Heimat, frontières, identités fluides : le stéréotype comme modalité de catégorisation en situation postcoloniale

Heimat, borders, fluid identities: the stereotype as a modality of categorization in the postcolonial world

Maurice LABA
Université de Douala
labamaurice@yahoo.com

Reçu le : 27/03/2024, **Accepté le :** 29/04/2024, **Publié le :** 24/06/2024

Résumé

La présente étude explore les modalités par lesquelles le stéréotypage du migrant africain en Europe devient une modalité de catégorisation propre à la situation postcoloniale. Elle part du présupposé que la dénégation de l'heimat — du sentiment d'appartenance — au migrant africain est fondamentalement liée à la manière dont la traversée des frontières positionne l'africain dans un espace atypique de fixité identitaire. La réflexion suggère que cet état d'être est fondé sur l'appréhension unique du sujet migrant. En prenant en compte les théorisations de Campbell sur le continuum entitatif confinant le migrant à une catégorie fermée et fixée, mais aussi les propositions de Bhabha à propos du stéréotypage comme discours néo/post/colonial, ma réflexion analyse en premier lieu les épistémologies du stéréotype en situation postcoloniale, ensuite les modalités par lesquelles les fluidités identitaires, lorsqu'elles sont confrontées aux frontières, structurent le migrant comme catégorie altéritaire. Cela me permet, en dernier ressort, de révéler comment la frontière médiatise et construit le stéréotype du sujet migrant africain. Je conclus en proposant l'idée selon laquelle le refus d'un heimat à l'Africain le pousse à une négociation peu heureuse entre propriété en appropriation, et théorise en suivant Derrida qu'il s'agit là, pour le pays hôte, de jouer à « ex-approprier » le migrant de sorte qu'on aboutisse à l'échec d'une éthique à l'hospitalité.

Mots-clés : heimat, frontières, entitativité, stéréotype, catégorie.

Abstract

This study examines how the stereotyping of African migrants in Europe influences their self-categorization in a postcolonial context. It posits that the lack of a sense of belonging, or heimat, for African migrants is closely tied to being perceived as different due to crossing borders, resulting in a rigid perception of identity. The study argues that this unique state is shaped by a particular understanding of migrant identity. Drawing on Campbell's concept of the entitative continuum that limits migrants to fixed categories, as well as Bhabha's ideas on stereotyping in postcolonial discourses, the paper analyzes the epistemologies of stereotyping in a postcolonial context and the ways in which fluid identities are constrained by borders, defining migrants as an alterity category. In the end, this enables me to discuss how the border influences and shapes the stereotypes associated with African migrants. I suggest that the lack of a sense of belonging, or "Heimat," for Africans leads to a difficult struggle between ownership and appropriation. Drawing on Derrida's theories, I argue that host countries often ambiguously attempt to "ex-appropriate" migrants, ultimately resulting in a breakdown of the ethic of hospitality.

Keywords: heimat, borders, entitativity, stereotypes, categories.

Introduction

Cet essai s'ajoute au corpus de recherche sur *Gehen, Ging, Gegangen* d'Erpenbeck (2015).

Je discute de la façon dont le concept de *Heimat* s'entrecroise avec l'expérience de la migration. Le roman dépeint la situation difficile des immigrés africains à la merci de la migration et l'impuissance qu'ils ressentent lorsqu'ils cherchent un abri et une résidence légale en Allemagne. Je soutiens que l'appartenance va au-delà de l'identification ; elle reflète les expériences d'inclusion au sein d'une communauté, les façons dont les liens sociaux se manifestent. Ensuite, j'étudie les contacts culturels et les identités fluides. Je m'appuie sur la définition de Mary Pratt (2007) de la « zone de contact » pour analyser comment, à travers la migration, la culture africaine et la (mauvaise) interprétation qu'en fait Richard se rencontrent et se débattent. Si cette expérience migratoire façonne et transforme l'identité des Africains — que ce soit en tant que migrants, amis de Richard ou même en tant qu'apatrides et sans-droits, pour reprendre les termes d'Hannah Arendt (2013 : 115) — leur identification illustre la dynamique de la création et du franchissement des frontières.

En mettant l'accent sur l'amitié des migrants avec des non-Africains, je soutiens que les personnages allemands peuvent être considérés comme des représentants d'une Europe qui encourage les stéréotypes et utilise les frontières comme mécanisme d'exclusion. De ce fait, le stéréotype est une modalité de catégorisation reposant sur quatre principes structurants : la cohérence (excluant un groupe, car celui-ci n'assure pas la continuité culturelle et idéologique), la conséquence — à ne pas confondre avec la consécution — (cherchant à valider les effets d'une intrusion jugée néfaste dans le continuum culturel), le favoritisme intra-groupe (qui veut éviter tout conflit ou lutte pour des ressources jugées insuffisantes pour le groupe originel), et les perceptions d'homogénéité extra-groupale (procédant par instances d'assimilation et incluant tous les autres dans la même classe). Dans le contexte de la littérature allemande, je théorise que la catégorisation correspond à ce que Campbell (1958) a appelé « continuum entitatif » et qui équivaut à la volonté, pour un groupe dominant donné, de rassembler les différences dans un « tout cohérent ».

Campbell a développé l'idée d'entitativité, basée sur les concepts proposés par la *Gestalt Theorie*, pour saisir la mesure dans laquelle les caractéristiques d'un groupe rendraient plus probable qu'un agrégat de membres soit perçu comme ayant une certaine qualité collective — pour être perçu comme une entité. Hamilton et Sherman (2007) ont relancé le concept d'entitativité afin d'explorer deux questions clés : la mesure dans laquelle les cibles personnelles et collectives peuvent être considérées comme entitatives ou non, et les implications pour la représentation et le jugement cognitifs et culturels sous-jacents. Les études de McConnell et de ses collègues ont étayé plusieurs affirmations clés de Hamilton et Sherman (2007). Les cibles de personnes et de groupes peuvent toutes deux être considérées comme ayant un certain degré d'entitativité perçue et comme variant le long d'un continuum commun représentant un processus perceptif commun. Cela a des conséquences sur le rappel des informations concernant les deux types de cibles. Comme je le démontre dans le cas des migrants africains en Allemagne, la personne et le groupe constituent une seule et même entité en vertu de ce processus perceptif. Cela suggère la possibilité de manipuler l'attente de l'entitativité, de sorte que les cibles de personnes et de groupes puissent être explicitement perçues comme plus ou moins entitatives, avec des effets associés sur les processus de mémorisation et les jugements, ce qui reflète une influence importante du contexte.

On peut de ce fait soutenir l'idée qu'une cible personnelle avait tendance à être perçue comme plus entitative par défaut (en l'absence de leurs manipulations explicites) par rapport à une cible de groupe, notamment, dans le cas des migrants africains, en considérant la couleur de la peau. En suivant cette théorisation de la catégorie comme continuum entitatif, ma réflexion appréhende le stéréotype comme discours. C'est pourquoi mon étude s'articule en trois moments. Dans le premier, elle propose de revisiter le cadre épistémologique articulé par Homi Bhabha (2007) sur le stéréotype comme modalité du discours colonial. Elle

démontre ensuite que la catégorisation, en contexte de littérature allemande à propos des migrants africains, se construit à partir d'une scansion entre différences culturelles et fluidités identitaires, enfin elle se termine sur une analyse du rapport très étroit entre frontières et stéréotypes. Mon étude conclut le stéréotype, en tant modalité fondamentale de la catégorisation en situation postcoloniale, appelle l'Africain à repenser la relation très riche proposée par Derrida entre propriété et appropriation.

1. Discours colonial et altérité : comment théoriser le stéréotype en situation postcoloniale

La problématique qui me préoccupe ici est celle de la différence raciale/culturelle et, plus directement, la question de l'« autre » qui incarne cette différence tant au niveau de l'identification que du discours. On peut formuler cela un peu différemment en disant que la figure de l'autre représente un point nodal dans le discours colonial où convergent des énergies affectives et discursives intenses. L'autre en tant que tel représente une concentration d'anxiété et de construction, un ensemble d'investissements nerveux à la fois dans la connaissance et dans les processus identitaires.

Le discours colonial est donc provisoirement décrit comme « une forme de discours cruciale pour lier une série de différences et de discriminations qui informe les pratiques discursives et politiques de la hiérarchisation raciale et culturelle » (Bhabha, 2007, p. 67). Son objectif primordial est l'impératif « de considérer les colonisés comme une population de types dégénérés sur la base de l'origine raciale, afin de justifier la conquête et d'établir des systèmes d'administration et d'instruction » (p. 70). Childs & Williams (2006) soulignent également la « fonction de différenciation » du discours colonial, qu'ils décrivent comme une « formation discursive qui traverse [le]… spectre des discriminations [raciales et culturelles] » (p. 124).

Bhabha, tout comme Fanon (1986) et Mannoni (1990) avant lui, soutient que l'environnement colonial ne ressemble à aucun autre. Des asymétries extrêmes de pouvoir s'y jouent, où des déséquilibres radicaux de privilèges, de richesse et de possession séparent les groupes marginaux des groupes dominants. Nous trouvons ici une attention massive portée à l'altérité, à la production de connaissances sur les autres cultures et races. Le savoir ainsi généré relève autant des sciences sociales que de la fantaisie, autant, en d'autres termes, de la « volonté de savoir » des sciences sociales que d'une économie affective de la peur/du désir. Pour être doublement clair : cette génération de l'altérité se produit à la fois au niveau du discours et de l'identité. La mise en évidence du lien entre le discours et l'identification est cruciale pour Bhabha : ici, en effet, il suit Fanon et Mannoni en affirmant que nous ne parvenons pas à comprendre correctement la nature du pouvoir et de la résistance dans un tel environnement si nous ne prenons pas en compte le jeu inconscient des identifications chez le colonisateur comme chez le colonisé, un jeu d'identification qui implique des flux de désir, d'anxiété, l'ambivalence de l'affect. Ce sont ces paradigmes qui génèrent, en situation postcoloniale, le discours sur la fixité et ce que Bhabha appelle « conditions d'ambivalence ».

Bhabha engage sa réflexion dans son essai « The Other question » en donnant la priorité à cette notion de « fixité » en tant que caractéristique prééminente du discours néo/post/colonial. La fixité, qui est une sorte de « mise sous cloche » de l'altérité, une normalisation de la différence, est une tentative d'instancier les notions de pureté raciale, de maintenir des catégories d'identité ostensiblement mutuellement exclusives pour le colonisateur et le colonisé. La fixité, affirme Bhabha, est un élément essentiel de la construction idéologique de l'altérité, qui non seulement délimite les frontières des différences culturelles et raciales, mais le fait d'une manière à la fois essentialisante et paradoxale. La fixité peut donc être comprise

comme le résultat du processus de stéréotypage. La fixité permet en outre des opérations apparemment contradictoires : elle connote un ordre rigide et immuable de l'être d'une part, et évoque un sentiment de dégénérescence, une sorte de désordre moral répétitif et perpétuel d'autre part — nous voyons ici quelque chose du modèle paradoxal de l'altérité coloniale.

Selon Bhabha, l'ambivalence a été trop longtemps négligée comme « l'une des stratégies discursives et psychiques les plus significatives du pouvoir discriminatoire » (2007, p. 66). L'ambivalence est désormais utilisée comme une catégorie analytique générale par Bhabha. C'est une analyse qu'il considère comme particulièrement utile dans le contexte colonial, un contexte qui se caractérise, comme Fanon (1986) l'a souligné, par la condition manichéenne de deux côtés mutuellement exclusifs et opposés qui ne connaissent aucune possibilité d'intégration. Cette analyse générale donne à Bhabha le modèle de base à partir duquel il peut façonner la dynamique plus précise du désaveu fétichiste en référence à l'altérité coloniale. L'élément d'irrésolution est ici crucial : d'où la prépondérance de certains motifs — la forme de la spirale, celle du mouvement de va-et-vient (oscillant) incessant — pour tenter de décrire la nature paradoxale de l'altérité coloniale. Non seulement la « force de l'ambivalence » — par laquelle on désigne cette tension continuelle entre des contraires inconciliables — donne au stéréotype colonial sa « monnaie », c'est-à-dire sa forme, la dynamique de sa nature (Bhabha, 2007, p. 66), mais elle assure aussi sa répétabilité. S'agissant d'une tension inflexible entre des forces opposées, l'effet de l'ambivalence peut être comparé à celui d'une machine à mouvement perpétuel qui produit une seule action répétitive à l'infini. C'est l'« analyse de l'ambivalence » que Bhabha présente comme le cadre méthodologique le plus approprié pour réfléchir au pouvoir l'univers de la (post)colonie. Il s'agit d'une analyse qui ne peut se concentrer sur l'un ou l'autre côté d'une division manichéenne des catégories. Elle ne peut être réduite à un cadre dialectique qui retrace la synthèse d'ordre supérieur des oppositions de base. En effet, une telle analyse apprécie que certaines « fixations », certaines « compulsions de répétition » telles qu'elles se manifestent au niveau du discours ou de l'identité — je pense ici aux actions répétitives du stéréotype — ne sont pas simplement des effets secondaires de deux positions discrètes (comme celle du colonisateur et du colonisé) qui se frottent l'une à l'autre. Plutôt que d'être en quelque sorte arbitraires ou secondaires par rapport à la manière dont la différence est produite dans les contextes coloniaux, ces effets de répétition font partie intégrante de ces productions de discours et d'identité. Ils sont symptomatiques, comme on pourrait le dire, du fait que la différence et la similitude sont conjointement impliquées dans le monde de la colonie. L'« analyse de l'ambivalence » de Bhabha est donc une analyse qui parle également de l'anxiété du discours et de l'identification néo/post/coloniaux lorsqu'ils tentent l'impossible : la fixité de catégories de sujets mutuellement exclusives pour les (anciens) colonisateurs et colonisés.

Pour revenir à notre point de départ, dans l'analyse de Bhabha, les qualités paradoxales de l'altérité coloniale sont le résultat d'une telle dynamique d'ambivalence. Le fonctionnement paradoxal de l'altérité, pour le répéter, n'est pas un sous-produit anormal ou une considération secondaire dans le fonctionnement du stéréotype — bien au contraire, c'est en fait la condition irréductible de leur fonctionnement. D'où la description par Bhabha du fonctionnement du stéréotype par rapport à l'objectif de fixité (qu'il s'agisse du discours ou de l'identification) :

> [Le stéréotype est une forme de connaissance et d'identification qui oscille entre ce qui est toujours « en place », déjà connu, et quelque chose qui doit être anxieusement répété, comme si la duplicité essentielle de l'Asiatique ou la licence sexuelle bestiale de l'Africain qui n'a pas besoin d'être prouvée ne peut jamais l'être réellement, dans le discours (2007, p. 66).

Reconnaître le stéréotype comme un mode ambivalent de connaissance et de pouvoir exige une réponse théorique et politique « qui remet en question les modes déterministes ou

fonctionnalistes de conception de la relation entre le discours et la politique » (Bhabha, 2007, pp. 66-67). Bhabha signale ici les dangers qu'il y a à supposer qu'une relation harmonieuse ou symétrique existe nécessairement entre le discours et le pouvoir. Il ne s'agit pas simplement d'entités commensurables qui démontrent une sorte d'équivalence idéale ; ni l'une ni l'autre ne fournit une base analytique suffisante pour tirer des conclusions sur l'autre. Nous devons être sensibles à ce qui conditionne ou médiatise cette relation, aux facteurs supplémentaires — tels que les pratiques d'identification — qui pourraient jouer un rôle dans la synchronisation de leur fonctionnement.

On le voit, le stéréotypage comme processus modalitaire de catégorisation raciale s'appuie sur un sentiment profond d'appartenance, *heimat*, déniant aux « autres » leur désir de propriété et d'appropriation dans un contexte néo/postcolonial particulier. C'est précisément la différence culturelle et les fluidités identitaires qui l'accompagnent qui déterminent pour ainsi dire la relation post/coloniale.

2. Cultures différentes et identités fluides : comment se construit la catégorisation

Dans les travaux sur le concept de *Heimat*, celui-ci est souvent appréhendé pour interpréter la façon dont les migrants africains perçoivent l'Allemagne, en soulignant les raisons qui les ont poussés à quitter l'Italie, leur premier point d'entrée en Europe. *Heimat* saisit le modèle du foyer, de l'assimilation face à l'identité allemande et de la sécurité. Bien que je m'écarte de ce concept, la présence des migrants en Allemagne remet en question l'idée d'appartenance. En d'autres termes, le sujet de l'appartenance est marqué par un sentiment d'appartenance à une « communauté de migrants » qui partage des luttes et une identité communes. Par luttes, j'entends les difficultés d'accès à l'emploi ou au statut de résident et l'identification territoriale en tant que migrants et l'appartenance dans ce sens permet un vocabulaire varié pour exprimer l'attachement à un lieu. Benedict Anderson, dans sa lecture du célèbre essai d'Ernest Renan « Qu'est-ce qu'une nation ? », identifie la naissance de l'État-nation : le développement du nationalisme au cours du dix-neuvième siècle tout en explorant les notions d'identité et d'appartenance. La communauté, déclare Anderson, est *imaginée* en raison d'une fraternité, d'une histoire et d'un récit partagés, autant d'éléments qui se manifestent et s'expriment par le biais d'idées.

Dans le roman d'Erpenbeck, les migrants sont représentés de manière culturelle. Au cours d'une conversation, Osarobo se demande si Richard vit dans sa maison avec sa famille et s'il a des enfants. Richard répond qu'il n'a pas d'enfant et que « [s]eine Frau lebt nicht mehr » (« Gehen » 150). L'étonnement d'Osarobo quant au fait que Richard n'a pas d'enfant et vit seul valide son africanité et sa culture. Son étonnement exprime une pratique ancestrale qui associe le mariage à la procréation. S'il semble qu'Osarobo accorde de l'importance aux significations du mariage et de la procréation, il aborde la réponse de Richard à partir de son expérience de la culture, perpétuant ainsi une incompréhension de la façon de penser de Richard. Alors que les deux cultures se rencontrent, l'interprétation de la culture d'Osarobo est en désaccord avec celle de Richard. Dans un autre cas de choc des cultures, Zair, le migrant nigérian, est confronté à Richard et à la culture de ses descendants en Allemagne. Le narrateur intègre la conversation entre Zair et Richard dans le processus narratif afin de refléter la culture des enfants dans une société africaine :

> Zair fragt Richard, wieviel Kinder hast you ? Wie viele Enkel ? Keine.

> Wirklich, du hast keine Kinder ? Fragt Zair. Richard s'en prend aux enfants.
>
> [Ce n'est pas une bonne chose pour vous, dit Zaïr, dans un ton, alors que quelqu'un s'est occupé de lui. En revanche, il se rend compte qu'il ne s'agit que d'un très gros problème, car un homme, aussi âgé que Richard, n'a aucune chance de s'en sortir] (« Gehen » 204)

La formation d'une synthèse entre plusieurs cultures et pratiques culturelles permet aux lecteurs d'expérimenter le phénomène de la vie à travers et à l'intérieur des frontières et de faire l'expérience de ce qui est communément appelé « interculturalité » et « transculturalité ». Dans sa proposition, Welsch (1999) affirme que le concept d'interculturalité présuppose des moyens par lesquels les cultures pourraient probablement s'entendre, se comprendre et se reconnaître (196). Une autre question prédominante dans le texte concerne les migrants africains qui sont éloignés de leur culture et de leur environnement d'origine, ce qui va dans le sens d'une transculturalisation. Lars Allolio-Nacke conçoit le transculturalisme comme un « concept de rencontre culturelle et ses conséquences pour la société, les structures politiques et économiques ainsi que les identités culturelles » (1985). Cependant, la notion de transculturation de Fernando Ortiz (1995) exprime les transmutations de la culture qui ont eu lieu, par exemple, à Cuba au début des années 1990. Selon Ortiz, la transculturation apparaît dans ce qu'il appelle le flux ininterrompu d'immigrants blancs de la péninsule ibérique et le flux constant d'Africains des régions côtières de l'Afrique vers Cuba. Ces « immigrants », comme il les appelle, ont été « arrachés à leurs groupes sociaux d'origine, leurs propres cultures détruites et écrasées sous le poids » des cultures existantes à Cuba. Chacun de ces immigrants a été « arraché à [ses] matins natals, confronté au problème de la désadaptation et de la réadaptation » (98). Le roman donne un aperçu des migrants africains vivant au-delà des frontières, contraints de migrer en raison de la violence et de la peur de leur vie. La signification universelle de l'argument d'Ortiz est évidente puisque les personnages du roman d'Erpenbeck ont également été « arrachés à [leurs] matins natals » en Libye ou dans leur pays d'origine et qu'ils ont dû en outre s'adapter et se réadapter à la vie en Europe — le fardeau de la résidence et de l'emploi. Les personnages migrants sont confrontés à l'interaction, à l'interpénétration et aux malentendus des cultures lors de leur réinstallation et de leur adaptation en Allemagne. Cependant, l'interculturalité et la transculturalité peuvent être considérées comme des idéalisations qui passent souvent à côté de l'échec des interactions culturelles et des efforts de transfert. Les malentendus, les conceptions erronées et les tensions entre individus issus de milieux culturels différents sont fréquents dans le texte et cela est à la base de toutes sortes de catégorisations se manifestant principalement à travers les stéréotypes. En tout cas, elles partent d'une manière propre de représenter l'autre.

Hall définit la représentation comme l'utilisation du langage pour dire quelque chose que quelqu'un peut ou ne peut pas comprendre (« The Work » 15). Exprimant le point de vue selon lequel l'essence du langage est la communication, Hall explique en outre que le langage semble insuffisant pour décrire ce qu'un locuteur a l'intention de dire. Bien que Raschid utilise le langage pour communiquer, il reste immergé dans son usage culturel des mots lorsqu'il déverse sa colère sur la Bundespolizei. Cependant, ses auditeurs l'interprètent comme étant malade du cœur et associent le mot « Dieu » au terrorisme. Exposé à deux cultures et à deux langues ou représentations, Raschid et son milieu culturel sont mal perçus par Richard, qui prend son expression « Dieu vous punira » pour une vexation terroriste. Dans cette zone, les deux cultures ne s'entendent pas et se reconnaissent, mais s'affrontent en raison de leur interprétation.

La définition de la représentation selon Hall semble être étroitement liée aux identités des

migrants. Comme je l'ai déjà dit, les personnages d'Erpenbeck sont culturellement définis et représentés. Les déplacements à travers les frontières internationales soulèvent les questions de la migration légale et illégale, tout en mettant en lumière la question de la citoyenneté, des frontières et du statut de migrant. Je m'intéresse à la construction de la citoyenneté qui découle de la signification qui entoure la souveraineté d'un État et les droits des individus et à la manière dont le narrateur d'Erpenbeck dépeint les personnages de migrants et leur construction identitaire. L'observation joue un rôle clé dans la stratégie narratologique d'Erpenbeck et dans la manière dont elle construit l'identité de ses personnages. Par l'observation, le lecteur perçoit ce qui constitue l'identité en surface sans pénétrer les couches cachées en dessous. Pas à pas, ces images de surface sont dépouillées et dévoilent un réseau complexe de références mutuelles entre les migrants et Richard, dont l'altruisme est démantelé en même temps que ses préjugés inhérents au fur et à mesure qu'il est mis au défi par les institutions allemandes et par sa rencontre avec les migrants africains. Pour comprendre le concept d'identité déployé, je me tourne vers Sheldon Stryker (1980) et Zygmunt Bauman (2004) pour aborder la théorie de l'identité.

La théorie de l'identité de Stryker est basée sur sa description de la désignation symbolique des rôles et des positions. Stryker affirme que « les identités font partie du soi, des désignations de position. Elles existent dans la mesure où la personne participe à des relations de rôle structurées ». Stryker présente d'abord à ses lecteurs les principes de base de sa position, en soulignant que les gens peuvent avoir des identités multiples qui correspondent au rôle dans lequel ils sont impliqués. En interagissant avec les autres, ils apprennent à identifier les personnes qu'ils sont dans la communication (54). En d'autres termes, dans des situations interactives telles que l'exemple des migrants et de la citoyenneté, les personnes donnent ou prennent des noms et des rôles à mesure que le statut juridique ou la profession deviennent des éléments de l'identité des migrants.

En tant qu'individus dotés d'une identité propre, l'identification des migrants se transforme en un stigmate déshumanisant. Sans ce stigmate, les individus du roman d'Erpenbeck modifient leur Moi, des personnages dont l'identité se projette dans la couleur de leur peau et les langues qu'ils parlent : « ihre Hautfarbe ist schwarz. Sie sprechen Englisch, Französisch, Italienisch. Und noch andere Sprachen, die hierzulande niemand versteht » (« Gehen » 18). Le narrateur se tient à distance tout en reconnaissant les migrants africains par leur race et leur langue, une projection vers l'Autre. Le fait d'être appelé migrant est une identité, qui s'articule avec la caractérisation des individus qui ont traversé les frontières et les multiples positions qu'ils occupent dans la vie. Outre cette construction identitaire, les migrants passent d'une identification de surface à un terme plus légal et plus spécifique.

Dans un premier temps, les migrants africains ont été décrits comme des « Flüchtlinge » et des « Schwarze ». La dénotation « Flüchtling » correspond à d'autres descriptions des hommes déplacés du continent africain qui sont forcés de traverser les frontières nationales à la recherche d'un refuge. Cette identification connote le déplacement des Africains ou leur migration forcée vers l'Europe et articule la raison de leur présence en Allemagne — à la recherche d'un asile. En plus de reconnaître leur statut d'immigrés en Allemagne, le narrateur les décrit comme des « Schwarze Männer ». À plusieurs reprises, le mot allemand « Schwarzis » refait surface — un acte abrégé, quoique péjoratif, d'aliénation en se référant uniquement à la couleur de la peau. Nous trouvons dans le roman d'Erpenbeck l'articulation de la négritude dans un contexte racialisé. Les travaux de Fatima El-Tayeb, Katharina Oguntoye, May Opitz et Schultz Dagmar (2016) sur *Schwarze Deutsche* définissent le mot Schwarzis ou Schwarz(e)r dans la proximité sémantique de « Neger », qui émerge du même mot latin que « schwarz » et a une connotation négative, évoquant

« Ausbeutung, Versklavung und Fremdbestimmung » (Oguntoye et al. 20-21). De même, El-Tayeb affirme que le concept de « schwarz » pour décrire les Africains noirs établit l'infériorité de la race noire africaine. Dans l'Allemagne du XXIe siècle, le roman d'Erpenbeck n'hésite pas à réduire les migrants africains à un État étranger et inférieur qui rappelle les souvenirs de la traite des esclaves et de l'oppression. La représentation délimite l'identité des Africains dans un contexte colonial passé qui domine encore l'imaginaire allemand. Dans son analyse de cette méta-noirité, Joanne Melish affirme que le fait d'être identifié comme « Schwarzis » résonne avec un « aspect construit de l'identité » et « fonctionne comme un outil à la fois de domination et de résistance » (3-4). La couleur est un facteur déterminant dans la description de l'identité des migrants ; leur identification découle de leur race et de leur statut.

Le sentiment de reconnaissance joue un rôle important dans l'affirmation de soi. L'identité d'Awad signifie son « sans-abrisme » lorsqu'il se voit à travers le prisme allemand. Le narrateur n'éclaire pas seulement la « Fremdheit », mais aussi les personnages qui s'identifient comme étant fremd. Dans sa conceptualisation de la Fremdheit, Michael Hofmann (2006) décrit « der Fremde » comme « der von weit her Kommende ». Alors qu'Awad commence à s'entendre avec Richard, il raconte la guerre et les bombardements qui l'ont conduit à émigrer en Allemagne, se décrivant comme un étranger en Libye. Pour mettre en lumière son caractère distinctif, il dit à Richard que « [wenn] man ein Fremder wird, ... hat man keine Wahl mehr. Man weiß nicht, wohin. Man weiß nichts mehr. Ich kann mich selbst nicht mehr sehen, das Kind, das ich war. Ich habe kein Bild mehr von mir » (« Gehen » 80). La proclamation d'Awad comme étant « fremd » dénote une affiliation à la migration et une perception de soi changeante. Dans son livre *Memory, Narrative, and Identity,* Nicola King (31) illustre l'identité comme la dialectique entre la caractérisation et l'établissement du soi comme distinct et différent des autres. King considère que l'identité est un produit de la mémoire, qui conduit à la distinction entre le soi et la différenciation des autres. Bien qu'Awad se souvienne de l'incident survenu en Allemagne, il s'identifie lui-même comme étant distinct des autres personnes qui l'entourent, ce qui fait de lui un « Fremder ». Cette distinction renvoie à son souvenir de la Libye, à l'expérience d'être un étranger et aux pensées réflexives qui prennent en compte sa dissemblance avec les Libyens.

Les marqueurs physiques, tels que la couleur de la peau ou la taille, sont d'autres caractéristiques associées à des qualifications professionnelles. Ainsi, Ithemba n'est pas seulement « der Koch » (212), mais aussi « der lange Ithemba » (« Gehen » 190). En fin de compte, le lecteur n'apprendra jamais vraiment quels talents se cachent sous un niveau d'identité limité par les contraintes institutionnelles, car les migrants n'ont pas le droit de travailler en Allemagne puisqu'ils n'ont pas de permis de séjour, ce qui les cantonne dans le métier qu'ils trouvent. Leur métier et leurs attributs physiques font partie de ce qu'ils sont et constituent ce qui définit leur personnalité.

Des identités et des catégories raciales sont créées dans la manière dont les agences de sécurité et les fonctionnaires de la ville de Berlin interrogent les migrants. Après avoir tenté d'entrer en contact avec les migrants, les officiers de police et les employés municipaux se demandent « what wollen die Männer ? Wer seid ihr ? Wir müssen prüfen, ob ihr wirklich in Not seid, sagen die andern ... vielleicht, sagen die andern, seid ihr Verbrecher, das müssen wir prüfen » (« Gehen » 18). Les questions posées peuvent en effet être considérées comme générales et normales, mais elles ressuscitent une identité racialisée. Arndt (149) conteste la question « wo kommst du her » en affirmant qu'une telle interrogation est, en général, rarement posée lorsque deux personnes blanches inconnues se rencontrent, « es sei denn, ein Name klingt in den eigenen Ohren ungewohnt oder jemand spricht mit einem Akzent ». Dans la création d'une identité raciste, Arndt souligne en outre que « lorsque

l'une des deux personnes est une personne de couleur, cette question se pose de manière très aiguë et est même adressée à la personne de couleur ». Comme le souligne Stryker, en interagissant avec les *migrants, les agents* apprennent à identifier les personnes avec lesquelles ils sont en communication (54, c'est moi qui souligne). Le roman déstabilise la convention des histoires migratoires, car les migrants africains deviennent le centre d'un récit racial que nous ne connaissons que trop bien. Les questions « wer seid ihr ? » et « was wollen die Männer ? » constituent des questions d'identité puisque la confrontation des policiers et de divers employés de la ville avec les migrants signale l'idée de différence et de connotation raciale. Le voyage d'Awad de son pays à la Libye et finalement à l'Europe est aussi fluide que son identité. Le fait d'être né au Ghana lui donne droit à la fois au « jus sanguinis », c'est-à-dire à la citoyenneté de naissance si l'un des parents ou les deux sont citoyens de l'État, et au « jus soli », c'est-à-dire à la citoyenneté de naissance sur le territoire ghanéen. Bien que le narrateur laisse les lecteurs dans l'ignorance du statut migratoire d'Awad en Libye, je suppose que son déménagement en Libye et son séjour ininterrompu pendant plus d'une décennie le qualifient également pour une résidence légale. Bien qu'il dise à Richard qu'il a grandi en Libye, citant le même pays comme sa maison (« Gehen » 79), son expulsion forcée de Libye crée un changement dans son identité alors qu'il voyage vers une terre inconnue. Cet exil signifie la construction d'une autre phase de la vie alors qu'il traverse la Méditerranée pour rejoindre l'Europe. Cette entrée remplace l'ancien Awad, établissant le passage d'un droit de naissance constitutionnel au Ghana à une résidence légale en Libye, son « Heimatland », puis en tant que migrant en Europe. Le statut d'Awad fait référence au franchissement des frontières internationales. En ce sens, la migration rend le personnage d'Awad fluide puisqu'il se trouve à la croisée des chemins de la migration, expulsé de Libye et entrant illégalement en Europe.

Vers la fin du roman, Ithemba et ses amis acceptent le statut de réfugié que les Européens leur ont accordé. Leur dynamique de groupe illustre la rapidité avec laquelle ils ont pu accepter leur statut en Allemagne après s'être vu refuser l'asile. À ce stade, les migrants africains semblent désireux de commencer une nouvelle vie. Lors d'une conversation sur la recherche d'un amant ou d'une personne à épouser afin d'obtenir des documents légaux, Ithemba exprime au garçon sa pensée selon laquelle les gens n'aiment pas les réfugiés, en faisant référence aux femmes et à leur choix de partenaire (« Gehen » 345). Erpenbeck privilégie les identités fluides qui témoignent de la reconnaissance par ses personnages de leur statut de réfugié. Plus précisément, c'est l'interaction entre les migrants, Richard et le contexte social qui rend les identités fluides et changeantes, et qui renseigne sur la manière dont la liminalité travaille le stéréotype.

3. Frontières et stéréotypes

Erpenbeck place devant ses lecteurs des personnages qui traversent des frontières physiques pour être exposés à des frontières culturelles. La question des frontières érigées par la société, qui protègent les citoyens des migrants et refusent à ces derniers l'accès à la pleine appartenance aux communautés résidentielles, est tangible tout au long du roman. Il est difficile de parler des mouvements dans l'espace sans mentionner les personnes qui franchissent les frontières, car celles-ci servent à différencier une nation d'une autre. Dans « Migrations, diasporas et frontières », Friedman (2007 : 273) jette un regard critique sur « les frontières et les zones frontalières », insistant sur le fait que les frontières « imposent des exclusions, l'état d'étranger, de sans-abri ». Friedman répète que « les frontières sont des lignes de séparation imaginaires ayant des effets réels, comme dans les limites géopolitiques entre les États-nations ». Lorsque Nicholas De Genova examine la condition

des non-citoyens expulsables et les frontières en Europe, il affirme que les frontières sont des pratiques matérielles d'application des lois sur l'immigration (« Les frontières » 6). Selon Genova (2013), les frontières représentent le spectacle de l'application de la loi, par lequel la présence de migrants légaux et illégaux est rendue spectaculairement visible. Genova compare les frontières à des outils de contrôle, soulignant que *The Border Spectacle*, par conséquent, plante le décor — un décor d'exclusion ostensible, dans lequel le caractère prétendument naturel et la nécessité putative de l'exclusion peuvent être démontrés et vérifiés, validés et légitimés, de manière redondante. La scène (où l'application des frontières active de manière performative la réification de l'« illégalité » des migrants dans un geste d'exclusion emphatique et grandiose) est néanmoins toujours accompagnée de son complément obscur, publiquement non reconnu, ou désavoué, obscène (le recrutement à grande échelle de main-d'œuvre migrante illégale).

La thèse de Genova sur les frontières repose sur la police des migrants légaux et illégaux, les pratiques de création de frontières dans le cadre de la souveraineté d'un État-nation, et même le mouvement des personnes. Ce qui m'intéresse ici dans l'application du mot « Frontières » est l'association de Genova avec le mot « spectacle ». Dans ce sens, les frontières, au pluriel, signifient non seulement une zone stationnaire de démarcation entre deux nations, mais aussi des espaces mobiles ou des lois institutionnelles qui objectivent l'exclusion et prononcent une limite territoriale fortifiée sur les migrants. Par conséquent, le concept de « frontières », tel que je l'utilise, comprend à la fois la ligne de démarcation entre des régions politiques ou géographiques et une frontière qui distingue les citoyens des migrants. En analysant cette démarcation comme une construction humaine et nationale qui a des implications sur les droits des migrants et sur la manière dont ils sont perçus et traités, je montre comment les stéréotypes s'insèrent dans les notions normatives des migrants africains. La langue est la frontière la plus apparente qui nous sépare des autres. Comme l'affirme Friedman, les frontières renforcent l'exclusion. J'impose la définition de la frontière dans ce sens comme une structure qui exclut avec l'intention de garder ceux qui n'appartiennent pas au groupe et de préserver l'identité perçue de lieux et de populations spécifiques. Bien que la langue ne soit pas une structure créée par l'homme, les défis linguistiques semblent être une autre frontière à laquelle Karon est confronté en Italie.

Ce mur de communication l'empêche d'avoir une conversation avec un serveur dans un café. Karon illustre son sentiment d'incapacité linguistique dans un café par sa tentative infructueuse de passer une commande : « Einmal in Italien habe ich mich am Bahnhof in ein Restaurant gesetzt, weil ich warten musste, sie haben mir eine Speisekarte gebracht, aber die konnte ich damals noch nicht lesen, da bin ich aufgestanden und wieder gegangen » (« Gehen » 281). La langue évoque incontestablement les luttes et la confrontation avec les autres, c'est-à-dire les habitants d'un pays étranger aux migrants. Dans leur recherche sur les barrières linguistiques, Anne-Wil Harzing et Alan Feely affirment que la langue est un élément essentiel de l'identité nationale en Europe et que « les barrières linguistiques sont donc susceptibles de jouer un rôle clé dans toute relation de groupe multilingue ». Ainsi cette barrière devient plus prononcée entre les multinationales qui ne parlent pas ou ne comprennent pas la même langue. L'incapacité de Karon à parler et à comprendre l'italien le rend muet et il se lève tranquillement et part sans avoir passé ses commandes. Alors que Karon est empêché de communiquer, son incapacité à parler une langue étrangère le catégorise comme un migrant, ce qui renforce encore son statut de non-Italien. La langue italienne devient cette frontière linguistique, délimitant les lignes imaginaires auxquelles les migrants sont exposés.

Contrairement à une frontière physique qui sépare les personnes et les zones géographiques, les documents d'asile et la carte d'assurance maladie indiquent les limites

juridiques du migrant. Ce sont des documents qui « préservent toute la souveraineté [d'un] État, dispersée un peu partout, que ce soit dans la circulation de l'information, des personnes ou des choses » (Balibar « Nous le peuple »). Je m'inspire de l'argument de Balibar sur la préservation de la souveraineté pour souligner la frontière invisible et le pouvoir exercé au sein du territoire allemand qui impose des documents juridiques comme reconnaissance de la résidence au sein d'un État et comme contrat de légitimité. La notion de frontière de Balibar révèle la présence des frontières italiennes en Allemagne sous la forme du *permesso* qui empêche une autre demande d'asile en Allemagne. Le *permesso* symbolise le contrôle que le gouvernement italien exerce sur les mouvements de Rufu tout en assignant des limites à l'évaluation de l'assurance maladie. Le permis de séjour et la « *deutsche Krankenkassenkarte* » sont l'équivalent de la police européenne des frontières contre les migrants. Mountz affirme que la police des frontières implique la régulation du périmètre d'un État-nation et le contrôle des migrations, produisant ainsi des frontières. Divers documents juridiques délimitent les frontières le long des territoires italien et allemand et tracent une ligne d'exclusion à l'intérieur d'un pays. La juxtaposition de ces créations de frontières avec la représentation du maintien de l'ordre à travers les documents juridiques marque une identité distincte de Rufu en tant que personne sans statut en Allemagne.

Le cas de Raschid est un autre exemple de la fonction d'exclusion des frontières. Alors que Richard raccompagne Rufu et Raschid après leur séjour à l'école de langues, il apprend que « Raschid nicht nur Auto, sondern sogar Bagger fahren kann, aber seine Fahrerlaubnis hier nicht anerkannt wird, weil er weder einen Aufenthaltstitel hat noch einen Nachweis seiner Identität » (« Gehen » 198). Le fait que le permis de conduire de Raschid ne soit pas reconnu par l'office allemand de l'immigration entraîne une exclusion territoriale de sa mobilité en allemand. Cette exclusion englobe différentes formes d'accès et de droits sur le territoire allemand. En outre, cette différenciation place Raschid sur la scène du spectacle, comme le ferait remarquer De Genova, où son privilège d'opérer une excavatrice ou même de conduire une voiture est surveillé et contrôlé. Le personnage du migrant est privé d'un « Aufenthaltstitel » et d'un « Nachweis seiner Identität » ; ces documents représentent des moyens symboliques de renforcer l'exclusion et le contrôle en Allemagne.

Les frontières se manifestent également à travers la loi allemande. Si l'on considère l'identité des migrants en tant que *Flüchtlinge*, l'appellation donne le ton de l'exclusion en tant que forme linguistique d'établissement de frontières. Comme je l'ai montré précédemment, les personnages africains ont été forcés de franchir les frontières nationales et ne peuvent pas rentrer chez eux en toute sécurité. Par conséquent, « les identités s'accompagnent d'étiquettes et d'idées sur les raisons pour lesquelles elles doivent être appliquées et à qui elles doivent l'être » (Appiah 2018 : 12). La description détaillée de l'histoire migratoire des personnages et les raisons pour lesquelles ils ne se sentent pas en sécurité lorsqu'ils rentrent chez eux expliquent pourquoi le gouvernement allemand appose des étiquettes sur leurs identités. Le narrateur décrit cette exclusivité à travers le code judiciaire existant. Cependant, cette loi ne semble pas traiter tous les individus sur un pied d'égalité, conformément à l'esprit de la constitution allemande. Pourtant, elle est utilisée de manière plus stricte et plus sévère dès lors que l'on est qualifié de « Schwarzer », « Flüchtling » ou « Schwarzhäutiger ».

> Lorsqu'un Noir, qui est noir ici, noir avec le bus ou le S-Bahn ou le U-Bahn part, il doit, lorsqu'il est en place, payer 40 euros de frais de justice, comme tous les Erwischten en place, dit la loi. Si, à la deuxième échéance, la loi l'exige, il s'agit d'un cas de fraude : il faut alors l'inscrire ou payer une somme plus importante. Dans les cas les plus fréquents, il s'agit souvent de moins de 10 euros. (« Gehen » 223)

L'application différente de la loi pour les Allemands d'une part et les « Flüchtlinge » d'autre part dévoile l'exclusivité. La priorité accordée aux Allemands sur les migrants perpétue l'acte de militarisation des frontières allemandes et met en lumière la manière dont l'inclusion dans une sphère ou une société peut impliquer divers degrés de règles, de privation de droits et d'exploitation (Casas-Cortes et al. « New Keywords » 79). Comme le disent Casas-Cortes et al., cette inclusion différentielle sert de chien de garde pour dissuader toute forme d'illégalité de la part des migrants. Les réfugiés sont placés en dehors des limites des frontières allemandes, car « so stellt für einen Ausländer die geringe Höhe einer Geldstrafe durchauskeine Erleichterung dar, denn sein Asylverfahren wäre bereits in dem Moment, in dem er zumBeispiel 60 - wenn auch noch so niedrig bemessene - Tagessätze als Strafe bekommt, für immerentschieden. Das alles weiß das Gesetz » (« Gehen » 223-224). La loi spéciale pour les « Flüchtlinge » et les « Schwarzhäutige » affirme les sentiments d'aliénation, une forme d'aliénation basée sur la couleur de la peau ou le statut d'immigrant. Cette aliénation objective la représentation raciale de la différence qui prescrit la sévérité des délits commis par les migrants. Comme l'explique De Genova, ce concept d'inclusion différentielle décrit le déséquilibre de l'échelle de jugement des migrants, ce qui valide le choix des mots du narrateur — Ausländer — définissant davantage les personnages migrants comme des personnes issues de l'immigration et non natives. Ainsi, la connotation des *Ausländer* avec les lois allemandes qui mettent l'accent sur l'exclusivité et le contrôle des frontières par le biais de la criminalisation des migrants impose un objet de représentation. Bien que cela permette de comprendre le lien entre la migration et la police des frontières, le passage des frontières crée souvent des espaces pour les généralités que les membres d'une société imposent aux migrants qu'ils ne connaissent pas.

L'application de stéréotypes précède l'utilisation institutionnelle de jugements sévères et de la violence à l'égard des migrants. Ma discussion sur les stéréotypes s'inspire des discussions de Hall et de Bhabha sur les pratiques de représentation et la différence raciale dans le stéréotype. Hall définit le stéréotype comme une « pratique signifiante qui est au cœur de la représentation de la différence raciale » et qui réduit les gens à un petit nombre (Hall « The Spectacle » 257). Pour Bhabha, le stéréotype est « une connaissance et une identification qui vacille entre ce qui est toujours déjà connu et quelque chose qui est répété » (94-95). S'écartant du discours colonial et de sa lecture de Franz Fanon *Peau noire, masques blancs,* Bhabha insiste sur le fait que les colonisateurs ont utilisé les stéréotypes parce qu'ils créent l'identité d'un grand groupe de personnes. Ma compréhension des stéréotypes en tant qu'attitudes racistes et préjugés est également façonnée par la portée de l'inclusion permise par les approches théoriques de John Brigham sur les stéréotypes en psychologie en tant que « généralisations incorrectes » et « produits d'un processus de pensée "défectueux" » (18).

L'expérience d'Osarobo dans un train complète le point de vue des Italiens sur les migrants. Il se souvient que « in der U-Bahn stehen die Italiener auf und setzen sich woandershin, wenn ich mich neben sie setze » (« Gehen » 245). L'expérience d'Osarobo révèle une inquiétude quant à la présence des immigrés noirs : « Sie denken, ich bin kriminell. Jeder Schwarze » (« Gehen » 245). Le narrateur utilise la pensée d'Osarobo pour créer un récit plus viscéral de la façon dont les Italiens perçoivent les migrants noirs, dépeignant ainsi la notion de couleur de peau comme un symbole de perception et de privation. Dans cette optique, Bhabha note que la couleur de la peau est le « signifiant clé de la différence raciale dans le stéréotype » et qu'elle joue donc un rôle considérable dans le drame racial. Bien que l'argument de Bhabha sur le stéréotype racial émerge d'une intersection peu orthodoxe de la théorie post-structurale et psychanalytique, son analyse de *Peau noire, masques blancs* de Fanon ajoute la compréhension de la couleur à un processus d'identification plus large et plus complexe. En tant qu'Africain noir et migrant, l'identité d'Osarobo empêche donc l'échange culturel entre Italiens et Africains, renforce l'exclusion

des Noirs en tant que migrants et déforme l'identité fondamentale sous-jacente des Noirs en Italie, non seulement en tant qu'êtres humains, mais aussi en tant que criminels dont les Italiens devraient se méfier.

Même Richard, malgré sa « bonté » et sa volonté d'aider les migrants, n'est pas exempt de préjugés et finit donc par stéréotyper ses supposés « amis ». Bien que Ludewig et Steidl affirment que Richard représente la « Gastfreundschaft » allemande, je soutiens qu'il n'est pas non plus entièrement amical avec les migrants. Son amitié fluctue et dépend de la situation dans laquelle il se trouve. Ses pensées diffèrent des gestes d'amitié, par exemple lorsqu'il égare par erreur son portefeuille en passant à la caisse d'un supermarché. Le suspect de Richard, Rufu, qui se tient juste derrière lui, trahit son amabilité. Alors qu'il se demande « ob Rufu vielleicht, aber nein, das will er nicht glauben, obgleich, er steht schließlich direkt hinter ihm, und hätte leicht in seine Tasche, gerade da hält Rufu der Verkäuferin einen Zwanziger hin » (« Gehen » 161), la suspicion de Richard suggère qu'il est guidé par des préjugés. Bien qu'il semble plausible d'affirmer que l'accusation de Richard à l'égard de Rufu reflète un « processus de pensée défectueux » (Brigham 18), sa présomption valide la création d'une identité qui est en phase avec les notions préconçues des migrants noirs.

Richard découvre plus tard que « liegt im Flur auf dem Boden, da wo Richard vorhin seine Schuhe zugebunden hat » (« Gehen » 162). Ce stéréotype souligne les difficultés qu'éprouvent Rufu et d'autres migrants africains à se sentir les bienvenus lorsqu'ils sont confrontés aux Européens et à leurs généralisations erronées. Un cambriolage chez Richard donne le ton à de prétendues « amitiés » qui tournent au vinaigre. À son retour de Francfort-sur-le-Main, où il a donné une conférence sur « Die Vernunft als feurigeMaterie im Werk des Stoikers Seneca », Richards apprend que quelqu'un a cambriolé sa maison, et Osarobo semble être le principal suspect puisqu'il était le seul à savoir que Richard était absent. Selon lui, les objets volés ont avant tout une valeur personnelle, malgré leur indéniable valeur matérielle :

> der Ring seiner Mutter, das einzige Schmuckstück, das sie auf der Flucht von Schlesien nach Berlin mitgenommen hat, … der goldene Armreif, den er seiner Frau einmal aus Usbekistan mitgebracht hat, und ein Ring, den sie vom Zahnarzt Krause ihrem Liebhaber vor seiner Zeit, einmal geschenkt bekommen hat - mit einem Saphir in der Mitte, ringsherum kleine Brillanten. ("Gehen" 314)

Alors que les lecteurs éprouvent de l'empathie pour Richard, il semble que le cambrioleur n'ait pas pu voir « [d]ans Umschlag, in dem Richard immer einige Hunderter aufbewahrt, damit er nicht dauernd zur Bank fahren muss » (« Gehen » 315). La question de savoir si « un des [m]einen Afrikanern, der Klavierspieler [Osarobo] » est à l'origine du cambriolage n'est pas résolue. Comme Richard gravite autour d'Osarobo lorsqu'il recherche le cambriolage, son processus de pensée valide l'idée de Hall selon laquelle les stéréotypes « facilitent la "liaison" de tous ceux qui sont "normaux" dans une communauté imaginée, et [excluent ceux] qui sont d'une certaine manière différents » (« The Spectacle » 258). Le fait d'être racialement différent des Allemands exclut Osarobo des « normaux » qui ne sont pas susceptibles d'être des cambrioleurs. Dans cette ambivalence de la normalité, le texte renforce le stéréotype initial de Richard sur Rufu. Si Osarobo est un autre exemple, il n'est qu'un autre migrant africain dont le désir d'argent pourrait être assez grand pour enfreindre la loi, traçant ainsi une ligne de démarcation entre le fait d'être allemand, le « Nous », et le fait d'être un migrant en Allemagne, le « Eux ».

L'utilisation d'images et de références bibliques est une autre manifestation du stéréotype. Après avoir suivi le conseil d'Anne de le confronter, Richard décide de donner à Osarobo une

chance de prouver son innocence en acceptant de le rencontrer à 14 heures, l'heure de rendez-vous habituelle. Malheureusement, Osarobo annule leur rendez-vous de deux heures et demie, ce qui éveille encore plus les soupçons de Richard lorsqu'il change sa photo de profil. Il remplace son image par « Aquarell in Hellblau, Rosa und Lindgrün, auf dem sieht man einen segnenden Jesus, neben sich einen knienden Sünder, der den Kopf geneigt hält. Um sich absolutieren zu lassen » (« Gehen » 320). En regardant cette nouvelle photo de profil, Richard se demande si « der Kniende einfach nur jemand [ist], der betet ? ». (« Gehen » 320). Leur relation reflète celle de la photo, Jésus et un pécheur à genoux implorant le pardon. Le narrateur semble avoir délibérément choisi cette représentation picturale, laissant à Richard le soin d'interpréter l'image et d'agir comme il l'entend. En conséquence, la photo de profil confirme les soupçons de Richard, reflétant l'affirmation de soi d'Osarobo en tant que voleur qui cherche maintenant à se faire pardonner.

Les photos de profil d'Osarobo sont la preuve dont Richard a besoin. Dans sa quête de la bague volée, il décide de rencontrer Osarobo. À la grande déception de Richard, Osarobo ne se présente pas et écrit simplement qu'il ne peut plus venir (« Gehen » 322). Alors que l'annulation d'Osarobo communique à Richard une conscience coupable, il remarque qu'Osarobo a changé sa photo de profil une fois de plus : « Ein Gemälde, auf dem Daniel in der Löwengrube zu sehen ist. Mit gefesselten Händen steht er vor den Löwen, die nicht wagen, ihn aufzufressen. *Si Dieu est pour nous, qui peut être contre nous* ? ("Gehen" 322). La référence picturale et biblique du narrateur converge avec l'état d'esprit de Richard à l'égard d'Osarobo, qui utilise l'image de Daniel pour se représenter sur son profil. L'imagerie biblique fait référence à Daniel, qui enfreint la loi en priant son Dieu, alors que le décret stipule que "quiconque adresse des prières à un dieu ou à un être humain autre que vous *[le roi Darius]*, Votre Majesté, sera jeté dans une fosse aux lions" (Daniel 6 : 7).

De même, avec les administrateurs et gouverneurs mèdes et perses de la Bible, l'image, plus que les mots communiqués à Richard, stimule l'imagination d'un condamné qui, à ce stade, doit faire face aux conséquences de son délit. En conséquence, Richard se montre mal à l'aise en voyant la nouvelle photo de profil d'Osarobo, et il lui écrit : "wenn du mir etwas sagen willst — ich warte morgen auf dich am Alex. Weltzeituhr 3 pm", ce à quoi Osarobo répond : "ok — à demain" ("Gehen" 322). L'agitation de Richard et le message qu'il adresse à Osarobo semblent valider son hypothèse selon laquelle il doit être le voleur, un alibi qui renforce encore ses soupçons. Osarobo pourrait s'adresser à Richard par le biais de ces photos de profil, dans le but de se racheter pour son » acte « et de se présenter à lui en toute honnêteté. Cependant, la photo de profil « biblique » répond à l'innocence d'Osarobo puisque, selon le récit biblique, Daniel, tout comme Osarobo, a été accusé à tort. Daniel sert, à cet égard, à disculper Osarobo de l'accusation stéréotypée de Richard.

Les derniers chapitres du roman montrent le jugement final du statut d'asile des migrants, la plupart d'entre eux étant invités à quitter l'Allemagne. Richard ouvre sa propre maison pour les immigrants, jouant un rôle considérable en aidant Raschid, Rufu, Karon et d'autres personnages migrants à trouver un endroit temporaire où vivre. Si cette aide suggère une « Gastfreundschaft », comme l'affirment Ludewig et Steidl, elle n'exonère pas Osarobo puisque Richard pense qu'il a quelque chose à éclaircir avec lui (« Gehen » 339). Le personnage de Richard correspond à la lutte interne de sympathie envers les migrants, montrant la volonté d'aider, mais ses actions silencieuses avec Rufu au supermarché et Osarobo lors de l'incident du cambriolage sont la preuve qu'il y a une autre facette de Richard. Son interaction avec ces deux personnages démontre sa capacité à juger sur la base d'un système de représentation, de croyances et d'étiquettes en tant que migrants sans moyens de subsistance.

Conclusion

Le roman d'Erpenbeck sur la migration se déroule dans l'esprit du lecteur, tout en incorporant non seulement des événements historiques familiers de l'Allemagne de l'Est et du mur de Berlin, mais aussi en reflétant des événements politiques et sociétaux contemporains. J'ai soutenu que le roman convainc les lecteurs que ses personnages fictifs et les événements au sein du monde fictif ont des liens avec la réalité, comme les bateaux chavirés dans la mer Méditerranée et l'apparition de réfugiés à Berlin demandant des permis de séjour et de travail légaux, surtout en 2015. Les références aux faits confèrent au roman un caractère documentaire. En tant que roman documentaire, *Gehen, Ging, Gegangen* insiste sur une authenticité particulière lorsqu'il décrit le voyage des personnages africains, renforçant et démantelant ainsi l'ignorance de l'Allemagne à l'égard des migrants noirs africains et la relation qu'elle entretient avec eux. Plus particulièrement, les lecteurs sont guidés par un citoyen allemand instruit et ouvert d'esprit, Richard, qui a connu la perte et la réappropriation de la « Heimat » dans sa vie avant que l'histoire ne commence. Comme je l'ai noté dans l'introduction, la question de la migration implique la notion de foyer et d'appartenance dans le roman d'Erpenbeck. Heimat — avec ses connotations de stabilité, de sécurité, d'attachement historique à une ancienne nation géographique et d'identité — en tant que sens du lieu et de l'appartenance, établit un lien entre la recherche de formes d'attachement et d'appartenance. Comme je l'ai montré, les liens sociaux se manifestent dans les motifs qui poussent les personnages à émigrer en Allemagne. Dans le roman, la façon dont les autorités allemandes traitent les Africains dans l'attente d'une décision sur leur statut de demandeurs d'asile témoigne de leur impuissance et de leur traitement indigne, comme s'ils étaient des êtres humains de seconde zone. Malgré le traitement inhabituel qu'ils reçoivent à la maison de retraite, les Africains se concentrent sur leur recherche d'un foyer, car ils vivent en communauté dans des « pays » individuels. Dans plusieurs des exemples que j'ai analysés, le concept de « Heimat » signifie un lieu de sécurité, de repos, de lien social et de sécurité économique. En raison des migrations forcées, les idées associées au foyer et à l'appartenance sont en constante évolution. D'une part, l'appartenance est un processus de recherche d'acceptation et d'acceptation, tandis que d'autre part, la migration forcée est fondée sur un besoin de sécurité. Comme les personnages migrants ont déjà émigré et ont souffert de la perte de leur foyer, que ce soit en Libye ou dans leur pays d'origine comme dans le cas de Raschid, le désir d'atteindre un sentiment d'appartenance s'installe.

Dans tous les cas présentés dans le roman d'Erpenbeck, la construction de l'identité est un acte reposant sur une négociation périlleuse avec ce que Derrida appelle la scansion entre propriété et appropriation. L'analyse du roman d'Erpenbeck suggère que le stéréotypage, en tant que modalité de catégorisation, refuse aux migrants africains la possibilité de réussir cette négociation et aboutit à ce que Derrida, analysant les lois de l'hospitalité, appelle justement ex-appropriation. Je suggère que cette ex-appropriation rend les relations entre migrants et hôtes occidentaux, « non-relationnelles » (Derrida, 1977 : 27) et fait échouer l'advenue de l'*homo approprians* (Sartre, 1991) et consacre un monde inhospitalier.

Références bibliographiques

Allolio-Näcke, Lars et al. (2018). *Challenges of cultural psychology. Historical legacies and future responsibilities*. London: Routledge.

Anderson, Benedict. (1983). *Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso.

Appiah, Kwame A. (2018). *The Lies That Bind: Rethinking Identity—Creed, Country, Color, Class, Culture*. London: Profile Books, 2018.

Arendt, Hannah. (2013. *The human condition*. New York: New York University Press.

Balibar, Étienne. (2001). *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple.* Paris : La Découverte.

Bauman, Zygmunt (2004). *Identity*. New York: Polity Press.

Bhabha, Homi K. (2007). *Les Lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*. Paris : Payot.

Campbell, Donald T. (1958). "Common fate, similarity, and other indices of the status of aggregates of persons as social entities". *Behavioural Science, 3,* 14–25.

Casas-Cortes, Maribel, et al. (2015). "Riding Routes and Itinerant Borders: Autonomy of Migration and Border Externalization". *Antipode* 47 (4), 895-912.

Childs, Peter, Jean Jacque Weber & Patrick Williams. (2006) *Postcolonial theory and literatures*. Trier, WVT.

De Genova, Nicholas. (2013). "Spectacles of migrant 'illegality': The scene of exclusion, the obscene of inclusion". *Ethnic and Racial Studies* 36: 1180–98.

Derrida, Jacques. (1977) *De l'hospitalité, avec Anne Dufourmantelle*, Paris : Calmann-Lévy.

El Tayeb, Fatima. (2016). "Blackness and its (queer) discontents. In *Remapping black Germany: New perspectives on afro-german history, politics and culture*. Ed Sara Lennox. Boston, University of Massachusetts Press, pp. 243-258.

Erpenbeck, Jenny. (2015). *Gehen, ging, gegangen*. München, Knaus

Fanon, Frantz. (1952). *Peau Noire, masques blancs*. Paris : Le Seuil.

Friedman, Susan Stanford. (2007) "Migrations, Diasporas, and Borders." *Introduction to Scholarship in Modern Languages and Literatures*. Ed. David Nicholls. New York: MLA, 260–293.

Hall, Stuart. (1997). *Representation: cultural representations and signifying practices*. Thousand Oaks: Sage.

Hamilton, Donald & Steven J. Sherman. (2007). "The central role of entitativity in stereotypes of social categories and task groups", *Journal of Personality and Social Psychology* 92 (3): 369-88.

Homann, Michael. (2006). *Interkulturelle literaturwissenschaft*. Verlag: Brill.

King, Nora. (2000). *Memory, narrative, Identity. Remembering the self*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Mannoni. Octave. (1997). *Le racisme revisité*. Paris : Denoël.

Melish, Joanne Pope. (2000). *Disowning Slavery: Gradual Emancipation and "Race" in New England, 1780–1860*. Cornell: Cornell University Press.

Oguntoye, Katharina, et al. (2016). "Looking Backward and Forward Twenty Years of the Black Women's Movement in Germany" *in Remapping black Germany: New perspectives on afro-german history, politics and culture*. Ed Sara Lennox. Boston, University of Massachusetts Press, pp. 259-273.

Ortiz, Fernando. (1995). *Cuban counterpoint: tobacco and sugar*. Durham, NC: Duke University Press.

Pratt, Mary Louise. (2007). *Imperial Eyes. Travel writing and transculturation*. London, Routledge.

Sartre, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. Paris : Gallimard.

Stryker, Sheldon. (1980). *Symbolic interactionism: a social structural version*. Cadwell, NJ: Blackburn Press.

Welsch, Wolfgang. (1999). "Transculturality—the Puzzling Form of Cultures Today", in *Spaces of Culture: City, Nation, World*. Ed. Mike Featherstone and Scott Lash. London: Sage, 194–213.