » (1997:57); terminologies que nous avons rejetées plus haut pour être des désignations problématiques faites par d'autrui. Les membres des différentes sociétés d'accueils s'adonnent à un étiquetage semblable quand ils désignent les personnes mobiles de terminologie de la faune et animalisent donc mes interlocuteurs.

Il te dira que 'toi, tu es un animal!'. Hein? Il va commencer à te [mal]traiter. (Sami)

Bon, eux quand même, ils nous appellent, ils nous appellent, eh, des animaux. [rit] Ouais. Eux ils disent que les, les étrangers ce sont des animaux, que nous sommes des animaux. C'est, eh, c'est comme ça qu'ils nous appellent. Nous sommes des animaux. Ouais. 'voilà, une bête qui arrive', ou bien 'un animal qui arrive.' (Fatoumata)

Cette animalisation n'est d'habitude pas générique dans le sens que mes interlocuteurs ne sont que rarement appelés *animal*. Les désignations sont souvent plus précises et misent par là les différentes associations que semblent évoquer mes interlocuteurs mobiles chez les membres des sociétés d'accueil (cf. Monz à paraître).

Là-bas, ils nous traitent des animaux. Donc un animal, n'a pas le droit de discuter avec un humain. Voilà. Là-bas-même, c'est ça. Voilà. Nous sommes des animaux. On vient comme des, des abeilles [rit] On vient comme des abeilles. [rit] Tu mets le feu. Tu les tue, oui. [rit]. Ou bien quand ils arrivent à faire leur miel, tu les tue, tu les dégages là-bas, tu prends le miel. Tu t'en profite et tu les tues encore. Ou bien tu les fait dégager sur le champs avec le feu. Mais quand ils nous font ça là-bas, ça nous fait tellement mal. Nous on se dit que 'comment est cela possible?'

Pascal

[Les Maghrébins] Sont pas bien, ils traitent pas bien les étrangers, bien, ils traitent les étrangers de moutons, de bêtes, de, d'animaux, vraiment. (Maïntou)

Ainsi, la question de civilisation entre Africains dits *clairs* du Nord et ceux dits *noirs* Subsahariens (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021) est rendue explicite en traitant l'étranger de *singe*. Dans un autre contexte géographique, le reproche que les étrangers propageraient des maladies est souvent accompagnée de l'appellation insultante *rat*.

[Ils] vont dire, on est venu avec les maladies. Ici, on va les donner des maladies, comme ça, comme ça. (Aminata)

L'image des hommes maliens, qui ne sont pas guidés par leur raison mais par leurs pulsions, trouve son expression dans l'insulte fréquente de *chien*.

Tout ça, ce sont des personnes! Ce ne sont pas des animaux. (Baba)

10.4. Concurrence et charge pour les autochtones

Dans des régions qui avant étaient économiquement florissantes, mais qui sont aujourd'hui en déclin, les étrangers sont souvent vus comme une concurrence économique non seulement personnelle (Whitehouse 2009; Timera 2009; Vubo & Ndi 2015; Idrissa 2019), mais aussi comme « economic burden on receiving States » (Abdel-Latif & Addai 2020:183. « charge économique pour les États d'accueil »; cf. Chigumadzi 2019; Landau & Wellman 2015; Whitehouse 2007; Whitehouse 2009; Di Cesare 2021; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008; Idrissa 2019).

D'un côté, il y a une peur dans les sociétés d'accueil que des personnes mobiles, membres de la classe ouvrière, pourraient « swamp their societies » (Yeboah, Kandilige, Bisong, Garba, Teye 2020b:9. « inondent leurs sociétés »; cf. aussi Cisse 2009; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008). D'un autre côté, « nationals tend to discriminate against poorer migrants who are competing with them for jobs in the informal sector » (Yeboah et al. 2020b:28. « les ressortissants nationaux ont tendance à exercer une discrimination à l'encontre des migrants plus pauvres qui leur font concurrence pour les emplois du secteur informel »; cf. aussi Awumbila, Teye & Nikoi 2018; Di Cesare 2021; Vubo & Ndi 2015). À la fin, le simple fait d'être d'ailleurs semble être suffisant pour être compris comme un concurrent.

Leur premier ennemi, olu ka rival fɔlɔ⁹¹, c'est les Maliens. (Abdoulaye)

[rit] Et puis, c'est pas ça seulement, hein? Ils nous disent pleins de choses. Ah, ils nous disent souvent que nous sommes, eh, des, eh, les enfants de putes, [rit] que nous on a pas honte, on vient chez eux, pour, pour chercher l'argent. Y-a-t'il pas l'argent chez nous? Y-a-t'il pas la terre chez nous? Hein? Y-a-t'il pas la, chose, la, la, la terre chez nous? Y-a-t'il pas l'argent chez nous? Pourquoi nous venons? Chez, chez eux ici. (Pascal)

En résumé peut être retenu que la différence de l'autre doit être soulignée afin d'exacerber une séparation plus claire (Whitehouse 2009:83; cf. Bulot 2013): « Les avis des uns et des autres se caractérisent par des stéréotypes totalisants ». Plus l'étranger s'en tire mal, mieux c'est.

91 Leur premier rival.

10.5. Déportabilité

L'intimidation et la discrimination systématique et régulière d'Africains étrangers est reportée pour beaucoup de pays du continent (Machinya 2020; Klaaren & Ramji 2001; Whitehouse 2009; Bolay 2021). Dans certains pays tels l'Afrique du Sud, ce serait même une stratégie officielle pour pousser les migrants non-documentés à sortir soit-disant volontairement du territoire (Machinya 2020; Klaaren & Ramji 2001; Vubo & Ndi 2015). Ceci se ressent aussi dans les récits de mes interlocuteurs, avant tout pour quelques pays en Afrique Centrale (cf. Whitehouse 2009; Vubo & Ndi 2015) et du Nord (cf. Timera 2009; Reitano & Tinti 2015; Bolay 2021), dont mes interlocuteurs demandant explicitement que le pays exacte ne soit pas nommé ici.

Personne ne sort. Hein? Peut-être à un midi, ou un treize heures, ou un matin bonheur, six heures cloque ou bien sept heures pile. Tu trouves que tous les coins, pas seulement les ronds-points, bon, tous les coins sont bien serrés. Les gendarmes sont sortis, les policiers sont sortis, les soldats sont sortis, même, eh, sapeurs-pompiers sont sortis. [rit] Ah! L'autre côté, ou tu sors là, tu vas trouver, t'es tombé dans leur mains. Donc ce sont des rafles pour des étrangers? Très bien! U ye raflu yere de ke. U ye mogo mine, papiers, I be wari do sara, i be to yen. Mais ni papier juman t'i la, u b'i rapatrier. Ow, hali n'o dun. Hali ni papier juman b'i bolo, i be do sara. I be do sara. Hali ni, hali ni, eh. N'i te yanka ye, i be do sara. O don. Ni papier fana t'i bolo, u b'i rapatrier. Ni papier t'i bolo, u b'i rapatrier. I b'a sorc i ka patron ye weleli ke centrale la, i ka patronba be wele centrale-la. U b'a fo ko: 'Ah, ci bora fo peresiden fe, ou bien. A y'a bla.' I be wari sara. Hali ni u ka karti b'i bolo. Karti, leur carte-là même, carte de résidence, karti nina be cogo min na,⁹² c'est comme ça, effectivement. Mais même si tu as ça, Bon, ton nom n'est pas de là-bas, non? [rit] C'est tout. Tu sais, u y'a mine, plus de soixante personnes, respiration zéro. Comme mogo caman de be. Do be sa yere, je te jure! Walahi

92 Très bien. Ils ont fait de vrais rafles! Ils ont ramassé des gens, papiers, tu payes de l'argent, sinon tu restes là-bas. Mais si tu n'as pas de bons papiers, ils te rapatrient. Oui, même avec ça. Même si tu as de bons papiers, tu payes. Tu payes. Même si, même si, eh. Si tu ne viens pas d'ici, tu payes. C'est ça. Si tu n'as pas de papiers, ils te rapatrient. Si tu n'as pas de papiers, ils te rapatrient. Tu vas trouver que ton patron a appelé dans leur centrale, ton grand chef appelle dans la centrale. Ils vont dire: 'L'ordre est venu jusque du président, ou bien. Il a laissé le mot.' Tu payes. Même si tu as leur carte. La carte, leur carte-là même, carte de résidence, comparable à notre carte nina [carte d'identité malienne].

billahi, chaque fois n'u ye contrôle kɛ,⁹³ tu vas entendre trois morts ou cinq morts. Et combien de blessés. Chaque fois, je te le jure. Il y a jamais eu, eh, des contrôles générales, qu'il y a pas eu de morts. Et les morts c'est toujours les étrangers. Tu trouves que ce sont des gens qui ont, qui sont malades, dɔ bɛ, bana b'u la, ou bien, à tout moment furakise ta, sinon a bɛ sa. Donc, patrouille nana e mine, ka tila ka, futeni na, et puis u b'i maltraiter, u b'i goshi, u b'i bugo, u b'i pousser, wo min kɔnɔ. Hali funteni bɛ. Respiration bɛ tige. N m'a don n'i y'a faamu? Donc mɔgɔ caman, patrouille générale tɛ kɛ ni mɔgɔ fla ma sa. Blessé yere ka can. Blessé yere ka can.⁹⁴ (Pascal)

Les forces de l'ordre « commettent des exactions de façon quotidienne » (Whitehouse 2009:82; cf. aussi Laacher 2010; Gaibazzi 2018; Jackson 2002; Bolay 2021). Whitehouse qualifie cette pratique de « système informel extra-legal de contrôle territorial et de discrimination » et le dit s'appliquer « principalement aux étrangers africains; les expatriés blancs et asiatiques [étant], de manière générale, épargnés » (Whitehouse 2009:85). Il en est de même pour l'invitation à la population de signaler des étrangers non-documentés (cf. Klaaren & Ramji 2001 pour l'Afrique du Sud).

C'était dangereux de le parler le bambara. Je te jure! Même par télé. Quand un jatigi passait derrière ta fenêtre, il entend ta télé en train de parler le bambara, il appelle la police: 'Ah, il y a pleins des étrangers ici, dans la maison-là. Ils sont en train de parler beaucoup en bambara. On ne sait pas qu'est-ce qu'ils sont en train de monter, quel coup ils sont en train de manigancer.' Tu vois? Ils viennent directement, pap, taper la porte. Quand vous refusez de ouvrir, la porte, on va casser la porte, on entre. (Lassi)

93 Tu sais, ils l'ont pris, plus de soixante personnes, respiration zéro. Comme il y a du monde. Il y en a même qui meurent, je te jure! Walahi billahi, chaque fois qu'ils font des contrôles.

94 Il y en a, qui sont malades, ou bien, à tout moment ils prennent des médicaments, sinon ils meurent. Donc, la patrouille est venue les ramasser, et ensuite, dans la chaleur, ils vont te maltraiter, ils vont de bousculer, ils vont te frapper, ils vont te pousser, jusque dans le trou. Sous cette grande chaleur. La respiration coupe. Je ne sais pas si tu as compris? Donc, il y a du monde, il n'y a pas de patrouille générale sans que deux personnes meurent. Et les blessés sont nombreux. Les blessés sont nombreux.

Le tout résulte dans ce que Nicholas De Genova (2002), Johannes Machinya (2020) et bien d'autres appellent *deportability*⁹⁵; le fait de pouvoir être expulsé à tout instant (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Les sauteurs* 2016; cf. aussi Bloch 2014; N'Diaye & Robin 2009; Bolay 2021; Sieg 2009).⁹⁶

On t'arrête, on te renvoi ou on te tue. (Madou)

10.6. Pouvant aboutir dans un repli sur soi, une attente passive

En résumé, mes interlocuteurs, espérant de l'hospitalité à l'étranger, font souvent l'objet d'une hostilité ouverte par les sociétés d'accueil (cf. Di Cesare 2021; cf. aussi Bourdarias 2009).

[Quand l'autre sait que tu es étranger] il va se changer, sur place. Sa gentillesse-là, il, il prend la méchanceté. (Djocounda)

Le rejet récurrent qu'ils rencontrent peut être de nature linguistique et/ou physique; j'y reviendrai. Tout en sachant que leurs compagnons de route sont également compagnons d'infortune, mes interlocuteurs vivent la souffrance du rejet tout de même comme un « destin individuel » (Gollac, Castel, Jabot & Presseq 2006:39; Timera 2009), auquel il faut s'adapter chacun à lui tout seul (cf. Jackson 2002).

*I kelen te, de. C'est pas toi seul, hein? Demandez tous les autres étrangers. Ils ont les mêmes problèmes. [...] I te se ka foyi ke. U y'a mine, hein? ne tun t'a kalama. U y'a mine.*⁹⁷ (Diarra)

Daniel Pécaut remarque bien que « la violence interdit l'action collective et oblige au repli sur soi » (Pécaut 1997:17). La violence cause donc une auto-aliénation (Tsing 2018). J'irai encore plus loin en disant que le rejet violent peut aller jusqu'à interdire chaque action tout court; que celle-ci soit collective ou non (cf. Jackson 2002).

⁹⁵ Di Cesare (2021:101) critique de manière générale le choix du mot de base *déportation* pour sa connotation politico-historique.

⁹⁶ Machinya (2020:97) parle d'un « temporal paradox of deportability, in which deportation was experienced as an inevitable prospect, but with no certain timeframe » (« paradoxe temporel de la déportabilité, dans lequel la déportation est vécue comme une perspective inévitable, mais sans date précise »).

⁹⁷ Tu ne peux rien faire. Ils l'on attrapé, hein? Je n'étais pas au courant. Ils l'on attrapé.

Eux-là, non, quand tu, c'est des, c'est des gens qui dérangent. Tu leur cherches problèmes, ils vont t'en donner. Tu leur donnes, tu ne cherches pas de problèmes, ils vont t'en donner aussi, et encore. (Batoma)

Le repli sur soi deviendra alors un repli dans l'immobilité, qui elle, sera cette fois-ci non seulement géographique mais aussi sociale. De l'attente active, la personne mobile bascule dans une attente passive quand à la place de guetter une nouvelle opportunité, la personne mobile semble affaiblie (Jackson 2002). Elle attend passivement ce qu'elle juge inévitable⁹⁸, à savoir des contrôles discriminatoires (Leblanc & Pinel 2020; Gaibazzi 2018) qui aboutissent en arrestation ou même en expulsion: « deportable migrants [...] anticipate and 'wait' for the ultimate materialisation of deportation » (Johannes Machinya 2020:97. « les migrants expulsables [...] anticipent et 'attendent' la matérialisation ultime de l'expulsion ». cf. aussi aussi Zanker, Arhin-Sam, Jegen & Bisong 2020; Adeniran 2012; Abdel-Latif & Addai 2020; Chigumadzi 2019; Human Rights Watch 2019; Cisse 2009; Charles, Henriot & Rodier 2020; Landau & Wellman 2015; Bredeloup 2008; European Research Council 2017; De Genova 2002; Whitehouse 2009; Laacher 2010; Derrida 1997; Gaibazzi 2017; 2018; Bloch 2014; De Maria & Dicko 2019).

Cette expérience de l'espace, dans lequel le mouvement devait avoir lieu, se transformant en espace d'immobilisation contrainte (Brachet 2012), nous la voyons aussi dans les autres expressions de rejets susmentionnées. Toutes ces pratiques hostiles ont en commun d'isoler activement les personnes ainsi visées; aussi bien au figuré que dans son premier sens:

On pouvait pas voir deux étrangers en train de marcher ensemble. Si un, deux étrangers devaient aller travailler ou devaient aller quelque part, toi tu avances, à devant de cent mètres, moi je reste derrière toi à cent mètres. C'est comme ça c'est, on, on, vous, vous vous suivez pour aller. [rit] Tous les jours-là c'est ceci. Quand on vous voyait avant là ensemble, deux seulement, eh, les policiers viendra vous ramasser en un seul coup. Immédiatement. (Pascal)

Cet isolement conduit à une « solitude sociale et psychologique » (Laacher 2010:42; même si lui le dit dans le cas plus précis des violences envers les femmes) et à une « insécurité existentielle » (Whitehouse

98 Noté aussi pour la violence endémique (Henriksen & Bengtsson 2018; Hlava 2014)

2009:85) que ressent l'étranger et finit par immobiliser l'ancienne personne mobile à plusieurs niveaux (cf. Jackson 2002).

Tout d'abord, *in situ*, mes interlocuteurs disent ne plus bouger (cf. De Genova 2002), de *glacer* afin de ne pas se faire tirer dessus; *je n'ai jamais même, bougé, jamais même*. Ainsi, mes interlocuteurs « vivent dans une insécurité permanente, croyant qu'il n'existe aucun remède contre leur exclusion de la société d'accueil » (Whitehouse 2009:8; cf. aussi Gohard-Radenkovic & Veillette 2015). Dans un deuxième pas, les forces de l'ordre prennent dans de maints cas tout l'argent que la personne « contrôlée » a sur elle (cf. Machinya 2020; Whitehouse 2009); la menaçant d'emprisonnement si elle ne paye pas (*Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Convoyeurs du non-retour* 2021; *Cameroun: Clando, le bus de l'exil* 2022; *Le dernier refuge* 2022).

Polici be se ka na cun i kan, papiers de mine à tout moment,⁹⁹ à tout moment. Les problèmes que tu t'attendais, ou bien t'attendais pas. Par exemple polisi be se k'i mine à tout moment. Ou bien gendarmerie be se k'i mine à tout moment. I sigilen n'u ye,¹⁰⁰ à tout moment, tu as des petits réserves d'argent dans ta poche, soit t'as vingt-mil ou trente-mil. Pour que ni polisi y'i mine, i be se k'u arranger cogo min na, a be teme. I sigilen n'u ye, à tout moment.¹⁰¹ Tu te promènes pas, eh, poches vides (Moussa Bala)

La personne non-documentée se voit ainsi souvent dépourvue de ce qu'elle avait gagné dans la journée, puisque particulièrement beaucoup de ces incidents sont rapportés pour être vécus en route pour retourner à la maison après une journée de travail. Sans cet argent, la personne en question est obligée de se rendre à la maison à pied, perdant ainsi une partie de sa mobilité quotidienne.¹⁰² En même temps elle est également souvent privée de l'assurance de sa survie pour les prochains jours, puisque la grande majorité de mes interlocuteurs travaille au jour le jour. La *recette journalière* que les forces de l'ordre retirent ainsi régulièrement à mes interlocuteurs n'est d'habitude pas destinée uniquement à l'aventurier

99 La police peut te tomber dessus, prendre les papiers à tout moment.

100 Par exemple la police peut te prendre à tout moment. Ou bien la gendarmerie peut te prendre à tout moment. Tu es assis avec du monde.

101 Pour que si la police t'a pris, tu puisses les arranger d'une manière à ce que ça passe. Tu es assis avec du monde.

102 cf. le lien direct entre la pauvreté et la marche à pied; déjà mentionné plus haut.

l'ayant gagné. Si possible, il met de côté une partie de sa paye pour l'envoyer de temps en temps à ceux restés à la maison, participant ainsi aux charges familiales (cf. *Le choix de Fati* 2021; *Reste debout* 2021; *De l'argent pour maman au Zimbabwe* 2021; *Lagos Tanger, aller simple* 2021). Dans la citation suivante, les charges familiales et tout ce qui va avec, sont regroupés sous les termes *dépenses* et *problèmes*:

Le travail que j'ai fait en Guinée-Équatoriale, c'est comme je, je ne fais rien, quoi. Tu vois, non? En bambara on dit que, comme sanji koro wo-shi,¹⁰³ tu vois, non? Et je travaille, quand les policiers t'arrêté, tu donnes de l'argent. Bon. Là, où tu travailles aussi, tu payes la maison, les documents mêmes que tu payes, hehe, c'est même beaucoup plus que l'argent que, là, hein, tu dépenses, quoi. Il y a trop de dépenses, que, plus que l'argent que tu gagnes là. L'argent que tu gagnes, tu vas dépenser plus. Bon, je voyais que je pas en train de m'en sortir. Donc, je n'a rien même sur moi. Bon, j'ai des problèmes trop sur moi aussi. (Fatoumata)

Dans un troisième pas, en extorquant de l'argent à la personne mobile, les policiers immobilisent donc financièrement également sa famille à la maison et dans un quatrième pas encore une fois la personne-même, puisque cela lui fait faire un bond en arrière dans ses économies personnelles que la personne doit faire pour pouvoir retourner un moment donné et *faire sa vie* à la maison.

Pour certaines destinations, mes interlocuteurs me disent qu'il n'est qu'une histoire de temps jusqu'à ce que l'on se fasse arrêter; qu'ils attendent l'arrestation en quelque sorte, puisqu'il n'y ait pas de moyen de l'éviter (cf. Machinya 2020); Bissell (2007:282) dit même que la personne en question sera à l'affût de cette arrestation (cf. aussi Henriksen & Bengtsson 2018; Hlava 2014).

Il ne faut pas les embêter. (Diop)

Accablés par la haine qu'ils rencontrent dans certains endroits – soit de la part des forces de l'ordre ou de la population civile (cf. Gaibazzi 2017; Di Cesare 2021) – mes interlocuteurs ne protestent pas (Whitehouse 2009) et perdent parfois leur faculté de bouger, qui est pourtant le centre de leur vie mobile.

C'est dur, jusqu'à il y a des gens qui trouvent la religion. Jusqu'à ils changent de religion. (Ali)

¹⁰³ Sueur sous la pluie; lexicalisé pour désigner un effort fait en vain.

11. Et le retour?

« le migrant doit être totalement maître de la fin de son aventure » (Bredeloup 2008:301).

Un mot alors sur le retour; non-forcé, bien entendu! Même si le terme est en Europe avant tout utilisé pour parler de manière euphémisée d'expulsion (cf. Charles, Henriot & Rodier 2020; Pérouse de Montclos 2012a; cf. aussi Vubo & Ndi 2015).¹⁰⁴ Dans ce même contexte de retour dit volontaire de l'Europe apparaît aussi le mot *accueil* pour désigner de manière presque cynique des structures minimalistes et rudimentaires établis par l'UE et des organismes internationaux aux frontières étatiques à l'intérieur du continent Africain (Choplin & Lombard 2010; cf. aussi *Le prix pour rester* 2021).

Pour les mouvements d'Africains subsahariens vers l'Europe, le vrai retour – en dehors de l'expulsion – est une réalité très peu prise en compte par les sciences, les médias et le grand public (cf. Beauchemin & Lessault 2014; Rühl 2017a; Beauchemin, Caron, Haddad & Temporal 2021; Pérouse de Montclos 2012a; *Le prix pour rester* 2021). Les effectifs de mouvements de retour ne sont pas retenus officiellement (Beauchemin & Lessault 2014:39; Pérouse de Montclos 2012a) et le sujet en tant que tel n'est que peu traité dans la recherche scientifique (cf. Streiff-Fénart 2020). Sayad (1991) en fait l'exception, mais il considère la notion du retour comme faisant partie de l'imaginaire, utilisée afin de créer l'illusion du provisoire dans la migration. Certes, le retour se prête à des imaginaires, mais il n'y a pas un seul imaginaire homogène mais plusieurs et ceux-ci changent pour donner des « formes souvent foisonnantes et difficilement saisissables » (Fouquet 2007:83). Ensuite, et peut-être plus important encore, il faut dire que toute autre notion nommée et décrite ici – prenons par exemple celle du départ (Fouquet 2007) – est également sujet à des imaginaires; c'est ainsi qu'est créé le discours sur la réalité sous-jacente (cf. Robin & Louis 2018). Finalement, Canut décrit les personnes mobiles comme soumettant leur existence à l'étranger à une discipline

¹⁰⁴ Il est intéressant de noter qu'un autre mouvement de l'Europe vers l'Afrique de l'Ouest est également traité sous la même appellation: Lorsque des Français de la deuxième génération – c'est-à-dire des enfants d'Africains de l'Ouest nés en France – émigrent dans le pays d'origine de leurs parents, l'on parle aussi souvent de *retour* (cf. *Sénégal – retour au bled* 2022). Ces personnes, qui ont généralement grandi en France et ne connaissent le pays d'origine de leurs parents que pour y avoir passé des vacances parlent souvent eux-même d'un *retour au bled* ou du fait de *rentrer au pays*.

stricte: « manger peu (pour ne pas ‘se ramollir’), dormir peu (pour ne rien rater), utiliser tous les réseaux possibles (pour rester informé), etc. » (Canut 2020:8). À quoi bon restreindre son train de vie à un tel point, si ce n’est pas avec la vision – même lointaine – d’un réel retour? Streiff-Fénart le décrit bien quand elle dit que *trouver sa chance* « c’est d’abord trouver, où que ce soit, des conditions favorables à une accumulation primitive suffisante pour envisager un ‘après...’: rentrer au pays la tête haute, rebondir vers une autre destination, ou continuer à circuler en sortant de la précarité de l’aventurier » (Streiff-Fénart 2020:6).

Pour la mobilité intra-africaine, le retour est une réalité bien connue (cf. Beauchemin & Lessault (2014) citant une étude de Flahaux, Beauchemin & Schoumaker (2013); mais aussi Monz 2020; Bolay 2021; Thorsen 2009; Dougnon 2003; Machinya 2020; Rodet 2015; Whitehouse 2011; Masquelier 2019; Achieng & El Fadil 2020; Lucht 2019; Degorce 2014; De Maria & Dicko 2019; *Le prix pour rester* 2021; *Taamaden* 2021; *Le choix de Fati* 2021; *Le dernier refuge* 2022) et envisagé dès le tout début d’un projet de mobilité (cf. Gohard-Radenkovic & Veillette 2015); allant jusqu’à faire partie de la définition de l’aventure (Jónsson 2008; Louis 2013), puisque uniquement le retour à la maison peut prouver à ceux restés que la personne mobile a bravée les obstacles (cf. Bredeloup 2008; De Latour 2003; Salzbrunn, Souiah & Mastrangelo 2015). Le retour est donc une réalité souvent évoquée par les personnes mobiles-mêmes (cf. *Le dernier refuge* 2022), contredisant ainsi Streiff-Fénart qui juge que le terme appartient « au lexique savant, expert ou politique » (2020:4) qu’elle oppose au discours des acteurs de la mobilité.

Parfois, il n’y a pas un seul retour définitif, mais des va-et-vient entre plusieurs endroits d’installation. Cette réalité est décrite en appelant l’acteur trans migrant ou en lui attestant une existence transnationale (cf. Drechsler & Gagnon 2008; Portes 1999; Gohard-Radenkovic & Veillette 2015). Julie Leblanc et Jordan Pinel (2020) voient ces va-et-vient comme une présence des deux côtés de la route, ce qui me semble correspondre beaucoup plus aux vécus des routiers que des aventuriers.

Pour ce qui est d’un éventuel retour définitif de l’aventure, il faut retenir qu’« [o]n sortirait de l’aventure comme on y serait entré, avec obligation de réussir » (Bredeloup 2008:300). Réussir son aventure, c’est « [r]éussir sa vie, aider sa famille, honorer ses parents, ne pas leur faire honte, susciter l’envie et l’admiration, peut-être même flamber, frimer, épater les voi-

sins » (Canut 2020:4). La notion de la réussite du mouvement est alors étroitement liée à une réussite financière: Aider sa famille veut dire payer *nasongo*¹⁰⁵ ou la scolarité des plus jeunes ou encore leur départ dans la mobilité (cf. Louis 2013; *De l'argent pour maman au Zimbabwe* 2021); honorer ses parents veut dire leur financer le voyage à la Mecque, leur construire une nouvelle maison ou du moins leur rendre visite en les saluant avec des billets d'argent; envie et admiration sont suscitées en *se montrant*, c'est à dire en exposant son succès financier (Louis 2013; Dougnon 2003). Le succès de la mobilité entreprise ne se mesure pas tellement par l'expérience accumulée par la personne mobile, mais souvent uniquement par la richesse que son retour procure à la famille élargie.

Le retour d'une mobilité couronnée de succès financier ne fait pas de la personne mobile une personne immobile. Certes, beaucoup d'aventuriers – surtout les jeunes – partent avec l'idée, d'un jour rentrer afin de *s'établir*, peut-être même définitivement (Louis 2013; Gohard-Radenkovic & Veillette 2015). Cette fixation géographique par contre, va de pair avec un aspect de la mobilité qui figure dans sa définition scientifique sans pourtant avoir été mentionné jusque là dans les paroles de mes interlocuteurs. Il s'agit de la mobilité sociale, qui ne trouve que maintenant son entrée dans nos conversations. La mobilité corporelle – le mouvement en dehors de chez soi – semble alors rendre possible son homologue sociale, voire avoir été entamée en vision de celui-ci (cf. Gohard-Radenkovic & Veillette 2015): Une fois de retour de l'aventure, du voyage, de la route, du mouvement tout court, l'on s'établit afin de *devenir quelqu'un* (cf. Monz 2020). L'argent gagné en route et mis de côté est maintenant sorti pour *commencer un mouvement*, ce qui est un *projet* (Louis 2013), un *business* (cf. *Taamaden* 2021; *Presque Somalien* 2021). *Le business* dans lequel l'on *bouge* – nous restons dans le champ lexical du mouvement – varie bien entendu de personne en personne. Il y en a qui ont appris un métier artisanal à l'étranger et l'exercent maintenant de retour (Monz 2020), il y en a d'autres qui se lancent dans le commerce; important peut-être même de la marchandise d'une de leurs destinations du temps de leur mobilité géographique.

Néanmoins il peut être retenu que sont nombreux ceux qui de retour s'engageant dans le business de la mobilité géographique. Que ce soient d'an-

105 La ration journalière que doit le mari à son épouse pour qu'elle puisse acheter de quoi préparer.

ciens aventuriers devenant chauffeur de taxi dans leur ville d'origine (cf. Ngom 2018) ou d'anciens routiers devenant *syndicats* ou convoyeurs dans des gares routières afin d'essayer de faire passer leurs connaissances à la nouvelle génération, le retour ne semble pas forcément équivaloir à la fin de la mobilité géographique des personnes en question.

Ainsi, surtout des anciens chauffeurs de benne et de car ayant laissés la grande route sont connus pour n'abandonner que difficilement le domaine du transport. Si l'occasion se présente, ils cherchent à avoir un taxi avec lequel ils pourront donc continuer la mobilité à plus petite échelle, ce qui inclut de rentrer à la maison chaque soir ou chaque matin, dépendant des horaires de travail. Le simple achat de la voiture ne fait que rarement obstacle à ce rêve, c'est l'immatriculation en tant que taxi qui coûte chère. La solution est de faire de sa voiture privée un taxi clandestin. Pour Bamako, les *clandos* sont très rares et il est rapporté que s'il ne s'agit pas de porteurs d'uniforme se baladant la nuit pour gagner un complément de revenu, ce sont d'anciens chauffeurs, se garant à côté des hôtels, surtout dans le quartier de Niarela. Les employés de l'hôtel étant des connaissances, leurs amènent de la clientèle étrangère qui paye bien pour des aller-retours, des commissions et des balades. En tant que vieux chauffeurs, ils connaissent le circuit et évitent la plupart des contrôles policiers, ce qui leur permet de garder une grande partie des revenus de leur journée de travail. Pour ce qui est des porteurs d'uniformes, chauffeurs de *clandos*, ils roulent presque uniquement en CH¹⁰⁶ et ne sont soit pas sifflés tout court, soit indiquent leur numéro de service et sont donc laissés partir indemne *entre collègues*.

Si les moyens financiers avec lesquels on est retourné de l'aventure suffisent, on peut ainsi devenir son propre chef: La boutique dans laquelle on vend sa marchandise peut appartenir à l'ancien aventurier devenu commerçant, le chauffeur peut être en même temps le propriétaire du taxi. Sinon, le réseau que l'on a créé durant la mobilité peut servir à trouver un financement ou un travail quand de retour, les épargnes faites dans la mo-

106 Appellation populaire pour des véhicules roulant sans immatriculation sur le territoire malien. Le terme vient du fait que pour l'importation des véhicules au Mali, les quatre derniers chiffres du numéro de châssis (CH) doivent être marqués sur le véhicule. Les fonctionnaires, surtout des porteurs d'uniforme, sont connus pour ne pas dédouaner leurs véhicules au Mali, mais de marquer ces chiffres précédés de CH à la place de la plaque d'immatriculation, voire de faire faire des plaques non-conformes avec ce numéro.

bilité sont majoritairement *mangées* par la famille ou même déjà par la route.

Sans des sous c'est pas réussi. (Basoumano)

Justement, l'aventure – tout comme tout autre mouvement – ne génère souvent pas la fortune que l'aventurier recherchait. Doublement liminaux – en tant que jeunes et en tant qu'étrangers (cf. Monz 2020) – les aventuriers sont prédestinés à être marginalisés, exploités et désaxés au cours de leur voyage (cf. Reitano & Tinti 2015). En fait, la plupart des histoires d'aventure que j'ai entendues sont des histoires d'exploitation: L'aventurier entend dire que dans une certaine ville, la vie semble plus facile que chez lui, alors il prend de l'argent et son courage et prend la route. Même si Mariam Awumbila, Joseph Kofi Teye et Ebenezer Nikoi (2018) tout comme d'autres chercheurs (Pérouse de Montclos 2012a) estiment que ce seraient des facteurs tels la langue officielle, la proximité, des liens ethniques et l'héritage colonial qui influenceraient le choix de la destination, mes interlocuteurs disent avoir plutôt entendu parler d'un endroit pour être prometteur (cf. Bolay 2021). À son arrivée, la personne mobile constate qu'en réalité, la vie est assez chère et qu'elle doit déjà de l'argent à plusieurs personnes qui l'avaient aidé les premiers jours et lui avaient donné des conseils pour survivre. L'aventurier aimerait peut-être poursuivre son voyage, mais il doit d'abord récupérer de l'argent de poche (Timera 2009) et obtenir des informations sur la direction à prendre. Dans ce nouveau lieu, la même histoire s'inscrit; et encore dans le lieu suivant et celui d'après. C'est ainsi que le voyage de ceux qui cherchent fortune à l'étranger ne peut pas mener d'un point de départ A directement au lieu de destination B (cf. Vogt 2018). Au contraire, les aventuriers doivent souvent emprunter de nombreuses voies de déviation ou sont même contraints de faire demi-tour par manque de moyens (cf. Vogt 2018; *Le dernier refuge* 2022). Bloqués dans un endroit où ils ne voulaient pas aller, les aventuriers ont trop souvent du mal à subvenir à leurs besoins (Timera 2009), sans parler de l'argent qu'ils doivent envoyer chez eux. N'oublions pas qu'il y a une obligation morale de soutenir financièrement la famille restée à la maison (cf. Adeniran 2012; Razy & Baby-Collin 2011; Whitehouse 2011; Vogt 2018); le devoir d'assurer *nasɔngɔ* ne s'arrête pas aux frontières étatiques (cf. Bouilly 2008; Natali & Isaacs 2020; Schmitz 2008; Drechsler & Gagnon 2008; Braune 2015; Rühl 2017b).

Parce que, je n'ai pas parti avec eux. Mon l'argent était fini. (Aminata)

Plus loin la personne est partie, « plus le coût du départ est élevé (en argent, en démarches, en risques divers), moins il est aisé de décider de rentrer » (Beauchemin & Lessault 2014:41f.), puisque rentrer de l'aventure que l'on a entamé afin de trouver de quoi fonder une famille, n'est possible qu'avec ces moyens financiers dans la poche (cf. Fouquet 2007). De surplus, il faudrait avoir quelques choses (Dougnon 2003) ou quelques billets supplémentaires pour la grande famille et pour l'entourage (Rühl 2017a; cf. *Samira* 2014); surtout si celui-ci a contribué à l'argent de poche pour le départ. Si la mobilité était une réussite ou un échec (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021), ce sera décidé par la société à la maison, par ceux attendant l'aventurier en attendant quelque chose – avant tout un soutien financier (Vu 2020; Monz 2020; Razy & Baby-Collin 2011; Whitehouse 2011) – de l'aventurier. L'entourage va lui demander: *I ye ne sama mun na? Qu'est-ce que tu m'as apporté?* Même si la personne mobile parvient à faire quelques économies, elle découvre rapidement que les *besoins* de la famille, ou du moins leurs attentes, sont souvent bien au-delà des moyens générés (Masquelier 2005:71). Ne pas être capable de poursuivre son voyage de manière autodéterminée (cf. Timera 2009; *Le dernier refuge* 2022) et de répondre adéquatement aux demandes financières de sa propre famille est souvent décrit comme un *échec* (cf. *Le choix de Fati* 2021; *Les sauteurs* 2016; *Samira* 2014); un échec financier de l'aventure, mais aussi un échec de l'aventurier lui-même (Bouilly 2008; Timera 2009; cf. *Le dernier refuge* 2022). Mes interlocuteurs le formulent plus simplement et en même temps plus clairement: Uniquement dans la réussite, l'on peut parler d'une *aventure*; quand expulsé, le mouvement était une *mesaventure* (cf. Gaibazzi 2015). *Mal revenus, maudits* sont des appellations que les personnes ayant échoués dans leur mobilité reçoivent alors de retour (cf. Bredeloup 2008; cf. aussi De Latour 2003).

L'aventurier avait pris la route pour obtenir une indépendance financière de sa famille afin de pouvoir passer à l'âge adulte (cf. Thurlow 2011; Timera 2009; Masquelier 2005). Retourner les mains vides est alors retourner en tant que jeune et doit donc être compris comme un échec difficile à assumer. Les enfants biologiquement adultes, mais dépendant toujours de leurs parents vieillissants créent une situation que Claudia Roth (2008) nomme « inverted intergenerational contract » (« contrat intergénérationnel inversé »; cf. Masquelier 2013), ce qui ne doit satisfaire aucun des

deux côtés (cf. Masquelier 2005). Surtout les aventuriers refoulés sont « mortifiés par leur échec » (Canut 2018:27), et cherchent souvent à repartir à tout prix (Gaibazzi 2015; Canut 2018) afin de *ratrapper la chance manquée* et de réparer ce qu'ils ont fait à leur famille (cf. Bouilly 2008; Roth 2008; *Les sauteurs* 2016; *Le dernier refuge* 2022; *Le prix pour rester* 2021; *Taamaden* 2021).

Comme ça, je peux pas! Non, je peux pas aller sous leurs yeux!
(Mohamed)

Justement, retourner au sein de la famille devient très *amère*; surtout si tous les autres ont évolué pendant l'absence de l'aventurier: Le petit frère est marié, une petite sœur a eu ses premiers enfants et un jeune cousin propose un travail de coursier dans sa boutique. On pourrait dire qu'ainsi va le monde, mais le retourné voit à quel point il a échoué dans son aventure; il voit sa *honte* (Sayad 1991; Dussauze-Ingrand 1974; Palasie 2010). Aussi, chaque main qui se lève n'est ressentie que comme une humiliation supplémentaire (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021).

De surplus faut-il dire que les mains secourables vers l'aventurier échoué sont très rares; beaucoup plus répandu est la non-acceptation de l'ancienne personne mobile par sa grande famille (cf. *Le dernier refuge* 2022; *Le choix de Fati* 2021; *Samira* 2014). La société en général a peu ou pas de respect pour un *aventurier raté* et traite même l'aîné comme *dɔgɔ*, le petit, le garçon. D'être accepté dans la famille et d'y trouver sa place parmi les adultes n'est alors même plus un rêve. Par conséquent, en fin de compte, pour mes interlocuteurs aventuriers, essayer d'affirmer leur âge adulte contre tous ces discours contraires, devient le grand défi à braver dans le retour en tant qu'échec. J'y reviendrai.

Retourner avec succès ou ne pas revenir du tout!

Dans les générations plus anciennes – souvent appelés les aventuriers de la vieille école – de nombreux aventuriers ratés préfèrent disparaître pour toujours, plutôt que de rentrer chez eux et d'admettre leur défaite. Cela signifie qu'ils peuvent rompre tout lien avec leur famille et leurs amis, comme s'ils étaient morts sur la route (Timera 2009; cf. *Sur les traces d'un migrant* 2021). Bredeloup (2008:301) a alors bien raison de poser la question *Mort sociale, mort physique?* en parlant de l'échec. J'ai rencontré certains de ces anciens aventuriers, qui avaient abandonné leur famille, au hasard de mes expériences de terrain en Afrique occidentale. Ils

m'ont raconté le credo éponyme *Retourner avec succès ou ne pas revenir du tout* (cf. Ngom 2019). Leur solution serait alors de devenir un homme sans famille, un homme sans origine (Timera 2009; cf. *Le dernier refuge* 2022), quelque part, peu importe où, ne serait-ce que loin de la famille et des amis qui l'attendent et qui attendent son soutien financier. D'après Mahamet Timera (2009:187), dans cet espace intermédiaire, ni à la destination imaginée ni à la maison, l'échec du *projet de mobilité* serait alors supportable. Certains aventuriers malheureux de l'ancienne génération deviennent même aventuriers dans leur propre pays plutôt que d'affronter la déception de la famille: Comme cet aventurier sénégalais du sud de Dakar, que j'ai rencontré à Saint-Louis du Nord. Sa route l'avait mené en Mauritanie et au Maroc, où il n'avait *pas trouvé sa chance*. En essayant de continuer son voyage, il a été déporté au Sénégal. Depuis plusieurs années, il vit seul à Saint-Louis, travaillant comme chauffeur de taxi au lieu de rentrer chez lui auprès de sa famille qui vit à quelques centaines de kilomètres. Il préférerait les laisser croire qu'il était toujours à l'étranger et leur envoyer de l'argent de temps en temps, plutôt que d'admettre que son aventure n'était pas un succès.

La plupart des aventuriers ratés rentre bien entendu à la maison; même s'il y en a ceux qui s'attardent volontairement pour par exemple éviter un projet de mariage formé malgré la personne concernée par sa grande famille (cf. Bolay 2021; Timera 2009). Une fois arrivés chez eux – plus tôt ou plus tard – les anciennes personnes mobiles sont mis au défi de conter leur aventure (Monz 2020). Or, parler de ses expériences – désagréables, violentes et autres – est difficile pour la personne mobile, parce qu'on se trouve facilement *mis sous le ban* de la société d'origine (Laacher 2010:30; cf. *Le dernier refuge* 2022). On risque d'être vu comme un parleur, quelqu'un qui se *vante* (cf. *Le choix de Fati* 2021); chose qu'un adulte se respectant ne doit jamais faire. Reste alors de faire l'éloge de l'aventure et de ne pas parler de difficultés et tromperies (cf. Monz 2020). L'explication en est simple:

La famille, ils veulent pas entendre la vérité. Ils sont pas intéressés par ça, ce que j'ai vécu, ils veulent pas savoir. Hein! Comment comment j'ai débrouillé sur la route, [mts] ils écoutent pas. (Moussa Traoré)

Tout ce que veut savoir la famille, c'est ce que l'aventurier a rapporté pour les différents membres et combien d'argent ils peuvent maintenant espérer. En fin de compte, il était plus facile pour l'ancien aventurier de don-

ner de l'argent et de dire ce que la société veut entendre (cf. Monz 2020): *Aventure-là, c'est bon et Maa bee ka kan ka ke.*¹⁰⁷

12. Tactiques – stratégies d'adaptation

Multiples sont les tactiques et stratégies d'adaptation – *coping strategies* en anglais – dont usent les personnes mobiles dans leurs mouvements (cf. Gohard-Radenkovic & Veillette 2015). Quelques-unes m'ont été rapportées plus souvent que d'autres et résonnent ainsi particulièrement dans ma mémoire. Étant toutes utilisées dans certaines situations pour répondre à des contextes sociaux spécifiques, elles restent quelque peu interchangeables et je les donne ici à titre exemplaires (cf. Henriksen 2017). Le contexte auquel les tactiques répondent est – dit de manière générale, voire généralisante – celui de l'accueil difficile, discuté plus haut.

12.1. Devenir *muet et invisible*

J'ai écouté ton message hier, mais je n'ai pas pu te répondre (Maïntou)

Si un entretien sur WhatsApp était suivi de rencontres personnelles, il y avait parfois un décalage remarquable entre ce que me disait mon interlocuteur sur sa mobilité *in situ* et ultérieurement. À la différence du récit *in situ*, celui ultérieurement donné était souvent plus détaillé, plus explicite et en majorité aussi plus critique en insistant sur des côtés négatifs d'un certain séjour, qui ne se trouvaient à l'époque-même que mentionnés en passant. Considérons à titre d'exemple ces deux énoncés faits à quelques mois d'intervalle sur les mêmes *gens*; d'abord sur place, puis après le départ pour un nouveau lieu:

Il n'y a pas de problème avec les gens ici (Djocounda)

Pas du tout bien accueilli par les gens là-bas, c'est pas humble, je sais pas, on appelle ça racisme (Djocounda)

Quelques-uns de mes interlocuteurs évoquaient directement leur changement dans la manière de conter leur mobilité, comme le fait Pascal, de retour de sa première aventure:

J'ai vu des choses en ce moment, hein? Que je n'avais même pas tout raconté.

¹⁰⁷ Tout le monde devrait le faire.

Pour la plupart, il s'agissait de *choses* qu'ils n'avaient pas dit quand ils étaient *là-bas*, mais qu'ils pouvaient me dire maintenant. Mes interlocuteurs m'expliquaient cette autocensure comme un moyen de protection devant le risque que l'on allait prendre en parlant ouvertement (cf. Cosquer 2020; Di Trani 2008). La cause en est qu'en tant qu'étranger l'on ne peut se permettre de critiquer la société d'accueil ou son gouvernement, appelés *jatigi*, hôte; j'y reviendrai. Ici, c'est le silence qui est d'or, et la parole moins que d'argent.

Tu dois suivre forcément, tous ces, ces, eh, tous ces critères que, qui est chez lui, tu vas les suivre, forcément. Eh, là où il te met, tu t'arrêtes là-bas, parce que, tu sais que tu n'es que, simple étranger. (Salif)

Ce fait de devenir muet, de ne pas parler mais de garder le silence, est bien plus qu'une simple tactique à l'étranger (Komska, Moyd & Gramling 2019), il est la conséquence logique des appellations dés-humanisantes que rencontrent mes interlocuteurs dans les différentes sociétés d'accueil.

Ils me traitent d'animal, parce que je suis étranger. Dans ma langue, je comprends bien. (Ali)

Pour mes interlocuteurs bambarophones, se voir attribuer des noms de la faune, doit automatiquement évoquer comme réaction qu'ils se taisent, puisque le terme générique *animal* est ainsi lexicalisé dans les langues mandingues: *dantanfen*, chose sans bouche.¹⁰⁸ Cette appellation renvoie directement au silence imaginé qui régnerait dans la faune (cf. Tsing 2018). L'animal étant alors muet aussi bien par définition que par son nom, désigner une personne ainsi équivaut lui interdire la parole. Ayant fait la remarque à un de mes interlocuteurs, il me le dit clairement: *Comment je peux répondre sans bouche?*

Tu es traité d'animal, ça veut dire tu ne peux pas répondre. On te coupe la parole, tu ne peux pas répondre. (Pascal)

Appeler l'autre *chose sans bouche* ne lui interdit pas seulement la parole en lui retirant la bouche, mais aussi en lui retirant son statut de sujet. La personne mobile n'est plus une personne, mais une chose, elle est rendue objet (cf. Jackson 2002:45) qui, encore une fois, par définition ne parle pas, mais ne fait qu'endurer passivement ce qui lui arrive.

¹⁰⁸ De *da*, bouche, *ntan*, sans, *fen*, chose.

Une des choses qui arrive à mes interlocuteurs, est le risque qu'ils couraient constamment à l'étranger de se retrouver inopinément dans des rafles policières (cf. Machinya 2020; Whitehouse 2011). De manière générale il faut dire que des rencontres avec les forces de l'ordre, mais aussi les administrations des différents pays d'accueils sont sans exception vécues comme des agressions, des abus (cf. Akiwumi & Chiumya 2020; Thorsen 2009; Smith, Djoudalbaye & Ahmat 2020; Laacher 2010; Breen 2020; Timera 2009; Bourdarias 2009; Vubo & Ndi 2015; cf. aussi Vogt 2018).

Et c'est la police, nous fatiguent, ils nous arrachent la, c'est à dire, je ne peux pas tout expliquer, donc c'est étape par étape, tu vois? (Bathili)

On nous a attrapé dans l'eau. Ils ont fait un mois au prison. Donc, en prison là-bas, ils ont séparé. (Aminata)

De Genova (2002:436) qualifie cette manière peu dissimulée de policiers de viser des étrangers et d'ainsi leur rappeler sans cesse le risque d'emprisonnement ou même de déportation de *spectacle of enforcement*. D'après mes interlocuteurs, il doit être facile de les reconnaître comme étrangers (cf. Machinya 2020:101; Tsing 2018; Vogt 2018), vu la régularité avec laquelle et la manière dont ils se font contrôler dans certains pays; toujours en comparaison avec des voisins non-étrangers.

Il va commencer à te [mal]traiter. Tu te tais, si tu te tais pas, eh. Quand il te traite d'animal, si toi, tu vas répondre seulement, si tu vas répondre d'une manière, vous allez vous retrouver immédiatement à la justice, à la police. Et là, c'est toi qui va toujours, eh, eh, c'est toi qui vas faire toujours les, c'est toi qui va toujours avoir des dépenses. Donc, tu vas toujours être d'accord avec tout ce qu'ils disent. (Sami)

Toi-même tu sais, lui-là, c'est un grand type, quand la personne parle mal, tu es toujours calme. Tu peux pas parler, tu es calme. Tout ce qu'il dira, c'est ça. Même quand il dit: 'Tu vas passer une semaine, tu vas travailler ici', tu le fais. Tu obéis jusqu'à ce que un jour, il va te libérer. Voilà. Quand il te dit 'va', là, tu es tranquille. (Doucouré)

Afin de ne pas – ou du moins moins – se faire repérer en tant qu'étranger, mes interlocuteurs marient à leur silence l'essai de devenir invisible. C'est à dire qu'ils tentent de ressembler le plus possibles à leurs hôtes en reproduisant copieusement leur comportement, leur style vestimentaire et linguistique et autres. Le but en est de faire passer inaperçu le fait de ne

pas être originaire du pays dans lequel ils se trouvent actuellement. Certains allaient jusqu'à nier leurs identités ethniques, nationales, religieuses et autres s'ils le jugeaient opportun (cf. Jackson 2002; Vubo & Ndi 2015). Pour Rodet, cette manière de jouer sur les appartenances sociales serait une « *circumventing strategy of status change* » étant mise en œuvre dans une continuité historique afin de faciliter la mobilité (Rodet 2015:50. « stratégie de contournement basée sur un changement de statut »). Cette tactique rencontre ses limites quand on n'arrive pas à *se débarrasser de son accent*, ce qui renforce d'avantage la nécessité de rester muet; cette foi-ci au point de ne pas parler du tout (cf. Derrida 1997). Même si ce n'est pas l'accent qui fait défaut, il y a une frontière claire qui passe entre les autochtones et les étrangers et qui est suggérée par Pascal dans un passage de notre entretiens que j'avais déjà cité plus haut.

Hali ni u ka karti b'i bolo. Karti, leur carte-là même, carte de résidence, karti nina be cogo min na,¹⁰⁹ c'est comme ça, effectivement. Mais même si tu as ça, hein. Tu vois? Bon, ton nom n'est pas de là-bas, non? [rit] Voilà. [rit] C'est tout. Tu as tout compris. (Pascal)

La thématique que Pascal aborde ici est omniprésente en Afrique de l'Ouest, tout comme probablement aussi ailleurs; il s'agit de la valeur, mais aussi du poids que peut avoir un nom de famille (cf. *Reste debout* 2021). Pour ce qui est du Mali et de ses pays riverains, la problématique des noms de famille présente au chercheur académique une source intarissable. Pour n'effleurer que le sujet, retenons que le nom de famille contient de multiples informations sur son porteur en faisant référence à beaucoup de concepts culturels régionaux. Ainsi, à partir du nom de famille, un interlocuteur de la sous-région a des idées sur l'appartenance ethnique, régionale ou nationale et linguistique de son vis-à-vis. Il connaît aussi du moins en partie ses liens de *senankuya* et sait de quelle classe ou caste sociale la personne fait probablement partie.¹¹⁰ Certes, il faut un *savoir local* vaste afin d'entendre toute nuance de ce que transporte le nom de famille en tant qu'instrument d'organisation sociale, d'intégration, mais aussi de classification et d'isolement. Mais n'oublions pas que les grandes lignes de ce savoir local ne restent pas uniquement dans sa

109 Même si tu as leur carte. La carte, leur carte-là même, carte de résidence, comparable à notre carte nina [carte d'identité malienne].

110 Ceci peut aller de la simple information sur la profession héritée du locuteur jusqu'à d'anciens liens d'esclavage.

région d'origine. Voyageurs, aventuriers et migrants en répandent certains aspects non seulement sur le continent, mais aussi en dehors de celui-ci. Et même si l'image ainsi peinte devient de plus en plus floue quand la distance avec sa région d'origine s'accroît, reste en tant que toute dernière information encore la marque d'étrangeté que porte le nom de famille de mon interlocuteur dans la région où il se trouve alors.

En revenant sur la question des tactiques, il nous faut retenir que devenir *muét* – dans le sens de ne pas contredire des propos violents des autochtones ni les évoquer – et devenir *invisible* – dans le sens de se dissimuler le plus possible dans la société d'accueil au point de nier ses origines si l'on est demandé – sont alors des techniques primordiales afin d'éviter ou d'esquiver le pire de la violence à laquelle il faut s'attendre. Ils semblent être la suite logique de l'attente passive et vont souvent de paire (cf. Laacher 2010).

Si tu ne les embêtes pas, ils sont gentils. (Diouf)

Ce que Diouf dit ici presque avec nonchalance, est en réalité un point crucial. Ann-Karina Henriksen et Tea Torbenfeldt Bengtsson qualifient cette attitude anticipatrice de *trivialization*: « taking a passive stance to expected, reoccurring violence » (Henriksen & Bengtsson 2018:102. « adopter une attitude passive face à une violence attendue et récurrente »), tout en cherchant la faute chez soi-même. Si les membres de la société d'accueil ne sont pas *gentils*, la personne mobile les a forcément *embêtés*. J'y reviendrai.

12.2. Devenir anonyme au point de *disparaître*

« Beaucoup de candidats à la migration [vers l'Europe] n'emportent pas leurs pièces d'identité, ce qui leur permet de voyager dans l'anonymat total » (Ngom 2018:292). Cette manière de *disparaître* du radar administratif m'a été rapportée uniquement pour le mouvement en dehors du continent; surtout vers l'Europe. La pratique reprend l'idée des *harraga* Nord-Africains de brûler leurs papiers une fois la mer méditerranéenne passée (cf. Timera 2009). Mes interlocuteurs insistent que ce ne sera pas une option sur le continent Africain, puisque les frontières jusque là peut-être genrées et seulement partiellement perméables, deviendraient alors carrément infranchissables ou leur passage deviendrait excessivement cher en magouilles au point d'être

absurde. Aussi, n'oublions pas que dans l'optique d'un retour prévu pour plus tard, il ne serait pas utile de couper les ponts derrière soi, en se séparant définitivement de ses documents d'identité. Ainsi, Ibrahim, quelque part en Europe, corrige mon choix de mots avec précision:

Moi, j'ai pas brûlé [mes papiers], j'ai perdu [rit]. Mais j'ai pas cherché, non. Maintenant je suis libre! [rit] Tu vois? Si ils veulent m'expulser, hein? Pour aller où? Hein? Dis-moi! Ils peuvent pas savoir! [rit] Je me balade.

Bien qu'il ne soit donc pas pratiqué par mes interlocuteurs, le fait de *disparaître* est régulièrement mentionné et discuté par eux. C'est ainsi que j'apprends qu'il peut servir à jouer la carte de l'asile dans un pays et dans une situation prometteuse: En ce moment par exemple beaucoup de personnes disparues – donc sans papiers – vont *réapparaître* – c'est à dire se présenter aux autorités de l'état où ils se trouvent alors – en se disant Maliens et fuyant les violences dans le pays entier. Dans le cas d'une expulsion, on peut également jouer au jeu de la fausse nationalité et ainsi même influencer la destination du refoulement: Pendant longtemps des personnes en route pour l'Europe se disaient alors Sénégalais pour être plus proche des *pirogues* et donc d'un nouvel essai sans refaire la route sur le continent (cf. Laacher 2010 pour des propos de toute évidence faux). Retenons tout de même que ce rapport très libre à la vérité quand il s'agit d'indiquer ses origines nationales ne fonctionne que dans une région du monde où le nom de famille – et dans une moindre mesure aussi l'accent – n'évoque plus une origine précise chez le vis-à-vis; comme décrit en haut.

12.3. Rester entre soi et parler en codes

Dépourvu de sa voix pour parler avec les membres de la société d'accueil ou du moins exposé à un risque élevé en le faisant, certains de mes interlocuteurs rapportent revenir sur les liens créés dans le mouvement et les intégrer dans un réseau linguistique et/ou national de diaspora qui se trouve dans de maints endroits partout sur le continent.

Donc arrivé là-bas, on les, on attend les Ivoiriens, que: Ah, nous sommes des nouveaux, nanani, nanana. Moi-même, je suis un Ivoirien, vraiment, on cherche où, à s'héberger. Comme nous sommes des frères. Clairement, ils nous ont dit: Vraiment, nous-même, là, où on vit, notre,

jatigi, propriétaire de maison ne veut pas beaucoup de gens là-bas. Vraiment, nous, on ne peut pas héberger, héberger quelqu'un. Mais ici, c'est, c'est, c'est un, c'est un garage. Vous pouvez rester dans les voitures ici, pour dormir ici, si ça, ça vous, ça vous tente. Les voitures qui sont là pour réparer, si on peut rester, si ça nous gêne pas. Ok, moi, j'ai dit: Bon, moi, quand même, ça me gêne pas. On s'est, s'est installé maintenant dans les voitures qui ont durées là-bas, que les propriétaires viennent pas récupérer, donc on a commencé à dormir dedans. (Sami)

Entre personnes partageant une même langue s'établit donc rapidement une manière particulière de parler pour se mettre à l'écart du mauvais accueil en société dit *d'accueil*. Qu'il s'agisse d'utiliser tout simplement une langue de chez soi qui n'est pas parlée dans et par la société d'accueil, d'en utiliser une variante particulière¹¹¹, ou de carrément codifier la langue utilisée, mes interlocuteurs qualifient la manière linguistique de se mettre à part de *parler en code*:

Donc, eh, vous êtes obligés de souvent, parler les mots, les, en, en paraboles, en codes, quoi, sinon, eux-mêmes, c'est des gens qui dérangent beaucoup. Tu leur cherches problèmes, ils vont t'en donner. Tu leur donnes, tu ne cherches pas de problèmes, ils vont t'en donner aussi, et encore. (Bathili)

Ils ont des secrets. Ils ont des secrets. Souvent, hein? Tu peux parler avec ton prochain bambara, si vous êtes deux Bambaras ensemble, là. Vous pouvez causer votre langage jusqu'à ce que, jusqu'à votre destination. Personne ne va vous comprendre. Parce que pourquoi? Vous ne direz jamais les noms propres des choses. Jamais. Quand tu veux dire, eh, le nom de quelque chose, tu lui donnes autre nom. Automatiquement, ton compagnon, ou, ton voisin, ton compagnon-là, lui il va comprendre de quoi que tu parles. Vous changez le nom de tout. Il y a rien, que vous pouvez, que vous pouvez donner son nom. Rien. Absolument rien. Donc comme ça, qui peut vous comprendre?! Personne. Vous avez vous non? I y'a faamu?¹¹² Cela me rappelle la manière dont les chasseurs en région mandingue codifient les noms du gibier et d'autres animaux sauvages. Comme si les appeler par leur vrais noms les appellerait carrément. Voilà.

¹¹¹ cf. Katharina Monz (2020) reportant une situation comparable pour ceux rentrés d'une expérience de migration et utilisant de retour à la maison une variante particulière du bambara qui les met également un peu à l'écart de la société.

¹¹² Tu as compris?

C'est bien vrai [rit] Oui, c'est ça. [rit] Il y a des codes. On peut même, parce que, il y a des codes. Par exemple, tout, tous les nom communs des choses là, les noms propres-là des choses, vous ne direz jamais ça. Parce que si vous dites ça seulement, la personne, même si la personne ne comprend pas la langue, une fois qu'elle a entendu un nom, un nom propre de quelqu'un, elle sait, elle va savoir de quoi que vous parlez. Voilà. Elle va dire que c'est contre elle. Parce que, elle, elle entend seulement le nom propre-là, mais pas le reste. Donc automatiquement elle va dire que c'est contre elle. Tu as vu, non? (Pascal)

Normalement, coder une langue, c'est pour les bandits. Mais quand, les aventuriers prennent ça pour leur propre langue, il faut savoir que, peut-être, ils sont, ils ne sont pas en ordre, bon. Voilà, souvent, les papiers ne sont pas en règle, et, tu veux te cacher par ci par là, tu veux faire beaucoup de choses en cachant. Donc tu es obligé d'être comme des bandits. De parler le même langage que les bandits. Sinon, normalement, coder une langue, c'est chez les bandits que nous connaissons ça. Mais maintenant-là, tellement c'est habitué chez les aventuriers, tout le monde l'ont pris, hein? Même quand il ont pas en aventure maintenant, tu les vois, eh, coder les trucs, tellement ils ont habitué. Hmm? (Sami)

12.4. Appeler un grand type

Une autre tactique – parfois plus prometteuse que de passer inaperçu – est le fait d'obtenir une position à partir de laquelle l'on peut soi-même exercer violence et/ou dominance (cf. Henriksen & Bengtsson 2018). Ceci est fait à travers des relations que l'on gagne à l'étranger en travaillant pour des personnes importantes, les *grands types*. Pascal en fait le récit:

Quand tu as duré là-bas, ça trouve aussi, toi, tu as travaillé avec beaucoup de grand types. Tu as des relations. Tu peux appeler celui-là, si lui il est occupé, tu appelles un autre. Comment, comment, quelqu'un d'eux-là, quelqu'un va finir, il va venir en secours. Comment, comment. Si tu as à peu près cinq à dix grands types, tu vas appeler l'autre, lui il est occupé, l'autre, il est occupé, l'autre lui il a voyagé, tu vas appeler l'autre. Comment, comment tu vas avoir un ou deux personnes, qui vont venir rapidement à ton secours. Parce que tu as toujours été présent dans leurs, eh, eh, dans leurs appels. Hm? [...] Tu as vu, comment, comment, l'un de ces grands types-là peut répondre. Voilà. Donc même si c'est la

police ou la gendarmerie, ils vont venir à ton aide. Même si tu vas payer, mais tu vas pas payer trop trop. Ou souvent même, si tu as la chance, tu vas même pas payer. Lui, il va gérer ça, entre eux. [...] Donc c'est ça, ce qui m'a sauvé. Tu vois, non? [...] J'avais même un ami ministre, là-bas. Oui, un ami ministre. Quand, mais lui, je n'appelais pas directement le ministre. Mais j'appelais plutôt, Bon, moi, j'avais le numéro de ce chauffeur-là et le numéro de copine. Ouais. Le ministre lui-même, tu peux appeler même cent fois, il ne prend pas ton appel. [...] Mais sa copine, j'avais son numéro, et le chauffeur. Si j'ai des problèmes qui m'a dépassé même, ou j'ai appelé, eh, les gendarmes ou bien truc-là, je vois que toujours, toujours ils sont venus négocier, mais la somme qu'ils me proposent que je paye, est encore trop élevé, donc finalement j'appelle, eh, le chauffeur. Quand j'appelle le chauffeur, lui il me dit 'ah, il faut d'abord parler avec ta copine-là' Si la copine entend, n'importe quel ordre, lui-même va exécuter [rit]. Tu vois? Donc moi, j'appelle la copine-là. La copine-là aussi, était très gentille avec moi. J'ai même la photo de ses parents ici [téléphone]. [...] Oui, quand je parle avec elle, elle seulement, elle envoie le chauffeur là-bas. C'est pas le ministre même, c'est elle qui envoie le chauffeur, mais ils savent que c'est de la part du ministre. [...] plus de dix fois même il est venu me chercher. Quand il vient seulement, tu trouves que déjà il y a certaines personnes qui le connaissent déjà là-bas là, à la gendarmerie ou bien au commissariat là-bas. Eux, ils commencent à le saluer. 'Tu es venu ici pourquoi? Tu es venu ici pourquoi?' alors que lui, c'est un simple chauffeur. Mais ils le connaissent déjà. 'Tu es venu pourquoi, tu es venu pourquoi?' Il dit 'Non, j'ai, nous avons notre petit ici.' 'Comment il s'appelle?' 'Il s'appelle Pascal.' 'Ah, Pascal. Mais il est venu ici pourquoi?' Que 'Non, non, c'est pas pour grand-chose. Tan, tan, tan, tan, tan. Et le chef te demande de le libérer.' [rit] Donc, tu vois? Non! En réalité, les grands types sont bons dans le monde. Quand tu as les grands types, c'est bon.

12.5. Multiplier les têtes de pont

Une stratégie routière de répondre à la solitude et l'isolement à l'étranger est celle de multiplier les têtes de pont en créant des familles des deux côtés de leur route habituelle. C'est-à-dire que le routier marie une deuxième, troisième ou quatrième femme là, ou le déplacement l'amène

régulièrement. Ceci procure une entrée dans la communauté (cf. *Sur les traces d'un migrant* 2021) et une grande famille qui peut protéger contre de potentielles attaques venant de la population. En même temps, cette famille par alliance, étant autochtone et ayant son réseau de liens dans les autorités, ouvre de maintes portes au routier, qui, du coup, n'est plus aussi étranger que les autres personnes mobiles du même pays d'origine. Dans une perspective d'étrangeté concentrique, le routier entre ainsi dans un cercle plus intérieur où il est moins vulnérable et plus protégé contre des attaques civiles autant qu'administratives. Certains pays permettant à une personne mariée à un/une autochtone de prendre une seconde nationalité, ce changement de statut devient même officiel. Le mot court qu'il y a surtout de routiers maliens – qu'ils soient chauffeurs ou convoyeurs – qui créent ainsi des familles un peu partout en Afrique, *jusqu'à dépasser les quatre femmes*:

*Tu vois Cɛmogo, non? Deux galons te? Muso fla b'a bolo yan. Mais, dilan were b'a bolo Ghana, Togo, Bénin et Abidjan. C'est fort, hein?*¹¹³ (Abdoulaye)

12.6. Répondre à la criminalisation en devenant criminel

Il est établi que les personnes mobiles font facilement l'objet d'une criminalisation parfois agressive à l'étranger. À long terme cela peut pousser les aventuriers autant que les routiers dans la délinquance; ils répondent alors à leur criminalisation en devenant effectivement criminels. Henriksen et Bengtsson notent pour des expériences violentes persistantes que vivre la violence peut être la cause qu'une personne devienne elle-même violente et qu'elle finisse par voir la violence comme « a laughing matter » (Henriksen & Bengtsson 2018:110. « un sujet de plaisanterie »). Ce raisonnement peut être transposé sans détour à la question de la criminalisation qui en plus est facilement accompagnée de vécus violents. Aussi faut-il reconnaître avec Bredeloup que la loi de la nécessité formulée par Rousseau s'applique bien évidemment à la vie mobile de mes interlocuteurs: « La fin justifie souvent les moyens, de sorte que les pratiques illicites ou le banditisme font bien souvent partie de leurs parcours » (Bredeloup 2008 :293; cf. aussi Salzbrunn, Souiah & Mastrangelo 2015; Timera 2009). Sami, dans une citation reprise d'en

¹¹³ Il n'est pas deux galons? Il y a deux femmes ici. Mais il a d'autres lits au Ghana, au Togo, au Bénin et à Abidjan.

haut le formule explicitement uniquement pour le comportement linguistique, mais le raisonnement s'applique aussi à une posture générale:

Normalement, coder une langue, c'est pour les bandits. Mais quand, les aventuriers prennent ça pour leur propre langue, il faut savoir que, peut-être, ils sont, ils ne sont pas en ordre, bon. [...] tu es obligé d'être comme des bandits. De parler le même langage que les bandits.

Tout comme chez Sami, qui rapproche aventuriers et bandits que par le fait de *ne pas être en ordre*, les pratiques illicites ne sont souvent pas ouvertement nommées ainsi. Elles sont d'habitude rendues opaques ou codifiées en parlant d'*obligation* ou de *n'importe quel*, ce qui donne en même temps une connotation à la criminalité comme si elle s'imposait et que la personne mobile l'exerçait malgré elle.

Donc, en route, c'est seulement ta destination que tu vises, mais tu es obligé de faire n'importe quel travail jusqu'à arriver là où tu veux, tu vois? (Mamadou)

Encore ne faut-il pas oublier que le propos d'être poussé dans une vie criminelle n'est pas toujours véridique. Tout comme la notion de la *crise*, celle de la *criminalisation* est facilement utilisée comme une excuse pour un comportement plus que douteux.

Ça c'était de plus en plus mauvais. Il y en a beaucoup même qui sont là-bas, qui sont dans l'aventure, quand tu les connais avant, vraiment, c'étaient des hommes sages, mais une fois, eh, arrivé dans l'aventure, arrivé là où, leur destination, deux ou trois ans tu trouves qu'ils ont complètement changé, qu'ils sont devenus des voleurs même. Ils travaillent pas, seulement la nuit ils sortent. Faire le business. Business, tu sais c'est quoi, non? C'est voler, non? Mais pourquoi? C'est plus facile, il veut plus travailler. Tu trouves que, il est seulement dans les, eh, je ne sais pas, les, eh casinos. Les casinos, et après, aller, aller voler, les casinos. Aller voler les casinos. Ou aller voler les boîtes à gants, eh, les discothèques, aller voler les discothèques. Il y a ça beaucoup, beaucoup même ici. [C'est plus facile à l'étranger?] Ouais, parce que à l'étranger, c'est ça. Les personnes ne te connaissent pas, ils te connaissent pas là-bas. (Bathili)

[Parmi les aventuriers] tu as toute sorte de personne chez toi. Tu as des, tu as des voleurs, tu as des prostitués, tu as des, tu as toute sorte de

personne. Tu as des personnes sales, tu as toute sorte. Mais, ceux qui sont mauvais, ce sont, c'est ceux-là qui qui sont plus nombreux que les bons. (Amadou)

Intermède: *Ka pan ni do ta ye fo ka tunun*¹¹⁴ – la soi-disant *manière* des routiers

Un mot courant en Afrique de l'Ouest est celui du *pari difficile sur un routier*. La circonstance ainsi évoquée est celle de confier un bien personnel à un chauffeur professionnel pour qu'il le transporte dans une autre ville, voire un autre pays. En l'absence d'un système postal sous-régional digne de ce nom, une variante économique et rapide est l'envoi privé à travers une personne de confiance. Cette dernière notion, celle de personne de confiance, est le point crucial de l'approche. Rares sont les occasions qu'une connaissance personnelle parte, par hasard, au bon endroit et ceci juste au moment où doit aussi être déplacé un colis. C'est ainsi que de nombreux Africains de l'Ouest, à la recherche de quelqu'un de mobile pour emporter leur colis, se tournent vers la première alternative qui leur vient à l'esprit: les chauffeurs professionnels qui font régulièrement la navette entre les grandes villes. Ce sont ces mêmes chauffeurs qui ont la réputation d'avoir une grande faim – financière autant que de femmes, ce qui entraîne encore une fois la faim financière (cf. Masquelier 2005) – et qui, aux yeux de la société, ont toujours un pied en prison. L'insinuation, étayée par des témoignages de connaissances, est la suivante: Si les biens qui leur sont confiés ont suffisamment de valeur, les routiers s'en empareront et partiront avec, *u be pan n'i ta ye fo ka tunun*.¹¹⁵ Ceux qui n'ont pas honte de détourner la cargaison officielle de leur véhicule n'hésiteront certainement pas à voler ce qu'ils transportent sous le manteau; c'est cela, *la manière des routiers*. Pour en donner un autre exemple que celui bien connu du trafic de carburant, écoutons l'histoire du chauffeur Samaké, tel qu'il m'a été raconté par son apprenti: En partant d'Abidjan, des particuliers lui avaient confiés du tiéké, des pieds de bananes et une enveloppe. En ouvrant les colis, le routier aurait dit vouloir partager le contenu. L'apprenti a donc eu le tiéké et les pieds de banane tandis que le chauffeur ouvre l'enveloppe sachant qu'elle contient un chèque; le destinataire l'ayant dit.

114 S'envoler avec la propriété d'un autre et disparaître.

115 Ils s'enfuient avec tes affaires pour disparaître.

Avec la carte d'identité d'un ami ou bien une carte d'identité faussée – l'apprenti n'en est pas sur – Samaké récupère l'argent et s'enfuit avec ces plusieurs millions de francs CFA et les papiers d'un terrain qui étaient également dans l'enveloppe. Le destinataire du colis n'ayant plus de nouvelles du routier appelle la police qui trouve la citerne et l'apprenti abandonnés à Bamako et bloque les deux. La *manière* du routier – c'est à dire son acte criminel et sa fuite – retombe donc sur l'apprenti, qui doit prouver ne pas avoir été dans le coup, et sur le propriétaire du véhicule, qui doit payer une amende ou une magouille afin de débloquer la citerne.

Les carrières criminelles de certaines personnes mobiles ne restent pas sans commentaire de la part de mes interlocuteurs. Avec l'autorité de ceux n'ayant pas sombrés dans la délinquance et en s'appuyant sur l'éducation familiale ainsi que sociale, ils condamnent le comportement des autres avec la plus grande fermeté:

Une personne bien, c'est qu'elle a fait dans l'aventure seulement, c'est l'endurance. Aller voler? Aller voler quelqu'un, ou bien, faire du crime, faire de de n'importe quoi dans, dans un pays étranger, non! Toute personne bien ne fait jamais ça. Ils ont peur de faire ça eux-mêmes et puis leur éducation dans leur famille ne leur permettait pas! Je ne sais pas si tu me comprends? Voilà. Non, en dehors de ça, je veux dire, voler, toujours créer des problèmes, non. (Ali)

De retour d'une expérience mobile, mes interlocuteurs reconnaissent ouvertement que non seulement le mouvement des femmes, mais aussi celui des hommes peut très bien être une *fuite* de son propre passé. L'immoralité ne serait donc pas forcément causée par le mauvais accueil à l'étranger, mais aurait déjà été la cause initiale du départ. Un de mes interlocuteurs en donne de nombreux exemples après son retour de l'aventure:

On lui a attrapé aussi en train de faire, l'amour avec la femme de son papa [...] son papa, lui est maudit. [...] Il y en a d'autres [...], ils ont volé, quelque chose dans son village. [...] Ils ont emmené la honte, dans leur famille. Dans leur, [...] société. La pire honte. C'est ce qui a fait, sortir. [...] il y a d'autres qui ont commis des crimes même! On les a enfermés, ils ont eu le temps de sortir, ils s'enfuient. Il y a plein de ça aussi. [...] Il y en a encore. Ce sont des soldats, les soldats même au Nord là-bas, qui ont fui, qui ont laissé leur tenue, hein? Ils n'ont pas

revenu encore à Bamako ici. Ni retourner dans leur camp. Ils ont laissé leur tenue seulement, [...] ils sont partis. Il y en a beaucoup, c'était des soldats même. Ils sont là-bas. Je les ai vu beaucoup. [...] Il y a beaucoup de cas. On peut pas tout expliquer. [...] D'autres même ce sont des voleurs. Il a volé ici, on l'a chassé, [...] il a volé aussi là-bas. [...] Il est parti de l'autre côté, il a volé aussi. Lui c'est, naturellement c'est un voleur. Mais il promène de pays au pays. [...] Ce type de voleur sont capable de tuer. (Mo)

12.7. Miser sur le carrousel de la dignité afin de se rendre indispensable

À l'étranger, l'aventurier accepte volontiers des occupations qu'il refuserait catégoriquement chez lui (cf. Gaibazzi 2015; Camara, Traoré, Dicko & Sidibé 2011; Jónsson 2008; *Le garage de Zara* 2021), allant jusqu'à faire du travail *casté* à la maison (Cisse 2009; Pelckmans 2013). Il s'agit avant tout de travaux corporels, surtout ceux considérés *bas, sales, indignes* (cf. Masquelier 2019; Weber 2001; Vubo & Ndi 2015; Thorsen 2009; Robin & Louis 2018; *Les sauteurs* 2016). Gunvor Jónsson (2008:19; cf. aussi Di Cesare 2021) va jusqu'à les qualifier de « slave-like », ce qui correspond aux occupations que Pelckmans (2013) décrit pour être de réelles tâches d'anciens esclaves. Cette évaluation mettant l'étranger proche de l'esclave, bien qu'irritante, n'est pas sans fondement: D'après Jónsson, l'étranger serait « who has 'no shame and no obligations' » (2008:19). Au Mali, *avoir ni honte ni obligations* est une formule souvent utilisée – de manière externe autant qu'interne – afin de caractériser l'esclave, *jɔn*. Pour l'étranger par contre, il s'agirait plutôt de ne pas pouvoir se permettre d'avoir honte; entre autres aussi parce qu'il a les fameuses obligations envers sa famille. C'est ainsi que même des activités telles la prostitution rentrent « dans le cadre d'une stratégie migratoire personnelle comme une autre » (Laacher 2010:18; Robin & Louis 2018; Fuhlrott 2005; cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021).¹¹⁶ Les travaux étant offerts à mes interlocuteurs à l'étranger le sont, parce que les autochtones, quant à eux, ont le même mépris pour ces travaux pourtant nécessaires (Whitehouse 2009; Vubo & Ndi 2015). Ils les laissent faire par les étrangers, qui peuvent ainsi justifier leur présence sur place (cf. Cisse

¹¹⁶ cf. Jónsson (2008) pour ce comportement de femmes autochtones envers des étrangers.

2009; Sayad 1991; Di Cesare 2021) et prouver qu'ils ne sont pas des *migrants inutiles* (Arab 2013; Di Cesare 2021).

Eux, tu vas jamais voir un Guinéen qui va pour laver les assiettes. Même avant là, on m'a dit que même avant là, qu'un Guinéen sortait du supermarché, c'est, les trucs qu'il a achetés dans le supermarché-là, hein? Au lieu qu'il prenne ça là, qu'il prenne ça là pour le porter, non non, il appelle un étranger. 'Apporte-moi ça à la maison!' Et toi tu vas le faire. Oui oui. Dix mil. Dix mil seulement! Dix mil c'est comme cinq cent chez eux là. Tu, il te paye dix-mil franc, tu prends ça, tu l'amènes chez lui. Tu vois? Tellement ils avaient de l'argent. L'argent tun bε. Dix-mils c'était comme cinq-cents là-bas. Tellement ils avaient de l'argent. Mais maintenant, le marché n'est plus là-bas. Ils ont, ils ont en train de, de changer un peu. Avant tu ne voyais jamais un Guinéen en train de creuser un fondement. Par exemple pour faire la construction, tu dois creuser un fondement, non? C'était seulement les étrangers. Les étrangers ou avec la machine, la machine. Ouais. (Pascal)

Même aujourd'hui si tu pars là-bas, tu veux laver des assiettes là-bas, on te donne. Parce que là-bas, personne veut pas ce travail-là. Personne ne veut, un étranger ne veut pas, ne veut pas. Laver des assiettes? Personne ne veut. [rit] Tu as vu? C'est ce que moi je parlais, moi je faisais ça (Salif)

C'est à l'étranger, loin de ceux dont l'opinion lui est importante, que la personne mobile peut accepter des travaux subalternes (Jónsson 2008; Masquelier 2019; 2013; Louis 2013). Ce qui lui facilite cette décision est le fait d'être rémunérée financièrement pour sa tâche et de savoir que cette tâche n'est que temporaire, en attendant qu'une meilleure occasion se présente (Jónsson 2008; Camara, Traoré, Dicko & Sidibé 2011). Finalement, il peut aussi aider à la personne mobile de se rappeler qu'elle travaille à l'objectif lointain d'un retour au pays et d'un changement de statut accompagnant ce retour (Jónsson 2008; Louis 2013).

Quand tu appelles quelqu'un de ton village, il va négliger le travail, ou bien, le travail ne sera pas fait comme tu désires. Mais les étrangers, ils vont bien bien faire les travail. Ils vont se presser pour venir, jusqu'à tu construit encore plus. Il y a beaucoup qui font leur départ comme ça. Mais s'ils arrivent à faire des économies, il vont changer, ils vont essayer de faire du commerce. Les ouvriers, quand ils n'ont plus envie de

faire le travail, travail de force, maintenant, quand ils ont fait des économies, ils vont s'acheter le matériel, maintenant ils vont ouvrir un magasin. Mais tu trouves d'abord, eux tous, ils ont tous passé par le travail. Je ne sais pas, creuser la terre, tout ça. Tu vois, non? Avant, nous les étrangers, c'est nous qui sommes les déchargeurs, hmm? De n'importe quel gros véhicule qui amène les marchandises là, c'est nous qui le décharge. Les déchargeurs c'est nous, dans le port, les déchargeurs et les chargeurs, c'est nous. [rit] Les creuseurs de puits, ou bien, un forage, ou, comme dirais-je, des canal et n'importe quoi, les sopassements¹¹⁷, c'est nous. Les travaux qui sont dur dur dur. Les travaux de force là, c'est nous qui le fait dans le temps que tu voudra et bien aussi, propre, tu vois? Et tu trouves aussi, souvent l'argent même est peu ou bien l'argent est bien. Nous sommes les, travaux forcés. Les étrangers qui est là, vous êtes rapides. Si tu dans ça, rapidement, un coup, tu peux te faire des économies. Parce que chaque jours, tu travailles. Ce qu'ils te donnent, tu travailles. Si tu arrives à faire des économies, hmm, tu peux faire quelque chose, ou si tu veux changer de pays, tu changes de pays. Il y a même, quand ils arrivent seulement, à un mois ou à deux mois, un patron vient seulement le prendre, aller amener dans son champs. Arrivé sur le champs là-bas, tu trouves que c'est le travaux dur qui t'attends. Ou que c'est loin, très très loin de la ville là-bas. Les gens amènes le étrangers maintenant dans leurs champs là-bas, très très loin. Ils font, ils font extrêmement confiance aux étrangers maliens, pas aux, à d'autres étrangers. Mais malgré tous ça, ils nous appellent les animaux. (Sami)

Ils nous, eh, non, ils nous détestent, ils nous détestent en réalité. Mais malgré tout ça, on arrive vraiment à vivre avec eux, on arrive vraiment, à collaborer avec eux, de travailler tous ensembles. Ouais. Parce que, chacun connaît déjà sa place. [rit] Chacun connaît déjà sa place. Hein? C'est comme ça que nous vivons ici. C'est pas facile, mais habitué tu trouves, que c'est, ce n'est plus rien. Ouais. C'est momentanément, c'est pour là-bas seulement, non? [rit] (Djocounda)

Néanmoins, ceux qui – en dehors de leur patrie – ne reculent devant rien afin de gagner leur pain, ne sont pas respectés, mais obtiennent tout au contraire des appellations péjoratives, souvent associées à l'occupation peu honorée (cf. Pailey 2017).

¹¹⁷ Les fondations d'une maison.

Tu sais, moi je porte le nom de famille Maïga, donc, du coup, au Sénégal, là-bas, les gens, ils se moquent de nous sur ces plans, parce que, se disent que, au Sénégal, voilà, les Maïga ne sont, que, ne sont que d'autres choses que, d'autres personnes que, voilà, d'autre chose que, voilà, des vendeurs de tangana, tu vois? des vendeurs de tangana de, de, de nourriture. Donc, en quelque sorte, ils se moquent de nous sur ces plans, parce que, ils se disaient qu'on a aucune valeur. On a aucune valeur, nous sommes pas instruits, on connaît absolument rien de la vie, à part venir leur faire chier au Sénégal avec notre tangana et tout. Bon, d'ailleurs, je dirais, pour faciliter les choses, c'est une sorte de sabotage, quoi. [...]une fois, j'ai échangé avec un gars qui me demandait mon nom, je l'ai dit: Bon, voilà, moi, je m'appelle Maïga, je suis Malien. Bon, je suis là pour un séjour. Donc, tu vois un peu? Lui, il me dit: Ah, Maïga! Comme les, les tangana-là? Ko c'est tout ce qu'ils savent faire ici, au Sénégal. (Salif)

Mes interlocuteurs se plaignent de cette pratique sans calculer que le travail qu'ils font à l'étranger ne leur avait pas paru digne de leur personne dans leur propre patrie et qu'en la refusant, ils l'avaient laissée pour un étranger. La petite touche finale y est donnée par le fait que cet étranger-ci connaît, lui-aussi, des appellations péjoratives pour occuper le poste qu'aucun autochtone ne voulait, comme le décrit Jónsson (2008) pour la mobilité soninké entre le Mali et le Sénégal.

12.8. Les armes d'une femme – tactiques de mobilité féminine

Là où avant, j'avais souligné l'asexualité des concepts et conceptualisations, rendant une présentation genrée peu intéressante, je dois maintenant tout de même faire une distinction entre certaines tactiques générales et d'autres clairement genrées. Ceci est due au simple fait que « social constructions affect the ways that girls and women may be treated and (de)valued as well as the coping and survival strategies they use » (Wesely 2006:305. « les constructions sociales n'ont pas seulement une influence sur la manière dont les filles et les femmes peuvent être traitées et (dé)valorisées, mais aussi sur les stratégies d'adaptation et de survie qu'elles utilisent »). Ces dernières incluent d'habitude une négociation de stéréotypes tels « weakness and sexual availability » (Wesely 2006:305. « la faiblesse et la disponibilité sexuelle ») afin de contourner le

déséquilibre genré du pouvoir (cf. aussi Henriksen 2017) et se prêtent donc à une observation genrée; même si de manière générale, ce travail n'a pas un tel focus. Avant de pouvoir décrire donc des tactiques féminines, il nous faut faire un petit détour et jeter un coup d'œil sur des contraintes propres à la mobilité féminine.

La CEDEAO a d'elle-même la *vision* de changer « d'une CEDEAO des États en une CEDEAO des Peuples »¹¹⁸, ce qui veut dire de mettre son accent sur la libre circulation (cf. Yeboah et al. 2020a; Dick & Schraven 2019; Okunade & Ogunnubi 2018; Vubo & Ndi 2015; Idrissa 2019) à l'intérieur de son « entité économique régionale unique » (Vision 2010). Sans vouloir citer la description entière que fait la CEDEAO d'elle-même sur son site officiel, il nous faut garder en tête le focus marqué sur l'union et l'intégration régionale¹¹⁹, puisque la CEDEAO dit avoir la volonté de devenir « un espace sans barrières pour la circulation des personnes et des marchandises ».¹²⁰ Ceci est à voir dans un cadre plus large d'une volonté panafricaine de créer un espace continental uni (Akena & Katunye 2020:96) avec par exemple le protocole de la libre circulation et l'AfCFT (Warn & Abi 2020:81; Okunade & Ogunnubi 2018), mais aussi de multiples initiatives et unions régionales (cf. Vision 2010; Okunade & Ogunnubi 2018; Olusegun Bolarinwa 2015). Avec de telles approches, les décideurs se voient en continuité historique précoloniale.¹²¹

Dans ce contexte est à comprendre le *Protocole sur la libre circulation, le droit de résidence et d'établissement*, qui depuis 1979 pose des jalons pour « la libre circulation des personnes [...] sans entrave à travers la sous-région » (Vision 2010:24. cf. aussi Vision 2010:35; Olusegun Bolarinwa 2015). Les mesures prises dès là et formulées entre autres dans la *Vision* (2010:22), recherchent à « permettre aux citoyens de la CEDEAO de voyager en toute sécurité et sans tracasseries [...] dans tout pays de l'Afrique de l'Ouest de leur choix tout en disposant de droits civiques et de consommateurs » (cf. aussi Okunade & Ogunnubi 2018).

118 Sous-titre de la *Vision 2020 de la CEDEAO*. étant cité ici comme Vision (2010).

119 <https://www.ecowas.int/a-propos-de-la-cedeao/historique/?lang=fr> [30.09.2020]. cf. aussi Olusegun Bolarinwa 2015; Idrissa 2019.

120 <https://www.ecowas.int/fin-de-la-reunion-annuelle-de-la-task-force-sur-le-schema-de-liberalisation-des-echanges-de-la-cedeao/?lang=fr> [30.09.2020].

121 <https://www.ecowas.int/a-propos-de-la-cedeao/historique/?lang=fr> [30.09.2020].

Pour ce qui suit, retenons trois aspects – sinon accessoires – qui doivent susciter notre intérêt: D’abord, les protocoles sur la libre circulation sont jugés exemplaires en comparaison avec des mêmes approches dans d’autres régions du continent (cf. Feltes, Musker & Scholz 2018; Dick & Schraven 2019; Awumbila, Teye & Nikoi 2018; Vubo & Ndi 2015; Idrissa 2019). Ensuite, la CEDEAO autorise ses sujets à voyager sans passeport (cf. Reitano & Tinti 2015). En conséquence, la large majorité des déplacements des Maliens (comme de tout autre Africain de l’Ouest) à l’intérieur de la zone CEDEAO se fait avec la carte d’identité nationale d’un pays membre (cf. Breen 2020). Et finalement, la CEDEAO voit avec bienveillance la mobilité transfrontalière féminine, surtout celle commerciale (cf. Timera 2009). Les femmes sont considérées comme des « chantes potentiels de l’intégration ». ¹²² Nous reviendrons plus tard sur ce soutien quasi-élogieux que reçoit la mobilité féminine lorsqu’elle est bénéfique à la communauté (cf. Rodet 2015; Pelckmans 2013).

La *Vision* explicitement formulée par la CEDEAO est celle d’« une région sans frontière [...], une région intégrée dans laquelle la population jouit de la liberté de circulation » (Vision 2010:28; cf. Dick & Schraven 2019; Okunade & Ogunnubi 2018; Olusegun Bolarinwa 2015). Mais les prétentions sont loin de la réalité. Non seulement des organismes et chercheurs internationaux (cf. DIE 2018; Adepoju 2020; Yeboah et al. 2020a; Zanker, Arhin-Sam, Jegen & Bisong 2020; Adepoju 2015; Dick & Schraven 2019; Warn & Abi 2020; Abebe & Mugabo 2020; Awumbila, Teye & Nikoi 2018; Choplin & Lombard 2010; Olusegun Bolarinwa 2015; Vubo & Ndi 2015) notent qu’il y a des difficultés dans l’application de la libre circulation proclamée et que les accords bilatéraux entre des membres de l’UE et des membres de la CEDEAO travaillent activement contre cette libre circulation à l’intérieur de la sous-région (Idrissa 2019). La CEDEAO reconnaît aussi qu’« en dépit du cadre juridique mis en place depuis plus de trente ans, les citoyens de la CEDEAO connaissent des restrictions de leurs droits tels qu’ils sont inscrits dans le Protocole sur la libre circulation ». ¹²³

Ces restrictions, comment se présentent-elles? Il s’agit avant tout, si je puis me permettre cette formule quelque peu outrancière empruntée chez

¹²² <https://www.ecowas.int/a-propos-de-la-cedao/historique/?lang=fr> [30.09.2020].

¹²³ <https://www.ecowas.int/la-vie-dans-la-communaute/education-et-jeunesse/?lang=fr> [30.09.2020].

Giorgio Blundo et Jean-Pierre Olivier de Sardan (2001), d'une manifestation de la *petite corruption au quotidien*. Autrement dit, il y a « bribery demands by state officials including at roadblocks » (Breen 2020:13. « demandes de magouilles de la part d'agents de l'État, y compris aux postes de contrôle routier »; cf. Olusegun Bolarinwa 2015; Akiwumi & Chiumya 2020; Blundo & Olivier de Sardan 2001). Zanker, Arhin-Sam, Jegen et Bisong (2020) qualifient la corruption et l'intimidation d'omniprésentes aux frontières et jugent les migrants comme en faisant les frais (cf. aussi Akena & Katungye 2020; Awumbila, Teye & Nikoi 2018). Une cause en est la mauvaise connaissance que beaucoup de citoyens – tout comme parfois aussi les forces de l'ordre (cf. Awumbila, Teye & Nikoi 2018) – ont de leurs droits. Une autre cause est la manière sélective d'appliquer le protocole (Breen 2020), dépendant de la classe sociale, de l'âge, de l'ethnicité, de la nationalité, de l'acquisition intellectuelle, du statut socio-économique et du genre de la personne voulant passer la frontière (Akiwumi & Chiumya 2020:111; Yeboah et al. 2020a:1; cf. aussi Bonjour & Chauvin 2018; Blundo & Olivier de Sardan 2001).¹²⁴ En somme, ceci met rapidement le holà à la libre circulation propagée, surtout si la personne mobile est une femme mariée (cf. Yeboah et al. 2020a; Manke, Diop & Aoul 2020); catégorie pourtant très présente dans la mobilité entre pays voisins de la sous-région (cf. Choplin & Lomard 2010; Rodet 2015; Whitehouse 2011).

Au Mali – tout comme dans la plupart des pays de l'Afrique de l'Ouest – une femme mariée porte deux noms de famille. D'un côté elle est Safiatou TRAORE, Traoré étant le nom de famille de son père. De l'autre côté elle est Madame COULIBALY, Coulibaly étant le nom de famille de son mari. Dans une société patriarcale, la femme porte alors les noms de famille des deux hommes sous la tutelle desquels elle se trouve.¹²⁵ Le nom étant nommé en premier est celui de la famille par alliance. Quand une femme mariée se présente dans une ronde, elle dit alors *Je suis Madame Coulibaly, Safiatou Traoré*. La carte d'identité malienne l'indique d'ailleurs de la même manière: *Nom: Mme Coulibaly* (nom du mari), *née Traoré* [nom du père]. En même temps, la carte d'identité malienne fait référence au mari aussi en indiquant le domicile: Ville, Rue, Porte, *chez son époux Fousseni* (Fousseni étant le prénom du mari).

¹²⁴ Valable aussi pour d'autres contextes migratoires (De Genova 2002).

¹²⁵ Si le père est mort, un oncle paternel ou un frère prend le relais du responsable du côté de la famille de la femme. cf. Chapitre *Fuite des contextes sociaux*.

En montrant sa carte d'identité, le premier nom de famille indiqué étant celui de *Monsieur*, donc du mari, les représentants des autorités de service à la frontière demandent d'après lui et son accord pour ce voyage. L'autorisation pour le déplacement peut également être donnée par un autre parent mâle remplissant donc la fonction du tuteur (cf. Rodet 2015; Whitehouse 2011). Bello-Bravo a donc bien raison de marquer qu'en somme, la mobilité d'une femme est « still a male-dominated decision » (2015:6. « toujours une décision dominée par les hommes »). Il faut dire que surtout les femmes peu et non-scolarisées ont tendance à, ou sont du moins pensées, ne traverser des frontières étatiques qu'en cas de migration familiale, donc accompagnée de leur mari (cf. Bello-Bravo 2015; Choplin & Lombard 2010) ou afin de le rejoindre (cf. Whitehouse 2011). Une femme non-accompagnée se fait alors facilement interroger sur le contexte de son déplacement. Sachant que beaucoup de rencontres avec les autorités maliennes – voire ouest-africaines de manière générale – aboutissent en négociations (cf. Dick & Schraven 2019:11; Yeboah et al. 2020a; Adeniran 2012; Choplin & Lombard 2010), la femme souhaitant voyager peut bien sûr entamer une discussion ou avoir recours à la magouille afin de passer le contrôle sans se faire retarder, voire refuser ou même harceler ou agresser (cf. Laacher 2010; Breen 2020; Akiwumi & Chiumya 2020; Smith, Djoudalbaye & Ahmat 2020; Dick & Schraven 2019). L'homme, quant à lui, n'ayant qu'un seul nom de famille sur sa carte d'identité et n'ayant surtout pas besoin de l'accord de sa femme pour sa mobilité, connaît la libre circulation là, où le genre féminin (re-)crée facilement une frontière; du moins en zone CEDEAO.

Face à cette situation peu favorable à la mobilité féminine, mes interlocutrices disent mettre en œuvre « circumventing strategies to enhance their mobility » (Rodet 2015:51. « des stratégies de contournement pour améliorer leur mobilité »; cf. aussi Vogt 2018). Une stratégie utilisée par de maintes femmes commerçantes est de se nouer d'amitié, voire de commencer des liaisons sexuelles, avec un membre des autorités de service à la frontière, afin de se faciliter le passage (Yeboah et al. 2020a:8). Ceci, étant rapporté avant tout pour des femmes non mariées (Yeboah et al. 2020a), peut paraître pratique si la femme en question traverse cette frontière régulièrement (cf. Yeboah et al. 2020b). Pour un voyage unique et/ou spontané pourtant, cela n'a l'air que peu prometteur. Plus simple pa-

raît une solution qui m'a été présentée par des aventurières maliennes comme y ayant eu recours: *adopter un mari*.

Cela veut dire que la femme se rapproche d'un homme ayant *le bon nom de famille*, c'est-à-dire celui du mari indiqué dans la carte d'identité de la femme. En passant les services de protection frontaliers, la femme reste aux côtés de cet homme comme s'ils voyageaient ensemble. Souvent ce n'est pas elle-même, mais l'homme qui l'accompagne, qui tient la carte d'identité de la femme dans la main et la donne aux autorités. La femme se trouve donc sous la protection *quasi conjugale* de l'homme en compagnie duquel elle traverse la frontière. Ceci rend meilleures les chances de passer la frontière sans discussion parce que la question d'après l'accord du mari, apparemment sur place, ne se pose pas. Sortant de chez elles et prenant le contrôle sur leur sort, ce sont les aventurières elles-mêmes qui cherchent un homme apte et d'accord¹²⁶ pour jouer le rôle du mari quand elles approchent la frontière étatique qu'elles souhaitent traverser; acte qui avec Bello-Bravo (2015:2) peut être qualifié de *social empowerment*.

Il faut dire que de manière générale, un homme accompagnant – ne serait-ce que temporairement – une femme dans sa mobilité « est présenté et se présente toujours en tant que 'frère', 'mari', 'oncle', 'petit ami', 'père', etc. Peu importe la nature du lien juridique, l'important est que ce lien soit public et reconnu comme tel » (Laacher 2010:30; cf. aussi Vogt 2018). L'approche dont parle Laacher et que Wendy Vogt (2018:137ff.), l'observant sur la route migratoire liant les états d'Amérique Latine aux États Unis, appelle *protective pairing*, est celle d'une obéissance anticipée aux mœurs des sociétés et communautés à l'intérieur desquelles et entre lesquelles les aventurières bougent (cf. aussi *Le dernier refuge* 2022). *Adopter un mari* y apporte une nuance puisqu'il s'agit d'une pratique adressée à une autre entité. Il ne s'agit pas de répondre à une attente sociale mais d'agir en fonction d'une perspective administrative. *Adopter un mari*, c'est voyager à travers des frontières étatiques Ouest-Africains tout en évitant que la question d'après le consensus du mari ou de la famille paternelle se pose, puisque pour les autorités, l'on est *en règle*. Il s'agit donc d'une tactique de diminution du risque de se faire harceler par les forces de l'ordre, qui, eux, sont connues pour ne pas prendre des gants

126 Chez Laacher (2010:8) se trouvent mentionnées de tels hommes aidant une femme comme *homme gentil et compréhensif*.

avec des femmes, surtout non-accompagnées (cf. Akena & Katungye 2020:96).

12.9. Pile ou face – les tactiques s'avèrent être à double tranchant

Toute « stratégie n'est pas sans contrainte ni revers » (Laacher 2010:18). Beaucoup de tactiques que mes interlocuteurs décrivent, se présentent comme des marches sur la corde raide. Contenant toujours l'implication de quelqu'un d'étranger, il y a à chaque fois le risque que celui-ci n'aggrave la situation à la place de la tourner en la faveur de mon interlocuteur. Le fait de se fier à quelqu'un de mieux placé, renforce donc la vulnérabilité du premier, qui risque maintenant l'exploitation par le second.

Si l'*adoption d'un mari* par exemple était une action unique, l'on pourrait rire et même la fêter comme un acte d'*empowerment*; donc d'émancipation. Mais les aventurières ont recours à cette tactique tout au long de leur voyage en Afrique de l'Ouest. Si leur mari par adoption prend la même direction, l'aventurière se met alors facilement dans une situation de dépendance prolongée et doit avoir peur de se faire chanter. Le problème qui se crée ainsi est que les femmes, surtout celles voulant échapper à la domination familiale, tout en cherchant à se faciliter le chemin, se retrouvent en fin de compte dans une situation similaire de domination; cette fois-ci par un étranger. Fuyant un mariage forcé ou suite à un tel raté, l'aventurière risque maintenant la même exploitation, voire pire (cf. Breen 2020:20; cf. aussi Laacher 2010; Akiwumi & Chiumya 2020; Smith, Djoudalbaye & Ahmat 2020; *Le dernier refuge* 2022), et a du mal à sortir de cette situation de vulnérabilité (Laacher 2010:41).

Il m'a fait on dirait sa femme. (Aminata)

Ici, mon interlocutrice évoque une telle situation où la solution envisagée a basculé: L'*homme gentil* s'est avéré profiteuse de son nouveau statut (cf. cf. Chynoweth 2019:33). Justement, dans quelques conversations suivait maintenant le récit d'une exploitation (sexuelle) de mon interlocutrice, une fois qu'elle s'est décidée à approcher un homme pour traverser une frontière en plus de tranquillité (cf. Laacher 2010).

J'ai habité chez lui, je préparais, je suis pas libéré, quoi. (Fatoumata)

La frontière étatique en Afrique de l'Ouest peut ainsi être une cause supplémentaire de la vulnérabilité de femmes mobiles. Elle expose la

femme au danger de se faire dominer et exploiter, là où les textes juridiques et politiques prônent la promotion et la protection de la femme, et la célèbrent comme des « ‘championnes’ potentielles pour la promotion de l’intégration [transfrontalière en zone CEDEAO] » (Vision 2010:15).

Le mari adopté des aventurières en zone CEDEAO est le grand type de Pascal en Guinée Équatoriale, à qui l’on doit infiniment pour la protection, ce qui peut également tourner mal:

Mais les grands types-là, quand ils, quand ils t’enferment, là, eh, ils t’oublient. Un an, deux ans, tu es là, mais personne ne peut en parler. C’est là aussi, le problème des grands types. C’est là le grand grand, [mts] là, vraiment, moi-même j’ai vu des Ivoiriens qui sont, j’ai été dans la prison plusieurs fois. J’ai vu les gens, des mêmes cas là-bas, [pause] plusieurs personnes qui sont enfermées là-bas deux ans, trois ans, personne ne vient. Personne ne peut, personne ne peut! Si c’est pas lui-même qui l’avait mis là-bas là, personne d’autre ne peut. Tu ne sais pas qui! Si jamais toi tu t’engages dans cela, toi-même tu vas te retrouver là-bas. Alors tu trouves que c’est un grand type. (Pascal)

Le routier créant un réseau de familles par alliance s’étendant sur son trajet entier est certes protégé par ses liens familiaux, mais il leur doit aussi éternellement. Les familles lui ayant donné une de leurs filles ont des attentes financières auxquelles il faut répondre afin de ne pas voir *son nom gâté* (cf. *Sur les traces d’un migrant* 2021). C’est-à-dire que si le routier ne veut pas être rendu impossible par sa propre famille d’alliance, il doit constamment financer de *petits projets*. Sachant que la vie en dehors du Mali est largement plus cher qu’ici, le routier est obligé de donner la majorité de son gain à ses familles étrangères; chose qui ne passera pas inaperçue dans sa propre famille ainsi que dans sa famille d’alliance malienne. Toutes les deux vont donc probablement multiplier leurs demandes financières. À la fin, les routiers toujours suspectés de voler, basculent effectivement facilement dans une vie criminelle afin de répondre aux exigences des différentes familles qu’ils avaient pourtant pris dans le but de se protéger de ce reproche. Aussi en quoi aide-t-il à la personne mobile de ne pas être criminelle à l’étranger si de toute façon l’on y est constamment criminalisé?

Et puis, tu as vu comment c'est venu, non? [rit] Avant, c'est un ancien militaire, non? Mais [rit] un militaire non discipliné [rit] Il était sérieux, il cherchait son argent, mais c'est un petit vagabond, il a fini, bon, il a fini dans la criminalité. Je le rapproche des aventuriers dont on avait parlé avant. très bien! Ils partent, ils sont bon. Bon, après, ils rentrent dans des coups, dans des coups qui ne sont pas, qui n'ont pas en rapport avec leur, leur dignité, quoi. Peut-être tu, au début c'est pour arranger un compagnon qui te, appelé. Mais tu es déjà criminel. Hé! [rit] Wallahi billahi. (Bouba)

Nous voyons que toute tentative de réagir face à un obstacle se présentant en route peut tourner mal. Malgré tout – le terme *aventurier* le suggère déjà – mes interlocuteurs misent sur l'heureux dénouement de leur sort. Se fiant à Dieu, *Dieu faisant bien les choses*, et à leur chance, *par chance*, ils prennent le risque.

13. En guise de conclusion

On ne peut pas à proprement dire conclure une telle panoplie de mots sur la mobilité; surtout si les termes utilisés sont – de notre point de vue et conceptualisation étrangère – contradictoires. Laissons donc – comme proposé depuis l'introduction de ce travail – de côté les conceptualisations académiques et eurocentristes et essayons-nous plutôt à une lecture plus ouverte à de nouveaux résultats: « Stasis and mobility, waiting and working, engagement and deferment [...] must be understood as co-constitutive rather than polar opposites » (Masquelier 2019:212. « La stase et la mobilité, l'attente et le travail, l'engagement et l'ajournement [...] doivent être compris comme des éléments co-constitutifs plutôt que comme des opposés polaires »). Peut-être se prête ici l'image d'une balance, avec ses deux plateaux étant certes opposés l'un à l'autre. Pourtant, cette opposition contient automatiquement une interdépendance, puisque l'un ne peut pas être pensé sans l'autre; ni exister d'ailleurs puisque tous les deux font partie intégrante du même complet. Aussi, le tout étant sans cesse en mouvement, c'est à chacun de négocier en permanence son équilibre personnel sans pour autant pouvoir en dire quelque chose sur l'équilibre d'un autre. Ou encore, acceptons tout simplement que les mots se croisent et comprenons ceci comme un motif intéressant (cf. Hammel 2014:38), – peut-être un mosaïque (Tsing 2018:11) – intrigant même, qui nous invite à le regarder plus en détail.

Quatrième partie

Regard analytique sur la conversation

« Si parler est essentiel tout au long du voyage [tout comme de manière générale], les aventuriers ne parlent pas de tout. Et surtout, ils n'en parlent pas de n'importe quelle manière » (Canut 2018:39). Il est donc particulièrement intéressant de ne pas seulement écouter les paroles directes de mes interlocuteurs, mais de jeter également un regard analytique sur la manière de laquelle ces paroles sont émises. Sachant que les entretiens entre mes interlocuteurs et moi oscillent entre récit et discussion, entre narration et conversation, une prise en compte de cet entre-deux s'impose.

Afin de ne pas nous perdre dans des questions de définition et de retomber dans le piège susmentionné des conceptualisations *trop lourdes* pour la réalité vécue, je propose de considérer cet entre-deux comme dérivé du genre de la narration orale au Mali (cf. Degorce 2014 pour le cas burkinabé). Le terme genre étant compris ici au sens large Bakhtinien, que Susanne Günthner et Hubert Knoblauch (1995:2) décrivent ainsi: « [G]enres do not appear as complex language structures devoid of the dynamics of interaction but rather as interactive patterns of speech. They not only guide the activities in verbal interaction but are also part of the ideologies of social groups » (« Les genres n'apparaissent pas comme des structures linguistiques complexes dépourvues de la dynamique de l'interaction, mais plutôt comme des modèles interactifs de discours. Elles ne guident pas seulement les activités de l'interaction verbale mais font également partie des idéologies de groupes sociaux »). Cette paraphrase me semble décrire à merveille le chemin à prendre afin de gagner une vue d'ensemble du sujet, tout en répondant à la maxime formulée par Geoffrey Leech (1983:7): « Any account of meaning in language must (a) be faithful to the facts as we observe them, and (b) must be as simple and generalizable as possible » (« Tout compte rendu du sens dans une langue doit (a) être fidèle aux faits tels que nous les observons, et (b) doit être aussi simple et généralisable que possible »). Suivant ce point de vue, je propose dans ce qui suit de jeter un regard sur quelques aspects qui sont d'un

côté essentiels, peut-être même inhérents à la narration au Mali, et qui ont de l'autre côté été distinctifs dans les entretiens avec mes interlocuteurs. Il s'agit notamment de *naamunaminena*, silences, questions incidentes, le tout pour en arriver à ce que je vais nommer la narration fragmentée. En lien avec celle-ci seront également évoqués le chercheur comme auditeur semi-informé et la base commune négociée en permanence. Afin de contextualiser ces premières réflexions, sera prise en considération l'idée de la communication, *baro*.

1. *Naamunaminena* – l'auditeur actif nécessaire à la narration

« Wahrheit gibt es nur zu zweien. » Hannah Arendt (« La vérité n'existe qu'à deux. »)

La langue est toujours une rencontre. Elle ne fonctionne pas dans la solitude, mais a besoin d'une communauté; d'au moins deux personnes (cf. Bagga-Gupta & Rao 2018). Si une personne parle seule, elle s'adresse tout de même à quelqu'un; elle s'adresse à elle-même. Ceci est valable même dans le cas extrême où cette personne dit parler dans le vide. La parole émise cible toujours un interlocuteur; peu importe si celui-ci prête attention, qu'il écoute, ou non.¹²⁷

Raconter une histoire demande donc automatiquement plus: un quelqu'un à qui la raconter. Il ne suffit pas d'avoir un narrateur, mais il faut aussi au moins un, mieux encore plusieurs auditeurs (Madden 2010:65). Cet auditeur n'est pas muet, silencieux (Baumann 1997:4), il n'est pas un récipient passif, dans lequel le narrateur verse le contenu de son histoire. Constanze Spieß et Doris Tophinke (2018:195) définissent bien la narration comme un procédé « qui n'est pas une fin en soi, mais qui – sous une forme simple ou déployée – est fonctionnalisée dans l'interaction linguistique ou dans les pratiques sociales et dont le sens ne se révèle également que dans le contexte ». Pour le paraphraser, nous pouvons donc dire que la narration dépend d'abord fortement du contexte et qu'elle est ensuite interactive. L'auditeur a alors une part active dans la production de la narration.¹²⁸ En s'impliquant dans la conversation, l'auditeur crée une atmo-

127 Pour une discussion approfondie de parler seule, *self-talk* cf. Erving Goffman (1978).

128 Dans une vue pragmatique de la linguistique, nous sommes dans le contexte du *interactional framework*, tel qu'il a été établi par Goffman (1978). cf. des travaux tels Selting (2010) et Yung-Ui Park & Takanashi (2011). cf. aussi Morgan (1991)

sphère de coopération dans laquelle il partage la responsabilité du narrateur concernant le contenu et le sens de l'échange (cf. Ellerbrock 2021:146; cf. aussi Morgan 1991 pour le cas contraire). L'auditeur doit, pour emprunter et détourner le terme chez le psychologue américain Carl Rogers, *écouter activement*. En bambara, l'auditeur actif est institutionnalisé, il porte un nom: Il est *naamunaminena*, celui qui répond au conteur, celui qui répond oui. Le terme se compose de *-na*, celui qui, *ka namine*, répondre, et *naamu*, oui. Ce dernier élément, *naamu*, est une simple marque d'attention en répondant à un appel, mais une invitation de poursuivre en répondant au conteur d'une histoire, comme montre exemplairement l'extrait ci-dessous de *Gaoussou Coulibaly dit Vieux Django* (2003), émission radiophonique dans laquelle l'ancien voleur Django raconte sa vie et parle du milieu criminel ouest-africain.

*Ne, Gaoussou Coulibaly de y'a yira k'a fo ko ne ye nson cejuguba ye. Naamu. Ayiwa, n ye ko caman ke nsonyeni kɔnɔ. Naamu. Ka yira k'a fo ne bɔra nsonyeni na. Naamu. Nin ye ne si san biwɔɔro ani san saba naamunamine. Naamu. N ko ne bɔra nsonyeni na. N bɔra binkani na, n bɔra tɔpeni na, n bɔra kojuguna na sira beɛ la jalen na. A walawala! N te don a la tugunin, n te fara mɔgo kan ka don a la, wa n te mɔgo deme ka ke. N ye o de fo ka fo ko n ye o de ke n ka nesigi ye. Naamu. Naamunamine! Naamu.*¹²⁹

M'entretenant avec un interlocuteur sur Django (*Gaoussou Coulibaly dit Vieux Django* 2003), que l'émission a rendu extrêmement célèbre en milieu bambarophone, je remarque qu'il ne parle pas seul, mais qu'il a toujours son répondant, *naamunaminena*, que Django interpelle régulièrement. Mon interlocuteur reprend la remarque et me conforte dans mon observation:

donnant un bref aperçu sur l'interaction en communication dans de différentes communautés africaines pour ensuite la lier à l'interaction en ce qu'elle appelle *African American English*.

- 129 *Moi, Gaoussou Coulibaly ai montré que je suis un grand voleur. J'écoute. Bon, j'ai fait beaucoup de choses en tant que voleur. J'écoute. Pour montrer que j'ai arrêté le vol. J'écoute. Ceci est ma 63^{ème} année, naamunamine. J'écoute. J'ai arrêté le vol. J'ai arrêté le viol. J'ai arrêté de détruire [les biens des gens]. J'ai arrêté les mauvais coups de toute sorte. Explique. Je ne recommence plus, je n'assiste personne qui y débute et je n'aide personne à le faire. J'ai dit ceci et j'ai dit que je fais de ceci mon avenir. J'écoute. Naamunamine! J'écoute.*

Ah, voilà, tu as bien compris. Parce que. Quand il parle seulement. Cinq minutes seulement, trois minutes seulement, non jamais. Même deux minutes, il dit naamunamine. Donc lui aussi, il va donner, il va dire 'oui, je t'entends, naamu'. Oui [rit] c'est vrai. Ou bien 'a walawala' [rit] 'kosebe'. C'est la manière même ancienne, en Afrique ici. [rit] Tu as bien compris. C'est vrai. Oui oui. (Moussa Bala)

Dans ma perception de ce que j'ai vécu dans les entretiens, être *naamunaminena*, donc écouter activement, reprend et élargit en même temps le concept du *close listening* que Hoffmann définit ainsi:

« Damit meine ich genaues Zuhören, das auf alles Hörbare achtet: auf die Stimmen, die Nebengeräusche, das Räuspern oder Husten, die Ansagen der Aufnehmenden, das Rumpeln des Phonografen und die Melodie des Gesagten. Close listening beachtet alle akustischen Signale und kann so die Aufmerksamkeit verschieben, zum Beispiel weg von den Limitationen einer Aussage als Sprachbeispiel hin zum Sprechen als performativer, expressiver Ausdrucksform, zum Tonfall des/der Aufnehmenden oder zu akustischen Spuren der Gegenwart einer ZuhörerInnenschaft, an die ein Sprechakt gerichtet gewesen sein könnte. » (Hoffmann 2020:28)

« J'entends par là d'écouter de très près en prêtant attention à tout ce qui est audible: les voix, les bruits de fond, les raclements de gorge, les toux, les annonces faits par les responsables de l'enregistrement, les tapages du phonographe et la mélodie de l'énoncé. *Close listening* tient compte de tous les signaux acoustiques et peut ainsi focaliser l'attention, en la retirant par exemple de la limitation d'un énoncé comme exemple linguistique pour se concentrer sur la parole comme manière d'expression performative, sur l'intonation de ceux faisant l'enregistrement, ou bien sur les traces acoustiques d'un auditoire présent auquel pourrait s'avoir adressé l'énoncé. »

En proposant cette approche de *close listening* aux collègues scientifiques, Hoffmann mise un changement dans la compréhension du vis-à-vis. Celui-ci n'est plus vu comme étant un simple informant, mais un vrai interlocuteur; comme je l'avais déjà noté plus haut. Élargir le concept à toute situation communicative ouvre alors une perspective intéressante sur l'interaction entre narrateur et auditoire.

1.1. Écouter ce qui n'est pas là – et y réagir

« Le silence parle à ceux qui savent écouter. » (Christine Orban. *Petites phrases pour traverser la vie en cas de tempête.. et par beau temps aussi*)

Ce qui doit particulièrement nous intéresser dans la définition de Hoffmann est ce qui manque: Écouter activement veut dire prêter attention non pas seulement à tout ce qui est audible positivement, dans le sens de tout ce qui fait un bruit. En écoutant activement, l'auditeur repère aussi ce qui est audible par son absence: les silences, les pauses, les omis, les interruptions et – afin d'avoir introduit le mot – surtout les fragmentations.

Extrait des notes de recherche: Fatoumata pose ses mots un à un, avec de multiples signes d'hésitation. À l'intérieur d'une même ligne de pensée, elle peut s'interrompre à plusieurs reprises. Pourquoi? Est-ce le Français dont elle ne se sert pas souvent? Une manière de parler marquant son sérieux? Ou le sujet, une étape particulièrement difficile de son séjour?

Celui qui écoute activement, distingue les multiples absences dans la narration et y réagit. Il comble les vides avec des réactions linguistiques (cf. Deumert & Storch 2020): Il fait des bruits, il ajoute des exclamations ou des *completions* (Clark & Schaefer 1989), il montre son accord ou son désaccord avec ce qui est dit (cf. Selting 2010), il demande des explications supplémentaires ou des concrétisations. Dans la plupart des cas, ces remarques sont de genre elliptique, comme le soulignent Herbert Clark et Edward Schaefer (1989:283): « Many contributions, however, are associated with only parts of sentences – usually single words or phrases. With these, contributors perform only parts of illocutionary acts – such propositional acts as referring, naming, denoting, and predicating » (« De nombreuses contributions, cependant, ne sont associées qu'à des parties de la séquence – généralement des mots uniques ou des phrases. Avec ceux-ci, les contributeurs ne réalisent que des parties d'actes illocutoires – des actes propositionnels tels que référer, nommer, dénoter et prédire »). Dans le cadre de ce travail, je suis l'approche connue comme *lumping* (cf. Xudong 2008), en regroupant toutes ces contributions (Clark & Schaefer 1989) différentes sous le terme générique de réaction ou *feedback*. À travers cette interaction avec le narrateur, l'auditeur actif fait en sorte que la narration gagne un côté dialogique.

Samy, Samy était mon bras droit, hein? C'est un petit, eh, il m'a trahi maintenant, hein? Comment ça? Non, depuis que je suis venu là, il est, je l'ai dit de travailler derrière moi. Et chaque mois, qu'il me trouve quelque chose. Mais depuis que je suis venu, jusqu'aujourd'hui il m'a rien envoyé. Mais ça c'est clair, non? C'est presque normal. Pourquoi c'est normal? Tu n'es pas à côté. Très bien, ouais. C'est pourquoi j'ai dit qu'il m'a trahi. Il m'a trahi. Hein? C'est pas bon, mais c'est normal. Hein? [interrompu par les enfants] Katharina? Je te jure, il m'a trahi (Pascal)

On travaille, c'est seulement le bambara qu'on utilise. Tu vois un peu? [rit] Seulement le bambara, parce que, on pourra jamais, finir le travail-là, sans se comprendre sur quelque chose. Ouais [rit] Non, il vous faut le bambara. Si c'est entre nous seulement qu'on travaille, c'est seulement le bambara. Donc, comme collègues, tu cherches forcément des bambaphones? Merci! Forcément, tu cherches des collègues qui parlent le bambara. Mais les gens ne vont pas dire quelque chose contre les entreprises, bon, disons étrangères? Oui, oui, il y a de ces gens-là. Il y a des gens qui sont mesquins (Amadou)

Ce va-et-vient entre narrateur et auditoire – ici la chercheuse – est nécessaire pour réaliser le genre de la narration orale au Mali (Günthner & Knoblauch 1995:10), qui ainsi gagne un côté dialogique. Cette narration dialogique, conversationnelle (Spieß & Tophinke 2018), n'est pourtant pas à confondre avec un dialogue équilibré. Nous avons toujours comme locuteur principal un narrateur contrôlant la situation communicative: C'est lui qui décide où fragmenter sa narration afin de céder temporairement la place à l'auditoire, et par là guide l'échange. Ce que fait l'auditoire quand la parole lui est laissée, c'est participer (Jackson 2002:152) et encourager le narrateur à travers ses interventions. Par son activité, l'auditoire empêche que le flot de paroles se tarisse (cf. Ellerbrock 2021:155; Madden 2010:64).¹³⁰

Cette activité serait d'après Clark et Schaefer d'une extrême simplicité. Ils disent de manière nonchalante, presque dévalorisante: « All that participants have to do to contribute is utter the right sentence at the right time. They may make errors, but once they have corrected them, they are done. The other participants have merely to listen and understand »

¹³⁰ cf. Chernoff (1997) sur des musiciens ne pouvant pas jouer sans entendre leur contrepart; Schegloff (1982) qualifie des tokens ayant cette fonction de *continuers*.

(Clark & Schaefer 1989:259. « Tout ce que les participants doivent faire pour contribuer est de prononcer la bonne phrase au bon moment. Ils peuvent faire des erreurs, mais une fois qu'ils les ont corrigées, ils ont terminé. Les autres participants doivent simplement écouter et comprendre »). Nous verrons les difficultés pouvant adhérer à la contribution de l'auditeur, présentée pourtant ici comme si facile, dans ce qui suit.

1.2. Silences, non-dits, allusions – trous de serrures à travers lesquels lorgner dans un tout autre monde

« Für ein gutes Gespräch sind die Pausen genauso wichtig wie die Worte. » Heimito von Doderer (« Pour une bonne conversation, les pauses sont aussi importantes que les mots »)

Une fois sur un long trajet dans un transport en commun, je sympathise avec un des chauffeurs professionnels. M'ayant demandé comment je fais pour vraiment discuter avec des aventuriers – pour lui, ils mentent tous – je parle des multiples disparitions de mes interlocuteurs au juste moment, que nous touchons un sujet qui me paraît pertinent. Il me parle alors de ce qu'il nomme *le silence qui n'est pas silencieux*; du fait de bien raconter quelque chose même avec la bouche fermée. Surtout quand il s'agit d'une situation problématique, le fait de justement ne pas la dire peut la marquer plus clairement que si on l'évoquait. Masquelier en donne l'exemple d'un jeune dans un fada n'évoquant qu'en partie un problème sociale qu'il voit au Niger: « he left unsaid but [...] everyone in attendance understood » (2019:62. « il n'a rien dit, mais [...] tous ceux qui étaient présents ont compris »).

Le silence a donc une – voire plusieurs – *fonction(s) expressive(s)* (Ellerbrock 2021:149; cf. aussi Agyekum 2002).¹³¹ Il gagne sa valeur de moyen de communication non-verbale (Hoffmann 2021; Agyekum 2002; Ellerbrock 2021) non pas dans la simple absence de paroles, mais à travers « the amount, the content, the timing and the manner in which [it] is produced » (Sifianou 1997:77. « la quantité, le contenu, le moment et la manière dont [il] est produit »). C'est donc dans l'interaction avec la parole que le silence peut devenir éloquent (cf. Agyekum 2002; Sifianou 1997). Ceci peut être le cas, tout simplement parce que le silence entre là, ou

¹³¹ Von Münchow (2016) reprend dans ce contexte la formulation « silence constitutif » (Orlandi (1994/1996: 59).

l'on ne s'attendait pas à lui; aspect que Robert Stalnaker (2017:1631) propose de comprendre comme *conversational implicature* dans le sens de Grice. Mais il peut aussi bien être éloquent là, où on l'avait recherché en remplissant l'air d'omissions et d'allusions jusqu'à ce qu'il ne soit plus nécessaire de dire le mot (Degorce 2014). Finalement et reprenant Masquelier, il est éloquent là, où il est la référence à une réalité tellement bien connue par les personnes présentes que la nommer serait surcharger, alourdir inutilement, l'échange. Le silence répondrait alors au besoin humain d'une utilisation économique de la langue: « an economical way of communicating several assumptions simultaneously » (Yus 1999:491. « un moyen économique de communiquer plusieurs hypothèses à la fois »). Cette pensée économique concerne aussi la question de la responsabilité dans l'interprétation quand le locuteur, en ne disant pas une chose ou en ne le disant que par allusions, charge l'auditeur en grande partie de cette tâche (Yus 1999:491).

Dans le cas du narrateur fragmentant son récit, il ne s'agit pas de longs silences chargés de significations (cf. Agyekum 2002), mais de petits silences discrets, laissés tomber presque en passant et presque invisiblement, qui peuvent facilement échapper à l'oreille inexpérimentée à cette manière de narrer une histoire (cf. Hoffmann 2021). Malgré leur discrétion, qui ne les place pas automatiquement parmi les stimuli les plus évidents (Yus 1999), ils remplissent une fonction importante dans ce que je vais appeler la narration fragmentée: Ils marquent les non-dits et les allusions avec lesquels le narrateur accentue sa narration et rappellent à celui qui écoute son rôle d'auditeur attentif et actif.¹³²

Certes, ce qui n'est pas dit ou ce qui n'est dit qu'indirectement et par le moyen de l'allusion est quelque chose dont le narrateur sait ou dont il espère qu'il s'agit de connaissances partagées entre lui et l'auditeur (cf. Hoffmann 2015:159 parlant de fragments codifiés d'histoires connues); sinon la compréhension serait difficile voire impossible. Nous y reviendrons. N'empêche que ces non-dits et allusions sont importants – parfois même indispensables – à la chute de l'histoire, leur référence pouvant être rendue opaque par le narrateur. Celui-ci peut justement décider de ne pas rendre visible dès le début ce que transporte le non-dit. Tout au

132 cf. « Gespräche spielen sich vor allem zwischen den Zeilen des ausdrücklich Gesagten ab » (Hammel 2014:18. « les conversations se déroulent surtout entre les lignes de ce qui est dit explicitement »).

contraire, il attarde alors le dévoilement de la référence cachée loin dans la conversation et crée ainsi un jeu de devinette entre lui et son auditoire. C'est alors à l'auditeur actif de donner les bons mots clés afin de pousser le narrateur à tirer au clair l'énigme. Un tel exemple montre le passage suivant, issu d'une longue soirée de thé entre Pascal et moi, aventurier en Guinée-Équatoriale, alors de retour à Bamako:

*Katharina, en réalité, non, en réalité, j'ai beaucoup eu pendant l'aventure. Cogo di?*¹³³ *[rit] Je suis parti, on est sorti avec, quatre personnes. Bon les deux autres, c'était Congo. Moi, c'était, la, bon. Moi, mon, mon principe même, c'était, eh, je devais passer par Libye, pour aller en, au, la Méditerranée, pour passer. [rit] Oui, c'est lorsque suis arrivé, eh, en Guinée, eh, à Cotonou, eh, la sœur de mon ami-là m'a, c'est elle, qui m'a, qui m'a convaincre un peu de la Guinée-Équatoriale. Et il m'a déconseillé de, de ne pas, eh, ne pas aller vers là-bas. Que là-bas c'est chaud. Ouais. Là-bas, c'est chaud, c'est chaud même. Que c'est trop trop risquant maintenant. Que c'est mieux de venir d'abord, par ici. Si je trouve l'argent, et que j'ai de la chance, peux faire même les papiers là-bas, tu t'en vas directe. Parce que là-bas, c'est facile, pour avoir les papiers. Bon. C'est elle-même qui m'avait encouragé de faire comme ça, donc, eh, j'ai changé ma destination. Bon, les deux autres, c'était Congo. Et, moi, c'était la Guinée-Équatoriale, et, les deuxième, je ne sais pas, c'était Gabon. Bon, entre nous, on a, on s'est posé la question, on était même, dans le même car ici à Bamako. Hein? On était des, moi j'étais avec l'autre voisin, comme ça, eh, ami comme ça, et les deux autres étaient devant. On a causé. Par hasard ou par rendez-vous? Je te jure, je te jure, c'était par hasard. [rit] Ah oui, c'était par hasard. Non, quatre personnes, et puis dans, et puis au même secteur du car, ah! Et puis, on s'est mis à causer seulement, et puis directement, chacun était sur la destination d'aller en aventure. Ouais. D'autres, celui qui était de mon côté, lui il était d'abord à, pays voisin là, eh, Niger, je ne sais pas. C'est Niger. Lui il était à Niger, lui il dit que il y fait à peu près trois ans en Niger. Voilà. Oui, c'est un Malien, il était en Niger. Il a fait en Niger là-bas les pousse-pousse comme ça. Oui, oui. Oui oui. Qu'il était en Niger là-bas. Donc, il a quitté Niger maintenant, il veut maintenant aller vers, qu'il y a l'un de ses grands frères à, au, au Gabon. Il y a beaucoup*

133 Comment ça?

de Maliens au Gabon. *Voilà. Maraka*¹³⁴, non? *Ce sont des Soninkés. Oui. Ce sont des Soninkés, oui, Congo aussi. C'est ça même. Ça paraît simple, parce qu'ils appellent pour la direction, la destination elle est claire. Oui oui. Tandis que les autres peuvent changer de direction à tout moment. C'est vrai. Et puis, c'est intéressant, hein? Katharina, j'ai vu des choses en ce moment, hein? Que je n'avais même pas tout raconté. Tu trouves que, parmi tous ces trois personnes-là, hein? À chaque, à chaque arrêt, nous, c'est nous quatre qui se regroupaient. On mange ensemble, en échange l'eau ensemble, on fait tout ensemble. Voilà. On était dans la même situation maintenant. Nous sommes, on est de la même famille maintenant. Bon. Eh, chaque, l'argent que tu as dans ta poche, hein? Entre nous quatre personnes, tout le monde a fait le maximum d'achat de nourriture sur la route. Personne n'a ni gardé son argent, mais je vais me profiter de l'argent des autres, non. Non, en réalité, personne n'a fait ça. Arrivé à chaque arrêt, on a vraiment partagé. Quelqu'un de nous, peut acheter la viande, beaucoup même, qui peut suffire, eh, suffire nous quatre, chaque, quelqu'un achète la viande, à d'autres arrêt, quelqu'un achète de la nourriture, et puis sans le demander, hein? C'est faisant par volonté, voilà. Voilà. C'est automatique, merci. Volontairement comme ça. Même la banane, la pomme, on a partagé comme ça jusqu'à, arriver à, au frontière de, eh, Burkina et truc-là. Burkina et Togo. Voilà. On a duré là-bas. On a duré là-bas, c'était sous un arbre comme ça, on est en train de causer: Toi tu viens de quel village? Lui il a dit son village, et toi? Quel village? Et toi, et toi, tu es quitté où? Tout le monde a eu, son, tout le monde a parlé de lui. Ils venaient tous du sud? Non, oui, bon. Du sud, de Kayes, et des villages qui sont un peu, dans l'alentour, entourage de Bamako quoi. Ouais. Koulikoro et Kayes comme ça. Ce sont des, eh, des villages quoi. Et là-bas, tout le monde explique son, ses, ses cas et ses problèmes. Là-bas, arrivé jusqu'à, on a bien causé là-bas, hein? On a échangé beaucoup même. [interrompu par un passant] Ouais. Même les, eh, les secrets, les secrets divines comme ça, il y a tout. On a partagé tout ça ensemble. Ouais. Ah bon? Donc vous avez vraiment formé une famille là-bas? Ah oui, tu as vu? [interrompu par le thé] Jusqu'à Bénin maintenant, c'est là-bas, le lieu de séparation. C'est là-bas on s'est séparé, maintenant. Chacun va se séparer de l'autre maintenant, et prendre, sa voie. C'est là-bas ou après le souper on s'est donné, bon, si tu as quelques secrets, rapports, pour, eh, pour, ta sécurité du, Des gris-*

¹³⁴ Soninké.

gris? Voilà, un truc comme ça. On a partagé ça entre nous. À d'autres, d'autres m'a dit que, on te demande, bon. Arrivé au pays ou tu voulais aller, hein? Entré là-bas, tu dois faire ça, ça, ça, ça, ça, ça, ça. Ça va te protéger de tous les difficultés de ce pays, hein? Malgré que, même si va y avoir la guerre, que tout le monde va mourir, toi tu vas pas mourir, toi tu vas revenir chez toi. Tu vois un peu? Il y a tous ces secrets-là. Et, ce sont des secrets, de leur village, ou bien les secrets que leur, eh, anciens, de l'un parent, a donné. Vous avez vu un peu, non? Ce sont des petits secrets, on partage ça, entre eux tous. C'est coranique? [Comme le muezzin est en train d'appeler] Non, c'est pas des sourates coraniques, avant, eh. Le marabout les a donnés? Voilà. Non c'est pas un chose qui sort avec nous. Tu sais, chez nous ici au Mali, hein? Bien avant, que, l'islam vienne, que la christianisme vienne, il y avait nos parents, les arrière-parents qui se protégeaient, et qui avaient des, trucs secrets façon là. Voilà c'est ça. Gundo¹³⁵. Voilà c'est ça, gundo. Il y a d'autres, ce sont de simples paroles comme ça, tu les mets dans ta main comme ça, tu prends ton pied, tu le vire ici, tu le vire ici, tu le dis dans la main, tu nettoies, puis c'est fini. Il y a d'autres, c'est des écritures, tu fais sur la terre. Tu prends la terre-là tu la mets dans l'eau, tu bois. Ouais, ça c'est gundo, c'est plus ancien que le marabout, non? Voilà. Ça c'est des choses, que moi j'ai, moi j'ai rien eu à donner, parce que moi j'ai, je ne connaissais pas ça. [rit] Oui, oui. Mais, on m'a donné pleins de ce choses-là en ce jour, là-bas. Hein? On m'a dit que dès que je mets pied, que ça soit en Guinée-Équatoriale, que ça soit en Europe, hein? Dès que je mets pied d'abord, si je mets pied, l'aéroport, là tu n'as pas, le, tu n'as pas la possibilité de faire ça d'abord. Si par exemple tu sors là-bas, tu viens chez, eh, ton domicilier, avant d'entrer dans ta chambre même, tu dois prendre un, un bouillard ou quelque chose, te contenant de l'eau là, hein? Tu écris sur la terre, il y a des écritures-là, tu fais ça sur la terre et tu prends ça, il y a, tu prends cette terre-là, il y a des mots à dire là, tu dis ces mots-là, tu mets dans l'eau et tu bois. Hein? Ça c'est la sécurité totale de ce pays-là. Tu vas, même si tu sa, même si tu as gâté quelque chose là, hein? tu vas pas avoir des problèmes jusqu'à ce que les problèmes-là vont te dépasser. Hein? Ou soit, si les problèmes viennent d'eux- mêmes, tu vas toujours t'enfuir. Tu vois? Et on m'a donné ces secrets-là. Et après, les secrets aussi pour avoir chaque jour, ton paix. Je ne sais pas si je me fais comprendre? [rit] Chaque jour, pour avoir ton

135 Secret.

paix. Chaque matin que tu sors chez toi, tôt le matin, là, tu as de, de, des choses à dire d'abord dans ta main, tu, tu te frottes avec. Avant-là, moi je connaissais pas ces choses-là, parce que moi je suis chrétien. [rit] Moi je connaissais pas ces choses-là, vous avez vu un peu, là? Bon, si tu ne viens pas du village, comment tu vas connaître? Voilà, non, non, non, absolument. C'est là-bas où j'ai appris ça, j'ai dit: 'Ah, bon? Il y avait des secrets qui sont bon comme ça? Qu'on trouve dans l'aventure?' Si c'est pas l'aventure, c'est pas, là, que quelqu'un te donne ça, parce que, comme ça. Non. C'est ça, non? Ils vont pas, absolument te donner. Ouais. [interrompu par enfants et thé] Donc on peut dire que tu as appris pleines de choses. Katharina, si c'est pas l'aventure-là, hein? [mts] Les choses-là, tu, tu ne verras pas du tout. Tu n'entends pas parler et tu ne trouveras pas. C'est sauf, les choses des marabouts, et de, de maraboutage-là, sauf ça. Mais c'est autre chose, non? Parce que le maraboutage tu dois le payer, non? Voilà, tu l'as payé. C'est ça. Gratuitement donné, voilà, c'est plus fort. Merci. Ce sont les, je vous dis, ce sont les, je vous dis en réalité, hein? Je vous dis en vérité, hein? C'est très très fort, Katharina. [interrompu par des passants] Donc, les autres, hein? C'étaient des Bambaras, hein? C'étaient pas des Soninkés. C'étaient des bamanan. Ils sont fort dans ça, hein? [rit] Donc, cela veut dire que la famille est au courant que le jeune va partir. Parce que ces secrets viennent d'eux, non? Oui, c'est bien ça, merci. Bien sûr, c'est la famille. C'est les vieux qui connaissent et qui donnent. C'est eux-mêmes qui doivent donner ça. C'est eux-mêmes. Voilà. Et puis ce genre de secrets, les autres l'ont partagé avec toi, même si tu ne viens pas de la famille? C'est fort, hein? Ah oui, oui. C'est ça, hein? J'ai beaucoup eu. [rit]

Cette dernière phrase *J'ai beaucoup eu* fonctionne comme une parenthèse: Elle avait ouvert l'histoire et en était alors le centre. En le reprenant maintenant pour fermer l'épisode, Pascal marque que j'ai bien trouvé le point essentiel de son histoire qu'il avait recherché en la narrant; son rire final renforce l'idée qu'il s'agit d'une chute. Les autres rires face à une intervention de ma part, autant que le fait d'en répéter une partie, devaient m'encourager: J'étais sur la bonne voie et n'avais qu'à continuer.

1.3. Fragmentations intentionnelles

Dans toute situation de communication les paroles émises sont « often less fine-grained than the actual thoughts [...] that the speaker intends to communicate » (Yus 1999:487. « souvent moins fines que les pensées réelles [...], que le locuteur a l'intention de communiquer ». Ma traduction). « [T]here is indeed a range of possible utterances [at the speaker's disposal], but this need not imply a constant awareness, on the speaker's side, of having chosen one utterance (i.e. the best available) out of this range, let alone awareness of the alternative utterances that could have been used instead of the one selected » (Yus 1999:490. « il existe effectivement une gamme d'énoncés possibles [à la disposition du locuteur], mais cela n'implique pas nécessairement une conscience constante, de la part du locuteur, d'avoir choisi un énoncé (c'est-à-dire le meilleur disponible) parmi cette gamme, sans parler de la conscience des énoncés alternatifs qui auraient pu être utilisés à la place de celui qui a été choisi »). Pour Francisco Yus, ce serait alors assez souvent plus ou moins par hasard que le locuteur choisisse une telle ou telle formule pour communiquer son propos. Tout comme pour l'énumération des bruits fait par Hoffmann, les absences aussi peuvent alors être classées selon qu'elles sont des produits d'un hasard ou bien intentionnellement mises dans la narration. C'est à l'auditeur actif de faire la différence entre les deux et de réagir convenablement.

Dans le cas de la narration fragmentée, il s'agit pour moi d'une décision activement prise et proche de ce que Richard Bauman et Charles Briggs (1993; Bauman 2000; cf. aussi Günthner & Knoblauch 1995) entendent par *performance*. Prenant en considération les bases communes entre lui et l'auditoire, le locuteur, le narrateur choisit de manière réfléchie sa formule (Morgan 1991). Les fragments que le narrateur utilise alors comme allusions sont pour Hoffmann (2015:159) des éléments significatifs de la narration. Pour Yus, traitant des mésententes en communication explicite et implicite, « a certain percentage of success in human conversational interaction is the hearer's in supplying the missing elements in the speaker's utterance » (Yus 1999:487. « un certain pourcentage de réussite dans l'interaction conversationnelle humaine est dû au fait que l'auditeur fournit les éléments manquants dans l'énoncé de l'orateur »). Si cela est vrai pour toute situation communicative, il doit l'être encore plus, si le narrateur interrompt et fragmente volontairement et régulièrement le flot

de ses paroles, non par impuissance auctoriale de trouver les bons mots (cf. Ellerbrock 2021:146), mais afin de provoquer une réaction de la part de son auditoire. En faisant ceci, il espère contrôler le degré d'abstraction dont a besoin l'auditeur afin de pouvoir suivre le fil de l'histoire et de réagir convenablement. Dans le meilleur des cas ceci peut être vrai; j'y reviendrai. Mais en réalité, le narrateur se rend – du moins partiellement – dépendant de son auditoire et de sa capacité d'interprétation. Yus le formule ainsi: « the more contextual assumptions which the hearer has to extract from contextual sources, the more the speaker has to rely on the interlocutor for an optimal interpretive outcome » (Yus 1999:490f. « plus le nombre d'hypothèses contextuelles que l'auditeur doit extraire des sources contextuelles est élevé, plus le locuteur doit s'appuyer sur son interlocuteur pour obtenir un résultat interprétatif optimal »; cf. aussi Hoffmann 2021). Ceci n'est bien sûr valable que dans le cas que le narrateur veut être compris par l'auditoire (cf. Yus, 1999); ce qui, dans le cas d'un récit, est pourtant à supposer.

1.4. Questions incidentes, appels à l'auditeur – exiger une réaction de l'auditeur, l'inviter à l'échange

*A fo mun na! Mun na? Ahan!*¹³⁶ (Daramé)

*A lamɛn de! Hmm. Voilà, ne ko*¹³⁷ (Moussa Traoré)

Plus qu'un simple *check for understanding* (Robles 2017:59), les questions incidentes, à l'aide desquelles le narrateur interrompt de temps en temps le flot de sa narration, exigent une réaction de la part de l'auditeur; elles sont une figure rhétorique appelant à l'interaction (cf. Günthner & Knoblauch 1995) et représentent par leur intégration dans la narration des contributions de type idéal (cf. Clark & Schaefer 1989); sur ordre du narrateur, il faut le souligner.

*C'est là-bas ou après le souper on s'est donné, bon, si tu as quelques secrets, rapport, pour, eh, pour, ta sécurité du, des gris-gris. Voilà, un truc comme ça. On a partagé ça entre nous. À d'autres, d'autres m'a dit que, on te demande, bon. Arrivé ou pays ou tu voulais aller, **hein?** Entré là-bas, tu dois faire ça, ça, ça, ça, ça, ça, ça. Ça va te protéger de tous les difficultés de ce pays, **hein?** Malgré que, même si va y avoir la guerre, que*

¹³⁶ Demande pourquoi. Pourquoi? Voilà.

¹³⁷ Écoute. Hmm. Voilà, je disais.

tout le monde va mourir, toi tu vas pas mourir, toi tu vas revenir chez toi.
Tu vois un peu? Il y a tous ces secrets-là. Et, ce sont des secrets, de leur village, ou bien les secrets que leur, eh, anciens, de l'un parent, a donné.
Vous avez vu un peu, non? Ce sont des petits secrets, on partage ça, entre eux tous. C'est coranique? [Le muezzin est en train d'appeler] Non, c'est pas des sourates coraniques, avant, eh. Le marabout les a donnés? Voilà. Non c'est pas un chose qui sort avec nous. Tu sais, chez nous ici au Mali, **hein?** Bien avant, que, l'islam vienne, que la christianisme vienne, il y avait nos parents, les arrière-parents qui se protégeaient, et qui avaient des, trucs secrets façon là. Gundo? Voilà c'est ça. gundo. Voilà c'est ça, gundo. Il y a d'autres, ce sont de simples paroles comme ça, tu les mets dans ta main comme ça, tu prends ton pied, tu le vire ici, tu le vire ici, tu le dis dans la main, tu nettoies, puis c'est fini. Il y a d'autres, c'est des écritures, tu fais sur la terre. Tu prends la terre-là tu la mets dans l'eau, tu bois. Ouais, ça c'est gundo, c'est plus ancien que le marabout, **non?** Voilà. Ça c'est des choses, que moi j'ai, moi j'ai rien eu à donner, parce que moi j'ai, je ne connaissais pas ça. [rit] Oui, oui. Mais, on m'a donné pleins de ce choses-là en ce jour, là-bas. **Hein?** Ahan? On m'a dit que dès que je mets pied, que ça soit en Guinée-Équatoriale, que ça soit en Europe, **hein?** Dès que je mets pied d'abord, si je mets pied, l'aéroport, là tu n'as pas, le, tu n'as pas la possibilité de faire ça d'abord. Si par exemple tu sors là-bas, tu viens chez, eh, ton domicilier, avant d'entrer dans ta chambre même, tu dois prendre un, un bouillard ou quelque chose, te contenant de l'eau là, **hein?** Tu écris sur la terre, il y a des écritures-là, tu fais ça sur la terre et tu prends ça, il y a, tu prends cette terre-là, il y a des mots à dire là, tu dis ces mots-là, tu mets dans l'eau et tu bois. **Hein?** Ça c'est la sécurité totale de ce pays-là. Tu vas, même si tu sa, même si tu as gâté quelque chose là, **hein?** tu vas pas avoir des problèmes jusqu'à ce que les problèmes-là vont te dépasser. **Hein?** Ou soit, si les problèmes viennent d'eux-mêmes, tu vas toujours t'enfuir. **Tu vois?** Et on m'a donné ces secrets-là. Et après, les secrets aussi pour avoir chaque jour, ton paix. **Je ne sais pas si je me fais comprendre?** [rit] Chaque jour, pour avoir ton paix. Chaque matin que tu sors chez toi, tôt le matin, là, tu as de, de, des choses à dire d'abord dans ta main, tu, tu te frottes avec. Avant-là, moi je connaissais pas ces choses-là, parce que moi je suis chrétien. [rit] Moi je connaissais pas ces choses-là, **vous avez vu un peu, là?** Pascal

Tout comme les propos implicites (Yus 1999) et les vides (Ellerbrock 2021), ces questions incidentes aussi poussent l'auditeur à réagir. Le tout étant utilisé dans un but précis, ils peuvent facilement être compris comme une manipulation de l'auditoire (Hammel 2014), comme une insinuation dans son sens négatif (cf. Bertucelli Papi 1996). Et pourtant, le narrateur va sur demande dire que l'intention n'est autre qu'une invitation prononcée envers l'auditeur d'entrer en échange avec lui; comme le fait par exemple Django Coulibaly en appelant son *naamunaminena*. Ceci relie les fragmentations intentionnelles (cf. Ellerbrock 2021:146) de ma recherche à une approche faite par Hoffmann, qui, basée sur les *omitandu* de l'Afrique du Sud, dit: « Ausgehend von einer informierten Zuhörerschaft, erklären omitandu Geschichte(n) nicht, sie laden Zuhörer ein zur exegetischen Aktivität und dem Vervollständigen von Geschichten, die nur angerissen werden » (Hoffmann 2015:153. « Partant du principe d'un auditoire informé, les omitandu n'expliquent pas des histoires/l'Histoire. Ils invitent les auditeurs à une activité exégétique et à compléter les histoires qui ne sont qu'abordées »).

Cette idée que certaines informations sont omises de la narration parce qu'elles sont jugées évidentes (cf. aussi Pézard 1975; Ellerbrock 2021) peut être rapportée à ma propre recherche: Les récits fragmentés en Afrique de l'Ouest prennent alors la place des *omitandu* de l'Afrique du Sud. Ici, le narrateur s'interrompt lui-même pour laisser la place à l'auditeur pour remplir les vides du discours par ses propres interprétations (cf. aussi Ellerbrock 2021). Tout comme les *omitandu*, les récits fragmentés partent du principe d'un auditoire informé; aspect déjà mentionné et sur lequel je reviendrai sous peu. Dans le cadre des *omitandu* que Hoffmann décrit, le fait de ne pas expliquer, mais de seulement aborder des histoires doit être compris comme une invitation, prononcée par le chanteur envers son public informé. Dans le cadre de ma recherche la fragmentation va dans le même sens: Elle aborde des sujets et des expériences sans pourtant les raconter entièrement et moins encore les expliquer et lance ainsi un appel à l'auditoire à y répondre.

Fragmenter son récit et forcer ainsi l'auditeur à entrer en dialogue avec le narrateur n'est pas unique à mes interlocuteurs. Cette tactique de laisser des vides dans le récit et de les faire remplir par l'auditoire est la manière

normale – les jeunes de la ville allaient dire *traditionnelle*¹³⁸ – de raconter une histoire au Mali et en Afrique de l’Ouest; d’où la figure du *naamunaminena* évoquée plus haut. Même s’il s’agit du jamais ouï, le narrateur part d’un savoir commun qu’il juge évident ou facile à déduire et fait référence à cette base commune assez régulièrement pour que l’auditoire puisse le suivre et entrer en *interaction dynamique* (Ellerbrock 2021:146) avec lui.

2. La narration fragmentée

2.1. Moyen stylistique

Le narrateur fragmente alors intentionnellement la narration afin de la rendre proche d’une situation conversationnelle. Si le narrateur et son auditoire se connaissent déjà, ils peuvent former une équipe, dans laquelle la balle du vide est renvoyée dans un certain automatisme et avec beaucoup d’élégance. Considérons, à titre d’exemple, un extrait aléatoire des enregistrements de Django Coulibaly:

Ne, Gaoussou Coulibaly, dit Django, ne ye mɔgɔ fasugu jumen ye de. Naamu. Ne ye mɔgɔ siya jumen ye. A walawala! Ne bɔra jamana jumen na. Naam. Ayiwa, n bena o de fo lameenkejɛmɔgɔkulu ye. O ka o de lameen fɔlɔ. Naamu. Ne Gaoussou Coulibaly, dit Django, yere, Coulibaly! Naamunamine, Naamu. Aaa, kaba ko! Naamu. Den be ka taa, a b’i girin ka jɔ. Naamu. Ne, Gaoussou Coulibaly ee, ne bankela ayiwa san mille neuf cent quarante-deux de. Naamu. Ne bankela san mille neuf cent quarante-deux, anw ka dugu tɔgɔ ye ko Zenbugu. Naamu. Zenbugu, o be San mara de la. Naam. San zerkili de b’a mara. An ka eregiyon o ye Segu ye. O ye wulibali ye. Ne bankelen mille neuf cent quarante-deux Zenbugu. Naamu. Ne fa tɔgɔ tun ye Nece Coulibaly. A Coulibaly! Ne ba tɔgɔ tun ye Buhiri Dembele. Ahan. Ee, Naamunamine! Naamu. Ne sɔɔɔlen Zenbugukaw fe tuma minna, Naamu. Ayiwa, ne tɔɔra o cogoya la bamanan na. Naamu. Fo ka na n si se san muga na, ni o ye mille neuf cent soixante-deux ye. Naamu. En mille neuf cent soixante-deux, Naamu. Ayiwa, Ala nana, eeh, ka na kire ne fa la. Naamu. A sara. Naamu. N’o ye ne fa Nece Coulibaly ye. A walawala. Ne fa Nece Coulibaly bana mille

¹³⁸ Souvent utilisé en opposition à *moderne*. Cette opposition *traditionnel* – *moderne* dans son utilisation au quotidien, est facilement mis en lien plus ou moins direct avec celle *village* – *ville* et ensuite celle *non civilisé* – *civilisé* et sert par là au positionnement de l’autre dans le contexte de *othering* (Spivak 1985; cf. Adam 1994).

*neuf soixante. Naamu. K'a sɔɔ ne yeɛ ci bɛ san mugan na. Naamu. O don kama. Naamu. Naamunamine! Naamu. O temenen ka bɔ yen, Naamu. Ka na se mille neuf cent soixante-quatre ma, Naamu. Mille neuf cent soixante-quatre, Naamu. Ne bɛ an ka dugu kɔɔ, o ye Zenbugu ye. Naamu. Ne ye bamanan ye. Ahan. Ne tɛ nsonyeni jɛdɔn. Ne tɛ namara jɛdɔn. Naamu. N tɛ ngalon jɛdɔn. Naamu. N tɛ ɲanamunɲanamu jɛdɔn. Naamu. N wolola hɔɔnya min kɔɔ, n bɛ o hɔɔnya de kɔɔ. Coulibaly! Fo ka na se san mugan ni naani. A walawala.*¹³⁹

Ici, la fragmentation du récit est un moyen stylistique (cf. Fajen 2008) qui donne la cadence à la narration. Cette idée résonne aussi dans une remarque que font Charmaz et Mitchell sur la recherche scientifique: « Images are built on what is unsaid as well as what is said. We sense, at times, a pause, a hesitant silence carrying part of the tale's rhythm » (1996:291. « Les images se construisent sur le non-dit tout autant que sur le dit. On sent, parfois, une pause, un silence hésitant qui porte une partie du rythme du récit »). L'utilisation du champ lexical musical pour décrire une situation conversationnelle m'amène à me poser la question – proba-

139 *Moi, Gaoussou Coulibaly, dit Django, je suis quelle sorte de personne. J'écoute. Je suis de quel groupe ethnique. Explique. Je viens de quel pays. J'écoute. Bon, je vais dire cela à l'auditoire. Ils n'ont qu'à écouter ceci d'abord. J'écoute. Moi, Gaoussou Coulibaly, dit Django, moi-même, Coulibaly! Naamunamine, Oui. Ahh, c'est beaucoup! J'écoute. Une fois que l'on a pris la route, il est difficile de s'arrêter. J'écoute. Moi, Gaoussou Coulibaly, hein, je suis donc né en mille neuf cent quarante-deux. J'écoute. Je suis né en mille neuf cent quarante-deux, dans notre village qui s'appelle Zenbugu. J'écoute. Zenbugu, est coiffé par San. J'écoute. Le cercle de San le coiffe. Notre région est Ségou. Cela ne peut pas être contesté. Je suis né en mille neuf cent quarante-deux à Zenbougou. J'écoute. Mon père s'appelait Nece Coulibaly. Coulibaly! Ma mère s'appelait Buhiri Dembele. Aha. Eh, Naamunamine! J'écoute. Au moment que je suis né auprès des gens de Zenbougou, J'écoute. Bon, je suis resté comme ça chez les Bambaras. J'écoute. Jusqu'à mes vingt ans, ce qui était en mille neuf cent soixante-deux. J'écoute. En mille neuf cent soixante-deux, J'écoute. Bon, Dieu, eh, m'a privé de mon père. J'écoute. Il est mort. J'écoute. C'était mon père Nece Coulibaly. Explique. Mon père Nece Coulibaly est mort en mille neuf soixante. J'écoute. Cela trouvait que moi-même, j'avais vingt ans. J'écoute. Ce jour là, J'écoute. Naamunamine! J'écoute. Après tout cela, J'écoute. En mille neuf cent soixante-quatre, J'écoute. Mille neuf cent soixante-quatre, J'écoute. Je suis dans notre village Zenbugu. J'écoute. Je suis bambara. Aha. Je ne connais pas le vol. Je ne connais pas l'arnaque. J'écoute. Je ne connais le mensonge. J'écoute. Je ne connais pas l'escroquerie. J'écoute. Je suis né avec une noblesse d'esprit avec laquelle je suis resté. Coulibaly! Jusqu'à mes vingt et quatre ans. Explique.*

blement naïve – à savoir si la narration fragmentée ne pourrait pas être lue comme une version parlée du concept de *antiphonal phrasing*, connu surtout du Gospel comme appel-réponse, *call and response* (cf. Chernoff 1997:21).

De manière générale pouvons-nous retenir que fragmenter sa narration, c'est-à-dire l'interrompre et remplir d'allusions les vides, répond à un sens esthétique attribué à un certain minimalisme linguistique un peu partout au monde (cf. Yus 1999). Ceci est rendu explicite non seulement dans des expressions idiomatiques telles *La parole est d'argent, le silence est d'or* (cf. aussi Ellerbrock 2021; Agyekum 2002 pour des exemples dans d'autres langues du monde).¹⁴⁰ De multiples travaux (historiques et non) discutant – souvent sous forme d'opuscule ou de fable – la question de comment se comporter en société, y inclut en conversation (cf. de manière exemplaire Della Casa 1988), le disent aussi de manière pragmatique: En disant tout de long et en large, on risque de ressasser le sujet, ce qui aboutit facilement en une perte de l'auditeur qui est fatigué par un trop de paroles ainsi que par un trop d'explications (cf. Della Casa 1988). En fragmentant son récit, on évite ainsi de déplaire au public et on montre en même temps qu'on maîtrise non seulement son histoire mais aussi la situation communicative en tant que telle. Tant que le narrateur et son auditoire savent qu'ils partent du même principe – que la narration fragmentée est base commune et communément utilisée – elle est recon nue comme étant un moyen stylistique; peu importe si le narrateur et l'auditoire se connaissent ou non. Prenons comme référence la conversation suivante entre un aventurier, un routier et moi, tous les trois dans un car quelque part dans le petit Nord; c'est à dire entre Bamako et la frontière mauritanienne. Le routier et moi nous connaissions déjà depuis quelques années; j'avais à plusieurs reprises pris son car pour *partir au village*. Nous discussions alors des mouvements dans cette région quand l'aventurier s'investit dans notre conversation et nous raconta son histoire (en ita-

140 cf. aussi « eher andeuten als ausdehnen » (Della Casa 1988:51. « suggérer plutôt que d'étendre »). Le narrateur doit « in der Erzählung nichts ausführen, dessen bloße Andeutung sie genauso reizvoll oder sogar reizvoller machte » (Della Casa 1988:71. « ne pas développer dans le récit quelque chose dont la simple évocation la rendrait aussi, voire même plus, attrayante »). « Personen von gutem Benehmen müssen also [...] beim Reden, beim Schweigen [...] stets das richtige Maß einhalten » (Della Casa 1988:101. « Les personnes de bonne conduite doivent donc [...] dans leurs paroles, dans leurs silences [...] toujours garder la bonne mesure »).

lique). La part active de l'auditoire est pris par le routier (non en italiques), tandis que moi, j'écoute, à une exception près, silencieusement:

Ne taara fo Libye. Sisan wa? Ayi.¹⁴¹ C'était avant. Maintenant c'est chaud là-bas, mais avant c'était une bonne destination pour l'aventure. Aller pour rester en Libye wa? Voilà. Même pas pour, pour prendre la route de l'eau [jinkille, terme venu du soninké utilisé par l'aventurier, non-soninké, comme référence au routier étant, lui, visiblement et audiblement soninké¹⁴²]. Oui, oui. Bon. Pour le Sahara, je savais que souvent, ils vont prendre les Maliens comme chauffeurs pour après te tuer. Tu vois? Han? Donc moi, j'ai dit permis te ne bolo¹⁴³, je ne sais même pas conduire. C'est mieux, hein? Ah oui. Arrivé en Libye aussi, j'ai été chez un monsieur. Oui, j'ai fait quelques années chez lui. J'étais le chauffeur du monsieur. Bon, j'étais là. Tu étais bien payé? [C'est moi qui a posé la question. Comme réponse tous les deux rigolent] Foyi!¹⁴⁴ J'étais comme son esclave. O ma ni de! Ka fo o ma ni!¹⁴⁵ [pause] J'étais comme son esclave. J'étais pas bien, il donnait pas beaucoup de nourriture, on mangeait les restes des plats que la bonne devait jeter. J'étais son esclave, oui. Eh! Bon. Sa femme aussi, elle est venue. Un jour, sa femme est venue. Elle avait entendu que je suis Malien, donc elle est venue pour moi. Ahan? [rit] Bon. Si j'allais refuser aussi, elle allait dire à son mari que j'ai essayé avec la force. Bon. Moi aussi, j'avais faim. Maliyenke fana tora muso la [rit] O don sa!¹⁴⁶ Voilà [rit] Donc là, là, c'était mieux. La femme a gardé la nourriture pour moi, donc c'était un peu mieux. Muso in ka ni de!¹⁴⁷ Bon. Après aussi, une foi, il y avait une dispute. La femme s'est disputée avec monsieur. Moi aussi, j'étais à côté, donc j'ai entendu. La femme a dit à monsieur que 'Toi, tu peux même pas faire un coup! D'autres font deux, trois coups, mais toi tu peux même pas

141 Je suis parti jusqu'en Libye. Maintenant? Non.

142 Au tout début d'un entretien, le locuteur va porter un jugement sur l'appartenance ethno-raciale de son interlocuteur. Pour ceci il se base sur le physique, le style vestimentaire, l'accent (cf. Boula de Mareüil & Boutin 2011 pour de différents accents Ouest-Africains en Français) et le comportement de son vis-à-vis. En surplus, le locuteur peut demander le nom de famille et – pour être plus sur encore – l'origine régionale de l'autre.

143 Je n'ai pas de permis.

144 Rien!

145 C'est mauvais. C'est vraiment mauvais!

146 Les Maliens aiment trop les femmes. Ça, c'est vrai!

147 Cette femme était quelqu'un de bien.

faire un bon coup! ' Han! Tout de suite aussi, le monsieur m'a regardé. Il m'a menacé de! Il m'a menacé. A walawala.¹⁴⁸ Que 'Je vais te tuer. Si tu touches à ma femme, je vais te tuer!' C'est là que j'ai pris au sérieux! Si un arabe te dit qu'il va te tuer, il va te tuer! [rit] Ils rigolent pas avec leurs femmes, hein? Ah oui, ils rigolent pas avec ça. [rit] Bon, après aussi, j'ai continué chez lui encore quelques mois. Tu vois? Hah?? Ah oui. [ils rigolent] Puis la femme a accouché aussi. Ah, faraje o farafin?¹⁴⁹ Voilà. C'est bien ça. Farafin tun don.¹⁵⁰ [rit] Bon, la femme aussi est venue me voir que monsieur charge son fusil. C'est là que j'ai su: O don. Bon, ne fana bolila ka taa de! Fo ne nana Bamako.¹⁵¹ [rigolent]

À première vue, les interventions régulières du routier semblent interrompre l'histoire de l'aventurier. Néanmoins, ayant assistée à la scène, je peux confirmer qu'il s'agissait d'un échange réussi et à peu près idéal typique d'une narration orale au Mali (cf. *Gaoussou Coulibaly dit Vieux Django* 2003). Dans des cas pareils, la fragmentation comprise par l'auditoire peut paraître comme un *art* (cf. Tsing 2018); Max Peter Baumann (1997:3) parle d'une esthétique de l'écoute, là où celui qui écoute n'entend pas seulement, mais comprend¹⁵² en même temps aussi un sens plus large, parfois même spirituel.¹⁵³ De manière plus neutre, nous pouvons y voir aussi tout simplement une situation réussie de communication à plusieurs niveaux, *Mehrebenen-Kommunikation*, telle que Hammel la décrit: « Netz angedeuteter und unausgesprochener, verbaler und nonverbaler Äußerungen, die wir am anderen und an uns selbst zunehmend bewusst wahrnehmen und dadurch bewusst und unbewusst einsetzen » (2014:62. « réseau d'expressions verbales et non verbales, suggérées ou non-exprimées, que nous percevons de plus en plus consciemment chez l'autre et chez nous-mêmes et que nous utilisons ainsi consciemment et inconsciemment »).

148 Explique!

149 Teint clair ou teint foncé?

150 C'était de teint foncé.

151 C'est ça. Bon, moi aussi, j'ai pris mes jambes à mon cou et j'ai couru. Jusqu'à arriver à Bamako.

152 cf. Chernoff (1997) pour la problématique *écouter/comprendre* dans la traduction de plusieurs langues Ouest-Africaines. cf. aussi Morgan (1991) et Komska, Moyd et Gramling (2019) pour les différentes manières de pouvoir comprendre un seul et unique énoncé, sans qu'il s'agisse de l'avoir mal-compris.

153 cf. Kulkarni-Joshi & Hasnain (2020:26) démontrant à travers le terme *nada* en hindou le lien qui peut y être créé entre langue et musique dans un sens spirituel.

Cette idée que savoir fragmenter – ainsi qu’entendre – serait un art peut être rapprochée de pratiques d’auteurs divers et connus. Ceux-ci venant entre autres du Nord Global, nous ne tombons pas dans le piège d’érotiser (exotiser) ce moyen stylistique en le localisant uniquement en Afrique et dans l’oralité; surtout si qualifiée de « traditionnelle » (cf. Baumann 1997; cf. aussi *Gaoussou Coulibaly dit Vieux Django* 2003), comme allait le faire la population citadine comme je l’avais noté plus haut. Exemples de narrations internationales connues se servant de la fragmentation et où ce moyen est qualifié d’art et de savoir-faire poétique (Ellerbrock 2021) sont entre autres la littérature courtoise (Ellerbrock 2021), ce que Hammel (2014) appelle la narration thérapeutique, mais aussi l’œuvre de Dante, qui est, lui, appelé « virtuoser Meister des Ungesagten » (Ellerbrock 2021:10. « maître virtuose du non-dit ») pour sa *Commedia*, dans laquelle le *not detto* serait *inventio* (Ellerbrock 2021:37).

La description de ce dernier se lit comme la paraphrase de la narration fragmentée, tout en évoquant les « [m]ethodischen Schwierigkeiten, die die Beschäftigung mit dem Ungesagten mit sich bringt » (Ellerbrock 2021:144. « les difficultés méthodologiques inhérentes à l’étude des non-dits »)¹⁵⁴ que j’ai également rencontré; en l’apprenant tout comme en la narrant ici:

« Der Bereich des non detto bleibt keineswegs auf die Nichterwähnung einzelner Persönlichkeiten [oder Begriffe] beschränkt, sondern er erstreckt sich auf weitere Ebenen des Textes. Um das Ungesagte umfassend aufzuweisen, genügt es nicht, jene Stellen in den Blick zu nehmen an denen der Leser explizit darauf aufmerksam gemacht wird, dass bestimmte Informationen fehlen, oder etwa das Textkorpus nach thematisch relevanten Stichwörtern zu durchsuchen. Auch erschöpft sich Dantes Technik des non detto nicht in der Verwendung bestimmter rhetorischer Figuren. Es zeigt sich vielmehr, dass sich die *Commedia* in weiten Teilen unter dem Aspekt nacherzählen ließe, was der Text dem Leser vorenthält. » (Ellerbrock 2021:83)

« Le domaine du *non detto* ne se limite pas du tout à la non-mention de certaines personnalités [ou de certains termes], mais s’étend à d’autres niveaux du texte. Pour mettre en évidence le non-dit de

154 cf. aussi Yus (1999:492) qualifiant la communication implicite de *plus demandant*.

manière exhaustive, il ne suffit pas d'examiner les passages où le lecteur est explicitement averti qu'il manque certaines informations, ou de chercher des mots-clés pertinents dans le corpus du texte. La technique du *non detto* de Dante ne se limite pas non plus à l'utilisation de certaines figures rhétoriques. Il s'avère au contraire que la *Commedia* pourrait être racontée en grande partie sous l'aspect de ce que le texte ne dit pas au lecteur. »

2.2. Rituel, convention, routine?

Est-il possible de voir dans l'automatisme des omis et de leur remplissage par l'auditoire une situation standardisée, une manière ritualisée, conventionnalisée, une routine, de conter une histoire au Mali (cf. Günthner & Knoblauch 1995; Yus 1999)? « An interactionally co-constructed ritual operates with conventionalized pragmatic features, and although interactional engagement might trigger unexpected moves, paradoxically such unexpected moves themselves may be part of the expected repertoire of the ritual practice » (Kádár et House 2020:4. « Un rituel co-construit de manière interactive fonctionne avec des caractéristiques pragmatiques conventionnelles, et bien que l'engagement interactionnel puisse déclencher des mouvements inattendus, paradoxalement, ces mouvements inattendus peuvent eux-mêmes faire partie du répertoire prévu de la pratique rituelle »). Cette observation de Dániel Kádár et Juliane House reprend l'idée de la gérance situationnelle du savoir qui est assez souple pour s'adapter et s'ajuster là où c'est nécessaire, puisque Kádár et House (cf. aussi Hammel 2014:58; Jackson 2002) remarquent bien que « [a]ll ritual forms of ritual behaviour are very familiar to those who practise them, even though they may be 'exotic' or 'unusual' to those outside the lingua-culture in which they occur » (2020:3. « toutes les formes de comportement rituel sont très familières à ceux qui les pratiquent, même si elles peuvent être 'exotiques' ou 'inhabituelles' pour ceux qui ne font pas partie de la lingua-culture dans laquelle elles se produisent »; cf. Morgan 1991). Effectivement, en nous appuyant sur Mervyn Horgan (2020), nous remarquons bien ce qui suit: Tant qu'il est appliqué tel quel et ne pas trop accentué, le rituel passe presque inaperçu. Faisant partie lui-même de la base commune dont il puise, il n'a pas besoin d'être abordé. Ce n'est qu'en des occasions de violation de ce rituel (Kádár et House 2020:9) – que ce soit volontairement par un interlocuteur expérimenté ou involon-

tairement par un auditeur étranger au rituel – que le rituel de la conversation fragmentée est rendu particulièrement explicite.

2.3. Jeu d'essai et d'erreur

Dans une situation de communication, ce que l'auditeur entend ne correspond pas obligatoirement à ce que le locuteur a l'intention de transmettre. En essayant de suivre le fil de pensée du locuteur, l'auditeur interprète consciemment aussi bien qu'inconsciemment le message reçu (Hammel 2014:245) et ceci souvent en surplus de manière prospectrice (cf. Stalhammer 2017). Le tout ne se déroule pas toujours sans erreur, puisque « understanding is necessarily partial and fragmenary » (Yus 1999:500. « la compréhension est nécessairement partielle et incomplète »). Yus nous explique la situation plus précisément en disant:

« The recovery of both explicit and implicit interpretations of utterances requires a preliminary process of contextualization in order to access the proposition expressed. In cases of non understanding [...], this preliminary cognitive operation is not carried out (or done unsuccessfully), and the eventual ascription of meaning to the utterance is short-circuited. [... T]he hearer is often aware of not being able to build up an interpretation of the speaker's utterance. » (Yus 1999:510).

« La récupération des interprétations tant explicites qu'implicites des énoncés nécessite un processus préliminaire de contextualisation afin d'accéder à la proposition exprimée. Dans les cas de non compréhension [...], cette opération cognitive préliminaire n'est pas effectuée (ou l'est sans succès), et l'éventuelle attribution de sens à l'énoncé est court-circuitée. [... L']auditeur est souvent conscient de ne pas pouvoir construire une interprétation de l'énoncé du locuteur. »

Si un tel cas de non pouvoir convenablement interpréter le propos du narrateur coïncide avec l'inexpérience de la narration fragmentée, celle-ci échoue: L'auditeur n'arrivant pas à combler les vides dans la narration ou ne les reconnaissant même pas, la narration est aussitôt coupée. Faute de base commune, la conversation ne peut pas être poursuivie telle quelle. Si le narrateur a de la bonne volonté, il peut ne pas couper carrément la narration, mais juste l'interrompre temporairement. La pause sera alors utili-

sée pour rétablir la base commune entre narrateur et auditoire ou pour en trouver une autre, à partir de laquelle, la narration puisse être reprise. La recherche linguistique pragmatique décrit et discute en détail les multiples « processes of *repair* that interlocutors may carry out in order to return to mutual understanding » (Yus 1999:502. « processus de réparation que des interlocuteurs peuvent mettre en œuvre afin de revenir à une compréhension mutuelle »); toujours sous-entendu que dans la large majorité des cas, c'est le narrateur qui se charge de cette réparation (cf. Robles 2017). Ceci correspond à l'idée de Hammel (2014:166) de reprendre et de *retoucher* une métaphore qui pour le locuteur avait fonctionné, mais non pour l'auditeur. Une très belle illustration d'une telle retouche se trouve dans un entretien entre Pascal et moi:

Samy, Samy était mon bras droit, hein? C'est un petit, eh, il m'a trahi maintenant, hein? Comment ça? Non, depuis que je suis venu là, il est, je l'ai dit de travailler derrière moi. De continuer l'entreprise? Voilà. Et chaque mois, qu'il me trouve quelque chose. Ahh, je vois. Tu vois, non? Mmh. Mais depuis que je suis venu, jusqu'aujourd'hui il m'a rien envoyé. Mais ça c'est clair, non? C'est presque normal. Pourquoi c'est normal? Tu n'es pas à côté. Très bien, ouais. C'est pourquoi j'ai dit qu'il m'a trahi. Il m'a trahi. Hein? C'est pas bon, mais c'est normal. Hein? [interrompu par les enfants] Katharina? Je te jure, il m'a trahi. Il était à côté de moi, je, c'est moi-même qui lui a appris. Tout ce qu'il faisait là, c'est moi. C'est moi qui l'a appris à, à faire tout et il m'a trahi.

Tout comme dans l'exemple cité plus haut, la phrase initiale est reprise à la fin et devient donc ici le cadre autour de l'explication dont j'ai besoin afin de comprendre la *trahison* de Samy. Le jeu de l'essai et de l'erreur ici est comme une négociation de ce que je comprends: Pascal, observant en permanence ma réaction face aux mots clés (cf. Hammel 2014:21), propose d'abord le terme de la *trahison*, ensuite celui de *travailler derrière* lui, après le fait de *trouver quelque chose* et finalement celui de *rien envoyer*. Après mon objection que cette pratique est plutôt normale, Pascal devient plus claire encore en précisant: *Il était à côté de moi, je, c'est moi-même qui lui a appris*. C'est ici seulement, que Pascal et moi nous trouvons à la même page. Le propos de Pascal mise la reprise de l'entreprise telle qu'elle est d'habitude pratiquée au Mali: L'ancien apprenti prend le relais de l'ancien patron et lui paye donc une rente régulière afin de racheter l'entreprise. Le nouveau patron dédommage donc

l'ancien pour le savoir-faire qu'il a gagné avec lui et surtout pour le réseau de connaissances sans lequel l'entreprise ne va que difficilement fleurir. Pascal va insister sur ces deux aspects un peu plus loin dans la conversation pour être sûr d'être bien compris:

Je suis allé faire mon propre atelier à part et j'ai tombé sur Samy, en train de traîner dans les rues comme ça, il m'a expliqué le cas, il était dans un entreprise, là-bas c'est fermé, il est parti dans une autre entreprise, là-bas c'est fermé. Bon, plein des entreprises c'est fermé, c'est fermé ou bien on lui laisse. Tu as vu? Donc il était dans les rues comme ça, traîner un peu partout. Donc. Tu m'avais dit qu'il est dans un problème aussi. Et qu'il ne peut pas gérer son argent. Même aujourd'hui, même aujourd'hui. Donc c'est comme ça que tout à l'heure tu m'as dit qu'il t'a trahi, Mais il ne t'a pas trahi, il est incapable. Voilà, voilà. Merci. Moi, je savais déjà, je savais, bien sûr je savais. Je savais, mais j'étais obligé. Parce que pourquoi? Tu sais? Il s'est raccroché à moi, depuis que moi je me suis eh, j'ai travaillé pour moi-même. Oui, pour moi-même. Il s'est venu raccrocher à moi jusqu'à ce que je, je me suis lancé, j'étais lancé dans le pays, beaucoup m'ont connu. Tout ça. Samy était avec moi. T'as vu? Moi et Samy on a fait à peu près trois ans, presque trois ans ensemble. Donc j'ai fait tous mes galères, oui, tous mes galères avec lui. Tu vois? Donc j'étais obligé de lui laisser l'atelier, de lui confier l'atelier. Je peux pas aller encore chercher un autre personne pour l'atelier. Qu'il soit bon ou pas, je devais lui laisser. Voilà, il connaît les clients, il connaît les chantiers. Tu vois, non? Même mon numéro-là, que j'avais là, c'est resté avec lui. Parce que les clients, connaissant le numéro-là. Oui, il le connaissent lui aussi, Samy, ils connaissent tout, tous, tous. Même les ministres-là, les grands directeurs, ils connaissent tous Samy, tous. Mais il m'a trahi, depuis que je suis venu, aujourd'hui, même il m'appelle pas. Parce que il pense que je vais mourir ici, je ne vais plus retourner. [interrompu par le thé] 'Donc, mais il faut tout faire, chaque mois, envoie-moi quelque chose!' Depuis que je fais dos là, Samy était content. Hein! Samy était pressé même pour que moi je lui fais dos. Oui, il était pressé. Parce que un jour, c'est un ami qui est venu me dire ça. Tu sais il y a toujours des amis escrocs, non? Voilà. Un jour l'un de ses amis est venu me dire que: 'Pascal, ton ami-là' Moi j'ai dit: Quel ami. Il dit que: 'Samy ke! Ton apprenti-là.' J'ai dit: Oui. Lui a dit: 'Mais toi, eh, on dirait t'as plus de nouvelles.' J'ai dit: Comme quoi? 'Lui a dit que son

patron va voyager, au Mali. Que donc c'est lui le PDG, de l'endroit.' [rit] C'est lui le cheffe. [rit] Tu vois ? Que c'est lui le cheffe, de l'endroit. Donc c'est lui qui va gérer, faire comme il veut. Bon, il était content, il était, il a invité des amis, il ont, eh, acheté la boisson, ils étaient tranquilles, quoi. Parce que il est content. J'ai dit que: 'Ah, mais c'est vrai, mais ça c'est bien.' Bon, moi je [mts] je n'avais pas pensé d'une, eh, d'une manière, mauvais. J'avais pensé ça, peut-être c'est bon parce que, il sera aussi aujourd'hui, patron lui-même. Bon, quand, de ce côté, je voyais que c'était bon. Parce que ton patron n'est plus là, c'est toi maintenant le patron. Tout le monde va t'appeler patron patron. C'est toi le PDG. Je vois que vraiment si c'est ça, ça c'était bon. Mais je n'avais pas vu, eh, le côté de trahison. Mais je savais quand même, l'argent qu'il va gagner là-bas, il va pas bien gérer. Mais j'avais pas pensé aussi qu'il pourra, qu'il ne pouvait pas même, eh, même m'envoyer un peu de somme. Ça aussi je n'avais pas pensé, parce que tellement, c'est vrai il y avait des problèmes là-bas, parce que chaque fois, chaque mois je faisais des dépenses, je payais le là-bas à cinquante-mil. Le magasin là-bas, le magasin à cinquante-mil, et, les gens de la mairie qui passent tout le temps-là, chaque mois tu payes là-bas cinq-mil. Et, l'électricité pour, parce qu'on fait des tests de clime ou de congélateur là-bas, l'électricité par mois quinze-mil, vingt-mil. Je paye ça. Donc là-bas seulement, dans le magasin c'était à peu près quatre-vingt-mil, par mois. Ouais. Ça c'était déjà beaucoup dépenses. Bon, après tout ça, tu fais, Samy, je le payais tous les jours, ça dépend du rendement, de ce que je gagne. Moi, je savais quand même, il y a pleins pleins de dépenses là-bas, mais malgré tout ça, je pouvais me faire un gain. Malgré tout ça je pouvais me payer. Parce que moi mes dépenses n'est plus là. C'est maintenant lui seul. Et l'apprenti qu'il va prendre. L'apprenti qu'il va prendre, n'a pas assez de problèmes et lui aussi n'a pas assez de problèmes. Donc, parce que, parce qu'il n'a pas de femme. Il n'a pas femme, il n'a pas besoin d'envoyer l'argent au village. Voilà, lui, c'est son propre problème. Bon, je me suis dit que peut-être, malgré tout ça, il va pouvoir me faire quelque chose. Mais rien aujourd'hui.

Cette manière de reprendre à plusieurs reprises une notion ou un aspect tout en le rendant continuellement plus explicite m'a été décrit comme *sonder le terrain*, dans le sens d'explorer des pistes possibles à partir desquels continuer le dialogue. C'est cette ligne de pensée dont la dénomina-

tion est valable non seulement pour la conversation, mais aussi pour le mouvement en tant que tel; surtout l'aventure. Ce parallèle montre clairement que la narration fragmentée est particulièrement bien adaptée pour exprimer et représenter la mobilité de mes interlocuteurs.

3. Le chercheur comme auditoire (tout au plus) semi informé

Le jeu de l'essai et de l'erreur, basé sur non-dits et allusions dans la narration, crée pour moi – chercheuse et visiblement et audiblement étrangère – une situation difficile: Partant du principe que « different cultural groups may have different rules for participation in and interpretation of conversation and that conflicts related to these rules are a major source of cross-cultural miscommunication » (Xudong 2008:303. « des groupes culturels différents peuvent avoir des règles différentes en matière de participation à la conversation et d'interprétation de celle-ci et que les conflits liés à ces règles sont une source majeure de mécommunication interculturelle »; cf. aussi Günthner & Knoblauch 1995; Morgan 1991), il est clair que j'ai d'abord besoin « to acquire a culturally adequate, comprehending level of hearing » (Baumann 1997:7. « d'acquérir un niveau d'audition culturellement adéquat et compréhensif »; cf. Morgan 1991) afin de pouvoir avoir de bonnes conversations, c'est-à-dire des entretiens riches en informations pour ma recherche. Pendant le temps qu'il me faut pour m'approcher du niveau que mon interlocuteur respectif juge adéquat, notre conversation n'est pas mise en pause, mais continue malgré moi, dans le sens que je n'y suis pour rien. La direction de notre conversation tombe alors entièrement dans les mains de mon interlocuteur. S'en suit que la négociation de ce que je comprends ou non dans le contenu entraîne en même temps une négociation de la place du narrateur autant que celle de son vis-à-vis. Pour moi, ceci veut dire qu'est infiniment mise en question et réévaluée ma position non seulement d'auditrice envers le narrateur, mais aussi d'étrangère envers la communauté locale, envers la société qui m'accueille (cf. Günthner 2012); sans parler de celle de chercheur envers l'enquêté (cf. aussi Marcus 1995:112). Je perds, pour ainsi dire, le dessus et ceci dans ma propre recherche: « Ethnographers do not 'choose' or 'construct' or 'impose' their voices onto writing with the vigor or certitude these active verbs suggest. [...] We may seek to present ourselves as 'friend' or 'disinterested bystander' or 'novice', but subjects

can and usually do reinterpret, transform, or reject these presentations in favor of their own » (Charmaz & Mitchell 1996:297f. « Les ethnographes ne ‘choisissent’, ne ‘con-struisent’ ou n’imposent’ pas leur voix à l’écriture avec la vigueur ou avec la certitude que ces verbes actifs suggèrent. [...] Nous pouvons chercher à nous présenter comme un ‘ami’, un ‘spectateur désintéressé’ ou encore un ‘novice’, mais les sujets peuvent réinterpréter, transformer ou rejeter ces présentations en faveur de leurs propres points de vue, et ils le font généralement »).

Dans le cas de ma recherche, les interlocuteurs ne réinterprètent pas tout simplement ma personne, mais ils se mettent à la négocier avec et parfois malgré moi. Dans ce contexte, les récits fragmentés se distinguent de ce que Hoffmann dit des *omitandu*; même s’ils sont décrits comme une négociation. Pour Hoffmann (2015:153), les *omitandu* sont des fragments d’une négociation performative et permanente, dont les détails discursifs ne sont que difficilement rétractables (cf. Park & Takanashi 2011). Là, où ces derniers invitent les auditeurs informés à compléter les histoires, les récits fragmentés de mes interlocuteurs ne m’adressent pas une invitation à proprement dire. Envers moi qui n’est que partiellement informée, les non-dits et vides dans le discours me semblaient avoir un autre but, presque contraire à l’invitation. En fragmentant son récit, le narrateur me fait passer un examen à de multiples couches. Repérer les vides et les remplir mentalement et/ou linguistiquement était alors me prouver apte, qualifiée et digne de la conversation en cours. Comme dans un puzzle¹⁵⁵, il ne suffit pas de voir qu’une pièce manque; il faut la trouver et la poser à sa place et ainsi compléter l’image. Cette pièce manquante peut être trouvée à partir des contours du trou qu’elle laisse dans l’image. On peut alors essayer toute pièce restante en espérant de tomber par hasard sur la bonne. Plus rapide et bien sûr plus élégante que ce jeu de l’essai et de l’erreur est pourtant la variante suivante: Dans le meilleur des cas, s’est déjà formé dans l’imagination de celui qui fait le puzzle l’image que le puzzle fini doit montrer. Il re-connaît alors la pièce manquante à la place de se mettre à sa quête.

Je devais donc non seulement prouver que j’écoutais attentivement en renvoyant la balle du vide au narrateur; il s’agissait en même temps de montrer que j’étais consciente du bon moment et que je connaissais la

¹⁵⁵ Image trouvée aussi chez Yus (1999) et Charmaz & Mitchell (1996) et dans une variante artistique, fantastique aussi chez Tsing (2018).

balle convenable. Pour reprendre l'idée du puzzle, il me fallait prouver que je connaissais l'image que le puzzle devait donner à la fin, sans en avoir vu la pochette. Ceci se jouant automatiquement sur plusieurs niveaux, me semble correspondre à la remarque suivante de Hammel:

« Alles Mehrdeutige ist suggestiv: Bewusst reagiert der Hörer meist nur auf einer Ebene, die andere wird unbewusst mit angenommen – oder auch mit abgelehnt. Mehrere Bedeutungsebenen gibt es immer beim Gebrauch von Symbolen, Metaphern und Geschichten. Bewusst wird verstanden und akzeptiert, was in den erzählten Kontext passt. Unbewusst werden auch Bedeutungen mit angenommen, die in den Beratungskontext passen. » (Hammel 2014:57)

« Tout ce qui est ambigu est suggestif: l'auditeur ne réagit généralement consciemment qu'à un seul niveau, l'autre étant inconsciemment accepté – ou rejeté. Il y a toujours plusieurs niveaux de signification dans l'utilisation de symboles, de métaphores et d'histoires. Consciemment, l'on comprend et accepte ce qui s'inscrit dans le contexte raconté. In-consciemment, l'on accepte également les significations qui s'inscrivent dans le contexte du conseil. »

Lorsque l'interlocuteur mène explicitement la conversation, il remet activement en question la hiérarchie du pouvoir en vigueur depuis longtemps dans la recherche: Ce n'est plus le chercheur tout-puissant imaginé, prenant ce dont il a besoin – sous forme d'informations, de connaissances ou de biens matériels – à un informateur qu'il considère comme impuissant (cf. Marcus 1995). Cela mène à ce que la frontière entre le chercheur et l'informateur se brouille, disparaissant ou s'inversant parfois même. Un exemple concret dans la vie quotidienne en est que la tâche de garder le contact s'équilibrait de plus en plus entre mon interlocuteur respectif et moi, au fur et à mesure que notre entretien avançait. Ceci mis en liens avec l'observation tout à fait correcte de Pelckmans qu'au Mali « [i]n principle, the obligation to greet and maintain contact lies with those who are in an inferior status position, as is keeping in touch by phone » (2009:30. « en principe, l'obligation de saluer et de maintenir le contact incombe à ceux qui se trouvent dans une position d'infériorité, tout comme le fait de garder le contact par téléphone »), marque clairement

que le statut à priori inférieur de l'informant n'est en rien cimenté. Revenant sur le fait que ce sont mes interlocuteurs qui mènent la conversation, il me reste à dire que du moins dans le cas de ce travail – mais je parierais volontairement que c'est valable pour la plus grande majorité des recherches basées sur la conversation – c'est l'interlocuteur qui décide des termes de nos conversations, donc de notre relation et finalement de la recherche.

Ma personne et ma position sont donc constamment négociées sur des non-dits, que je dois deviner ou connaître inconsciemment. Malheureusement, « when speakers with diverse conversational practices interact with each other, communicative difficulties or even miscommunication are most likely to occur » (Xuding 2008:304. « lorsque des locuteurs ayant des pratiques conversationnelles différentes interagissent entre eux, des difficultés de communication, voire une mécommunication, sont les plus probables »). Cette situation de mis-communication est encore renforcée par le fait qu'en tant que chercheur, « however 'closely' one listens, one cannot escape one's own position [...], which may lead to insensitivity, or heightened sensitivity, to certain aspects of the audible » (Hoffmann 2021:536. « quelle que soit la 'proximité' de l'écoute, on ne peut échapper à sa propre position [...], ce qui peut conduire à une insensibilité ou à une sensibilité accrue à certains aspects de l'audible »). Dans les entretiens ceci se montre souvent quand je n'arrive pas à répondre adéquatement aux fragmentations. Mon interlocuteur me montre alors mes limites dans une conversation hésitante; la fameuse sanction pour « not living up to shared expectations » (Günthner & Knoblauch 1995:8. « ne pas répondre aux attentes communes »). À l'extrême, si en ne répondant pas de manière appropriée à la fragmentation, je viole lourdement les frontières du style conversationnel, l'entretien peut même trouver ses termes; ce qui m'est arrivé à plusieurs reprises – surtout au début de la recherche – sans que je le comprenne pourtant tout de suite. Il s'agit donc ici du deuxième point de prise de conscience; annoncé depuis la première partie de ce travail.

Avec le recul de celui qui est rentré d'une expérience de terrain, il me paraît clair maintenant que pour bien des limites que ma recherche a connues, cela provenait de ces situations d'examen créées par mes interlocuteurs et auxquelles je n'ai pas pu réagir convenablement. Soit-ce parce que je n'ai pas bien su remplir le vide qu'ils avaient laissés dans leurs ré-

cits, ou bien parce que je n'ai même pas reconnu le vide en tant que tel. Peu importe s'il s'agissait de l'un ou de l'autre, la base en était toute fois que je ne connaissais pas l'image que mon interlocuteur était en train de peindre et que je n'arrivais pas à me l'imaginer non plus. Ne pas savoir écouter activement ou ne l'ayant pas encore appris (cf. Tsing 2018:222f.) me disqualifiait alors de la conversation, puisque je ne répondais pas à ma responsabilité d'auditeur actif.

« In real beginnings, we nearly always stumble, are misunderstood, lose our confidence or our way, some of the time. This awkwardness seems unsightly and unprofessional, so we rarely tell beginning tales. Beginnings are reconstructed at the end, in appendices and footnotes. In retrospect, what we did becomes what we should have done. Our temperate voices tell measured tales of just means and ordered findings. No false starts are in these stories – no confusion, trepidation, quandary, infatuation, or terror. Only when fieldwork can make sense in personal and professional terms does the tale get told. Unfortunately this Procrustean treatment leaves out much that might be of value to the reader and diminishes our potential understanding of the phenomenon in question. » (Charmaz & Mitchell 1996:297; cf. aussi Barley 1992)

« Dans les vrais débuts, nous trébuchons presque toujours, nous sommes incompris, nous perdons parfois notre confiance ou notre chemin. Cette maladresse semble inesthétique et non professionnelle, c'est pourquoi nous racontons rarement des histoires de débuts. Les débuts sont reconstruits à la fin, dans les annexes et les notes de bas de page. Rétrospectivement, ce que nous avons fait devient ce que nous aurions dû faire. Nos voix tempérées racontent des histoires mesurées de moyens justes et de résultats ordonnés. Il n'y a pas de faux départ dans ces histoires - pas de confusion, d'inquiétude, de doute, d'engouement ou de terreur. Ce n'est que lorsque le travail sur le terrain peut avoir un sens en termes personnels et professionnels que l'histoire est racontée. Malheureusement, ce traitement de Procuste laisse de côté beaucoup de choses qui pourraient être utiles au lecteur et diminue notre compréhension potentielle du phénomène en question. »

Justement dirais-je qu'il est important de regarder la réalité scientifique en face et de parler ouvertement des multiples limites et échecs qui marquent la recherche sur le terrain (cf. Mattes & Dinkelaker 2019) et finissent souvent par avoir beaucoup plus d'influence sur la thèse finalement écrite que les données positivement accumulées (Mattes & Dinkelaker 2019). Avec les mots de Falzon, nous pouvons le retenir de manière plus scientifique en disant que « disjunctures and communicative gaps are as important an aspect of transnationalism as flows and connections » (Falzon 2009:16. « les disjonctions et les lacunes en matière de communication sont des aspects aussi importants du transnationalisme que les flux et les connexions »; cf. aussi Portes 1999). C'est ainsi que Charmaz et Mitchell ont bien raison quand ils soulignent: « We do ourselves and our disciplines no service by only telling half-tales, by only reporting finished analyses in temperate voice, by suppressing wonder or perplexity or dread » (Charmaz & Mitchell 1996:300. « Nous ne rendons pas service à nous-mêmes ni à nos disciplines en ne racontant que des demi-récits, en ne rapportant que des analyses finies d'une voix tempérée, en supprimant l'étonnement, la perplexité ou l'effroi »; cf. aussi Mattes & Dinkelaker 2019). En réponse à cette critique juste adressée à nous-même, je me permets de rendre publique quelques extraits de mon journal de recherche.

Intermède: Lamentations sur l'échec

La recherche dans des sciences sociales doit toujours tenter le grand écart entre les exigences scientifiques d'un côté et les réalités du terrain de l'autre (cf. Mattes & Dinkelaker 2019). Pendant de longues périodes de sa recherche, le chercheur a ainsi l'impression d'avoir le cul entre ces deux chaises. Quelques questions formulées à partir de notes du terrain.

Que faire si dans le moment jugé le plus fructueux de la conversation, l'interlocuteur prend congé en disant *C'est ce que je peux te raconter aujourd'hui* ou pire encore *Je ne peux pas dire plus que ça*? Se dire que de toute façon, il vaut mieux s'arrêter quand tout est pour le mieux et risquer de ne pas pouvoir faire le point sur un aspect de la recherche? Ou encore insister et risquer de forcer l'interlocuteur à dire ce qu'il juge être ce que le chercheur veut entendre et donc biaiser, voire même falsifier, les résultats?

Que faire si une fois sur place l'interlocuteur principal, longtemps chéri, est introuvable? Ou encore qu'il ne juge pas valeureuses les questions

posées et préfère parler d'autres choses non pas mentionnées dans le projet de recherche (cf. Madden 2010)? Écrire sur ce nouveau thème et risquer d'être *hors sujet*?

Que faire si l'équipement technique ne suit pas le calcul du chercheur? Si – faute de manque de courant – il ne fonctionne pas ou si la chaleur endommage l'ordinateur sur lequel étaient enregistrés tous les entretiens? Ou encore, si les enfants – ceux du chercheur tout comme ceux des voisins – décident que le carnet de note est l'outil parfait pour des œuvres d'art, ce qui rend illisible toute note prise?

Que faire si l'on a su entrer à fond dans le terrain de manière à perdre de vue son côté scientifique? Quelle en est la solution? Se jeter dans la cohue des conférences afin de trouver un consultant scientifique (cf. Kent 2000) non lié à la recherche et risquer ainsi que le fil rouge s'effiloche? Ou se coller aux encadreurs et risquer que son travail soit à moitié de la plume de ceux-ci?

4. La base commune – *common ground* élargi nécessaire à la compréhension

Dans les chapitres précédents, il a déjà été question à plusieurs reprises de la base commune sur laquelle repose la narration fragmentée. Il serait convenable, de l'associer avec le terme proche anglais *common ground* venu de la linguistique pragmatique. À l'exemple de contributions de Stalnaker (2002; 2017), Green (2017), Barbara Abbott (2008) et d'autres, nous voyons pourtant que l'intérêt principal y est mis sur la conversation directe et l'analyse se base sur le niveau de la phrase. Cependant, comme avec la narration fragmentée nous nous trouvons dans une situation de conversation indirecte, un regard analytique global sur l'entretien entier est donc nécessaire. La notion de la base commune va donc automatiquement avoir un sens plus large que celle de *common ground*, même si cette dernière est parfois définit de manière très générale comme « mutually recognized shared information in a situation in which an act of trying to communicate takes place » (Stalnaker 2002:704. « informations partagées et mutuellement reconnues dans une situation où l'on essaie de communiquer »). Plus que simple « shared background information » (« informations de base partagées ») qui s'accumule durant la conversation (Stalnaker 2002:706; cf. aussi Green 2017; Clark & Schaefer 1989; Park

& Takanashi 2011), la base commune sur laquelle repose la narration fragmentée contient également des informations de premier plan qui ne sont donc plus mentionnées; cause pour laquelle l'entrée dans un tel échange est aussi difficile.

La base commune peut être un savoir culturel et/ou métalinguistique (cf. Boula de Mareüil & Boutin 2011), un vécu, une expérience, une foi, etc. La base commune peut être pratiquement toute chose, pourvu qu'elle soit partagée par les interlocuteurs. Elle peut par exemple être la mémoire qui a lieu entre les personnes mobiles. Ce qui est important, est le fait que les personnes concernées jugent le partage comme allant de soi (Stalnaker 2002) et que le partage en tant que tel soit affirmé, *framed* (Park & Takanashi 2011), collectivement (Boula de Mareüil & Boutin 2011) et de manière performative entre narrateur et auditoire (cf. Park & Takanashi 2011). Serait ce à la fin ce que Michael Herzfeld (2005) désigne par *assurance of shared sociality*? Ceci mettrait en lien la base commune avec le terme d'*acquaintance*, relation, connaissance mutuelle, que Weber (2001:483) utilise afin d'établir ce qu'est le groupe dans lequel un chercheur fait son enquête: « a milieu of mutual acquaintance, that is to say, a loose set of persons who, because they have at least in part a common history, share bodies of knowledge, references and experiences, and enjoy a personal reputation within that milieu » (« un milieu de connaissance mutuelle, c'est-à-dire un ensemble vague de personnes qui, parce qu'elles ont au moins en partie une histoire commune, partagent des connaissances, des références et des expériences, et jouissent d'une réputation personnelle dans ce milieu »).

À partir de ce point de partage, il n'est plus nécessaire de dire certaines choses explicitement, puisqu'elles font partie de ou touchent d'assez près la base commune. Elles peuvent être mentionnées en passant ou omises complètement (cf. Park & Takanashi 2011); dépendant de combien stable la base commune est jugée par les interlocuteurs. N'utilisant qu'un certain mot pour faire référence à un contexte entier facilite la conversation parce que les omis la libèrent d'un trop d'explications débordantes et de répétitions lourdes car non nécessaires.

Les connaissances nécessaires pour qu'un simple mot puisse activer le contexte de référence doit être acquis en dehors de la conversation; il n'y a pas d'initiation, ni de glossaire ou de guide. Tant que l'on ne connaît

pas encore les dessous, on est réduit au statut de simple auditeur passif, celui qui écoute de manière muette quand un groupe discute; tout comme moi dans l'échange entre l'aventurier et le routier cité plus haut. Assister passivement à une discussion ne veut pas dire que l'on soit invisible. Ne pas avoir assez de connaissances contextuelles et, en conséquence, ne pas pouvoir répondre à la situation d'examen expose l'auditeur passif à ce que sa position et sa personne soient négociées malgré lui. Le chercheur contraint au rôle de l'auditeur passif perd pour ainsi dire et comme mentionné plus haut le dessus dans sa propre recherche.

À la fin, la conversation fragmentée serait peut-être à voir comme étant moins un échange d'information, comme l'entendent les pragmaticiens (cf. Green 2017), et plus une confirmation de la base commune – la dimension téléologique de Green (2017) – en en créant des variations sans pourtant nommer forcément son contenu initial. Comparable avec des musiciens concertant en produisant tour à tour ou ensemble des variations d'un thème musical qui n'est pas simplement joué, mais qui doit être connu par chaque musicien afin qu'il puisse participer dans le concert.

4.1. Négociée en permanence

Ce que j'appelle base commune n'est pas à confondre avec une culture générale, voire avec des connaissances générales. Ces deux termes partent du principe de connaissances standardisées exigibles par tous. Ils sont d'habitude utilisés dans des phrases exclamatives telles « Mais cela fait partie de la culture générale ». Ici, les termes renvoient au fait que l'interlocuteur manque de savoir jugé nécessaire par le narrateur pour avoir un terrain d'entente. Étant essentiellement utilisés pour marquer leur absence chez l'autre, les termes *culture générale* et *connaissances générales* gagnent ainsi la connotation d'une attente absolue que prononce la personne guidant la conversation. C'est donc en contestant la culture générale à l'interlocuteur que le locuteur décide sur ce qui fait partie de cette culture générale tout en la rendant absolue, voire en l'essentialisant. Ce dernier mot nous amène à Mignolo, qui propage une géopolitique du savoir, une localisation du savoir qui doit le des-essentialiser: « Sobald das Denken als verortbares erkannt ist, verliert es auch seinen universellen Anspruch und muss sich Gültigkeit und Legitimität stets erneut erwerben » (Mignolo 2012:28. « Dès que la pensée est comprise

comme localisable, elle perd aussi sa prétention universelle et est obligée d'acquiescer et de re-acquiescer constamment sa validité et sa légitimité »).

Dans le cadre de ma recherche, cette idée de situer la pensée et le savoir ne doit pas seulement être comprise dans son sens immédiat, mais aussi au figuré. En dehors de donc le *localiser*, un savoir peut être situé aussi bien culturellement, temporellement, dans une personne¹⁵⁶ ou une situation, et ainsi de suite. Si le savoir n'est alors plus considéré universel ou absolu – comme quand il fait partie des connaissances générales –, mais plutôt situationnel, il doit se légitimer constamment. Il est ainsi proche de la négociation permanente d'une base commune, qui, à travers la fragmentation du récit, crée la conversation telle que je l'ai connue au Mali.

Contrairement aux connaissances générales, considérées plutôt rigides, la base commune est souple. Étant constamment sujet de négociation, elle est explorée, sondée durant toute situation de communication.¹⁵⁷ Sa définition ne peut donc être valable que pour cette même situation de communication, sans pourtant étant fixée, figée pour la conversation intégrale. La base commune permet alors des re-ajustements permanents et les demande d'ailleurs, puisque le contexte varie constamment: La composition de l'auditoire peut changer, le thème peut être modifié aussi bien par le narrateur que par un auditeur, et ainsi de suite. Le tout étant fidèle à la devise d'Héraclite *panta rhei*, toute chose se meut et rien n'est stable.¹⁵⁸ En référence à la géopolitique du savoir de Mignolo, je proposerais donc de parler d'une socio-politique, mieux encore d'une gérance situationnelle du savoir en traitant des récits et conversations fragmentées (non seulement) maliennes. Justement, Winnie Cheng et Martin Warren (2003:381; cf. aussi Hammel 2014) remarquent bien que « [s]ince the external context is not fixed, shared knowledge is constantly being

156 cf. Jäger (2009:76) soulignant « dass das Wissen nicht *in* den Sprechhandlungen, *in* den (sonstigen) Handlungen und *in* den Gegenständen gleichsam 'ruht', sondern bei den Menschen angesiedelt ist » (« que le savoir ne 'repose' pas pour ainsi dire dans les actes de parole, dans les (autres) actions et dans les objets, mais qu'il se situe chez les hommes »).

157 cf. aussi Nyamnjoh (2017:264) « Mobile encounters by and with incompleteness involve experiments with multiple, layered and shifting identities, which are tried and tested through convivial interactions » (« Les rencontres mobiles par et avec l'incomplétude impliquent des expériences avec des identités multiples, stratifiées et changeantes, qui sont testées et mises à l'épreuve par des interactions conviviales »).

158 Πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει. Pánta chorei kai oudèn ménei. Gaibazzi (2015:237) en cite la version Ouest-Africaine en disant que « [n]o condition is permanent ».

constructed and is not some kind of unsubstantiated library to which conversational participants have full and equal access » (« le contexte extérieur n'étant pas fixe, les connaissances partagées sont en constante construction et ne constituent pas une sorte de bibliothèque sans fondement à laquelle les participants à la conversation ont un accès complet et égal »).

4.2. Quelle base commune à l'étranger?

La base commune, ce qui va sans dire, ne fonctionne que dans l'entourage élargi des interlocuteurs. Plus l'on s'éloigne de chez soi et des siens, plus cette base commune diminue jusqu'à disparaître tout à fait. Ceci est particulièrement vrai pour ceux qui partent en aventure et qui sortent donc loin de leur zone de confort. Et pourtant cette base commune serait une des conditions pour la normalité d'une vie sociale, dont l'être humain dépend fortement. Sans une telle vie sociale plus ou moins normale, la personne mobile se sent facilement seule et entièrement livrée à la société étrangère, dont elle ne fait pas partie. La solitude que l'étranger ressent peut provoquer une catastrophe sociale s'il n'y a pas un réseau de relations pour soutenir la personne en question. Cette catastrophe sociale a été décrite à plusieurs reprises pour la situation de migrants maliens dans les foyers de travailleurs migrants en France, particulièrement à Paris (cf. Palasie 2010; Hadjer 1999; cf. aussi Pelckmans 2013), est évoquée dans de maints travaux d'organismes internationaux (cf. Laacher 2010; Human Rights Watch 2019; Breen 2020; Chynoweth 2019) et transparaît aussi dans certains récits sur l'accueil difficile en société d'accueil. Une manière, par laquelle la catastrophe sociale peut être évitée, est de chercher et de trouver d'autres personnes qui connaissent et pratiquent le rituel de la conversation fragmentée et d'ainsi « privileging dialogue and consensus over zero sum games through coercive violence » (Nyamnjoh 2017:263. « privilégier le dialogue et le consensus aux jeux à somme nulle par la violence coercitive ». Ma traduction). Comme d'après Kádár et House « any ritual is conventionalised in the social unit in which it occurs » (2020:4. « tout rituel est conventionné dans l'unité sociale dans laquelle il se produit »), ce rituel serait la base commune minimale nécessaire pour qu'une vie sociale puisse naître. À partir d'ici des liens peuvent se créer pour réanimer une base commune ancienne si les interlocuteurs en ont déjà à travers leurs origines; que celles-ci soient géogra-

phiques, sociales, religieuses, historiques, linguistiques, ou encore autres (cf. Derrida 1997). Le cas échéant, donc si les interlocuteurs n'ont comme terrain d'entente que le concept de la fragmentation du récit lui-même, ils peuvent prendre ce fait comme fondation d'une toute nouvelle base commune qui sera ensuite nourrie par la nouvelle communauté.

4.2.1. *Soməgəw* – la communauté minimale

Ceci pourrait être une approche pour expliquer le *comment* de la création des *nouvelles familles* durant l'aventure. En absence de ce que Kádár et House appellent *social unit*, unité sociale, les aventuriers en créent eux-mêmes et la basent sur la conversation; faute de terres, histoire, langues, etc. communes. Quelques-unes des personnes que rencontrent mes interlocuteurs dans leur mobilité peuvent devenir des compagnons de routes; peu importe s'il s'agit de personnes ayant fait une partie de route avec eux ou de personnes sédentaires rencontrées quelque part. L'essentiel est ce que Nyamnjoh (2017:263) entend sous le terme de la convivialité:

« Conviviality stresses the pursuit of sameness and commonalities by bridging divides and facilitating interconnections. It encourages the cultivation of frontier realities and frontier beings, and an attitude towards identities and identification as open-ended pursuits. [...] Being a constant work-in-progress, conviviality involves competing agentive forces which need a negotiated understanding of social reproduction and contestation. »

« La convivialité met l'accent sur la recherche de similitudes et de points communs en comblant les fossés et en facilitant les interconnexions. Elle encourage la cultivation de réalités et d'êtres frontaliers, ainsi qu'une attitude envers les identités et l'identification comme des recherches ouvertes. [...] En tant que travail constant en cours, la convivialité implique des forces agissantes concurrentes qui requièrent une compréhension négociée de la reproduction et de la contestation sociales. »

Cette négociation, Nyamnjoh la décrit plus précisément comme une « negotiation of tensions between intimacy and distance » (2017:264. « négociation des tensions entre intimité et distance »). Ce qui se situe entre intimité et distance dans la mobilité de mes interlocuteurs est la famille; celle qu'ils ont laissé en prenant la route autant que celle qu'ils se créent en

cours de route et qu'ils appellent la *nouvelle famille*. En nommant ainsi leurs compagnes de route, les aventuriers optent alors pour une unité sociale particulièrement petite, stable et surtout incontestable. La famille comme institution la plus ancienne des sociétés humaines se comprend ici non dans les liens sanguins mais dans sa fonction d'union d'entraide dans la vie quotidienne (Laurent 2019). Terme depuis peu d'actualité dans la recherche scientifique (Razy & Baby-Collin 2011) est celui de la famille à distance – aussi famille dispersée (Whitehouse 2011; cf. Vogt 2018) – qui semble très bien s'appliquer à la situation de mes interlocuteurs. Certes, dans son sens initial, le terme *famille à distance* décrit d'habitude la situation suivante: Un membre de la famille sanguine nucléaire – très souvent le père (Barou 2001), mais aussi un enfant (cf. Robin & Louis 2018) – part à l'étranger pendant qu'un autre membre – souvent la mère, mais aussi un parent proche – reste longtemps seul avec les enfants (cf. Imbert, Lelièvre & Lessault 2018; Laurent 2019; Whitehouse 2011). Soulignons néanmoins que ce genre d'aménagement d'un foyer délocalisé présente plutôt la règle que l'exception en Afrique de l'Ouest (Razy & Baby-Collin 2011; Barou 2001; Whitehouse 2011; cf. Vogt 2018 pour le cas de l'Amérique Latine); surtout dans des contextes de polygamie où le père fait souvent la navette entre ses différents foyers ou fait faire de la rotation aux différentes coépouses (cf. Whitehouse 2011). Qu'il s'agisse des mouvements à longue durée que font les hommes – mais aussi les femmes – en Afrique de l'Ouest (cf. migration saisonale et/ou temporaire, mariage et regroupement familial à l'étranger) ou le fait d'envoyer un enfant chez un autre membre de la famille *au village* ou à l'étranger (Whitehouse 2011) – par exemple dans le cadre de *lamɔ*, l'adoption d'éducation, trouvée dans la littérature souvent sous le terme anglais *foster child* (Rodet 2015; cf. aussi Robin & Louis 2018) – les familles nucléaires ne se réunissent souvent qu'à de rares occasions (Whitehouse 2011). C'est en ceci que la nouvelle famille des personnes mobiles ressemble fortement à l'ancienne: Ici aussi, les personnes peuvent s'éloigner géographiquement loin les unes des autres sans pour autant se sentir moins proches. En maintenant « de liens étroits par-delà des frontières étatiques », ils deviennent tout simplement des familles transnationales (cf. Razy & Baby-Collin 2011:11; Robin & Louis 2018; Whitehouse 2011; Portes 1999) ou multi-locales (Rodet 2015:42). Les conventions qui s'établissent à l'intérieur de ces nouvelles familles – qu'elles ressemblent à celles dans les anciennes ou non – peuvent être l'appui nécessaire à l'aventurier pour rester

en équilibre morale et donc ne pas échouer dans son projet d'aventure. Reconsidérons dans ce contexte ce que Pascal dit sur ses compagnons de route:

On a duré là-bas. On a duré là-bas, c'était sous un arbre comme ça, on est en train de causer: Toi tu viens de quel village? Lui il a dit son village, et toi? Quel village? Et toi, et toi, tu es quitté où? Tout le monde a eu, son, tout le monde a parlé de lui. Ils venaient tous du sud? Non, oui, bon. Du sud, de Kayes, et des villages qui sont un peu, dans l'alentour, entourage de Bamako quoi. Ouais. Koulikoro et Kayes comme ça. Ce sont des, eh, des villages quoi. Et là-bas, tout le monde explique son, ses, ses cas et ses problèmes. Là-bas, arrivé jusqu'à, on a bien causé là-bas, hein? On a échangé beaucoup même. [interrompu par un passant] Ouais. Même les, eh, les secrets, les secrets divines comme ça, il y a tout. On a partagé tout ça ensemble. Ouais. Ah bon? Donc vous avez vraiment formé une famille là-bas? Ah oui, tu as vu?

Sont les discussions longues et détaillées, que surtout les aventuriers mènent avec le chercheur et qu'ils avaient entamé eux-mêmes, à lire dans ce contexte? Sont-elles une manière de corriger ce manque d'unité sociale en en créant une, certes seulement temporaire, avec le chercheur qui est, lui, basé là, où le récit fragmenté est un rituel conventionnalisé? Des appellations telles *petite sœur*, que mes interlocuteurs me donnent parfois, le laissent facilement croire.

Ouais, merci pour les questions, merci beaucoup. Comme, je t'ai toujours dit, je suis toujours à ta disposition. Moi, je suis comme un livre. Donc me lire, me connaître c'est, c'est facile. Il, il suffit de voir, de le lire. Tu vois tout. (Diop)

Les aventuriers partent-ils alors du principe que le chercheur doit donc connaître ce rituel et savoir le manipuler? Ceci expliquerait pourquoi après que j'ai manqué de réagir convenablement aux fragmentations de récits de plusieurs de mes interlocuteurs, certains d'entre eux ont carrément abandonné la conversation avec moi et ont disparu de ma vue. Pourquoi gaspiller son temps à parler à un sourd?!

4.2.2. Performance d'un chez soi, point de repère?

Étant sorti de chez eux, parti loin de leur zone de confort, mes interlocuteurs ont recours dans nos entretiens à la narration fragmentée qui se

fonde sur la base commune. Si nous ne voulons pas aller aussi loin que de considérer ceci comme étant un recours à l'entité familiale, nous pouvons aussi suivre une autre piste et localiser la pratique. Il s'agirait alors d'un retour; un retour non à la tradition, mais à des conventions de chez soi. En allemand serait utilisé ici le terme *Heimat*, l'endroit où l'on se sent chez soi; *kaara* en soninké (Whitehouse 2011). Parler dans ce contexte de construction interactive d'identité comme le font par exemple Argiris Archakis et Angeliki Tzanne (2009; cf. aussi Monz 2020) en cherchant « greekness in greek narratives » (« la grécité dans les récits en grec ») me paraît trop fort. Même le terme d'affirmation identitaire me semble trop lourd pour les récits que font mes interlocuteurs de leur mobilité. Je propose à la place de parler d'une performance de ce point de repère que représente *Heimat*. Cette performance n'est pas basée sur ce qui est dit, mais sur la manière avec laquelle la parole est tenue (cf. Degorce 2014). Le genre que mes interlocuteurs reconstruisent dans nos entretiens oscille entre deux points repères: D'abord, il y a la narration fragmentée quand, en contexte de récit, mes interlocuteurs forcent volontairement le chercheur étranger à prendre le rôle du *naamunaminena*. Ensuite, il y a des contextes dans lesquels l'échange entre mes interlocuteurs et moi est proche de *baro*, l'idéal de la conversation tel que je le connais du Mali.

5. *Baro* – l'idée de la bonne conversation

An bena baro ke kosebe. On va bien discuter. Dans une rencontre brève, dans laquelle deux personnes se sont pourtant données rendez-vous pour une nouvelle rencontre, cette fois-ci envisagée plus longue, cette phrase fait souvent partie de l'au-revoir que se donnent les interlocuteurs. Dans la société malienne, la discussion, la conversation, *baro*, jouit d'un grand intérêt.

Une conversation réussie est sans fin. Elle peut être interrompue, mise en pause pour être reprise plus tard, mais elle ne se termine pas. Cet état de fait trouve son expression directe dans la grammaire bambara, qui accorde au verbe *ko*, dire, une place particulière: Là où la construction de la phrase repose sur l'utilisation obligatoire de verbes auxiliaires qui, en plus de l'affirmation et de la négation, portent également le marqueur des temps, *ko* est l'unique verbe qui fonctionne sans auxiliaire. *Ko* se trouve en une seule et unique forme dans des phrases affirmatives qui peuvent exprimer aussi bien le présent que le passé (parfait et prétérite). Verbe in-

transitif, *ko* introduit le discours direct, *ne ko*, ainsi que le discours indirect, *ale ko (ko)*. À travers ceci, *ko* ferme alors la boucle de l'échange sans fin puisque peu importe si je dis ou ai dit quelque chose, la forme grammaticale reste la même: *ne ko*. Tout d'abord, d'un point de vue purement syntaxique, cela met l'accent sur le contenu de ce qui est dit et non sur sa circonstance d'énonciation. En même temps, l'énoncé acquiert une valeur presque absolue, car, quel que soit le moment où il a été initialement formulé, il reste toujours d'actualité: *ne ko*. En fin de compte, la grammaire semble exprimer ici que le locuteur reste fidèle à ses paroles. Ceci donne du poids à l'échange orale et rend en même temps la fin d'une conversation quasiment impossible, car chaque mention la rend à nouveau présente et crée ainsi un nouveau point de reprise. Une conversation est alors sans fin, sans pourtant étant limitée à un seul sujet. Tout au contraire elle peut faire de maints allers-retours. C'est ainsi que s'explique la formule marquant la fin d'une intervention, d'une contribution à une conversation: *Ne ye kuma ta yɔrɔ min na, n b'a bla yen.*¹⁵⁹ Dans les meilleurs des cas, la conversation est équilibrée, dans le sens qu'elle permet à tous les participants d'avoir une part active. Elle n'est donc pas dirigée par un des interlocuteurs et suivi des autres, mais ressemble plutôt à ce que le philosophe allemand Hans Georg Gadamer formule:

« Wir sagen zwar, dass wir ein Gespräch 'führen', aber je eigentlich ein Gespräch ist, desto weniger liegt die Führung desselben in dem Willen des ein oder anderen Partners. So ist das eigentliche Gespräch niemals das, was wir führen wollten. Vielmehr ist es im Allgemeinen richtiger zu sagen, dass wir in ein Gespräch geraten, wenn nicht gar, dass wir uns in ein Gespräch verwickeln. Wie da ein Wort das andere gibt, wie ein Gespräch seine Wendungen nimmt, seinen Fortgang und seinen Ausgang findet, das mag sehr wohl eine Art Führung haben, aber in dieser Führung sind die Partner des Gesprächs weniger die Führenden als die Geführten. Was bei einem Gespräch 'herauskommt', weiß keiner vorher. Die Verständigung oder ihr Misslingen ist wie ein Geschehen, das sich an uns vollzogen hat. So können wir dann sagen, dass etwas ein gutes Gespräch war, oder auch, dass es unter keinem günstigen Stern stand. All das bekundet, dass das Gespräch einen eigenen Geist hat, und dass die Sprache, die in ihm geführt wird, eine eigene

159 J'ai redéposé la parole là où je l'avais pris.

Wahrheit in sich trägt, d.h. etwas 'entbirgt' und heraustreten lässt, was fortan ist. » (Gadamer 1960:361)

« Nous disons certes que nous 'menons' une conversation, mais plus une conversation est réelle, moins la conduite de celle-ci repose sur la volonté de l'un ou l'autre des partenaires. Ainsi, la conversation réelle n'est jamais celle que nous voulions mener. Il est en général plus juste de dire que nous nous trouvons dans une conversation, si ce n'est que nous nous enlisons dans une conversation. La façon dont un mot entraîne un autre, dont une conversation prend des tournures, trouve sa progression et son issue, peut très bien avoir une sorte de direction, mais dans cette direction, les partenaires de la conversation sont moins les dirigeants que les dirigés. Personne ne sait à l'avance ce qui 'sortira', ce qui 'tombe' d'une conversation. La compréhension ou son échec est comme un événement qui s'est produit sur nous. Nous pouvons donc dire que la conversation a été bonne ou qu'elle n'était pas placée sous une bonne étoile. Tout cela montre que la conversation a son propre esprit, et que le langage qui y est tenu porte en lui sa propre vérité, c'est-à-dire qu'il 'dévoile' quelque chose et le fait ressortir, ce qui sera désormais. » (cf. Tsing 2018)

En tant que personne extérieure je cherche des explications pour le grand respect dont jouit la conversation au Mali dans quelques aspects socio-culturels qui pourraient avoir le statut de valeurs indicatives. Je propose les termes clés *jeliya* et *senankuya*, *jatigiya*, *thé* et *grin* afin de les mettre en lien avec les paroles de mes interlocuteurs.

5.1. *Jeliya*, *senankuya* ou Le Mali comme berceau de la diplomatie

Dès qu'éclate une dispute quelque part en lieu public aussi bien qu'en privé, une personne tierce va automatiquement intervenir. L'œil étranger va peut-être lire ceci comme un acte d'ingérence dans les affaires d'autrui. Le but explicitement dit en est pourtant un autre: Il s'agit de l'essai de calmer la situation et de rétablir une conversation afin de réinstaller la paix là où un conflit était sur le point d'éclater; en un mot, il s'agit d'une tactique pour éviter les disputes et les altercations. *Le Mali est le berceau de la diplomatie* me dit-on à plusieurs reprises pour expliquer cet acti-

visme. Que ceci soit vrai ou non est aujourd'hui difficile à vérifier. Néanmoins, deux réalités propres à l'Afrique de l'Ouest et bien connues pour faire partie intégrale des sociétés maliennes sont souvent prises d'exemple pour souligner l'ancienneté de cette volonté d'établir et de rétablir l'harmonie à travers la parole. Il s'agit de *jeliya* – le concept des griots – et de *senankuya*; le cousinage à plaisanterie. Tous les deux ont fait le thème de maints travaux scientifiques (cf. à titre d'exemple Loua 2015; Camara 1992; Daphy & Rey Hulman 1998; Gonnin 2004; Sissao 2006; Smith 2004). Ce qui doit nous intéresser ici est moins la définition qu'en donnent des collègues académiques tout en essayant de différencier les modes de parution plus ou moins distincts; Zaoro Hyacinthe Loua (2015:186) remarque bien qu'« [i]l existe dans toutes les sociétés humaines des pactes d'amitié et de protection, de fidélité et de loyauté, des alliances de vie et de sécurité ». Ce qui suscite notre intérêt est le fait que ces tactiques d'harmoniser la cohabitation soient basées sur la parole et que l'explication qu'en donnent mes interlocuteurs Ouest-Africains focalise sur cet aspect précis. Les explications étant longues et remplies d'exemples personnels, historiques et autres, et les propos étant pour la grande plupart tenus en bambara, j'en fais la synthèse en français.

Jeli, le griot, est la personnification de la conversation entre deux personnes, deux familles, deux entités sociales et politiques à travers une personne tierce; la littérature anglophone propose les termes *third-party communication* et *triadic communication* (Ameka & Amha 2022). En tant que troisième parti, *jeli* occupe une position sociale un peu à part qui va de pair avec son activité héritée de père en fils, le liant à une famille noble. Il parle pour les membres de celle-ci – il est par exemple leur négociateur dans des projets de mariage – et franchit aisément des frontières sociales qui limitent les autres. *Jeli* est aussi le savoir historique de sa famille et en chante les louanges lors de cérémonies. Plus important encore, c'est le griot qui est le premier et le dernier à faire appel à la conscience de ses gens si besoin il y a. C'est-à-dire qu'en cas de dispute sérieuse, il est le premier à être appelé et figure à la fois comme médiateur entre les deux parties adverses que comme leur avocat respectif. En quelque sorte, il est la personnification des pourparlers dans lesquels sont engagés – parfois malgré eux – les adversaires.

Moins formelle mais d'autant conventionnalisée, *senankuya* – le cousinage à plaisanterie ou *joking relationship* – est l'alliance interethnique la

plus connue et la plus répandue en Afrique de l'Ouest. Ce système – dit d'origine ancestrale – a comme but d'assurer la cohabitation pacifique dans la grande région en permettant un échange ludiquement injurieux allant à première vue à contre-sens des règles sociales rigides de différents sociétés ouest-africaines. Le rôle pacificateur qu'occupe *senankuya* se fonde sur une activité quotidienne dans laquelle s'engage tout le monde. Basé sur le groupe ethnique, l'appartenance à une caste et le nom de famille (cf. Smith 2004), l'on se moque gentiment de son vis-à-vis et entame ainsi une conversation, plus légère encore qu'une causerie. Tout comme la plaisanterie basée sur une relation familiale – celle-ci n'étant pas couverte par le terme bambara *senankuya* – elle aide la personne l'utilisant à trouver sa place dans la société et à se nouer de liens amicaux-familiaux – d'où la traduction 'cousinage' – avec des personnes, des familles et des groupes ethniques étrangers. Les alliances telles *senankuya* ayant des limites bien visibles (cf. Loua 2015; Gonnin 2004; mais aussi les actualités politiques en Afrique de l'Ouest), elles sont tout de même régulièrement utilisées pour entamer un dialogue ou pour renouer un contact à la base duquel un dialogue peut ensuite être (r)ouvert.

Ce qui nous importe ici, est le fait que *jeliya* aussi bien que *senankuya* soient basés sur un échange verbal, comme le montrent des travaux sur un des deux concepts portant l'aspect de la parole déjà dans leur titre (cf. Camara 1992; Daphy & Rey Hulman 1998).

5.2. *Jatigiya* – une question d'accueil et d'hospitalité ?

En guise de transition, laissez-moi encore citer Loua (2015:190), pour qui l'alliance interethnique est ce qui engendre « un processus d'accueil, d'ouverture et de solidarité ». La conséquence sociale en serait que « chacune des parties contractantes devient pour l'autre un hôte. D'où l'importance de l'hospitalité dans les sociétés régies par les alliances » (Loua 2015:191). Nous voici alors au cœur de ce qu'est *jatigiya*, l'hospitalité en bambara. Le terme dérive de *jatigi*, désignant le logeur, le tuteur-logeur (Schmitz 2008:10) ou l'hôte, et est composé de *ja*, l'ombre, et *tigi*, le chef ou le propriétaire. *Jatigi* est alors celui qui met à disposition son ombre, qui héberge, et *jatigiya*, décrit le fait de le faire ou le caractère de quelqu'un qui le fait. Le verbe allant de pair est celui *k'a ja*, avec ses synonymes *k'a ladon* et *k'a bisimila*; ayant tous les trois le sens 'accueillir qqn'. Toutefois, chacun d'entre eux porte encore une connotation supplé-

mentaire: *k'a ja* celle de loger qqn, *k'a ladon*, faire entrer qqn, et *k'a bisi-mila*, souhaiter la bienvenue à qqn (de l'arabe *bismillah* 'au nom de Dieu' étant en bambara utilisé pour dire 'bienvenue'). Montrer de l'hospitalité envers une personne inclut alors en bambara de mettre à disposition son ombre, de procurer un endroit où l'arrivant peut se mettre à l'abri de la chaleur. Allant de pair avec ceci est la proposition de se verser de l'eau, afin de rincer la figure de la poussière du voyage, et d'en boire afin de se nettoyer la gorge. Ensuite sera élucidée la question si l'arrivant a déjà mangé ou s'il veut en avoir (cf. Prothmann 2018; Storch 2022). Ainsi soulagé arrive le temps du repos entamé par un dérivé de la phrase introductrice du chapitre: *N'an ka baro ke*, allons discuter (un peu).

5.3. Thé et grin – moyen et pratique libérant la langue

Cette proposition de discuter est très souvent précédée par *On va poser du thé: N'an ka te sigi. An bena baro ke kosebe*.¹⁶⁰ Qu'il y ait un lien étroit entre thé et conversation est d'ailleurs montré aussi non-verbale-ment dans de divers films documentaires tels *Taamaden* (2021); *Le prix pour rester* (2021); *Le garage de Zara* (2021); *Zinder* (2021); *Le dernier refuge* (2022) ou encore *Convoyeurs du non-retour* (2021). Ces images mariées à des propos tels celui cité par Masquelier (2019:48) « When you bring tea to people, they're happy, they'll want to talk to you » (« Quand tu apportes du thé aux gens, ils sont heureux, ils veulent te parler »), montre bien la grande importance qu'a le thé en Afrique de l'Ouest comme impulsion d'une conversation. Il s'impose alors de le considérer de plus près afin d'ensuite relier les deux – le thé et sa conversation – à des aspects de la mobilité présentée en troisième partie de ce travail: celui de l'immobilité – le blocage autant que l'attente – et celui de la mobilité.

Tout d'abord, apporter du thé et du sucre – tout comme apporter des noix de kola (cf. Masquelier 2013; 2005) – à celui qui a prononcé une invitation – ou à un chef de village quand on lui signale son arrivé dans la communauté – est un moyen de soutenir ou de créer des liens sociaux (cf. Masquelier 2019): Ce n'est pas n'importe quel cadeau qui est offert, mais un qui est à consommer ensemble (cf. Storch 2022). Masquelier (2019:48) le met au point en disant: « To benefit fully from the stimulating effects of tea, one must consume it in the company of other drinkers, never alone » (« Afin de bénéficier pleinement des effets stimulants du

¹⁶⁰ Allons poser du thé, nous allons bien discuter.

thé, il faut le consommer en compagnie d'autres buveurs, jamais seul »; cf. aussi Masquelier 2013). En lien direct avec cette idée de partage est une autre, marquée linguistiquement dans le comment de la préparation: Le thé n'est pas *fait*, mais il est *posé*. *Te te ke, a be sigi*. Ce changement dans le verbe montre déjà que la préparation du thé prend beaucoup de temps (cf. Masquelier 2013). Ce temps obligatoirement passé ensemble, est à comprendre comme une invitation à la conversation: On pose le thé (sur le feu) et puis (en attendant qu'il soit prêt) on discute.

Le thé libère la langue. C'est bien ça. (Baba)

Que l'hôte envoie quelqu'un acheter de quoi faire du thé, montre à l'arrivant qu'il compte interrompre son labeur quotidien, qu'il consacre du temps à son invité; que celui ait été invité ou non. Certes, faire chauffer un petit demi-litre d'eau sur du charbon ne prendra pas un après-midi entier, mais il ne faut pas oublier que poser du thé se présente comme un art: La tâche de la préparation du thé – d'être *tewulila* – n'incombe pas toujours simplement au plus jeune (cf. Ralph 2008; Masquelier 2019) ou à celui ayant l'excuse la plus faible (cf. Dwyer 1982). Souvent, on demande de poser le thé à celui connu pour son savoir-faire; la préparation demandant de l'expérience afin d'obtenir la bonne couleur, une certaine quantité de mousse et bien sur l'équilibre parfait entre amertume et douceur dans le goût (Bondaz 2013). Masquelier (2013:484f.) fait une description minutieuse du comment de cette préparation qui, dès sa lecture, donne une idée du temps qui passe. Ce qui demande encore plus de temps que la préparation délicate du thé en tant que tel est sa cérémonie exigeant que plusieurs verres soient préparés les uns après les autres. Masquelier (cf. aussi Bondaz 2013) en reporte l'explication quelque peu kitsch suivante, dont j'ai également déjà entendu des variantes ça et là:

« The first round of tea is said to be bitter, like life. The sharp taste of green tea has not yet been weakened by several pots of water, and the sugar only partially cuts its bitterness. As young men drink from the first round, they are reminded of how harsh life is. (Some avoid the first round altogether, arguing the strong brew gives them headaches.) The second round is said to be sweet, like love. The tea has lost some of its strength; it is now a perfect balance of sweetness and harshness. The precise dosage of sweetness and strength supposedly promotes conviviality. This is the round that 'makes you talk'. The third round is said to be like the breadth of

death. It has been considerably diluted, acquiring a smoothness that some tea drinkers find dull. Arguing that the insipid liquid is fit for women, not 'real' men, many of them pass on this round. Those who drink it are reminded that life is finite and takes its full meaning when set against the larger reality of death. » (Masquelier 2019:52f.)

« Le premier tour de thé est dit amer, comme la vie. Le goût vif du thé vert n'a pas encore été affaibli par plusieurs pots d'eau, et le sucre ne réduit que partiellement son amertume. En buvant le premier thé, les jeunes hommes se souviennent de la dureté de la vie. (Certains évitent carrément le premier tour, arguant que l'infusion forte leur donne des maux de tête). Le deuxième tour est dit être doux, comme l'amour. Le thé a perdu un peu de sa force; il est maintenant un équilibre parfait entre douceur et dureté. Le dosage précis de la douceur et de la force est censé favoriser la convivialité. C'est le tour qui 'fait parler'. Le troisième tour est dit être comme l'étendue de la mort. Il a été considérablement dilué, acquérant une douceur que certains buveurs de thé trouvent ennuyeuse. Prétextant que ce liquide insipide convient aux femmes et non aux 'vrais' hommes, beaucoup d'entre eux renoncent à cette tournée. Ceux qui le boivent se rappellent que la vie est limitée et qu'elle prend tout son sens lorsqu'elle est confrontée à la réalité de la mort. »

Dans la vie commune au Mali est pourtant courante une autre manière de parler des deux à trois verres de thé qui correspond en même temps à merveille aux sujets de la mobilité et de la conversation: Le premier verre est dit être celui de l'arrivée. Après avoir pris de l'eau pour se nettoyer la gorge de la poussière, on prend le premier verre, quelque peu amère, pour *bien se réveiller*. Ensuite on s'installe confortablement pour discuter. Le deuxième verre est alors celui de la bonne conversation, *baro numan*. Si troisième verre il y en a, il m'a été dit être celui de l'au revoir; il ne faut pas abuser de l'hospitalité non plus! Aussi, l'équilibre entre thé et sucre basculant vers le sucre, montre bien que le thé a perdu la majorité de son goût, qu'il est *épuisé, fini*. Avec *Te diyara, baro diyara*, le thé était savoureux, la conversation était douce, on remercie le *jatigi* et *demande la route, ka sira jini*, on prend congé. Dans la conceptualisation populaire malienne, le thé a donc un côté conversationnel, il est le moyen qui *libère*

la langue (cf. Masquelier 2013; *Convoyeurs du non-retour* 2021), tout en étant lié intrinsèquement à la mobilité de ses buveurs; j’y reviendrai.

Le thé malien – tout comme Ouest-Africain – est universel: Il est pris par les femmes autant que par les hommes (Bondaz 2013), par les vieux autant que par les jeunes (cf. (Zinder 2021; Taamaden 2021; *Le dernier refuge* 2022)). Il est pris à l’intérieur de sa classe d’âge autant qu’entre les générations, à l’intérieur de sa classe sociale autant qu’entre patron et ouvrier, à l’intérieur de son genre autant qu’entre amis et amies ou entre fiancés et mariés (cf. *Convoyeurs du non-retour* 2021). Le point commun est toujours la convivialité recherchée à l’aide de la conversation, qui est, quant à elle, entamée en posant du thé.

*Baronege b'a la sisan, n'o te, a tena te min!*¹⁶¹ (Baba)

Un cas spécial de la convivialité, son excès si l’on veut – basée sur le partage du thé est celui du *grin*. Cette rencontre plus ou moins quotidienne très généralement répandue en Afrique de l’Ouest (cf. Masquelier 2019; 2013; Boyer 2014; Kieffer 2006; Vincourt & Kouyaté 2012; Seidou 2008; Jónsson 2008; Zinder 2021; Taamaden 2021; *Le dernier refuge* 2022) – mais aussi en Afrique du Nord (cf. Dwyer 1982) – peut être mis au point à merveille par l’expression allemande *abwarten und Tee trinken*. Littéralement traduit ‘attendre et boire du thé’, elle veut dire ‘attendre et voir venir’. Et c’est exactement ce que font les membres d’un *grin*: prendre du thé en attendant leur future et ce qu’il leur apportera (Vincourt & Kouyaté 2012:106; cf. Ralph 2008; Seidou 2008; Jónsson 2008). Masquelier ayant consacré un livre entier aux *fadas*, la version nigérienne du *grin* malien¹⁶², entend dans la pratique de prendre du thé « a goal-oriented, meaningful practice that helps [the young men attending a fada] cope with the burden of waiting » (Masquelier 2019:31. « une pratique significative, orientée vers un objectif, qui aide [les jeunes hommes aux fadas] à supporter le poids de l’attente »; cf. Ralph 2008). L’attente des jeunes étant ici décrite comme une charge, un fardeau, renvoie l’image du sentiment d’être bloqué que peignent mes interlocuteurs du temps d’avant leur mobilité. À celui-ci, les jeunes opposeraient l’*art de l’attente* qu’ils célébreraient au *grin* (Masquelier 2013:473; Jónsson

161 Il a maintenant envie de discuter, sinon il n’allait pas prendre du thé.

162 Tout comme ivoirien et burkinabé (cf. Bondaz 2013); Sarah Vincourt et Souleymane Kouyaté (2012:95) soulèvent la question intéressante si le *grin* et surtout son appellation ne serait pas un point commun des communautés mandigues.

2008). Mais regardons d'abord de plus près le *grin* en tant que tel. Masquelier donne une très belle vue d'ensemble en décrivant les *fadas* comme suit:

« [Q]uotidian gatherings, which range from informal conversation spots to relatively structured organizations with governing boards and well-defined missions [...]. Though they can be occasionally found during the daytime (especially on weekends) under the shade afforded by a large tree, a straw shelter, or a mud wall, it is in the early evening that fadas truly come alive. At night, when other residents have retreated to their homes, the streets teem with clusters of young men who play cards, smoke water pipes, and chat or listen to the radio while waiting for the tea to brew. » (Masquelier 2019:3)

« [D]es rencontres quotidiennes, qui oscillent entre des lieux de conversation informels et des organisations relativement structurées avec des conseils d'administration et des missions bien définies [...]. Bien que l'on puisse parfois les trouver pendant la journée (surtout le week-end) à l'ombre d'un grand arbre, d'un abri en paille ou d'un mur de terre, c'est en début de soirée que les fadas prennent véritablement de la vitalité. La nuit, lorsque les autres habitants se sont retirés chez eux, les rues grouillent de grappes de jeunes hommes qui jouent aux cartes, fument des pipes à eau, discutent ou écoutent la radio en attendant que le thé infuse. »

Nous retenons ici d'abord les deux aspects clés étant fondamentaux pour un *grin* et constituant le cadre de la définition donnée par Masquelier: Il s'agit d'un groupe de conversation et d'un cercle de thé (cf. aussi Kieffer 2006; Boyer 2014; Vincourt & Kouyaté 2012; Bondaz 2013). Que l'un soit intrinsèquement lié à l'autre devient vite clair: « For conversation to flow smoothly, samari [members of a fada] will tell you, it must take place around a pot of simmering tea » (Masquelier 2019:31. « Pour une conversation fluide, les samari [membres d'une fada] vous diront qu'elle doit se dérouler autour d'une théière mijotant »). Nous voilà alors avec la quintessence du concept de *baro* lié au fait de *poser du thé*, à partir duquel nous pouvons maintenant regarder plus en détail ce qui distingue le *grin* de toute autre situation conversationnelle reposant sur le thé.

Tandis que la situation d'un invité arrivant chez son hôte se déroule pour la large majorité dans la journée, les *grins*, quant à eux, sont plutôt posés dans la soirée et pendant la nuit (Boyer 2014; Bondaz 2013). Retenons bien que *grin* et *thé* sont tous les deux *posés*; en bambara est même utilisé le verbe *sigi*, asseoir. Dans les deux langues thé et *grin* demandent donc automatiquement un certain temps passé ensemble (cf. Bondaz 2013)! Les *grins* de jeunes étant souvent posés durant des nuits entières (Bondaz 2013; cf. Taamaden 2021), les membres finissent facilement par exercer le travail de gardiens de quartier puisqu'ils ont un œil sur ce qui se passe dans leur entourage; ils deviennent « eyes and ears of urban neighborhoods » (Masquelier 2019:139. « les yeux et les oreilles des quartiers urbains ». cf. aussi Bondaz 2013). Les cours devant lesquelles le *grin* est installé rémunèrent assez souvent les membres du *grin* pour leur vigilance – ainsi que pour de petits services et commissions qu'elles leurs demandent – sous forme de nourriture et de *teminenw*; outils de thé, incluant le charbon, le sucre et la menthe. Aussi soutiennent-elles souvent les engagements sociaux et/ou communautaires dans lesquels quelques *grins* se lancent (cf. Masquelier 2019; Bondaz 2013). En même temps faut-il dire que certains *grins* – surtout ceux très mouvementés – ont la réputation d'héberger des *voyous* et des *petits criminels*, souvent dit *du quartier*, qui ainsi guetteraient leur prochaine proie et recruteraient des informants parmi leurs plus jeunes membres (cf. Seidou 2008; Kieffer 2006; Bondaz 2013; Diouf 2003; cf. Article 320). Il faut reconnaître qu'en réalité, il y a tout un éventail de fonctions bien distinctes entre lesquelles les différents *grins* oscillent et qu'ils peuvent parfois remplir à la foi (cf. Boyer 2014; Kieffer 2006): Certains membres peuvent se sentir gardiens du quartier, tandis que d'autres font le guet pour une bande criminelle; certains *grins* ont la vocation d'une ONG misant le développement de leur communauté (cf. Bondaz 2013; Masquelier 2013), tandis que d'autres sont des tontines se concentrant sur la situation financière personnelle des membres (cf. Masquelier 2019); certains *grins* misent dans leurs conversations des questions sérieuses de religion et de politique (Vincourt & Kouyaté 2012; Bondaz 2013; Masquelier 2013), tandis que d'autres insistent sur le non-sens de leurs échanges verbaux qu'il leur faudrait pour se *décrocher du sérieux de la vie*.

Masquelier met un focus sur la jeunesse citadine « excluded from the arena of work and wages » (Masquelier 2019:3. « exclus de l'arène du travail

et des salaires »; cf. aussi Boyer 2014; Bondaz 2013; Masquelier 2013; Zinder 2021; Taamaden 2021; *Le dernier refuge* 2022), mais il faut bien marquer que le *grin* n'est pas réservé aux chômeurs, ni aux jeunes ou aux citadins. Il y a bien de *grins* aux villages, il y en a posés par les vieux – j'ai fréquenté par exemple un *grin* composé uniquement de retraités – et les membres des *grins* peuvent se composer aussi bien d'élèves et d'étudiants, de mains d'œuvre du secteur informel et formel et de membres de la fonction publique (cf. Boyer 2014; Vincourt & Kouyaté 2012; Bondaz 2013). Justement faut-il dire que la grande majorité de *grins* posés le soir l'est fait par ceux descendant du travail, marquant ainsi la fin de leur journée de travail (cf. Vincourt & Kouyaté 2012). Les hommes – jeunes ou non – prennent un premier verre de thé avant de rentrer à la maison pour se laver et pour prendre le repas du soir. Ensuite ils retournent au *grin* pour y passer le soir et parfois une partie de la nuit à poser du thé, à en boire et à discuter (cf. Kieffer 2006; Bondaz 2013; Zinder 2021; Taamaden 2021; *Le dernier refuge* 2022).

Fen labanta tɛ. Ça ne fini pas. (Bouba)

Bien sûr, il y a également des *grins* composés de personnes n'ayant pas de travail. Ceux-ci passent donc souvent la plupart de leur journée – Masquelier (cf. aussi Jónsson 2008) parle bien de *waking hours*, ce qui ne dit rien sur les horaires! – assis à un coin de rue ou devant la porte de la cour familiale d'un membre du *grin* (Bondaz 2013) à poser du thé et à attendre que l'on les envoie faire des commissions (cf. Kieffer 2006). Ils sont *ci-denw*¹⁶³, les enfants auxquels l'on confie des commissions, et ce peu importe leur âge (cf. Bondaz 2013). Nous voilà alors encore renvoyés à l'idée d'être bloqué dans la jeunesse. L'observation suivante de Masquelier ne doit donc pas nous étonner: « Whether they peddle, hustle, sit in classrooms, or simply sit and wait, many of them have a somber outlook on the state's capacity to take care of the younger generation » (2019:5. « Qu'ils colportent, se démènent, s'assoient dans des salles de classe ou soient simplement assis et attendent, nombre d'entre eux ont une vision sombre de la capacité de l'État à s'occuper de la jeune génération »; cf. aussi Ralph 2008; Masquelier 2013). Ce mépris et cette lassitude, les membres des *grins* ne l'éprouvent pas seulement envers l'État (cf. *Le prix pour rester* 2021), mais aussi envers les générations plus anciennes, les vieux, ce qui renvoie encore une fois à cette idée du blocage dans la

163 De *ci*, envoyer ou commissionner, et *denw*, pluriel de *den*, enfant.

jeunesse. Tant que les personnes concernées ont le sentiment d'être ignorées, voire activement rejetées par l'État et *les anciens*, elles vont continuer à se compter du côté de la jeunesse (cf. Boyer 2014; Kieffer 2006; Masquelier 2013), qui est jugée impuissante de forcer son intégration dans la société active; nous y reviendrons.

En retenant l'idée d'être jugé impuissant pour cette fois-ci le lire de manière générale, nous nous rattachons encore une fois à la ligne de pensée formulée à l'entrée de la troisième partie. Si celui étant assis est considéré impuissant, le *tewulila* – celui assis à préparer le thé – doit en être le meilleur exemple, ce qui se montre dans une manière marquée des membres du *grin* de se plaindre quand le thé ne se prépare pas comme il faut: *Te kɔ(kili) salen don i n'a fo tewulila*. Traduit littéralement, ceux attendant le thé disent que les testicules du thé sont morts, comme celui qui fait du thé, pour se plaindre que le thé est *fatigué* et que la faute en est à chercher chez celui responsable de sa préparation. La base de cette image d'un thé impuissant jusqu'à la mort m'a été expliquée en disant que *saliya be te la i n'a fo tewulila*; le thé est aussi paresseux que celui qui le fait. Ceci veut dire que le thé ne peut être qu'aussi bon que celui qui le prépare. Si celui qui prépare le thé est rétif au travail, son thé ne donnera pas grand-chose. La situation ainsi décrite est la suivante: La personne qui prépare le thé est trop paresseuse pour s'occuper du thé, qui par conséquence dépérit. Qu'il s'agisse d'un manque de feu et/ou de charbon ou d'un thé bouilli pour la troisième ou peut-être même la quatrième fois, le défaut du *tewulila* était d'être resté assis là où il aurait dû se lever pour aller chercher du feu, du charbon ou un autre paquet de thé. Dans cette situation, celui qui devait préparer le thé n'est donc plus seulement temporairement impuissant, puisqu'il s'est assis sur ses attributs virils au lieu de se déplacer comme un véritable homme. Il est définitivement impuissant, impuissant à la mort, car dans son inactivité de jeune paresseux assis à boire du thé, il n'a même plus pu trouver l'énergie de s'occuper du dit thé. Ne produisant rien – même pas du thé – il est *bɔfu safu* par excellence; et ceci jusque dans les yeux des autres jeunes, qui sont pourtant également *paresseusement assis au grin* (cf. Bondaz 2013:71).

Que les jeunes assis ne fassent vraiment rien de leur existence – comme le voit la société – ou qu'ils soient exclus de la société par les *vieux* qui la créent et dirigent, le fait de se considérer à part serait d'après Masquelier justement la base de l'initiative des *grins* qui, en réponse, forgent « new

expressions of sociability and new spaces of belonging » (Masquelier 2019:3. « de nouvelles expressions de sociabilité et de nouveaux espaces d'appartenance »; cf. aussi Boyer 2014; Diouf 2003). En créant un tel sens d'appartenance, les *grins* peuvent être qualifiés de « small bubble of intimacy built on a shared bond of trust and loyalty » (Masquelier 2019:5. « petite bulle d'intimité construite sur un lien partagé de confiance et de loyauté »; cf. aussi Kieffer 2006), ou avec les mots de Boyer (2014:12) d'un *entre-soi*. Effectivement, entre membres de *grin*, l'on partage tout; du verre de thé jusqu'à la dernière cigarette (cf. Masquelier 2019; 2013; Vincourt & Kouyaté 2012; Bondaz 2013). Un de mes interlocuteurs le met au point en me disant que *le grin, c'est la rencontre*. Le *grin* n'est alors pas un endroit, mais le fait que des personnes se réunissent (cf. Masquelier 2019:77; 2013); Boyer (2014) qualifie l'emplacement du *grin* de salon temporaire privatisant le lieu public qu'il occupe. Le *grin* représente donc – tout comme la famille telle qu'elle est mentionnée plus haut – un réseau social particulier, un réseau de sociabilité durable (cf. Masquelier 2013:479). Les gens s'y réunissant prennent le temps les uns pour les autres. Ils prennent le temps de discuter de tout et de n'importe quoi, mais ils prennent aussi le temps d'écouter et de recueillir et même conforter un membre se sentant seul (cf. Boyer 2014; Masquelier 2013; *Le garage de Zara* 2021) ou d'en conseiller un autre (Kieffer 2006; Vincourt & Kouyaté 2012). Un membre du *grin* violant ce pacte en ne venant que pour prendre du thé avant de repartir, l'est d'ailleurs rappelé explicitement: *I ye te min min, i b'o baro de ke! Ce que tu as bu en thé, il faut le faire en conversation*.

Il semble alors y avoir au *grin* un taux d'échange entre thé et *baro* et le dernier paye le premier. Afin de rembourser le thé que l'on a pris, il faudra donc s'impliquer dans une certaine quantité de conversation jusqu'à atteindre l'équivalent du thé consommé.

Pour mes interlocuteurs en cours de route, non seulement le réseau social de la famille, mais aussi celui du *grin* manque. Ceci peut encore une fois être une des raisons pour lesquelles beaucoup d'aventuriers aiment discuter avec moi. Je suis chez eux à la maison, j'ai le temps de donner des nouvelles – qu'elles soient d'importance ou non (cf. Vincourt & Kouyaté 2012) –, de prendre du thé, de causer. Certains de mes interlocuteurs posant parfois du thé en me faisant signe qu'ils aimeraient échanger, nos entretiens se transforment en une sorte de *grin* virtuel (cf. Bondaz 2013).

Mais revenons sur le *grin* réel. Son matériel est minimal: Quelques chaises en plastique ou en métal, un banc en bois ou les chaises des jakarta font également l'affaire; ensuite les *teminenw* – le fourneau avec un peu de charbon, deux théières et un ou deux petits verres, du sucre et de l'eau – voici, ce qu'il faut pour poser le *grin* (Bondaz 2013). Le feu peut être fait avec des herbes et petites branches sèches ou l'on demande *tasuma*, du charbon allumé, dans une cour voisine; peut-être que la femme y logeant offrira même de la menthe.

Le *grin* n'existant alors que dans la réunion des membres, il est un des points de rencontres provisoires et sans ancrage entre les résidents que AbdouMaliq Simone (2004; cf. aussi Bondaz 2013) voit comme créant les villes Africaines. N'étant pas fixés ni fixables, et basés uniquement sur l'interaction entre les résidents, les *grins* établissent à travers leurs membres pourtant un réseau infrastructurel (cf. Bondaz 2013). Cette ligne de pensée s'accorde avec l'avis de Mbembe et Nutall (2008:7), Simone (2004) et d'autres, pour qui l'infrastructure serait centrée sur le corps humain et non sur des endroits géographiques. À Bamako, mais aussi ailleurs, j'en ai fait l'expérience: L'emplacement d'un *grin* n'est pas cimenté, mais – surtout dans le cas de *grins* de jeunes – il y en a de multiples. Aujourd'hui l'on se réunit devant la porte d'un tel membre, demain, dans la cour familiale d'un tel autre. Pendant la saison des pluies, le *grin déménage* d'un espace vert accueillant trop de moustiques sous le feuillage dense d'un arbre solitaire ou dans le *blon*¹⁶⁴ de famille d'un membre. Dans le moment de l'année où la chaleur pèse lourdement sur la ville et sur les gens, le *grin s'installe* sur le toit de la maison de quelqu'un pour y passer la nuit et espérer un petit courant d'air. Pendant la saison froide, les coins des rues, trop venteux, sont déserts puisque les *grins* se réunissent dans des cases bricolées par les membres ou chez un jeune ayant une chambre à part. Aussi, souvent, ceux posant le *grin* dans la journée vont le faire ailleurs que ceux l'*animant* le soir et la nuit. Ceux qui veulent jouer aux cartes ont besoin d'être sous un lampadaire, tandis que ceux qui préfèrent les jeux de contrôle cherchent l'emplacement proche d'une prise. Ceux voulant montrer de nouveaux styles vestimentaires passent sous le plein soleil et appellent beaucoup de membres, ceux venant avec leur copine préfèrent l'intimité d'un *grin* peu nombreux et at-

164 Le *blon* est la pièce d'entrée d'une cour traditionnelle, dans laquelle se réunissent les vieux hommes de la famille ou du quartier pour discuter, mais il peut aussi être occupé temporairement par les jeunes.

tendent peut-être qu'il fasse un peu plus sombre (Bondaz 2013). Ainsi, le *grin* est *toujours en mouvement*.¹⁶⁵ Il déménage en fonction du temps, de la saison, de l'activité envisagée, du nombre de personnes que l'on attend, etc. (Bondaz 2013). En même temps, le *grin* est aussi *toujours animé*. Il y a des membres qui arrivent du travail, d'une commission, de la maison; saluant un à un tous ceux qui étaient déjà là (cf. Masquelier 2019:67). D'autres partent pour aller manger, faire des commissions, aller chercher un autre membre ou tout simplement *se balader* dans le quartier.

Et pourtant, en tant qu'institution, le *grin* est parmi ce qu'il y a de plus stable dans les pays de l'Afrique de l'Ouest. Qu'un membre voyage, déménage ou parte en *aventure*, qu'un gouvernement national tombe, qu'une pandémie globale surgisse, le *grin* est toujours là et il y aura toujours du thé: « In the face of great uncertainty, fadas constitute an affective nexus » (Masquelier 2019:43. « Face à une grande incertitude, les fadas représentent un lien affectif »; cf. aussi Bondaz 2013; Masquelier 2013). Justement, j'ai vécu les *grins* au Mali comme étant pour les membres un endroit de détente dans une vie tendue et un endroit de repos après la *débrouille* de la journée. Le bricolage que Masquelier (2019:6) y voit s'applique pour moi plutôt au mouvement permanent interne touchant également les sujets de conversation. Dépendant de la composition momentanée des membres et de leur état d'âme actuel, les propos oscillent entre les bêtises les plus gaies et désinvoltes et les réflexions les plus philosophiques et graves (Masquelier 2019:10; Boyer 2014; *Le garage de Zara* 2021; *Zinder* 2021; *Taamaden* 2021; *Le dernier refuge* 2022), le tout encadré et tenu ensemble par la convivialité que crée le thé: « Tea-time is after all what anchors the fada as a space of conviviality and relaxation » (Masquelier 2019:66. « L'heure du thé est après tout ce qui fait de la fada un espace de convivialité et de détente »).

« In Niger the act of sitting with one's friends around a pot of tea is unambiguously gendered. While young men may gather in a public space, young women do not typically loiter in the street: they have places to go and things to do. Not only do their domestic obligations often prevent them from partaking of the kind of leisurely activities fadantchés engage in, but it would also be improper for

165 Ceci contredit clairement la présentation du *grin* comme endroit d'immobilité tel qu'il a été évoqué plus haut.

them to sit among young men in full view of the neighborhood. »
(Masquelier 2019:93)

« Au Niger, le fait de s'asseoir avec ses amis autour d'une théière est sans ambiguïté une question de genre. Alors que les jeunes hommes peuvent se réunir dans un espace public, les jeunes femmes ne traînent généralement pas dans la rue: elles ont des endroits où aller et des choses à faire. Non seulement leurs obligations domestiques les empêchent souvent de prendre part au genre d'activités de loisirs auxquelles s'adonnent les fadantchés, mais il serait également inconvenant pour elles de s'asseoir parmi les jeunes hommes à la vue du voisinage. » (cf. aussi Bondaz 2013)

Effectivement, filles et jeunes femmes passent, répondent aux salutations, mais ne s'assoient pas pour discuter et prendre du thé (cf. aussi Boyer 2014; Vincourt & Kouyaté 2012; Bondaz 2013). Exception en est une copine, sérieuse, que l'on présente au *grin*, ce qui dans le cas d'un membre financièrement assez indépendant veut dire qu'il y a un *projet de mariage*. De temps à autres il y a des jeunes filles qui fréquent un *grin*. Mais à long terme, elles vont se retirer du *grin* pour ne pas *gâter leur nom*. L'idée derrière ce congé étant celle qu'une fille fréquentant le *grin* est probablement une *fillette qui ne se respecte pas*. Le pas de *sungurun* à *sungurunba*, du point de vue de la société, est effectivement très petit et une fois que la réputation est faite, il est difficile de s'en débarrasser (cf. Camara, Traoré, Dicko & Sidibé 2011).

Et pourtant il y a, ça et là, des *grins* posés par des jeunes femmes qui se détachent de cette vue genrée normative. Surtout des jeunes étrangères de la sous-région, temporellement installées à Bamako, ayant déjà franchies le seuil d'un autre domaine pensé et dit masculin – à savoir celui de l'*aventure* –, semblent adeptes de leur liberté de s'asseoir devant leur porte et y poser *grin* et thé (cf. Bondaz 2013). Sans vouloir m'accaparer de ces aventurières comme précurseurs – ou ne vaudrait-il pas mieux dire ici précurseuses? – d'une émancipation Ouest-Africaine (cf. aussi *Le garage de Zara* 2021), je me pose tout de même la question: Ne participent-elles pas – par hasard et en toute innocence – à la conquête des espaces publics, plus précisément des routes et des rues, pour les femmes, et ce en dehors des allers-retour dans le cadre de tâches ménagères ou de l'assistance à une fête religieuse et/ou familiale?

Aussi en dehors du fait qu'aventuriers et aventurières de la sous-région posent le thé dans les rue bamakoises, faut-il dire que le thé est aussi autrement lié à la mobilité ; il est mobile en lui-même: Au Mali est raconté que la pratique de prendre du thé viendrait du nord du pays; plus précisément des Touaregs, connus pour leurs cérémonies de thé (cf. Masquelier 2019). Le thé serait donc inséré dans un style de vie marqué par sa mobilité. Plusieurs observations soulignent cette part intégrale qu'a le thé dans la mobilité; non seulement pour des communautés nomades, mais aussi pour les mouvements personnels et même quotidiens au Mali tout comme en Afrique (de l'Ouest) de manière générale, incluant donc le *grin* aussi bien que mes interlocuteurs, qui eux, amènent leur thé dans les quatre coins du monde. Mais allons-y étape par étape.

Que le thé implanté dans le *grin* soit mobile a déjà été établi plus haut; le mouvement permanent dans lequel se trouve le *grin* entier aussi bien que ses membres l'impose. S'y ajoute que le thé et la manière cérémoniale de le prendre est largement répandue dans les pays riverains du Sahel de l'Ouest. À part Masquelier, qui le reporte pour le Niger, Michael Ralph (2008) le décrit par exemple pour le Sénégal; même si au Sénégal, le thé est beaucoup moins excessivement pris qu'au Mali et qu'il y a une autre boisson très présente dans la vie de tous les jours: le *café toub*. Ce café épicé est vendu par des vendeurs ambulants et a un effet réveillant comparable au premier verre du thé. N'étant pas implémenté dans une cérémonie mais pris en passant, il est plus facilement intégrable dans le mouvement de la journée de travail, dans la *débrouille*. Il ressemble en ceci aux verres de thé que les membres du *grins* envoient à leur hôte, à leur bienfaiteur et aux personnes respectueuses de la cour devant laquelle ils sont assis. S'il y a une boutique ou un atelier près du *grin*, la personne y travaillant va aussi souvent en recevoir. Ceci abouti d'habitude dans un soutiens financier irrégulier – *tesongo*¹⁶⁶ – donné en contrepartie aux membres du *grin* (cf. Bondaz 2013).

À l'intérieur de la mobilité de mes interlocuteurs existe aussi cette manière de prendre le thé en passant; et ceci dans le premier sens du mot: Sur les grandes routes liant les capitales de la sous-région les unes aux autres, l'on trouve dans certains villages de jeunes femmes assises au bord du goudron en train de faire du thé et tendant le verre aux chauffeurs passants. Ce thé – il s'agit toujours du premier – est très concentré, fort et

166 L'argent pour le thé, de *te*, thé, et *songo*, prix.

doit garder réveillé les chauffeurs sur leur chemin. Je l'ai vu avant tout entre Bamako et Conakry et entre Bamako et Dakar, mais on me l'a rapporté aussi pour la route Dakar – Nouakchott – Maroc. Voulant tenter l'expérience de ce thé contre la fatigue de la route moi-même une fois, il m'a été fortement déconseillé: Ce thé est mélangé! Non seulement avec des clous de girofle – comme le font les gardiens pour éviter des constipations – et du café, mais aussi avec un cocktail de médicaments; on m'a parlé d'antidépresseurs et de viagra. Le thé est alors plus qu'une simple drogue – la forte dépendance que j'ai développé et dont se moquaient mes interlocuteurs tout en me certifiant que j'étais alors devenue *maliyen yereyere*, vraie Malienne, le prouve bien (cf. aussi Masquelier 2019; 2013) – il est aussi *drogué*. Les chauffeurs en prennent dans le but de pouvoir faire un chemin entier tel celui entre le Maroc et le Sénégal sans perdre du temps à faire une pause pour dormir. Entre routiers circulent des histoires de collègues ayant pris de tels cocktails et ayant ensuite été bloqués à un poste de contrôle. *Ces pauvres diables*, ne pouvant pas fermer les yeux, ont fini par faire des pompes et d'autres entraînements pendant des heures entières ou par parcourir kilomètre sur kilomètre dans le désert afin de chasser le *thé drogué* de leur corps. Ici, le thé étant extrait de sa cérémonie, il est dérobé de sa fonction loquace, initiant la conversation. Au lieu de stimuler la convivialité, il devient simple stimulant, gardant éveillé le chauffeur en donnant un coup d'énergie.

Afin de réunir le thé avec son potentiel d'initier un esprit communautaire, il est tout indiqué de revenir sur la vie quotidienne à la fois mouvementée et instable telle qu'elle se présente à beaucoup et qui s'exprime à travers le mode de (sur)vie de la *débrouille*. Dans ce contexte, Masquelier fait une remarque très intéressante, digne d'être citée en détail:

« Tea making is about inventing tradition as much as it is about inventing routine. [...] The fact that 'routine' is derived from route, the French term for road or path, helps us appreciate further how a routine, rather than being merely repetitious, may translate as a course of action. In effect, routinely setting a time for tea can perhaps be best summed up as the process of laying down a path across a potentially shifty landscape to some destination one cannot quite see. 'It is when we are talking together, around the teakettle, that we come up with plans – ideas for how to start a business or raising money for the fada', a fadantché said. For those who

seek to escape the precariousness of the neoliberal present, routines, mundane as they may be, may well have some purchase on the future. » (Masquelier 2019:53)

« Faire du thé, c'est inventer la tradition autant que la routine. [...] Le fait que le terme 'routine' soit dérivé de route, chemin, nous aide à mieux comprendre comment une routine, plutôt que d'être simplement répétitive, peut se traduire par un plan d'action. Effectivement, le fait de fixer systématiquement une heure pour le thé peut peut-être se résumer au processus consistant à tracer un chemin à travers un paysage potentiellement instable vers une destination que l'on ne voit pas tout à fait. 'C'est lorsque nous discutons ensemble, autour de la théière, que nous élaborons des plans – des idées sur comment lancer une entreprise ou réunir des fonds pour le fada', dit un fadantché. Pour ceux qui cherchent à échapper à la précarité du présent néolibéral, les routines, aussi banales soient-elles, pourraient bien avoir une influence sur l'avenir. »

Cette idée d'utiliser le thé et la routine qu'est sa cérémonie afin de réfléchir et de chercher pour son futur de nouveaux moyens, de nouveaux chemins, de nouvelles façons – en allemand tous *Weg*, chemin, itinéraire, donc 'route' – est une tactique non pas uniquement utilisée au *grin*. Dans l'introduction au chapitre sur l'immobilité à l'intérieur de la mobilité, j'avais déjà mentionné le thé dans le contexte d'une interruption corporelle, mais aussi mentale de la mobilité géographique de mes interlocuteurs. Ainsi, tomber en panne dans un long voyage – le car ayant un souci, un pneu étant peut-être *pété*, crevé, ou une pièce étant cassée – est d'un côté sûrement une interruption fâcheuse du mouvement corporel. D'un autre côté, cette pause involontaire, est souvent utilisée pour s'arrêter consciemment, pour réfléchir sur de possibles prochaines étapes, et à travers le fait de poser et ensuite partager du thé pour échanger des idées avec d'autres, nouer des contacts et par là s'ouvrir de nouvelles voies (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021). Aussi est-ce le moment que choisissent beaucoup de mes interlocuteurs pour me répondre, pour me faire un récit et surtout pour partager leurs idées sur la mobilité avec moi. Ainsi, la routine de prendre du thé sur la route – dans la véritable rue – n'est pas seulement linguistiquement en lien directe avec la mobilité, elle est aussi le point central de la conversation entre mes interlocuteurs et moi, qui créent ainsi une sorte de *grin* à distance.

Cinquième partie

L'insoutenable banalité de l'être *ou* le *train train* quotidien de la mobilité ouest-africaine

1. Choix de mot

banal¹⁶⁷

- Sans nuance péj.
 - En parlant d'une pers. ou d'une chose: Qui est commun, qui est à la disposition de tout le monde
 - En parlant d'un événement: Qui peut arriver à tout le monde
- Avec nuance péj.
 - En parlant d'une chose concr. ou abstr.: Qui devient vulgaire, anonyme à force d'être utilisé, vécu, regardé

banaliser¹⁶⁸ un objet. Le rendre courant, lui enlever toute originalité, le rendre vulgaire.

Pourquoi insister sur la définition d'un terme sortant du vocabulaire classique scientifique, pour ne pas dire allant même à son contre-sens? Les définitions du terme *banal*, telles qu'elles sont données par le TLFi, paraphrasent à merveille les notes que j'ai prises à côté des annotations de mes entretiens. Deux thématiques y avaient particulièrement retenu mon attention pour avoir été régulièrement accompagnées d'une mention correspondante. Il s'agit d'abord du récit d'expériences de la violence et ensuite des thèmes explicitement priorisés par mes interlocuteurs.

Tout comme Henriksen & Bengtsson (2018), j'ai alors dans un premier temps marqué dans mes notes un propos comme *banal* quand mon interlocuteur niait ou minimisait le caractère violent de l'expérience

¹⁶⁷ <http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/visusel.exe?75;s=651796575;r=3;nat=;sol=1> [3.5.2022].

¹⁶⁸ <http://stella.atilf.fr/Dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=584953935> [1.2.2022].

violente qu'il venait de raconter ou quand il ne racontait pas un épisode violent qui m'avais pourtant déjà été appris à un autre moment de l'entretien ou par quelqu'un d'autre; n'oublions pas qu'il y a une interconnaissance entre certains de mes interlocuteurs. Dans un second temps, j'y ai également marqué de *banal* toute partie de nos entretiens dans lesquelles mes interlocuteurs proposaient ou insistaient sur des thèmes ordinaires, dans le sens de non extra-ordinaire, et ce à la défaveur du sujet extraordinaire initialement abordé.

Dans leur livre sur la trivialisation, Oldrich Bubak et Henry Jacek, après avoir introduit le terme, insistent bien sur le fait que « [w]hile the lexical definition gives us the terms to describe it, it does not say much about the discursive process » (Bubak & Jacek 2019:27f. « si la définition lexicale nous donne les termes pour la décrire, elle ne dit pas grand-chose sur le processus discursif »). Suivant cette ligne de pensée, j'aborde dans ce qui suit plus en détail le banal et la banalisation que j'ai trouvé dans nos entretiens pour conclure que le banal comme sujet autant que comme manière de raconter finit par le remporter sur les sujets que j'avais initialement notés comme (probablement) pertinents.

2. Approche de la banalité – triade de la vie quotidienne, la mobilité et la violence

2.1. Banalité de la vie quotidienne

Quoi de plus banal que le quotidien? Il est ce qu'il y a de plus basique à toute personne (cf. *Les sauteurs* 2016; Zinder 2021). Dans le cadre de mon travail sera à y ajouter une nuance que Masquelier met bien en exergue: Elle parle de « crushing banalization of everyday life » (2019:159. « banalité écrasante de la vie de tous les jours »). Cette notion de *crushing*, que Masquelier évoque tout au long de son travail sur les *fa-das* nigériens, fait référence aux réalités quelques peu difficiles de la vie de tous les jours d'une grande part des Africains de l'Ouest (cf. *Le choix de Fati* 2021; Zinder 2021; *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Cameroun: Clando, le bus de l'exil* 2022; *Les sauteurs* 2016). Ces réalités difficiles sont décrits aussi bien par les personnes les vivantes que par les chercheurs les décrivant. Ainsi Louis (2013:554) par exemple nomme le chômage, la maladie, la mort, l'angoisse ou encore l'urgence des besoins pri-

maires comme étant des spectres de la vie de tous les jours. Ces spectres du quotidien peuvent facilement être mis en lien avec la mobilité en Afrique, puisqu'ils sont relatés par les différents aspects couverts par la notion de blocage décrit plus haut. Ce blocage, aussi difficile qu'il doit être pour chacun concerné, n'a rien d'extraordinaire; il est la simple réalité d'avant le départ de mes interlocuteurs. Whitehouse a donc bien raison quand il nomme des exemples des nombreuses iniquités du quotidien en Afrique, pour les qualifier avec notre choix de mots: « les coupures de courant et d'eau sont banales, la pénurie de carburant aussi » (2009:84).

Dans leurs espérances, qui sont basées sur cette vie quotidienne banale, les personnes plus tard mobiles ne sortent pas non plus de la banalité. Tout comme ceux de Masquelier, mes interlocuteurs aspirent à un mode de vie modéré: « have a secure job, achieve financial independence, marry, and found a household » (Masquelier 2019:47. « avoir un emploi sûr, atteindre l'indépendance financière, se marier et fonder un foyer »), ne sortant donc pas ici non plus de l'ordinaire. Tout ceci, ils disent ne pas pouvoir l'obtenir en restant sur place; d'où l'envie de partir.

2.2. Base d'une mobilité banale

« [P]our que l'événement le plus banal devienne une aventure, il faut et il suffit qu'on se mette à le raconter » (Sartre, *La Naussée*)

Dans ce qui suit, je propose de considérer la mobilité comme étant une réalité quotidienne, banale, plutôt que comme un sujet à problématiser (cf. Achieng & El Fadil 2020; Canut 2021). Ceci est soutenu par une grande multitude de travaux soulignant ce caractère quotidien, normale (Bolay 2021:3), des mobilités africaines, tout comme humaines de manière générale. Bien plus important encore, cette vue est basée sur la description que font mes interlocuteurs de leurs mouvements:

Sortir aller dans l'aventure-là, c'est, [mts] les Malien-mêmes avec ça, on dirait c'est dans le sang d'un Malien. O ye an ka ladaw ye. (Pascal)

La vie de tous les jours, toute ordinaire et banale qu'elle soit, est vue et décrite comme étant erratique (Gaibazzi 2015), volatile (Gaibazzi 2015), contingente (Gaibazzi 2015), *indeterminacy* (Gaibazzi 2015), etc., ce qui en fait d'après Nyamnjoh « a process of negotiating and navigating possibilities of being and becoming » (2017:263. « un processus de négociation et de navigation des possibilités d'être et de devenir »). Et

pourtant cette vie de tous les jours – nous l’avons déjà dit – est ce qu’il y a de plus basique, quotidien et donc banal, à une personne. La mobilité de mes interlocuteurs – qu’elle soit appelée aventure ou non – est décrite et se présente dans les mêmes termes que la vie sédentaire (cf. Timera 2009). La mobilité, telle qu’elle a été présentée dans ce travail, est considérée par ses acteurs autant que par ses observateurs comme étant un mode de vie; malgré ou peut-être à cause des négociations et navigations qu’elle implique. Ces parallèles entre vie quotidienne et mobilité soulèvent la question d’en quoi la mobilité serait extraordinaire dans le sens qu’elle sortirait de l’ordinaire qu’est la vie quotidienne. Pour le reprendre dans le choix de mot initiale nous pouvons le formuler ainsi: En quoi, l’aventure, serait-ce moins banale que la vie quotidienne dont elle est issue, sachant surtout que ses acteurs vivent et décrivent les deux de manière semblable?

L'aventure n'est pas erratique, c'est la vie qui l'est! (Sy)

Les aventuriers, sans nier l'imprévisibilité du voyage, soulignent bien plus le caractère souvent trivial de leur mouvement; nous y reviendrons sous peu en détail. Même dans des situations absolument exceptionnelles – aussi bien positives que négatives –, mes interlocuteurs insistent sur le fait que les expériences qu'ils ont faites étaient banales et auraient pu arriver, voire sont effectivement arrivées à beaucoup de gens; aventuriers ou non. Nous y reviendrons.

Tout simple, et normal. C'est ça. (Lassi)

2.3. Base d'une violence banale

Nombreuses sont les descriptions de violences que vivent les personnes mobiles sur le continent Africain (cf. Timera 2009; *Presque Somalien* 2021; Zinder 2021; *Cameroun: Clando, le bus de l'exil* 2022; *Lagos Tanger, aller simple* 2021). Ces violences peuvent être intentionnelles ou non, elles peuvent être fatales ou non, elles peuvent être physiques aussi bien que verbales (O'Connor 1997), elles peuvent être un vécu unique aussi bien que régulier pour la personne en question (cf. Laacher 2010; Vogt 2018). Avec Nancy Scheper-Hughes & Philippe Bourgois (2004:1; cf. Vogt 2018) nous pouvons parler d'un « continuum de violence », étant à comprendre comme un processus social, auquel les personnes concernées apprennent à s'adapter (cf. Scheper-Hughes & Bourgois

2004; Henriksen & Bengtsson 2018; Green 1994; Vigh 2011; Pécaut 1997); surtout si elles sont *undocumented* (De Genova 2002; Timera 2009; Vogt 2018).

Qu'elle soit politique, économique, sociale, culturelle (nommés par Kipré 2003), religieuse, structurelle (cf. Vogt 2018 pour l'Amérique Latine) ou constitutionnelle (nommés par Loua 2015), dans une lecture nourrissant l'afro-pessimisme, la violence est régulièrement présentée comme étant omniprésente sur le continent africain (Loua 2015:193; cf. Nyamnjoh 2017; Awumbili, Teye & Nikosi 2017 sur l'état de la CEDEAO). Ce point de vue est certes généralisant et simplifiant et doit être passé au peigne fin, sinon remis en question tout simplement. Ce qui doit néanmoins nous intéresser, c'est le fait qu'il n'est pas exprimé en parlant de la structure explicitement recherchée dans la création d'une société – dans le contexte de l'afro-pessimisme il s'agit des sociétés africaines toutes ensemble – qui a comme but justement la prévention de violence (cf. Kopytoff 1987). L'énoncé vise plutôt des structures sous-jacentes, qui existent malgré tout et qui agissent contre les structures sociales. Aussi faut-il dire que des chercheurs s'efforcent d'apporter une nuance à cette violence dite omniprésente en soulignant qu'il s'agit moins de son existence réelle et beaucoup plus de sa potentialité: La violence n'a pas besoin d'éclater afin d'être comprise comme résultat concevable à toute action (cf. Henriksen & Bengtsson 2018); elle est subliminale. Sa simple possibilité permanente causerait une insécurité perpétuelle (cf. Pécaut 1997:18) pour les personnes mobiles. D'après Whitehouse, cette perception n'a « rien d'inhabituel » (2009:81); cause pour laquelle nous pouvons nommer la violence ou son éventualité omniprésente comme faisant partie des impondérabilités de la route.

« En Afrique de l'Ouest comme partout ailleurs, la violence est banalisée ». Avec ces mots quelques peu absolus, Loua (2015:193) nous introduit au terme de la violence banale pour la situer aussitôt en Afrique de l'Ouest, tout en donnant des exemples pour des cas de violence rendus banaux sur le continent entier (cf. aussi Timera 2009:191). Que la violence présente une « situation ordinaire » (Laacher 2010:42) et ce non seulement sur le continent Africain et dans le contexte de la mobilité personnelle, montrent des prises de parole aussi diverses que Pécaut (1997) qualifiant la haine d'ordinaire, Taussig parlant de « banality of the

cruelty » (1984:476f. « banalité de la cruauté »), ou encore Hannah Arendt ayant forgé la fameuse notion de la banalité du mal.¹⁶⁹

La violence au quotidien est mentionnée dans des travaux anthropologiques, sociologiques, humanitaires, philosophiques et certainement bien d'autres. Elle est sujet à de nombreux travaux scientifiques. Néanmoins, sa routinisation (Laacher 2010:35f.), sa normalisation (Phillips 2003), sa généralisation (Pécaut 1997:6), son « caractère singulièrement prosaïque » (Pécaut 1997:4) ne sont souvent dans le focus du chercheur que pour dénoncer la violence endémique envers les femmes et/ou les enfants; et ceci d'habitude dans leur lieu de résidence (cf. Henriksen & Bengtsson 2018; Hlavka 2014; Miller 2008; Schaffner 2004; Stanko 1990; Wesely 2006; Laacher 2010; Phillips 2003). Mes interlocutrices ont également rencontré de la violence sur leurs lieux de résidences respectifs. *Fuyant* – d'après leurs mots – cette violence vécue chez elles (cf. Human Rights Watch 2019; *Lagos Tanger, aller simple* 2021), les aventurières en rencontrent en route aussi-bien qu'à leurs destinations provisoires, et ce en plus sous de multiples formes (cf. Yeboah et al. 2020a; *Lagos Tanger, aller simple* 2021). Bello-Bravo remarque bien: « migration can also disempower women through isolation and dependency in the receiving place » (Bello-Bravo 2015:2. « la migration peut également priver les femmes de leur autonomie en les isolant et en les rendant dépendantes du lieu d'accueil »).

Il m'a fait comme je suis sa femme. J'habite chez lui, je prépare chez lui, je ne suis pas libérée quoi. (Aminata)

Ce focus littéraire sur les vécus violents féminins ne veut pourtant pas dire que le caractère habituel de la violence – aussi contre les hommes – ne soit pas mentionné en passant comme le montrent des exemples tirés de la littérature sur la mobilité en Afrique, tels: « both men and women are harassed and made to make unofficial payments » (Yeboah et al. 2020a:11. « les hommes comme les femmes sont harcelés et obligés de faire des paiements non officiels »). Plus fréquent par contre que cette dénomination explicite des deux genres des victimes est encore la description impersonnelle de la violence: Wesely par exemple décrit les viols comme « relatively common lived experiences » (2006:309. « des expériences vécues relativement communes »), tandis que pour Eva Dick et Benjamin Schraven (2019:11; cf. aussi Yeboah et al. 2020a), le harcèle-

¹⁶⁹ *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963).

ment durant les contrôles de frontières serait à l'ordre du jour, la manguille qui en suit serait alors une norme (Yeboah et al. 2020a:10). Wesley va jusqu'à qualifier les victimisations violentes de « not just isolated events but a pervasive atmosphere of cumulative violence » (2006:314. « pas seulement des événements isolés, mais une atmosphère omniprésente de violence cumulative »). Laacher (2010:24), quant à lui, en fait un compte rendu très précis:

« le voyage clandestin est en réalité une succession d'épreuves génératrices de violences psychiques et de traumatismes. L'incertitude, la peur, le viol ou la menace du viol, l'angoisse liée au refoulement ou à l'expulsion, les aléas du trajet, la violence des passeurs, la précarité matérielle et financière, la soif, la faim, la maladie ou les blessures (mal soignées ou non soignées) etc., sont autant de situations concrètes qui le plus souvent se combinent et produisent des phénomènes bien connus des psychiatres et des psychologues, comme le refoulement ou la confusion des souvenirs »

L'effet de ces multiples violences banales vécues dans la mobilité est encore renforcé par l'absence d'état, la *desétatisation* (Laacher 2010:35f.). Ceci ne veut pas seulement dire que l'état ne protège pas les citoyens contre la violence d'autrui, il n'en exerce pas non plus contre des malfaiteurs; en occasion ceux violentants d'autres. Quand l'état abandonne ainsi le monopole de la violence (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021; Zinder 2021), cette dernière « devient un mode de fonctionnement » (Pécaut 1997:19) et encore plus: « [À] force de se multiplier [les expériences violentes] se transforment en simples faits divers » (Pécaut 1997:19); elles deviennent banales.

N'importe où, où tu veux passer là, même chez qui tu veux même seulement dormir, passer seulement une nuit, deux nuits, et tu t'en vas là, il va essayer de s'en profiter, de s'en profiter de toi. Et toi tu as peur, parce que tu ne connais ni personne. Tu, tu vas se dire que non. (Maïntou)

En évoquant l'accueil parfois difficile que rencontrent les personnes mobiles, nous avons entendu maints exemples de violence linguistique que vivent mes interlocuteurs en cours de route (cf. aussi *Presque Somalien* 2021). Philippe Blanchet (2013:35), n'en traitant que la glottophobie, donc la discrimination linguistique, qualifie les discours

contenant des propos violents de « très fréquents, ordinaires » (Blanchet 2013:35). Il précise que l'« absence d'identification rend les discriminations linguistiques d'autant plus faciles à exercer, donc d'autant plus nombreuses, ce qui à son tour les banalise et en facilite l'exercice dans un cercle vicieux » (Blanchet 2013:29). Quel que soit le facteur-frontière (Meyer 2011) sur lequel les locuteurs se basent, la violence linguistique occure de manière aussi régulière que mes interlocuteurs la dénomment dès nos premiers entretiens: *On nous parle mal*.

[rit] Et puis, c'est pas ça seulement, hein? Ils nous disent pleins de choses. Ah, ils nous disent souvent que nous sommes, eh, des, eh, les enfants de putes, [rit] que nous on a pas honte, on vient chez eux, pour, pour chercher l'argent. Y-a-t'il pas l'argent chez nous? Y-a-t'il pas la terre chez nous? Hein? Y-a-t'il pas la, chose, la, la, la terre chez nous? Y-a-t'il pas l'argent chez nous? Pourquoi nous venons? Chez, chez eux ici. Nous sommes, des fils de putes! Ils nous disent tout ça, même un enfant, hein? Même un enfant comme ça, il te dit ça, lui-même il, tu fais rien, absolument rien. Je te dis, la vérité. Je te jure devant Dieu! Je te dis la vérité comme ça. Même un enfant, tout petit comme ça. (Pascal)

La violence linguistique que rencontrent mes interlocuteurs consiste avant tout en insultes dans la rue (Whitehouse 2009), dont celles les plus marquantes sont les appellations animalières, déjà mentionnés plus haut.

Ils me traitent d'animal, parce que je suis étranger. Dans ma langue, je comprends bien. (Ali)

De manière générale, les animaux sont vus comme « subhuman species » (Geser 2004:19. « subhuman species »), comme ayant moins de valeur qu'un être humain. Donner à une personne des noms venus du domaine de la faune, est donc bien plus qu'un simple *accueil difficile*, comme je l'avais expliqué plus haut: Traiter quelqu'un d'animal est un acte de violence linguistique par excellence puisque l'on retire à sa victime le statut d'humain à travers un acte de parole. Selon que l'on souhaite mettre l'accent sur la suppression de l'humanité ou sur l'attribution de l'animalité, l'on peut désigner le processus comme déshumanisation ou animalisation. L'aspect principal en est pourtant un autre: Pour mes interlocuteurs, se voir retiré le statut d'être humain équivaut à être privé du droit de parole.

Tu es traité d'animal, ça veut dire tu ne peux pas répondre. On te coupe la parole, tu ne peux pas répondre. (Pascal)

Tu vas te dire que: 'Non, c'est juste, eh, ça va pas coller sur mes corps, donc elle se donne et ça passe. Mais, est-ce que on sait quelle, quelle conséquence va-t-il créer après? Vous avez vu? (Fatoumata)

Dans ce dernier propos cité, nous voyons bien que Pécaut (1997:17) a raison de remarquer que « [l]'expérience de l'humiliation reste perceptible ». D'autres chercheurs vont encore plus loin dans leur analyses en disant que la violence linguistique permanente puisse rendre malade (cf. Laacher 2010; cf. aussi *Le dernier refuge* 2022). Ce fait n'est pas seulement démontré par des travaux établis dans le cadre de l'aide internationale mais aussi par d'autres chercheurs scientifiques (cf. Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008; Vogt 2018); qu'ils soient issus des filières médicales ou qu'ils les marient aux sciences humaines. Un exemple pertinent en est Roberto Beneduce (cf. Beneduce, Damon, Gaibazzi, Machinya & Monz 2020), traitant des mobilités africaines vers l'Europe dans un mode interdisciplinaire ethno-psychiatique, aussi appelé anthropologie médicale.

La route est quand même violente, c'est vrai. La route est violente. Les hommes mêmes, ceux, ce que eux, eux-mêmes ils subit là, ça c'est plus dure. Ça c'est trop même. Et, eh, attend. Surtout pour une femme, pour une femme quand même, c'est pire. Du point de la violence. Il y a tellement de la violence. Qu'elle a dit oui ou pas là, il y a tellement de la violence. (Bouba)

La remarque quelque peu évasive de Bouba laisse entrevoir qu'en surplus de violence linguistique il y a également de la violence physique en cours de route. Les contextes violents étant mentionnés – sans pourtant forcément être nommés explicitement – dans les entretiens menés sont, toute expérience confondue: l'abandon par sa propre famille ou par celle d'un mari décédé (cf. *Le dernier refuge* 2022), mais aussi par des passeurs (Reitano & Tinti 2015) et des connaissances (Bulot 2011); querelles entre compagnons de route (Ngom 2018); la violence conjugale, dans la patrie aussi bien qu'en route et à destination (cf. Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008); maltraitance et torture (Rühl 2017c; Reitano & Tinti 2015; Vogt 2018); être frappé et laissé pour mort: *k'i faga k'i fili sigareti*

*nəfe, ka sɔrɔ i te sigareti min*¹⁷⁰ (Reitano & Tinti 2015); vol, rapt, arrêt et même meurtre (Abdel-Latif & Addai 2020:187; cf. Reitano & Tinti 2015; Lucht 2019); la prostitution forcée; les viols – d’hommes aussi bien que de femmes (cf. vogt 2018) – et les grossesses involontaires¹⁷¹; la mort de compagnons de route ainsi que la menace de sa propre mort (cf. Reitano & Tinti 2015; Vogt 2018; *Le dernier refuge* 2022); l’exploitation de la main d’œuvre (Thorsen 2009; Bulot 2011) et l’esclavage (Rühl 2017c; Reitano & Tinti 2015; Pelckmans 2013; cf. *Le dernier refuge* 2022); les arnaques faits par des proches, des compagnons, des hôtes qui s’avèrent marchands de sommeil (cf. Bulot 2011; Pelckmans 2013; *Le dernier refuge* 2022), des forces de l’ordre et bien d’autres (cf. Reitano & Tinti 2015; Vogt 2018); et de manière générale, le caractère souvent désespéré de leur situation. Je propose de suivre ici Laacher qui nous invite à appréhender les différentes violences « non de manière séparée mais comme *constitutifs d’une conduite générale et répétée inscrite dans une temporalité qui ne cesse de se prolonger* » (2010:24; italiques dans l’original).

2.4. En fin de compte une mort banale

Surtout pour le contexte de l’aventure, les auteurs retiennent non seulement la violence (linguistique et physique) omniprésente, mais aussi la possibilité d’un dénouement létal: « La mort est toujours sur la route: fatigue, déshydratation, maladie, malnutrition, violence aux frontières, conflits internes, noyade, etc. » (Canut 2018:28; cf. Andersson 2014; Kobelinsky 2016; Khosravi 2007; Pian 2009; Breen 2020; Ngom 2018; Salzbrunn, Souiah & Mastrangelo 2015).

Mais, l’autre-là, elle est, elle est, elle est mort, dans l’eau. L’année passée. Elle n’a pas pu de rentrer. Alors que c’est elle, que l’a organisé notre voyage. (Fatoumata)

Bredeloup a alors raison de soutenir que « L’aventure n’est pas concevable sans l’éventualité de la mort » (Bredeloup 2008:301), puisque celle-ci « se dessine sur toutes les lèvres, derrière chaque vague, derrière chaque dune, derrière chaque représentant armé des autorités nationales » (Louis 2013:553). Effectivement, j’ai appris la mort de nombreuses personnes mobiles durant mon séjour de recherche. Certaines étaient mes

¹⁷⁰ Te tuer et te jeter pour avoir tes cigarettes et pourtant tu ne fumes pas.

¹⁷¹ Pour une description détaillée de violences sexuelles entre l’Afrique et l’Europe voir Chynoweth (2019); Human Rights Watch (2019); Laacher (2010) et Breen (2020).

interlocuteurs, d'autres en étaient des compagnons de route ou des compagnons de leurs compagnons.

Il y a eu des Maliens qui sont morts ici. Pleins, pleins, pleins, pleins, on, on tire sur eux, je te jure! On tire, on tire sur eux. Il y a eu des Maliens qui ont, qui, qui sont morts, pleins ici, on peut même pas les calculer (Sami)

Dɔ bɛ sa yɛrɛ, je te jure! Walahi billahi, chaque fois n'u ye contrôle kɛ, tu vas entendre trois morts ou cinq morts. Et combien de blessés. Chaque fois, je te le jure. Il y a jamais eu, eh, des contrôles générales, qu'il y a pas eu de morts. Et les morts c'est toujours les étrangers. (Moussa Bala)

En raison notamment du nombre de personnes qui décèdent chaque année dans le cercle de connaissances directes ou indirectes de tout un chacun – que ce soit en route ou à la maison (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021)¹⁷² –, la mort perd de son poids dans les conversations. Canut le décrit bien pour le cas de la mobilité: « elle [la mort] intervient par incidence, indirectement, et ne se présente qu'en dommage collatéral inhérent à l'aventure, et non en tant que dénouement paroxystique d'une épreuve longue et difficile. Dédramatisée, elle ôte à cette aventure, même interrompue de la pire des manières, un caractère tragique » (Canut 2018:28f.; cf. aussi *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Les sauteurs* 2016; *Le dernier refuge* 2022).

Mon ami-là aussi, m'avait dit que Fatoumata, on y va. Mais, la fille-là aussi, elle a pas pu de rentrer. Elle a resté, elle a, tombé dans l'eau, non? parce que, le première fois, quand on a lancé avec mon ami qui est en France, bon, ils nous amènent deux femmes dans leur bateau, ils emmènent deux hommes dans leur bateau. Parce que, je n'ai pas parti avec eux. Mon l'argent était fini. Donc, les deux hommes-là rentré. Bien. Mais deux femmes-là, on nous a attrapé dans l'eau. Ils ont fait un mois au prison. Donc, en prison là-bas, ils ont séparé. Bon après, quand on a fait de lancement, ils ont fait six mois, après le lancement. Donc, celle qui est en France, elle est rentrée. Elle a bien rentrée. Mais l'autre, on a arrêté encore deux fois. La troisième fois, elle est morte, dans l'eau. Bon, avant que, elle morte même, on m'avait dit qu'elle était enceinte. Même

¹⁷² cf. *Quand j'étais enceinte en elle à six mois, donc ma maman, eh, mon père les a quitté. Tu vois? La mort est venue, bon, mon père les a quitté. (Pascal)*

Après avoir, mon mari est décédé, ma fille aussi est tombé malade, elle est décédée (Aminata)

celle que elle est en France aussi, bon, tu sais, c'était, c'était difficile quoi. (Fatoumata)

Intermède: Comment définir violence?

« It cannot be assumed that legal definitions of sexual harassment and assault are socially agreed on, understood, or similarly enacted » (Hlava 2014:339. « On ne peut pas supposer que les définitions juridiques du harcèlement et de l'agression sexuels sont socialement acceptées, comprises ou promulguées de la même manière »).

Cerner un sujet tel que la violence est une entreprise hasardeuse puisque comme pour tout autre concept abstrait, sa définition est une question de perception. Ceci veut dire que le terme sera automatiquement utilisé autrement par mes interlocuteurs que par moi-même, parce que sa définition dépend de l'appartenance ethno-raciale, la classe, le genre et bien d'autres aspects de la personne utilisant le terme, tout comme de celle à qui la définition s'adresse. Ce qui influence également la compréhension du terme, c'est la nature du tissu social dans lequel le locuteur et l'auditeur sont insérés. Ainsi, la perception de la notion varie en fonction de la fiabilité et de la profondeur des relations avec d'autrui mais aussi entre le locuteur et l'auditeur. Ensuite, la définition change dans le temps de manière générale et dépendant du contexte, dans lequel le terme est utilisé. Le meilleur exemple de ce dernier point est que dans le contexte de la mobilité ou migration africaine, le terme de violence est souvent mis en lien direct avec celui de la vulnérabilité (cf. Robin & Louis 2018); mot qui n'est pas du tout utilisé par mes interlocuteurs et qui est connu avant tout pour appartenir au vocabulaire de l'aide humanitaire. Finalement, le terme est aussi utilisé différemment dépendant du point que le locuteur vise dans son propos. Ainsi, le même incident – prenons comme exemple les appellations animalières susmentionnées – peut être raconté comme une situation violente afin de marquer la violence présente dans la langue d'une personne tierce (Monz à paraître), tout comme il peut être raconté comme une nullité afin de marquer la banalité de la situation générale. Les deux lectures sont clairement visibles, compréhensibles et, bien qu'elles semblent se contredire directement, elles ne sont pas vraies uniquement en elles-mêmes. Il suffit d'un léger glissement de perspective pour que dans la même situation, une lecture soit mise en avant, sans pour autant que l'autre en devienne fausse. Les différentes acceptations

d'un même terme créent ainsi un mélange difficile à naviguer, ce qui est particulièrement évident lorsqu'il s'agit de traiter de questions d'injustice. La définition du dictionnaire n'y est pas toujours la mieux adaptée. Il en déduit dans un premier temps que, afin de ne pas passer à côté de l'autre, il faut l'écouter attentivement. Dans un deuxième temps, afin de ne pas tomber dans le piège que le point de vue des auteurs et/ou des personnes extérieures ne prime sur celui des personnes concernées, il nous faut nous en tenir aux définitions données par les personnes concernées et leur poser la question de ce qu'ils entendent par le terme violence quand ils l'utilisent. Dans le contexte de ma recherche, ceci inclut d'accepter la différenciation que font mes interlocuteurs entre de simples incidents et la *vraie violence*.

3. Manière banalisée de raconter

Je remarque et annote une certaine banalisation du vécu de la part de mes interlocuteurs, qui dans les entretiens avec des femmes – mais aussi quelques hommes – touche surtout la problématique de la violence. Jeter un regard attentif sur cette banalisation et ses mécanismes peut alors aider à sa compréhension.

Commençons par retenir que tous mes interlocuteurs n'ont pas fait exactement les mêmes expériences violentes les uns des autres. Néanmoins leurs manières de raconter les vécus différents, de me les présenter, se ressemblent assez pour pouvoir en retirer certains aspects stylistiques que je regroupe sous le terme générique de la banalisation (cf. Henriksen & Bengtsson 2018); ne pas à confondre avec le terme de la trivialisation tel qu'il est défini et utilisé par Bubak et Jacek (2019). Contrairement à la manière de laquelle d'autres chercheurs (Gaibazzi 2015) définissent l'aventure, mes interlocuteurs n'accentuent pas tellement l'imprévisibilité du voyage mais soulignent bien plus le caractère souvent quotidien de leur mouvement (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021). Même dans des situations absolument exceptionnelles – aussi bien positives que négatives –, mes interlocuteurs sont clairs et précis: Les expériences qu'ils ont faites étaient banales et auraient pu arriver – voire sont effectivement arrivées – à beaucoup de gens; que ceux-ci soient mobiles ou non.

Ce sont avant tout des chercheurs travaillant dans une perspective féministe, qui s'intéressent à la manière de laquelle les victimes narrent la violence vécue. Même si je cite dans ce qui suit de tels auteurs féministes (p.ex. Henriksen, Hlava, Stanko, Wesely), je ne me rallie pas de leur côté. Ceci d'abord par la toute simple cause que les propos sur la violence que j'ai recueillis m'ont été tenus aussi bien par des hommes que par des femmes. Ensuite faut-il dire que mon échantillon étant très petit – aussi bien en nombre de personnes qu'en propos touchant indéniablement des vécus violents –, il ne m'est pas possible de faire ressortir une manière genrée de narrer cette violence.

3.1. Dit au chercheur

L'aspect le plus important de sa banalisation est celui de base que la violence n'est pas omise du récit, ni niée. La « loi du silence », comme Pécaut (1997) le note, ne s'applique pas, même si Laacher (2010:41; cf. aussi Monz 2020) dit que « (l)e plus souvent les violences sexuelles sont tues. Elles sont indicibles ». La non-omission de la violence du récit est importante, parce qu'il serait simple de justement ne pas raconter à un étranger un vécu violent. Comment pourrais-je vérifier ce qui m'a été raconté? Même avec les images de migrants maltraités au Mali, en Libye, au Gabon et partout ailleurs sur le continent – telles qu'elles circulent sous forme de photos et vidéos avant tout dans les réseaux sociaux – mon interlocuteur pourrait toujours insister sur le fait d'avoir pu échapper à de telles situations. Mes interlocuteurs n'ont pourtant pas opté pour cette voie; même si Laacher (2010:22) dit précisément sur la violence sexuelle que rencontrent beaucoup de femmes: « la parole est ici barrée, pour longtemps, par la honte et la souillure ». Mes interlocutrices par contre disent vouloir parler de leurs expériences avec moi. L'ajout *avec moi* est important aussi, parce que les femmes autant que les hommes choisissent bien le destinataire de leur récit:

Il faut savoir à qui, avec qui fréquenter, il faut savoir aussi avec qui raconter tes choses. (Ali)

Toi, je peux quand même te dire un peu. (Aminata)

A vrai dire, ça me soulage vraiment, vraiment de raconter, eh, tous ces trucs à quelqu'un qui, ne s' imagine, qui ne sait rien de tout ça, vraiment. Merci beaucoup à toi aussi. (Sami)

Ce destinataire bien choisi, mes interlocuteurs le mettent à l'épreuve avant de lui confier des récits personnels; comme décrit dans le chapitre précédent. Une fois dépassé le stade de *Abidjan est doux* et *Ça bouge à Lagos*, nous pouvons donc sérieusement parler de l'aventure, de la migration, de ce que cela veut dire, être étranger et sans, voire avec peu de liens sociaux. Et bien sûr, nous parlons également des vécus violents, qui ne sont pourtant pas nommés ainsi. Nous y reviendrons sous peu.

Les femmes dont j'entends les histoires de mobilité ont, pour la plupart des cas, coupés les liens avec leurs familles respectives; *abandonnant* parfois des enfants (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021):

Jusqu'à ma mort il [père] ne peut pas savoir là où je suis. (Fatoumata)

Même si un contact sporadique existe ou a été rétabli un moment donné, les femmes effacent copieusement toute trace de violence de leur récit en parlant avec leurs proches (*Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Le dernier refuge* 2022; *Le choix de Fati* 2021).

Ils [les membres de la famille] peuvent pas savoir. (Maïntou)

Ouais, non, vous avez très bien compris. Parce que ces choses-là tu peux ni expliquer à ton enfant ni à tes amis, ni le mari qui va te prendre. À qui alors? (Aminata)

Cette auto-censure dans l'échange avec des proches – dans le sens de ne pas raconter toutes ses expériences à tout le monde –, serait-ce l'équivalent du calcul souvent cité des aventuriers masculins d'avoir échoué dans leur projet si le but du départ n'a pas été atteint? L'on ne peut que spéculer. Si les aventurières disent vouloir parler de leurs expériences violentes avec moi, elles précisent bien qu'elles me voient comme quelqu'un de proche et de loin à la foi. Je suis étrangère; non seulement à elles, mais aussi là où je mène mes recherches. Au début de nos entretiens, nous sommes des inconnues, mais nous nous trouvons dans des situations en partie semblables: loin de chez nous et en tant que femmes, potentiellement exposées à plus de violence encore qu'un homme, *comme tu sais*. Ceci est le lien qui, d'après elles, permet aux aventurières de se confier à moi. Laacher note comme étant particulièrement difficile le fait d'« avoir vécues [des violences], ou de les vivre encore, mais aussi, sans aucune perspective de réparation, l'impossibilité d'en parler un jour à une personne *habilitée* qui écoutera sans juger » (2010:41; italique dans

l'original). Justement cette personne qui les écouterait sans juger, mes interlocutrices la voient en moi!

Toi, je peux quand même te dire un peu. (Aminata)

Je m'attends alors à ce que mes interlocuteurs se plaignent des iniquités vécues comme dans les *complaint stories* cités par Margret Selting (2010), ce qui s'avère faux. Tout comme le décrivent Michel Gollac, Marie-Josèphe Castel, Françoise Jabot et Phillipe Presseque (2006) pour la narration de l'entreprise sur la souffrance mentale au travail, le récit de la violence de mes interlocuteurs va « du déni à la banalisation ».

3.2. Terminologie floue à l'intérieur de phrases génériques

Bien que mes interlocuteurs m'aient choisie comme auditeur, je ne dois tout de même pas m'attendre à grande chose, dans le sens d'un récit minutieux des iniquités rencontrées sur la route et à destination (provisoire). Des chercheurs tels Laacher (2010) les reportent tout en étant obligés de reconnaître que ces récits recueillis sont en grande partie des mensonges tenues avec des arrières-pensées très précises: Le chercheur travaillant pour l'UNHCR est vu comme appartenant à la structure tenant le pouvoir de décision sur le sort des femmes interviewées. Celles-ci, en racontant « *l'histoire officielle* » (Laacher 2010:10, italiques dans l'originale), essayent de répondre à une certaine image et de par là provoquer une réaction en leur faveur (cf. *Samira* 2014). Ceci n'est pas le cas chez moi puisque je mène ma recherche indépendamment de structures nationales et internationales et n'ai donc clairement pas de pouvoir de décision quelconque sur le sort de mes interlocuteurs.

C'est difficile, hein? C'est tout de même difficile quand t'es pas chez toi. (Djocounda)

Tout comme chez Laacher et d'autres, les identités des tortionnaires tout comme les lieux précis d'un vécu violent sont omis. De surcroît, tout en étant évoquée, la violence est rendue opaque; elle est *occultée* (Canut 2018): « violence is not only experienced as singular, dramatic encounters; violence is also trivialized in their everyday lives » (Henriksen & Bengtsson 2018:99. « la violence n'est pas seulement vécue comme une rencontre singulière et dramatique; la violence est également banalisée dans leur vie quotidienne »); d'autres chercheurs (Hlavka 2014; Miller

2008; Phillips 2003; Schaffner 2004; Stanko 1990) appellent ce cas de violence *routinized et normalized*.

La violence vécue est racontée comme avec un filtre flou: ils y manquent beaucoup de détails contextuels et il n'y a jamais de descriptions choquantes. L'impression que l'auditeur gagne facilement de ce manque de révélations est que nommer précisément certains détails rendrait ces violences plus réelles, plus existantes encore et que ne les raconter qu'approximativement leur accordait aussi moins de place dans la vie de mes interlocuteurs. Je relie cette lecture des récits de mes interlocuteurs à la forte concentration de phrases génériques, contenant en surplus une terminologie particulièrement floue – Cheng et Warren (2003) parlent de *vague words* –, qui sont utilisés pour traiter de la violence vécue. Une fois ayant reconnu la terminologie floue utilisée, telle *maltraiter, parler mal, tabasser mal, menacer, mis à l'épreuve*, pour être la description floue de vécus violents précis, les termes nous frappent dans la relecture des récits cités dans ce travail et modifient la compréhension des propos. Surtout si mes interlocuteurs utilisent des termes particulièrement peu précis tels *son problème, malheur*,¹⁷³ *ma part, des choses*, qui en surplus n'ont pas de lien direct avec le champ lexical de la violence, se posent deux questions: S'agit-il à la fin d'une manière codifiée de parler? Nous trouvons-nous peut-être déjà dans une situation de discours d'évitement, comme si la terminologie de la violence était interdite ou soumise à un tabou, demandant censure ou évitement (cf. Allan & BurrIDGE 2006; Allan 2019)? Cette idée est soutenue par le fait que ces termes peu précis se trouvent en surplus d'habitude à l'intérieur de phrases génériques répétitives. Le sens caché derrière – donc la situation violente vécue – ne se comprend alors souvent qu'en reprenant la phrase plus tard – parfois dans un autre entretien – où un contexte plus précis sera peut-être évoqué.

À titre d'exemple, je cite ci-dessous quelques propos de mes interlocuteurs afin de les paraphraser en les expliquant à l'aide de connaissances que j'ai acquises *a posteriori*; pour dire plus tard dans nos entretiens que la citation respective.

Même quand il dit: 'Tu vas passer une semaine, tu vas travailler ici.' Tu le fais. Tu obéis jusqu'à ce un jour, il va te libérer. Quand il te dit 'va', là, tu es tranquille. (Doucouré)

173 Tous les deux cités aussi chez Laacher (2010).

Ici, mon interlocuteur parle de l'exploitation de sa main d'œuvre. Plus tard dans nos entretiens, il précisera qu'il n'a jamais été payé pour ce travail et qu'il a été traité comme un prisonnier; enfermé sauf pour le temps de travail (cf. Reitano & Tinti 2015; *Le dernier refuge* 2022).

J'étais fatiguée, j'étais dans la souffrance. Au bout d'un temps ça n'allait pas, ça n'allait pas, ça n'allait pas, j'étais fatiguée, j'étais dans la souffrance, je ne savais pas que faire. C'est dans la souffrance la que je suis restée.

Ici est évoqué de manière particulièrement peu précise le fait d'avoir été abandonnée par la famille par alliance avec le décès du mari. Il reste à préciser que mon interlocutrice anonyme résidait pourtant à l'époque dans cette même famille, où vivaient également les enfants qu'elle avait eu avec son mari. Ceux-ci étaient toujours nourris par la grande famille, mais mon interlocutrice devait trouver d'elle-même de quoi survivre et devait en même temps continuer à assurer les tâches ménagères qui lui étaient confiées depuis son arrivée dans la cour.

On a fait des problèmes, on a fait des histoires. J'ai des problèmes là-bas aussi. Après [2 mariages] tu es abandonné par la famille comme quelque chose, c'est comme ça, mes problèmes c'est ça. On a des problèmes de ça ici. (Fatoumata)

Les problèmes abordés ici sont la violence conjugale que mon interlocutrice vit d'abord avec son mari et ensuite avec des compagnons (de route). Est également relaté le manque de soutiens de la part de sa propre famille que connaissent beaucoup de femmes quand elles se plaignent de la violence dans leur foyer.

Tu ne peux rien faire, rien, c'est difficile. Ils m'ont maltraité, ils m'ont fait tout. C'est difficile plus que tout. C'était difficile, c'était difficile; elle m'a mis dans la prostitution; mais ça n'a pas marché, je n'étais pas d'accord. Donc elle m'a maltraité partout. Libye aussi, c'est pas bon. C'est des gens qui maltraitent les gens. (Aminata)

Le terme générique de la maltraitance renvoie souvent à la violence physique, parfois aussi au viol. Ici, mon interlocutrice l'utilise d'abord pour parler de viols, pour ensuite le reprendre dans sa lecture plus générale d'être battue par la femme voulant la forcer dans la prostitution. Le fait de ne pas trouver de solution à cette situation, c'est à dire de pouvoir échapper à la violence, est traduit par la répétition de *difficile*.

J'étais très malade, j'étais enceinte. J'étais malade, je ne connais pas le père de l'enfant. (Aminata)

Quand mes interlocutrices parlent de *femmes malades*, elles évoquent d'habitude une grossesse en dehors d'un mariage, parfois – comme c'est le cas ici – sans que le père soit connu; soit parce que la femme en question se prostitue, soit parce qu'elle a été violée.

Je ne peux pas tout dire. Wallahi billahi. J'ai vu une chose terrible, terrible. C'est ça j'ai dit 'Je vais mourir ou je vais avancer'. (Fatoumata)

Chose terrible est une manière de dire *cadavre* sans utiliser le mot exact. Le terme lui-même, je ne l'ai entendu en des dizaines d'heures de conversation qu'une seule fois et encore l'avais-je introduit moi-même auparavant dans l'entretien:

Le jour même, qu'on doit traverser, le bateau, wallahi, au nom de Dieu, il y a un cadavre, qu'il s'a sauté dans le mer, hein? Dans l'eau. L'eau l'a jeté dehors. C'est une cadavre, que j'ai vu, sur mes yeux. (Ibrahim)

Cette codification de *chose* pour désigner un *cadavre* m'a été proposée par plusieurs de mes interlocuteurs sans qu'un seul parmi eux ne me le déchiffre. Un autre exemple dans lequel le terme *chose* soit utilisé afin d'éviter le champ lexical de la mort est la phrase suivante:

Il y a des choses là-bas aussi, comme ça, comme ça. Sans quelque chose m'arrive dans la mer. (Aminata)

« Si chaque récit est singulier, la mort, elle, n'est généralement évoquée qu'à demi-mot, ou bien de manière à servir un but précis » (Canut 2018:23). Le but précis ici étant de souligner qu'on y ait échappé. Et pourtant, il importe de garder à l'esprit que la mort est évoquée, contrairement à ce que Canut dit: « Tout se passe, au fond, comme si la mort, aussi proche et cruelle soit-elle, se constituait en un impossible de la narration envers les pairs: comme s'il fallait qu'elle soit inénarrable, ou indicible, et forme le point aveugle des discours de bon nombre de migrants » (Canut 2018:23).

*Tellement c'était dure, c'était dure, c'était dure, c'était dure*¹⁷⁴ (Maïntou)

Ici, mon interlocutrice parle de viols qu'elle a vécus en cours de route vers l'Afrique du Nord et également en arrivant sur place. Tout comme pour la mort, le champs lexical des violences sexuelles est dans la large

¹⁷⁴ Cité aussi chez Laacher (2010).

majorité des cas comme effacé du vocabulaire de mes interlocuteurs; hommes autant que femmes.

L'étranger souffre beaucoup. Ils souffrent, souffrent, souffrent beaucoup, vraiment, ils ne sont pas bien, ils ne traitent pas les étrangers bien. Elle m'a montré de toutes les couleurs là-bas. (Aminata)

L'exploitation de la main d'œuvre – déjà mentionnée plus haut – ainsi que des violences xénophobes sont souvent énoncées en parlant de manière générale de la *souffrance* que rencontrent les *étrangers*. Dans ce cas la non-précision de lieu et de personne saute particulièrement aux yeux.

On l'a arrêté encore deux fois dans l'eau. La troisième fois, elle est morte même. Avant qu'elle est morte, on m'avait dit qu'elle est enceinte. Même celle qui est en France aussi. Bon. C'est difficile quoi. (Fatoumata)

Être arrêté est utilisé pour parler soit d'un refoulement, soit d'une arrestation dans le contexte d'un mouvement clandestin. Il s'agit ici du fait d'être attrapé par la garde-côte dans la mer méditerranéenne, mais il y a aussi le cas tout banale d'être mis en garde à vue après vérification des papiers dans la vie de tous les jours.

Même avec quelques informations supplémentaires apportées peu à peu en avançant dans nos entretiens, le contexte et la situation précise ne deviennent assez souvent clairs qu'à la réécoute des récits et surtout dans une lecture comparative de plusieurs récits du même trajet. Justement, les routes des aventurières se croisent et se recroisent et des liens se créent entre compagnons et surtout entre compagnes d'infortune (cf. *Le dernier refuge* 2022; *Les sauteurs* 2016).

Je ne peux pas tout dire. J'ai vu un peu mais j'ai pas tout vu. Avec des gens que j'étais, c'est eux qui ont expliqué ce qu'ils ont vécu. Moi je peux pas trop parler. (Fatoumata)

Je suis tombée enceinte. Donc je ne savais que faire. J'étais là. A la grâce de Dieu il y a un monsieur qui m'a fait sorti du point de cette dame, qui m'a mis sur l'eau. (Aminata)

3.3. Un code découvert aux semblables

Comme taire les mauvaises expériences ne semble pas être une solution n'en plus – le souvenir pèse peut-être trop lourd – ces compagnes de route et d'infortune peuvent devenir la fameuse planche de salut. L'issue

du dilemme de vouloir ou non en parler, est d'échanger entre semblables. Ici un simple mot repère peut évoquer toute une situation, un contexte, une expérience précise, mais communément vécue. Ainsi peut s'établir un code entre aventurières. À la relecture de chercheurs comme Laacher (2010) et d'autres qui citent des récits de vécu violents mais aussi en regardant les différents films documentaires de la collection *Generation Africa*, maints termes que j'ai repérés pour pouvoir appartenir à un tel langage d'évitement réapparaissent et renforcent donc cette idée d'un code entre gens mobiles.

Même si les formulations floues se répètent, de nombreux chercheurs les écartent facilement en leur collant l'étiquette de *langue des jeunes*, en faisant allusion à l'âge effectivement peu avancé de certains aventuriers. Une autre catégorisation facilement faite est celle de connaissances linguistiques déficitaires, en faisant allusion au niveau de scolarité effectivement bas de certains aventuriers (cf. des films documentaires de la collection *Generation Africa*). Ceci est surtout le cas si le focus du chercheur est sur le trajet et la violence; c'est à dire du côté administratif de la mobilité déjà mentionné plus haut. Si par contre le chercheur se place en dehors de cette opposition entre une vue criminalisante et une autre victimisante de la personne mobile et s'il part de surcroît des réalités du lieu de départ de la mobilité de ses interlocuteurs, il peut – s'il est attentif à de tels codes et en fait la remarque à ses interlocuteurs – avoir l'honneur d'être initié. Ceci lui montre et lui est même parfois dit ouvertement qu'il est reconnu par ses interlocuteurs comme un semblable. Le chercheur n'est certainement pas semblable aux aventuriers en franchissant de manière clandestine les frontières entre pays, en rencontrant de la violence aux différentes stations de son trajet et en dépendant de la merci des sociétés d'accueil. Mais sa mobilité et son étrangeté le placent également en partie à part; il ne fait pas partie de la société d'origine ni de celle d'accueil de l'interlocuteur, et sa mobilité se déroule en dehors du circuit de celui-ci:

A vrai dire, ça me soulage vraiment, vraiment de raconter, eh, tous ces trucs à quelqu'un qui, ne s'imagine, qui ne sait rien de tout ça, vraiment. Merci beaucoup à toi aussi. (Sami)

Et en même temps, le chercheur peut être le lien entre la patrie laissée derrière soi et la destination ne pas encore en vue. L'interconnaissance entre personnes mobiles ne lui a pas seulement permis de nouer des liens

avec des personnes en route, mais aussi avec d'autres déjà de retour ou ne pas encore parties. Entrant dans ces liens d'interconnaissances et y fréquenter des membres divers peut lui valoir à long terme le statut de personne mobile par extension.

C'est pas une invention, parce que, on est en train de causer au téléphone, je te parle très, très, très sérieusement, et très clairement, parce que, la personne même qui m'a donné votre numéro est, il est une personne très chère pour moi: Pascal, tu vois? (Sami)

Ces liens de connaissances et d'interconnaissances garantissant ainsi un certain sérieux dans l'échange tout en interdisant bien sûr de rendre public le code ainsi appris et obligent le chercheur à anonymiser ou pseudonymiser les interlocuteurs d'avantage.

3.4. Classification du vécu – mises en relation

Ce que tu as dit, c'est la vérité. Guinée Équatoriale, c'est vrai, ceux qui t'ont dit, c'est vrai. Guinée Équatoriale, c'est, on ne s'aide pas, les étrangers. Guinée Équatoriale ne connaît pas l'étranger. Guinée Équatoriale, ils sont, ils maltraitent les, les étrangers, vraiment, Guinée Équatoriale, c'est ça. Ce qu'ils ont dit, c'est, sur Guinée Équatoriale, c'est pas faux, c'est la vérité. Maintenant, la deuxième chose que je peux dire aussi, c'est Libye. Libye aussi n'est pas bon. Façon Guinée Équatoriale fait, Libye est pire! Que ça. Libye est pire que ça. Libye, c'est des gens qui maltraitent les gens. Libye, vraiment, Libye, c'est grave, c'est grave, c'est grave! Moi, je peux pas trop parler, parce où moi j'étais, c'est, j'ai vu un peu, mais j'ai pas tout vu, mais, avec des gens que j'étais, c'est, et qui ont expliqué, ce qui, ils ont vécu. Donc, moi, je peux pas trop parler, vraiment, mais Libye aussi, c'est pas bon, c'est, étranger souffre beaucoup. (Fatoumata)

Ça, c'est pas la vraie violence. (Aminata)

Voici des réponses que j'ai souvent entendues face à ma réaction parfois choquée suite au récit d'un vécu violent. D'autres chercheurs mentionnent des jugements semblables: Henriksen & Bengtsson notent par exemple des jugements tels « nothing special » (2018:101. « rien de spécial »), *undramatic* (2018:106) et *real* seulement dans des situations bien précises et sinon *just normal* (2018:107; cf. aussi Ng-Mak et al. 2002). Heather Hlava cite des interlocutrices qualifiant la violence comme *ordi-*

nary (Hlava 2014:345), ce qui serait d'après elle *silencing* et *minimizing* (cf. aussi Hlava 2014). La vue de ses interlocutrices se résume par contre dans la formule qu'il y aurait *real rape* seulement dans quelques situations et sinon uniquement *everyday violence* (Hlava 2014:147). Cette classification sur un continuum est d'après Henriksen et Bengtsson due à l'accumulation de vécus violents dans des environnements différents: « different forms [of violence] transform, amplify, and minimize each other over time » (Henriksen & Bengtsson 2018:111. « Les différentes formes [de violence] se transforment, s'amplifient et se minimisent mutuellement au fil du temps »; cf. aussi Stanko 1990; Ng-Mak et al. 2002).

Henriksen et Bengtsson mettent au point la situation en disant que certaines formes de violence « were so common that they ceased to be perceived as constituting violence. The lack of injury or serious pain rendered such incidents insignificant and caused them to be frequently rejected as violent experiences because 'nothing happened' » (Henriksen & Bengtsson 2018:107. « étaient si courants qu'ils ont cessé d'être perçues comme constituant une violence. L'absence de blessure ou de douleur grave rendait ces incidents insignifiants et les faisait souvent rejeter comme des expériences violentes parce que 'rien ne s'est passé' »); Henrik Vigh qualifie ceci de « crisis as continuity » (2011:95. « crise comme continuité »). Pour Pécaut « violence et terreur [sont] banalisées comme si elles étaient dans l'ordre des choses » (Pécaut 1997:17). En somme, dans sa narration, la violence est donc souvent trivialisée (Henriksen & Bengtsson 2019:1010) et naturalisée comme « regrettable, mais [...] banale » (Gollac, Castel, Jabot & Presseq 2006:45).

Habitués à la violence, mes interlocuteurs ne semblent plus vivre la situation comme conflictuelle et comme causant tension et peur (cf. Collins 2008; Ng-Mak et al. 2002; Pécaut 1997). Au contraire, certaines violences sont reconnues pour être des expériences de tous les jours (Henriksen & Bengtsson 2018:106) et semblent donc donner une certaine structure de normalité à la vie mobile (cf. Henriksen & Bengtsson 2018; Pécaut 1997). Ainsi, le propos *Il m'a fait on dirait sa femme* ne dénonce pas seulement l'exploitation sexuelle de mon interlocutrice par une autre personne mobile. La phrase marque en même temps clairement, que cet exploit est jugé faire partie intégrante, habituelle de la vie quotidienne d'une femme mariée en Afrique de l'Ouest. Le propos également souvent entendu *On fait avec* (cf. aussi Hlava 2014) peut alors être rapproché de

l'effet noté dans le contexte de la violence domestique comme *desensitizing* (Peled 1998). Laacher (2010:28) remarque bien pour le compte des femmes en route:

« La violence faite aux femmes migrantes pendant leur voyage clandestin s'insère dans des configurations de violences relativement familières: la misère économique, la corruption, le manque d'emploi et de scolarité, la faim et la malnutrition, la violence politique, la violence sociale sous toutes ses formes, l'arbitraire et la violence d'État, etc., ce sont là autant de phénomènes qui toujours se conjuguent et dont les femmes, peut-être plus souvent que les hommes, en font l'expérience quasi quotidienne (les exemples sont multiples et toutes les études l'attestent, même les plus officielles: violence conjugale, viol massif, scolarisation plus faibles que les hommes, mutilations génitales, absence de droit, polygamie, mariage précoce, etc.). »

3.4.1. Explicite

Vaut mieux un mot qu'un poignet!

Dans la classification explicite de la violence, j'entends ainsi plusieurs de mes interlocuteurs peser la violence verbale contre celle physique. Ceci se montre le plus clairement quand ils disent ne pas répondre à une insulte afin de ne pas risquer d'être battu; ce qui est contraire à ce que disent des interlocutrices de Henriksen & Bengtsson (2018). En comprenant le silence face à une insulte comme une des tactiques susmentionnées de personnes dans leur mobilité, la question se pose, si mes interlocuteurs ne finissent pas par faire de cette violence quotidienne devenue banale une sorte de jeu. Parfois ils ont choisi la bonne tactique et s'en sortent donc, parfois ils ont misé sur la mauvaise et c'est l'autre qui le remporte. Cette question peut paraître cynique, mais le choix de mot de mes interlocuteurs en est parfois très proche et Henriksen & Bengtsson (2018) tout autant que d'autres en trouvent également les traces linguistiques dans leurs entretiens.

Ainsi, la violence est parfois considérée *fighting* (Henriksen & Bengtsson 2018), donc de bataille. Ceci ne dit pas seulement qu'il faut toujours être deux et que la victime y serait alors pour quelque chose, mais nous rapproche en même temps encore une fois de la mobilité de mes interlocuteurs. L'aventure est décrite, par exemple par Ibrahim, comme

un *combat* connaissant vainqueurs et vaincus, mais ayant tendance à se répéter, ce qui veut dire que les rôles peuvent changer (cf. Nymanjoh 2017): Parfois la personne mobile rencontre de la violence, parfois la chance lui sourit. Ceci fini par donner une vue presque ludique sur l'aventure et ses vécus violents.

Vaut mieux en route que chez moi.

Tout comme cet aventurier anonyme, certains chercheurs comme Laacher (2010:28) estiment que les personnes mobiles sont exposées à de la violence à la maison, en route et à destination, et que cette violence est fondamentalement la même:

« Les différences entre les actes de violence commis à l'égard des femmes [mais aussi des hommes] lors du voyage ou dans les pays de transit et ceux commis dans le pays d'origine, sont des différences de degré et non de nature [et ne forment à la fin que de] multiples visages de la violence banalisée »

Néanmoins, mes interlocuteurs séparent soigneusement dans nos entretiens les vécus violents s'étant produits à la maison et ceux vécus dans la mobilité, tout en marquant une forte disparité dans la gravité des événements. Ceci est souvent fait en localisant la violence dans la mobilité d'abord exclusivement au loin – *là-bas* même si le locuteur se trouve actuellement à cet endroit – pour ensuite la minimiser explicitement en la limitant dans sa durée; *momentanément*.

C'est comme ça que nous vivons ici. C'est pas facile, mais habitué tu trouves, que c'est, ce n'est plus rien. Ouais. C'est momentanément, c'est pour là-bas seulement, non? [rit] (Djocounda)

Il existe donc une solution très simple, presque banale, à ce *problème*: partir dans le sens de continuer la route. Cette route – retenons-le explicitement – n'est pas identifiée comme faisant partie de l'expérience de la violence dans la mobilité (cf. Masquelier 2002 pour le cas contraire), malgré sa violence manifeste par des accidents, des agressions et des abandons (Masquelier 2002).

Donc les passeurs, qui font passer les gens du, de Kioussi frontière, du Cameroun à, au Gabon, vraiment, c'est des monstres [rit]. C'est des monstres, comme je vous le dit [rit]. Ces gens vous proposent de l'argent, pour vous faire passer, parce que c'est eux qui connaissent la

brousse. Ils tentent de vous faire rentrer par la frontière quoi, mais vous mettre dans quelques villages, donc vous vous débrouillez comme vous pouvez où aller maintenant [...] Là aussi, c'a été un très, très grand, grand tragédie. [...] Arrivé donc à Kioussi, j'ai vu que, non, la route pour, pour le, pour le Gabon, vraiment, était un échec. Tu vois? Donc, eh, j'ai dû abandonner le Gabon, mais comme j'étais déjà, la Guinée Équatoriale c'était tout près, il y avait le réseau pour rentrer facilement, si tu as l'argent. (Sami)

Les violences vécues *en passant* sont des *inconvenients* dont on parle en riant. Même l'appellation *monstre* pour les passeurs rentre dans cette logique puisque Sami traite également de *monstre* l'apprenti du sotrama qui collecte le prix du déplacement. La violence proprement dite et abordée en tant que telle a lieu *là-bas*. C'est à la destination provisoire qu'a lieu la *tragédie*: la route barrée, qui équivaut l'*échec* temporaire. Et encore voyons-nous que la solution susmentionnée de continuer s'applique aisément. En remplaçant la destination Gabon par Guinée Équatoriale, la violence de l'échec est déviée.

En revanche, la violence expérimentée à la maison est décrite comme permanente et inévitable. En même temps elle est plus grave, elle *pèse plus lourdement* sur mon interlocuteur car elle est exercée par des membres de sa propre société, parfois même de sa propre famille (Louis 2013). La décision de partir – qui est ici aussi l'unique solution – est donc sensiblement plus difficile à prendre.

Tu vois, non? Mon père dit que je ne peux pas venir chez lui, parce que, il est en train de me menacer, quoi. Que je ne suis pas sa fille, il ma enlever comme je ne suis pas sa fille, comme ça, comme ça. Et il y a, il y a les choses [souponne] dans ma famille aussi, je suis, donc, je suis comme je ne suis pas quelqu'un là-bas, dans mon propre pays, là où je vais aller vivre avec la personne. Ah, j'ai dit ok, je vais partir, jusqu'à ma mort, là, où je peux vivre. C'est comme ça. [...] Mais dans tout ça j'ai dit: même si je resté, chez nous, c'est la mort qui vient, si je partais, que, si Dieu a, m'a aidé, que je réussi à rentrer, je vais prendre nouvelle vie. Pour faire ma vie tranquille. Si ce n'est pas ça, même derrière moi, c'est la mort aussi. (Fatoumata)

La banalisation des violences rencontrées en cours de route est encore accentuée par une manière marquée de parler de la violence à la maison,

comme nous la lisons dans le propos d'une de mes interlocutrices ci-dessus (cf. aussi Vogt 2018). Je peux en donner deux exemples bien distinctifs: d'abord la description de ce que par souci de simplicité j'appelle la violence genrée sociale en Afrique de l'Ouest (les exemples viennent du Mali et de la Côte d'Ivoire) et ensuite celle de *La Crise malienne*.

Intermède: Violences genrées sociales

Les exemples de violences sociales étants en même temps genrées sont multiples et se prêteraient à un travail de recherche à part (cf. Vogt 2018). Il me paraît tout de même important d'au moins nommer ceux particulièrement pertinents faisant apparition également dans ce travail malgré son focus explicitement non genré.

Le premier exemple de violence sociale genrée transparaît dans le fait que l'aventure des femmes est considéré une *fuite des contextes sociaux*. Dans le chapitre éponyme sont nommés plusieurs points qui se résument dans la notion de *tutelle masculine* sous laquelle se trouvent les femmes Ouest-Africaines tout au-long de leur vie et dont l'aventure – ou la mobilité internationale tout court – serait une des rares, voire la dernière, issue. Les tactiques féminines reprennent cet aspect tout en y apportant quelques nuances.

L'aventure dans sa lecture comme solution au blocage des jeunes mise par contre une violence sociale que connaissent les hommes. Ici l'aventure reste une fuite, mais cette fois-ci des jeunes hommes qui se sentent opprimés par *les vieux*; qu'ils soient de leurs familles ou non. Une autre violence sociale ciblant les jeunes hommes est celle de les considérer comme fainéants dans leur immobilité, qu'ils vivent pourtant comme un blocage, et de les criminaliser par la suite, comme l'est fait avec les jeunes assis au *grin* étants pris comme des délinquants (Bondaz 2013). Dans cette logique s'inscrit ce qui, au Mali, est communément appelé l'article 320 (cf. Zinder 2021); ce sort dit inévitable des *microbes* que je connais malheureusement pas seulement par oui-dire, mais que j'ai vu à plusieurs reprises de mes propres yeux.

Venue de la Côte d'Ivoire, l'appellation *microbe* pour des enfants voleurs et braqueurs de et dans la rue est aujourd'hui très présente aussi au Mali et s'y trouve parfois étendue pour désigner également la jeunesse

criminelle dans les rues de Bamako. Celle-ci étant avant tout connue pour voler de toute manière et par tous les moyens des *jakarta*; des petites motos très en vogue pour être un moyen de déplacement moins cher. Devant des écoles et des services ayant un parking de moto mais pas forcément un gardien pour ce parking, ou si, malencontreusement un propriétaire a oublié de *faire rentrer pour la nuit* sa moto, de passage, les voleurs vont *juste l'embarquer*; la fameuse *opportunité* saisie. Mais même si le propriétaire garde la *jakarta* dans la cour familiale, elle n'est pas forcément en sécurité: Parfois, les voleurs demandent des renseignements aux jeunes d'un quartier ou d'un carré pour ensuite, pendant la nuit, escalader le mur d'une cour, attacher la *jakarta* avec des cordes et la tirer par-dessus ledit mur. Cette *pêche* peut rapporter plusieurs motos en une seule nuit et a l'avantage que celles-ci ne soient pas abîmées avant la revente. Surtout vers la fin de l'année et avant les grandes fêtes religieuses, les vols se transforment facilement en braquages armés. Il s'agit alors de rentrer avant la nuit et d'éviter certaines routes connues pour être souvent des lieux de braquage. Parfois on se fait chasser par plusieurs sur une *jakarta* mieux motorisée, parfois les *microbes* ont en plus d'armes blanches des armes à feu et tirent sur le propriétaire de la moto pour le faire s'arrêter.

C'est comme ça. [hausse les épaules] Si l'autre veut pas s'arrêter, tu tires. Tu tires? Oui, tu tires. Mais pas sur les gens quand même, hein? Ah, pas sur la moto en tout cas! C'est pour vendre, tu sais, non? (Mamadou)

Cette *jakarta* alors volée n'est pas simplement un moyen chic de se déplacer. Le propriétaire assure souvent par son travail, auquel il se rend avec la moto, le *nasongo*, le pain quotidien, de toute sa famille. La frustration et le désespoir après un tel vol ou braquage sont alors particulièrement grands, ce qui nous amène au sort dit inévitable des microbes. S'attaquant à l'outil principal de la mobilité quotidienne, les microbes s'attirent la haine de la population, qui se déchaîne alors: Tout présumé voleur étant attrapé par des civiles va facilement se faire *tabasser*, maltraiter avant d'être amené à la police; *histoire de se venger un peu*. Mais pour les voleurs de moto pris en flagrant délit, quelques coups de pied ne suffisent plus. Si des porteurs d'uniforme ne sont pas dans les environs pour intervenir, la foule va lyncher le voleur attrapé. Son complice ayant fait le guet aura peut-être la chance relative d'être simplement abattu, tué par des coups de pied et de bâton, ou d'être *amené sur la*

colline et jeté en bas. Mais assez souvent, après avoir piétiné le voleur, quelqu'un va apporter des pneus et de l'essence: Le voleur sera brûlé vif, pendant que la foule l'entourant prend des photos et des vidéos pour les mettre sur les réseaux sociaux et YouTube, ou elles seront partagés et commentées pour servir d'avertissement aux autres: *Article 320 – N'i ye nsonni ke dɔrɔn, tasuma be bla i la*; qui vole sera brûlé. L'étymologie populaire est que l'appellation *article 320* viendrait du temps où le litre d'essence coûtait 300 CFA. Y ajoutant 20 CFA pour une boîte d'allumettes, voilà le prix de la vengeance. La pratique générale d'une justice expéditive mise à exécution par la société serait répandue depuis les années 1990 – 1991 étant l'année de la révolution quand la population s'est opposée aux forces de l'ordre – et aurait reprise de l'ampleur depuis les années 2010 avec la police rependant la confiance de la population.

Le revers de la médaille d'une population exerçant à la foi le rôle de la police et de la justice en lynchant de présumés voleurs saute pourtant aux yeux: Dès que quelqu'un crie au voleur, les attroupés tout autour s'en prennent au premier jeune homme qui bouge; que ce soit un voleur, un passant ou même celui ayant été la cible du vol. C'est ainsi que des microbes, braqueurs armés, font régulièrement en sorte que leur victime déjà par terre prenne encore des coups de la part des badauds. De ce fait quelques quartiers et coins de Bamako sont aujourd'hui particulièrement dangereux pour un jeune homme: Il pourrait être volé, braqué et peut-être même mourir dans un braquage qui a mal tourné, mais il risque en même temps d'être pris pour un voleur-braquer et d'être abattu et brûlé vif pendant que des témoins oculaires se félicitent mutuellement pour leur vigilance.¹⁷⁵

Intermède: Retour sur *La Crise* malienne

Laissez-moi souligner au préalable que bien sûr, la crise malienne n'est *pas de la rigolade*. Les violences au Mali depuis 2012 ont été et sont toujours graves, certes. Les personnes concernées en souffrent énormément. Ceci dit, mes interlocuteurs sont loin de cette crise; eux-mêmes géographiquement, mais aussi leurs familles respectives qui, pour la grande plupart ne vivaient pas dans les régions fortement concernées,

¹⁷⁵ Cette même justice expéditive a aussi été utilisée contre les présumés rétrécisseurs de sexe dans les années 1990 (Diouf 2003). cf. Alice Degorce (2014) pour sa représentation théatrale.

pendant la période de ma recherche. Aussi avons-nous vu que leur propre situation à l'étranger n'a rien de drôle non plus. Devant cet arrière-plan est-il d'autant plus intéressant de considérer la manière dont mes interlocuteurs parlent de *La Crise* malienne et de son influence sur eux, une fois que j'aurai introduit ce thème dans nos entretiens. Considérons à titre d'exemple trois propos dont l'évocation de La Crise malienne ressort particulièrement du reste du récit:

Le Mali a la crise maintenant. Si tu restes ici, ça va chauffer.
(Abdoulaye)

Mon interlocuteur me donne cette explication pour son départ du Mali. À priori il ne dit rien d'autre que ce que disent maints Maliens sur place, qui, quant à eux, utilisent la même terminologie pour parler de la situation actuelle de leur patrie. Ce qui rend intéressant la citation est son contexte d'énonciation: En disant ceci, mon interlocuteur se trouve illégalement à l'étranger où il vit des rafles régulières contre les étrangers. Ceux-ci sont traités d'*animaux* et de *sous-humains* par la population locale et se retrouvent facilement en prison quand ils contredisent.

Quand je reste là-bas un jour c'est la mort qui va me prendre.
(Fatoumata)

Certes, pour une personne vivant dans un endroit fortement touché par La Crise malienne, énoncer une telle phrase a l'air justifié. Mais pour quelqu'un venant d'une région du Mali particulièrement paisible et vivant actuellement en Libye où l'on se fait arrêter et emprisonner en voulant prendre le bateau et parfois même vendre comme esclave, cette vue des choses semble quelque peu paradoxale.

La famille souffre. Ils ont besoin de tout. Je fais quoi alors? (Mamadou)

Cet énoncé est un cas à part. Mon interlocuteur justifie ici le fait d'opérer à la limite de la légalité et de dépasser cette même limite régulièrement. Ce serait pour le bien de la famille au Mali, souffrant de la crise, qu'il ferait ainsi, me dit-il ici. Au fur et à mesure de nos entretiens par contre, mon interlocuteur ne laisse pas seulement entrevoir sa carrière carrément criminelle au Congo, mais m'apprend aussi que c'est sa famille à Bamako qui l'a libéré à plusieurs reprises de prison – sous-entendu en payant la magouille à la police et à la justice –, parce que celle au Congo ne peut pas mettre de l'argent de côté à cause des multiples *taxes*

imposées aux étrangers. Pour finir se pose alors la question qui au juste a besoin *de tout* dans cette histoire.

Ces propos de mes interlocuteurs donnent une direction intéressante aux discours sur l'aventure et la mobilité. La crise sert aussitôt de base justificative pour l'immigration du Mali que pour le non-retour de la personne mobile, en passant bien sûr par les activités en cours de route. La Crise malienne semble ça et là même être un prétexte très bien venu pour les actes parfois douteux de mes interlocuteurs.

À la fin et en faisant référence à ce qui est mentionné dans les différents intermèdes, mes interlocuteurs peignent de leur mouvement l'image d'une menace aiguë à la maison – qu'il faudrait éviter à tout prix – contre une violence latente en cours de route – qui peut, quant à elle, être supportée ou être déviée plus facilement (cf. Vogt 2018). Ce rappel régulier dans la narration au fait d'avoir pu gagner de la distance par rapport à la situation violente dans la patrie, et d'avoir pu gagner une berge relativement sûre, est-ce ce qui aiderait la personne dans la mobilité à prendre du recul par rapport à la violence dans la mobilité?

3.4.2. Implicite – place au rire écartant

En absence de précisions sur les expériences faites et sans toujours avoir une mise en relation explicite, il y a tout de même dans nos entretiens quelques indicateurs du degré de la violence rencontrée par mes interlocuteurs et interlocutrices. Ainsi, si une expérience a été particulièrement pénible et continue à être perçue comme pénible, son temps est raconté comme avoir été long en mois et en années; l'addition simple de ces laps de temps donnerait des âges avancés à la personne l'ayant vécu. Aussi, parlant d'une situation extrême, mes interlocuteurs vont souvent dire *ne pas/plus pouvoir/savoir faire*:

J'ai pris mon courage en main. J'ai quitté là-bas. J'ai dit que je ne peux plus rester là-bas. (Fatoumata)

Je suis tombée enceinte. Donc je ne savais que faire. J'étais là. A la grâce de Dieu il y a un monsieur qui m'a fait sorti du point de cette dame, qui m'a mis sur l'eau. (Aminata)

Dans des cas extrêmes, mes interlocuteurs vont jusqu'à évoquer la *mort* tout en l'opposant à la *vie*, ce qui se voit bien dans les citations suivantes:

Si mon médicament est là-bas, que je vais mourir, donc je vais mourir; je ne pars pas là-bas. (Camara)

Un soir je me suis assis, je suis pensé à ma vie. Je ne sais pas comment je vais faire. Je suis déjà fatiguée. J'ai envie de mort plus que la vie. [... je pars en Europe] si je meurs, je vais mourir. Si j'ai pas meurs, je vais commencer une nouvelle vie là-bas pour construire ma vie. (Maïntou)

Quand je reste là-bas un jour c'est la mort qui va me prendre (Fatoumata)

Je ne peux pas tout dire. Wallahi billahi. J'ai une chose terrible, terrible. C'est ça j'ai dit 'Je vais mourir ou je vais avancer' (Ibrahim)

J'ai vu de mes yeux. Mais dans tout ça j'ai dit 'Même si je reste chez nous, c'est la mort qui vient. Si je parter, si Dieu m'a aidé je réussit, je suis rentrée, je vais prendre une nouvelle vie pour faire ma vie tranquille. Si ce n'est pas ça, même derrière moi, c'est la mort aussi'. Donc c'est là que j'ai donné mon âge. C'est là que je décide comme ça: je mourir ou je vivant. D'abord à l'aventure même que je suis, je suis déjà mort. Avec mon cœur. Mais on ne peut pas tout dire quoi. Wallahi, je ne peux pas tout dire, mes problèmes et mes histoires aussi. J'ai dit ce que je peux dire. Ce que je peux parler. Mais dans mon cœur je décide de mourir. (Fatoumata)

Une autre manière d'accentuer la violence dans les récits tout en restant implicite, est le fait de rire en racontant un vécu particulièrement désagréable. L'action de rire de manière générale, est notée par Canut (2021:31) comme faisant partie de pratiques complexes sociales et sémiotiques dans lesquelles peuvent être ancrés des narratifs. C'est justement cet ancrage du narratif dans un rire spécifique dont il s'agit ici. Ce rire n'est pas celui générique humain, mais celui que Shawn Warner-Garcia appelle *coping laughter*; c'est-à-dire « laughter in response to disagreement » (Warner-Garcia 2014:158. « le rire en réponse à un désaccord »). Le terme *coping* est ici utilisé afin de « reflect the observable interactional strategy of using laughter in response to disagreement » (2014:161. « refléter la stratégie interactionnelle observable qui consiste à utiliser le rire en réponse à un désaccord »). Ce *coping laughter* doit nous intéresser dans le contexte de la banalisation de vécus désagréables, parce que « laughter may act as a strategically ambiguous response to something not necessarily constructed as laughable but subsequently treated as

such » (Warner-Garcia 2014:159. « le rire peut agir comme une réponse stratégiquement ambiguë à quelque chose qui n'est pas nécessairement construit comme rigolable mais qui est ensuite traité comme tel »). C'est exactement ce que font mes interlocuteurs dans nos entretiens: Ils rient en me faisant le récit de quelque chose qui n'est effectivement pas drôle; Monika Salzbrunn, Farida Souiah et Simon Mastrangelo parlent bien ici de « rires qui cachent des larmes » (2015:46).

Pour Wallace Chafe, « [t]he feeling of nonseriousness often moderates the effect of something that would be difficult or unpleasant to cope with if it were accepted in full seriousness » (2007:12. « Le sentiment de non-sérieux atténue souvent l'effet d'une chose qui serait difficile ou désagréable à supporter si elle était acceptée avec tout son sérieux »). Ceci veut dire que le rire écartant de mes interlocuteurs est la réponse directe à une situation ou un vécu dans lequel l'on ne sait pas *s'il faut rire ou pleurer*. Reformulé de manière plus scientifique nous pouvons retenir avec Werner-Garcia (2014:160) qu'à l'aide du rire écartant, une situation vécue comme non confortable ou désirable peut être recadrée, *reframed*, comme quelque chose de moins, voire non sérieux. Ceci dit, le rire ne change pourtant rien au contenu de la situation initiale, qui reste désagréable. C'est ici que le rire écartant se détache donc clairement de l'humour qui, tout en faisant le même travail de recadrement d'une situation, *reframing*, allait en outre agir plus ou moins directement sur son contenu (Werner-Garcia 2014:160).

Ils nous, eh, non, ils nous détestent, ils nous détestent en réalité. Mais malgré tout ça, on arrive vraiment à vivre avec eux, on arrive vraiment, à collaborer avec eux, de travailler tous ensemble. Ouais. Parce que, chacun connaît déjà sa place. [rit] Chacun connaît déjà sa place. Hein? C'est comme ça que nous vivons ici. C'est pas facile, mais habitué tu trouves, que c'est, ce n'est plus rien. Ouais. C'est momentanément, c'est pour là-bas seulement, non? [rit] (Djocounda)

Que le rire autant de fois annoté dans mes entretiens soit effectivement un rire écartant et non un rire approuvant, marque d'humour dans le récit de mon interlocuteur respectif, m'est devenu clair en l'entendant particulièrement souvent quand mes interlocuteurs reportaient être traités d'animal à l'étranger. C'est pour ce contexte, que mes interlocuteurs avaient déjà commenté d'eux mêmes, que j'ai eu les connaissances de fond nécessaires à l'analyse, que Werner-Garcia décrit bien:

« The analysis of pragmatic uses of laughter in disagreement sequences requires an understanding not just of the conversational structure that is oriented to by participants but also the interactional and social implications of such organization. In order to understand what laughter is doing, we must take into account contextual elements such as topic and participant roles and relationships. » (Werner-Garcia 2014:161)

« L'analyse des utilisations pragmatiques du rire dans les séquences de désaccord exige une compréhension non seulement de la structure conversationnelle à laquelle s'orientent les participants, mais aussi des implications interactionnelles et sociales d'une telle organisation. Afin de comprendre ce que fait le rire, nous devons tenir compte d'éléments contextuels tels que le sujet et les rôles et relations des participants. »

Là-bas, ils nous traitent des animaux. Donc un animal, n'a pas le droit de discuter avec un humain. Voilà. Là-bas-même, c'est ça. Voilà. Nous sommes des animaux. On vient comme des, des abeilles [rit] On vient comme des abeilles. [rit] Tu mets le feu. Tu les tue, oui. [rit]. Ou bien quand ils arrivent à faire leur miel, tu les tue, tu les dégage là-bas, tu prends le miel. Tu t'en profite et tu les tues encore. [rit] Ou bien tu les fait dégager sur le champs avec le feu.

Relisons cet extrait, dans lequel Pascal interrompt à de maintes reprises par des rires son récit de la manière déshumanisante de traiter les étrangers en Afrique Centrale. Avec les connaissances du contexte, sur lequel nous avons fait le point dans les chapitres précédents, nous reconnaissons facilement les rires comme ce qu'ils sont: Non une approbation de la situation rapportée, mais une manière de se détacher de l'insulte, de ne pas laisser l'insulte à nouveau s'approcher de soi, de l'écarter; d'où la traduction du terme anglais *coping laughter* en rire écartant. Une analyse plus profonde nous permettrait peut-être de trier les rires écartants que j'ai annoté, pour les différencier selon les buts auxquels ils doivent servir. Werner-Garcia en énumère plusieurs possibles tout en les définissant:

« Face-threat mitigation is the act of alleviating a face threat that is in progress in the interaction. Face-loss concealment is the act of obscuring a loss of face that has already occurred. Serious-to-non-serious frame switch is the act of re-framing a potentially face-

threatening action as laughable and nonthreatening. Topic transition facilitation is the act of terminating one topic – usually a problematic one – and initiating a new topic – usually a more preferable one » (Werner-Garcia 2014:161)

« L'atténuation de la menace de la face est l'acte d'atténuer une menace de la face qui est en cours dans l'interaction. La dissimulation de la perte de la face est l'action de masquer une perte de face qui s'est déjà produite. Le passage d'un cadre sérieux à un cadre non sérieux est l'acte de recadrer une action potentiellement menaçante pour la face comme rigolable et non menaçante. La facilitation de la transition d'un sujet à un autre est l'action de fermer un sujet – généralement un sujet problématique – et d'en initier un nouveau – généralement un sujet plus préférable. »

[rit] Et puis, c'est pas ça seulement, hein? Ils nous disent pleins de choses. Ah, ils nous disent souvent que nous sommes, eh, des, eh, les enfants de putes, [rit] que nous on a pas honte, on vient chez eux, pour, pour chercher l'argent. Y-a-t'il pas l'argent chez nous? Y-a-t'il pas la terre chez nous? Hein? Y-a-t'il pas la, chose, la, la, la terre chez nous? Y-a-t'il pas l'argent chez nous? Pourquoi nous venons? Chez, chez eux ici. Nous sommes, des fils de putes! Ils nous disent tout ça, même un enfant, hein? Même un enfant comme ça, il te dit ça, lui-même il, tu fais rien, absolument rien. Je te dis, la vérité. Je te jure devant Dieu! Je te dis la vérité comme ça. Même un enfant, tout petit comme ça. Pascal

Tu vois? 'On n'a pas besoin de vous. C'est vous qui, aw de bena an fe, an mago te aw la.¹⁷⁶ Sauf pour nettoyer les assiettes, non? [rit] (Mo)

Tout aussi intéressant qu'un tel tri pourrait être, il faut tout d'abord reconnaître que certaines situations peuvent faire appel à un rire écartant devant répondre à plusieurs de ses tâches à la fois. Aussi, n'oublions pas que nous ne connaissons la situation désagréable que par son récit postérieur, ce qui change en partie le contexte du rire et doit donc automatiquement influencer notre analyse. Après tout, toutes les occurrences de rires que j'ai annoté – sauf dans les cas d'échanges personnels ludiques de *senankuya* entre mon interlocuteur et moi – se ressemblent en ce qu'ils « reframe delicate topics as laughable » (Werner-Garcia 2014:177. « recadrer

176 C'est vous qui venez chez nous, on n'a pas besoin de vous.

les sujets délicats comme étant rigolable »), qu'ils écartent le vécu négatif antérieur de l'entretien actuel.

3.4.3. À l'aide de ruptures dans le cadre de la narration

Si l'expérience violente vécue est particulièrement désagréable à raconter tout comme à entendre, mes interlocuteurs interrompent souvent abruptement le fil du récit en sautant dans le temps et souvent aussi dans la géographie; que ce soit afin d'éviter le souvenir en soi ou pour éviter l'inconfort chez l'auditeur (cf. Allan & Burridge 2006:2). Ces sauts sont régulièrement introduits par *Là, Dieu merci, Wallahi billahi*; j'y reviendrai.

Toi, je peux quand même te dire un peu. Je ne peux pas tout dire. Wallahi. (Aminata)

Je ne peux pas tout dire. Wallahi billahi. J'ai une chose terrible, terrible. C'est ça j'ai dit 'Je vais mourir ou je vais avancer' (Ibrahim)

Si le souvenir est trop bouleversant, mes interlocuteurs vont jusqu'à prendre congé, c'est-à-dire interrompre l'entretien avec le chercheur (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021). Ces prises de congés sont souvent marquées par ce que Patricia O'Connor (1997) appelle *reflexive frame breaks*, donc l'interruption du récit par des réflexions méta. Ces coupures dans le récit que font alors mes interlocuteurs doivent aider le narrateur à orienter l'auditeur tout en lui permettant d'accentuer certains aspects du récits (O'Connor 1997:590).

Pour expliquer quelque chose chez moi, c'est un peu difficile. (Diop)

Dans le cas de ruptures dans le récit à cause du haut degré de souffrance que la simple narration du vécu semble déclencher chez mon interlocuteur, l'accentuation de ce même point du récit n'a pas l'air d'être fait exprès mais plutôt malgré lui. Ce qui importe dans l'analyse est pourtant la présence marquée de l'accent qui aide à mieux traiter le contexte général du récit.

On ne peut pas tout expliquer la vie. Mais tout ce que je peux te dire c'est ça. C'est ça qui m'a poussé de faire l'aventure. (Sami)

Je ne peux pas tout dire. J'ai vu un peu mais j'ai pas tout vu. Avec des gens que j'étais, c'est eux qui ont expliqué ce qu'ils ont vécu. Moi je peux pas trop parler. (Fatoumata)

*K'a fo, a ka girin ne dusu ma*¹⁷⁷ (Mo)

J'ai vu de mes yeux. Mais dans tout ça j'ai dit 'Même si je reste chez nous, c'est la mort qui vient. Si je parter, si Dieu m'a aidé je réussit, je suis rentrée, je vais prendre une nouvelle vie pour faire ma vie tranquille. Si ce n'est pas ça, même derrière moi, c'est la mort aussi'. Donc c'est là que j'ai donné mon âge. C'est là que je décide comme ça: je mourir ou je vivant. D'abord à l'aventure même que je suis, je suis déjà mort. Avec mon cœur. Mais on ne peut pas tout dire quoi. Wallahi je ne peux pas tout dire, mes problèmes et mes histoires aussi. J'ai dit ce que je peux dire. Ce que je peux parler. Mais dans mon cœur je décide de mourir. (Fatoumata)

Moins marqué que la prise de congé directe, tout en restant dans la logique de se détacher d'un sujet désagréable, est le fait de ne rompre le cadre de la narration que partiellement. Mes interlocuteurs font ceci en changeant subitement et parfois de manière assez abrupte de registre dans la conversation avec moi. À la place de continuer leur récit, mes interlocuteurs passent ainsi parfois à des lieux communs qu'ils me présentent comme la suite logique de leur narration interrompue.

Donc les passeurs, qui font passer les gens du, frontière, vraiment, [s'interrompt] c'est des monstres. C'est des monstres, comme je vous le dit. (Sami)

Donc, les gens qui font passer les gens en pleine brousse, Katharina, seul Dieu sait comment on a, vécu, dans ces brousses. Je vous le jure. C'était comme un film. (Doucouré)

Ici même, les gens ont peur de, d'accueillir les gens, [...] ils s'intéressent même pas à toi. Parce que, vraiment, ici c'est la merde, quoi. (Doucouré)

Plus fréquent est pourtant une situation rapportée par de nombreux ethnologues: « [P]our éviter de se mettre personnellement en récit » (Cosquer 2020:8), l'interlocuteur transforme l'enquête dont il est le sujet en enquête dans laquelle il ne fait que consulter ou commence de mener une véritable contre-enquête; nous l'avions déjà mentionné plus haut. Pour Cosquer (2020:8), faisant référence à des travaux d'Olivier de Sardan (1995), ceci serait « jouer sur l'ambiguïté du statut de l'entretien ».

¹⁷⁷ En parler pèse sur mon cœur, m'est insupportable.

Moi, pour, pour expliquer quelque chose, c'est un peu difficile chez moi. Mais, si tu sais, ce que tu ne comprends pas, tu peux me poser la question et je peux t'expliquer. (Diarra)

Effectivement faut-il dire que l'entretien de recherche est un registre particulièrement volatile, avec – nous l'avons établi dans le chapitre précédent – une négociation permanente des positions de chaque interlocuteur respectif. Qu'il s'agisse de rapports de pouvoir (cf. Cosquer 2020) ou de simple intérêt personnel, la frontière entre le statut d'enquêteur d'un côté et d'enquêté de l'autre se brouille facilement et les statuts peuvent même être inversés (cf. Cosquer 2020:21 se référant à Di Trani 2008). Pour Cosquer, les enquêtés tenteraient de renverser la situation d'entretien « surtout lorsqu'ils sont méfiants mais aussi lorsqu'ils s'estiment socialement supérieurs à l'enquêteur » (Cosquer 2020:9). Ceci peut avoir été le cas quand il s'agissait de trouver une base commune pour nos échanges à l'intérieur de la narration fragmentée; je l'ai mentionné plus haut. Dans le cas du récit de vécus désagréables par contre, il s'agit plutôt, encore une fois, de créer une certaine distance dans son récit du vécu dont on parle (cf. Jackson 2002:187).

3.5. Histoires d'un tiers; semblable et témoin

« Dans la société traditionnelle africaine, la parole ne joue pas seulement le rôle d'information immédiate, elle est aussi révélation d'une certaine attitude et disposition à l'égard d'autrui; révélation et répétition d'un moment vécu ensemble, d'une histoire commune, ou si l'on préfère, 'vécu partagé' » (Loua 2015:190, citant Sissao 2006).

Laissons de côté le début de la phrase dans son hypothèse plus que douteuse d'une société africaine traditionnelle et intéressons-nous à la valeur que Loua attribue à la parole. À la fin, celle-ci semble avoir la fonction de construire la communauté en produisant et maintenant des liens sociaux. Mes interlocuteurs réalisent ceci en ne parlant pas seulement de leurs propres expériences, mais en racontant également des histoires de personnes tierces. Ces personnes tierces sont par exemples évoquées pour être semblables à celui qui parle. Si elles appartiennent au réseau d'interconnaissance, elles peuvent aussi être prises comme témoin de ce qui vient d'être dit. Finalement, en utilisant le *tu* générique, mon interlocuteur peut aussi inclure le chercheur dans le groupe des personnes tierces et par là le prendre également comme témoin. Voyons ceci de plus près.

Les compagnons de route sont souvent aussi compagnons d'infortune: Vivant les mêmes ou de pareils violences, ils sont semblables à mon interlocuteur qui semble, quant à lui, en chercher activement durant tous nos entretiens; surtout quand il est question de vécus désagréables. Ceci se montre entre autres dans des changements rapides de personne à l'intérieur d'un même récit. Mon interlocuteur – d'un coup – ne parle plus de lui-même et de ses propres iniquités, mais raconte l'histoire d'infortune de quelqu'un d'autre qui, d'après lui, aurait vécu la même chose (cf. Vogt 2018).

Des gens que j'étais, c'est eux qui expliquent ce qu'ils ont vécu (Fatoumata)

On l'a arrêté encore deux fois dans l'eau. La troisième fois, elle est morte même. Avant qu'elle est morte, on m'avait dit qu'elle est enceinte. Même celle qui est en France aussi. (Fatoumata)

Il y a aussi un autre, un jeune. Attends, je vais te dire son histoire (Madou)

J'ai vu, j'ai entendu parler de quelqu'un là. Hein? Lui, [mts] tu vas voir (Bathili)

J'avais un ami là, qui travaillait là-bas, il s'appelle Amadou. Jusqu'à présent j'ai en contact avec lui. Chaque jour, ils sont là, à l'insulter [...] C'est des insultes forts, hein! Ils insultent ton père, ta mère, même, leur bouche ne tremble même pas des mots qu'ils placent! (Sy)

Parfois ces semblables, compagnons d'infortune appartenant au réseau d'interconnaissance entre mon interlocuteur et moi, sont même pris comme témoin pour ce que mon interlocuteur vient de me raconter. Le but explicite de cet appel au témoin est de renvoyer à un tiers qui pourrait se porter garant de la véracité de l'expérience rapporté.

Demande à lui, il va te dire que c'est vrai. (Camara)

Demande à elle! (Maïntou)

Il faut le demander. Il va te dire ça aussi. (Amadou)

Je vais te parler des choses. [...] Elle va te parler des choses. Pascal

C'est son problème à elle aussi. (Fatoumata)

*Problèmes, problèmes, problèmes, problèmes, de! I kelen tɛ, de.*¹⁷⁸ *C'est pas toi seul, hein? Demandez tous les autres étrangers. Ils ont les mêmes problèmes. Est-ce que i y'a faamu?*¹⁷⁹ *Tu n'es pas le seul. Demandez les autres. Ils ont les mêmes problèmes.* (Diarra)

Ce renvoi à des témoignages de personnes semblables n'est possible bien entendu que par l'interconnaissance partielle de mes interlocuteurs m'ayant introduit durant nos entretiens à d'autres personnes mobiles, interlocuteurs potentiels pour ma recherche.

Tu sais eh, tous ce que je vais te dire, si tu ne me crois pas, tu peux demander à Pascal. [...] Ça aussi, tout ça demande à Pascal, hein! (Sami)

Dans quelques cas extrêmes le simple renvoi à un tiers, semblable et témoin, ne semble plus suffire. C'est alors là, que quelques-uns de mes interlocuteurs introduisent un *tu* générique dans leur récit à l'aide duquel ils peuvent m'intégrer dans le groupe des personnes mobiles. Étant alors explicitement pris comme témoin supplémentaire pour ce qui vient d'être rapporté, je ne suis plus en mesure de poser la question de la véracité, ou de même remettre en question le propos.

J'avais un ami là, qui travaillait là-bas, il s'appelle Amadou. Jusqu'à présent j'ai en contact avec lui. Chaque jour, ils sont là, à l'insulter [...] C'est des insulte forts, hein! Ils insultent ton père, ta mère, même, leur bouche ne tremble même pas des mots qu'ils placent! (Sy)

Si toi tu as fait là-bas et tu racontes, si tu n'as pas fait tu ne peux pas comprendre. Tu ne peux pas croire. (Sami)

'Faut, faut faire quelque chose pour ne pas que les étrangers viennent, pour vos l'argent.' Imagine! Est-ce que un dirigeant, qui dit ça à son peuple, est-ce que l'étranger va vivre, bien là-bas? Dis la vérité. L'étranger vient vivre, vivre, peut vivre comment bien là-bas? Là, c'est pas possible. Hmm? (Pascal)

Polici be se ka na cun i kan, papiers de mine à tout moment, à tout moment. Les problèmes que tu t'attendais, ou bien t'attendais pas. Des problèmes qui à la base ne te concernent pas non plus, non? Voilà. Sinon,

178 Ce n'est pas seulement toi.

179 Est-ce que tu as compris?

*les autres problèmes, tout ça, e b'olu bee don*¹⁸⁰, *ça c'est, e yere be olu don*.¹⁸¹ (Moussa Bala)

L'introduction d'une personne tierce, compagnon d'infortune, sert alors deux buts en apparence contradictoires: D'un côté il s'agit de confirmer ce qui vient d'être rapporté, de prouver la vérité des faits par un témoignage; *ni n ye nkalontige, ne ka sa*.¹⁸² Mais de l'autre côté ce témoin, compagnon d'infortune, peut aussi être compris comme un tampon mis entre le vécu de violence et son narrateur. Les personnes semblables semblent ainsi être nécessaires pour ne pas être seule dans la situation. Henriksen & Bengtsson (2018) parlent ici d'une accumulation de la violence afin de la trivialiser. Le calcul derrière ce type de récit est très simple: Plus le nombre de personnes ayant fait une expérience désagréable est élevé, moins cette expérience est exceptionnelle. Moins l'expérience est exceptionnelle, plus elle est banale, au point de pouvoir être reléguée au second plan.

Si dans un entretien j'insiste sur le caractère exceptionnel – ici donc violent – d'un épisode raconté, l'histoire d'un tiers est souvent utilisé afin d'obtenir une mise en rapport et une mise à l'écart à la fois. En l'opposant au vécu beaucoup plus grave de quelqu'un d'autre, la violence que l'on a vécue soi-même est minimisée (Henriksen & Bengtsson 2018).

Moi, je peux pas trop parler, parce où moi j'étais, c'est, j'ai vu un peu, mais j'ai pas tout vu, mais, avec des gens que j'étais, c'est, et qui ont expliqué, ce qui, ils ont vécu. Donc, moi, je peux pas trop parler, vraiment. (Fatoumata)

Plus de personnes semblables mon interlocuteur peut ainsi citer pour un certain vécu, plus banal cet épisode devient-il (cf. Jackson 2002): Rien d'extraordinaire de se faire traiter d'animal, si cela arrive à tous les étrangers en Guinée Équatoriale; rien de bien grave de se faire arnaquer par une femme au Sénégal, si les hommes Maliens depuis longtemps y ont la réputation d'être facilement manipulés; même l'horreur des viols passe en partie par le fait que d'autres femmes sont même restées avec un enfant. La situation vécue reste désagréable, certes, mais en la revivant constamment comme victime aussi bien que comme témoin, la violence change d'un *critical event* à une *critical continuity*; termes empruntés

180 Tu connais tout ça.

181 Tu le connais toi-même.

182 Si j'ai menti, je n'ai qu'à mourir.

chez Vigh (2011:95). La répétition constante du vécu marié au fait d'être largement répondu contribue à dédramatiser l'évènement singulier, ce qui finit par banaliser l'expérience dans son intégralité.

3.6. Une affaire terminée

Les vécus violents sont souvent non seulement éloignés du narrateur en les racontant comme une expérience d'une personne tierce. Mon interlocuteur s'en distancie aussi dans le temps en les présentant comme des affaires closes, de préférence situées loin dans le passé; nous l'avons déjà vu plus haut.

Mais ça, c'était avant. Aujourd'hui ça va. (Maïntou)

On est là, je peux pas me plaindre. (Baba)

Ça, c'était avant. Maintenant, c'est mieux, hein? Maintenant, c'est mieux. (Pascal)

Tous ces choses-là sont fini. Voilà, ça, c'était déjà, vraiment, cessé. C'était fini, ouais. Bon, diminué. (Sy)

Les deux dernières citations laissent pourtant bien entrevoir qu'une coupure temporelle nette, telle qu'elle est présentée au début, n'est pas toujours la réalité. En ajoutant que la situation serait aujourd'hui *mieux* voire *diminuée*, il devient clair qu'elle est améliorée sans que la violence ne cesse pas carrément. Ce qui est à la fin alors formulé par ce genre de paroles, est bien moins souvent la description de la réalité que plutôt le souhait de mon interlocuteur pour le futur.

Je te dis la vérité. Ouais. Mais, c'est des choses qui, qui en train de finir un peu un peu, maintenant. C'est des choses qui en train de finir un peu. Eh, je sais que, dans les jours à venir, nous serons, peut-être, égal à eux ou, ils vont aussi nous respecter. Oui. (Sami)

3.6.1. Fermée par un rire

Retournons brièvement au rire écartant, qui occure parfois aussi à la fin d'un récit et semble donc avoir la fonction de non seulement fermer l'acte de parole mais aussi son sujet négatif (cf. Holt 2011). Warner-Garcia, en se référant à Chafe (2007), remarque que « [c]oping laughter also casts the disagreement as nonserious rather than serious, thus not requiring participants to 'incorporate such things into one's knowledge of how the

world really is' (Chafe 2007:65) » (Warner-Garcia 2014:177. « le rire écarteur donne par ailleurs au désaccord un caractère non sérieux plutôt que sérieux, ce qui n'oblige pas les participants à 'intégrer de telles choses dans leur connaissance de la réalité du monde' »). En traitant ce qui vient d'être dit de rigolable, *laughable* (cf. Holt 2011; Glenn 2003), le narrateur invite l'auditeur à ne pas prendre trop au sérieux ce qu'il vient d'entendre. Avec son rire, le narrateur ne résiste pas seulement au vécu désagréable, mais il montre cette résistance aussi à l'auditeur et invite celui-ci ainsi à l'imiter. À la place d'accorder à cette violence narrée sa place entière dans la réalité, mon interlocuteur m'appelle à en rire avec lui et de la prendre ainsi presque à la légère; choix de mot trouvé chez Holt (2011:396).

*Tu vois? 'On n'a pas besoin de vous. C'est vous qui, aw de bena an fe, an mago te aw la.*¹⁸³ *Sauf pour nettoyer les assiettes, non? [rit] (Mo)*

Ils nous, eh, non, ils nous détestent, ils nous détestent en réalité. Mais malgré tout ça, on arrive vraiment à vivre avec eux, on arrive vraiment, à collaborer avec eux, de travailler tous ensemble. Ouais. Parce que, chacun connaît déjà sa place. [rit] Chacun connaît déjà sa place. Hein? C'est comme ça que nous vivons ici. C'est pas facile, mais habitué tu trouves, que c'est, ce n'est plus rien. Ouais. C'est momentanément, c'est pour là-bas seulement, non? [rit] (Djocounda)

3.6.2. Et Dieu là-dedans?

Les différentes parties des récits de mes interlocuteurs – et particulièrement celles de mes interlocutrices – sont souvent aussi conclut avec une remarque sur Dieu (cf. les récits cités par Laacher 2010).¹⁸⁴ Ceci crée une sorte de cadre rhétorique, dans lequel le récit de mon interlocuteur respectif se place. Après avoir débuté la prise de parole par une mise en contexte du genre *Tout l'aventure c'est difficile* ou *C'est une longue histoire, mais je vais te dire un peu pour que tu comprends*, l'évocation de Dieu ferme maintenant la parenthèse.

Quand même ça va, Dieu merci on est là, on est en train de se débrouiller. (Djocounda)

Quand même on est ici, ça va aussi, Dieu merci on est là. (Sy)

¹⁸³ C'est vous qui, vous venez chez nous, nous n'avons pas besoin de vous.

¹⁸⁴ cf. chapitre *Rupture du cadre*. Pour la place de la religion dans la mobilité voir aussi Gaibazzi 2015; Canut 2018; Canut 2020; Timera 2009; Laacher 2010; Ngom 2018.

Je peux dire alhamdoullilahi, ça va. (Mo)

Ensemble avec le placement du vécu loin dans le passé, cette évocation de Dieu se lit comme l'essai de tirer un trait sous le passé et regarder d'un œil plein d'espoir et reposant sur Dieu vers le futur: *Mais inchallah, ça va aller.*

Par la grâce de Dieu, ça a changé. Aujourd'hui je peux dire ça va. (Aminata)

Dieu n'est pourtant pas toujours et sans exception nommé pour avoir été celui qui aurait géré la situation. Dans quelques entretiens il est plutôt appelé, comme un renfort dans la souffrance qui n'est, cette fois-ci, pas encore finie (cf. *Le dernier refuge* 2022). Ceci n'est pas forcément le cas pour des endurances personnelles, mais beaucoup plus dans un contexte de deuil pour une autre personne. Canut remarque bien que s'ajoute « à l'épreuve de la mort [personnelle], l'épreuve des larmes interdites et du deuil retenu – le temps long de la douleur endurée, doublement endurée parce que muette » (Canut 2018:30). Et effectivement, le fait de pleurer un compagnon d'infortune et d'appeler Dieu en renfort, je ne l'ai entendu que tard dans nos entretiens et longtemps après que le malheur ne se soit produit (cf. Canut 2018:30; *Le dernier refuge* 2022; *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Taamaden* 2021).

Mais, la fille-là aussi, elle a pas pu de rentrer. Elle a resté, elle a, tombé dans l'eau, non? parce que, le première fois, quand on a lancé avec mon ami qui est en France, bon, ils nous amènent deux femmes dans leur bateau, ils emmènent deux hommes dans leur bateau. Parce que, je n'ai pas parti avec eux. Mon l'argent était fini. Donc, les deux hommes-là rentré. Bien. Mais l'autre, on a arrêté encore deux fois. La troisième fois, elle est mort, dans l'eau. Bon, avant que, elle morte même, on m'avait dit qu'elle était enceinte. Même celle que elle est en France aussi, bon, tu sais, c'était, c'était difficile quoi. Elle, eh, elle-même, elle va te raconter son histoire. Mais, l'autre-là, elle est, elle est, elle est mort, dans l'eau. L'année passée. Elle n'a pas pu de rentrer. Alors que c'est elle, que l'a organisé notre voyage. Wallahi. Mais Dieu est grand quoi, Dieu est grand! (Fatoumata)

3.7. La violence défendue, légitimée par la victime

De temps en temps, il y a une contradiction dans les récits que ni mes interlocuteurs ni moi n'avons l'intention de résoudre. Il s'agit du fait que d'une part – comme nous l'avons déjà évoqué – les expériences de violence sont écartées en les banalisant de diverses manières, pour ensuite – rarement, mais tout de même – défendre cette même violence aussi bien directement qu'indirectement (cf. Jackson 2002; Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008). Ceci s'exprime avant tout dans le fait que mes interlocuteurs se servent eux-mêmes du discours discriminatoire qui est tenu envers eux, et par là ne légitiment pas seulement ce discours, mais aussi la violence (physique) qui s'en suit souvent ou qui l'accompagne même parfois (cf. Henriksen & Bengtsson 2018; Hlava 2014).

Tu dois suivre forcément, tous ces, ces, eh, tous ces critères que, qui est chez lui, tu vas les suivre, forcément. Eh, là où il te met, tu t'arrêtes là-bas, parce que, tu sais que tu n'es que, simple étranger. Pourquoi? Tu as quitté chez toi pour venir. Bon, tu n'es pas venu pour étudier, non. Tu n'es pas venu, eh, c'est pas le gouvernement qui t'a envoyé pour faire, quelques recherches ou bien quelques, travaux, non. C'est pas une société qui t'as envoyé là-bas, non. Ce n'est ni, tu, n'est pas un, eh, un touriste, non. Toi, t'as juste pris tes bagages, bon, je moi ça ne va pas je vais aller chercher. Là ou toi, tu vas chercher-là, hein! [rit] Est-ce que lui, quand lui il sait que tu es venu seulement pour chercher là, le peu que lui il a-là, il va t'aimer? Non, il peut pas t'aimer. Ouais, eh, c'est ça. Ils ont raison. Ils n'ont pas du tout tort, ils ont raison. Parce que, si tu vois que nous sommes dans la souffrance comme ça, c'est parce que ça ne va pas chez nous. Et quand, nous venons chez eux, que parce que ici ça va, ils vont nous maltraiter comme ils veut, ils n'ont pas tort. Oui, ils n'ont pas tort. Il y a eu des Maliens qui sont morts ici. (Pascal)

J'avais un ami là, qui travaillait là-bas, il s'appelle Amadou. Jusqu'à présent j'ai en contact avec lui. Chaque jour, ils sont là, à l'insulter [...] C'est des insultes fortes, hein! Ils insultent ton père, ta mère, même, leur bouche ne tremble même pas des mots qu'ils placent! [...] Le monsieur, il t'a insulté, il t'a manqué de respect. Mais, il a raison. Il a raison. Il a raison, hein! (Sy)

3.8. Annoncée mais parfois tue

C'est à dire, je ne peux pas tout expliquer, donc c'est étape par étape, tu vois? (Sami)

Bon, si tu me demandes pourquoi je sorti en aventure, c'est une longue histoire, mais je vais te raconter beaucoup, beaucoup, beaucoup. (Maïntou)

Dans quelques rares cas, une telle histoire annoncée n'est finalement plus racontée. Il est souvent dès le début rendu clair, qu'un certain sujet sera difficile de traiter et qu'il faudra donc du temps pour s'en approcher.

Là aussi, ç'a été un très, très grand, grand tragédie. Je peux pas tout expliquer un coup, mais avec le temps qu'on cause, je vais te parler des vraies choses. J'ai beaucoup, beaucoup, beaucoup des choses à raconter. (Sami)

À quelques reprises, le vécu ainsi introduit et rappelé régulièrement – non par moi mais par mon interlocuteur – fini par être abordé sans être raconté; il est tu. L'expérience finalement effacée du récit semble alors tout simplement être *trop* – trop dure – pour être révélée.

D'abord, à l'aventure même, que je suis, je suis déjà mort, avec mon cœur. Mais, on ne peut pas tout dire, quoi. Wallahi, je ne peux pas tout dire, mes problèmes et mes histoires aussi. Comme tout ce que je t'avais dit. J'ai dit ce que je peux dire, ce que je peux parler. (Fatoumata)

*A ka girin ne da ma*¹⁸⁵ (Camara)

En disant que la chose vécue est *trop lourde pour la bouche*, mon interlocuteur me fait ici comprendre qu'il est dans l'incapacité de rapporter son vécu.¹⁸⁶ Ceci est proche de la déclaration de Levi, quand en parlant de ses expériences du Holocauste, il les qualifie de réalité atroce, en principe incommunicable (Ellerbrock 2021:6). Effectivement pouvons-nous retenir que règne souvent le silence sur les vécus les plus extrêmes d'une personne; Canut (2018:22) parle de « l'occultation des moments les plus difficiles ».

¹⁸⁵ C'est trop lourd pour ma bouche. Lexicalisé pour dire que l'on ne peut pas parler d'une certaine chose.

¹⁸⁶ cf. *Prête moi ta voix* (2021), film pour lequel a été trouvé la solution d'écrire les choses indicibles, pour ensuite les faire lire par d'autrui.

Ouais, merci pour les questions, merci beaucoup. Comme, je t'ai toujours dit, je suis toujours à ta disposition. Moi, je suis comme un livre. Donc me lire, me connaître c'est, c'est facile. Il, il suffit de voir, de le lire. Tu vois tout. (Diop)

Les récits de mobilité faits ultérieurement peuvent bien taire les pires des souvenirs, l'auditoire en est tout de même au courant; ne serait-ce qu'à travers les médias. Sachant pour le fait que nous partageons ce triste savoir (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021), mes interlocuteurs choisissent de ne pas rappeler – ni à eux-mêmes ni à nous comme auditoire – les aspects les plus violents de leur mobilité. Écouter des épisodes de leurs vécus est alors bien *lire* mes interlocuteurs *comme un livre* – comme me le dit Diop – puisque leur simple présence suffira à évoquer dans notre mémoire « cette dimension tragique que nous ressentons à la vue des images des naufrages ou des traversées mortelles dans le désert » (Canut 2018:22).

Dans le contexte d'un auditoire informé, je me demande si le fait de ne pas raconter une expérience n'est pas en fin de compte une forme de mensonge prosocial par omission; que nous l'appelons tabou en lui accordant une certaine régularité (cf. Allan & Burrige 2006) ou non. Effectivement, le fait d'omettre des événements particulièrement négatifs peut être bénéfique pour les relations entre le locuteur et l'auditeur. Ne pas raconter quelque chose peut faire partie du ciment social, en rendant la situation plus agréable ou même en la sauvant. Selon le contenu, dont j'avais déjà une idée générale, le silence était en effet bienvenu, car il évitait une douleur inutile due à la répétition d'épisodes extrêmement douloureuses.

4. Thèmes abordés prioritairement

Comme déjà mentionné plus haut, au tout début de nos entretiens, j'ai expliqué aux personnes qui m'avaient contactées que je n'aurais pas de questions précises et que c'était le voyage, l'aventure, la mobilité de manière générale qui m'intéressent. Si la conversation ne décollait pas tout de suite, je proposais alors des mots clés que nous pourrions donc utiliser comme sujets d'entrées. Les sujets que je m'étais notés auparavant comme probablement pertinents – que ce soient la frontière et son passage, le côté organisateur du déplacement ou autres – ont, à quelques ex-

ceptions près, tous été rejetées par mes interlocuteurs comme étant inintéressantes et ses terminologies comme inadéquates (cf. Madden 2010); nous l'avions vu plus haut.

Lassi, pour en donner l'exemple le plus pertinent, m'a répondu dans une telle occasion, quand je lui proposais un sujet: *Ouais, on peut bien discuter, mais peut-être pas de ça*. Étant intriguée, je veux savoir pourquoi il préfère ne pas en parler; sachant que c'est pourtant mon sujet et que je l'avais clairement indiqué dès le début. S'agit-il d'une question de peur? *Non, [mts] c'est pas intéressant*. Quoi? *Non [mts], propose un autre thème, ça c'est pas intéressant*. En rapportant cette épisode à la personne mobile m'ayant introduit à Lassi, celle-ci rit et confirme: *Mais c'est ça, hein? C'est bien ça!* Repassons alors des sujets tus à ceux abordés et ici encore à ceux auxquels mes interlocuteurs donnent la priorité dans nos entretiens (cf. *Les histoires de Mary Monday* 2021).

Sarina Cello (2017) présente dans son travail de la littérature sur la banlieue française qui a été écrite par des auteurs habitant cette banlieue. Elle y remarque bien le suivant: « contrairement à ce que l'on pourrait penser, les exemples d'apparente banalité et de quotidienneté y sont nombreux. Les scènes de la vie habituelle [...] appartiennent à une normalité presque insignifiante et ordinaire qu'il serait injuste d'oublier au profit des perceptions alarmistes » (Cello 2017:7). En un mot, ce qui sont racontées, ce sont *life stories*, comme les appelle Le Guin (1996:152). Comme pour Cello – je l'ai déjà évoqué à plusieurs reprises – mes interlocuteurs accordent beaucoup moins d'importance aux situations extrêmes qu'ils ne préfèrent narrer des épisodes banales; majoritairement de la vie quotidienne. Les *scènes ordinaires* (Cello 2017:7) qui m'ont été présentées les plus souvent peuvent être regroupées sous les mots clés de la question du logement, celle de se nourrir en route, la rencontre de compagnes de route, les *opportunités* et la *débrouille* quotidienne; le tout aussi bien avant, durant et après la mobilité. Ces scènes sont souvent si vigoureusement mises en récit et ce en d'aussi grand détail, qu'il ne sera pas possible de les citer entièrement. Aussi faut-il dire que les thèmes sont presque toujours liés les uns aux autres ou se chevauchent dans les récits. Dans ce qui suit, je m'essaie alors à de courtes paraphrases, soutenues par quelques propos courts de mes interlocuteurs. J'y ajoute deux aspects qui n'ont pas été introduits comme un thème à part entière par mes interlocuteurs et qui n'ont parfois même pas été abordés directement dans nos en-

tretiens; à savoir *juru* et *gundo*. Cependant, ils sont régulièrement apparus dans les thèmes prioritairement traités, qu'ils mettent ainsi toujours à nouveau en relation les uns avec les autres. En même temps lient-ils aussi la mobilité dans son intégralité à la maison; cause pour là-quele ils doivent également avoir leur place ici.

4.1. La question du logement

La question du logement est d'un côté essentielle, puisque sans logement, la destination devient un simple stop car la personne mobile sera obligée de continuer la route. D'un autre côté cette question ne semble pas se poser parce que les possibilités sont nombreuses: En dehors de ce qu'offrent des associations (cf. *Le dernier refuge* 2022), l'on trouve partout des colocations (Timera 2009), des sous-locations, des *pensions* dans lesquelles le propriétaire vit sous le même toit que ses locataires, des maisons d'hôte (Timera 2009) et bien sûr les fameux marchands de sommeil; Alioua (2019) en a établi toute une liste.

J'ai dit: Bon, ça me plaît vraiment, mais, moi, je, je connais personne là-bas. Là, il a écrit son numéro, son quartier, tout, c'est un papier qu'il m'a donné, si j'arrive, que de lui faire signe, qu'il va m'héberger (Sami)

Une figure particulièrement importante dans la question du logement à l'étranger est le migrant-médiateur; celui installé dans un endroit depuis bien plus longtemps que les nouveaux-venus. Souvent appelé tout simplement *koro*, l'aîné, il peut donc aider ceux arrivés dans la recherche d'un habitat ou même les loger dans un premier temps.

Mon ami avec lequel j'étais en contact, c'est lui, qui m'a, qui est allé me chercher à l'aéroport, et qui m'a amené chez lui. Et chez lui, ils sont, ils étaient, au nombre de, trois personnes. Ils sont, ils étaient tous les célibataires, et jusqu'à présent, ils sont tous des célibataires. Ils sont, trois personnes, dans leur appartement. Trois chambres, salon, et cuisine. Bon, je, quand, je suis venu, il m'a installé chez lui, à la maison. Et on dormait, eh, la même chambre, dans sa chambre. Et moi, je dormais, on dormait, on dormait tous dans sa chambre, mais je vois que, dans une seule chambre, sa gêne un peu. J'ai fait, à peu près trois mois, je dors avec lui dans la chambre, dans sa propre chambre. [...] Dans ce cas, j'ai déménagé carrément dans le salon, je dors dans le salon, hmm?

Je dors dans le salon. J'ai fait, à peu près six mois encore, je dors dans le salon. (Mo)

Cette figure du migrant-médiateur ne passe pas inaperçue dans les travaux de collègues scientifiques. Pour n'en citer qu'un seul, écoutons Alioua qui décrit les migrants-médiateurs comme étant ceux qui

« participent à médiatiser la confiance et à faciliter la coopération entre communautés migrantes. Ils gèrent aussi les conflits et permettent à ces migrants de sortir de leur errance, notamment en les introduisant en ville et en les intégrant dans des collectifs d'entraide et des cohabitations: comme l'expliquaient certaines personnes durant mes enquêtes précédentes, ils « resocialisent » les migrants perdus » (Alioua 2019:17).

Des exemples de la présence de migrants-médiateurs dans les milieux fréquentés par mes interlocuteurs et du rôle qu'ils y jouent sont donnés ça et là dans les entretiens:

Mon frère-là, chez qui je suis installé ici, c'est lui qui m'a amené là-bas, que je peux aller travailler là-bas, en attendant que je, je, je puisse connaître un peu le pays, je puisse, eh, savoir là où je vais, ou je dois pas aller. Donc chaque matin, quand le me levais, je partais, dans, ce restaurant. Je lavais, les assiettes là-bas. Les assiettes, je servais un peu les clients, il y avait des clients qui grondaient même, sur moi! ah! Il y a des clients-là qui disaient que: Ah! Il y a une saleté sur les assiettes-là! Ils commencent À insulter en Espagnol, mais moi je ne comprenais ni rien. C'était le [rit], propriétaire, c'est lui qui faisait calmer les gens. [rit] J'ai fait deux mois là-bas, [mts] je vois que, ça c'est pas mon boulot, hein! C'est pas mon boulot et, eh, c'est, c'est difficile, ouais, c'est, c'est pas mon boulot. Je me suis dit que ça, [mts], j'ai raconté ça à mon frère-là, à mon ami-là chez qui je suis venu, il dit que 'Ok, tu peux faire quoi d'autre?' Je dis que je suis électricien, en même temps, je fais le froid. Ah, lui, il dit que si, eh, il faut me trouver un atelier, où je peux travailler. Il me dit qu'il n'a pas vraiment des, de relations avec des gens qui font ça, il n'a pas de réseau, il n'a pas le réseau de ça ici. Donc, eh, eh, il faut que je me patiente toujours. (Pascal)

Bon, on avait d'autres frères Maliens à côté, qui, qui faisaient des boutiques, les boutiques divers-là. Matin, il m'a, il m'a confié à l'un deux que: 'Ah, lui, c'est mon, c'est mon ami, on a été ensemble, au, à Bamako,

ouais, on est venu. Bon, il n'a pas de job pour le moment, il peut venir s'asseoir au lieu de rester à la maison.' Au moins s'asseoir. Voilà, au moins s'asseoir. Donc, moi, chaque matin je venais, à côté de, de lui, je causais. Hein? À travers lui aussi, lui m'a donné des conseils: 'Ah, il faut souvent t'asseoir au bord du goudron, tu cherches un job, tu te confies, tu te, tu te declares, tu te, tu dis comment, qu'est-ce que tu fais quoi. Tu promènes un peu.' (Bathili)

L'hébergement, peu importe par qui il sera assuré et pour combien de temps il sera effectivement utilisé, inclut assez souvent aussi le fait de *faire signer* à la famille – à l'ancienne tout comme à la nouvelle –, de *saluer chez soi*. Que ce soit la personne-même qui *appelle à la maison* pour *donner de ses nouvelles* (Timera 2009) ou l'hôte qui contacte la famille pour l'informer du passage d'un membre (cf. *Le dernier refuge* 2022), ceux restés à la maison suivent la mobilité des leurs à travers des coups de fil passés de certaines *stations* de la personne mobile; ne soit-ce que sporadiquement. C'est ainsi qu'en cas de disparition définitive, *tunun*, d'une personne mobile, les endroits de logement et d'hébergement sont les premiers points de contacts et de renseignement pour la famille ou pour des compagnons de route qui se sont peut-être mis à la recherche de la personne en question; ne soit-ce que pour savoir si la disparition est volontaire (cf. *Sur les traces d'un migrant* 2021) ou non (cf. *Le dernier refuge* 2022).

4.2. Se nourrir en route

Un autre aspect préoccupant mes interlocuteurs est celui de se nourrir en route. Intéressément, mes interlocuteurs utilisent ce sujet prioritairement pour me faire le récit de la coexistence positive, de l'entre-aide qu'ils ont rencontrée entre personnes mobiles (cf. *Taamaden* 2021; *Le dernier refuge* 2022; *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Cameroun: Clando, le bus de l'exil* 2022; *Les sauteurs* 2016).

À chaque, chaque arrêt, nous, c'est nous quatre qui se regroupaient. On mange ensemble, on échange l'eau ensemble, on fait tout ensemble. Voilà. On était dans la même situation maintenant. Nous sommes, on est de la même famille maintenant. Bon. Eh, chacun, l'argent que tu as dans ta poche, hein? Entre nous quatre personnes, tout le monde a fait le maximum d'achat de nourriture sur la route. Personne n'a ni gardé son argent, mais je vais me profiter de l'argent des autres, non. Non, en

réalité, personne n'a fait ça. Arrivé à chaque arrêt, on a vraiment partagé. Quelqu'un de nous, peut acheter la viande, beaucoup même, qui peut suffire, eh, suffire nous quatre, quelqu'un achète la viande, à d'autres arrêts, quelqu'un achète de la nourriture, et puis sans le demander, hein? C'est faisant par volonté, voilà (Pascal)

Des situations problématiques dans l'approvisionnement en nourriture existent bien entendu aussi, mais elles sont rapportées uniquement pour avoir affectées d'autrui. Mes interlocuteurs représentent dans ce scénario d'habitude la main secourable.

Donc arrivé là-bas, j'ai croisé des, des Burkinabès, des Burkinabès vraiment, qui avaient, qui n'avaient plus rien en poche. Et moi, il me restait un peu encore. Et j'avais payé beaucoup de pain, le pain sucré, au, au Nigéria. Ok, j'ai mangé ça petit à petit avant d'arriver. Bon, eux, je les ai trouvé, eux, il ils n'avaient encore, aucun sous. Tout était bien fini. Donc, je leur ai donné mon pain, (Sami)

4.3. La rencontre de compagnons de route et d'infortune

Donnant à la question de comment se nourrir en route la réponse de l'entre-aide entre personnes mobiles, mes interlocuteurs nous ramènent au sujet présenté avec le plus d'emphasis: celui de la rencontre de compagnons de route. Comme déjà mentionné plus haut, peuvent se créer des liens entre des personnes mobiles se rencontrant en route. Ces liens peuvent être étroits et forts au point que les connaissances se transforment en amis et parfois en *nouvelle famille*. Ce rapprochement passe par l'entre-aide alimentaire déjà citée plus haut. Mais en reprenant le deuxième récit pour le continuer, nous apprenons que l'échange, la *causerie*, présente le deuxième pilier sur lequel se base le lien social entre compagnons de route (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021).

Bon, eux, je les ai trouvé, eux, il ils n'avaient encore, aucun sous. Tout était bien fini. Donc, je leur ai donné mon pain, donc on est devenu des amis, par la causerie, quoi. On a causé de, de certains petits trucs (Sami)

Donc, moi, chaque matin je venais, à côté de, de lui, je causais. Hein? À travers lui aussi, lui m'a donné des conseils. (Bathili)

Quand je l'ai vu, il est venu justement, me chercher, on s'est, on a commencé à causer en fait. On a commencé à causer, donc, eh, il est allé me présenter à son travail (Doucouré)

Dans ce que les personnes mobiles racontent, les liens sociaux le remportent clairement sur toute autre thématique. Surtout quand ils parlent de leurs compagnons d'infortune, mes interlocuteurs mettent « l'accent sur l'interaction entre deux personnes et non sur le contexte de cette interaction » (Gollac, Castel, Jabot & Presseiq 2006:44).

À toi-même, eh, l'être humain, faut savoir ta manière de vivre, il faut savoir à qui, avec qui fréquenter, il faut savoir aussi avec qui raconter tes choses. Parce que, ici, chacun vient de partout et de nulle part. Donc, avec le temps, que tu passes avec les autres, donc, il y a la confiance, l'amitié avec la fraternité qui, qui, qui vient. C'est là, vous pouvez vous, raconter des choses. (Pascal)

Lavieux, je ne sais pas si tu te rappelles. Voilà, Lavieux aussi était là-bas. Donc, eh, je me disais, est-ce que ce n'était pas à cause de ça que lui, il est parti au là-bas. Sinon, le Maroc quand même, n'est pas un pays, où il fallait faire l'aventure. (Bouba)

4.4. Gundow comme monnaie à l'intérieur de la famille

Gundo ou *gundofen* – secret, chose secrète – est un secret matériel, une chose protégeant son porteur contre toute iniquité. Cette protection peut venir d'une personne d'autorité de sa communauté; souvent l'imam, le marabout ou le féticheur (cf. *Taamaden* 2021), mais possiblement aussi un vieux d'une société secrète ou un ancien chasseur. Beaucoup de personnes comptant prendre la route dans le futur vont d'abord, dans le cadre de la préparation de la mobilité, se procurer de conseils et *gundow* (cf. *Taamaden* 2021) auprès de la famille et de la communauté. Des exemples de la pratique sont donnés dans les films documentaires *Convoyeurs du non-retour* (2021); *Le dernier refuge* (2022) et *Taamaden* (2021). L'importance de *gundo* pour et dans la mobilité est soulignée par mes interlocuteurs à de diverses reprises. Parfois, ceci est fait en spécifiant la pratique, parfois le locuteur reste vague dans sa description au point que même le terme *secret* ne tombe pas.

*Donc eh, c'est là que j'ai donné mon âge.*¹⁸⁷ *Eh. C'est là que je, je, je, je décide comme ça.* (Fatoumata)

Voilà. Souvent même, tu rentres dans des situations, c'est uniquement grâce à ça que tu vas t'en sortir. Sinon rien d'autre peut gérer ça, si c'est pas ça. (Sami)

La plupart du temps par contre, la pratique tout comme son matériel sont dénommés *secret* dans mes entretiens, sans précision, mais aussi sans omission, comme le montre la citation suivante, dans laquelle mon interlocuteur et moi nous rapprochons à petit pas du secret en question.

C'est là-bas ou après le souper on s'est donné, bon, si tu as quelques secrets, rapport, pour, eh, pour, ta sécurité du, des gris-gris. Voilà, un truc comme ça. On a partagé ça entre nous. À d'autres, d'autres m'a dit que, on te demande, bon. Arrivé ou pays ou tu voulais aller, hein? Entré là-bas, tu dois faire ça, ça, ça, ça, ça, ça. Ça va te protéger de tous les difficultés de ce pays, hein? Malgré que, même si va y avoir la guerre, que tout le monde va mourir, toi tu vas pas mourir, toi tu vas revenir chez toi. Tu vois un peu? Il y a tous ces secrets-là. Et, ce sont des secrets, de leur village, ou bien les secrets que leur, eh, anciens, de l'un parent, a donné. Vous avez vu un peu, non? Ce sont des petits secrets, on partage ça, entre eux tous. C'est coranique? Non, c'est pas des sourates coraniques, avant, eh. Le marabout les a donnés? Voilà. Non c'est pas un chose qui sort avec nous. Tu sais, chez nous ici au Mali, hein? Bien avant, que, l'islam vienne, que la christianisme vienne, il y avait nos parents, les arrière-parents qui se protégeaient, et qui avaient des, trucs secrets façon là. Gundo? Voilà c'est ça. Gundo. Voilà c'est ça, gundo. Il y a d'autres, ce sont de simples paroles comme ça, tu les mets dans ta main comme ça, tu prends ton pied, tu le vire ici, tu le vire ici, tu le dis dans la main, tu nettoies, puis c'est fini. Il y a d'autres, c'est des écritures, tu fais sur la terre. Tu prends la terre-là tu la mets dans l'eau, tu bois. Ouais, ça c'est gundo, c'est plus ancien que le marabout, non? Voilà. Ça c'est des choses, que moi j'ai, moi j'ai rien eu à donner, parce que moi j'ai, je ne connaissais pas ça. [rit] Oui, oui. Mais, on m'a donné pleins de ce

¹⁸⁷ *Nye n si di.* La pratique nommée ici est celle de se sacrifier; par exemple en cas de rivalité à l'intérieur de la grande famille. Il s'agit précisément de partir chez le féticheur afin de vendre sa vie pour un bénéfice financier de la famille. Le féticheur indique alors l'âge auquel la personne aura un gain, mais il indique aussi l'âge (parfois plusieurs) auquel la personne mourra.

choses-là en ce jour, là-bas. Hein? On m'a dit que dès que je mets pied, que ça soit en Afrique, que ça soit en Europe, hein? Dès que je mets pied d'abord, si je mets pied, l'aéroport, là tu n'as pas, le, tu n'as pas la possibilité de faire ça d'abord. Si par exemple tu sors là-bas, tu viens chez, eh, ton domicilier, avant d'entrer dans ta chambre même, tu dois prendre un, un bouillard ou quelque chose, te contenant de l'eau là, hein? Tu écris sur la terre, il y a des écritures-là, tu fais ça sur la terre et tu prends ça, il y a, tu prends cette terre-là, il y a des mots à dire là, tu dis ces mots-là, tu mets dans l'eau et tu bois. Hein? Ça c'est la sécurité totale de ce pays-là. Tu vas, même si tu as, même si tu as gâté quelque chose là, hein? tu vas pas avoir des problèmes jusqu'à ce que les problèmes-là vont te dépasser. Hein? Ou soit, si les problèmes viennent d'eux-mêmes, tu vas toujours t'enfuir. Tu vois? Et on m'a donné ces secrets-là. Et après, les secrets aussi pour avoir chaque jour, ton paix. Je ne sais pas si je me fais comprendre? [rit] Chaque jour, pour avoir ton paix. Chaque matin que tu sors chez toi, tôt le matin, là, tu as de, de, des choses à dire d'abord dans ta main, tu, tu te frottes avec. Avant-là, moi je connaissais pas ces choses-là, parce que moi je suis chrétien. [rit] Moi je connaissais pas ces choses-là, vous avez vu un peu, là? (Pascal)

La vraie valeur des *gundow* que mes interlocuteurs ont eu pour et dans leur mobilité n'est pas la simple protection que ceux-ci doivent procurer, mais le fait qu'ils ont été offerts. C'est-à-dire que quel qu'un se fait assez de soucis pour mon interlocuteur respectif pour aller chercher de la protection – que nous l'appelons spirituelle ou magique importe peu – pour lui. D'habitude, c'est la famille qui se charge de donner les *gundow* nécessaires à celui prêt à partir pourqu'il soit protégé en route et pour que sa mobilité soit un succès (*Le dernier refuge* 2022). Intéressément, mes interlocuteurs ne parlent que peu des *gundows* qu'ils ont eu de leur famille respective et y soulignent avant tout l'obligation qu'aurait la famille à fournir de la protection:

Bien sûr, c'est la famille. C'est les vieux qui connaissent et qui donnent. C'est eux-mêmes qui doivent donner ça. C'est eux-mêmes. (Pascal)

Si nous abordons les secrets dans nos entretiens, mes interlocuteurs mettent d'habitude l'accent sur d'autres aspects. D'abord, à la place de parler de la provenance familiale de leurs secrets, mes interlocuteurs insistent sur les *gundow* qu'ils ont eu à l'intérieur du réseau qu'ils s'étaient

créé dans la mobilité. C'est-à-dire qu'entre compagnons de route, ils s'étaient échangés et partagés des secrets.

*Aw be dɔɔnin di pɔɔɔn ma.*¹⁸⁸ (Moussa Bala)

Il serait simple de dire dans ce contexte qu'en tant que *nouvelle famille*, les compagnons de route seraient dans la même obligation de fournir de la protection que l'ancienne famille; celle par le sang. Ceci n'est pourtant pas ce qui résonne dans nos entretiens, où, après avoir établi que des secrets circulent entre compagnons de route, mes interlocuteurs soulignent le caractère volontaire de cet échange et la non-obligation d'un remboursement. Ainsi, dans la longue citation en haut, mon interlocuteur remarque qu'il ne connaît rien aux *gundow* et qu'il dépend donc des autres, pour en obtenir.

Ça c'est des choses, que moi j'ai, moi j'ai rien eu à donner, parce que moi j'ai, je ne connaissais pas ça. [rit] Oui, oui. Mais, on m'a donné pleins de ce choses-là en ce jour, là-bas. Hein? (Pascal)

Que cette générosité à l'égard des secrets n'a rien de commun, mais qu'elle est une particularité dans la mobilité et entre les personnes mobiles montre clairement la citation suivante. Ici, mon interlocuteur accentue non seulement la force supplémentaire qu'a un secret offert par rapport à un secret vendu, mais il souligne aussi que ces premiers ne peuvent être trouvés qu'à l'intérieur de l'aventure, dans la mobilité.

Si c'est pas l'aventure, c'est pas, là, que quelqu'un te donne ça, parce que, comme ça. Non. C'est ça, non? Ils vont pas, absolument te donner. Ouais. [interrompu] Donc on peut dire que tu as appris pleins de choses. Katharina, si c'est pas l'aventure-là, hein? [mts] Les choses-là, tu, tu ne verras pas du tout. Tu n'entends pas parler et tu ne trouveras pas. C'est sauf, les choses des marabouts, et de, de maraboutage-là, sauf ça. Mais c'est autre chose, non? Parce que le maraboutage tu dois le payer, non? Voilà, tu l'as payé. C'est ça. Gratuitement donné, voilà, c'est plus fort. Merci. Ce sont les, je vous dis, ce sont les, je vous dis en réalité, hein? Je vous dis en vérité, hein? C'est très très fort. (Pascal)

4.5. Les opportunités

Même si les termes *opportunité* et *chance* ne reviennent pas en permanence dans nos entretiens, la plupart des récits de mes interlocuteurs

¹⁸⁸ Vous vous donnez mutuellement un peu.

tournent autour de cette thématique (cf. Taamaden 2021). Rares sont les épisodes dans lesquelles il ne s'agit pas d'une opportunité saisie ou d'une réflexion sur le pourquoi dans un certain contexte où la chance n'a pas souri à l'égard de mon interlocuteur.

Le réseau-man, le passeur, nous a déjà dit que: Bon. Ceux-là, c'est des étrangers comme vous: les Guinée-Conakry, les Maliens, avec les Ivoiriens. Là, comme moi-même, je suis un Ivoirien, j'ai demandé vite: Ok, qu'il, qu'il nous montre, eh, le garage des Ivoiriens. Arrivé dans le, on est arrivé dans le garage des Ivoiriens, à six heures du matin, à six heures pile. Donc, en ce moment, les mécaniciens sont encore à la maison. Vous voyez? Donc, eh, on est resté là-bas, pour les attendre, on était au moins sept personnes. Dans le, dans le, dans leur convoi. Donc arrivé là-bas, on les, on attend les Ivoiriens, que: Ah, nous sommes des nouveaux, nanani, nanana. Moi-même, je suis un Ivoirien, vraiment, on cherche où, à s'héberger. Comme nous sommes des frères. Clairement, ils nous ont dit: Vraiment, nous-même, là, où on vit, notre, j'atigi, propriétaire de maison ne veut pas beaucoup de gens là-bas. Vraiment, nous, on ne peut pas héberger, héberger quelqu'un. Mais ici, c'est, c'est, c'est un, c'est un garage. Vous pouvez rester dans les voitures ici, pour dormir ici, si ça, ça vous, ça vous tente. Les voitures qui sont là pour réparer, si on peut rester, si ça nous gêne pas. Ok, moi, j'ai dit: Bon, moi, quand même, ça me gêne pas. On s'est, s'est installé maintenant dans les voitures qui ont durées là-bas, que les propriétaires viennent pas récupérer, donc on a commencé à dormir dedans. C'est comme ça, ça s'est fait. Donc, eh, trois nuits au garage en dormant, le troisième jour, il y avait des Équato-Guinéens qui étaient venus arranger les voitures, justement, là-bas. Donc, eh, il y avait un Guinéen, qui était venu ranger sa voiture, moi, je et lui, on a commencé les, les causeries, tu vois? Donc, eh, quand il a vu que moi, je suis de la Côte d'Ivoire, en ce moment il aimait, Didier Drogba, donc on a commencé à causer de, du football. Moi aussi je l'ai raconté des trucs de Drogba, donc il a commencé, il m'a apprécié beaucoup. Il me dit: Bon d'accord, voilà ceci, c'est comment, si tu viens à, à, à Bata, à la deuxième capitale? J'ai dit: Bon, ça me plaît vraiment, mais, moi, je, je connais personne là-bas. Là, il a écrit son numéro, son quartier, tout, c'est un papier qu'il m'a donné, si j'arrive, que de lui faire signe, qu'il va m'héberger. (Sami)

4.6. La débrouille quotidienne

Ce qu'*opportunité* et *chance* sont dans une large mesure (cf. le saut dans *Les sauteurs* 2016), la *débrouille* l'est dans une plus petite mesure. Tout en cherchant le grand coup, la *chance*, de et dans la mobilité, mes interlocuteurs saisissent les petites opportunités de la journée, il *se débrouillent* dans le quotidien; tout comme leurs semblables restés à la maison (cf. Boyer 2014; Kieffer 2006; cf. *Katanga Nation* 2021). Cette relation entre *chance* et *opportunité* d'une part, et *débrouille* d'autre part, se reflète dans les écrits scientifiques sur les deux aspects, qui portent le terme respectif dans leur titre, comme par exemple chez Xavier Godard (2002a) ou Gai-bazzi (2015).

En Afrique de l'Ouest, le terme *débrouille* est glosé par plusieurs auteurs (cf. Bredeloup 2008; Prothmann 2018b) comme *petit négoce*, mais aussi pour désigner de manière générale des petits métiers (Cisse 2009) ou des *mouvements* marqués par la précarité (cf. *Le choix de Fati* 2021; *Taamaden* 2021); c'est-à-dire le gagne-pain non structuré sur une base journalière (cf. Boyer 2014).

Donc c'était pas des travaux sur, c'était seulement, tu gagnes ton petit argent, tu aides la famille, toi-même, tu as des besoins. (Sy)

Donc, eh, j'avais appris la machine, je gagnais mon pain, un peu un peu. (Amadou)

Le terme *business*, sur lequel nous avons mis le point plus haut, est utilisé dans des contextes semblables (cf. Kieffer 2006; *Presque Somalien* 2021) à ceux étant couvert par la notion de *débrouille* quand celle-ci porte la notion du travail. Dans la vie de tous les jours à Bamako et dans d'autres métropoles de la sous-région, il ne semble souvent y avoir qu'une légère différence de connotation: Le terme anglais, renvoyant au fait d'être (plus ou moins) anglophone dans une région majoritairement francophone, fait tout simplement plus chic. Surtout les formules *faire du business* et *se débrouiller* sont en conséquence souvent utilisées synonymement pour rester dans le vague en parlant du fait de bouger pour manger. Dans ce contexte très précis, les deux termes finissent alors par aller main dans la main, ils deviennent semblables jusqu'au point de désigner une seule et unique chose¹⁸⁹: la manière non structurée et ne pas forcément juri-

¹⁸⁹ Dans d'autres contextes par contre, les deux notions peuvent avoir des lectures très différentes et peut-être même contraires.

diquement en règle ou éthique de se procurer de quoi vivre et de quoi nourrir sa *denbaya*.

*Foyi t'u kun. U be débrouiller débrouiller de la.*¹⁹⁰ (Moussa Traoré)

4.7. *Juru* – les attachements à la patrie

*Tagali juru tun be n na.*¹⁹¹ (Bathili)

Avec cette phrase formulant l'obligation de partir, mes interlocuteurs ont introduit une notion essentielle à la compréhension du comment de la mobilité: *juru*, la corde, mais aussi, et dans notre contexte surtout, la dette. Voyons ceci de plus près.

Retenons tout d'abord qu'au Mali, comme pays majoritairement agropastoral (Idrissa 2019), celui qui est absent est vu comme priver sa communauté d'une main d'œuvre (cf. Pérouse de Montclos 2012a; Bolay 2021; cf. Masquelier 2002 pour le cas du Niger). Ainsi, le temps de la cultive et de la récolte, il est toujours courant de nos jours dans certaines régions du pays, que celui non sur place – que ce soit pour cause d'indisponibilité ou de désinvolture – doive fournir une compensation financière pour son absence. L'absent a le choix entre payer un ouvrier journalier et envoyer l'argent au village pour que le *dutigi* cherche un ouvrier ou utilise l'argent pour le *nasongo*. Suivant cette ligne de pensée, de nombreux départs pour la ville ou dans la mobilité internationale ne se font qu'après la cultive (Dougnon 2003; cf. Masquelier 2002). Néanmoins se pose la question rhétorique: Quel devoir va avoir une personne partie en mobilité internationale et manquant donc non seulement pour une tâche précise dans la saison, mais pour toute activité familiale et ce pendant plusieurs années?

Il a déjà été mentionné ça et là dans ce travail que c'est souvent la grande famille qui cotise pour qu'un (jeune) membre puisse prendre la route (cf. Ngom 2019; Thorsen 2009; De Maria & Dicko 2019; *Taamaden* 2021; *De l'argent pour maman au Zimbabwe* 2021; *Le dernier refuge* 2022; *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Les sauteurs* 2016; *Convoyeurs du non-retour* 2021; *Le prix pour rester* 2021); même s'il y a bien sûr aussi des personnes finançant toutes seules leur mobilité (cf. Ngom 2019). C'est aussi la famille qui procure la protection spirituelle à travers les

¹⁹⁰ Ils n'ont rien, il ne font que se débrouiller.

¹⁹¹ Je me le devais de partir.

gundow. Tout ceci, la grande famille ne le fait pas par pure gentillesse. L'aventure, la mobilité internationale, à la fin tout mouvement soutenu par une personne tierce, peut être compris comme un pari que cette personne fait. En permettant la mobilité à mes interlocuteurs et tous leurs semblables à travers un soutien financier et/ou spirituel, la personne tierce devient un bailleur de fond investissant dans la personne mobile. Ceci veut dire qu'elle mise sur la chance de la personne mobile et sur le bon dénouement de sa mobilité. L'intérêt sous-jacent est clair: le remboursement avec intérêts (cf. Ngom 2019).¹⁹²

La vie n'est pas un sens unique. (Abdoulaye)

Ceci veut dire que tout en soutenant un jeune dans sa volonté de sortir, la famille le rattache en même temps à elle-même par l'argent qu'elle cotise et la protection qu'elle procure. L'argent tout comme les *gundow* données, créent un lien entre ceux restés à la maison et la personne mobile que cette dernière ne peut pas défaire. Elle doit y répondre d'une manière ou d'une autre afin d'essayer de rembourser la dette petit à petit jusqu'à l'effacer un beau jour (cf. Pérouse de Montclos 2012a; Ngom 2019). Tout en prenant sa distance par rapport à la patrie et la famille y logeant, la personne mobile y reste donc attachée; dans toute sa *balade dans le libre*, elle ressent cette corde qui la tient.

Pour moi mon l'avenir est simple dans mon avis on n'en pas né pour un celui pays ou une ville, et je peux marié partout à condition que si je peux me occupe mes parents. (Amadou)

L'attachement à la patrie, aux *origines*, au *village* (cf. Bolay 2021; Thorsen 2009; Jónsson 2008) – mais aussi au pays et au continent (cf. Zossou 2007:241; Idrissa 2019) – se traduit ici clairement par la responsabilité que ressent la personne mobile envers la famille à la maison (Whitehouse 2011; Rodet 2015; Pérouse de Montclos 2012a; Thorsen 2009; cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021). Cette responsabilité est tout d'abord financière, certes, puisque celui qui s'en sort en *bougeant* se le doit de *donner quelque chose en retour* (cf. Thorsen 2009; Zossou 2007; *Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Le prix pour rester* 2021). Il doit donc, au moins *de temps en temps*, envoyer de l'argent. Ceci peut être le cas quand il y a une urgence dans la grande famille pour laquelle il s'agit

¹⁹² Ceci contredit la conceptualisation que Wendy Vogt rend des cotisations de grandes familles de l'Amérique Latine pour la mobilité internationale d'un membre faits comme *sponsoring* (2018:98).

de cotiser – une fête, un cas de maladie, mais aussi un toit qui fuit ou un sac de riz qui manque – ou quand la personne mobile a un peu d’argent de côté; *kɔrɔw*, les vieux, autant que *dɔgɔw*, les petits, apprécient toujours un petit argent de poche. Si les envois d’argent ne se font plus seulement de temps en temps mais deviennent une régularité, ceci montre que la personne mobile répond aussi à sa responsabilité sociale envers la famille. En payant par exemple de manière mensuelle les condiments de base (mil, riz, haricots et autres) et/ou de manière hebdomadaire voire même journalière le *nasɔngɔ*, la personne mobile assure la survie de sa famille (cf. Pérouse de Montclos 2012a). En prenant en charge financièrement ceux restés à la maison (Razy & Baby-Collin 2011; Whitehouse 2011; Louis 2013), la personne mobile devient alors *dutigi*; le chef ou responsable de la cour.

Si c’est les hommes, en réalité, les hommes, il y a plein des hommes qui sont, c’est pour amélioration de leur famille, c’est pour y avoir des changements dans la vie de leur famille. Il y a plein de cela. (Mamadou)

Ce que nous voyons ici clairement, c’est que le remboursement ne se fait pas entre deux personnes et n’est pas un contrat entre générations n’ont plus; le remboursement ne fait que renforcer un tel contrat pré-existant (cf. Louis 2013). La personne ou les personnes ayant cotisé pour faciliter le départ dans la mobilité de celui actuellement en route, l’ont fait dans le nom de la grande famille. Tout comme les liens familiaux de manière générale, l’aide au départ est alors une « œuvre plurigénérationnelle » (Razy & Baby-Collin 2011:18; cf. aussi Barou 2001; Rodet 2015). En conséquence la personne mobile a cette dette aussi envers la grande famille entière; c’est la famille entière – parfois même la communauté tout ensemble, puisque les réseaux familiaux créés entre autres par mariage (Rodet 2015) prennent dans un contexte de polygamie vite une grande ampleur – qui est *jurutigi*¹⁹³ envers la personne mobile (Whitehouse 2011; Rodet 2015; Ngom 2019). Ceci peut d’un côté lui faciliter le remboursement, puisque la personne mobile peut choisir où, de quelle manière et envers qui elle (cf. Robin & Louis 2018) commence à s’acquitter de sa dette. Un exemple serait de cotiser afin d’aider d’autres membres de la famille dans leur mobilité future respective (cf. Jónsson 2008; *De l’argent pour maman au Zimbabwe* 2021) ou de soutenir un neveu prometteur dans son éducation scolaire ou dans le début d’un

193 Créancier, de *juru* la corde, la dette; *tigi* celui qui tient, le propriétaire.

business. D'autre part il faut reconnaître que tout membre de la famille peut réclamer de plein droit cette obligation et qu'il sera très difficile de dire non à une telle demande prononcée avec conviction (cf. Pérouse de Montclos 2012a). En somme, il devient donc très difficile, voire même impossible, de s'acquitter des obligations que l'on a vis-à-vis ceux restés à la maison pendant que l'on est parti soi-même *yaala, se balader*.

Rejetons ici brièvement un regard genré sur la mobilité, puisqu'il avait été établi plus en haut, que relativement beaucoup de femmes partent de chez elles sans le soutien de la famille et disent par la suite ne plus être en contact avec celle-ci. Du moins au début, mes interlocutrices considèrent souvent leur départ comme définitif et sans option de retour. Si les femmes changent d'avis durant leur mobilité et qu'elle veulent compter un retour lointain parmi leurs options, elle peuvent jouer sur la notion de *juru* en *se rattachant* à la grande famille; aussi bien à celle consanguine qu'à celle par alliance. En envoyant de l'argent à la maison, d'abord au *dutigi* qui tient le pouvoir de décision, ensuite aussi à des personnes qui lui sont chères, la femme autrement vue comme *ayant fuit le foyer*, peut influencer la manière dont sont perçues sa personne ainsi que sa mobilité dans la communauté. Rodet le dit clairement: « The attitude of the family often appeared ambiguous depending on the interests at stakes regarding the migration » (2015:45. « La position de la famille face à la migration apparaît souvent ambiguë selon les intérêts en jeu »). Les intérêts sont ici clairement de nature financière, ce qui fait que la femme mobile peut acheter l'acceptation de sa mobilité aussi rétroactivement.

5. La représentation de sa propre agentivité

Des descriptions telle le *voyage*, *l'aventure*, la *grande aventure* – qui d'après Louis serait l'appellation pour « la migration clandestine vers le Vieux Continent » (Louis 2013:553) –, le *combat* (Ibrahim) indiquent clairement la part active que prennent mes interlocuteurs dans leur mobilité respective; la mobilité n'est pas une chose qui *leur tombe dessus*¹⁹⁴, mais un mouvement qu'ils entament et mènent activement. Tout en étant donc partie intégrante de la mobilité personnelle, cette part active n'est pourtant pas comprise comme étant un automatisme et comme allant de soi. Tout au contraire est-elle constamment soulignée par mes interlocuteurs; dans nos entretiens tout comme dans les histoires que les personnes

194 *Cunnkan* (*cun* sauter, tomber; *n* moi; *kan* sur) la chance, bonne comme mauvaise.

mobiles racontent à « friends, relatives or families, [... and where the stories] function according to other discursive regimes » (Canut 2021:299. « amis, parents ou familles, [...] et où les histoires] fonctionnent selon d'autres régimes discursifs »). Les narratifs se ressemblent malgré tout en ce que mes interlocuteurs dressent d'eux-mêmes ainsi que de leurs semblables le portrait de ceux qui bravent les vicissitudes de la vie quotidienne et *forcent le bonheur* en prenant la route. Les auteurs d'analyses profondes de cette mobilité personnelle en Afrique l'observent d'ailleurs (cf. Gaibazzi 2015; Canut 2018; 2020; 2021), tout en soulignant que la part active n'est pas une initiative unique et ponctuelle, mais une action re-faite en permanence. Ceci justifie de parler dans ce contexte de l'agentivité, *agency*, des personnes mobiles, puisqu'avec Nyamnjoh nous devons comprendre « human agency as permanent work-in-progress » (Nyamnjoh 2017:268. « l'agentivité humaine comme projet permanent »).

En regardant de plus près la lecture que fait Nyamnjoh de ce terme actuellement très en vogue dans la recherche académique, nous voyons qu'il est particulièrement apte à résumer ce qui avait été dit dans les chapitres précédents: « Agency is not a birthmark or permanence, but something to be discovered, cultivated, nurtured, activated and reactivated to different degrees of potency through relationships with others, things and humans alike » (Nyamnjoh 2017:256. « L'agentivité n'est pas une marque de naissance ou une permanence, mais quelque chose à découvrir, à cultiver, à entretenir, à activer et à réactiver à différents degrés de puissance à travers les relations avec les autres, qu'ils soient des choses ou des humains »). Être à l'affût de sa chance, travailler activement envers toute opportunité pour la saisir aussitôt qu'elle se présente, chercher, créer et ensuite nourrir des liens avec des compagnons de route, mais surtout faire tout cela en permanence chaque jour à nouveau, le tout dans le seul but de gagner à travers la mobilité géographique une mobilité sociale, est un excellent exemple concret d'application, de ce que Nyamnjoh formule ici de manière théorique et générale.

Dans mon ensemble de données, qui est certes petit, se dégage une différence tendancielle entre hommes et femmes en ce qui concerne leur agentivité dans la mobilité, qui pourrait se prêter à une analyse plus approfondie. Je présente brièvement ce que j'ai vu.

Les femmes aventurières prennent la décision de partir, l'organisent et prennent la route. Leur agentivité se situe avant tout dans ce départ, qui s'avère souvent être à l'encontre des normes sociales.

Après son décès j'ai pris mon courage en main, j'ai quitté, la cour de mon mari. J'ai dit que je ne peux plus rester là-bas. Eh, j'ai pris mes deux enfants, on est parti. On est parti, je suis restée là, je, je faisais un peu de commerce, je me débrouillais, au, quand mon mari était là, je me débrouillais, je faisais un peu de commerce, donc j'avais un peu d'économies, donc c'est avec ces économies que j'ai pris la route, je suis sortie, je suis partie louer un studio pour rester dedans avec mes enfants. [...] et puis j'ai eu l'idée de, vraiment, sortir. Pour, pour que je puisse aider mes filles demain. Une femme, personne ne peut regarder ses enfants dans la souffrance et puis s'asseoir regarder, donc c'est à cause ça, j'ai pris courage. Donc je suis sortie. Les frères de mon mari, ils m'ont montré tous leurs poulets¹⁹⁵, ils m'ont montré, je, ils m'ont maltraité, ils m'ont fait tout. Donc j'ai quitté la famille. [pause] Je suis venu à l'aventure. J'ai pris la route. (Fatoumata)

Ni des amis qui m'avaient appelé, viens ici, comme ça, comme ça, non. Je suis comme même sortie seulement avec, eh, avec le cœur brisé. Tu vois? (Maïntou)

J'étais en train de fuir, de partir partout. (Fatoumata)

En cours de route par contre, elles redeviennent de plus en plus passives (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021). Ainsi, elles ne décident pas forcément elles-mêmes du trajet qu'elles veulent suivre et où s'installer, mais se laissent beaucoup porter par les événements et par des décisions d'autrui (*Lagos Tanger, aller simple* 2021; *Le dernier refuge* 2022).

Il y a une femme aussi, qui elle, et son ami, avec le mari de son ami, avec un ami de mari de son ami, lui aussi, ils voulaient venir en Italie sur la route en bas, duguma sira, I b'o don, wa?¹⁹⁶ ils ont, ils ont dit que 'Fatoumata vient, on part ensemble.' (Fatoumata)

Moi, eh, avec les quatre personnes, ont a séparé, parce que je n'avais pas l'argent sur moi. J'ai resté derrière mes amis. Bon les gens qui, qui nous aidaient à faire la route, j'ai, bon, ils me donnaient la nourriture, je

¹⁹⁵ *U ye u jogo bee yira n na.* Ils m'ont montré tous leurs mauvais comportements. Toute bêtise qui leur passait par la tête, ils l'ont mis sur moi.

¹⁹⁶ La route d'en bas, tu la connais?

préparais, pour eux, et pour les gens qui ont gardé là-bas. Je préparais matin, midi, soir, matin, midi, soir, tous les jours. J'ai fait un mois pour le travail-là. Donc le monsieur-là a dit il va me, eh, j'ai, il a eu pitié de moi, quoi. Il a dit qu'il va m'aider, à traverser la route. (Maïntou)

C'était difficile. La femme, elle est venu, il y avait la prostitution, elle est venu, elle m'a mis dans la prostitution, mais, ça n'a pas marché, tout ça, [mts] si j'étais pas d'accord, donc elle m'a, elle m'a maltraité partout. Puisque elle m'a dit là-bas, que je devais venir, faire, le ménage pour pouvoir aider mes filles. Donc elle m'a dit que si j'ai un coin où déposer es filles, elle allait m'aider. Donc je lui ai, je lui ai donné, je lui ai que 'Ah, j'ai, j'ai, j'ai trouvé quelqu'un où garder mes filles.' Donc c'est pourquoi j'ai pris la route, j'ai, je suis sortie. Quand je suis sortie, la femme m'a montré de toutes les couleurs en Libye. [pause] Je suis tombée enceinte, j'ai, j'ai mon petit garçon actuellement ici. Suis tombée enceinte, donc je savais pas ce que faire. J'étais là, à la grâce de Dieu, il y a un monsieur qui m'a fait sortir, de, du coin de cette dame, qui m'a aidé, qui m'a mis sur l'eau, sur le bateau (Aminata)

Ce dernier témoignage est même plus tard reprise encore une fois par mon interlocutrice pour souligner l'aide qu'elle avait reçu:

C'est un monsieur qui m'a aidé, le monsieur m'a aidé vraiment, pour me faire quitter chez la dame, dont je parle, qui m'a envoyé en Libye, pour, par la grâce de Dieu, la, le monsieur m'a aidé, j'ai quitté, Libye. Comme j'étais très malade, j'étais, j'étais enceinte, j'étais malade, je connais pas le père de l'enfant, je suis là donc, dans, donc le monsieur-là m'a aidé, pour que je puisse quitter (Aminata)

Il est cependant à souligner que dans les récits que j'ai entendu, les femmes ne sont tout de même pas aussi passives que ce que Laacher note (2010:41), allant jusqu'à s'abandonner et ne plus s'appartenir.

Dans le récit des hommes, l'agentivité se concentre sur la subsistance à l'étranger. Là, où les femmes prennent la décision de prendre la route, les hommes disent se sentir obligés de partir (cf. *Taamaden* 2021; *Le dernier refuge* 2022; *Les sauteurs* 2016; *Convoyeurs du non-retour* 2021). D'après mes interlocuteurs, ce sont soit des membres explicitement nommés de leur famille, soit les circonstances générales qui les *poussent* à prendre la route. N'oublions pas non plus, que c'est souvent la grande famille qui s'occupe du financement de la mobilité ou du moins de son dé-

but, en cotisant pour le pot de départ et qui soutient la mobilité spirituellement en donnant au partant *gundow*, des secrets matériels.

Bien sûr, c'est la famille. C'est les vieux qui connaissent et qui donnent [gundow]. C'est eux-mêmes qui doivent donner ça. C'est eux-mêmes. (Pascal)

Une fois que nos échanges ne touchent plus les causes et l'organisation du départ, mais se tournent vers le mouvement proprement dit, mes interlocuteurs soulignent leur part de responsabilité dans l'issue de chaque épisode qu'ils me racontent; d'avoir fait en sorte à ce qu'ils s'en sortent, *feere ke* (cf. aussi Gaibazzi 2015).

Il y avait un Guinéen, qui était venu ranger sa voiture, moi, je et lui, on a commencé les, les causeries, tu vois? Donc, eh, quand il a vu que moi, je suis de la Côte d'Ivoire, en ce moment il aimait, Didier Drogba, donc on a commencé à causer de, du football. Moi aussi je l'ai raconté des trucs de Drogba, donc il a commencé, il m'a apprécié beaucoup. (Sami)

Où tu vis, dans le monde, il faut toujours t'approcher des gens qui sont capables de, d'être, de venir à, à tes besoins dans le cas, très, très, très, très possible. Eh, eh, eh, c'est important. (Sy)

J'ai commencé à bricoler, souvent je travaille, souvent il y a pas de travail, souvent je travail, ainsi de suite (Mo)

Dans cette dernière citation, la part active de mon interlocuteur dans le dénouement positif est particulièrement bien marqué par le changement entre la construction active *je travaille* et la construction impersonnelle *il y a pas de travail*. La mauvaise issue de la situation est racontée de manière impersonnelle ne la mettant donc pas en lien direct avec la personne de mon interlocuteur, tandis que le dénouement est positif grâce à mon interlocuteur; il y est directement lié au sujet *je*.

Aussi, les hommes racontent de manière marquée le fait d'avoir aidé un tel ou tel dans son mouvement ou dans son départ dans le mouvement (cf. *De l'argent pour maman au Zimbabwe* 2021); à l'opposé des femmes qui en soulignent le juste contraire:

Sinon, je n'ai pas aidé quelqu'un à l'aventure. Jamais, jamais (Maïntou)

5.1. Rire durant l'aventure

Se défendre verbalement ou même physiquement face à une maltraitance à l'étranger ne semble pas une option pour les personnes mobiles; nous l'avons vu à plusieurs reprises. N'empêche qu'il y a une manière de réagir à laquelle mes interlocuteurs attestent avoir (eu) recours dans une situation désagréable: le rire. Cette fois-ci, il ne s'agit pas de rire en racontant le vécu ultérieurement, mais de répondre directement *in situ*. Pour Canut, un tel rire peut être signe de proteste (Canut 2021:18), mais j'y vois plutôt une seconde occurrence d'un rire écartant. Le rire est ici le signe que l'on essaye de se mettre au-dessus de *tout cela* et de ne pas se laisser atteindre par le manque d'hospitalité ou l'hostilité ouverte.

Tu vas rire, hein, tu vas rire. Sinon, il y a rien à faire, tu vas juste rire. C'est ça. (Mo)

5.2. Dire la vérité et sensibiliser en rentrant

Une partie non négligeable de l'agentivité de mes interlocuteurs ne prend son départ qu'avec la fin de leur mobilité géographique. Dans la situation d'extrême détresse qu'est le retour, les anciens aventuriers pourraient facilement perdre courage. Leurs familles s'attendent à être remboursées pour leur cotisations de départ, pour l'absence de la main d'œuvre: Ils tendent la main non comme des mendiants, mais comme ceux qui, après des années, peuvent enfin recouvrer les dettes, *juru*, qui ont été contractées auprès d'eux; ils sont *jurutigi*, créanciers.

'I ye ne sama mun na?'¹⁹⁷ Tu es venu avec quoi?' Tu as déjà entendu ça? (Pascal)

Surtout ceux étant rentrés dans un échec, mais assez souvent aussi ceux étant rentrés avec leur épargne, sont dans l'impossibilité de répondre à toute attente financière ou matérielle qui leur est alors prononcée. Même si l'on a bien gagné sa vie à l'étranger – ce qui n'est souvent pas le cas – comment payer un camion ou un taxi pour générer des revenus réguliers pour sa maman? Comment financer les mariages des jeunes frères et cousins? Comment acheter le dernier smartphone de luxe pour *un tonton au village*? Tout ceci, bien entendu, en partageant des billets parmi la grande famille et des connaissances qui viennent alors en grand nombre saluer la personne rentrée de sa mobilité. Si la situation est déjà difficile pour ceux

197 Quel cadeau as-tu pour moi? Que m'a tu apportés de ton voyage?

étants rentrés de plein gré – ceux dits *rassasiés* – et ayant donc de l'*argent de poche* sur eux, elle s'avère insupportable pour ceux ayant été contraints de rentrer; ceci étant la définition de l'*échec*: Le projet de la mobilité a échoué quand la personne mobile arrête le mouvement parce qu'elle *ne peut plus bouger*, c'est à dire qu'elle n'a définitivement plus de quoi continuer la route. Dans une telle situation, ce sont souvent des compagnons de route qui se montrent charitables et qui mettent en commun pour ramener l'échoué à la maison. Comment alors faire face à la famille, aux amis et à des connaissances? Mes interlocuteurs échoués pourraient démissionner et se joindre aux histoires euphoriques que racontaient et que racontent encore les générations précédentes (cf. Monz 2020). Ils pourraient se cacher et laisser la prochaine génération se diriger vers les rochers, comme la génération d'avant l'avait fait avec eux.

Aujourd'hui, de plus en plus d'aventuriers ratés choisissent pourtant une approche différente. Ils décident de rentrer chez eux et d'*affronter la tromperie de leur famille*. Tout comme l'aînée, la jeune génération d'aventuriers revient elle aussi souvent avec un échec (cf. *Le dernier refuge* 2022), mais elle n'essaie plus forcément de le cacher. Au contraire, il y a de plus en plus de personnes qui racontent leur histoire et espèrent ainsi prévenir la génération suivante des difficultés de et dans l'aventure. Cette nouvelle génération d'aventuriers ratés estime qu'il est de sa responsabilité de servir d'exemple d'avertissement. Les anciens tiennent des récits qui attirent les nouveaux; ils racontent la *fausse mémoire* d'une illusion de l'ailleurs (cf. Fouquet 2007). Les actuels, quant à eux, veulent déconstruire et mettre en cause les récits des anciens. En ne se joignant pas aux éloges que la société chante sur la mobilité internationale, ils sont dans les mots de Yuliya Komska, Michelle Moyd et David Gramling (2019) linguistiquement désobéissants.

Je peux pas menti, je peux pas dire que c'est comme ça. Tu sais, dans tous choses, il y a des gens qui sont pas bien, ahan. (Pascal)

En *disant la vérité* sur les finances, les difficultés, et les rendements vagues jusque dans les expériences personnelles, mais aussi sur les épreuves pour la masculinité, le courage, la transition, ils veulent rectifier les discours des anciens et *sensibiliser la population*. Cette dernière expression, issue du monde des ONGs, a trouvé depuis quelques années son entrée dans le vocabulaire socio-politique (cf. Bouilly 2008; Laacher 2010; Idrissa 2019) et connaît aujourd'hui un succès croissant dans le

français de tous les jours de la population civile en Afrique de l'Ouest francophone. Y étant utilisé avant tout pour prononcer la nécessité d'informer la communauté sur le sujet, il sous-entend que toute seule, la population ne peut/va pas comprendre la problématique, voire le problème, et réfléchir à une solution. Sachant que la notion se trouve tissée jusque dans les discussions sur des problématiques aussi banales que des déchets versés dans la rue à la place d'être mis à la poubelle, elle peut, dans la plupart de ses utilisations être lue comme déliant la société de sa responsabilité de penser elle-même, tout en lui attestant la réflexion d'un enfant. Dans son usage excessif et mal-placé, le terme sensibilisation nie en conséquence l'ignorance active humaine et fait d'un manque d'intérêt et d'une non-volonté une non-connaissance. Tout en continuant à utiliser eux-mêmes le terme, mes interlocuteurs le dénoncent comme étant une invitation à ne rien faire face à des problématiques bien connues telles la saleté susmentionnée, mais aussi la situation des personnes mobiles. N'oublions pas que la vérité souvent amère de la mobilité est largement connue (cf. *Lagos Tanger, aller simple* 2021), comme l'affirme Laacher (2010:39) pour la violence en cours de route: « [S]urtout ces événements et ces phénomènes sont connus de tous ceux (autorités, militants, médecins, migrants, chercheurs, organisations de défense des droits de l'homme, agences internationales, etc.) qui viennent en aide et accompagnent ces populations migrantes. » J'ajouterais à cette observation tout à fait correcte que les difficultés de mes interlocuteurs sont connus aussi – peut-être encore plus – par ceux qui ne viennent pas en aide – que ce soient des membres de la famille, des compagnes de route, des forces de l'ordre ou des autorités ou la société tout court – et qui par là ajoutent à leur part parfois active au problème aussi celle passive. Il est donc facile pour tout membre des sociétés concernées par la mobilité personnelle internationale d'être touché directement autant qu'indirectement par le sujet de la mobilité et ses difficultés. Y s'ajoute que surtout les difficultés sont souvent prononcées par des associations civiles et des ONGs (cf. *Le dernier refuge* 2022), jusqu'à faire de la radio contre la migration dite clandestine (cf. *Zinder* 2021). Si certains aventuriers ratés disent malgré tout devoir *sensibiliser la population* et corriger le discours, c'est qu'ils voient dans leur entourage que ces prises de parole semi-officielles ne trouvent pas d'écho dans la société.

Si tu parles. Si c'est quelqu'un d'intelligent qui comprend bien. Mais si c'est quelqu'un qui s'en fiche, il va se que toi [mts] ta tête n'est pas là. C'est vrai, non? Souvent, quand tu essayes de parler avec quelqu'un, et que, la personne, son idée est concentrée sur autre chose, il t'écoute, oui, il t'écoute. Mais il te prend comme un fou! Toi, ton vision et, son vision n'est pas la même. (Pascal)

Malheureusement, nous le voyons dans la citation en haut, cette nouvelle stratégie ne porte pas forcément: Au lieu d'écouter les rapports plus réalistes de l'étranger – y compris les difficultés et les tromperies –, la société se moque des rapatriés comme des *bons à rien*. Au lieu de les accueillir chez eux, les familles rejettent leurs fils aventuriers qui n'ont pas réussi (cf. *Le choix de Fati* 2021; *Le dernier refuge* 2022). Un de mes interlocuteurs anonymes a mis le doigt sur ce problème familial en disant:

Nous sommes partis en tant que garçons, et nous ne sommes pas revenus avec de l'argent. Nous ne pouvons donc pas devenir des hommes; nous sommes coincés. De vieux garçons, qui font honte à nos pères.

Fouquet (2007; cf. aussi Roth 2008) cite des propos semblables pour le Sénégal et remarque en même temps que « celui qui revient porteur d'avertissements et de mises en garde n'est souvent pas audible: on le suspecte de vouloir dissuader les autres de partir à leur tour, afin de garder pour lui seul tout le prestige » (2007:91). Cette suspicion de la part de leur propre entourage recèle bien autre chose: Mes interlocuteurs sont soupçonnés de ne pas vouloir partager le paradis que représente l'ailleurs. Ils auraient l'intention de bloquer activement la prochaine génération potentielle d'aventuriers et, pire encore, de la *manger*:

On a échoué, on est rentré. On est un échec. Mais on va repartir, non? On est rentré seulement le temps de trouver l'argent pour pouvoir repartir. Mais ce n'est plus à nous de partir. En réalité, c'est le tour de nos petits frères. Ils ont attendu qu'on rentre, maintenant c'est eux qui doivent partir. Mais on est plus âgés, donc on prend leur argent pour repartir. Ils sont caillé, on les mange. À la fin, si je te dis la vérité, si je te dis la vérité même, on est pire que nos pères.

L'autocritique qui résonne dans ce témoignage anonyme est, surtout dans son caractère explicite, plutôt rare dans les entretiens avec des personnes mobiles rentrées dans un échec financier. Elle reprend cependant une des accusations régulièrement formulées par des parents de mes interlocu-

teurs: À part le reproche de les *manger*, c'est-à-dire de retirer leur énergie vitale¹⁹⁸, ceux restés à la maison « frequently disparage young men for being heedless, selfish, and dissipated when they [the elders] can no longer siphon off their juniors' income— as is the case when young men migrate in search of waged labor » (Masquelier 2019:179. « dénigrent fréquemment les jeunes hommes en les accusant d'être insouciantes, égoïstes et dissipés lorsqu'ils [les anciens] ne peuvent plus siphonner les revenus de leurs cadets – comme c'est le cas lorsque les jeunes hommes migrent à la recherche d'un travail rémunéré »; cf. Sharp 2002) et retournent sans succès financier. Ainsi, un autre aventurier échoué me parle de la réaction de la grande famille face à son échec financier dans la mobilité en disant:

Tous les mots qu'ils voudraient utiliser, ils les placent sur toi. Ils te traitent comme n'importe quoi. Tu es juste là, debout, tu ne peux même pas parler.

Nous reconnaissons ici quelques parallèles avec l'accueil qu'ont vécu mes interlocuteurs parfois à l'étranger, ce qui semble rendre le revenant étranger au sein de sa propre famille (cf. Fouquet 2007; Derrida 1997): le fait d'être insulté, d'être *appelé de tous les noms*, d'être traité de *chose* et non de personne, et face à cela, l'impuissance de la personne mobile de répondre, le fait de se taire. Un de mes interlocuteurs confondait dans la conjugaison souvent les verbes se taire et s'éteindre: *Il faut pas que je parle, il faut que je m'éteigne*. Simple lapsus de quelqu'un n'ayant pas fait l'école et ne maîtrisant donc pas le subjonctif, certes. Mais pour moi, cela faisait toujours plutôt lapsus révélateur et je voyais bien mon interlocuteur s'éteindre comme le feu qui n'a plus assez d'oxygène quand, après les épreuves à l'étranger, il est ainsi insulté par ses proches à la maison.

5.3. Se positionner dans une discussion générationnelle

Assez souvent, les anciens aventuriers font preuve d'une persévérance impressionnante face à la déception agressivement formulée par leurs proches. Au lieu de se taire, mes interlocuteurs rentrés à la maison continuent à dire ce qu'ils appellent *toute la vérité*. Ils se positionnent en « authoritative speaking subject » (Shipley 2010:92. « sujet à voix d'autori-

198 Utilisée ici afin de dire que la personne en question profite de l'autre, la formule fait référence aux personnes pratiquant de la magie maléfique, *subaga*, qui mangent des gens par l'intérieur; *ka mɔgɔ kɔnɔfɛn dun*. cf. Comaroff & Comaroff (2001:272f.) reportant la même manière de dire pour le Sud de l'Afrique.

té »), parlant de choses qu'ils connaissent pour les avoir vues et vécues. Il ne s'agit donc pas d'une prise de parole en simple connaissance des choses; toute grande famille ayant un membre en cours de route ou de retour est en théorie au courant de la situation (cf. Laacher 2010:39; *Lagos Tanger, aller simple* 2021). Ici, mes interlocuteurs lèvent la voix contre l'ignorance volontaire de la société, qui préfère fermer les yeux sur le sort difficile de ses fils et filles à l'étranger et qui n'apprécie pas qu'on le lui rappelle (cf. *Le dernier refuge* 2022).

Je connais c'est quoi la vie. (Bathili)

J'ai vu beaucoup, j'ai tout vu. [...] j'ai trop vu. (Ibrahim)

Tout le monde le sait! Très bien même! (Pascal)

Ils étaient jeunes en partant et n'ont pas su trouver les moyens pour devenir adultes, certes (cf. Thurlow 2011). Cependant, les expériences qu'ils ont fait avant de rentrer les positionnent aujourd'hui en dehors de l'enjeu jeune – adulte (cf. Boyer 2014). Ils ne sont ni l'un ni l'autre et profitent de ce statut un peu à part pour se positionner dans le discours qui est tenu sémi-publicement sur la mobilité et sur la définition de ce qui en est un succès ou un échec. Certaines personnes mobiles de retour à la maison s'engagent même socialement: Se créent alors des associations d'anciens aventuriers traitants des questions de migration et des droits de personnes mobiles, mais aussi des radios sur la migration (cf. *Le dernier refuge* 2022). Le but de cet activisme étant bien entendu de gagner en visibilité et d'obtenir une certaine notoriété, mais plus encore: D'après Ousmane, un ancien aventurier s'engageant dans une telle association, ses membres considèrent qu'il est de leur devoir de faire preuve d'esprit critique en parlant ouvertement des contextes de leur mouvement. Les revenants veulent ajouter leur voix et leur vue au débat public dans l'espoir que celui-ci contribuera à long terme à un changement de situation.

Mais je crois quand même, je sais que, ça vaut la peine [de mener cette lutte]. Ça vaut absolument la peine. C'est fatigant. Mais c'est toujours ça, hein [rit]. Ça vaut la peine.

En cela, ils ressemblent à certains artistes issus du milieu du hip-hop en Afrique de l'Ouest, qui se sentent responsables du changement social dans leur société respective, afin de transformer l'espoir en action. Mas-

quier (cf. aussi Kieffer 2006), en parlant du cas du Niger, décrit ces *jeunes consciencieux*¹⁹⁹:

« Though rappers often portray themselves as victims of circumstances who cannot hope to improve their situation without vigorous external assistance, paradoxically, they also see their youth as a responsibility. They are ‘self-consciously young’ (Bayoumi 2010:18)²⁰⁰ and invoke, through their adoption of hip-hop values, the right to speak on behalf of other less privileged youth. » (Masquelier 2019:134)

« Bien que les rappeurs se dépeignent souvent comme des victimes des circonstances qui ne peuvent espérer améliorer leur situation sans une aide extérieure vigoureuse, paradoxalement, ils considèrent aussi leur jeunesse comme une responsabilité. Ils sont ‘consciemment jeunes’ et invoquent, par leur adoption des valeurs du hip-hop, le droit de parler au nom d’autres jeunes moins privilégiés. »

Notamment en raison de ses thèmes et de son langage souvent grossiers, le milieu du hip-hop a la réputation de n’accueillir que de jeunes provocateurs. Afin de gagner malgré tout l’autorité de parler pour d’autrui, de nombreux rappeurs misent sur la religion (Masquelier 2019:130). En y puisant valeurs et éthiques qu’ils traitent ensuite dans leurs textes, ils se situent à l’entre-deux de la religion, ce qui leur permet de parler en tant que jeune et en tant qu’adulte à la fois.

Les aventuriers, quant à eux, s’essaient à une autre narration de la transition de la jeunesse à l’âge adulte. À la place d’évoquer Dieu, ils parlent de la maturité qu’ils ont acquise à travers et grâce à la mobilité et à l’aventure (cf. Thurlow 2011). Mes interlocuteurs insistent qu’ils ne parlent pas contre *les vieux* et donc contre la structure sociale en tant que telle. Ce qui leur paraît plus important, c’est la reconnaissance de leur expérience aventurière: être livré à soi-même, prendre des décisions pour son propre nom, en vivre les conséquences. Pour les aventuriers de retour, tout ceci devrait compter pour quelque chose avant que la famille et la société ne déclarent leur mouvement un échec et leur refuse donc l’ad-

199 Nom d’un *grin* qui se distingue par son activisme sociale.

200 Bayoumi, Moustafa (2010) « Being Young, Muslim, and American in Brooklyn » In Herrera, Inda & Bayat, Asef (eds.) *Being Young and Muslim: New Cultural Politics in the Global South and North*. New York: Oxford University Press. 161-174.

mission dans le cercle des adultes. Se soulever en quelque sorte contre une instance morale – « youth are expected to demonstrate deference and obedience to the older generation » (Masquelier 2019:179. « les jeunes sont censés faire preuve de déférence et d'obéissance envers la génération plus âgée »; cf aussi Boyer 2014) – est pour eux acceptable, tant qu'ils défendent la réalité (cf. Masquelier 2019:131) et leur génération et celle à venir. Tout en étant souvent sollicitée, cette présentation de soi-même comme porte-parole et défenseur d'une génération entière est, d'après Masquelier, « more than a simple cliché. It must also be seen as part of a wider effort to develop generational awareness— a sense of the common concerns, responsibilities, and aspirations youths share as a group by virtue of their generational position » (Masquelier 2019:134. « plus qu'un simple cliché. Il doit également être considéré comme faisant partie d'un effort plus large pour développer la conscience générationnelle – un sens des préoccupations, des responsabilités et des aspirations communes que les jeunes partagent en tant que groupe en vertu de leur position générationnelle »).

5.4. Rire en rentrant comme échec

Ce positionnement ne passe évidemment pas inaperçu et encore moins contredit. Tout comme pour leur retour sans réussite monétaire, le positionnement des anciens aventuriers comme personnes d'autorités est souvent vu d'un mauvais œil par leurs parents, qui redoublent donc les insultes. En réponse aux insultes, mes interlocuteurs rient. Pour les aventuriers ratés, ce nouveau rire est à la fois leur plus grand défi et leur *armure*. Il leur faut beaucoup de courage au début, mais ça les aide par la suite à ne pas se rendre.

Si tu parles. Si c'est quelqu'un d'intelligent qui comprend bien. Mais si c'est quelqu'un qui s'en fiche, il va se dire que toi [mts] ta tête n'est pas là. C'est vrai, non? Souvent, quand tu essayes de parler avec quelqu'un, et que, la personne, son idée est concentrée sur autre chose, il t'écoute, oui, il t'écoute. Mais il te prend comme un fou! Toi, ton vision et, son vision n'est pas la même. (Pascal)

En reprenant cette citation d'en haut, nous voyons bien en quoi il peut être difficile de rire: Dans une société qui attend des adultes qu'ils soient calmes, dignes et qu'ils reposent en eux-mêmes, il n'y a que les enfants et

les fous²⁰¹ qui rient et qui élèvent leur voix. Cela signifie que le fait d'insister sur leurs histoires négatives et de rire de la tromperie de la société, doit éloigner encore plus les personnes retournées au pays du statut d'adulte qu'elles avaient pourtant essayé d'acquérir en partant à l'aventure. En tant que garçon, l'ancien aventurier n'a pas de voix dans la société; il ne peut pas devenir une personne établie et n'aura donc le respect de personne. En même temps, son existence évidente – n'oublions pas qu'il raconte et redit son échec – fait honte à sa famille, qui préférerait peut-être qu'il meure à l'étranger plutôt à ce qu'il échoue à la maison (cf. Monz 2020). Lorsque l'aventurier raté rit, il déclare ne plus aspirer à la reconnaissance de la société, mais à vivre par lui-même. Ce fait de se désolidariser et les conséquences qui doivent en suivre sont ce qui fait du rire un acte si difficile. Cependant, une fois que l'aventurier a pris cette décision et accepté le défi qu'il s'est ainsi lancé, le rire devient aussitôt un soulagement: *Le rire est mon armure*.

Lorsque le revenant dit ceci, il déclare le fait de rire étant ce à quoi s'accrocher quand la famille et la société l'attaquent. Il ne s'agit pas de rire face à la mort; du moins pas au sens littéral puisque l'aventurier raté ne sera pas tué, ni pour avoir parlé ni pour avoir ri. Mais nous pouvons lire cette situation comme un rire face à la mort sociale (cf. Jackson 2002; Comaroff & Comaroff 2001; Louis 2013), ce qui pourrait être encore pire, car la personne concernée continue d'exister, mais seulement pour vivre et revivre constamment le rejet de la société.²⁰² Cependant, en riant, l'aventurier raté déclare son indépendance vis-à-vis des normes sociales qui le menaçaient auparavant. Ainsi, au final, il pourrait sortir de ce conflit plus fort qu'auparavant.

L'aventure, te change même complètement. Parce que, tu deviendras peut-être plus méchant ou bien plus, plus gâté et tu deviendras plus sage. C'est comme ça, hein? Ah bon? Tu es méchant? [rit] Je suis très méchant. Parce que je sais, hein? Ce qui s'est passé. Je parle dans le monde un peu. Suis un peu méchant. Je te dis, il faut de la méchanceté avec, eh, si tu es ailleurs. Mais avec les connaissances non. C'est la méchanceté, ou bien tu deviens dur? Merci. C'est ça. Parce que, avant avant, avant je n'étais pas comme ça. (Pascal)

201 Pour Derrida (1997:17) l'étranger se « se sait d'avance mis en question par l'autorité paternelle » qui par la suite désarmera l'étranger et le traitera « de fou ».

202 cf. Vogt (2018) observant ceci pour le cas de migrants ouvertement homosexuels en Amérique Latine.

Mes interlocuteurs font face à deux adversités, qui se construisent l'une sur l'autre: Dans un premier temps, ils échouent dans leur mobilité à l'étranger, ce qui explique que dans un second temps, leur société d'origine les rejette. La résilience dont font preuve ces aventuriers ratés est triple: Dans un premier temps, ils décident, non pas de se cacher, non pas de fuir dans leur honte, mais de revenir chez eux. Dans un deuxième temps, ils décident de raconter leur histoire au lieu de se taire et de garder la tête baissée. Enfin, dans un dernier temps, ils font preuve d'une joie radicale²⁰³: Ils sont fiers de rire au visage de ceux qui les rejettent. Le rire devient ainsi une sorte de confirmation de soi, qui les assure que le chemin qu'ils ont choisi était le bon et que la décision qu'ils ont prise était juste. L'entretien avec moi fait partie de cette confirmation, puisque comme Masquelier le remarque si bien, « in trying to persuade others [among others the researcher] of the veracity and morality of their practices, they are also persuading themselves » (2019:134. « en essayant de persuader les autres [entre autres le chercheur] de la véracité et de la moralité de leurs pratiques, ils se persuadent également eux-mêmes »).

Les aventuriers ratés se revêtent donc dans leur armure du rire pour reprendre constamment – nous voilà encore dans une logique d'agentivité – le combat contre l'ignorance volontaire qui les a poussés à partir à l'aventure et à échouer au départ.

C'est trop dur de se battre. Mais il faut se battre, sinon tout s'écroule. (Ibrahim)

Le méchant continue à transmettre de mauvaises choses dans ses enfants et dans son entourage. Et le bon continue aussi à transmettre du bon. Mais tu trouves, pour le méchant-là, et trop plus rapide qui lui de bon. [rit] C'est ce qu'est le problème même. C'est trop difficile à lutter contre ça. Mais, il faut lutter, sinon, par fini, tout le monde va se gâter. Tout le monde. Et là, ce sera quoi? La fin du monde. [rit] (Pascal)

5.5. Un refus de victimisation?

Il va sans dire que « people have heterogeneous experiences of migration and are active agents whose capacity to act is restricted by diverse systems of inequality and violence » (Fiddian-Qasmiyeh 2020:12. « les personnes ont des expériences hétérogènes de la migration et sont des agents actifs dont la capacité d'action est limitée par divers systèmes d'inégalité

²⁰³ Terme emprunté à une conférence à Eldoret, Kenia, à laquelle j'ai assisté en 2021.

et de violence »). Néanmoins, basés sur ces expériences hétérogènes, mes interlocuteurs me font des récits d'activité et d'agentivité. Cet appui sur leur agentivité dans la mobilité que font mes interlocuteurs ensemble avec la banalisation de vécus désagréables dans le récit me donnaient parfois l'impression que mes interlocuteurs essayaient de se détacher de la violence vécue. Comme si la nommer explicitement rendrait cette violence plus réelle, plus existante encore alors que ne la raconter qu'approximativement et en passant lui accorderait aussi moins de place dans la vie de mes interlocuteurs.

Certaines prises de parole me poussent ainsi à entendre dans cette banalisation d'un vécu violent un refus – du moins partiel – de victimisation (cf. Leudar, Hayes, Nekvapil & Turner Baker 2008). Non seulement reconnaître ce refus, mais aussi le déclarer et lui accorder sa place dans un travail scientifique me semble à la fois utile et nécessaire. Leblanc et Pintel (2020:2; cf. aussi Fouquet 2007) l'ont formulé avec justesse: « l'idée n'est pas pour nous de montrer les parcours de ces hommes et de ces femmes comme uniquement accablés par un contexte inhospitalier qui les écrase mais aussi de décrire l'agentivité à l'œuvre pour et par les personnes ici concernées ». La cause de cette approche est simple: Jean-Pierre Gauci, dans une communication à Princeton, a soulevé la réflexion que le terme vulnérabilité et ses discours retirent une part de leur agentivité aux migrants; d'autant plus si ni l'un ni l'autre ne sont abordés par les personnes en question. En revanche, accueillir les notions et les thématiques mises en jeu par mes interlocuteurs, c'est non seulement leur reconnaître l'agentivité dans leur mobilité, mais aussi ne pas la leur dénier a posteriori. En fin de compte, il s'agit de traiter ses interlocuteurs d'égal à égal (cf. *Les histoires de Mary Monday* 2021), plutôt que de les définir et de les positionner sur la base de ou malgré leurs déclarations.

5.6. Sans pourtant être une héroïsation

De nombreux chercheurs traitants l'aventure en Afrique de l'Ouest mettent un accent fort sur la représentation du risque et de l'épreuve dans l'aventure, tout en soulignant que les deux doivent être rencontrés avec courage (Ngom 2018); les aventuriers sont ceux « capables de supporter la douleur, les privations et la violence » (Bredeloup 2008:293; cf. Timera 2009). Louis (2013:553f.) le met encore plus en exergue quand il précise:

« [L]’aventure se comprend à l’aune des difficultés que comporte une telle entreprise. Elle mobilise des valeurs telles que le courage et l’abnégation, l’oubli de soi-même. Prendre la route, c’est risquer, c’est oser. Le courage, référent axiologique central, est la valeur force au fondement du défi lancé au destin. [...] Aussi, selon les dangers encourus, l’aventure se dévoile comme un acte héroïque: plus les risques pris se rapprochent de la frontière invisible qui sépare la vie de la mort, plus l’intrépidité de l’individu se mue en héroïsme. [...] Corrélatrice aux risques, la souffrance s’installe en toile de fond des parcours sinueux de l’aventurier. Elle est synonyme de privations, de maladies, d’humiliations ou d’exactions qui irriguent le vécu des aventuriers. »

Cette description quelque peu pathétique ne coïncide pourtant pas avec les récits de mes interlocuteurs; nulle part narrent-ils leur mobilité ou celle d’autres comme une épreuve bravée avec courage. Je n’ai pas entendu une seule personne se vanter de la manière par laquelle elle aurait géré un certain problème et surmonté une épreuve. Certes, il y avait des situations plus difficiles que d’autres dans leur mobilité. Mais l’accent n’est pas mis sur ces situations extrêmes afin de se chanter son éloge dans la suite. Mes interlocuteurs insistent plutôt sur les petits soucis dans la vie quotidienne et sur leur *débrouille* habituelle. À la place de se présenter comme des victimes ou des héros (cf. Timera 2009), ils disent avoir *assumé*, trouvé les moyens nécessaires, *fɛɛrɛ kɛ*, c’est-à-dire d’avoir fait ce qu’il y avait à faire.

Même si on n’a pas fait grande chose, si on a fait une petite chose et qu’on en parle, on a accompli quelque chose. (Abdoulaye)

6. Rire face à l’insoutenable banalité de l’être

Ici, ce qui est insoutenable n’est pas la légèreté, mais l’être en tant que tel. La situation chez soi n’est pas vue comme promettant grand-chose; ou quelque chose tout court. La vie est vécue comme une attente permanente d’un futur qui ne viendra jamais (cf. Masquelier 2019:1; Stasik, Hänsch & Mains 2020; Vincourt & Kouyaté 2012). Partir en serait alors la solution. Or, cette solution dépeint de manière presque rose, se révèle être également difficile à vivre. Non seulement l’être devient insoutenable à cause de multiples contraintes survenant en chemin, mais en sur-

plus, ces restreintes se montrent être d'une banalité extrême, ce qui peut décourager encore plus. S'y ajoute la peur de révéler à ceux restés à la maison l'échec honteux du projet et donc de soi-même.

La famille avait compté sur toi! (Koro Keïta)

La réaction de mes interlocuteurs est souvent un rire. Dans la plupart des cas, il m'est impossible d'attribuer à ce rire une seule fonction bien précise. Parfois – s'il est par exemple accompagné de jurons – je marque le rire comme étant amère: Mon interlocuteur doit reconnaître son impuissance dans une certaine situation, le fait d'être à la merci sans savoir de qui, de n'être qu'un pion dans un jeu de hasard. Une autre fois, le rire peut avoir une fonction apotropaïque: Il doit repousser le mal, ce qui veut dire ici qu'il doit aider à se protéger et à se défendre de dangers et de dommages. Aussi il est possible de lire le rire comme étant de l'escapisme; comme provenant du souhait d'échapper à la réalité parfois sombre. Il est même possible de voir dans quelques occasions des rires d'approbation. La question se pose toujours si la personne est un défenseur convaincu de ce qu'elle dit ou bien si elle ne fait que reconnaître l'irréversible pour ne pas gaspiller son énergie (cf. Behrend 2020). En fin de compte, tous ces rires différents – peu importe ce qu'ils transportent – occurraient dans nos entretiens. C'est-à-dire qu'ils faisaient partie de la conversation entre mon interlocuteur et moi et m'interpellaient. Les rires m'étaient adressés, ils invitaient à réagir, à répondre, à montrer que mon interlocuteur, personne mobile, n'est pas seule: *On est ensemble*.

7. Retrouver nom et parole et se faire entendre à travers ce travail

J'ai vu beaucoup, j'ai tout vu. [...] j'ai trop vu. (Ibrahim)

Mes interlocuteurs m'ont raconté leur histoire, mieux leurs histoires, et je les ai notées, tout en renonçant, dans le cadre de ce travail et dans la mesure du possible, à les réécrire. Les histoires sont donc transmises telles qu'elles me sont parvenues, dans leur banalité et leur gravité, avec leurs interconnexions et leurs incohérences. Qu'il ne s'agisse pas là d'un simple stratagème de ma part, ceci se manifeste lorsque nous nous intéressons de plus près à ceux parmi mes interlocuteurs qui souhaitaient

être cités et nommés, puisque ceux-ci remplissent un rôle particulièrement important dans la réalisation des histoires.

En fait, quelle que soit la précision avec laquelle les récits sont rapportés, ils restent dans le vide sans leur narrateur, leur auteur respectif. C'est de cette ligne de pensée que dérive le propos suivant d'Ibrahim, qui fait de la question de la possibilité d'attribuer un énoncé à son narrateur un critère clé d'une histoire.

Change pas mon nom. Il faut un histoire reste un histoire.

Un second critère également important pour qu'une histoire puisse naître est celui, déjà mentionné plus haut, de sa contextualisation. Ceci n'est qu'en parti la tâche du narrateur, puisque l'auditoire y a également une part de responsabilité. Cela veut dire que l'auditoire n'écoute pas simplement les énoncés – qu'ils soient cohérents ou décousus –, mais les comprend aussi dans leur contexte plus large. Par là et à travers l'échange entre le narrateur et son auditoire, petit à petite l'histoire prend forme.

Tu as déjà donné un très grand sens à ma vie. [...] Tu as noté ce que j'ai parlé dans l'air.

Ce que Bouba me fait comprendre ici n'est pas que sa vie n'ait pas eu de sens sans/avant moi, comme il semble le dire dans la première phrase. La deuxième phrase – qui est à comprendre comme une paraphrase de la première – nous l'explique plus précisément: Bouba me remercie d'avoir écouté attentivement et activement ce qu'il m'a raconté, de l'avoir entendu et de l'avoir noté par la suite. En comprenant ce qu'il dit avoir *parlé dans l'air*, donc d'avoir dit de façon désordonnée dans le vide, et en y accordant une place dans mon travail, j'ai donné du poids; à sa parole, à son parcours et par là à cette partie de sa vie, qui pour l'instant marque son unique activité, son premier accomplissement en tant homme.

Au cours de nos entretiens, il a été question à plusieurs reprises du fait que mes interlocuteurs aiment discuter avec moi et que cet échange leur fait parfois même du bien. Cela se traduit notamment par le fait que ce n'était pas seulement à moi de maintenir le contact, mais que mes interlocuteurs prenaient aussi régulièrement de mes nouvelles. Alors que nous apprenions à (mieux) nous connaître au fil de nos échanges, mes interlocuteurs ont pu voir le thème de mon travail se dessiner petit à petit sous leur influence. Sachant que le produit final sera publié, ils ont pu souligner dans leur propos ce qu'ils jugeaient intéressant et/ou important

à faire passer. Beaucoup de mes interlocuteurs sont partis *pour se chercher*. En chemin, ils ont été désignés par des tiers, ils ont été rendus muets et ont à travers ceci perdu nom et parole²⁰⁴ ou en avaient souvent du moins l'impression. Dans nos entretiens, mes interlocuteurs disent retrouver petit à petit leur parole et avec celle-ci aussi leur nom puisque la parole leur permet à nouveau l'autodésignation. Ainsi, l'échange avec le chercheur peut aboutir à une certaine réaffirmation personnelle de la part de mes interlocuteurs (cf. Jackson 2002). Dans le contexte d'une mobilité internationale où l'on parle beaucoup des personnes concernées, mais rarement avec elles, cette reprise de pouvoir doit être particulièrement intéressante. Salif, en relisant les passages dans lesquels je le cite, me le dit d'ailleurs clairement:

C'est bien moi. C'est moi qui a dit ça. Oui, c'est vrai. Tout ça. Tu n'as pas menti. Tout ça, c'est mon histoire, c'est moi. Je me retrouve ici.

Avec cette dernière remarque, *je me retrouve*, il ferme inconsciemment la parenthèse du *je me cherche* d'avant la mobilité. Vu que les entretiens entre mes interlocuteurs et moi étaient des échanges sur leur mobilité, le tout pourrait donc bien s'arrêter ici. En bon auditoire, j'ai appris à écouter les histoires, à les entendre et à les comprendre. Cependant, les échanges ont eu lieu avec la prémisse d'une publication donnée. Le contexte des entretiens était donc dès le début celui que l'auditeur ne garderait pas pour lui ce qu'il a entendu, mais qu'il transmettrait le tout à autrui. Lors des entretiens finaux, mes interlocuteurs procèdent alors automatiquement à une évaluation supplémentaire de nos échanges. Ici, ils attribuent la valeur réelle de mon travail à la diffusion de leur histoire. Le Guin, parlant de la chasse en temps préhistoriques, le met au point en disant que « [i]t wasn't the meat that made the difference. It was the story » (1996:149. « Ce n'était pas la viande qui faisait la différence. C'était l'histoire »). Afin de paraphraser cet énoncé et de le généraliser à la fois, nous pouvons donc retenir que beaucoup plus que l'activité ou l'accomplissement d'une tâche, c'est l'histoire qui en est racontée, sa

204 Même si Derrida juge ceci impossible puisque pour lui, la langue (maternelle) serait « une sorte de seconde peau » (1997:83).

transmission et sa diffusion, qui compte.²⁰⁵ Pascal l'exprime de manière très concise lorsque je lui soumetts le manuscrit en 2022.

Vous êtes en train de créer une histoire à propos de moi. Je suis déjà très content, franchement dit. Ouais. Vous êtes en train de créer une histoire à mon nom, et, les gens vont parler de moi, les gens vont lire, les gens vont savoir ça. Non, impeccable, franchement dit, impeccable. [...] Je te dois le respect. Puisque tu as fait une très grande chose. Et vous êtes en train de continuer une très grande chose. Ouais. Vraiment, que, que Dieu te donne la lumière pour t'éclaircir en, à ton travail. [...] Je suis déjà vraiment content. Merci.

8. La grande banalité de la réalité – contre l'exotisation de la mobilité africaine

Tout chercheur qui se respecte fait de la recherche « beyond the banal » (Charmaz & Mitchell 1996:297. « derrière le banal »; cf. Clifford 1986). Par conséquent, l'exceptionnel dans la banalité est souvent sujet de descriptions, tandis que le banal dans l'exceptionnel reste d'habitude ignoré. Pourquoi? Ne serait-ce pas intéressant?

Il me paraît tout au contraire important de prêter attention à la présentation de soi que font ceux définit – par le centre autoproclamé – comme appartenant aux marges. Parfois la description est reprise de manière fière (Prothmann 2018), parfois elle est contredite, parfois elle est relativisée (Cello 2017). Tout comme chez Cello et les narrations sur la banlieue, les récits de mes interlocuteurs sont divergeants du discours hégémonial – voire des deux narratifs hégémoniques décrits en haut – sur ce qui est perçu comme « la mobilité africaine » sans pourtant s'y opposer directement. Ils proposent plutôt une vue plus riche en perspectives en mettant en avant des réalités autres que celle *exotique*²⁰⁶ de « l'imaginaire commun et médiatique » (Cello 2017:6) et de l'intérêt scientifique. Mes interlocuteurs présentent alors « des alternatives. En dévoilant ce qu'il y a de plus factuel, complexe et subtil dans la quoti-

²⁰⁵ cf. la littérature migratoire abondante qui existe aussi bien en langues européennes qu'en langues africaines (Bourlet 2014; Degorce 2014), mais aussi d'autres représentations artistiques comme chanson, pièces théâtrales, films (Canut 2021) et reproductions orales (Degorce 2014).

²⁰⁶ Berroir, Cattani, Commenges, Decroly, Fleury & Guérois (2011) mettent ce terme en opposition directe à celui de banal.

dienneté de ces territoires, elles ont le mérite de réorienter l'image couramment proposée [...], stimulant un débat et une réflexion » (Cello 2017:9). À travers ceci, et en soutenant leurs propres sujets, mes interlocuteurs répondent directement à l'appel lancé par le titre du premier Africa Migration Report (2020): *Challenging the Narrative*; chose d'ailleurs régulièrement demandée aux chercheurs (cf. Barral 2016).

Résumons alors la prise de parole de mes interlocuteurs: Nous ne sommes ni dans un contexte spécifique, ni même dans un contexte précis. Dans ce travail nous ne faisons que suivre des personnes ouest-africaines dans leur mobilité. Une mobilité toute banale ayant de multiples causes, toutes banales, elles aussi. Les causes en sont aussi multiples que les routes empruntées, que les haltes faites et que les destinations choisies. Cette mobilité aux visages multiples a un déroulement parfois positif, parfois négatif, souvent les deux; en un mot banal. Ce déroulement banal, à son tour, est raconté comme quelque chose d'ordinaire, de banale. La souffrance dans la mobilité est réelle, certes, mais elle est aussi réelle dans la vie quotidienne de mes interlocuteurs, où elle est traitée de banale; aussi par les chercheurs (cf. Whitehouse 2009; Louis 2013).

Arrêtons donc de peindre des images dramatiques d'une réalité assez souvent plus que banale, surtout si cette image ne doit que suffire à la soif d'une clientèle loin de cette réalité (cf. Cello 2017:7). Dans cette logique, il ne suffit pas de faire de l'Afrique le sujet de notre intérêt, son exotisation le fait bel et bien (Frantz Fanon; cf. Fouquet 2007). Il s'agit tout au contraire de faire ce que Duquet (2010:609) appelle une sociologie de la banalité, c'est-à-dire d'écouter et de considérer « popular ideas of what constitutes reality » (Nyamnjoh 2017:255. « des idées populaires de ce qui constitue la réalité »). Ceci inclut de concéder au terrain aussi des réalités que leurs acteurs considèrent banales.

Conclusion

Dans ce travail, nous avons tenté l'expérience de jeter un regard non tranché sur la mobilité à travers le continent africain de personnes en provenance de pays situés autour du Mali. Le large éventail de modes et de motifs de déplacement visait à briser les discours prédominants qui caractérisent la thématique et sa représentation médiatique (surtout) en dehors du continent africain. Malheureusement, ces discours ne permettent pas de voir le sujet de la mobilité internationale dans toute son ampleur, mais finissent par devenir restrictifs au point de nous limiter à des perspectives peu fructueuses et peu diverses en percevant « le migrant africain » soit comme une masse invasive, soit comme une victime de violence vulnérable.

Si dans ce travail les deux discours susmentionnés ont été rejetés, il ne s'agissait pourtant pas de créer un contre-discours, mais d'ouvrir de nouvelles perspectives et de proposer des variantes et des ajustements aux discours prédominants. A cette fin, il convenait de laisser à mes interlocuteurs le plus de place possible pour qu'ils puissent recadrer eux-mêmes leurs propos dans des contextes qu'ils jugeaient cohérents et pertinents à la fois. En fin de compte, l'objectif de ce travail était de rendre visible la diversité de la mobilité internationale réelle en Afrique de l'Ouest et, en renonçant à des réponses trop rapides et trop simples, d'illustrer la complexité du sujet. Cela a pour but d'éveiller l'intérêt chez le lecteur à approfondir certains aspects de la vue d'ensemble présentée ici et de permettre ainsi, dans le cadre d'un échange scientifique prolongé, une compréhension plus approfondie de ce qu'est cette mobilité internationale dans ses différents contextes.

La valeur réelle de ce travail réside dans le fait qu'il montre que cela peut valoir la peine de supporter des contradictions apparentes, car elles peuvent se résoudre lors d'un regard plus approfondi en un motif certes complexe mais cohérent. Les paroles de mes interlocuteurs ne se contredisent à la fin donc plus, mais donnent tout simplement des mots croisés:

			C			CODE		T		V
	P		A	T	T	E	A		U	P
	R	E	A	G	I	R	A	P	M	N
	R					BARO	I	J	E	U
N	N	O	M	N	W	M	S	N	A	N
O	L	N	A	A	M	U	N	A	M	I
U	E			R	L		T	I	A	H
V		N	O	U	R	R	I	R	I	G
E	A			A						
L	C	R	O	U	T	I	E	R	N	Y
L	C	O		I		E			T	A
E	U	U		O	B	J	O	R	A	U
-	E	T		N	L					
F	U	I	T	E	-	O	P	P	O	R
A	L				F	Q		U	B	I
M		D	E	B	R	O	U	I	L	L
I	P	I		A	E				D	I
L	R	S		G	A	R	E	Y		
L	I	T		M				A	C	O
E	O	A		S	E	M	B	L	A	B
	G	R	I	N		N	A		A	M
	I	C		T	N		E	T		
	T	E		E	A		C	A	L	L
	E	J		E	L		H	G		
R	E	S	E	A	U		D	I	S	P
	R					T	N			
	R	E	T	O	U	R	E		G	S

Bibliographie

- Abbott, Barbara (2008): « Presuppositions and common ground » *Linguistics and philosophy* 31/5. 523-538.
- Abdel-Latif, Heba & Addai, Edward (2020): « The unseen vulnerabilities of African migrants : The case of unaccompanied African migrant children » In Adepoju, Aderanti (ed) *Africa Migration Report. Challenging the narrative*. Addis Ababa: IOM. 183-198.
- Abebe, Tsion Tadesse & Mugabo, John (2020): « Migration and security in Africa : Implications for the free movement of persons agenda » In Adepoju, Aderanti (ed) *Africa Migration Report. Challenging the narrative*. Addis Ababa: IOM. 145-154.
- Abeto, Boka Constance (2006): « Aspects conceptuels et enjeux du transport dit «artisanal» » *Revue de Géographie Tropicale et d'Environnement* 7. 20-32.
- Abourabi, Yousra & Ferrié, Jean-Noël (2019): « La politique migratoire du Maroc comme instrument de sa diplomatie africaine » *Afrique(s) en mouvement* 1. 68-80.
- Achieng, Maureen & El Fadil, Amira (2020): « What is wrong with the narrative on African migration? » In Adepoju, Aderanti (ed) *Africa Migration Report. Challenging the narrative*. Addis Ababa: IOM. 1-13.
- Adam, Barbara (1994): « Perceptions of Time » In Ingold, Tim (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology* (503–526). Oxon/New York: Routledge.
- Adelkhah, Fariba & Bayart, Jean-François (eds) (2006): *Anthropologie du voyage et migrations internationales*. Paris: FASOPO.
- Adeniran, Adebuseyi (2012): « Regional integration in the ECOWAS region: challenges and opportunities » *Africa Portal* 19.
- Adepoju, Aderanti (2015): « Operationalizing the ECOWAS protocol on free movement of persons: prospects for sub-regional trade and development » In Panizzon, Marion; Zürcher, Gottfried & Fornalé, Elisa (eds) *The Palgrave Handbook of International Labour Migration*. London: Palgrave Macmillan. 441-462.
- Adepoju, Aderanti (ed) (2020): *Africa Migration Report. Challenging the narrative*. Addis Ababa: IOM.

- Agier, Michel (2018): *L'étranger qui vient: repenser l'hospitalité*. Paris: Seuil.
- Aka, Kouadio Akou (2006): « Les taxis communaux ou woro woro à Abidjan-Cocody: caractéristiques, organisation et fonctionnement ». *Revue de Géographie Tropicale et d'Environnement* 7. 45-61.
- Akena, Achieng & Katungye, Rosette Nyirinkindi (2020): « Pan-Africanism, regional integration and migration » In Adepoju, Aderanti (ed) *Africa Migration Report. Challenging the narrative*. Addis Ababa: IOM. 91-102.
- Akiwumi, Paul & Chiumya, Chiza Charles (2020): « Migration and trade in Africa » In Adepoju, Aderanti (ed) *Africa Migration Report. Challenging the narrative*. Addis Ababa: IOM. 103-116.
- Alioua, Mehdi (2019): « La confluence migratoire au Maroc en question » *Afrique(s) en mouvement* 1. 10-18.
- Allan, Keith & Burridge, Kate (2006): *Forbidden Words: Taboo and the Censoring of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Allan, Keith (ed) (2019): *The Oxford Handbook of Taboo Words and Language*. Oxford: Oxford University Press.
- Ameka, Felix (2020): « 'I sh.t in your mouth': Areal invectives in the Lower Volta Basin (West Africa) » Nassentein, Nico & Storch, Anne (eds) *Swearing and cursing*. Berlin/Boston: De Gruyter. 121-144.
- Ameka, Felix & Amha, Azeb (2022): « Research on language and culture in Africa » In Völkel, Svenja & Nassenstein, Nico (eds) *Approaches to Language and Culture*. Berlin/Boston: De Gruyter. 339-384.
- Amin, Samir (1972a): *Neocolonialism in West Africa*. Harmondsworth: Penguin.
- Amin, Samir (1972b): « Underdevelopment and Dependence in Black Africa: Origins and Contemporary Forms » *Journal of Modern African Studies* 10/4. 503-524.
- Amin, Samir (1988): *Delinking: Towards a Polycentric World*. London: Zed.
- Arab, Chadia (2013): « Le troisième âge: le 'migrant inutile' » *Hommes & Migrations* 1303. 47-55.

- Archakis, Argiris & Tzanne, Angeliki (2009): « Constructing social identities through story-telling: tracing greekness in greek narratives » *Pragmatics* 19/3. 341-360.
- Archambault, Julie (2017): *Mobile Secrets: Youth, Intimacy, and the Politics of Pretense in Mozambique*. Chicago: University of Chicago Press.
- Assogba, Yao (1998): « Trajectoires et dynamiques de la sociologie générale d'Afrique noire de langue française » *Cahiers du Centre d'études et de recherches en intervention sociale* 7.
- Awumbila, Mariama; Teye, Joseph Kofi & Nikoi, Ebenezer (2018): « Assessment of the Implementation of the ECOWAS free Movement Protocol in Ghana and Sierra Leone » <http://www.madenetwork.org/sites/default/files/CMS%20research%20Guinea%20Sierra%20Leone%20WA%202018.pdf> [2.2.2022].
- Ba, Cheikh Oumar (1995): « Un exemple de l'essoufflement de l'immigration sénégalaise: les Sénégalais au Cameroun », *Mondes en Développement* 23/91. 31-43.
- Bagga-Gupta, Sangeeta & Rao, Aprameya (2018): « Linguaging in digital global South–North spaces in the twenty-first century: media, language and identity in political discourse » *Journal of Global South* 5/3.
- Barley, Nigel (1992): *Un anthropologue en déroute*. Paris: Payot.
- Barou, Jacques (2001): « La famille à distance. Nouvelles stratégies familiales chez les immigrés d'Afrique sahélienne » *Hommes et Migrations* 1232. 16-25.
- Barral, Clotilde (2016): « Vers la fin du 'paradigme de l'immobilité'? » *Hommes et migrations* 1315. 100-104.
- Bastide, Roger (1955): « Le principe de coupure et le comportement afro-brésilien » *Anais do XXXI Congresso internacional de Americanistas*. São Paulo: Editora Anhembi. 493-503.
- Bauman, Richard (2000): « Language, identity, performance » *Pragmatics* 10/1. 1-5.
- Bauman, Richard & Briggs, Charles (1990): « Poetics and performance as critical perspectives on language and social life » *Annual Review of Anthropology* 19. 59-88.

- Baumann, Max Peter (1997): « Preface. Hearing and Listening in Cultural Context » *Cultural Concepts of Hearing and Listening*, special issue of *World of Music* 39/2. 3-8.
- Bava, Sophie (2019): « Tout Édité » *Afrique(s) en mouvement* 1. 4-6.
- Bava, Sophie & Alioua, Mehdi (2019): « Driss El Yazami: un parcours en récit... » *Afrique(s) en mouvement* 1. 81-86.
- Beauchemin, Chris; Flahaux, Marie-Laure & Schoumaker, Bruno (2010): *Partir, revenir: tendances et facteurs des migrations africaines intra et extra continentales*, MAFE Working Paper 8.
- Beauchemin, Chris & Lessault, David (2014): « Les statistiques des migrations africaines: ni exode, ni invahision » *e-Migrinter*.
- Beauchemin, Chris; Caron, Louise; Haddad, Marine & Temporal, Franck (2021): « Migrations internationales: ce que l'on mesure (ou pas) » *Population et sociétés* 594.
- Behrend, Heike (2020): *Menschwerdung eines Affen. Eine Autobiografie der ethnologischen Forschung*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Béliard, Aude & Eidelman, Jean-Sébastien (2008): « 6: Au-delà de la déontologie. Anonymat et confidentialité dans le travail ethnographique » In Bensa, Alban et al. (eds) *Les politiques de l'enquête*. Paris: La Découverte. 123-141.
- Bello-Bravo, Julia (2015): « Rural-urban migration: A path for empowering women through entrepreneurial activities in West Africa » *Journal of Global Entrepreneurship Research* 5/9.
- Beneduce, Roberto; Damon, Lisa; Gaibazzi, Paolo; Machinya, Johannes & Monz, Katharina (2020): « Comment décoloniser la recherche sur la migration africaine? Quelques idées » *Cosmopolis. Decolonizing the Academy* 3-4. 66-79.
- Bensaâd, Ali (2009): « Mauritanie: L'inhibition des 'effets retour' de circulations migratoires diverses et intenses » *Enjeux régionaux des migrations ouest-africaines. Perspectives africaines et européennes. Cahiers de l'Afrique de l'Ouest*. Paris: Éditions OCDE. 169-184.
- Berroir, Sandrine; Cattani, Nadine; Commenges, Hadrien; Decroly, Jean-Michel; Fleury, Antoine & Guérois, Marianne (2011): « Entre banalité et exotisme, le panel individuel des destinations touristiques » *Mondes du tourisme*. Paris: Éditions touristiques européennes. 50-62.

- Bertuccelli Papi, Marcella (1996): « Insinuating: the seduction of unsaying » *Pragmatics* 6/2.191-204.
- Beyer, Klaus (2015): « Multilingual speakers in a West-African contact zone: An integrated approach to contact-induced language change » Stell, Gerald & Yakpo, Kofi (eds) *Code-switching between structural and sociopolitical perspectives*. Berlin: De Gruyter. 237-257.
- Biazza, Jakob (2018): « Framing-Check: ‘Flüchtlingswelle’. Wenn Menschen zur Naturkatastrophe werden » *Sueddeutsche Online*. <https://www.sueddeutsche.de/kultur/ framing-check-fluechtlingswelle-wenn-menschen-zur-naturkatastrophe-werden-1.4038753> [30.05.2022].
- Bissell, David (2007): « Animating suspension: Waiting for mobilities » *Mobilities* 2/2. 277-298.
- Black, Julia (2020): « The data question: the challenge of measuring irregular migration in Africa » In Adepoju, Aderanti (ed) *Africa Migration Report. Challenging the narrative*. Addis Ababa: IOM. 27-40.
- Blanchet, Philippe (2013): « Repères terminologiques et conceptuels pour identifier les discriminations linguistiques » *Cahiers internationaux de sociolinguistique* 2/4. 29-39.
- Bloch, Alice (2014): « Living in fear: Rejected asylum seekers living as irregular migrants in England » *Journal of Ethnic and Migration Studies* 40/10. 1507-1525.
- Blundo, Giorgio & Olivier de Sardan, Jean-Pierre (2001): « Everyday corruption in West Africa » *Politique Africaine* 83/3. 8-37.
- Bolay, Matthieu (2021): « Disentangling Mining and Migratory Routes in West Africa: Decisions to Move in Migranticised Settings » *Social Inclusion* 9/1.
- Bondaz, Julien (2013): « Le thé des hommes: Sociabilités masculines et culture de la rue au Mali » *Cahiers d'études africaines* 209/210. 61-85.
- Bonjour, Saskia & Chauvin, Sébastien (2018): « Social Class, Migration Policy and Migrant Strategies: An Introduction » *International Migration* 56/4.
- Boudou, Benjamin (2017): *Politique de l'hospitalité*. Paris: CNRS Éditions.

- Bouilly, Emmanuelle (2008): « Les enjeux féminins de la migration masculine. Le Collectif des femmes pour la lutte contre l'immigration clandestine de Thiaroye-sur-Mer » *Politique Africaine* 109. 16-31.
- Boula de Mareüil, Philippe & Boutin, Béatrice Akissi (2011): « Évaluation et identification perceptives d'accents ouest-africains en français » *Journal of French Language Studies* 21/3. 361-379.
- Bourdarias, Françoise (2009): « Mobilités chinoises et dynamiques sociales locales au Mali » *Politique africaine* 113/1. 28-54.
- Bourlet, Mélanie (2014): « Mobilité, migrations et littératures en réseaux: exemples des romans poulâr » *Cahiers d'études Africaines* 54. 309-340.
- Boyer, Florence (2014): « 'Faire fada' à Niamey (Niger): Un espace de transgression silencieux? » *Carnets de Géographes* 7. 1-17.
- Braune, Elisabeth (2015): « Migrationskontrolle ist nicht Fluchtursachenbekämpfung » *Internationale Politik und Gesellschaft*.
- Bredeloup, Sylvie (2008): « L'aventurier, une figure de la migration africaine » *Cahier internationaux de sociologie* 125/2. 281-306.
- Breen, Duncan (2020): 'On this journey, no one cares if you live or die'. *Abuse, protection, and justice along routes between East and West Africa and Africa's Mediterranean coast*. Geneva: UNHCR.
- Brossier, Marie (2007): « La crise de l'autorité dans la famille au Sénégal et en France aujourd'hui. Comment penser le décroisement des études sur l'Afrique? » *Autrepart* 41/1. 99-111.
- Brubaker, Rogers (2013): « Categories of analysis and categories of practice: a note on the study of Muslims in European countries of immigration » *Ethnic & Racial Studies* 36/8. 1-8.
- Brugère, Fabienne & Le Blanc, Guillaume (2017): *La fin de l'hospitalité. Lampedusa, Lesbos, Calais... Jusqu'où irons-nous?*. Paris: Flammarion.
- Bubak, Oldrich & Jacek, Henry (2019): *Trivialization and public opinion. Slogans, Substance, and Styles of Thought in the Age of Complexity*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Bulot, Thierry (2013): « Discrimination sociolinguistique et pluralité des normes identitaires. Linguicisme de référence et linguicisme d'action » *Cahiers internationaux de sociolinguistique* 2/4. 7-27.
- Bulot, Thierry (2011): « Introduction. Normes et identité en rupture » *Cahiers internationaux de sociolinguistique* 1/1. 7-10.

- Camara, Bakary; Traoré, Bakary; Dicko, Brema & Sidibé, Moro (2011): *Migrations et tensions sociales dans le sud du Mali*. Rapport de recherche. Dakar: CODESRIA.
- Camara, Sory (1992): *Gens de paroles. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société Malinké*. Paris/Conakry: Karthala/SAEC.
- Candea, Matei (2007): « Arbitrary Locations: In Defence of the Bounded Field-site » *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13/1. 167-184.
- Canut, Cécile (2018): « ‘Tu ne pleures pas, tu suis Dieu’ Les aventuriers et le spectre de la mort » *Revue européenne des migrations internationales* 33/2. 21-43.
- Canut, Cécile (2020): « ‘Chercher sa vie’, rester sur le qui-vive » In Veniard, Marie & Le Ferec, Laurence (eds.) *La part langagière des migrations: Perspectives pluridisciplinaires*. Limoges: Lambert Lucas.
- Canut, Cécile (2021): « Can ‘migrants’ speak? Voices, narratives and performances » In Skalle, Camilla & Gjesdal, Anje (eds) *Transnational Narratives of Migration and Exile. Perspectives from the Humanities*. Oslo: Scandinavian University Press. 18-44.
- Cello, Sarina (2017): « Traverser les banlieues littéraires: entre sensationnalisme et banalité quotidienne » *Itinéraires* 3.
- Cervero, Robert & Golub, Aaron (2007): « Informal transport: a global perspective » *Transport policy. La revue* 14/6. 445-457.
- Chafe, Wallace (2007): *The Importance of Not Being Earnest: The Feeling behind Laughter and Humor*. Philadelphia: John Benjamins.
- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Charles, Claudia; Henriot, Patrick & Rodier, Claire (2020): « ‘Retour’. Banalité d’un mot, brutalité d’une politiques » *Plein droit* 125. 3-6.
- Charmaz, Kathy & Mitchell, Richard (1996): « The Myth of Silent Authorship: Self, Substance, and Style in Ethnographic Writing » *Symbolic Interaction* 19/4. 285-302.
- Chattou, Zoubir (2019): « Les entrepreneurs transnationaux d’origine marocaine dans le tourisme à Marrakech » *Afrique(s) en mouvement* 1. 56-67.

- Chauveau, Jean-Pierre; Jacob, Jean-Pierre & Le Meur, Pierre-Yves (2004): « L'organisation de la mobilité dans les sociétés rurales du Sud » *Autrepart* 30. 3-23.
- Cheng, Winnie & Warren, Martin (2003): « Indirectness, inexplicitness and vagueness made clearer » *Pragmatics* 13/3. 381-400.
- Chernoff, John (1997): « Hearing in West African Idioms » *Cultural Concepts of Hearing and Listening* 39/2. 19-25.
- Chigumadzi, Panashe (2019): « Afrophobia is growing in South Africa. Why? Its leaders are feeding it » *Africanarguments*.
<https://africanarguments.org/2019/10/08/afrophobia-is-growing-in-south-africa-why-its-leaders-are-feeding-it/> [14.1.2020].
- Choplin, Armelle & Lombard, Jérôme (2010): « Suivre la route. Mobilités et échanges entre Mali, Mauritanie et Sénégal » *EchoGéo* 14. 1-24.
- Chynoweth, Sarah (2019): 'More Than One Million Pains': *Sexual Violence Against Men and Boys on the Central Mediterranean Route to Italy*. Report for the Women's Refugee Commission.
- Cisse, Pierre (2009): « Migration malienne au Cameroun » *Hommes & migrations* 1279.
- Clark, Herbert & Brennan, Susan (1991): « Grounding in communication » In Resnick, Lauren; Levine, John & Teasley, Stephanie (eds) *Perspectives on Socially Shared Cognition*. 128-149.
- Clark, Herbert & Schaefer, Edward (1989): « Contributing to discourse » *Cognitive Science* 13. 259-294.
- Clavé-Mercier, Alexandra (2016): « Être un 'tiers' sur un 'terrain frontière'. L'anthropologue entre migrants roms et acteurs étatiques locaux » In Gutron, Clémentine & Legrand, Vincent (eds) *Éprouver l'altérité. Les défis de l'enquête de terrain*. Louvain: Presses universitaires de Louvain. 71-87.
- Clifford, James (1986): « Introduction: Partial truths » In Clifford, James & Marcus, George (eds) *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press. 1-26.
- Cole, Jennifer & Durham, Deborah (eds) (2008): *Figuring the Future: Globalization and the Temporalities of Children and Youth*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.

- Collins, Randall (2008): *Violence: A Micro-Sociological Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Collomb, Henri & Ayats, Henri (1962): « Les migrations au Sénégal: étude psychopathologique » *Cahiers d'études africaines* 2/8. 570-597.
- Comaroff, John & Comaroff, Jean (2001): « On personhood: An anthropological perspective from Africa » *Social Identities* 7/2. 267-283.
- Connell, Raewyn (2007): *Southern Theory: The Global Dynamics of Knowledge in Social Science*. Sydney: Allen & Unwin Australia.
- Cooper, Elizabeth & Pratten, David (eds) (2015): *Ethnographies of Uncertainty in Africa*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Cosquer, Claire (2020): « Ethnographier la blanchité dans les migrations françaises à Abu Dhabi: tensions épistémologiques et éthiques d'un 'cynisme méthodologique' » *Cahiers de l'Urmis* 19.
- Coutin, Susan (2000): *Legalizing Moves: Salvadoran Immigrants' Struggle for U.S. Residency*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Crawley, Heaven; Düvell, Franck & Sigona, Nando (2016): « No direct flights: new maps how the fragmented journeys of migrants and refugees to Europe » *The Conversation*. <https://theconversation.com/no-direct-flight-new-maps-show-the-fragmented> [10.12.2021].
- Crawley, Heaven; McMahon, Simon & Jones, Katharine (2016): *Victims & villains. Migrant voices in the British media*. Report de recherche. Coventry: CTPSR.
- Crush, Jonathan & Chikanda, Abel (2018): « South-South migration and diasporas » In Fiddian-Qasmiyeh, Elena & Daley, Patricia (eds) *The Routledge Handbook of South-South Relations*. Oxford: Routledge. 380-396.
- Cusset, Jean Michel & Tounkara, Abdoulaye (2000): *Mobilité urbaine: Étude régionale sur l'organisation, le financement et la rentabilité des micro-entreprises de transport urbain en Afrique subsaharienne. Tome II: Le cas de Bamako*. Document SITRASS.
- D'aiglepierre, Rohen; David, Anda & Spielvogel, Gilles (2020): « La migration africaine » in AFD (ed) *L'économie africaine 2020*. Paris: La Découverte.
- Daphy, Eliane & Rey-Hulman, Diana (1998): *Paroles à rire*. Paris: Publications Langues'O /INALCO.

- De Genova, Nicholas (2002): « Migrant ‘illegality’ and deportability in everyday life » *Annual Review of Anthropology* 31. 419-447.
- Degorce, Alice (2014): « Mobilités et migrations dans les discours et la littérature orale moose (Burkina Faso) » *Cahiers d’études africaines* 54/213. 289-308.
- De Haas, Hein (2008): « The myth of invasion: The inconvenient realities of migration from Africa to the European Union » *Third World Quarterly* 29/7. 1305-1322.
- De Latour, Élian (2003): « Héros de retour » *Critique internationale* 19. 171-189.
- Della Casa (1988): *Der Galateo: Traktat über den guten Sinn. Édité et traduit par Michael Rumpf*. Heidelberg: Manutius.
- De Maria, Francesco & Dicko, Bréma (2019): « University’s social responsibility and the research rôle in the analysis of migratory phenomena. An international and multidisciplinary consideration between Italy and Mali » *Lifelong lifewide learning* 15/33. 26-46.
- Derrida, Jacques (1997): *De l’hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Paris: Calman-Lévy.
- Deumert, Ana & Storch, Anne (2020): « Introduction. Colonial linguistics – then and now » In Deumert, Ana; Storch, Anne & Sheperd, Nick (eds.) *Colonial and Decolonial Linguistics: Knowledges and Epistemes*. Oxford: Oxford University Press.
- Diawara, Mamadou (1985): « Les recherches en histoire orale menées par un autochtone ou l’inconvénient d’être du cru » *Cahiers d’études africaines* 25/97. 5-19.
- Diaz Olvera, Lourdes & Kane, Cissé (2002): « M comme Marche... ou crève » In Godard, Xavier (ed) *Les transports et la ville en Afrique au sud du Sahara. Le temps de la débrouille et du désordre inventif*. INRETS: Karthala. 191-202.
- Diaz Olvera, Lourdes; Plat, Didier & Pochet, Pascal (2002): « Marche à pied et pauvreté en Afrique Subsaharienne » In Godard, Xavier & Fatonzoun, Innocent (eds) *CODATU X, Proceedings of the International Conference: Urban mobility for all = La mobilité urbaine pour tous*. Lomé & Rotterdam. 177-183.

- Di Cesare, Donatella (2021): *Philosophie der Migration*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Dick, Eva & Schraven, Benjamin (2019): *Migration innerhalb Afrikas als Herausforderung für die afrikanischen Regionalorganisationen: Die Beispiele IGAD und ECOWAS. Expertise im Auftrag des Sachverständigenrats deutscher Stiftungen für Integration und Migration für das SVR-Jahresgutachten 2020*, Berlin.
- DIE - Deutsches Institut für Entwicklungspolitik (2018): « Afrika ohne Grenzen? Regionalorganisationen und Personenfreizügigkeit in West- und Nordostafrika ». *Analysen und Stellungnahmen* 2018/13.
- Di Nunzio, Marco (2015): « Embracing Uncertainty: Young People on the Move in Addis Ababa's Inner City » In Cooper, Elizabeth & Pratten, David (eds) *Ethnographies of Uncertainty in Africa*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 149-172.
- Diouf, Mamadou (2003): « Engaging postcolonial cultures: African youth and public space » *African studies review* 46/1. 1-12.
- Di Trani, Antonella (2008): « Travailler dans des lieux sensibles. Quand l'ethnographie devient suspecte » In Bensa, Alban & Fassin, Didier (eds) *Politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*. Paris: La Découverte. 245-260.
- Douglas, Jack (1976): *Investigative social research*. Beverly Hills: Sage.
- Dougnon, Isaie (2003): « Les Ghana boys et le prestige de l'habit européen au Pays Dogon (1920-1960) » In Bedaux, Rogier & Van Der Waals, Johannes (eds) *Regards sur les Dogons du Mali*. Leiden: Snoeck. 55-59.
- Drechsler, Denis & Gagnon, Jason (2008): « Les migrations, une source de développement à exploiter » *Annuaire suisse de politique de développement* 27/2.
- Dufour, Françoise (2007): « Dire 'le Sud': quand l'autre catégorise le monde » *Autrepart* 41/1. 27-39.
- Dumont, Gérard François (1995): *Les migrations internationales. Les nouvelles logiques migratoires*. Paris: SEDES.
- Duquet, Anne (2010): « Le Mali, un puits tari de l'africanisme? » *Cahiers d'Études africaines* 198-200/2-4. 595-618.

- Dureau, Françoise & Lévy, Jean-Pierre (2007): « Villes et mobilités au nord et au sud: la construction d'une problématique commune » *Autre-part* 41/1. 135-148.
- Durham, Deborah (2008): « Apathy and Agency: The Romance of Agency and Youth in Botswana » In Cole, Jennifer & Durham, Deborah (eds) *Figuring the Future: Globalization and the Temporalities of Children and Youth*. Santa Fe: School for Advanced Research Press. 151-78.
- Dussauze-Ingrand, Elizabeth (1974): « L'émigration sarakollaise du Guidimaka vers la France » *Modern migration in Western Africa. Studies presented and discussed at the Eleventh International African Seminar, Dakar, April 1972*. Oxford: Oxford University Press.
- Du Toit, Brian (1980): « Ethics, Informed Consent, and Fieldwork » *Journal of Anthropological Research* 36/3. 274-286.
- Dwyer, Kevin (1982): *Moroccan Dialogues. Anthropology in question*. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press.
- Eczet, Jean-Baptiste & Cometti, Geremia (2017): « Est-il possible de faire le portrait d'un migrant? Dilemmes anthropologiques » *Terrain*.
- El Chab, Marwa (2020): « Enquêter en tant que Libanaise et être ethnicisée comme 'autre' dans des milieux migratoires libanais en Afrique de l'Ouest » *Cahiers de l'Urmis* 19/5.
- Elias, Norbert (1978): *What Is Sociology?* New York: Columbia University Press.
- Ellerbrock, Karl Philipp (2021): *Die Poetik des Ungesagten in Dantes 'Commedia'*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag.
- Etieyibo, Edwin (2022): « Logic » In Menon, Dilip (ed.) *Changing Theory. Concepts from the Global South*. London/New York: Routledge. 67-79.
- European Research Council (2017): *Migration and asylum: The contribution of frontier research to the understanding of human mobility across frontiers*. Luxembourg: Publications Office of the European Union.
- Fall, Abdou Salam (2007): *Bricoler pour survivre. Perceptions de la pauvreté dans l'agglomération urbaine de Dakar*. Paris: Karthala.

- Falzon, Marc-Anthony (2009): « Introduction. Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research » In Falzon, Marc-Anthony (ed) *Multi-sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*. Aldershot: Ashgate. 1-24.
- Feltes, Tilmann; Musker, Saul & Scholz, Philine (2018): « Regional Governance of Migration in the Southern African Development Community: Migration Regimes and their Implications for the Experience of Refugees and Migrants in South Africa » In Kury, Helmut & Redo, Sławomir (eds) *Refugees and Migrants in Law and Policy: Challenges and Opportunities for Global Civic Education*. Cham: Springer International Publishing. 555-575.
- Fiddian-Qasmiyeh, Elena & Berg, Mette (2018): « Hospitality and hostility towards migrants: Global Perspectives » *Migration and Society* 1. 1-6.
- Fiddian-Qasmiyeh, Elena (2020): « Introduction. Recentring the South in Studies of Migration » *Migration and Society: Advances in Research* 3. 1-18.
- Figueroa, Esther (2005): « Rude sound: Kiss teeth and negotiation of the public sphere » Mühleisen, Susanne (ed) *Politeness and face in Caribbean Creoles*. Amsterdam: Benjamins. 73-100.
- Fine, Gary (1993): « Ten lies of ethnography: moral dilemmas of field research » *Journal of contemporary ethnography* 22. 267-294.
- Fouquet, Thomas (2007): « Imaginaires migratoires et expériences multiples de l'altérité: une dialectique actuelle du proche et du lointain » *Autrepart* 41/1. 83-91.
- Fournier, Pierre (2006): « Le sexe et l'âge de l'ethnographe: éclairants pour l'enquête, contraignants pour l'enquêteur » *Ethnographiques.org*. <http://www.ethnographiques.org/2006/Fournier.html> [14.06.2022].
- Fumagalli, Corrado & Schaefer, Katja (2020): « Migration and urbanization in Africa » In Adepoju, Aderanti (ed) *Africa Migration Report. Challenging the narrative*. Addis Ababa: IOM. 41-52.
- Fuhlrott, Friederike (2005): « Prostitution in Westafrika. Eine Untersuchung des Prostituiertenmilieus in Lomé/Togo » *Arbeitspapiere der Universität Mainz* 57.

- Freemantle, Iriann (2019): « African migration and the charade of ‘return to safety’ » *Africa’s a Country*. <https://africasacountry.com> [04.03.2023].
- Gadamer, Hans Georg (1960): *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Gaibazzi, Paolo (2010): « ‘I’m Nerves!’: Struggling with Immobility in a Soninke Village (the Gambia) » In Grätz, Tilo (ed) *Mobility, Transnationalism and Contemporary African Societies*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing. 106-129.
- Gaibazzi, Paolo (2015): « The quest for luck: fate, fortune, work and the unexpected among Gambian Soninke hustlers » *Critical African Studies* 7/3. 227-242.
- Gaibazzi, Paolo (2017): « From expulsion to extortion: Deportability, Predatory Policing and West African Migrants in Angola » *Citizenship Studies* 21/8. 969-983.
- Gaibazzi, Paolo (2018): « West African Strangers and the Politics of Inhumanity in Angola » *American Ethnologist* 45/4. 470-481.
- Gaibazzi, Paolo (2019): « Stalling (for time): Temporalities of Business in the Angolan Oil Crisis » *Africa: Rivista Semestrale di Studi e Ricerche* 1/2. 9-24.
- Gaibazzi, Paolo & Gardini, Marco (2015): « The work of fate and fortune in Africa » *Critical African Studies* 7/3. 203-209.
- Gal, Susan & Irvine, Judith (1995): « The Boundaries of Languages and Disciplines: How Ideologies Construct Difference » *Social Research* 62/4. 967-1001.
- Gallop, Jane (2002): *Anecdotal theory*. Durham: Duke University Press.
- Gauditz, Leslie (2019): « Feldausstieg in der Forschung zur Flucht_Migration » In Kaumann, Margrit; Otto, Laura; Nimführ, Sarah & Schütte, Dominik (ed) *Forschen und Arbeiten im Kontext von Flucht. Reflexion-slücken, Repräsentations- und Ethikfragen*. Wiesbaden: Springer. 261-284.
- Gervais-Lambony, Philippe & Landi, Frédéric (2007): « Introduction » *Autrepart* 41/1. 3-14.
- Geser, Hans (2004): « Towards a sociological theory of the mobile phone » *Sociology in Switzerland: Sociology of the Mobile Phone*.
- Glaser, Barney & Strauss, Anselm (1967): *The discovery of grounded theory*. Chicago: Aldine.

- Godard, Xavier (ed) (2002a): *Les transports et la ville en Afrique au sud du Sahara: le temps de la débrouille et du désordre inventif*. Paris: Karthala.
- Godard, Xavier (2002b): « Introduction » In Godard, Xavier (ed) *Les transports de la ville en Afrique au Sud du Sahara. Le temps de la débrouille et du désordre inventif*. Paris: Karthala.
- Godard, Xavier (2008): *Transport artisanal, esquisse de bilan pour la mobilité durable*. Communication présentée à la conférence internationale CODATU XIII, Challenges and solutions for a sustainable development, Ho Chi Minh Ville, 12-14 novembre.
- Goffman, Erving (1978): « Response cries » *Language* 54. 787-815.
- Gohard-Radenkovic, Aline & Veillette, Josianne (2015): « Nouveaux espaces dans de nouvelles logiques migratoires? Entre mobilités et immobilités des acteurs » *Cahiers internationaux de sociolinguistique* 2/8. 19-46.
- Gollac, Michel; Castel, Marie-Josèphe; Jabot, Françoise & Pressek, Philippe (2006): « Du déni à la banalisation. Note de recherche: Sur la souffrance mentale au travail » *Actes de la recherche en sciences sociales* 3/163. 39-45.
- Gonnin, Gilbert (2004): « Les alliances à plaisanterie. Portée et limites » *Débats Courrier d'Afrique de l'Ouest* 18. 9-14.
- Gramling, David (2016): *The invention of monolingualism*. New York/London: Bloomsbury.
- Graw, Knut (2010): « Divination in Times of Migration: Globalization, Subjectivity and the Path of Travel in Senegal and Gambia » Paper presented at the Séminaire Afrique, Université Libre de Bruxelles, March 24.
- Green, Linda (1994): « Fear as a way of life » *Cultural Anthropology* 9/2. 227-256.
- Green, Mitchell (2017): « Conversation and common ground » *Philos stud* 174. 1587-1604.
- Grjasnowa, Olga (2021): *Die Macht der Mehrsprachigkeit: über Herkunft und Vielfalt*. Berlin: Dudenverlag.

- Günthner, Susanne & Knoblauch, Hubert (1995): « Culturally pattern speaking practices – the analysis of communicative genres » *Pragmatics* 5/1. 1-32.
- Hadjer, Kerstin (1999): *Die aktuelle Lebenssituation in Pariser 'foyers' unter besonderer Berücksichtigung der 'sans-papier' Problematik*. Magisterarbeit. Universität zu Köln.
- Hammel, Stefan (2014): *Therapie zwischen den Zeilen*. Stuttgart: Klett-Cotta Verlag.
- Hancock, Claire (2007): « 'Délivrez-nous de l'exotisme': Quelques réflexions sur les impensés de la recherche géographique sur les suds (et les nords) » *Autrepart* 41/1. 69-81.
- Hanfeld, Michael (2020): « Wie berichten europäische Medien? » *FAZ Online*. <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/medien/studie-wie-berichten> [2.12.2021].
- Hansen, Karen (2005): « Getting 'Stuck in the Compound': Some Odds against Social Adulthood in Lusaka, Zambia » *Africa Today* 51/4. 3-16.
- Hansen, Karen (ed) (2008): *Youth and the City in the Global South*. Bloomington: Indiana University Press.
- Harmegnies, Bernard (1997): « Accent » In Moreau, Marie-Louise (ed) *Sociolinguistique – Concepts de base*. Sprimont: Mardaga. 9-12.
- Heisterkamp, Lucia (2019): « 'Alarmphone Sahara' – Wie private Retter versuchen, Migranten aus der Todeszone zu holen » *Spiegel Online*. <https://www.spiegel.de/politik/ausland/alarmphone-sahara-wie-private-retter-versuchen-migranten-aus-der-todeszone-zu-holen-a-1282608.html> [1.9.2019].
- Henriksen, Ann-Karina (2017): « Navigating Hypermasculine Terrains: Female Tactics for Safety and Social Mastery » *Feminist Criminology* 12/4. 319-340.
- Henriksen, Ann-Karina & Bengtsson, Tea Torbenfeldt (2018): « Trivializing violence: Marginalized youth narrating everyday violence » *Theoretical Criminology* 22/1. 99-115.
- Herzfeld, Michael (2005): *Cultural Intimacy: Social Poetics and the Nation-State*. New York: Routledge.
- Hlava, Heather (2014): « Normalizing sexual violence: Young women account for harassment and abuse ». *Gender & Society* 28/3. 337-358.

Hoffmann, Anette (2021): « Close Listening: Approaches to research on colonial sound archives » In Bull, Michael & Cobussen, Marcel (eds) *The Bloomsbury handbook of sonic methodologies*. London: Bloomsbury. 529-541.

Hoffmann, Anette (2020a): *Kolonialgeschichte hören. Das Echo gewaltsamer Wissensproduktion in historischen Tondokumenten aus dem südlichen Afrika*. Wien: Mandelbaum.

Hoffmann, Anette (2020b): « War and Grammar: Acoustic Recordings with African Prisoners of the First World War (1915-18) » In Deumert, Ana; Storch, Anne & Sheperd, Nick (eds.) *Colonial and Decolonial Linguistics: Knowledges and Epistemes*. Oxford: Oxford University Press.

Hoffmann, Anette (2015): « Verbale Riposte. Wilfred Tjiuezas Performances von Omitandu als Engegnungen zum Rassenmodell Hans Lichteneckers » In Dressler, Iris & Christ, Hans (eds.) *Acts of Voicing. Über die Poetiken und Politiken der Stimme*. Stuttgart: Hatje Cantz. 153-162.

Holt, Elizabeth (2011): « On the nature of 'laughables': Laughter as a response to overdone figurative phrases » *Pragmatics* 21/3. 393-410.

Honwana, Alcinda (2012): *The Time of Youth: Work, Social Change, and Politics in Africa*. Sterling: Kumarian Press.

Honwana, Alcinda, & De Boeck, Filip (eds) (2005): *Makers and Breakers: Children and Youth in Postcolonial Africa*. Trenton: Africa World Press.

Horgan, Mervyn (2020): « Urban interaction ritual: Strangership, civil inattention and everyday incivilities in public space » *Pragmatics* 30/1. 116-141.

Hours, Bernard & Selim, Monique (2007): « Production et perte des sens du Sud » *Autrepart* 41/1. 41-55.

Human Rights Watch (2019): *No Escape from Hell. EU Policies Contribute to Abuse of Migrants in Libya*. New York: Human Rights Watch.

Idrissa, Rahmane (2019): *Un dialogue sur fond de divergence: L'impact de la politique migratoire européenne sur l'intégration Ouest-Africaine. Les cas du Nigeria, du Mali et du Niger*. Berlin: Friedrich Ebert Stiftung.

- Imbert, Christophe; Lelièvre, Éva & Lessault, David (2018): *La famille à distance. Mobilités, territoires et liens familiaux*. Paris: Ined.
- Jackson, Michael (2002): *Politics of Storytelling: Violence, Transgression and Intersubjectivity*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Jaffe, Rievke & De Koning, Anouk (2016): *Introducing Urban Anthropology*. London/New York: Routledge.
- Jamid, Hicham (2019): « Les mains dans le cambouis. Les mots de la migration » *Afrique(s) en mouvement* 1. 7-9.
- Jäger, Siegfried (2009): *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*. Münster: Unrast.
- Jeffrey, Craig (2010): *Timepass: Youth, Class, and the Politics of Waiting in India*. Stanford: Stanford University Press.
- Jeffrey, Craig, & Dyson, Jane (2013): « Zig Zag Capitalism: Youth Entrepreneurship in the Contemporary Global South » *Geoforum* 49. R1-R3.
- Jónsson, Gunvor (2012): « Migration, Identity and Immobility in a Malian Soninke Village » In Graw, Knut & Schielke, Samuli (ed) *The Global Horizon: Expectations of Migration in Africa and the Middle East*. Leuven: Leuven University Press. 105-120.
- Jónsson, Gunvor (2008): « Migration aspirations and immobility in a malian soninke village » *International Migration Institute Working Papers* 10.
- Jung, Dinah (2011): *An ethnography of fragrance. The perfumery arts of 'Adan/Lahj*. Leiden: Brill.
- Kádár, Dániel & House, Juliane (2020): « The pragmatics of ritual. An introduction » *Pragmatics* 30/1. 1-14.
- Kaufmann, Vincent (2012): « Mobilité » *Forum Vies Mobiles*. <https://fr.forumviesmobiles.org/reperes/mobilite-446> [29.5.2020].
- Kent, Linda (2000): « Fieldwork that failed » In DeVita, Philip (ed) *Stumbling toward truth. Anthropologists at work*. Long Grove: Waveland Press Inc. 95-103.
- Khosravi, Shahram (2007): « The 'illegal' traveller: an auto-ethnography of borders » *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 15/3. 321-334.

- Kieffer, Julien (2006): « Les jeunes des ‘grins’ de thé et la campagne électorale à Ouagadougou » *Politique Africaine* 101. 63-82.
- Kießling, Roland & Mous, Maarten (2004): « Urban youth languages in Africa » *Anthropological Linguistics* 46/3. 303-341.
- Kipré, Pierre (2003): « De la guerre et de la paix en Afrique » *Afrique contemporaine* 207. 133-146.
- Klaaren, Jonathan & Ramji, Jaya (2001): « Inside illegality: Migration policing in South Africa after apartheid » *Africa Today* 48/3. 35-47.
- Kobelinsky, Carolina (2016): « Les vies des morts de la migration » *Plein droit* 109/2. 6-9.
- Komska, Yuliya; Moyd, Michelle & Gramling, David (2019): *Linguistic disobedience. Restoring power to civic language*. Cham: Palgrave Mcmillan.
- Kopytoff, Igor (1987): *The African Frontier: The Reproduction of Traditional African Societies*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kulkarni-Joshi, Sonal & Hasnain, Imtiaz (2020): « Northern perspectives on language and society in India » In Deumert, Ana; Storch, Anne & Shepherd, Nick (eds) *Colonial and decolonial linguistics. Knowledges & Epistemes*. Oxford: Oxford University Press.
- Laacher, Smaïn (2010): « Les violences faites aux femmes pendant leur voyage clandestin: Algérie, France, Espagne, Maroc » Haut commissariat des Nations Unies pour les réfugiés, *New issues in refugee research*. Research Paper.
- Laidlaw, James (2014): *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lambek, Michael (2010): « Introduction » In Lambek, Michael (ed) *Ordinary Ethics: Anthropology, Language and Action*. New York: Fordham University Press. 1-36.
- Landau, Loren & Wellman, Elizabeth Iams (2015): « Der humanitäre Impuls ist nicht genug » *Internationale Politik und Gesellschaft*.
- Laurent, Pierre-Joseph (2019): « Faire famille dans le monde globalisé: l'exemple d'une famille capverdienne » *The Conversation*. <https://theconversation.com/faire-famille-dans-le-monde-globalise-lexemple-dune-famille-capverdienne-124209> [15.11.2019].
- Lazar, Philippe (2010): « Éloge de Babel » *Hommes & migrations* 1288.

- Leblanc, Julie & Pinel, Jordan (2020): « Chibanis et chibanias ou l’(in)hospitalité au long cours » *e-Migrinter* 20.
- Leech, Geoffrey (1983): *Principles of pragmatics*. London: Longman.
- Le Guin, Ursula (1996): « The carrier bag theory of fiction » Glotfelty, Cheryl & Fromm, Harold (eds) *The ecocriticism reader: landmarks in literary ecology*. Athens: The University of Georgia Press. 149-154.
- Leudar, Ivan; Hayes, Jacqueline; Nekvapil, Jiří & Turner Baker, Johanna (2008): « Hostility themes in media, community and refugee narratives » *Discourse & Society* 19/2. 187-221.
- Liagre, Romain & Dumont, Frédéric (2005): « Sangatte. Vie et mort d’un centre de ‘réfugiés’ » *Annales de géographie* 641. 93-112.
- Lindberg, Ylva & Bagga-Gupta, Sangeeta (2021): « On Naming Groups in the Margins. Constructs of (Dis)ability in the Morning Press across Time in the Nation-State of Sweden » *Scandinavian Journal of Disability Research* 23/1. 50-62.
- Loua, Zaoro Hyacinthe (2015): « Les alliances interethniques en Afrique de l’Ouest: nouvelles stratégies de réconciliation » *Théologiques* 23/2. 185-201.
- Louis, Matthieu (2013): « Approche ethnologique des migrations clandestines subsahariennes. L’aventure, ou de l’ontogenèse à la conquête de l’honneur » *Cahiers d’études africaines* 211. 547-570.
- Lucht, Hans (2019): « ‘Here we have no life’: The migrant workers persevering in Libya » *African Arguments*.
<https://africanarguments.org/2019/12/17/here-we-have-no-life-the-migrant-workers-persevering-in-libya/> [14.1.2020].
- Lüdke, Steffen (2019): « Forscher über Einwanderungspolitik: ‘Armutsmigration nach Europa ist ein Mythos’ » *Spiegel Online*.
<https://www.spiegel.de/politik/ausland/fluechtlinge-aus-afrika-armutsmigration-nach-europa-ist-ein-mythos-a-1276011.html> [21.10.2019].
- Lyche, Chantal & Skattum, Ingse (2010): « Le rôle de la L₁ dans le français du Mali: une étude perceptive » 2e Congrès Mondial de Linguistique Française, Nouvelle Orléans. 1913-1926.
- Machinya, Johannes (2020): « Migration control, temporal irregularity and waiting. Undocumented Zimbabwean migrants’ experiences of

- deportability in South Africa » In Jacobsen, Christine; Karlsen, Marry-Anne & Khosravi, Shahram (eds) *Waiting and the temporabilities of irregular migration*. London: Routledge. 96-112.
- Madden, Raymond (2010): *Being ethnographic. A guide to the theory and practice of ethnography*. London: Sage.
- Mahamat Hemchi, Hassane (2015): *Mototaxis ou clandos entre adaptation citoyenne et refus politique au sein de la ville de N'Djamena*. Communication présentée à la conférence internationale CODATU Energy, climate and air quality challenges: the role of urban transport policies in developing countries, Istanbul, 2-5 février.
- Mains, Daniel (2012): *Hope Is Cut: Youth, Unemployment, and the Future in Urban Ethiopia*. Philadelphia: Temple University Press.
- Makhulu, Anne-Maria; Buggenhagen, Beth & Jackson, Stephen (2010): « Introduction » In Makhulu, Buggenhagen & Jackson, Stephen (eds) *Hard Work, Hard Times: Global Volatility and African Subjectivities*. Berkeley: University of California Press. 1-27.
- Mandel, Jean-Jacques (2008): « Les rétrécisseurs de sexe: chronique d'une rumeur sorcière » *Cahiers d'Études Africaines* 48/1-2. 185-208.
- Manke, Marina; Diop, Oumar & Aoul, Samia Kazi (2020): « Maximizing human development outcomes of labour migration in Africa » In Adepoju, Aderanti (ed) *Africa Migration Report. Challenging the narrative*. Addis Ababa: IOM. 155-168.
- Marcus, George (1995): « Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography » *Annual Review of Anthropology* 24. 95-117.
- Marfaing, Laurence & Nadi, Dalia (2009): « Funktion der Transitstaaten » *Informationen zu politischen Bildung. Afrika Schwerpunktthemen* 303. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. 28-30.
- Masquelier, Adeline (2019): *Fada. Boredom and belonging in Niger*. Chicago: University of Chicago Press.
- Masquelier, Adeline (2013): « Teatime: Boredom and the temporalities of young men in Niger » *Africa: Journal of the international African Institute* 83/3. 470-491.

- Masquelier, Adeline (2009): « Lessons from Rubi: Love, Poverty, and the Educational Value of Televised Dramas in Niger » In Cole, Jennifer & Thomas, Lynn (eds) *Love in Africa*. Chicago: University of Chicago Press. 204-28.
- Masquelier, Adeline (2005): « The scorpion's sting: youth, marriage and the struggle for social maturity in Niger » *Journal of the Royal anthropological institut* 11. 59-83.
- Masquelier, Adeline (2002): « Road mythographies : space, mobility, and the historical imagination in postcolonial Niger » *American ethnologist* 29/4. 829-856.
- Mattes, Dominik & Dinkelaker, Samina (2019): « Failing and attuning in the field: introduction » In Stodulka, Thomas; Dinkelaker, Samina & Thajib, Ferdiansyah (eds) *Affective dimensions of fieldwork and ethnography*. Berlin: Springer. 227-231.
- Mazouz, Sarah (2008): « Les mots pour le dire. La qualification raciale, du terrain à l'écriture » In Bensa, Alban & Fassin, Didier (eds) *Politiques de l'enquête. Épreuves ethnographiques*. Paris: La Découverte. 81-98.
- Mbembe, Achille (2016): « Decolonizing the University: New Directions » *Arts & Humanities in Higher Education* 15/1. 29-45.
- Mbembe, Achille & Nuttall, Sarah (2008): « Introduction: Afropolis » In Nuttall, Sarah & Mbembe, Achille (eds) *Johannesburg: The Elusive Metropolis*. Durham: Duke University Press. 1-33.
- McCloskey, Donald (1990): *If You're So Smart: The Narrative of Economic Expertise*. Chicago: University of Chicago Press.
- Menon, Dilip (2022): « Changing Theory. Concepts from the Global South » In Menon, Dilip (ed) *Changing Theory. Concepts from the Global South*. London: Routledge. 1-30.
- Meyer, Jeanne (2011): « Accents et discrimination: entre variations linguistiques et marqueurs identitaires » *Cahiers internationaux de sociolinguistique*. 33-51.
- Mignolo, Walter (2011): « Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto » *Transmodernity*. 43-66.
- Mignolo, Walter (2012): *Epistemischer Ungehorsam: Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Aus

- dem Spanischen übersetzt und eingeleitet von Jens Kastner & Tom Waibel. Wien/Berlin: Verlag Turia + Kant.
- Miller, Jody (2008): *Getting Played: African American Girls, Urban Inequality, and Gendered Violence*. New York: New York University Press.
- Monz, Katharina (2020): « Decolonizing decolonization? Desiring pure language in Mali » In Deumert, Ana; Storch, Anne & Shepherd, Nick (eds) *Colonial and decolonial linguistics. Knowledges & Epistemes*. Oxford: Oxford University Press.
- Monz, Katharina (à paraître): « ‘Comment je peux répondre sans bouche?’ – Westafrikanische *aventuriers* stellen sich der Tiertrope » *Linguistik online*.
- Morgan, Marcyliena (1991): « Indirectness and interpretation in African American women’s discourse » *Pragmatics* 1/4. 421-451.
- Murunga, Godwin & Ogachi, Ibrahim (eds) (2020): « La crise au Mali et dans la région du Sahel » *Codesria Bulletin* 5 & 6.
- Nakassis, Constantine (2016): « Linguistic Anthropology in 2015: Not the Study of Language » *American Anthropologist* 118/2. 330-345.
- Natali, Claudia & Isaacs, Leon (2020): « Remittances to and from Africa » In Adepoju, Aderanti (ed) *Africa Migration Report. Challenging the narrative*. Addis Ababa: IOM. 117-132.
- N’Diaye, Mandiougou & Robin, Nelly (2009): « Le migrant criminalisé, le temps d’une traversée. L’exemple de l’émigration récente par voie maritime depuis les côtes sénégalaises » *Enjeux régionaux des migrations ouest-africaines. Perspectives africaines et européennes. Cahiers de l’Afrique de l’Ouest*. Paris: Éditions OCDE. 185-208.
- Nieswand, Boris (2010): « Enacted Destiny: West African Charismatic Christians in Berlin and the Immanence of God » *Journal of Religion in Africa* 40/1. 33-59.
- Ng-Mak, Daisy; Salzinger, Suzanne; Feldman, Richard & Stueve, Ann (2002): « Normalization of violence among inner-city youth: A formulation for research » *American Journal of Orthopsychiatry* 72/1. 92-101.
- Ngom, Abdoulaye (2019): « Le répertoire d’actions de candidats à la migration pour financer leur voyage migratoire: le cas de la Casamance ».

Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikanstudien 37/19. 115-133.

Ngom, Abdoulaye (2018): « Les damnés de la mer. Les candidats à la migration au départ de la Casamance » *Journal des anthropologues* 154-155/3. 285-304.

Nugent, Paul (2002): *Smugglers, Secessionists and Loyal Citizens on the Ghana-Togo Frontier. The Lie of the Borderlands Since 1914*. Oxford: James Currey.

Nyamnjoh, Francis (2017): « Incompleteness: Frontier Africa and the Currency of Conviviality » *Journal of Asian and African Studies* 52/3. 253-270.

O'Connor, Patricia (1997): « 'You gotta be a man or a girl': Constructed dialogue and reflexivity in the discourse of violence » *Pragmatics* 7/4. 575-599.

Okunade, Samuel Kehinde & Ogunnubi, Olusola (2018): « A 'Schengen' Agreement in Africa? African Agency and the ECOWAS Protocol on Free Movement » *Journal of Borderlands Studies*. 1-19.

Olivier De Sardan, Jean-Pierre (1995): « La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie » *Enquête. Archives de la revue Enquête* 1. 71-109.

Olivier De Sardan, Jean-Pierre (2008): *La rigueur du qualitatif. Les contraintes empiriques de l'interprétation socio-anthropologique*. Louvain-la-Neuve: Academia-Bruylant.

Oltmer, Jochen (2015): « Stichwort: Migration » *DIE Zeitschrift für Erwachsenenbildung*. 20-21.

Olusegun Bolarinwa, Joshua (2015): « The ECOWAS Free Movement Protocol: Obstacle or Driver of Regional Integration? » *Insight on Africa* 7/2. 154-168.

Ouattara, Fatoumata (2004): « Une étrange familiarité. Les exigences de l'anthropologie « chez soi » » *Cahiers d'études Africaines* 175/3. 635-658.

Pailey, Robtel Neajai (2017): « Legal invisibility was the best thing to happen to me » *African Arguments*.
<https://africanarguments.org/2017/05/31/legal-invisibility-was-the-best-thing-to-happen-to-me/> [14.1.2020].

- Palasie, Serge (2010): *Migration in und über Westafrika an ausgewählten Beispielen*. Magisterarbeit. Universität zu Köln.
- Park, Joseph Yung-UI & Takanashi, Hiroko (2011): « Introduction. Re-framing framing: interaction and the constitution of culture and society » *Pragmatics* 21/2. 185-190.
- Park, Robert (2013): « The Marginal Man » *Sociétés* 119. 57-58 [Extrait de l'article « Les migrations humaines et l'homme marginal » *The American Journal of Sociology*, traduit dans *Sociétés* 1987/12. 3-4].
- Pavlenko, Aneta (2007): « Autobiographical narratives as data in applied linguistics » *Applied Linguistics* 28/2. 163-188.
- Pécaut, Daniel (1997): « De la banalité de la violence à la terreur: le cas colombien » *Cultures & Conflits* 24-25.
- Pelckmans, Lotte (2013): « Slavery in the City? Travelling hierarchies among West African Migrants in the cities of Paris and Bamako » *Working papers Fondation Maison des sciences de l'homme* 38.
- Pelckmans, Lotte (2009): « Phoning anthropologists: The mobile phone's (re-)shaping of anthropological research » In De Bruijn, Mirjam; Nyamnjoh, Francis & Brinkman, Inge (eds) *Mobile phones: the new talking drums of everyday Africa*. Bamenda: Langaa. 23-49.
- Peled, Einat (1998): « The experience of living with violence for preadolescent children of battered women » *Youth* 29/4. 395-430.
- Pennycook, Alastair & Makoni, Sinnfree (2020): *Innovations and challenges in applied linguistics from the Global South*. London/New York: Routledge.
- Pérouse de Montclos, Marc-Antoine (2012a): « De l'usage politique des remises de fonds des migrants: Le cas du Mali » *Working Paper du CEPED* 26.
- Pérouse de Montclos, Marc-Antoine (2012b): « Crises et migrations: effets de rhétorique autour d'un enjeu politique » *Working Paper du CEPED* 20.
- Phillips, Coretta (2003): « Who's who in the pecking order? Aggression and 'normal violence' in the lives of girls and boys » *British Journal of Criminology* 43/4. 710-728.
- Pian, Anaïk (2009): *Aux nouvelles frontières de l'Europe. L'aventure incertaine des Sénégalais au Maroc*. Paris: La dispute.

- Pieterse, Edgard (2010): « Cityness and African Urban Development » *Urban Forum* 21/3. 205-19.
- Piller, Ingrid (2016): *Linguistic diversity and social justice. An introduction to applied sociolinguistics*. Oxford: Oxford University Press.
- Pinel, Jordan (2020): « Hospitalité et migration: expériences et formes multiples de l'accueil » *e-Migrinter* 20.
- Pirie, Gordon (2009): « Virtuous mobility: moralising vs measuring geographical mobility in Africa » *Africa focus* 22/1. 21-35.
- Portes, Alejandro (1999): « La mondialisation par le bas. L'émergence des communautés transnationales » *Actes de la recherche en sciences sociales* 129. 15-25.
- Prothmann, Sebastian (2018a): « Migration, masculinity and social class: Insights from Pikine, Senegal » *International Migration*.
- Prothmann, Sebastian (2018b): « Identités urbaines et appartenance: les discours des jeunes hommes de Pikine (Sénégal) à propos de leur ville » *Revue internationale de politique de développement* 10.
- Quijano, Aníbal (1991): « Colonialidad y modernidad/racionalidad » *Perú Indígena* 13/29. 11-21.
- Quijano, Aníbal (2007): « Coloniality and Modernity/Rationality » *Cultural Studies* 21/2. 168-178.
- Raison, Jean-Pierre (2007): « Nommer, c'est créer un peu. De 'Tiers-Monde' à 'Tropicalisme': les avatars d'un vocabulaire » *Autrepart* 41/1. 57-68.
- Ralph, Michael (2008): « Killing Time » *Social Text* 26/4. 1-29.
- Razy, Élodie & Baby-Collin, Virginie (2011): « La famille transnationale dans tous ses états » *Autrepart* 57-58/1. 7-22.
- Reitano, Tuesday & Shaw, Mark (2017): « People smuggling in Libya: You can't bomb away a problem of economics » *African Arguments*. <https://africanarguments.org/2017/01/25/people-smuggling-in-libya-you-cant-bomb-a-problem-of-economics-out-of-existence/> [14.1.2020].
- Reitano, Tuesday & Tinti, Peter (2015): *Survive and advance. The economics of smuggling refugees and migrants into Europe*. ISS paper 289.

- Relaño-Pastor, Ana-Maria (2014): *Shame and pride in narrative: Mexican women's language experiences at the U.S.-Mexico border*. London: Palgrave Macmillan.
- Rey, Véronique & Van Den Avenne, Cécile (1997): « Langue et identité en situation migratoire: identité ethnique, identité linguistique. À chacun son bambara » *Actas do i simposio internacional sobre o bilingüismo*. Vigo: Vigo University Press. 120-131.
- Reyes, Angela (2014): « Linguistic anthropology in 2013: Super-new-big » *American Anthropologist* 116/2. 366-378.
- Richardson, Laurel (1988): « The Collective Story: Postmodernism and the Writing of Sociology » *Sociological Focus* 21. 199-208.
- Robbins, Joel (2013): « Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the Good » *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19/3. 447-62.
- Robin, Nelly & Louis, Pierre-Yves (2018): « Une Mobilité d'une remarquable singularité: les mineur(e)s de l'Afrique subsaharienne aux rives sud de la Méditerranée » *Working Paper du Ceped* 37. Paris: Ceped.
- Robles, Jessica (2017): « Misunderstanding as a resource in interaction » *Pragmatics* 27/1. 57-86.
- Rodet, Marie (2015): « Historical Perspectives on Marriage, Migration, and Family Networks in the Region of Kayes, Mali » *Revue européenne des migrations internationales* 31/1.
- Roth, Claudia (2008): « 'Shameful!' The Inverted Intergenerational Contract in Bobo-Dioulasso, Burkina Fasso » In Erdmute, Alber; Van der Geest, Sjaak & Reynolds Whyte, Susan (eds) *Generations in Africa: Connections and Conflicts*. Berlin: Lit Verlag. 47-70.
- Rubbers, Benjamin (2009): *Faire fortune en Afrique: Anthropologie des derniers colons du Katanga*. Paris: Karthala.
- Russell, Andrew (2007): « Writing Traveling Cultures: Travel and ethnography amongst the Yakkha of East Nepal » *Ethnos* 72/3. 361-382.
- Rühl, Bettina (2015): « Flüchtlinge? Nicht der Rede wert... » *Internationale Politik und Gesellschaft*.
- Rühl, Bettina (2017a): « Auf Wiedersehen, Europa! War schön mit Dir » *Internationale Politik und Gesellschaft*.

- Rühl, Bettina (2017b): « Wie Migranten Fluchtursachen bekämpfen » *Internationale Politik und Gesellschaft*.
- Rühl, Bettina (2017c): « Ein Mensch für 730 Euro » *Internationale Politik und Gesellschaft*.
- Salanskis, Jean-Michel (2007): « Sud philosophique » *Autrepart* 41/1. 15-25.
- Salazar Ferro, Pablo (2015): *Le transport collectif artisanal: une composante essentielle dans un système dual*. Revue de la littérature réalisée pour l'Agence Française de Développement.
- Salzbrunn, Monika; Souiah, Farida & Mastrangelo, Simon (2015): « Les 'brûleurs' des frontières dans la musique populaire tunisienne. La migration non documentée au prisme de chansons de rap et de mezoued » *Afrique contemporaine* 254. 37-56.
- Santos, Boaventura de Sousa (2014): *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*, Boulder: Paradigm Publishers.
- Sayad, Abdelmalek (1991): *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Bruxelles: De Beck.
- Sayad, Abdelmalek (1999): *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré* Paris: Seuil.
- Schaffner, Laurie (2004): « Capturing girls' experiences of 'community violence' in the United States » In Alder, Christine & Worrall, Anne (eds) *Girls' Violence: Myths and Realities*. New York: Suny Press. 105-130.
- Schegloff, Emanuel (1982): « Discourse as an interactional achievement: Some uses of 'uh huh' and other things that come between sentences » In Tannen, Deborah (ed) *Georgetown University Round Table on Language and Linguistics 1981. Analyzing discourse: Text and talk*. Washington: Georgetown University Press. 71-93.
- Scheper-Hughes, Nancy & Bourgois, Philippe (2004): « Introduction: Making sense of violence » In Scheper-Hughes, Nancy & Bourgois, Philippe (eds) *Violence in War and Peace: An Anthology*. Oxford: Blackwell Publishing. 1-32.
- Schiller, Anna (2021): « Berichten Medien zu negativ über Flucht und Migration? » *FAZ Online*.

<https://www.faz.net/aktuell/fuilleton/medien/studie-berichten-medien>
[02.12.2021].

Schmitz, Jean (2008): « Migrants Ouest-Africains vers l'Europe: historicité et espace moraux » *Politique Africaine* 109. 5-15.

Schweizer, Harold (2008): *On waiting*. London: Routledge.

Seidou, Mayaki Soumaila (2008): « Le dada des 'fadas' » *Le Sahel* 5.

Selting, Margret (2010): « Affectivity in conversational storytelling: an analysis of displays of anger or indignation in complaint stories » *Pragmatics* 20/2. 229-277.

Sharp, Lesley (2002): *The Sacrificed Generation: Youth, History, and the Colonized Mind in Madagascar*. Berkeley: University of California Press.

Shipley, Jesse Weaver (2010): « Self-Sovereignty and Creativity in Ghanaian Public Culture » In Makhulu, Anne-Maria; Buggenhagen, Beth & Jackson, Stephen (eds) *Hard Work, Hard Times: Global Volatility and African Subjectivities*. Berkeley: University of California Press. 91-112.

Sieg, Klaus (2009): « Gescheiterte Träume ... » *Informationen zu politischen Bildung. Afrika Schwerpunktthemen* 303/29 Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

Sifianou, Maria (1997): « Silence and politeness » In Jaworski, Adam (ed) *Silence: Interdisciplinary perspectives. Studies in Anthropological Linguistics* 10. Berlin: Mouton de Gruyter. 63-84.

Simone, AbdouMaliq (2004): « People as Infrastructure: Intersecting Fragments in Johannesburg » *Public Culture* 16/3. 407-429.

Singerman, Diane (2007): « The Economic Imperatives of Marriage: Emerging Practices and Identities among Youth in the Middle East » *Working Paper* 6. Washington/Dubai: Wolfensohn Center for Development.

Sissao, Alain Joseph (2006): « Ethnicité et culture. L'Alliance à plaisanterie comme forme de culture ciment entre les ethnies au Burkina Faso » http://biblio.critaoi.auf.org/39/01/Microsoft_Word-Article-association_transnationale.pdf [22.06.2016].

Smith, Sunday; Djoudalbaye, Benjamin & Ahmat, Adam (2020): « Migration and health » In Adepoju, Aderanti (ed) *Africa Migration Report. Challenging the narrative*. Addis Ababa: IOM. 169-182.

- Smith, Étienne (2004): « Les cousinages de plaisanterie en Afrique de l'Ouest, entre particularismes et universalismes » *Raisons politiques* 13. 159-169.
- Sökefeld, Martin & Warnier, Jean-Pierre (2008): « Debate: Changing Generations in Anthropology – So What? » *Social Anthropology* 16. 221-228.
- Sommers, Marc (2012): *Stuck: Rwandan Youth and the Struggle for Adulthood*. Athens: University of Georgia Press.
- Sountalma, Zeinabou (1991): *Espace et pratiques de l'habitat urbain. La concession à Niamey (Niger)*. Thèse de doctorat, Université Paris VII.
- Spieß, Constanze & Tophinke, Doris (2018): « Alltagspraktiken des Erzählens » *Literaturwiss Linguistik* 48. 193-201.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985): « The Rani of Sirmur. An essay in reading the archives » *History and Theory* 24/3. 247-272.
- Stalnaker, Robert (2002): « Common ground » *Linguistics and Philosophy* 25/5. 701-721.
- Stalnaker, Robert (2017): « Responses » *Philos studies* 174. 1629-1639.
- Stanko, Elizabeth (1990): *Everyday Violence: How Women and Men Experience Sexual and Physical Danger*. Glasgow: Harper Collins.
- Stasik, Michael; Hänsch, Valerie & Mains, Daniel (2020): « Temporalities of waiting in Africa » *Critical African Studies* 12/1. 1-9.
- Stonequist, Everett (1935): « The Problem of the Marginal Man » *American Journal of Sociology* 41/1. 1-12.
- Storch, Anne (2022): « Sensual Language: Three Stories » in Storch, Anne & Dixon, Robert (eds) *The art of language*. Leiden: Brill.
- Streiff-Fénart, Joceyline (2020): « Les mots de la mobilité: les concepts des sciences sociales en regard des catégories politiques et des points de vue émiques » *Cahiers de l'Urmis* 19.
- Tarrius, Alain (2015): *Étrangers de passage. Poor to poor, peer to peer*. Paris: L'Aube.
- Taussig, Michael (1984): « Culture of Terror-Space of Death. Roger Casement's Putumayo Report and the Explanation of Torture » *Comparative Studies in Society and History* 26/3. 467-497.

- Thorne, Barrie (1980): « 'You Still Takin' Notes?' Fieldwork and Problems of Informed Consent » *Social Problems* 27/3. 284-297.
- Thorsen, Dorte (2009): « L'échec de la famille traditionnelle ou l'étirement des relations familiales. L'exode des jeunes Burkinabé des zones rurales vers Ouagadougou et Abidjan » *Hommes & migrations* 1279. 66-78.
- Thurlow, Crispin (2011): « Speaking of difference: Language, inequality and interculturality » Halualani, Rona & Nakayama, Thomas (eds) *The Handbook of critical intercultural communication*. Oxford: Blackwell.
- Timera, Mahamet (2001): « Les Migrations Des Jeunes Sahéliens: Affirmation De Soi Et Emancipation » *Autrepart* 18. 37-49.
- Timera, Mahamet (2009): « Aventuriers ou orphelins de la migration internationale. Nouveaux et anciens migrants « subsahariens » au Maroc » *Politique africaine* 115/3. 175-195.
- Tirado, Diana Ibañez (2018): « 'We sit and wait.' Migration, mobility and temporality in Guliston, Southern Tajikistan » *Current Sociology Monograph* 67/2. 315-333.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2018): *Der Pilz am Ende der Welt: über das Leben in den Ruinen des Kapitalismus*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Vannini, Phillip (2002): « Waiting dynamics: Bergson, Virilio, Deleuze, and the experience of global times » *Journal of Mundane Behaviour* 3/2. 193-208.
- Vigh, Henrik (2011): « Vigilance: On conflict, social invisibility, and negative potentiality » *Social Analysis* 55/3. 93-114.
- Vincourt Sarah & Kouyaté Souleymane (2012): « Ce que 'parler au grin' veut dire: sociabilité urbaine, politique de la rue et reproduction sociale en Côte d'Ivoire » *Politique Africaine* 127. 91-108.
- Vision (2010): *Vision 2020 de la CEDEAO. Vers une communauté démocratique et prospère*. Abuja: CEDEAO.
- Vogt, Wendy (2018): *Lives in transit. Violence and intimacy on the migrant journey*. Oakland: University of California Press.
- Vu, Vanessa (2020): « Remittances. In Liebe gewickelte Dollar » *Zeit Online*. <https://www.zeit.de/wirtschaft/2020-05/remittances-dilip-ratha-migration> [04.06.2020].

- Vubo, Emmanuel Yenshu & Ndi, Humphrey Ngala (2015): « Cross-border migrations, regional integration and conviviality in the Gulf of Guinea: reality and prospects » In Vubo, Emmanuel Yenshu (ed) *Environment, Agriculture and Cross-border Migrations*. Dakar: CODESRIA.
- Wa Kabwe-Segatti, Aurelia (2009): « Dimension extérieure de la politique d'immigration de l'Union européenne. Quelles conséquences pour l'Afrique? » *Hommes & migrations* 1279.
- Walkey, Claire & Mbokazi, Sabelo (2020): « The migration-development nexus in Africa » In Adepoju, Aderanti (ed) *Africa Migration Report. Challenging the narrative*. Addis Ababa: IOM. 133-144.
- Walter, Oliver; Howard, Allen & Retailé, Denis (2015): « West African Spatial Patterns of Economic Activities: Combining the 'Spatial Factor' and 'Mobile Space' Approaches » *African Studies* 74/3. 346-365.
- Warn, Elizabeth & Abi, Samir (2020): « Reorganizing borders in the age of free movement » In Adepoju, Aderanti (ed) *Africa Migration Report. Challenging the narrative*. Addis Ababa: IOM. 77-90.
- Warner-Garcia, Shawn (2014): « Laughing when nothing's funny: the pragmatic use of coping laughter in the negotiation of conversational disagreement » *Pragmatics* 24/1. 157-180.
- Weber, Florence (2001): « Settings, interactions and things: A plea for multi-integrative ethnography » *Ethnography* 2/4. 475-499.
- Wesely, Jennifer (2006): « Considering the context of women's violence gender, lived experiences, and cumulative victimization » *Feminist Criminology* 1/4. 303-328.
- Wester, Léa (2015): *Modélisation multi-agents de transports collectifs artisanaux: structures émergentes et stratégies individuelles*. Communication présentée à la conférence internationale SAGEO, Hammamet, 23 novembre.
- Wester, Léa (2018): *Transports collectifs et initiative individuelle. Approche des transports collectifs artisanaux par l'auto-organisation et les systèmes multi-agents*. Thèse de doctorat, Université Aix-Marseille.
- Whitehouse, Bruce (2009): « Migrants et insécurité existentielle. Le cas de Brazzaville » *L'Afrique en mouvement* 1279. 80-87.

- Whitehouse, Bruce (2011): « Approche comparative des familles dispersées (Mali-Congo): éducation et espaces nationaux » *Autrepart* 57-58/1. 233-246.
- Wihtol de Wenden, Catherine (2002): « La dynamique mondiale des flux migratoires » *Esprits* 287/8-9. 104-113.
- Wihtol de Wenden, Catherine (2010): « De l'étude des migrations aux mobilités transnationales. Entretien conduit par Boris Petric le 28 septembre 2010 » *Transcontinentales* 8-9/12.
- Wittgenstein, Ludwig (1998): *Logisch-philosophische Abhandlung, Tractatus logico-philosophicus. Kritische Edition*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Xudong, Deng (2008): « The use of listener responses in mandarin chinese and australian english conversations » *Pragmatics* 18/2. 303-328
- Yeboah, Thomas; Kandilige, Leander; Bisong, Amanda; Garba, Faisal; Teye, Joseph Kofi (2020a): *The ECOWAS Free Movement Protocol and Diversity of Experiences of Different Categories of Migrants: A Qualitative Study*. Hoboken: John Wiley & Sons.
- Yeboah, Thomas; Kandilige, Leander; Bisong, Amanda; Garba, Faisal; Teye, Joseph Kofi (2020b): « Same policy but different implications for different people? An analysis of how diverse categories of ECOWAS nationals experience the free movement protocol » *Miasa Working Papers* 2020/1.
- Yus, Francisco (1999): « Misunderstandings and explicit/implicit communication » *Pragmatics* 9/4. 487-517.
- Zanker, Franzisca; Arhin-Sam, Kwaku; Jegen, Leonie & Bisong, Amanda (2020): « Libre circulation en l'Afrique de l'Ouest: Juxtapositions et intérêts divergents » *Policy brief* 2020/1.
- Zossou, Liliane (2007): « Chercheur du sud, sujet du nord: témoignage » *Autrepart* 41/1. 239-246.

Filmographie

Cameroun: Clando, le bus de l'exil (2022), Film documentaire d'Eystein Young Dingha <https://www.arte.tv/fr/videos/098294-000-A/cameroun-clando-le-bus-de-l-exil/> [16.08.2022].

Convoyeurs du non-retour (2021), Film documentaire de Chinedum Iregbu <https://www.arte.tv/fr/videos/104699-000-A/convoyeurs-du-non-retour/> [16.08.2022].

De l'argent pour maman au Zimbabwe (2021), Film documentaire de Rumbi Katedza <https://www.arte.tv/fr/videos/096578-000-A/de-l-argent-pour-maman-au-zimbabwe/> [16.08.2022].

Gaoussou Coulibaly, dit Vieux Django (2003), Émission radio fait par Mamoutou Traoré, rendue disponible sur le compte youtube @kabakotoure84 <https://www.youtube.com/watch?v=4nMVYs3vxbk;>
<https://www.youtube.com/watch?v=qHJA006rXn4;>
<https://www.youtube.com/watch?v=NQqPJRbijfo>
[https://www.youtube.com/watch?v=F67lUqN87_g;](https://www.youtube.com/watch?v=F67lUqN87_g)
<https://www.youtube.com/watch?v=EpIvtFYCwxc;>
<https://www.youtube.com/watch?v=e1597UHLjCw;>
https://www.youtube.com/watch?v=G_GnjzmoFNY;
<https://www.youtube.com/watch?v=iaewUo2dBxM;>
<https://www.youtube.com/watch?v=eYnlGAi6YUM> [18.01.2023].

Jaguar (1967), Docufiction ethnographique de Jean Rouch.

Katanga Nation (2021), Film documentaire de Hiwot Getaneh <https://www.arte.tv/fr/videos/104690-000-A/katanga-nation/> [16.08.2022].

Lagos Tanger, aller simple (2021), Film documentaire d'Ike Nnaebue <https://www.arte.tv/fr/videos/096311-000-A/lagos-tanger-aller-simple/> [16.08.2022].

Le choix de Fati (2021), Film documentaire de Fatimah Dadzie <https://www.arte.tv/fr/videos/104691-000-A/le-choix-de-fati/> [16.08.2022].

Le dernier refuge – à la porte du Sahel (2022), Film documentaire d'Ousmane Samassékou <https://www.arte.tv/fr/videos/098606-000-A/le-dernier-refuge-a-la-porte-du-sahel/> [16.08.2022].

Le garage de Zara (2021), Film documentaire de Bawa Kadade
<https://www.arte.tv/fr/videos/104701-000-A/le-garage-de-zara/>
 [16.08.2022].

Le prix pour rester (2021), Film documentaire de Babucarr Manka
<https://www.arte.tv/fr/videos/104702-000-A/le-prix-pour-rester/>
 [16.08.2022].

Les histoires de Mary Monday (2021), Film documentaire d'Ochan Harrington
<https://www.arte.tv/fr/videos/104693-000-A/les-histoires-de-mary-monday/> [16.08.2022].

Les sauteurs – Those who jump (2016), Film documentaire de Moritz Siebert, Estephan Wagner & Abou Bakar Sidibé
<https://www.bpb.de/mediathek/322877/les-sauteurs-those-who-jump>
 [16.08.2022].

Presque Somalien (2021), Film documentaire de Mahad Ahmed
<https://www.arte.tv/fr/videos/104697-000-A/presque-somalien/>
 [16.08.2022].

Prête moi ta voix (2021), Film documentaire de Claudine Ndimbira
<https://www.arte.tv/fr/videos/104703-000-A/prete-moi-ta-voix/>
 [16.08.2022].

Reste debout (2021), Film documentaire d'Aissata Ouarma
<https://www.arte.tv/fr/videos/104695-000-A/reste-debout/> [16.08.2022].

Samira (2014), Installation scientifico-artistique de Nicola Mai
<https://vimeo.com/188230888> [25.11.2022].

Sénégal – retour au bled (2022), Reportage de Jean-Yves Cauchard
<https://www.arte.tv/fr/videos/110870-000-A/senegal-retour-au-bled/>
 [25.11.2022].

Sur les traces d'un migrant (2021), Film documentaire de Delphine Yerbanga
<https://www.arte.tv/fr/videos/104707-000-A/sur-les-traces-d-un-migrant/> [16.08.2022].

Taamaden (2021), Film documentaire de Seydou Cissé
<https://www.arte.tv/fr/videos/104700-000-A/taamaden/> [16.08.2022].

Zinder (2021), Film documentaire d'Aïcha Macky
<https://www.arte.tv/fr/videos/096314-000-A/zinder/> [16.08.2022].

Brèves définitions des termes des mots croisés

Accueil – Réception souvent difficile que vivent les personnes mobiles à l'étranger. (cf. Dunan; Jatigiya)

Allah – Tout en étant régulièrement évoqué, ne pas considéré l'acteur principal dans la mobilité internationale des personnes en question, qui se débrouille elles-mêmes. (cf. Débrouille)

Attente – Compris comme un blocage avant la mobilité internationale, ensuite comme une activité puisque la personne guette des opportunités et chances. (cf. Bloquer; Jɔra; Opportunité; Chance; Immobilité)

Aventure – Terme prioritairement utilisé en Afrique de l'Ouest pour désigner en français la mobilité internationale à longue échelle. (cf. Retour; Taama; Voyage)

Banalité – Manière de laquelle est vécue la mobilité internationale; tout comme la vie de tous les jours et la violence qui est toujours sous-jacente. (cf. Quotidien)

Baro – « communication » – Conceptualisé en bambara comme étant une situation de convivialité. (cf. Thé; Grin)

Bloquer – Sentiment d'avant le départ dans la mobilité; il s'agit avant tout de la jeunesse et de la crise qui interdiraient à la personne de trouver sa place sans la mobilité internationale. (cf. Jɔra)

Bɔfu Safu – « né gratuit, mort gratuit » – Reproche de ne rien faire de sa vie facilement fait à des jeunes retardant le passage à l'âge adulte. Sous-entendu est un manque de volonté et une paresse défiante qui nuirait finalement à la grande famille et à la communauté. (cf. Jeunesse)

Car – Moyen de transport utilisé majoritairement pour la mobilité internationale personnelle entre pays africain; bus ou bus construit à partir de camions. (cf. Gare; Route)

Chance – L'ensemble des opportunités saisies porte vers cette notion plus large du bonheur personnel cherché par chaque personne mobile. L'ayant rencontrée permettrait à la personne en question d'appeler sa mobilité une réussite et de rentrer. (cf. Opportunité; Retour)

Code – Rendre à l'étranger la parole inaccessible aux locaux; moyen de sécuriser la parole et le locuteur. (cf. Tactiques)

Compagnons – Ceux rencontrés en cours de route, compagnes d’une partie du chemin, mais aussi de fortune et d’infortune. (cf. Semblable; cf. Réseau; Nouvelle Famille; Témoins)

Damine – « commencer » – Décrit le début d’un projet de mobilité, bien avant le départ géographique. (cf. Wuli)

Débrouille – Petits travaux et occasions prises afin d’assurer la survie de soi-même tout comme des siens. Terme souvent utilisé pour démarquer la situation volatile et insécure d’un travail régulier. (cf. Jeunesse; Quotidien)

Dire – La mobilité, dans ses aspects positifs tout comme négatifs, dans son caractère si-tôt extraordinaire si-tôt banal n’est pas tue ni en partie omise, mais racontée à ceux qui veulent l’entendre et l’écouter sérieusement. (cf. Réagir; Sensibiliser; Positionner)

Disparaître – Une des tactiques de répondre aux différentes situations difficiles que rencontrent les personnes mobiles en cours de route et à destination (provisoire). Rarement aussi utilisé (par des routiers) envers ceux restés la maison. (cf. Tunun; Tactiques)

Distance – Cherché activement par les personnes mobiles, mais enduré aussi quand l’accueil est difficile. (cf. Accueil)

Dogo – « cadet » – Non seulement celui moins âgé, mais aussi celui ne pas encore ou moins établi, le nouveau-venu. Personne demandant du soutiens en échange de respect. (cf. Koro)

Dunan – « étranger, invité » – Cette conceptualisation double est souvent rappelée par les personnes mobiles pour marquer le mauvais accueil reçu à l’étranger. (cf. Accueil; Jatigiya)

Échange – Approche à la conversation que tente la narration fragmentée à travers l’interaction entre narrateur et auditoire. (cf. Narration Fragmentée; Naamunamine)

Échec – Conçu comme égale à un retour non couronné de succès financier. Celui de la mobilité est compris comme étant aussi celui de la personne mobile. (cf. Retour)

Fuite – La mobilité de femmes, surtout mariées, est souvent ainsi décrite, sous-entendant que la famille tout comme d’éventuels enfants sont abandonnés; terme également utilisé par les femmes.

Gare – Nœuds dans la mobilité personnelle mais aussi nœuds communicatifs pour personnes mobiles tout comme ceux restés à la maison. (cf. Routier; Route; Car)

Grin – Ronde de thé, souvent associée avec la jeunesse urbaine. Conçue par des pratiquants comme des situations de convivialités, d'échange et comme des rencontres appellent au vivre-ensemble. (cf. Thé; Baro; Jeunesse)

Gundow – « secrets » – Ici non utilisé pour parler de choses non-dites, mais pour évoquer un soutien spirituel, parfois aussi matériel, dans une activité, ici avant tout la mobilité internationale. D'habitude procurés par des marabouts ou des anciens (*koro*), souvent donnés par la grande famille avant le départ. (cf. Daminé)

Immobilité – Celle géographique à l'intérieur de la mobilité internationale n'est pas conçue comme égale à celle intérieure, le sentiment d'être bloqué d'avant le départ. (cf. Attente; Bloquer; Jora)

Jatigiya – « hospitalité » – Accueil cherché mais que rarement rencontré à l'étranger, ni offert aux étrangers sur place. (cf. Accueil; Dunan)

Jeunesse – Non dans le sens de l'âge, mais celui de ne pas encore être établi, c'est à dire sans famille (marié, enfants) et travail plus ou moins stable. (cf. Débrouille)

Jora – « arrêté, bloqué » – Souvent accompagné du préfixe *la-* pour en marquer le caractère extérieur de l'activité et la passivité de celui arrêté ou bloqué. (cf. Bloquer; Immobilité)

Juru – « devoir, liens, attachements » – Terme utilisé pour parler des obligations qu'a une personne envers sa grande famille et communauté.

Koro – « aîné » – Non seulement celui plus âgé, mais aussi celui plus établi, plus anciennement installé et autres. Personne de respect devant en même temps du soutien à l'autre. (cf. Dogo)

Libre – Destination imaginaire de la mobilité internationale. L'association est celle d'avoir la liberté de choisir la direction, la longueur et autres sans être obligé de suivre les consignes des anciens. (cf. Vide)

Mouvement – Paraphrase souvent mieux adaptée pour le terme de la mobilité, puisque ce-dernier est d'habitude utilisé afin de parler de la possibilité et l'aptitude de se déplacer dans le quotidien.

Naamunamine – « répondre ‘oui’; réagir » – Écoute active qui rend la situation de narration proche d’un échange, d’une conversation, en faisant en sorte à ce que le flot de paroles ne tarisse pas. (cf. Narration Fragmentée; Échange)

Narration Fragmentée – Manière de laquelle est racontée une histoire en région mandingue. S’interrompre afin d’inviter l’auditoire à participer activement à la création de l’histoire. (cf. Naamunamine; Échange)

Nom – Souvent perdu en cours de route quand les personnes mobiles reçoivent des noms d’animaux ce qui leur dénie l’humanité. Retrouvé à travers l’échange avec des auditeurs ayant la volonté d’écouter et d’entendre.

Nourrir – Une des préoccupations de personnes mobiles en cours de route; principalement eux-mêmes, mais aussi ceux restés à la maison et comptants sur le support de l’étranger. (cf. Débrouille; Quotidien; Juru)

Nouvelle Famille – Appellation pour des liens particulièrement étroits qui peuvent se créer entre quelques compagnons de route. (cf. Compagnons; Semblable; Réseau)

Opportunité – Occasion; ce qui est cherché dans la mobilité, de petits travaux tout comme de nouveaux moyens de déplacements, d’hébergement et autres. (cf. Chance; Attente)

Parole – Les personnes mobiles insistent ne pas vouloir entrer dans des narratifs externes et proposer à la place des mots et des perspectives personnelles. (cf. Réagir)

Positionner – Action prise d’anciennes personnes mobiles une fois de retour afin de ne pas laisser ceux qu’indirectement concernés définir la mobilité internationale personnelle à. (cf. Réagir; Dire)

Prêt – Aspect majeur de l’attente active; le fait de pouvoir saisir toute opportunité qui se présente le moment qu’elle se présente, le fait de guetter les opportunités. (cf. Attente; Opportunité)

Priorités – Aspects de la mobilité que les personnes concernées considèrent plus urgents que ceux initialement proposé par moi et dont ils préfèrent parler.

Quotidien – Manière de laquelle est vécue la mobilité internationale, ayant des obligations comparables à ceux à la maison. Terme souvent associé à la débrouille. (cf. Débrouille)

Réagir – Ne pas laisser sans réponse les prises de parole de ceux restés à la maison. (cf. Dire; Sensibiliser; Positionner)

Réseau – Créé entre personnes mobiles, qu'ils soient routiers ou non, mais aussi entre personnes mobiles et d'autres non-mobiles. (cf. Compagnons; Semblable; Nouvelle Famille)

Retour – Conçu comme faisant partie intégrale de la mobilité internationale depuis avant le départ; la réussite ou l'échec de la mobilité étant jugé par ceux restés à la maison. (cf. Aventure)

Rire – Une des tactiques non seulement in situ, mais aussi avec un certain décalage temporaire, de se démarquer de la violence vécue. (cf. Tactiques)

Route – Centre de la mobilité internationale personnelle, endroit où se rencontrent professionnels et non-professionnels et où se créent des réseaux. (cf. Routier; Gare; Réseau; Car)

Routier – Les professionnels de la route; qu'ils soient chauffeurs et apprentis, s'occupant de la mobilité physique de personnes et marchandises, ou *coxeurs* et *syndicats* assurant le fonctionnement de la structure des points de départ et de destination. (cf. Gare; Car)

Semblable – Ceux voyageant partiellement ensembles, vivant des situations comparables le sont par définitions. D'autres, comme des auditeurs, peuvent être pris comme de tels pour marquer des différences dans les expériences des uns et des autres. (cf. Compagnons; Réseau; Témoins; Nouvelle Famille)

Sensibiliser – Rendre publique une problématique n'étant pas vue et/ou comprise comme posant un, voire des problèmes par le grand public. (cf. Réagir; Dire; Positionner)

Somogow – « famille » – Inclut aussi des liens non-sanguins en désignant tous ceux logeant à la maison ou dans la cour. Le terme comprend une notion de dépendance. (cf. Juru; Nouvelle Famille)

Taama – « voyage, déplacement, aventure » – Terme utilisé en bambara pour tout déplacement long par opposition au mouvement court et à l'improvisé.

Tactiques – Manières de répondre aux différentes situations difficiles que rencontrent les personnes mobiles en cours de route et à destination (provisoire). (cf. Disparaître; Tunun; Rire)

Témoins – Ceux rencontrés en cours de route vivent et rencontrent des situations semblables, ce qui permet aux personnes mobiles de se baser sur leur interconnaissance en narrant leurs histoires respectives. (cf. Semblable; Compagnons; Réseau; Nouvelle Famille)

Thé – Moyen de libérer la langue. Invitation à la conversation et à l'échange. (cf. Baro; Grin; Échange)

Tunun – « disparaître, se perdre » – Reproche faite à une personne n'ayant pas donné de ses nouvelles pendant un certain moment. (cf. Disparaître; Juru)

Vide – Destination imaginaire de la mobilité internationale telle qu'elle est souvent imaginée et décrite par ceux non concernés. (cf. Libre)

Voyage – Déplacement avec une destination précise à l'intérieur d'une temporalité également précise et définit d'avance. (cf. Taama; Aventure)

Wuli – « se lever, prendre le départ » – Le départ dans la mobilité internationale est conceptualisé comme d'abord abandonner la position assise qui est considérée comme une position d'impuissance et de paresse. (cf. Bloquer; Jora)

Yala – « balade » – Décrit un mouvement à l'improviste d'habitude court par opposition au déplacement long. (cf. Voyage; Aventure; Taama)

Cet ouvrage examine les conceptualisations émiques de la migration internationale en provenance d'Afrique de l'Ouest. À cette fin, de longues conversations libres et entretiens semi-structurés ont été menés au Mali et dans des pays voisins entre 2017 et 2022. En reconnaissant les témoignages verbaux que de dizaines de personnes directement ou indirectement concernées ont formulés principalement en français et en bambara, comme une expertise pratique, s'est dégagée une grille de perspectives diverses, parfois complémentaires, parfois contradictoires, sur une réalité partagée. Résumé sous la forme de mots croisés, le résultat central est que les attributions et désignations externes telles que « migration » sont évitées dans l'ouvrage. À la place, c'est la description interne comme « aventure » ou « voyage » qui est reprise. Soulevant la question des conceptualisations émiques, cela présente un intérêt scientifique bien au-delà de l'approche de la co-construction des connaissances.

LIT

www.lit-verlag.de

978-3-643-25243-2