

## La dimension auto-ethnographique dans *Je suis né avec du sable dans les yeux* de Mano Dayak

*Quand le désert préserve l'identité de l'homme bleu*<sup>1</sup>

## The Auto-Ethnography Dimension in *Je suis né avec du sable dans les yeux* by Mano Dayak

*When the Desert Preserves the Identity of Blue Man*

**Dr Said MESSATI**

Auteur correspondant, Labo. Le Feu-E1572304-Fled, Université Kasdi Merbah Ouargla (Algérie), ORCID : 0009-0001-8979-9597, [messati.said@univ-ouargla.dz](mailto:messati.said@univ-ouargla.dz)

**Pr Abdelmalek DJEDIAI**

Université Echahid Hamma Lakhdar El Oued (Algérie), ORCID : 0000-0003-1061-6581, [djediai-abdelmaleksaid@univ-eloued.dz](mailto:djediai-abdelmaleksaid@univ-eloued.dz)

**Soumission : 15.04.2025 – Acceptation : 10.07.2025 – Publication : 25.07.2025**

**Résumé** — Dans l'histoire de la littérature et de l'anthropologie, le désert occupe une place centrale, suscitant fascination et mystère. Ce territoire, souvent vu comme un espace de solitude et de transcendance, constitue également un fondement pour les sociétés nomades, marquant la construction de leur identité ethnique. L'œuvre *Je suis né avec du sable dans les yeux* de Mano Dayak explore cette dimension du désert en tant qu'espace à la fois réel et symbolique. En oscillant entre témoignage autobiographique et récit politique, l'auteur utilise le désert comme un miroir de la culture touareg et un vecteur de revendications identitaires. Dans cette étude, nous chercherons à mettre en évidence les diverses représentations de cet espace désertique, en tant qu'espace ethnographique, tout en cherchant à comprendre ses imputations politiques.

*Mots-clés* : désert, autobiographie, ethnographie, touareg, identité, culture.

**Abstract** — In the history of literature and anthropology, the desert occupies a central place, arousing fascination and mystery. This territory, often seen as a space of loneliness and transcendence, also constitutes a foundation for

<sup>1</sup> Les Touaregs sont parfois surnommés les « *hommes bleus* » en raison de leurs tenues traditionnelles teintées à l'indigo, une teinture qui peut laisser des traces sur leur peau. Nous avons opté pour cette appellation pour notre titre car elle est perçue par Mano Dayak comme une trace de marginalisation profondément ancrée dans l'histoire de son peuple. « Ils [les français] nous appellent les "hommes bleus" comme si nous appartenions à une autre planète. Ils pensent que le sang qui coule dans nos veines est différent du leur. Depuis des siècles et des siècles, ils nous harcèlent, essaient de nous éliminer » (1996, p. 44-45).

nomadic societies, marking the construction of their ethnic identity. The work *Je suis né avec du sable dans les yeux* by Mano Dayak explores this dimension of the desert as a space that is both real and symbolic. By oscillating between autobiographic testimony and political account, the author uses the desert as a mirror of Touareg culture and a vector of identity claims. In this study, we will seek to highlight the various discussions of this desert space, as an ethnographic space, while seeking to understand its political imputations.

**Keywords:** *Desert, Autobiography, Ethnography, Touareg, Identity, Culture.*

« La vibration du silence s’amplifiait. Le sable jouait sa musique et le désert battait les tambours de la nuit » (Ibrahim Al-Koni, 2005, p. 416).

## Introduction

Selon J.-R. Henry du CRESM<sup>2</sup>, « la permanence du thème du désert dans la littérature traduirait le fait qu’il constitue un recours dont notre imaginaire ne peut se passer » (J.-Duhard, 202, p. 372). Existants depuis les premiers textes<sup>3</sup> et persistants dans les œuvres modernes, ce thème occupe une place particulière dans l’imaginaire collectif, suscitant à la fois fascination et mystère. Autant en anthropologie qu’en littérature, il représente un domaine d’étude privilégié en raison de la richesse des significations qui lui sont accordées. Espace de solitude et de transcendance personnelle, il se manifeste également comme un territoire structurant pour les sociétés nomades, un lieu à la fois contraignant et fondamental dans la construction de l’identité des peuples qui l’occupent. À cet égard Dayak dit que

« l’homme est toujours profondément marqué par la terre qu’il habite. Toute sa personnalité est forgée à l’image de cette terre. En cela, le désert reste l’exemple le plus parfait de cette adaptation, de cette intégration de l’homme à son milieu. A l’image de la terre qu’il habite, le touareg a su se faire humble pour survivre, mais aussi austère et fort pour se détendre. Il sait que, survivre, il doit s’adapter au désert, le comprendre, l’écouter. Car le désert sera le plus fort que l’homme. Il faut donc plus de simplicité que de courage » (Dayak, 1996, p. 233-234).

En ce sens, le désert ne peut être considéré comme un simple paysage naturel, il constitue au contraire, « un lieu radical où l’homme se confronte à lui-même » (Monod, 2001, p. 77).

L’œuvre de Mano Dayak, *Je suis né avec du sable dans les yeux* (1996), s’inscrit parfaitement dans cette démarche d’exploration du désert en tant qu’un espace à la fois réel et imaginaire. Cette œuvre, oscille entre témoignage autobiographique et récit politique, va au-delà de

<sup>2</sup> Centre de Recherche et d’Étude sur les Sociétés Méditerranéennes (Aix-en-Provence, Paris, France).

<sup>3</sup> Il convient de souligner que le *désert* constitue depuis longtemps un thème majeur en littérature. À titre d’exemple, la pièce de théâtre *Le Prométhée enchaîné* d’Eschyle offre une vision détaillée de la perception du désert dans l’Antiquité. Dans cette pièce de théâtre grecque, le désert est représenté comme un lieu de pénitence où Prométhée est condamné à subir la colère des Dieux.

l'aspect personnel pour devenir un manifeste identitaire et culturel des Touaregs, un aspect qui explique bien que « *la culture est un produit de l'homme et au même temps un miroir critique qui lui offre son image* » (Sartre, 1964, p. 12). À travers une écriture évocatrice et profondément ancrée dans l'univers saharien, l'écrivain attribue au désert une double fonction : d'une part, il représente un espace anthropologique au sein duquel se déploie la culture touareg ; d'autre part, il se transforme en un espace politique, mettant en lumière les tensions et les luttes :

« des femmes et des hommes victimes de marginalisation socio-économique et de l'oppression politique, devant aussi la menace de disparition d'une culture. S'il faut réagir, ce n'est pas pour s'apitoyer, mais pour faire respecter, partout et toujours, ces immortels principes (les droits de l'homme) deux fois centenaires et tenter de préserver une culture qui appartient au patrimoine mondial » (Harzoune, 1992, p. 56-57).

Dans ce contexte, il est pertinent de s'interroger sur la manière dont le désert est dépeint dans cette œuvre ainsi que sur la fonction anthropologique qu'il exerce dans l'élaboration de l'identité touareg. Plus précisément, de quelle manière le désert, tel que le présente Dayak, transcende-t-il sa simple matérialité pour se transformer en un réceptacle de mémoire collective et en vecteur de revendication culturelle et politique.

Dans le but de fournir quelques éléments de réponse à cette problématique, nous nous attacherons à explorer trois axes majeurs. D'abord, nous expliquerons ce qu'est « *l'auto-ethnographie* », et montrerons en quoi cette méthode hybride peut être utile pour notre étude. Ensuite, nous examinerons le désert en tant qu'espace ethnographique, notamment, à travers les coutumes, les traditions et le patrimoine littéraire...etc. Enfin, nous examinerons ses implications comme territoire identitaire et politique, surtout, à travers le cheminement qui a mené l'auteur à se révolter.

## 1. L'auto-ethnographie : un mode d'emploi dans l'œuvre dayakienne

Selon la conceptualisation proposée par Adams, Ellis et Holman Jones, l'auto-ethnographie est une approche de recherche intégrative qui combine trois éléments fondamentaux : *l'autobiographie, l'ethnographie et l'écriture*. Cette approche repose sur l'exploitation des expériences de l'auteur (*auto-*) et constitue une approche de recherche qui repose sur l'utilisation des expériences personnelles (*auto-*) afin de décrire (*-graphie*) et analyser les pratiques ainsi que les dynamiques culturelles d'un groupe spécifique (*ethno-*). Cette stratégie, en mettant en avant l'expérience personnelle du chercheur, favorise une analyse approfondie et personnelle des cultures, en prenant en considération l'interaction entre l'individu et le groupe.

Dans ses premières applications, l'auto-ethnographie visait principalement à décrire les coutumes et les traditions d'un groupe dans le but de rendre compte de sa culture. D'après Heider (1975), l'intention première de l'auto-ethnographie était de dépeindre les usages et les rituels d'un groupe, cependant, cette approche s'est progressivement étendue pour intégrer les chercheurs qui réalisaient des ethnographies de leur propre culture. Hayano (1979) a suggéré d'examiner non seulement les cultures étrangères, mais également la culture du

chercheur lui-même, même si ces études ne prenaient pas en considération la subjectivité ou les expériences personnelles du chercheur.

Ce n'est qu'à partir des 1990 que des chercheurs ont commencé à remettre en question les méthodes traditionnelles de l'ethnographie, qui se fondaient sur la représentation d'une réalité extérieure au chercheur, en négligeant son vécu personnel. Ces critiques ont mis en évidence les lacunes des méthodes traditionnelles en sciences sociales. L'auto-ethnographie s'est ainsi positionnée comme une méthode de recherche pertinente et innovante, permettant aux chercheurs d'utiliser les expériences personnelles afin d'analyser et de comprendre les dynamiques culturelles. Selon Adams, Ellis et Holman Jones (2017, p. 2), cette méthode est devenue courante dans plusieurs disciplines, permettant d'examiner de manière plus intime et personnelle les cultures étudiées.

L'auto-ethnographie apparaît donc comme une méthode particulièrement appropriée pour l'analyse de notre corpus, et ce, pour deux raisons fondamentales : d'une part, Mano Dayak, en tant que écrivain-ethnologue<sup>4</sup>, possède une position privilégiée pour décrire sa propre culture ainsi que son identité ethnique. En établissant un lien entre ses expériences personnelles et ses engagements, il offre la possibilité de présenter une description approfondie et nuancée. D'autre part, cette approche revêt une importance capitale dans le cadre de notre étude, vue que « *le cadre théorique permet de saisir l'identité de certains faits, de dégager l'existence de relations constantes et ainsi de dépasser le stade des observations éparses et des jugements subjectifs* » (Everaert-Desmedt, 1988, p. 29).

## 2. « Le désert ne se raconte pas, il se vit »<sup>5</sup>

Les Touaregs sont un peuple de tradition nomade de la zone Sahélo-Saharienne. Depuis les indépendances, ils se trouvent dispersés entre cinq pays de la région : le Mali, le Niger et dans une moindre mesure la Burkina Faso, le sud de l'Algérie et de la Libye. Dans ces différents pays, notamment le Mali et le Niger, ou ils se considèrent comme « *la communauté ethnique majoritaire parmi les minoritaires* » (Grégoire, 1999, p. 12), ils se sont rebellés contre les autorités en place, car ils se sentent lésés, marginalisés et paupérisés. À partir de 1964 au Mali, puis dans les années 1990 au Niger, ils ont formulé des revendications qui portent sur

<sup>4</sup> L'auteur a poursuivi des études en ethnographie en France et aux Etats-Unis. Cependant, en raison de problèmes liés à sa communauté, il n'a pas pu achever son parcours académique : « Je me suis inscrit à la Fac, à la sixième section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes des ethnologiques », « À quoi sert les cours d'ethnologie ? Même si j'obtiens mon diplôme, le gouvernement du Niger ne va tout de même pas me payer pour sauvegarder la culture Touaregs alors qu'il a tout mis en place pour l'écraser » « J'ai abandonné l'Ecole Pratique des Hautes Etudes ethnologiques » (Dayak, 1996, p. 161-165).

<sup>5</sup> Ce titre est extrait d'un texte de Mano Dayak, tiré de l'ouvrage *Sahara, la passion du désert* de Jean-Marc Durou (Éditions de La Martinière), a été lu lors de la cérémonie célébrée à Paris en sa mémoire : « le désert ne se raconte pas, il se vit. Alors, comment trouver les mots qui pourraient traduire cette passion que le nomade éprouve pour son désert ? Pour ceux qui n'y ont pas vécu, il apparaît comme un grand espace vide, tandis que pour nous il est infiniment vivant. Comment expliquer cet amour que nous portons à cet environnement si aride et si difficile ? [...] ».

l'acquisition d'un territoire, la reconnaissance d'une identité et la protection de leurs patrimoine culturel.

Mano Dayak est l'un des figures emblématiques de la cause Touaregs durant les années 80-90. Né au nord d'Agadez (Niger), il est issu de la tribu appelée *lfoghas*, dont la zone de peuplement traditionnelle est répartie entre le Niger et le Mali. Après des études d'ethnologie aux Etats-Unis et en France dans les années 70, il revient au Niger. En 1989, il fonde une agence de voyage et contribue efficacement à l'essor du tourisme dans la région saharienne. Il a également participé à l'organisation du Rallye Paris-Dakar. Il exprime ainsi son attachement au désert et à sa terre natale exprime :

« Les Touaregs ont un sens qui nous échappe à presque tous de l'espace et du temps. Ils ont dans les deux domaines, métaphysiquement essentiels, une relation avec l'infini, pour eux le temps n'existe pas » (Harzoune, 1992).

À travers son œuvre *Je suis né avec du sable dans les yeux* où « les frontières entre la réalité et la fiction sont floues » (Becker, 2007, p. 07), Dayak relate sa propre vie, depuis son enfance dans le désert de Tidène « au cœur des montagnes de l'Air, au début de la saison de la pluie »<sup>6</sup> (Dayak, 1996, p. 11). Il accorde à cet espace une densité anthropologique et symbolique qui dépasse la simple dimension géographique, permettant ainsi à l'auteur de décrire et de transmettre son identité ethnique et culturelle car

« nul ne peut [d']écrire la vie d'un homme que lui-même. Sa manière d'être, sa véritable vie est connue que de lui ; mais en l'écrivant, il la déguise ; sous le nom de sa vie, il fait sans apologie, il se montre comme il veut être mais point du tout comme il est » (Gardes-Tamines & Hubert, 1996, p. 135).

Cette mesure est principalement transmise au sein de la famille nomade, où les parents exercent une influence prépondérante dans l'inculcation des valeurs des Touaregs. La mère, en tant que reflet de la femme touareg, initie l'enfant aux normes de la communauté, à l'art de la parole sage et à la fidélité à la tribu et au désert. Pour ces raisons, la mère de Dayak lui demandait souvent qu'il « ne quitte jamais le désert car le désert purifie l'âme... loin de lui tu es sourd et aveugle » (Dayak, 1996, p. 12), ainsi parlent les mères Touaregs.

En outre, elle apparaît clairement comme une source principale de l'éducation car « il n'y a pas d'éducation plus révolutionnaire que d'apprendre à un enfant, que le monde n'est pas une réalité toute faite, "donnée", mais une œuvre à créer » (Garaudy, 1985, p. 50). En plus, elle apprend à ses enfants les fondements de l'identité touareg : parler le « *Tamasheq* »<sup>7</sup>, écrire le « *Tifinagh* »<sup>8</sup> et être honnête dans la vie la « *Takarakit* »<sup>9</sup> (Dayak, 1996, p. 23). Par sa présence,

<sup>6</sup> Pour indiquer une date funeste, les Touaregs se réfèrent aux années de sécheresse, de pluie de sauterelle et autres catastrophes.

<sup>7</sup> Dialecte touareg utilisée principalement par les Touaregs en Algérie, au Mali, au Niger et en Libye.

<sup>8</sup> Écriture employée par les Berbères pour transcrire leur langue « *le tamazight* ». Elles sont d'origine dans les écrits ancestraux des langues Berbères du Sud algérien et du Niger, notamment au sein des communautés Touaregs.

<sup>9</sup> Un code d'honneur chez les Touaregs qui signifie s'exprimer et d'agir en accord avec le respect de soi-même et des autres.

elle représente l'essence même du peuple touareg et assure la perpétuation des principes fondamentaux. À cet égard, les propos de Dayak sont idéalement significatifs et argumentatifs :

« Je dois tout aux leçons de ma mère. C'est elle qui m'a appris à démonter et à remonter la tente, à plier et à déplier le lit de taillé dans la torcha, un arbre au tronc épais mais au bois tendre et léger. C'est elle qui m'a fait découvrir les étoiles qui annoncent les changements des saisons. C'est elle qui m'a fait révéler les différentes castes des gens de ma tribu, les Ifoghas. C'est elle qui m'a enseigné la lecture, le chant, la poésie. C'est elle qui... » (Dayak, 1996, p. 18) .

De la même manière, elle transmettait à ses sœurs les connaissances relatives aux secrets des plantes médicinales du désert, qui met en évidence la relation étroite entre les Touaregs et leur environnement naturel :

« Ma mère a révélé à mes sœurs les mystères et les vertus des plants médicinales : celles qui soignent les abcès, la fièvre aphteuse et maux de ventre, celles qui soulagent les douleurs hépatiques, le laurier-rose qui rend fidèle l'époux volage. Elle leur a enseigné les bienfaits de l'argile et de certains produits comme la graisse d'Autriche, l'urine de chameau, la moelle des os d'une gazelle, le crottin de brebis et, raconte-t-on la magie de certaines plantes abortives dont les femmes gardent jalousement secret » (Dayak, 1996, p. 20) .

De la même façon, le père, « *cet extraordinaire maître de mon école de désert* » (Dayak, 1996, p. 112), par le biais de son autorité discrète et de son pouvoir exécutif, transmet son savoir de manière plus subtile, mais aussi significatif : « *les leçons que me donnait mon père étaient courtes et précises. Chacun de ses mots avait une valeur et, lorsqu'il se taisait, c'était encore des mots qui exprimaient son silence* » (Dayak, 1996, p. 55). Grâce à cette vision, le désert se transforme non seulement en lieu d'apprentissage, mais également en un espace où la mémoire, les valeurs et les rêves des Touaregs se transmettent de génération en génération :

« Quand du haut de mon rocher je regarde ce désert qui a vu voyager mon père, et avant lui le père de mon père, et tous les pères de mes frères Touaregs, je sais que c'est de lui que nous tirons la force et la sagesse nécessaires à la construction du monde dont nous rêvons pour nos familles et pour nos enfants » (Dayak, 1996, p. 218).

Outre l'éducation familiale, le lien des Touaregs avec l'environnement et les animaux est également déterminant dans la construction de leur identité ethnique. Le désert n'est pas un territoire vide ou figé, mais plutôt un espace vivant où la dépendance mutuelle entre l'homme, la nature et l'animal constitue un outil de survie et d'endurance. Dayak dans le passage suivant, décrit avec un langage poétique, le rapport homogène entre ces éléments :

« Le désert, c'est le mystère du vent qui chasse devant lui les dunes et qui leur donne les formes les plus étranges avec les lignes les plus pures. C'est le mystère de

l'acacia perdu au milieu de ces étendus de sable comme l'oublié d'autre temps. C'est le mystère de cette touffe d'herbes surgie de nulle part, poussant dans le sable surchauffé, fragile et vivace à la fois. [...] C'est enfin le mystère de la gazelle, fragile et gracieuse, fugace apparition, et le mystère de l'addax, puissant maître de ces lieux, seul détenteur du savoir absolu car seul être vivant qui puisse tenir plusieurs années sans boire la moindre goutte d'eau. Il est aussi le seul qui ne respecte pas notre loi d'habitants du désert "Aman Iman", "l'eau c'est la vie". pour l'addax, qu'importe l'eau, il vit » (Durou, 2010, p. 72) .

Cette relation avec l'animal et la nature dépasse largement son utilité pratique pour englober la transmission des valeurs associées à la résilience et à l'adaptabilité aux conditions extrêmes du désert et qui confirme bien que « *la vie est un mystère et non pas un délire* ».

Les coutumes et les traditions occupent également une place prépondérante dans la formation de l'identité des Touaregs. Des rites initiatiques tels que la circoncision jalonnent les moments significatifs de l'existence, et leur portée symbolique dépassent largement la seule dimension de cérémonie physique. Dayak évoque le souvenir de sa circoncision : « *J'avais sept ans lorsque le forgeron qui me faisait si peur est venu me chercher pour la circoncision* » (Dayak, 1996, p. 30). Cet événement constitue un rite de passage qui permet à l'enfant de devenir un homme et un membre à part entière de la communauté. À cette occasion, sa mère lui offre deux choses : son premier *Taguelmoust*<sup>11</sup>, une sorte de voile traditionnel qui incarne à la fois la protection et le respect et qui « *filtrera les pensées qui viennent de la bouche* » (Dayak, 1996, p. 113), lui dit-elle en lui remettant ce voile, et son premier chamelon qui symbolise la force et la liberté « *le chamelon que j'ai choisi était terne et de couleur laiteuse. Son museau était doux au toucher* » (Dayak, 1996, p. 23).

De même, la musique et la poésie jouent un rôle central dans la culture Touaregs, exerçant une influence déterminante dans la transmission de l'histoire, des valeurs et de l'identité ethnique. Ces formes d'expression artistique sont employées en tant que moyens de transmission des émotions et des expériences, mais également comme instruments de la mémoire collective. Dans son œuvre, Dayak illustre de manière poignante l'importance cruciale de la musique, et plus spécifiquement les instruments *l'imzad*<sup>12</sup> et le *Tindé*<sup>13</sup>, dans la vie des Touaregs. Ainsi, comme l'a bien montré Charles de Foucauld :

<sup>10</sup> En arabe, on l'appelle « *Talh* ». *L'acacia* est l'un des plus anciens et des plus majestueux arbres du désert. Sa renommée fait de lui une destination de choix, grâce à son impressionnante capacité à résister à la sécheresse, ses dimensions remarquables et ses richesses qui témoignent d'un patrimoine *ancestral*.

<sup>11</sup> Les Touaregs ayant atteint l'âge de la puberté sont tenus de porter le voile de manière obligatoire. Il s'agit d'une bande de tissu en coton de couleur noir ou indigo. Il protège la tête ainsi que la partie inférieure du visage. Il recouvre le nez et la bouche. Les Touaregs ne se départissent jamais de leur voile, en particulier en présence de femmes.

<sup>12</sup> Un instrument de musique (violon monocorde), qui est exclusivement utilisé par les femmes.

<sup>13</sup> Un instrument de musique (tambour), fabriqué à partir d'un mortier, sur lequel est étirée une peau de bouc.

« L'Imzad est l'instrument de musique favori, noble, élégant, par excellence; celui qui a toute les préférences, qu'on chate dans les vers, après lequel on soupire quand on loin du pays, dont il est comme le symbole et dont il rappelle toutes les douceurs ; [...] on joue aux hôtes qu'on veut honorer » (Borel, 2010).

Ces instruments, comme l'a mentionné Foucauld, offrent à l'individu la possibilité d'exprimer ses émotions et ses douleurs de manière symbolique, mais profondément touchante. Dans notre corpus, Dayak raconte comment sa mère, en jouant l'Imzad, manifeste sa tristesse et son malaise :

« Écoute bien ce que je vais te dire. Étendant le bras, elle prit son Imzad et commença à tirer du violon une mélodie plaintive. Je devinais qu'elle était malheureuse et qui seule la musique lui permettait de confier ce qu'elle avait sur le cœur » (Dayak, 1996, p. 36).

Dans la même perspective, les contes populaires ainsi que le patrimoine littéraire touareg constituent des éléments fondamentaux pour la préservation de leur identité ethnique et culturelle. Ces récits, transmis d'une manière orale au fil des générations, portent des valeurs, des croyances et des symboles qui façonnent la conception du monde des Touaregs. Dans son œuvre, Dayak évoque un conte populaire narré par *Yadh*, où l'histoire d'amour impossible entre *Inged* et *Ghaichata*<sup>14</sup> transmet plusieurs leçons :

« — Et quelle est la morale de ton histoire, Yadh ?  
— Elle a plusieurs morales Dayak. Désobéir à son père en lui mentant est mauvais. Ensuite, le pouvoir des femmes est immense et le méhari est le meilleur et le plus fidèle compagnon du touareg. N'oubliez pas cela, Mano et Kadi » (Dayak, 1996, p. 77).

Enfin, le patrimoine historique des Touaregs, notamment leur résistance face aux invasions coloniales, revêt une importance capitale dans la construction de leur identité. Le désert se métamorphose ainsi en un champ de bataille où, en dépit des tentatives d'invasion, ils réussissent à conserver leur autonomie et à sauvegarder leur culture. Dayak évoque dans son œuvre l'échec du colonel Flatters<sup>15</sup>, dont l'ambition était de construire une ligne de chemin de fer à travers le désert : « *Ce que tu dois savoir, c'est que Flatters, dont je te parle, n'a jamais pu réaliser cette voie ferrée. Ahitagel*<sup>16</sup>, le chef de touareg du Houggar, l'a tué » (Dayak, 1996, p. 45). Un autre événement important cité par Dayak c'est l'assassinat du Père Charles de Foucauld<sup>17</sup> dans sa maison de Tamanrasset. Cet événement, disait Dayak, « *retomba bien*

<sup>14</sup> Dans la culture Touaregs « *Ghaichata* » est un « *Djinn* », créature surnaturelle.

<sup>15</sup> Il s'agit d'un militaire et explorateur français, principalement reconnu pour avoir mené *La mission Flatters*, une opération visant à explorer le Sahara central et à établir une route transsaharienne. L'opération prend une tournure tragique. En février 1881, à proximité de Bir El-Garama, dans la région du Hoggar (Sud de l'Algérie), la caravane subit une attaque de la part d'une coalition de tribus Touaregs, entraînant le massacre de Flatters ainsi que la majorité de son équipe.

<sup>16</sup> Chef suprême chez les Touaregs. Détenteur de *Pettesel* : le tambour de la guerre.

<sup>17</sup> Un militaire français, qui a par la suite embrassé une carrière d'explorateur et de géographe, avant de se consacrer à la vie religieuse en tant que prêtre, ermite et linguiste. Il a consacré toute sa vie à étudier la culture Touaregs. Parmi ses publications : *Dictionnaire Touareg- Français : Dialecte de*

*sûr sur les Touaregs alors que Foucauld, l'ermite du désert, était l'ami des Touaregs. Il a écrit les belles pages de leur histoire* » (Dayak, 1996, p. 105).

Bien avant ces événements, des explorateurs européens s'aventuraient déjà dans le désert. Parmi eux Hornemann<sup>18</sup> « *après avoir étudié l'arabe, cet Allemand traversa le désert déguisé en marchand. C'était un homme attentif et curieux qui ne voulait aucun mal aux hommes du désert* » (Dayak, 1996, p. 59). Plus tard, d'autres militaires, à l'instar de Clapperton qui « *était accompagné par de nombreux Arabes* » (*ibid.*) et Laing « *que les Arabes appelaient Er Rais parce qu'il se disait capitaine* » (*ibid.*) s'aventurèrent également dans cette région. Cette mémoire collective et historique revêt une importance capitale pour appréhender l'identité des Touaregs.

### 3. « La rébellion est née »<sup>19</sup> dans le désert

Avant de s'opposer au gouvernement du Niger, Mano Dayak a traversé une série d'événements importants qui ont marqué sa personnalité et forgé sa conscience. Sa révolte n'a pas été un acte impulsif, mais le fruit d'un cheminement progressif façonné par des expériences marquantes qui ont mis en évidence la marginalisation et l'injustice profonde subies par son peuple. Fidèle à la maxime de Flaubert selon laquelle « *l'auteur dans l'œuvre doit être comme Dieu dans l'univers, présent partout et visible nulle part* » (G. Flaubert), le récit de ce parcours se bâtit sans intervention apparente de la voix narrative, laissant les faits eux-mêmes témoigner de la construction d'un rebelle insoumis.

Ce cheminement trouve ses premières manifestations dans les souvenirs d'enfance que Dayak rapporte dans son œuvre *Je suis né le sable dans les yeux* il décrit, dès son jeune âge, le déchirement entre ses origines nomades et l'influence de la culture moderne. En quittant l'école nomade pour rejoindre l'école d'Azzel « *située à une quinzaine de Kilomètres d'Agadez* » (Dayak, 1996, p. 108), il subit une rupture avec ses racines, symbolisée par des difficultés d'adaptation à un environnement scolaire qui lui est étrange. Il présente ce choc culturel en évoquant, par exemple, ses premiers repas à l'école : « *C'est la première fois que je mange des pâtes et du riz arrosés d'une sauce gélatineuse* » (Dayak, 1996, p. 110). Cette phrase incarne son rejet de la nourriture sédentaire, signe de sa lutte intérieure contre l'imposition d'une culture qui n'est pas la sienne. De plus, son malaise est renforcé par l'uniforme scolaire « *hypocritement coupé sur le modèle de la tenue touareg* » (Dayak, 1996, p. 110), figurant comme un moyen

---

l'Hoggar (quatre volume). Il a été assassiné dans sa maison à Tamanrasset en Algérie le 01 décembre 1916.

<sup>18</sup> Il envoya à l'*African Society* de Londres le récit de son voyage sous le titre : *Voyage dans l'Afrique septentrionale depuis le Caire jusqu'à Mourzouk* (1803).

<sup>19</sup> Ce titre est extrait de notre corpus objet d'étude *Je suis né avec du sable dans les yeux*. L'auteur y emploie l'expression « *la rébellion est née* » [seule], dès l'ouverture de la page 165, pour désigner un tournant décisif : ce n'est plus seulement une prise de conscience identitaire, mais la conséquence directe des injustices subies et de la marginalisation vécue. Ce contexte d'exclusion, tant sur le plan ethnique et culturel, pousse alors l'auteur à franchir le seuil de la révolte, en s'engageant politiquement et militairement. L'acte de *rébellion* apparaît ainsi comme une réponse nécessaire à une oppression systématique, et non comme une simple réaction simple.

## 242 | La dimension auto-ethnographique dans *Je suis né avec du sable dans les yeux* de Mano

Dayak

d'assimilation des écoliers nomades. De même, son désir de liberté, nourrie par son éducation nomade, se manifeste par un profond malaise face à l'enfermement imposé par le cadre scolaire, lequel nie ses coutumes et arrachent les Touaregs à leur lien intime avec le désert :

« Nous ne pouvons pas vivre enfermés entre les murs. Nous avons besoins d'espace et de liberté. Nous sommes comme l'Arbre du Ténéérézo. Nos racines sont profondément enracinés pour pouvoir être arrachés au désert » (Dayak, 1996, p. 108).

Cette révolte contre la scolarisation s'étend rapidement à une critique de l'Etat nigérien et ses politiques éducatives, perçues comme un moyen d'intégrer les Touaregs dans un cadre institutionnel uniformisé. La scolarisation imposée est alors dénoncée comme une illusion, visant à séparer les Touaregs de leur histoire et de leur culture :

« Je commence à comprendre mes parents, leurs inquiétudes et leur refus de cette vie et de cette scolarisation. Je commence à me révolter et rejeter cette école, cette nouvelle existence. La prétendue volonté d'éduquer, de scolariser les nomades n'est qu'une bluff. Ce semblant d'éducation des nomades est une façon de faire croire au monde que la nouvelle République du Niger s'occupe des Touaregs. J'ai en fait l'impression qu'en veut nous maintenir dans l'ignorance en nous coupant de nos racines en faisant de nous un peuple perdu entre deux mondes. Le Niger craignait-il les Touaregs au point de vouloir tuer leur culture, en les lançant sur une voie où ils n'ont aucune chance d'aboutir, face au rejet dont ils sont les victimes » (Dayak, 1996, p. 117).

Ce rejet de l'école devient ainsi le socle de sa révolte contre la rupture profonde entre son identité Touaregs et les normes sociales imposées par l'enseignement colonial, une révolte que son père avait perçue bien avant, lorsqu'il lui dit un jour : « *Mano, l'enseignement que donnent les Européens éloigne Dieu de nos terres. Un jour, tu devras fuir ta terre pour échapper à cet enseignement* » (Dayak, 1996, p. 21).

Dans la même perspective, à l'âge de 17 ans, Dayak fait face à un acte raciste brutal qui marque un tournant dans sa vie. Alors qu'il se trouve avec des amis devant la porte d'une vieille dame touarègue qui nous offre le thé, un policier les aborde de manière agressive et méprisante, les qualifiant de « *bouzous* » et de « *sauvages* ». Cette agression verbale illustre parfaitement ce que écrit Frantz Fanon : « *Le racisme est une violence qui détruit l'individu dans sans humanité, qui l'enferme dans une image réifiée de lui-même* »<sup>20</sup>. C'est dans ce contexte que Dayak nous raconte cette scène atroce et déchéance :

« Alors, les bouzous ne dorment pas encore ? Nous ne l'avons pas vu venir. Matraque à la main, il éructe. Nous ne voulons pas répondre. Pas devant une femme qui nous offert son hospitalité [...] Les Touaregs, on va vous mettre au pas, aboie-t-il en

---

<sup>20</sup> Le fameux *Arbre du Ténééré* a disparu en 1972. Un conducteur libyen le renversa avec son camion. Ses restes sont exposés au musée de Niamey. Une sculpture en tubes métalliques le remplace aujourd'hui.

<sup>21</sup> *Note de lecture.*

frappant la paume de sa matraque. Vous n'êtes que des sauvages » (Dayak, 1996, p. 121).

Loin de se soumettre, Dayak réagit avec une force intérieure qu'il n'avait peut-être pas encore pleinement mesurée. Il répond par un défi calme, mais ferme : « *Si tu veux te battre, je te donne rendez-vous sur la place du cinéma Boudon* » (Dayak, 1996, p. 121). Ce premier affrontement avec l'injustice révèle à Mano Dayak l'ampleur de la haine raciale qu'il a déjà vécu à Agadez à travers « *les journaux que M. Coularis [lui] donne après les avoir lus : tristes pages d'histoire du peuple touareg* » (Dayak, 1996, p. 112). Cet acte raciste, et l'isolement qui en résulte, conduisent Dayak à envisager de quitter cet environnement devenu hostile. Il confie à sa mère avec sincérité : « — *Mère, c'est plus fort que moi, je veux que tu comprennes. Il faut que j'aille voir ce qui se passe là-bas* » (Dayak, 1996, p. 138) et cherche à la rassurer en lui disant doucement : « *Où qu'il aille, le nomade revient toujours à son premier campement. Je reviendrai bientôt* » (Dayak, 1996, p. 138).

En fêtant ses vingt ans, Dayak décide d'aller en Europe puis aux États-Unis. Après avoir travaillé à Niamey et effectué son service militaire, il entreprend son voyage à travers plusieurs grandes villes, notamment Alger, Paris et New-York, pour « *s'inscrire à l'université* » et « *rattraper tout le temps perdu afin d'obtenir des diplômes qui me permettent d'aider mon peuple* » (Dayak, 1996, p. 159). Le contact avec la culture occidentale bien qu'il l'enrichisse intellectuellement, ne fait qu'accentuer le contraste avec la réalité de sa communauté. À Paris, par exemple, il se trouve souvent réduit à un personnage exotique, enfermé dans le folklore touareg que les occidentaux veulent apercevoir :

« Est-il vrai que les femmes Touaregs sont blondes avec le regard bleu ? Combien coûte un chameau ? Comment dit-on un chameau en tamasheq ? Pourquoi les hommes bleus ? À bistrot, on me demande d'écrire en tiffinagh sur les nappes en papier. Je nage en plein folklore » (Dayak, 1996, p. 159).

À New-York, Dayak se rend compte que, contrairement aux français qu'il avait rencontrés, les américains semblaient encore plus indifférents et insensibles aux réalités du Sahara. Lors d'une discussion avec Margaret Mead<sup>22</sup>, une anthropologue américaine du département d'ethnologie, de sa volonté de trouver aux États-Unis une école spécialisée dans la recherche de l'élevage au Sahara, vu l'étendue des grands déserts américains, il pensait que cette démarche pouvait la séduire, mais malheureusement, elle lui répondit sèchement :

« Vous perdez du temps, les Américains ne se soucient guère du Sahara. Pour eux, le Sahara, c'est l'Afrique, la France, c'est Europe et ils ne savent même pas où située la Belgique. Vous feriez mieux de retourner à Paris. Là, vous trouverez peut-être une solution » (Dayak, 1996, p. 160).

À travers ses expériences en Europe et en Amérique, Dayak prend conscience de l'incompréhension générale envers les Touaregs et envers leur culture, ce qu'il associe au rejet de leur histoire et de leur identité. Il décide alors de retourner au Niger, en

<sup>22</sup> Anthropologue américaine (1901-1925). Elle a joué un rôle déterminant dans la diffusion de l'anthropologie culturelle tant aux États-Unis que dans le monde occidental.

déclarant : « *Maintenant que j'ai l'opportunité de rentrer au pays, c'est d'une autre manière que je veux aider mon peuple* » (Dayak, 1996, p. 165).

De retour au pays après plusieurs années passées à l'étranger, Dayak saisit l'opportunité de devenir tour-opérateur pour la Fédération Mondiale des Villes Jumelées, une agence spécialisée dans les voyages sur le fleuve Niger et dans les région Touaregs du Sahara. Son expérience du désert et sa maîtrise d'anglais lui ouvrent rapidement cette porte. Comme il le dit lui-même :

« La chance joue pour moi. La Fédération Mondiale des Villes Jumelées, une agence qui organise des voyages sur le fleuve Niger et chez les Touaregs du Sahara, cherche un tour-opérateur. Mon expérience de désert, ma connaissance de l'anglais plaident en ma faveur. Je suis aussitôt engagé. Mon travail consiste à planifier ces voyages durant toute la saison d'hiver, à les accompagner dès les premiers jours » (Dayak, 1996, p. 165).

Cependant, ce n'est pas seulement dans le travail que sa vie prend un tournant. Lors de son séjour à Agadez, il rencontre Odile, une jeune géographe, avec qui il partage des moments intenses : « *Ses cheveux sont courts et châtain clair. Ses yeux sont lumineux et son regard est grave. Elle s'appelle Odile. Elle ne peut que s'appeler Odile. Sa réserve et sa simplicité m'intimident. M'intimident aussi son charme, sa grâce d'adolescente* » (Dayak, 1996, p. 169). Ils tombent amoureux et décident de fonder une famille et de lancer leur propre agence de voyage, *Temet-Voyages*, avec l'aide d'amis qui leur prêtent pour acheter des Land Rover et lancer des expéditions à travers le Sahara. Dayak décrit leur projet avec enthousiasme :

« Nous avons fait tous les calculs, échafaudé des lendemains brodés d'or et de soie. Notre agence s'appellera "Temet-Voyages". Elle fera travailler des dizaines et des dizaines de Touaregs qui conduiront nos futures voitures, loueront leurs chameaux pour de longues méharées » (Dayak, 1996, p. 174).

Cependant, le rêve se heurte à la réalité des obstacles administratifs. L'obtention de la licence nécessaire pour faire fonctionner l'agence devient un véritable combat, notamment à cause des soupçons des autorités locales, qui accusent Dayak d'espionnage. En garde à vue, il endure des interrogations incessantes :

« Voilà vingt-quatre heures que je suis en garde à vue. Sans cesse, on m'interroge, on m'accable de questions. "On" : ce colonel Diallo, ministre de l'intérieur, qui a peur de ce qu'il ne comprend pas. Pour lui, je suis un dangereux agitateur, un espion de la solde de la CIA, de la DST, des services secrets du colonel Kadhafi » (Dayak, 1996, p. 174).

Heureusement, grâce à l'intervention d'un secrétaire d'État touareg, Dayak obtient la licence et peut enfin démarrer son activité. *Temet-Voyages* prend alors son envol, générant de l'emploi pour de nombreux Touaregs et apportant une nouvelle prospérité à la région :

« Temet-Voyages a pris son envol et fait vivre de nombreux Touaregs. Les jardiniers des Oasis, les chameliers, les forgerons et les chauffeurs que nous engageons font tous vivre cette région du nord, que le gouvernement aurait aimé asphyxier » (Dayak, 1996, p. 178).

L'apogée de leur aventure arrive avec le passage du Rallye Paris-Dakar dans le désert du Ténéré. Cet événement mondiale va non seulement apporter une visibilité internationale à la région, mais également renforcer l'économie locale.

« Toute de suite, les affaires reprennent. Séduits par la beauté du paysages, la tête pleine de légendes, de nombreux Européens venus suivre le Paris-Dakar déferlent sur Agadez, la ville ocre du désert. Ils veulent connaître la vie des "hommes bleus" » (Dayak, 1996, p. 178).

Mais au-delà du succès professionnel, Dayak et Odile voient leur famille grandir : ils ont deux enfants, le premier Mawali, et le second, Madani, un prénom symbolique de leur attachement à leur la culture Touaregs : « *Odile m'a donné le deuxième fils que nous appelons Madani. Madani, un prénom touareg. Une sorte de symbole* » (Dayak, 1996, p. 178).

La région de Mano Dayak, qui avait connu un essor économique prometteur, se retrouva brutalement confrontée à un événement tragique qui vint ternir l'optimisme généré par ce développement. En mai 1990, Une révolte éclata à Tchín-Tabaraden, alimentée par la colère des jeunes Touaregs, profondément écœurés par la misère dans laquelle leurs familles étaient plongées. Ces jeunes, contraints de vivre dans les camps de réfugiés, subissaient la pauvreté et l'indifférence d'un gouvernement dont les aides étaient souvent détournées. Face à cette révolte, les autorités militaires rageaient par une violence extrême, aveugle et démesurée comme le décrit Mano Dayak :

« Un malheur n'arrivaient jamais seul, quelque temps plus tard la réussite économique de notre région et les espoirs qu'elle suscitait pour ses habitants devaient stopper net. Un événement tragique vint nous rappeler que nous restions Touaregs, donc marginaux à l'ensemble de la société nigérienne » (Dayak, 1996, p. 186).

La violence subit par les population Touaregs à Tchín-Tabaraden fut d'une ampleur inouïe. L'armée quadrilla la région, infligeant torture, humiliation et meurtres. Les témoignages des survivants relatent des scènes de cruauté extrême :

« En quelques heures, l'armée de la région de Tchín-Tabaraden et procéda aux pires humiliations, tortures et meurtres. Des enfants ont été tués devant leurs parents, des hommes nus promenés dans des véhicules à travers les campements (...). Les puits de la région ont été empoisonnés ou gardés par l'armée qui y massacrait les nomades. Des nombreux Touaregs partirent alors mourir de soif dans le désert » (Dayak, 1996, p. 186).

De l'autre côté, le président Ali Chaibou « *tenta de justifier l'injustifiable à la télévision nationale, il parla de la menace de terribles rebelles armés* » (Dayak, 1996, p. 187). Cette manipulation de la vérité à enlever la couverture des atrocités par les autorités nigériennes renforça le sentiment de révolte parmi les Touaregs. Mano Dayak, déçu et profondément affecté par la situation, se rendit à Niamey pour tenter de sensibiliser quelques ministres du gouvernement à la gravité des massacres. Cependant, son intervention fut balayée d'un revers de main :

« J'ai compris qu'il n'y avait plus rien à espérer dans un pays où les plus haut pouvoir politique cache la vérité et couvre une armée qui peut massacrer en toute impunité » (Dayak, 1996, p. 188).

Ce fut un moment décisif pour Mano Dayak, qui rendit compte que toute solution politique au Niger était impossible tant que les mentalités et les institutions persistaient dans une négation systématique des droits des minorités.

Face à cette réalité brutale, deux voies s'offraient aux Touaregs : la rébellion armée ou le militantisme politique. Mano Dayak, malgré ses réticences à rejoindre une lutte armée qu'il « *savait longue et douloureuse* » (Dayak, 1996, p. 190) opta pour la création d'un mouvement politique :

« J'essayais donc de m'engager dans la voie du règlement politique. En novembre 1990, à Agadez, nous avons créé avec quelques amis un nouveau parti politique, l'UDPS (Union pour la Démocratie et pour le Progrès Social). Nous vivons alors dans une effervescence politique totale, partagés entre un sentiment d'espoir et la crainte de ne pas voir nos efforts aboutir » (Dayak, 1996, p. 190).

Ce parti politique rencontra un succès rapide parmi les populations du nord du Niger, largement composée des Touaregs, mais fut vite marginalisé et critiqué. Les autorités en rejetant toute forme d'opposition, accusaient le parti politique d'être « *un parti Touaregs* » dans le but de le discréditer. Cependant, malgré ces difficultés, le mouvement politique représentait un espoir pour ceux qui croyaient encore en la possibilité d'un changement pacifique, de négocier une véritable inclusion des minorités, se révéla un échec retentissant :

« Dès le début de la Conférence Nationale, nous avons déchanté [...] toutes les débats que nous souhaitons aborder lors de ce grand rendez-vous nationale ont été écartés ou expédiés aussitôt évoqués. Nous n'avons pas trouvé un seul interlocuteur pour parler des minorités, de l'abandon économique, en zone nomade, des structures médicales rares ou en ruine, des différences de scolarisation entre le Nord et le Sud, du problème de l'élevage... » (Dayak, 1996, p. 191).

Face à ce blocage, Mano Dayak opta finalement pour l'engagement dans la rébellion : « *UNE fois encore, je me suis dit que les rebelles avaient peut-être raison et qu'on ne nous laissait guère d'autres choix que celui de nous battre* » (Dayak, 1996, p. 192). C'est ainsi qu'il fonda le *Front de Libération Temouστ* (FLT), un mouvement armé qui allait devenir l'une des principales forces de résistance Touaregs face à l'oppression gouvernementale : « *J'ai créé le Front de Libération Temouστ* » (Dayak, 1996, p. 211) affirme-t-il. Ce choix fut un tournant dans son parcours, marquant un passage définitif du militantisme politique à l'action armée.

Le tournant décisif survint en 1993, lorsque plusieurs années de combats et de divisions internes, les différents mouvements de résistances Touaregs décidèrent de se coordonner pour former la *Coordination de la Résistance Armée* (CRA) :

« Le rapport entre les front est resté tendu jusqu'en 1993 quand tous ont accepté l'idée d'une coordination commune. Dès lors les cœurs et les esprits étaient libérés du terrible poids de la division et des luttes fratricides. Toute la communauté Touaregs du Niger a fêté l'unité retrouvée car les dissensions se transposaient aussi dans les campements et dans les tribus » (Dayak, 1996, p. 212).

Cette coordination conjointe a non seulement renforcé les efforts, mais elle a aussi fourni une base solide pour entamer des négociations robustes avec le gouvernement. Suite à trois années de résistance et de tensions, la conclusion de ce traité marquait un premier pas vers la résolution du conflit :

« Le 9 octobre 1994, après trois années d'une terrible lutte, nous avons signé, sous le regard du président burkinabé Balise Compaoré, l'Accord de paix entre le gouvernement de la République du Niger et la Coordination de la Résistance Armée » (Dayak, 1996, p. 217).

Ce jour-là, selon Dayak, marquait le début d'un travail ardu, mais aussi profondément motivant : « *construire la paix* » (Dayak, 1996, p. 217). Un défi qui implique non seulement la réconciliation, mais aussi la capacité de pardonner, car, comme le souligne Paul-Jean Toulet : « *Le pardon n'est qu'une figure de vengeance* »<sup>23</sup>.

D'après ce que nous avons examiné, l'œuvre *Je suis né avec du sable dans les yeux* de Mano Dayak dévoile une démarche auto-ethnographique particulière où l'écrivain tisse son histoire personnelle avec la mémoire collective touareg. Ce texte se trouve à la croisée du récit autobiographique et l'engagement politique, en mettant en avant l'identité ethnique des Touaregs autour d'un espace géographique : *le désert*.

Le désert, dans la narration de Dayak ne se limite pas à une toile de fond naturelle. Il incarne un référentiel identitaire fondamental, à la fois espace de transmission, de résistance et de symbolisation. En cela, il rejoint la conception d'un « *lieu de mémoire* » telle que formulée par Pierre Nora, c'est-à-dire un espace où « *la mémoire s'ancre dans le réel et s'élabore dans le symbolique* » (1984, p. 45). Le désert devient ainsi un conservatoire ethnique et culturel où survivent les valeurs Touaregs ancestrales, les codes sociaux et le mode de vie propre aux Touaregs.

De même, le désert est également utilisé comme un terrain politique, dans une optique de revendication identitaire. Il devient aussi, la scène d'un combat pour la légitimité, un espace où s'affrontent deux visions du monde : celle d'une communauté nomade dont la structure sociale est fondée sur la mobilité, l'autonomie et l'harmonie avec la nature ; et celle des États postcoloniaux centralisés, qui tentent de marginaliser et d'exclure les minorités et surtout les Touaregs.

Dans ce contexte, le désert se transforme en un objet discursif qui offre à Dayak la possibilité de construire une rhétorique de l'autre. Il façonne un collectif identitaire Touaregs distinct de l'entité étatique, administrative et étrangère à la culture saharienne. Le sable, la chaleur et le silence, loin d'être considérés comme des éléments hostiles, se transforment en témoins d'une liberté en péril et en garants d'une identité à protéger. Le désert acquiert ainsi une nouvelle dimension symbolique et stratégique, il cesse d'être uniquement un espace de survie pour devenir un lieu de résistance, de rejet, voire de rébellion.

---

<sup>23</sup> Note de lecture

## Conclusion

L'analyse de l'œuvre *Je suis né avec du sable dans les yeux* démontre en évidence que le désert joue un rôle central dans la formation de l'identité ethnique et la démarche discursive de Mano Dayak. Cet espace naturel ne se réduit pas à un simple territoire, il s'impose comme un pivot de la mémoire et de la culture Touaregs. Dans ce contexte, il renvoie à la pensée d'Edward Saïd concernant l'importance des lieux géographiques dans le façonnement des identités : « *les lieux ne sont pas seulement des espaces physiques, ils sont aussi des terrains d'élaborations de la mémoire collective* » (Saïd, 1993, p. 87).

En outre, la dimension auto-ethnographique de ce texte offre la possibilité d'analyser la manière dont l'individu, en relatant son propre parcours, peut donner voix à un groupe souvent marginalisé. Selon Clifford Geertz, l'auto-ethnographie est une démarche où « *le récit personnel devient le moyen de pénétrer dans la structure sociale plus large* » (Geertz, 1988, p. 102). À travers sa propre narration, Dayak met en évidence une mémoire collective et réaffirme l'identité touareg, en réaction aux processus d'oubli imposés par l'histoire coloniale et post-coloniale. Ainsi, le désert, à travers sa représentation, devient un lieu de résistance, ayant le pouvoir de remettre en cause les idées prédominantes et renforce l'importance d'une culture menacée.

## Références

- ADAMS, Tony E. ; HOLMAN JONES, Stacy ; ELLIS, Carolyn (2015). *Autoethnography*. Oxford University Press. <https://www.oxfordjournals.org/doi/10.1093/acprof:oso/9780190238406>
- AL-KONI, Ibrahim (2005). *Les Mages*. Éditions Phébus.
- BOREL, François (2010). « Musiques touarègues ». *Encyclopédie berbère*, no 32 – Mgild – Mzab, 5130-5139. <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/664>
- DAYAK, Mano (1996). *Je suis né avec du sable dans les yeux*. Paris : Fixot.
- DUHARD, Jean-Pierre (2013). *La soumission des Touareg de l'Ahaggar : 1830-1922*. L'Harmattan.
- DUROU, Jean-Marc (1999). *Sahara : la passion du désert*. Éditions de La Martinière.
- ESCHYLE (1896). *Le Prométhée enchaîné*. Paris : L. Hachette et C<sup>ie</sup>.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6549563j.texteImage>
- EVERAERT-DESMEDT, Nicole (1988). *Sémiotique du récit*. Bruxelles : De Boeck-Université, 2e éd.
- FANON, Frantz ([1959] 1972). *Sociologie d'une révolution : L'an V de la révolution algérienne*. Paris : François Maspero, Éditeur, Petite collection Maspero, no 28.  
<https://scispace.com/pdf/sociologie-d-une-revolution-l-an-v-de-la-revolution-3srwyed5qh.pdf>
- FOUCAULD, Charles de (1951-1952). *Dictionnaire Touareg-Français : dialecte de l'Ahaggar*. Paris : Imprimerie nationale (4 vol.).  
<https://archive.org/details/DictionnaireTouareg-francaisDialecteDeLAhaggar>

- GARDES-TAMINE Joëlle ; HUBERT, Marie-Claude (1996). *DiCTIONNAIRE de la critique littéraire*. Paris : Armand Colin, 2e édition.
- GEERTZ, Clifford (1988). *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford University Press.  
[https://monoskop.org/images/3/3f/Geertz\\_Clifford\\_Works\\_and\\_Lives\\_The\\_Anthropologist](https://monoskop.org/images/3/3f/Geertz_Clifford_Works_and_Lives_The_Anthropologist)
- GEERTZ, Clifford (1998). *La description dense : Vers une théorie interprétative de la culture*.  
[https://www.berose.fr/IMG/pdf/geertz\\_description\\_dense\\_enquetes\\_1998.pdf](https://www.berose.fr/IMG/pdf/geertz_description_dense_enquetes_1998.pdf)
- GEERTZ, Clifford (2020). « Qu'est-ce que la culture ? » Dans Guillaume ROZENBERG (textes réunis et présentés par) (2020). *La culture en débat, l'anthropologie en question. Les Carnets de Bérose*, no 13. Paris : Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie, p. 21-42.  
[https://www.berose.fr/IMG/pdf/tap\\_geertz\\_carnet\\_de\\_berose\\_no13\\_rozenberg\\_2020.pdf](https://www.berose.fr/IMG/pdf/tap_geertz_carnet_de_berose_no13_rozenberg_2020.pdf)
- HARZOUNE, Mustapha (1992). *Mano Dayak, Touareg, la tragédie*, 1992. *Hommes et Migrations*, n° 1160 – Migrants d'Afrique de l'Ouest, p. 56-57.  
[https://www.persee.fr/doc/homig\\_1142-852x\\_1992\\_num\\_1160\\_1\\_6084\\_t1\\_0056\\_0000\\_1](https://www.persee.fr/doc/homig_1142-852x_1992_num_1160_1_6084_t1_0056_0000_1)
- HAYANO, David M. (1979). Auto-Ethnography: Paradigms, Problems, and Prospects. *Human Organization*, Vol. 38, No. 1, p. 99-104.  
<https://www.jstor.org/stable/44125560>
- HEIDER, Karl G. (1975). What do people do? Dani auto-ethnography. *Journal of Anthropological Research*, Vol. 31, No. 1, p. 3-17.  
<https://www.jstor.org/stable/3629504>
- HORNEMANN, Friedrich Conrad (1803). *Voyage dans l'Afrique septentrionale depuis le Caire jusqu'à Mourzouk* (vol. I). Paris : Dentu, Imprimeur-Libraire.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k85228r>
- HORNEMANN, Friedrich Conrad (1803). *Voyage dans l'Afrique septentrionale depuis le Caire jusqu'à Mourzouk* (vol. II). Paris : Dentu, Imprimeur-Libraire.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k852293>
- MEAD, Margaret ([1935] 1963). *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. London and Henley: Routledge & Kegan Paul.  
[https://ia801805.us.archive.org/7/items/in.ernet.dli.2015.191072/2015.191072.Sex-And-Temperament-In-Three-Primitive-Societies\\_text.pdf](https://ia801805.us.archive.org/7/items/in.ernet.dli.2015.191072/2015.191072.Sex-And-Temperament-In-Three-Primitive-Societies_text.pdf)
- MEAD, Margaret (1928). *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*. New York: William Morrow & Company.  
[https://www.hks.re/wiki/\\_media/000003:comingofageinsamoa-mead.pdf](https://www.hks.re/wiki/_media/000003:comingofageinsamoa-mead.pdf)
- MONOD, Théodore (2001). Le Scientifique qui cherchait Dieu. *Sciences et Avenir*, n° 647. Paris : Groupe Perdiel.
- NORA, Pierre (dir.) (1984). *Les lieux de mémoire. I – La République*. Paris : NRF – Gallimard.

- NORA, Pierre (dir.) (1986). *Les lieux de mémoire. II – La Nation*. Paris : Éditions Gallimard.  
[https://storage.gra.cloud.ovh.net/v1/AUTH\\_3877b9485do6455c8b7c1a9fadaeb2d/attachments/original/9/8/1/002620981.pdf](https://storage.gra.cloud.ovh.net/v1/AUTH_3877b9485do6455c8b7c1a9fadaeb2d/attachments/original/9/8/1/002620981.pdf)
- SAÏD, Edward Wadie (1994). *Culture and Imperialism*. New York: First Vintage Books Edition.  
[https://monoskop.org/images/f/f9/Said\\_Edward\\_Culture\\_and\\_Imperialism.pdf](https://monoskop.org/images/f/f9/Said_Edward_Culture_and_Imperialism.pdf)
- SARTRE, Jean-Paul (1964). *Les Mots*. Paris : Gallimard.
- SCHLEMMER, Grégoire (1999). *Utilisation des produits de chasse et de cueillette dans le district de Viengthong : province de Houaphan*. Vientiane, IRD Faculté d'agriculture et des forêts de Nabong.
- TOULET, Paul-Jean (1946). *Les trois impostures*. Paris : Creuzevault Éditeur.  
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k15253950/f2.item.textelImage>

### **Pour citer cet article**

Said MESSATI, Abdelmalek DJEDIAI, « La dimension auto-ethnographique dans *Je suis né avec du sable dans les yeux* de Mano Dayak. Quand le désert préserve l'identité de l'Homme Bleu », *Paradigmes*, vol. VIII, n° 03, mai 2025, p. 233-250.