

LES IMAGINAIRES DE L'AVENTURE MIGRATOIRE. TERRAINS AFRICAINS

SYLVIE BREDELOUP¹

Au cours de cette dernière décennie, le qualificatif d'aventurier a été largement employé à la fois par les médias, les écrivains et les chercheurs pour désigner ces migrants d'Afrique subsaharienne qui prennent des risques énormes, affrontent d'inénarrables dangers pour traverser les multiples frontières érigées sur leur chemin et destinées à entraver leur circulation. Mais ce terme fait aussi écho à des assignations *emic*, reprises en des lieux pluriels, par les migrants eux-mêmes. L'aventure renvoie certes aux épreuves objectivement éprouvées mais signale plus encore, en creux, leur désir intense d'exister autrement que dans les directions attendues par leurs familles ou les Etats d'où ils proviennent. C'est ainsi que les ressortissants de la Guinée Bissau implantés récemment à Lisbonne parlent d'aventure (*aventura*) pour rendre compte de leur expérience à la fois migratoire et urbaine (Sarro, 2009) tout comme les Sahéliens installés à Brazzaville dans le contexte d'incertitudes des années 2000 recourent à cette même grammaire pour caractériser leurs prises de risques, leur recherche de la réussite matérielle mais aussi de dignité (Whitehouse 2012).

Ces références à l'aventure ne sont pas pour autant nouvelles ; le désir d'aventures des migrants africains a aussi une histoire. L'aventure a été considérée par les « sapeurs » brazzavillois partis à Paris acquérir vêtements et accessoires comme la forme achevée de leur parcours ritualisé, leur assurant consécration, une fois rentrés au pays (Gandoulou, 1989). On retrouve cette même recherche de prestige chez les *Kumasi Boys* ayant quitté les

pays Dogon ou Sonrai dans les années 1920-1950 qui partaient s'approvisionner en vêtements de luxe en Gold Coast (Doughon, 2009) et qui envisageaient ces voyages comme « les aventures merveilleuses du chemin » (Rouch, 1956). Les migrants du fleuve Sénégal engagés dans la course aux diamants entre les deux Congo, à l'orée des Indépendances africaines se sont aussi rebaptisés aventuriers pour qualifier leurs modes d'insertion hasardeux dans ces contrées lointaines et la transgression qu'ils opéraient vis-à-vis de l'ordre familial et villageois en vigueur (Bredeloup, 2007).

Le terme d'aventure ne correspond pas seulement à une forme migratoire particulière mais renvoie plus profondément à un mode de vie spécifique qui permettrait aux migrants d'échapper à un quotidien prévisible, fade et ennuyeux et de poursuivre leurs rêves. Les départs en migration ne s'expliquent pas exclusivement par des raisons économiques ou politiques. L'ambition individuelle, le désir de vivre ailleurs et autrement des expériences inédites sont aussi des moteurs importants, justifiant la mise en route de populations croissantes, jeunes ou moins jeunes, qualifiées ou non. Dès lors où la migration relève aussi et surtout d'une expérience morale, il convient d'en examiner les dimensions symboliques. Dans cet article, après avoir exploré les mots et les temps de la migration d'aventure à partir de terrains ouest-africains, il s'agira d'appréhender les diverses subjectivités mobilisées par les migrants aventuriers pour donner sens à leurs voyages et désirs d'ailleurs et conserver leur confiance en l'avenir. De quelle manière le recours à la foi et la religion, mais aussi à la geste épique contribue à construire ou à renforcer l'espoir des migrants aventuriers ?

1 Directrice de recherches à l'IRD (UMR LPED) ; LMI MOVIDA. Sylvie. Bredeloup@ird.fr

LES MOTS DE L'AVENTURE

Les termes d'aventure et d'aventurier ne sont pas des mots valises permettant de désigner, de manière générique, l'aspiration à ce qui n'est pas encore chez tous ces migrants aux profils hétérogènes. Chaque société, chaque culture à une époque donnée, décide de ce qu'est l'aventure, en lui assignant une place dans le parcours des âges, en lui associant des représentations particulières, positives ou négatives. Les migrants *navétanes* qui quittèrent provisoirement ou définitivement les champs d'arachide du Sénégal et de Gambie (David, 1980) pour envahir les gisements diamantifères de Sierra Leone, de Guinée et de Côte d'Ivoire au milieu des années 1950 ont été perçus par les instances administratives coloniales comme des hors-la-loi, propagateurs potentiels de la violence. Ils ont alors été requalifiés de : « horde détribalisée » et d'« aventuriers cupides », autant d'assignations négatives, sous-tendues par la peur du désordre et de l'invasion qui avait alors saisi l'administration coloniale (Bredeloup, 1999). La version négative de l'aventure a également été déclinée par les Etats indépendants d'Afrique notamment par le Congo (RPC et RDC) respectivement en 1971 et 1977. Pour justifier les expulsions massives de ressortissants ouest-africains, ils les ont qualifiés de « clandestins », « d'aventuriers » et de « trafiquants », les accusant de se livrer à des commerces illicites et frauduleux sur leur territoire. Aujourd'hui, il semblerait que les notions d'aventure et d'aventurier ne désignent pas la même chose des deux côtés du fleuve Congo (Macgaffey, Bazenguissa-Ganga, 2000 : 54). Si à Brazzaville, les exploits de l'aventurier sont loués et chantés et assimilés aux trajectoires des *mikilistes*² ayant rejoint avec succès l'Europe pour y accumuler richesse et expériences, à Kinshasa, en revanche, ils sont beaucoup moins valorisés. On insiste davantage sur l'incapacité de certains aventuriers à se tailler leur propre chemin et rentrer dignement au pays.

2 Dérivé de Mikili signifiant « pays » en lingala et par extension l'Europe. Celui qui est parti en Europe.

Qu'ils soient Burkinabè, Camerounais, Maliens ou Sénégalais, les migrants rencontrés ces dernières années sur les routes africaines recourent eux-mêmes au lexique français de l'aventure pour caractériser de manière positive leur cheminement : « Je me suis aventuré... j'ai tenté l'aventure... je suis tombé dans l'aventure... on était des aventuriers ». Prises au sérieux, ces auto-désignations permettent aussi de mieux décrypter le désir et le malaise entremêlés qu'elles peuvent refléter et de mieux saisir les imaginaires qu'elles sous-tendent. *Chercher la route*, *chercher la vie*, sont aussi des expressions récurrentes, employées par plusieurs générations de migrants africains et en des lieux multiples (Libye, Tunisie, Côte d'Ivoire, Chine) qui renvoient à une quête existentielle. Chercher la route, c'est aussi – avant de prendre la route ou pour la continuer dans de bonnes conditions – être en capacité d'entreprendre toutes les démarches, administratives et mystiques, nécessaires à la réussite du voyage, c'est mobiliser toutes les ressources possibles – légales ou non – pour atteindre son objectif. On retrouve ces mêmes univers de sens dans la notion de *kille* utilisée par les Soninké ou l'expression moré *baob sore*. La route ne peut pas être une voie sans issue, elle est au contraire assimilée au chemin de la réussite. D'autres encore ressortissants du Burkina Faso ou du Mali se réfèrent à des éléments plus matériels pour renseigner leur départ en migration : ils disent avoir « rejoint le goudron ». S'éloigner des pistes rurales où la circulation devient incertaine par temps de pluie, c'est aussi, par contraste, se mettre sur le chemin de la modernité.

L'aventure c'est une leçon nous dit un migrant malien rencontré en Tunisie. « Tout ce que tu vois sur la route, ce sont des leçons pour toi. Il faut risquer, il faut forcer le destin, il ne faut pas t'asseoir ». « L'Aventure, si tu ne gagnes pas l'argent, tu vas gagner l'esprit, l'intelligence, tu vas avoir la foi » renchérit un Togolais croisé à Sebha en Libye. Ces expressions renseignent sur leurs aspirations à expérimenter de nouvelles manières de vivre et d'être, plus intenses, plus dignes. Les migrants aventuriers sont en mesure de transformer l'imprévu

en opportunité, de se jouer des frontières physiques ou culturelles grâce à leur débrouillardise, leur témérité et pugnacité pour avancer dans un univers de contraintes et d'interdits croissants. L'aventure devient alors un mode d'existence.

Il n'y a pas à proprement parler de termes équivalents en wolof, en peul ou en soninké pour rendre compte, par exemple, de la dimension aventurière des migrations sénégalaises. Les migrants sont souvent renommés *modou modou*, une déformation du prénom Mamadou. L'accent est mis alors sur leur absence de qualifications et sur leur activité de vendeur à la sauvette qui peut se déployer à l'étranger, le plus souvent en Europe. D'autres termes moins usités comme *tukkikat*, insistent davantage sur le parcours, le voyage (l'homme qui voyage). « *Ku dul tukki, du xam fu dekk nekhe* » est une expression wolof qui peut être traduite par « celui qui ne voyage pas, ne saura pas où il fait bon vivre ». C'est donc une maxime dans laquelle s'actualise toute la fécondité de l'expérience. Voyager pour voir et pour apprendre avant de mieux revenir. *Tukki ngir tekki* : voyager pour réussir. S'aventurer c'est aussi se frotter à l'inconnu en des terres lointaines. Chez les Mossi du Burkina Faso, le verbe *niango*, signifie précisément aller à l'inconnu et par extension aller à l'aventure alors que *niangologo* qualifie ce qui n'est pas lisse, pas harmonieux, voire même dangereux. L'Ailleurs peut-être entendu comme le lieu de l'exil où on ne bénéficie plus la protection des siens. En zarma, une des langues parlées au Niger, le pays étranger est assimilé à la brousse (*ganji*) peuplée de génies, lieu dangereux, lieu potentiel de perte. On retrouve cette même idée chez les Mossi où la brousse peut devenir le lieu d'où ne repartiront plus jamais les migrants, ceux qui sont restés trop longtemps en brousse (*paa weoogo*) (Zongo, 2010 ; Degorce, 2015). Mais l'Ailleurs peut-être également envisagé comme un point cardinal : le Nord pour les Benguistes (Bengué = Nord ou Paris en nouchi) ayant quitté la Côte d'Ivoire (De Latour, 2001) et l'Ouest (*yamma*) pour les Hausa du Niger ; l'Ouest désignant aussi par extension l'Europe. Pour les wolof, ceux qui ont réussi en France et donc là-haut

(*kaw*) sont rebaptisés *kawman* (mélange de wolof et d'anglais, *kaw* désignant le haut, le dessus et *man*, l'homme) ou *Sénégaulois*.

Enfin, plusieurs métaphores sont utilisées pour rendre compte des épreuves traversées par les migrants. *Mbëkk-mi*, reste la plus connue. Reprise par l'écrivain sénégalais Abasse Ndioune, dans son roman éponyme, elle signifie littéralement « coup de tête ». Elle renvoie au fracas que font les barques qui s'entrechoquent violemment par temps de houle et, par extension, désignent les départs soudains pour les Canaries par bateau des candidats à l'émigration. Une autre expression wolof montre d'autres connexions encore existant entre le registre de l'aventure et les éléments : *Xuus ci Lëndëm gi*, c'est-à-dire progresser difficilement dans l'eau et l'obscurité et peut se traduire par braver les épreuves.

LES TEMPS DE LA MIGRATION D'AVENTURE

L'aventure est à la fois datée et située. Elle se déroule rarement sur toute une vie mais serait plutôt l'apanage d'une jeunesse (Simmel, 2002). Les aventuriers seraient principalement de jeunes gens à la recherche de nouveaux repères, d'une vie intense. Le voyage à l'étranger leur permettrait de rompre provisoirement avec leur famille, d'affronter des épreuves se présentant sur le chemin pour grandir et parvenir un jour, grâce à un retour triomphal, à la majorité sociale. Pour Vladimir Jankélévitch, le philosophe du devenir, comparée à l'ennui et au sérieux, l'aventure doit être entendue comme une autre manière de considérer le temps (Jankelevitch, 1963). S'échapper d'un quotidien maussade et routinier et s'accomplir individuellement dans l'instant sont des ressorts qui déplacent le projet migratoire, depuis le registre de la contrainte et de la rupture, à celui du mode de vie. Une migration d'aventure suppose donc une vie flamboyante ponctuée de rencontres et semée d'embûches. Elle rime avec impatience et *passion de l'instant* (Le Breton, 1991). Aussi bien pour les diamantaires du fleuve Sénégal que les migrants ivoiriens, camerounais, congolais

rencontrés à Marseille ou à Guangzhou en Chine ou à Sebha en Libye, la recherche de gain s'opère dans l'urgence. L'aventurier est aussi ce migrant exalté qui flambe sa vie, qui brûle les étapes (*harraga* disent les Arabes). Se confrontant à l'inconnu, il s'engage volontairement sur les routes et se constitue en acteur de sa propre histoire.

Mais la migration d'aventures a un début et une fin et cette dernière ne se termine pas toujours à l'initiative de celui qui l'a engagée. L'aventurier joue avec la mort et c'est bien ce « flirt » avec la mort qui transforme l'événement en aventure, qui donne du *piment à la vie* (Jankélévitch, 1963). Mais contrairement au héros qui se réalise dans la mort, le migrant aventurier cherche la vie. Plusieurs voies de sortie de l'aventure sont envisageables. Sortie par le haut pour ceux qui sont en mesure de convertir leur capital de mobilité et de se réinsérer dans la société locale. Il est question alors de retour glorieux, de *retour guerrier*. Des termes existent en Afrique de l'Ouest pour désigner « le bien revenir » et des fêtes sont organisées auxquelles participent les griots pour louer celui qui est bien revenu, vanter ses mérites. En wolof, le verbe *tekki* signifie délier, détacher et par glissement sémantique être financièrement indépendant ; réussir c'est donc dénouer les liens de dépendance et de la précarité. Et le rôle de la mère devient déterminant dans la réussite de sa progéniture. Le travail de la mère est le fruit de l'enfant : *Baaye baayu nepp la, yaay yaayu kenn la*. Le père est le père de tout le monde alors que la mère est la mère d'un seul enfant. C'est elle qui protège l'enfant lequel en retour devra puiser le courage nécessaire pour advenir et revenir grandi auprès des siens.

Mais la sortie par le bas existent aussi pour ceux qui ne peuvent ni continuer la route, ni rebrousser chemin, socialement désaffiliés, tombés dans la mendicité ou la folie. Tout un vocabulaire existe là encore pour parler de ceux qui ont échoué dans leur voyage. En pulaar par exemple on parle de ceux qui se sont perdus dans la forêt (*Juutude*) et qui ne reviendront plus, quand le *wootal* (appel en wolof), cette opération magique orchestrée par la mère

du migrant avec l'appui d'un tradipraticien et qui consiste à faire revenir le migrant a échoué. Sortie par le bas également pour les « mal revenants » qui expérimentent la honte que représente un retour au pays sans gloire et sans argent. Là encore des termes spécifiques sont convoqués pour décrire des situations variées. Celui qui est rentré les mains vides (*dellu loxo kese*) aussi bien en wolof qu'en peul est décrit en termes de nudité. En wolof, on dit « *Ni la sa yaaye jure* », c'est-à-dire que le migrant revient nu comme un nouveau né, comme ta mère t'a mise au monde.

Mais les temps de l'aventure, ce sont aussi les temps du récit. C'est la mise en intrigue qui permet d'élever un événement même ordinaire au rang d'aventure (Sartre, 1972). L'aventure n'existerait que par sa transformation en récits, en rumeurs et en légendes. Une aventure accomplie dans le silence ou la solitude demeure un épisode sans lendemain.

L'AVENTURE : UNE AFFAIRE DE CROYANCES RELIGIEUSES ?

L'envie de découvrir et de partir ailleurs participe des rêves les mieux partagés des migrants africains. La migration d'aventures peut être considérée comme l'antidote de l'ennui et du désespoir. Ce désir de ailleurs se nourrit aussi de l'espoir de revenir au pays avec des ressources et les attributs de la société globalisée de consommation pour y exhiber sa réussite. Au temps des projets aventureux doit aussi succéder le temps de la construction de carrières. Si l'espoir est intimement associé au désir, il s'en distingue, pouvant être considéré comme sa « contrepartie passive ». « *Desire is effective. It presupposes human agency* » rappelle Vincent Crapanzano citant les travaux de Walter Pater. Alors que pour sa réalisation, l'espoir dépend de Dieu, de la foi ou de la chance (Crapanzano, 2003 : 6).

Phillip Mar a montré comment le concept d'espoir était solidement encastré dans les religions musulmane et chrétienne en lien avec leur association avec la foi, l'espoir et l'amour au travers des discours de

salvation et de rédemption (Mar, 2006). En migration, chrétiens ou musulmans, les ressortissants de l'Afrique subsaharienne recourent aussi bien aux religions qu'aux diverses instances confessionnelles implantées sur leur passage, à la fois pour mieux supporter leur attente, lui donner un sens, impulser une nouvelle vigueur à leurs projets et obtenir, le cas échéant, une aide matérielle ou symbolique (Bava et Capone, 2012). Quand les migrants se retrouvent envahis par le découragement, le recours à la prière collective, aussi bien dans les mosquées que les églises, permet de redonner du sens à leur quête migratoire. Grâce à la transformation des dangers en ordalies, la route migratoire peut alors se convertir en itinéraire spirituel.

Pour les musulmans, l'exil s'est construit le plus souvent en référence à celui du prophète Mahomet qui dura dix ans à Médine. Pour les adeptes de la confrérie musulmane mouride, c'est aussi l'emprisonnement au Gabon pendant plus d'une décennie de leur leader spirituel, Cheik Amadou Bamba, qui a valeur d'exemple. Ce départ en exil avec ses épreuves est d'ailleurs célébré chaque année par les disciples à l'occasion du *magal* de Touba.³ Partir loin du Sénégal, affronter l'inconnu pour se ressourcer, devenir meilleur et éprouver sa foi font partie de la trajectoire spirituelle mouride (Bava, 2005). Emigrer c'est donc aussi symboliquement partir sur les traces de son chef spirituel et participer à la reconstruction du mythe de l'exil pour en sortir personnellement grandi. Les discours religieux s'attachent aussi à renforcer la foi des fidèles, leur confiance en soi ainsi que leur capacité d'action et de résistance mise largement à l'épreuve sur les routes migratoires et aux escales.

De la même manière, l'adhésion au pentecôtisme permet aux migrants africains en difficultés sur les routes sahariennes de mieux supporter l'éloignement et de garder espoir en une vie meilleure sur terre (Bava, Picard, 2012). Les discours religieux tenus notamment sur l'Exode et sur l'assurance d'avoir

emprunté le bon chemin en se tournant vers le Dieu de l'alliance rendent l'expérience migratoire des croyants plus supportable (Maskens, 2008). Les parcours des fidèles pentecôtistes en migration sont semés d'embûches, d'épreuves qu'ils doivent supporter et dépasser en toutes circonstances grâce à leur foi inébranlable en Dieu et aux dispositifs d'encouragement mis en œuvre par les pasteurs au sein des groupes de prière.

La religion permet aux migrants en détresse de réassurer leur foi, de reprendre espoir et d'envisager de nouvelles perspectives. L'espoir sans limites de changer leur destin par eux-mêmes mais aussi par la grâce de Dieu confère aux migrants une force qui leur permet d'affronter l'attente, les dangers et la souffrance avec détermination. Oumar qui a failli mourir dans le désert libyen comme nombre de ses compagnons d'aventure nous racontait :

Quand tu quittes ici [Burkina Faso] pour arriver au Niger, le trajet après le Niger, ce n'est pas une petite souffrance. Dès que tu te trouves sur cette partie du voyage, tu pries Dieu qu'il te conduise et que tu arrives en Libye en bonne santé... C'est grâce à Dieu, sinon le voyage n'est pas facile. La marche dans le désert est une histoire à part, qu'on ne peut pas raconter à quelqu'un.

Et à l'inverse, ceux qui sombrent dans le désespoir ont perdu la foi et ne croient plus en la toute puissance de Dieu, à l'image de ces migrants marocains clandestins partis pour l'Europe et expérimentant le « *burning* » dont les trajectoires ont été décrites par Stefania Pandolfo : « The risk of madness in despair is paralleled by a risk of doubting the foundation of faith or even challenging God, therefore entering heresy... The person in despair has thoughts of being abandoned by God » (Pandolfo, 2007 : 349). Pour certains, prendre le risque de traverser les détroits et donc de mourir noyés relève d'une pratique suicidaire qui serait prohibée par l'Islam. Jouer avec la mort relèverait de la transgression religieuse.

3 Cheik Amadou Bamba est né à Touba au Sénégal.

LES MOBILITÉS À LA LUMIÈRE DES RÉCITS ÉPIQUES

Si les références évoluent et les imaginaires migratoires se recomposent au fil des générations et des avancées technologiques ou médiatiques, loin de disparaître, l'épopée en tant que genre littéraire semble avoir résisté au passage du temps sur le continent africain. Elle demeure fortement ancrée dans la vie quotidienne des Africains. La geste épique a notamment contribué à rehausser le destin de fils de paysans partis s'enrichir dans les lointaines contrées d'Afrique centrale (Bredeloup, 2007). C'est ainsi que la première génération de diamantaires ont réinterprété leur course à travers l'Afrique à la lumière des *fergos*⁴ les plus célèbres dans la vallée du fleuve Sénégal. Avec le soutien constant des griots, ces conteurs d'aventures, ces entrepreneurs-migrants ont ainsi puisé dans le patrimoine oral pour légitimer leur recherche d'indépendance morale, pour justifier leur exaltation et pour garder espoir en l'avenir tout au long de leur parcours migratoire chaotique.

Ces récits épiques se racontent comme des événements historiques, intégrant des épisodes merveilleux destinés à rehausser le caractère exceptionnel du héros. Dans les sociétés peul, l'épopée ou le *fergo* se définissent à la fois comme migration et dissidence. En s'exilant, les princes peul ont fait acte de rébellion remettant en question le système hiérarchique ou politique en vigueur. Selon El Hadj Omar Tall, l'exil est la condition de la réussite pour tout ressortissant du Fuuta Tooro (région du fleuve Sénégal). Refusant la domination coloniale, ce jeune descendant d'une grande famille musulmane préféra désertier la moyenne vallée du fleuve Sénégal et parcourir l'Afrique. Grâce à de multiples voyages au Soudan, au Niger et en Egypte, il améliora sa connaissance de l'Islam avant d'être emprisonné par le roi de Ségou. Il fut alors contraint de s'exiler à nouveau, cette fois-ci dans le Fouta-Djalou (une partie de la Guinée actuelle) où il prêcha la doctrine

de la *Tidjaniya* et prépara le *djihad* (Robinson, 1988). Plus tard, ses célèbres conquêtes permirent à de nombreux laissés-pour-compte qui l'avaient accompagné de prendre leur revanche sur terre, avant de gagner l'entrée dans le royaume de Dieu.

De la même manière, l'épopée de Samba Guéladio a été largement réappropriée par les migrants maliens ou sénégalais. Samba Guéladio est un personnage historique important dans l'histoire ouest-africaine en général et dans celle du Fuuta Toro en particulier. Traduite en plusieurs langues, son histoire est avec celle de Soundiata Keita, le fondateur de l'empire Mandingue, l'une des gestes africaines les plus connues. L'accent est mis sur la singularité du personnage qui essaya de s'affranchir des rivalités familiales et de prendre en main sa propre destinée. Ce jeune prince peul quitta le Fuuta Toro en compagnie de son griot après que son oncle, Konko Boubou Moussa, lui eut confisqué le commandement du pays à la mort de son père. Il prit des risques, leva une armée en Mauritanie dans la perspective de récupérer le trône. Ces récits épiques exaltent la liberté d'initiative des héros africains, insistent sur leur courage et justifient l'exil, seul moyen de pouvoir reconquérir sa place. La contestation des normes n'est envisageable qu'à la suite d'une mise à distance physique, d'un détour.

Nombre de migrants originaires de la vallée du fleuve Sénégal se sont ainsi identifiés à ces héros qui ont su braver les dangers, les interdits et affronter les diktats familiaux pour revenir au pays en vainqueurs. Mais plus récemment encore, deux jeunes migrants d'origine malienne, coincés à Dakar nous ont raconté comment ces récits continuaient à irriguer leurs propres imaginaires et à renforcer leur foi en un avenir meilleur, voire glorieux grâce à la réussite dans le football. Ceux-là ne font plus appel directement aux griots comme par le passé pour qu'ils leur racontent les exploits de leurs héros préférés. Mais avant de partir en voyage, ils ont acheté sur les marchés de Bamako ou de Mopti des clés USB sur lesquelles ils ont pu télécharger les épopées de ces héros racontées par des griots renommés. « Quand je voulais venir, je suis allé chez des gens qui envoient

4 Le *fergo* correspond à l'idée de dissidence et d'émigration à partir des sociétés peules.

des sons aux gens avec l'ordinateur. Donc je suis allé prendre ces choses-là. Quand souvent j'écoute, ça me donne plus de forces ». Abdou nous raconte l'histoire de Samba Guéladio avant d'expliquer les points communs qu'il entrevoit entre les relations tendues existant entre le héros et son oncle et sa propre histoire familiale. Ce qui lui permet d'être optimiste quant à l'issue de son propre voyage :

Samba a décidé de quitter le village parce qu'il savait que dans le village il était seul, il n'a pas la force de faire quelque chose... Et c'est là qu'il est parti vers la Mauritanie... Comme c'est la vie même africaine, vous vivez dans des grandes familles, y a le tonton, les oncles, bon, chacun n'aime pas l'autre. Ou bien peut-être ton papa est détesté par les autres membres de la famille. Donc on fait tout pour bloquer l'entente. Mais je vois que quelque soit ce que les autres veulent, si ce que Dieu a décidé, ça finit par arriver quoi, on ne peut pas bloquer cela et c'est la partie qui m'a beaucoup plu. Parce que le tonton a fait tout contre Samba, mais il est devenu roi, il est venu combattre avec ses guerriers et il est venu, il a pris le fauteuil [trône] mais il n'a pas tué son tonton parce qu'il a dit que c'est son tonton, il ne va pas le tuer... Mais, il l'a attaché sur l'âne et il l'a envoyé avec l'âne dans le désert. Donc ce roi, il va mourir là-bas quoi, mais Samba ne l'a pas tué.

Abdou opère des rapprochements avec son histoire personnelle. Son père, jalouxé par ses frères, s'est exilé au Gabon où il enseigne depuis de nombreuses années à présent dans un établissement secondaire public :

Vous savez au village quand toi, ton côté, tu commences à t'améliorer mieux que les autres, les gens souvent y en a beaucoup qui n'aiment pas ça, il y a de la jalousie surtout que beaucoup parmi eux, ils connaissent beaucoup de choses dans les pratiques traditionnelles. Lui (le papa) au départ, il était le premier, le seul qui avait fait l'étude parce que avant, on dit chez nous quand les gens venaient demander à la famille de donner une personne pour aller à l'école, la personne qu'on n'aimait pas ou bien la femme qu'on

n'aimait pas, on prend son enfant et on le donne. Donc c'est comme ça, mon père il allait étudier et après les gens se rendent compte qu'ils ont fait erreur et c'est la personne maintenant qui réussit maintenant le mieux. Voilà c'est comme ça.

Abdou explique par la suite que son propre départ a été aussi conditionné par sa position familiale. On lui a fait payer au quotidien le fait d'être le fils (unique) de son père et il a dû aussi impérativement s'éloigner pour se réaliser, à distance raisonnable des jalousies familiales. Dans les cultures mandingues auxquelles appartient Abdou, la *fadenya* qui oppose les enfants issus d'un même père mais de mères différentes, conduit bien souvent les jeunes hommes à mener des actes héroïques pour se distinguer et la jalousie devient un moteur puissant pour sortir de l'anonymat (Jonsson 2008). Les jeunes sont donc invités à sortir de leur condition, à émigrer pour trouver leur chemin dans la vie. « Fadenya spins the head strong youth into the world of adventure » (Bird et Kendall, 1980 : 22). Une fois de plus, c'est l'espoir en une vie et une place meilleures au sein de leur société qui les conduit à envisager un détour par l'étranger. « Ces histoires, ça donne du courage, même des choses qu'on pense impossibles, ils ont le cœur à le faire, ils ont la volonté pour espérer d'aller ». Cette intime conviction leur permet de supporter les épreuves et les souffrances de l'exil et de s'aguerrir.

Nestor, l'ami d'Abdou, raconte également l'histoire d'Amadou Salanga, un autre héros africain, qui, enfant avait déjà la force physique d'un adulte. Il compare sa destinée à celle de Samba Guéladio, déjà mentionné :

On voit le côté engagement dans leur vie, ils sont prêts à beaucoup... l'objectif qu'ils ont depuis qu'ils étaient petits, c'était de devenir quelqu'un. Salanga va remplir sa maison d'esclaves. Donc ça, il l'avait déjà dit à sa maman. Donc la volonté le poussait parce que si tu cherches, si tu as la volonté-là, vraiment en toi, ça peut vraiment t'amener loin. Et puis, c'est des gens, ils veulent toujours être les meilleurs parmi les gens. Donc

toujours, on dit que c'est eux les meilleurs. Surtout Amadou Salanga, c'est ce qui me plaît beaucoup chez lui. Il défie toujours ce qu'on dit que c'est impossible de faire, bon, lui c'est ce qu'il veut toujours faire... moi dans ma tête il n'y a pas l'impossible. Pour moi tout est possible. Je veux toujours être dans les deux ou trois premiers... Je suis connu où là j'ai quitté pour toujours vouloir être dans les premiers.

A l'image de leurs héros, ces jeunes migrants entendent bien accomplir leur destin et conquérir leur place dans leur société d'origine après un détour vers l'étranger. Pablo Escobar, Jacky Chan, Al Pacino, Tyson, étaient aussi les références et les sources d'inspiration il y a quelques années auprès des migrants africains. Actuellement, les héros des séries brésiliennes, indiennes sont aussi plébiscités, au côté des princes africains des anciens royaumes. Les expériences migratoires s'accompagnent, en définitive, d'un processus d'hybridation des différents répertoires imaginaires et les mythologies élaborées par les migrants sont aussi déterminantes pour la suite du voyage.

CONCLUSION

Déplacer le curseur sur les migrations africaines d'aventures permet non seulement de revisiter le paradigme de l'autonomie dans les mobilités internationales, mais aussi de renseigner les dimensions culturelles, existentielles de ces mouvements internationaux, tout en portant un regard affranchi des considérations misérabilistes ou stigmatisantes. En prenant cet angle de vue, il s'avère possible de souligner autant la créativité que la prise de risques consentie par les migrants, à différentes étapes de leur parcours de vie. Les migrations peuvent aussi se déployer et se lire en dehors des problématiques liées au co-développement ou aux réseaux migratoires et se comprendre comme des ouvertures possibles à l'imprévu, comme le moyen de s'affranchir d'un destin connu à l'avance. Cela étant dit, tous les migrants ne sont pas pour autant des aventuriers. En

aucun cas, cette figure peut être envisagée comme le nouveau mètre-étalon à partir duquel il serait opportun d'évaluer l'ensemble des trajectoires migratoires. La notion d'aventure ne peut pas se transformer en mot global, même si elle semble donner sens à nombre de parcours de migrants africains circulant à l'extérieur comme à l'intérieur du continent. Enfin il n'est pas certain que les imaginaires et les savoirs cosmopolites déployés par ces migrants aventuriers suffiront à dépasser les contradictions à l'œuvre dans un monde de plus en plus barricadé. En lien avec le durcissement des politiques migratoires, une déconnexion tend à s'opérer entre les mobilités spatiale, sociale et existentielle. C'est aujourd'hui dans les plis du quotidien, dans l'immobilité davantage que dans le mouvement que semble se construire la quête de soi. L'aventure devient immobile et conduit ses protagonistes à de nouvelles mises en scène, à l'image de ces aventurières de la nuit dakaroise dont les parcours ont été décrits par Thomas Fouquet et qui construisent, à l'échelle de la capitale sénégalaise, un exil imaginaire, cherchant un dépaysement à domicile, la nuit venue (Fouquet, 2015). De la même manière, nombre de *Boys Towns* dakarois réajustent leurs rêves d'Occident en revêtant des vêtements de seconde main, des chaussures de second pied en provenance d'Europe et des Etats-Unis.

BIBLIOGRAPHIE

- Bava, S., 2005, « Variations autour de trois sites mourides dans la migration », *Autrepart* 36 (4), pp. 105-122.
- Bava, S., Capone, S., 2010, « Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement », *Autrepart* 56 (4), pp. 3-16.
- Bava, S., Picard, J., 2010, « Les nouvelles figures religieuses de la migration africaine au Caire », *Autrepart* 56 (4), pp.153-170.
- Bird, C., Kendall, M., 1980, "The Mandé hero: Text and context", en I. Karp and C. Bird (eds.), *Exploration in African systems of thought*, Bloomington: Indiana University Press, pp. 13-26.

- Bredeloup, S., 1999, « La fièvre du diamant au temps des colonies », *Autrepart* 11, pp.171-189.
- Bredeloup S., 2007, *La Diams'pora du fleuve Sénégal. Sociologie des migrations africaines*, IRD/PUM, Toulouse, 300 p.
- Bredeloup S., 2008, « L'aventurier, une figure de la migration africaine », *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. 125, n 2, pp. 281-306.
- Bredeloup, S., 2014, *Migrations d'aventures. Terrains africains*, Paris, CTHS.
- Crapanzano, V., 2003, "Reflections on hope as a category of social and psychological analysis", *Cultural Anthropology* 18 (1), pp. 3-32.
- David, P., 1980, *Les navétanes*, Nouvelles éditions africaines, Dakar-Abidjan, 525 p.
- Degorce, A., 2015, « Discours sur les migrants de retour de Côte d'Ivoire dans le roman et la chanson burkinabè », en Bredeloup S., Zongo M., (coordonadores), *Repenser les mobilités burkinabè*, Paris, Harmattan, pp. 145-173.
- De Latour, É., 2001, « Du ghetto au voyage clandestin : la métaphore héroïque », *Autrepart*, 19, pp. 155-176.
- Dougnon, I., 2009, "Ghana Boys and the glamour: European clothing among the Dogon, 1920-1950", en T.C. McCaskie, K. Shear (ed.), *African at Home and Abroad: Social Aspirations and Personal Lives*, African and Diasporas Series, Madison, University of Wisconsin Press.
- Fouquet, T., 2015, *Aventurières de la nuit. Désirs d'Ailleurs et cosmopolitisme à Dakar*, Paris, Karthala.
- Gandoulou, J.-D., 1989, *Au cœur de la sape. Mœurs et aventures des Congolais à Paris*, Paris, Harmattan.
- Jankélévitch, V., 1963, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Paris, Aubier (Montaigne), 223 p.
- Jonsson, G., 2008, "Migration aspirations and involuntary immobility in a Malian Soninke village", Working Paper 10, University of Oxford: International Migration Institute.
- Le Breton, D., 1991, *Passions du risque*, Paris, Métailié.
- MacGaffey, J., Bazenguissa-Ganga, R., 2000, *Congo-Paris: Transnational Traders on The margins of the Law*, Oxford, James Currey Publishers, 190 pp.
- Mar, P., 2006, "Unsettling potentialities: Topographies of hope in transnational migration", *Journal of Intercultural Studies* 26 (4), pp. 61-378.
- Maskens, M., 2008, « Migration et pentecôtisme à Bruxelles. Expériences croisées », *Archives des Sciences Sociales des Religions* 143, pp. 49-68.
- Pandolfo, S., 2007, "The burning'. Finitude and the politico-theological imagination of illegal migration", *Anthropological Theory* 7 (3), pp. 329-363.
- Robinson, D., 1988, *La guerre sainte d'al-Hajj Umar. Le Soudan occidental au milieu du XIXème siècle*, Paris, Karthala.
- Rouch, J., 1956, « Migrations au Ghana (Gold Coast). Enquêtes 1953-1955 », *Société des africanistes*, pp. 1-173.
- Sarró, R., 2009, "La aventura como categoría cultural: apuntes simmelianos sobre la emigración subsahariana", *Revista de Ciências Humanas* 43 (2), pp. 501-521.
- Sartre, J.-P., 1972, *La Nausée*, Paris, Gallimard, coll. Folio (1a. edición 1938) (trad. esp.: *La náusea*, Alianza editorial, 2011).
- Simmel, G., 2002, *La philosophie de l'aventure*, Ed. L'Arche, Coll. Tête-à-tête, 128 pp. (trad. esp.: *Sobre la aventura. Ensayos filosóficos*, Barcelona, Península, 1988).
- Whitehouse, B., 2012, *Migrants and strangers in an African city. Exile, dignity, belonging*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Zongo, M., 2010, (ed.), *Les enjeux autour de la diaspora Burkinabè à l'étranger, étrangers au Burkina Faso*, Paris, Harmattan, 296 p.

Bredeloup Sylvie.

Les imaginaires de l'aventure migratoire : terrains africains.

In : Boyer Florence (ed.), Lestage F. (ed.), Paris Pombo M.D. (ed.). Routes et pauses des parcours migratoires : Afrique-Amérique.

Cahiers du CEMCA.Série Anthropologie, 2018, 3, p. 97-105. ISBN 978-2-11-138539-9