

ROLPH RODERICK KOUMBA

Université de Lille

Repenser l'africanité à travers le phénomène de la « circulation des mondes »

Introduction

La « circulation des mondes » est une expression employée par l'historien camerounais Achille Mbembe dans son essai *Sortir de la grande nuit* (2013) pour exposer sa pensée afropolitaine. Le concept d'« afropolitanisme » résume son point de vue sur l'africanité. Ainsi, l'afropolitanisme désigne « une manière d'être "africain" ouverte à la différence et conçue au-delà de la race »¹. La prise en compte de l'altérité dans l'appréhension de l'africanité invite les Africains en général à une ouverture au monde et à une redéfinition du « moi »² africain, cette fois-ci, au-delà de tout déterminisme racial. L'intégration de l'altérité constitue, dans ce sens, un préalable pour transcender toute controverse sur la question de l'africanité, laquelle est tiraillée « dans deux directions contradictoires »³ : le local qui conduit au repli identitaire et le global conviaut à l'ouverture au monde des peuples. Il va sans dire que l'afropolitanisme est une rhétorique de la saisie du

1 A. Mbembe *et al.*, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », [dans :] J-F. Bayart (dir.), *Esprit. Pour comprendre la pensée postcoloniale*, 2006, n° 330, p. 130.

2 C. Renouvier, *Les Derniers Entretiens, recueillis par Louis Prat*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1930, p. 10.

3 A. Maillot, *Identité nationale et immigration. La liaison dangereuse*, Paris, Les Carnets de l'Info, 2008, p. 125.

sujet africain au-delà de la race. Sachant que « toute origine est bâtarde »⁴, la nécessité de concilier « le soi et l'Autre, le soi et le monde »⁵ s'impose, contrairement au « discours de la Négritude [qui] se voulait un discours sur la différence, un discours de la communauté comme différence. La différence était conçue comme le moyen de recouvrer la communauté, dans la mesure où l'on estimait que celle-ci avait fait l'objet d'une perte »⁶. En clair, l'afropolitanisme prône une « africanité cosmopolite »⁷, laquelle accorde une place de choix à l'imbrication de soi et de l'Autre. Autrement dit, l'afropolitanisme renvoie à

[l]a conscience de cette imbrication de l'ici et de l'ailleurs, la présence de l'ailleurs dans l'ici et vice versa, cette relativisation des racines et des appartenances primaires et cette manière d'embrasser, en toute connaissance de cause, l'étrange, l'étranger et le lointain, cette capacité de reconnaître sa face dans le visage de l'étranger et de valoriser les traces du lointain dans le proche, de domestiquer l'in-familier, de travailler avec ce qui a tout l'air des contraires [...].⁸

Cette présentation succincte de la pensée afropolitaine montre que l'afropolitanisme réinterroge les concepts de « citoyenneté africaine »⁹ et de territorialité africaine en tenant compte de l'intégration du monde en Afrique.

4 A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013, p. 222.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

7 R. R. Koumba, *L'Afrique dans le monde, le monde depuis l'Afrique : études croisées des œuvres d'Alain Mabanckou, d'Achille Mbembe, de Léonora Miano, de Célestin Monga et de Fatou Diome*, thèse de doctorat soutenue en juin 2019 à l'Université de Lille, sous la direction de J.-C. Delmeule, p. 355.

8 A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, *op. cit.*, p. 229.

9 *Ibidem*, p. 226.

Dès lors, cette étude vise à analyser le phénomène de la « circulation des mondes » dans un certain nombre de romans qui illustrent la nouvelle vision de l'africanité. Il s'agit entre autres d'*Un Océan, deux mers, trois continents* (2018) de l'écrivain congolais Wilfried N'Sondé, *Tels des astres éteints* (2008), *Crépuscule du tourment. I. Melancholy* (2016) et *Blues pour Élise* (2010) de l'écrivaine franco-camerounaise Léonora Miano, *L'Africain* (2004) de l'écrivain français Jean-Marie Gustave Le Clézio, *Mathématiques congolaises* (2008) de l'écrivain kino-congolais In Koli Jean Bofane, *Une Blanche dans le Noir* (2001) de l'écrivain camerounais Jean-Roger Essomba et *Ténèbres à midi* (2010) de l'écrivain togolais Théo Ananissoh. Du point de vue de l'analyse des textes, nous nous référons à la pensée afropolitaine de Mbembe. Des questions qui semblent importantes émergent : peut-on dire que l'équation « Africain = Noir », si caractéristique des courants de pensée africains et de la diaspora se réclamant du nationalisme culturel noir, constitue encore le principal critère d'acquisition de la « citoyenneté africaine » ? L'homme étant par essence un migrant, les Euro-Africains ne sont-ils pas des Africains, tout court ? Concevoir l'africanité à travers la notion de « race » ne relève-t-elle pas de la discrimination intra-africaine ?

La dispersion ou le récit de la dissémination des Africains et de l'Afrique dans le monde

Rappelons que la « circulation des mondes » constitue le fondement de la pensée afropolitaine d'Achille Mbembe dont l'idéal est de remonter aux sources modernes de la reconfiguration raciale, culturelle, sociale, etc., du continent africain et des diverses autres parties du monde. Dans cette logique, les différences superficielles liées à la pigmentation de la peau, ayant constitué

le support sur lequel la pensée raciste de l'époque moderne a institué la traite atlantique, sont reléguées au second plan. Avec elle, la conscience cosmopolite et l'imaginaire culturel libre forment des modalités permettant de traduire « [l]e droit d'exister »¹⁰ du sujet africain voire de l'Homme. En outre, la rhétorique de la reconfiguration de l'imaginaire culturel prend effet dans le discours d'Achille Mbembe à travers les phénomènes de la « *dispersion* »¹¹ et de « *l'immersion* »¹². Le mot « dispersion » renvoie au processus à travers lequel les Africains et l'Afrique ont été disséminés dans le monde par le truchement de la traite occidentale. L'importation des esclaves Bakongos au Brésil relatée par Nsaku Ne Vunda, « premier ambassadeur africain au Vatican »¹³, est à-propos :

Nous bravions tous les jours de terribles dangers [sur *Le Vent Paraquet*, un bateau négrier français chargé d'esclaves Bakongos voguant vers le Brésil] et derrière nous, là-bas au pays des Bakongos, Álvaro II, ses courtisans et ses conseillers chargés d'évaluer la qualité des produits d'importation et de négocier leur prix se réjouissaient d'avoir déjà empêché leur part du butin. À l'orée des terres vierges du Nouveau Monde s'impatientsaient d'autres bourreaux, le fouet à la main, prêts à spolier le fruit du travail forcé des captifs et de leur descendance, jusqu'à leur dernier souffle de vie.¹⁴

10 L. Moudileno, « Le droit d'exister », [dans :] *Cahiers d'études africaines*, 2002, n°165, p. 83.

11 A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, *op. cit.*, p. 227.

12 *Ibidem*, p. 228.

13 W. N'Sondé, *Un Océan, deux mers, trois continents*, Arles, Actes Sud, 2018, p. 269.

14 *Ibidem*, p. 101. Personnage historique, Nsaku Ne Vunda, « baptisé Dom Antonio Manuel » par « l'Église catholique du royaume Kongo », est né « vers l'an de grâce 1583 » (*ibidem*, p. 9), et « mourut à Rome en janvier 1608 » (*ibidem*, p. 269).

En mettant en scène un personnage historique, Wilfried N'Sondé fait du voyage des esclaves Bakongos vers une destination inconnue une vérité de fait. Il va sans dire que derrière l'importation des esclaves, c'est aussi l'importation de leur contrée, voire continent, qui se déroulait. L'évocation de l'immigration du continent africain et de ses populations en Amérique prouve que la dispersion a joué un rôle indéniable dans la « provincialisation »^{<?>} de l'Afrique. C'est précisément à cette période que l'Afrique a cessé d'être le référent absolu du monde noir, contrairement à ce que pensaient les promoteurs de la Négritude, à l'instar du poète sénégalais Léopold Sédar Senghor dont les poèmes, notamment « Femme noire »^{<?>}, célèbrent une Afrique glorieuse mythique. C'est cette Afrique que désire ardemment la néo-Négritude représentée par Amandla de *Tels des astres éteints*, une descendante d'esclave née certainement en Guyane, « Ce pays coïncé entre le Brésil et Surinam »^{<?>}, qu'elle considère comme « [l]a terre de déportation »^{<?>}, par opposition au « Pays Primordial »^{<?>} (l'Afrique noire) qu'elle chérit tant et conçoit comme le centre du monde noir. D'ailleurs, l'expression « monde noir » suppose, d'une part, que la territorialité africaine n'est plus seulement fondée sur des critères géographiques et, d'autre part, que l'équation « territorialité = humain » a tout son sens dans la mesure où toute diaspora africaine est une Afrique en

15 A. Mbembe, F. Vergès, « Échanges autour de l'actualité du postcolonial », [dans :] N. Bancel *et al.*, *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010, p. 306.

16 L. S. Senghor, « Femme noire », [dans :] *Idem, Poèmes*, Paris, Seuil, 1984, p. 16-17.

17 L. Miano, *Crépuscule du Tourment, I. Melancholy*, Paris, Bernard Grasset, 2016, p. 100.

18 *Ibidem*, p. 99.

19 L. Miano, *Tels des astres éteints*, Paris, Plon, 2008, p. 77.

miniature composant, symboliquement, avec l'Afrique continentale, un vaste territoire qui déborde de son cadre spatial. À ce sujet, Shrapnel, du roman *Tels des astres éteints*, laisse entendre :

Là où l'Histoire les avait conduits, ils ne s'étaient pas tranquillement assimilés. Toujours, ils avaient su apporter ce qu'ils étaient, forcer la naissance des cultures nouvelles. C'était ainsi que le monde noir s'étendait aujourd'hui sur plusieurs continents, sans avoir colonisé personne. Le monde noir n'était pas un territoire. Il était humain avant tout, comme un immense tissage d'âmes liées par quelque chose que la couleur rendait visible, mais qui était, en réalité, bien plus profond.²⁰

L'opinion avancée par « le chantre des humanités classiques subsahariennes »²¹ montre que le recours à la rhétorique monosémique pour désigner le continent africain fait l'objet d'une réévaluation qui milite en faveur d'un sens plus prolixe du signe « Afrique » comme en témoigne son projet de promouvoir les cultures noires :

Le complexe Shabaka, véritable maison des cultures noires, serait une avancée fondamentale vers cet objectif. Les Noirs y viendraient des quatre coins du monde pour apprendre à valoriser ce qui les unissait, au lieu de s'arc-bouter sur des différences superficielles. On y cultiverait l'attachement aux origines, la fierté du patrimoine subsaharien, et la volonté de l'enrichir, où qu'on se trouve.²²

L'expression « des quatre coins du monde » signifie que les diasporas africaines éparpillées partout dans le monde sont des métonymies de l'Afrique. En effet, celles-ci ont su conserver un lien avec le continent d'origine. Ce lien n'est rien d'autre que les racines

20 *Ibidem*, p. 135.

21 R. R. Koumba, *L'Afrique dans le monde, le monde depuis l'Afrique : études croisées des œuvres d'Alain Mabanckou, d'Achille Mbembe, de Léonora Miano, de Célestin Monga et de Fatou Diome*, op. cit., p. 297.

22 L. Miano, *Tels des astres éteints*, op. cit., p. 136.

culturelles subsahariennes qui ont survécu en dépit des mutations culturelles survenues au fil des siècles. C'est précisément ces racines culturelles que Shrapnel veut vivifier en les connectant aux sources culturelles africaines subsahariennes. Il est clair que son projet valide, tout de même, l'existence des « Afriques » tel qu'en témoignent les propos suivants de l'écrivain franco-congolais Alain Mabanckou :

L'Afrique n'est plus seulement en Afrique. En se dispersant à travers le monde, les Africains créent d'autres Afriques, tentent d'autres aventures, peut-être salutaires pour la valorisation des cultures du continent noir. Revendiquer une « africanité » [puriste] est une attitude fondamentaliste et intolérante.²³

Le point de vue de l'essayiste franco-congolais démontre à bien des égards que le terme « Afriques » n'est pas dénué de sens parce qu'il permet de tenir compte de la diaspora africaine dans la conception de la territorialité africaine.

Il importe de souligner que la dispersion correspond, semble-t-il, à la phase des grandes migrations forcées, encore appelée l'ère des traites négrières orientale et occidentale, qui a considérablement modifié le paysage racial et culturel des pays esclavagistes et esclavagisés. En effet, les diasporas africaines nées de ce *commerce de l'humain* reconfigurèrent l'Amérique, l'Europe, l'Asie, etc., ce que les défenseurs de la pureté raciale et culturelle peinent à accepter :

Ce processus de *dispersion*, multiséculaire, s'est déroulé à cheval sur ce que l'on désigne généralement comme les Temps modernes, et a emprunté les trois couloirs que sont le Sahara, l'Atlantique et l'océan Indien. La formation de diasporas nègres dans le Nouveau Monde, par exemple, est le résultat de cette dispersion. [...] Aux migrations forcées des siècles antérieurs s'en sont ajoutées

23 A. Mabanckou, *Le Sanglot de l'homme noir*, Paris, Fayard, 2012, p. 159.

d'autres dont le moteur principal a été la colonisation. Aujourd'hui, des millions de gens d'origine africaine sont des citoyens de divers pays du globe.²⁴

La question relative aux migrations forcées lors des traites négrières renvoie à une phase importante du peuplement de l'Amérique, de l'Europe et de l'Asie par les Africains parce que derrière l'immigration des hommes, c'est aussi l'immigration de la territorialité africaine qui s'est jouée, de façon symbolique, à travers la territorialité corporelle. Les cultures africaines ne sont pas en reste puisqu'elles ont aussi immigré avec les Africains. Traitant de l'existence « des civilisations africaines en Amérique »²⁵, le sociologue et anthropologue français Roger Bastide montre dans *Les Amériques noires* que les civilisations africaines ont fait souche en Amérique. Il écrit :

Les navires négriers transportaient à leurs bords non seulement des hommes, des femmes et des enfants, mais encore leurs dieux, leurs croyances et leur folklore. Contre l'oppression des Blancs qui voulaient les arracher à leurs cultures natives pour leur imposer leur propre culture, ils ont résisté. [...] Il n'est donc pas étonnant que nous trouvions en Amérique des civilisations africaines, ou du moins des pans entiers de ces civilisations.²⁶

Cet extrait montre que les esclaves noirs ont dû agir en conséquence pour préserver « leurs cultures natives ». Le principal moyen utilisé fut le marronnage, comme en témoigne la fuite de Safira du roman *Celle qui n'était pas assez noire* de Michel Juste :

Elle-même était une ancienne esclave arrivée sur l'île depuis longtemps déjà et elle pratique la religion vaudou en tant que prêtresse.

24 A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, op. cit., p. 227.

25 R. Bastide, *Les Amériques noires*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 7.

26 *Ibidem*, p. 29.

Il y avait plusieurs années qu'elle s'était enfuie de la propriété où elle servait en tant qu'esclave. Elle avait été punie pour avoir pratiqué son culte vaudou avec les esclaves de la propriété. Toute pratique religieuse issue d'Afrique était interdite et ceux qui passaient outre étaient pourchassés. Seule la religion chrétienne était possible et encouragée, par la force si besoin.²⁷

L'histoire de Safira rapportée par Angèle, l'héroïne du roman qui s'est donné pour mission de tuer à tour de rôle les violeurs de sa mère, prouve que la prêtresse du vaudou au Cap Français (appelé de nos jours Cap-Haïtien) est devenue une négresse fugitive afin de toujours pratiquer sa religion. Le participe passé « enfuie » montre que le marronnage permettait aux esclaves de lutter contre l'assimilation culturelle perceptible à travers l'interdiction des us et coutumes africains au profit de ceux des colons français dans les Caraïbes, précisément en Haïti. Il va sans dire que le romancier français Michel Juste montre que « le marronnage a été sans doute avant tout le fait d'Africains récemment débarqués »²⁸ dans les Antilles comme l'indique le devenir-marron de Safira qui croyait naïvement qu'il était possible de pratiquer le vaudou en terre chrétienne. Il est clair que la dispersion a participé à redéfinir la notion de la citoyenneté en Amérique, par exemple, où les imaginaires se concevaient à travers l'exclusivité raciale, territoriale, culturelle et religieuse. Il apparaît clairement que la notion de « *dispersion* » tente de démanteler toute vision de choses établissant une homologie entre la race et le territoire. Les identités culturelles autrefois conçues à partir d'une prétendue racine font l'objet d'une redéfinition privilégiant l'hybridité d'autant plus que l'humain serait par nature un sujet migrant :

27 M. Juste, *Celle qui n'était pas assez noire*, Paris, Iggybook, 2018, p. 98.

28 R. Bastide, *Les Amériques noires*, *op. cit.*, p. 53.

La sédentarité n'est qu'une brève parenthèse dans l'histoire humaine. Durant l'essentiel de son aventure, l'homme a été façonné par le nomadisme et il est en train de redevenir voyageur. Et même tout au long des cinq millénaires où l'agriculture a cru régner en maître, l'Histoire n'a été qu'une succession de batailles menées par des peuples voyageurs contre d'autres, anciennement nomades, arrivés là peu avant eux et devenus les propriétaires jaloux d'une terre prise à d'autres. Puis ont surgi d'innombrables sortes de nomades individuels que l'État – invention principale des sédentaires – a tout fait pour maîtriser, réunir et uniformiser.²⁹

Ainsi, la dimension nomade de l'Homme dont parle l'écrivain français Jacques Attali concerne aussi bien les flux migratoires allant d'un continent à un autre que ceux s'effectuant à l'intérieur d'un même continent. Achille Mbembe le souligne, à contre-courant d'une conception fétichiste des identités culturelles traditionnelles africaines :

En fait, l'histoire précoloniale des sociétés africaines fut, de bout en bout, une histoire de gens sans cesse en mouvement à travers l'ensemble du continent. Encore une fois, c'est une histoire de cultures en collision, prises dans le maelström des guerres, des invasions, des migrations, des mariages mixtes, de religions diverses que l'on fait siennes, de techniques que l'on échange, et de marchandises que l'on colporte. L'histoire culturelle du continent ne se comprend guère hors du paradigme de l'itinérance, de la mobilité et du déplacement. C'est d'ailleurs cette culture de la mobilité que la colonisation s'efforça, en son temps, de figer à travers l'institution moderne de la frontière.³⁰

Le « nomadisme » fut donc l'une des principales modalités d'être des sociétés africaines précoloniales. Le vocabulaire de « la mobilité » employé par Achille Mbembe pour décrire l'histoire culturelle montre que les racines identitaires africaines seraient bâtardes. Par

29 J. Attali, *L'Homme nomade*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2003, p. 13-14.

30 A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, *op. cit.*, p. 227.

voie de conséquence, la colonisation aurait été un agent du « formatage culturel »³¹ dans la mesure où, à force de faire l'éloge de la différence et d'instaurer les frontières dans un espace où celles-ci fluctuaient souvent au gré des migrations et des guerres, celle-ci a participé à faire naître chez les Africains une conscience du fétichisme culturel que les intellectuels de la Négritude auraient instrumentalisé pour des raisons politiques. En clair, la *dispersion* intra-africaine, construite autour du triptyque : « itinérance », « mobilité » et « déplacement », défait « la "clôture identitaire" »³² dans laquelle les traditions africaines furent enfermées. Il apparaît dès lors que la tradition serait un assemblage d'éléments culturels de provenance diverse.

Le phénomène de la dispersion des peuples n'a pas été à sens unique. De même que les Africains furent disséminés dans le monde, le monde s'est aussi déversé en Afrique, restructurant symboliquement la territorialité africaine. Cette autre version de la dispersion désignée par le terme « *immersion* » relate l'histoire de la construction des diasporas européennes, asiatiques, etc., en Afrique. Avec l'immersion, c'est la conception traditionnelle du sujet africain défini à partir des déterminants raciaux qui se trouve remise en cause. La prise en compte des « Euro-Africains » en tant que partie intégrante des Africains en général redéfinit la notion de la citoyenneté en Afrique :

31 L'expression « formatage culturel » renvoie au processus à travers lequel les colons Européens ont effacé dans la mémoire des Africains colonisés par exemple, l'appréhension des identités culturelles conçues comme données mutantes et flexibles notamment en valorisant les frontières qui promeuvent les identités culturelles territoriales (les identités culturelles figées).

32 A. Mbembe, « À propos des écritures africaines de soi », [dans :] *Politique africaine*, 2000, n° 77, p. 16.

L'autre aspect de cette circulation des mondes est *l'immersion*. Elle toucha, à des degrés divers, les minorités qui, venant de loin, finirent par faire souche sur le continent. [...] Au contact de la géographie, du climat et des hommes, leurs membres devinrent des bâtards culturels, même si, colonisation oblige, les Euro-Africains en particulier continuèrent de prétendre à la suprématie au nom de la race et à marquer leur différence, voire leur mépris à l'égard de tout signe « africain » ou « indigène ». C'est en très grande partie le cas des Afrikaners, dont le nom même signifie les « Africains ».³³

Malgré la présence d'une « conscience raciale » inscrite dans l'inconscient collectif des Euro-Africains, ceux-ci n'en sont pas moins africains. Car leur africanité ne semble pas dissociable de l'africanité en général. Deux raisons sont avancées par Achille Mbembe pour étayer ce point de vue. D'une part, les Euro-Africains ont subi un processus d'africanisation indéniable qui a accentué la rupture avec le lieu et la culture d'origine. D'autre part, leur inscription dans le paradigme du métissage culturel a fortement redéfini leur conscience d'être au monde. En effet, la question relative au statut des Euro-Africains démontre que l'immersion a considérablement reconfiguré le paysage racial et culturel de l'Afrique. Cette reconfiguration qui semble amorcer un dépassement de la donne raciale et de l'autochtonie – principaux critères d'appartenance à l'Afrique – soulève un problème qui questionne les conditions d'appartenance au continent africain.

L'immersion ou la nécessité de redéfinir les conditions d'appartenance au continent africain

L'équation « Africain = Noir » semble révolue de nos jours. En effet, l'immersion permet de sonner le glas d'une pensée raciale héritière de « la raison

33 A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, op. cit., p. 228.

nègre »³⁴, laquelle désigne un ensemble de discours produits à la fois par les Européens, les Africains et les Afrodescendants qui tentent de définir les gens d'Afrique et d'origine africaine à partir des déterminants raciaux. Puisqu'en ce début du XXI^e siècle, il n'est plus nécessairement question de recourir à l'héritage de « la *conscience nègre du Nègre* »³⁵ pour définir l'Africain. Autrement dit, « la *conscience nègre du Nègre* » représentée par le mouvement de la Négritude dont on pensait qu'il allait en finir avec l'identité raciale affublée par « la *conscience occidentale du Nègre* »³⁶ – qui désigne l'ensemble des discours ayant fait des Africains et des gens d'origine africaine des individus racialisés –, s'est avérée inopérante. Son inefficacité tient au fait qu'elle a voulu revêtir le mot « Nègre » d'un sens nouveau au lieu de le déconstruire, puis le rejeter en insistant sur son caractère nocif. À ce propos, Amandla, un personnage du roman *Crépuscule du tourment. I. Melancholy*, déclare :

La race noire n'avait été inventée que pour nous bouter hors du genre humain. Justifier la dispersion transatlantique. Faire de nous [...] des meubles que l'on achèterait à tempérament. [...] Tel est le sens du nom racial dont on nous affubla. [...] Je ne comprends pas que nous soyons si nombreux à nous définir ainsi. À nous approprier l'injure. À prétendre l'investir d'une autre signification. C'est comme habiter une benne à ordures après l'avoir récurée et repeinte...³⁷

Les propos du personnage s'adressent particulièrement à la Négritude qui a repris l'injure raciste de « Nègre », prétextant l'investir d'un sens positif au service de l'émancipation socioculturelle et de la réhabilitation de la dignité des peuples noirs. Cette lecture critique de

34 A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2015, p. 51.

35 *Ibidem*, p. 54.

36 *Ibidem*, p. 51.

37 L. Miano, *Crépuscule du tourment, I. Melancholy*, op. cit., p. 82-83.

la Négritude est étayée par ces propos d'Aimé Césaire qui, répondant à la question de l'essayiste haïtien René Depestre relative au « mot *négritude* »³⁸, souligne :

Donc nous affirmions que nous étions nègres et que nous étions fiers de l'être et que nous considérions que l'Afrique n'était pas une espèce de page blanche dans l'histoire de l'humanité, et enfin c'était l'idée que ce passé nègre était digne de respect ; ce passé nègre n'était pas uniquement du passé ; que les valeurs nègres étaient encore des valeurs qui pouvaient apporter des choses importantes au monde.³⁹

La définition du poète français Aimé Césaire de la Négritude semble corroborer la critique d'Amandla sur ce courant de pensée Nègro-africain, indiquant que la Négritude a rusé avec elle-même en prétendant investir d'un sens nouveau le mot « Nègre ». En clair, recourir à la Négritude pour définir l'Africain et l'Afrique postcoloniale, fruit de la rencontre Afrique-monde, serait une manière de les enfermer dans la caverne de la race et de la singularité identitaire qui omet de prendre en compte l'ouverture de l'Afrique au monde et l'intégration du monde en Afrique, lesquelles ont renforcé le métissage racial dans cette partie du globe. L'évocation de l'Afrique comme carrefour des races ou continent foncièrement pluriethnique et/ou multiracial traduit la manifestation d'une esthétique de la déconstruction des imaginaires stéréotypés. Cette dernière transcende tout droit d'appartenance à un territoire lié à la race comme le signifie Achille Mbembe :

Nombreux sont ceux, en effet, aux yeux desquels est « Africain » celui qui est « Noir » et donc « pas Blanc », le degré d'authenticité se mesurant, dès lors, sur l'échelle de la différence raciale brute. [...] Il y a, naturellement, ceux que l'on désigne comme les « Nègres ». Ils

38 R. Depestre, *Bonjour et adieu à la négritude*, Paris, Robert Laffont, 1980, p. 77.

39 *Ibidem*, p. 78-79.

sont nés et vivent à l'intérieur des États africains, dont ils constituent les nationaux. Mais, si les Négro-Africains forment la majorité de la population du continent, ils n'en sont pas les uniques habitants et ne sont pas les seuls à en produire l'art et la culture. Venus d'Asie, d'Arabie ou d'Europe, d'autres groupes de populations se sont en effet implantés dans diverses parties du continent à diverses périodes de l'histoire et pour diverses raisons.⁴⁰

D'après cette historiographie du peuplement de l'Afrique par les Euro-Africains et les Asiatiques-Africains, le continent se situe désormais à la croisée des mondes. La description des flux migratoires d'Asie et d'Europe en direction de l'Afrique, à l'origine d'une métamorphose socioculturelle de cette partie du monde, laisse penser que l'Afrique contemporaine représente le monde en miniature. Dans cet ordre d'idées, parler des Africains c'est avoir à l'esprit les Négro-Africains, les Euro-Africains, les Asiatiques-Africains, etc., comme différentes composantes des populations d'Afrique. Tout compte fait, le phénomène de la circulation des mondes donne une assise théorique à cette réflexion portant sur l'insertion de l'Afrique dans le monde et l'intégration du monde en Afrique. Dès lors, vue du monde, l'Afrique renvoie au monde l'écho du monde parce qu'elle est une sorte de monde en miniature de par ses langues héritées de la colonisation (l'anglais, le français, l'espagnol, le portugais, etc.) dont sont issues les aires géographiques suivantes : l'Afrique anglophone, l'Afrique francophone, l'Afrique hispanophone, l'Afrique lusophone..., ses cultures et ses populations. Et vu d'Afrique, le monde perçoit en elle le reflet de son image projetée par un miroir. Cette rhétorique de la

40 A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, *op. cit.*, p. 225-226.

fusion « de l'ici et de l'ailleurs »⁴¹ perceptible à travers l'enchevêtrement continu de l'Afrique et du monde, laquelle interroge les mécanismes de la reconfiguration sociale, politique, culturelle, raciale, etc., de l'Afrique en particulier, est représentative de la poétique de « *l'en-commun* »⁴² si chère à Achille Mbembe. L'époque où la « carte d'identité organique »⁴³, selon l'expression de la narratrice de la nouvelle *Le visage de l'emploi* de Fatou Diome, accordait la reconnaissance exclusive du statut symbolique juridique de citoyen africain aux Négro-Africains semble révolue : c'est la logique traditionnelle de la conception de l'espace qui vole en éclats – car le temps où un territoire et/ou un continent s'identifiait à la souche (blanche, noire, jaune, etc.), est dépassé.

Le dépassement de l'équation « territoire = race » est une réalité chez plusieurs écrivains. Dans *Blues pour Élise*, Léonora Miano revient sur le personnage euro-africain comme composante des populations africaines. L'histoire de Gaétan, dont les parents se sont installés en Afrique pour des raisons diverses, relatée dans le récit en constitue une parfaite illustration :

Gaétan avait passé ses jeunes années sur le Continent, ne s'était installé en France, contraint par ses parents, que dans le but d'y poursuivre ses études. Arrivé dans l'Hexagone, il s'était appliqué à tout détester. Depuis les saisons, trop froides ou trop chaudes, jusqu'à l'apparence physique des gens : trop pâles. Il ne leur ressemblait pas, même s'il était blanc comme eux. Il le pensait, et c'était vrai. Sa différence n'était pas seulement intérieure, elle était dans la cadence de ses pas, dans les accents pimentés que prenait le français dans sa bouche.⁴⁴

41 A. Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, *op. cit.*, p. 229.

42 A. Mbembe, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*, p. 262.

43 F. Diome, *La Préférence nationale*, Paris, Présence Africaine, 2001, p. 62.

44 L. Miano, *Blues pour Élise*, Paris, Plon, 2010, p. 60.

Le fiancé de Shale se sent africain à part entière bien qu'il soit français. Sa fiancée, par contre, ne manifeste aucun attachement avec le continent africain. Cette « Européen(ne) d'ascendance africaine »⁴⁵ nommée couramment Afropéenne est née à la suite d'une agression sexuelle. En effet, sa mère avait été violée par le cousin de son père Raymond. Pour tenter d'oublier ce traumatisme, ses parents ont dû immigrer en France. Contrairement à ses parents qui ont une forte attache avec leur pays d'origine, le Cameroun, Shale ne connaît rien de cette contrée dont ils sont issus, et où a vécu son prétendant. Notons que l'africanité de Gaétan, cet Africain-Blanc dont les parents sont des immigrés français, est perceptible à travers sa façon africaine de parler le français, de marcher et son « art de vivre », c'est-à-dire sa « manière de penser et d'être »⁴⁶. Il est clair que pour Léonora Miano, la race n'est effectivement pas le critère majeur d'appartenance à un peuple, à un territoire... L'identité socioculturelle de Gaétan, cet Africain d'origine française qui a passé toute son enfance en Afrique, se rapproche de celle de l'écrivain franco-mauricien Jean-Marie Gustave Le Clézio, mise en scène dans *L'Africain*. Dans cette autobiographie, il relate l'histoire de son père, un médecin britannique qui a passé plus d'une vingtaine d'années de sa carrière en Afrique, précisément « dans la bande de terre reprise à l'Allemagne à la fin de la Première Guerre mondiale, et qui comprenait l'est du Nigéria et l'ouest du Cameroun [placée] sous mandat britannique »⁴⁷. Contrairement au personnage de Miano militant en faveur d'une africanité exclusive, Le Clézio se réclame

45 L. Miano, *Afropean soul : Et les autres nouvelles*, Paris, Flammarion, 2008, p. 53.

46 *Ibidem*.

47 J.-M. G. Le Clézio, *L'Africain*, Paris, Mercure de France, 2004, p. 62.

d'une africanité inclusive relative à l'identité Afrique-Monde, héritage de son vécu familial, tel qu'exprimé dans l'incipit de son récit *L'Africain* dédié à son père :

Tout être humain est le résultat d'un père et une mère. On peut ne pas les reconnaître, ne pas les aimer, on peut douter d'eux. Mais ils sont là, avec leur visage, leurs attitudes, leurs manières et leurs manies [...]. J'ai longtemps rêvé que ma mère était noire. Je m'étais inventé une histoire, un passé, pour fuir la réalité à mon retour d'Afrique, dans ce pays, dans cette ville où je ne connaissais personne, où j'étais devenu un étranger. Puis j'ai découvert, lorsque mon père, à l'âge de la retraite, est revenu vivre avec nous en France, que c'était lui l'Africain. Cela a été difficile à admettre.⁴⁸

Ce passage où il est question de la conception de l'être humain comme résultat de la transmission d'un patrimoine génétique et d'une socialisation parentale, des difficultés de l'écrivain (y compris de celles de son père) à se réintégrer dans la société française, renseigne sur leur attachement à l'Afrique. Cet attachement fait penser à une encre imbibée dans leur être. L'africanité de son père, plus profonde que la sienne, remonte à 1928, date de son affectation en Afrique où il œuvra pour le bien-être des autochtones au point de faire siens leurs valeurs culturelles, leurs us et coutumes, voire leur vision des choses. L'intégration des Européens dans les sociétés africaines, pour des raisons administratives, occupe aussi une place de choix dans *Mathématiques congolaises* de l'écrivain congolais In Koli Jean Bofane qui y propose une réflexion sur l'appartenance de l'Euro-Africain à l'Afrique. À travers l'attachement d'un prêtre belge à la République Démocratique du Congo, lequel va adopter Célio Matemona, un orphelin rescapé de « la guerre des 80 jours »⁴⁹ de 1977 qui s'est enlisé dans les sphères occultes du pouvoir politique congolais

48 *Ibidem*, p. 9.

49 I. K. J. Bofane, *Mathématiques congolaises*, Arles, Actes Sud, 2008, p. 120.

pour sortir de la misère sociale, Bofane souligne qu'être africain n'est pas qu'une histoire de peau ou de droit du sol, c'est aussi le fait de manifester de l'amour pour un territoire devenu le sien suite à une série de circonstances :

Qui aurait pu prédire que Ioanidès Lolos, le fils de Dimitrios Lolos, anticlérical par conviction, irait un jour prononcer des vœux de fidélité à une congrégation belge ? Personne. [...] Ioanidès Lolos, un jour d'égarement, par dépit amoureux, était entré au séminaire à l'âge de vingt ans. Après le séminaire, il choisit la voie missionnaire. Il voulait voir le monde et on l'envoya au Congo où, en effet, il eut le loisir de se confronter aux doutes et aux souffrances des gens, mais aussi à l'émerveillement au contact de ceux-ci. Il tomba tout simplement amoureux du pays. [...] il ne pourrait se résoudre à quitter cette terre qui était devenue la sienne, envers et contre tout, quoi qu'il advienne.⁵⁰

L'attachement fusionnel du prêtre belge à la République Démocratique du Congo constitue un exemple parmi tant d'autres montrant que les différents liens des Euro-Africains avec l'Afrique sont plus forts que ceux qu'ils entretiennent avec leur pays d'origine. Traitant de la sorcellerie en Afrique, Jean-Roger Essomba soutient dans son roman *Une Blanche dans le Noir* que plusieurs Euro-Africains se sont tellement attachés à l'Afrique qu'ils en viennent à tenir leur pays d'origine pour un ailleurs :

En prenant place sur une chaise haute, pour entamer la conversation, Sabine fit comme en France, elle parla du temps.

– Pas très brillant !

– Ce n'est pas surprenant, c'est l'époque qui veut ça. [...] Vous voulez que je vous serve quelque chose ?

– Oui, mais donnez-moi un alcool local, je me fie à votre choix.

– C'est essentiellement de la bière. Mais elle ne vous changera pas beaucoup de chez vous. »

Sabine fut surprise de lui (*sic*) entendre dire chez vous. Elle avait cru comprendre que l'homme était français comme elle. Elle avait peut-être mal entendu.⁵¹

⁵⁰ *Ibidem*, p. 153.

⁵¹ J.-R. Essomba, *Une Blanche dans le Noir*, Paris, Présence Africaine,

La surprise de Sabine, en séjour au Cameroun pour faire la connaissance de ses beaux-parents, montre que d'aucuns pensent que le lieu de naissance et la race sont les principaux critères d'appartenance à un pays et/ou à un peuple. Cette conception du monde est remise en question par le patron de l'hôtel qui, en dépit de son origine française, se sent camerounais à part entière. Et pour le faire savoir à Sabine, il n'hésite pas à la considérer comme une touriste française en visite dans son pays. Malgré l'opposition entre l'ici et l'ailleurs mise en relief par le couple « chez vous/chez nous », les propos du patron de l'hôtel ont pour but d'expliquer à Sabine que l'origine n'assigne pas à l'humain une seule et unique appartenance, car tout homme, selon ses aspirations, peut choisir librement sa patrie. Sabine, n'ayant pas encore intégré dans sa conscience la présence en Afrique des Euro-Africains, veut en savoir davantage sur les raisons motivant un Français à réclamer une africanité à part entière :

- Vous êtes bien français ?
- D'origine, oui, pourquoi ?
- Vous avez dit *chez vous*...
- Je sais, ça surprend toujours un peu. Mais je suis dans ce pays depuis bientôt quarante ans. Ma femme est d'ici, mes deux fils sont nés ici. L'aîné est marié et vient d'avoir un garçon. Il possède une petite entreprise à Douala. Le cadet, vous aurez certainement l'occasion de le voir, travaille avec nous. Tout ce qui m'est cher se trouve ici, alors vous comprenez qu'il me soit difficile de penser que mon pays est ailleurs. J'ai renoncé à la nationalité française.⁵²

L'explication fournie par le patron de l'hôtel dévoile le processus par lequel il est passé pour faire souche au Cameroun, pays d'Afrique centrale qu'il prend à présent pour sien. Avec la France, son lien s'est

2001, p. 70.

52 *Ibidem*, p. 70-71.

fragilisé, puis s'est rompu au moment où il a renoncé à sa nationalité française pour prendre la nationalité camerounaise. Cet acte aurait signé son droit à faire valoir sa citoyenneté africaine. Si, pour la plupart des Euro-Africains, la citoyenneté africaine est acquise par adoption, pour la diaspora européenne, cette citoyenneté est un droit naturel. Elle participe à mieux intégrer le signe « blanc » dans l'existence africaine. Cette intégration milite en faveur de l'effondrement des races au sens de critère d'appartenance, comme l'indique le narrateur de *Ténèbres à midi*, lequel montre à travers son parcours socioculturel qu'on peut être allemand bien qu'on soit né en Afrique. Ou être africain même si l'on est d'origine française comme Nadine, nommée couramment « Une Africaine blanche », c'est-à-dire « une Française née en Afrique »⁵³, vivant en Afrique et de nationalité togolaise. Les personnages évoqués permettent à Ananissoh de développer un discours d'intégration qui vise à déconstruire les espaces d'appartenance et à annuler toute forme d'exclusion. Pour lui, ne pas tenir compte des Afropéens et des Euro-Africains dans l'élaboration des identités européennes et africaines, c'est priver ces contrées des éléments essentiels à leur existence et à leur devenir. S'agissant de Nadine qui est « née [au Togo et ayant] la nationalité [togolaise] »⁵⁴, le narrateur en séjour dans son pays natal pour écrire un livre, la présente de la manière suivante :

Nadine est une Française ; elle a trente-sept ans. Ses longs cheveux et ses sourcils noirs lui donnent l'air d'une Orientale. Elle est née et a grandi ici. Sa famille possède des commerces et des exploitations agricoles. [...] Après des études d'économie en France, et son divorce, Nadine est rentrée avec ses deux fils et dirige une grande

53 T. Ananissoh, *Ténèbres à midi*, Paris, Gallimard, 2010, p. 113.

54 *Ibidem*, p. 109.

librairie. [...] Je suis parti de chez moi il y a plus de vingt ans. Mes amis d'enfance ne sont plus trouvables. Eux aussi ont fui, et sont éparpillés en Europe et en Amérique du Nord. [...] Nadine m'est indispensable pour reprendre pied dans un pays qui est plus le sien que le mien.⁵⁵

Le vocabulaire utilisé par le narrateur pour dresser le portrait de Nadine démontre que Théo Ananissoh conçoit les Euro-Africains comme une composante des populations africaines. Dès l'incipit, il tient à signifier au lecteur que Nadine est une Africaine au même titre que ses semblables les Négro-Africains. Sa nationalité française, qu'elle tient des origines françaises de ses parents et de son mariage avec un Français, n'en fait pas une *Togolaise plus quelque chose*. Elle est togolaise, tout court. D'ailleurs, le narrateur, qui reconnaît son enracinement au Togo par rapport à lui, n'hésite pas à recourir à ses services pour être en phase avec les nouvelles réalités togolaises après « vingt-deux ans »⁵⁶ d'absence. Tout semble expliquer pourquoi Théo Ananissoh fait une sorte d'apologie de la citoyenneté de la diaspora africaine se trouvant en Europe et de la diaspora européenne résidant en Afrique. Le but étant de convaincre le lecteur que l'Euro-Africain et l'Afro-péen sont une réalité et non un mythe.

Conclusion

La circulation des mondes est un phénomène qui connote positivement les « flux migratoires », lesquels luttent contre le repli identitaire, le fétichisme racial, l'enfermement sur soi... Cette perception positive de la migration, une actrice à part entière de la reconfiguration des mondes et des imaginaires socioculturels, occupe une place de choix dans le discours de l'essayiste français Bertrand Badie sur la territorialité. Il écrit : « À mi-distance entre l'utilitaire et le communautaire, entre la

⁵⁵ *Ibidem*, p. 15.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 19.

déterritorialisation conquérante et la déterritorialisation forcée, les flux migratoires se distinguent, dans le monde d'aujourd'hui, par la puissance de leurs effets restructurants. [Ceux-ci agissent] sur les logiques territoriales »⁵⁷. En clair, les flux migratoires déconstruisent les logiques citoyennes traditionnelles. Avec eux, émergent partout en Afrique postcoloniale « des villes-mondes où se [brassent] les identités et les cultures »⁵⁸. Chez Achille Mbembe et bien d'autres écrivains, à savoir Léonora Miano, Jean-Marie Gustave Le Clézio, In Koli Jean Bofane, Jean-Roger Essomba et Théo Ananissoh, ils sont convoqués pour redéfinir la citoyenneté africaine, à contre-courant de tout discours qui établit une correspondance entre l'Africain, le territoire et la race. Leurs œuvres ont le mérite d'illustrer l'immigration des Africains et de l'Afrique dans le monde et l'immigration du monde en Afrique. Ces écrivains revendiquent « des imaginaires libres »⁵⁹ d'après l'expression des écrivains français Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau, à savoir « la façon de se penser, de penser le monde, de se penser dans le monde, d'organiser ses principes d'existence et de choisir [librement] son sol natal »⁶⁰. Puisque « La même peau peut habiter des imaginaires différents. Des imaginaires semblables peuvent s'accommoder de peaux, de langues et de dieux différents »⁶¹.

Date de réception de l'article : 10.02.2022

Date d'acceptation de l'article : 21.05.2022

57 B. Badie, *La Fin des territoires*, Paris, CNRS, 2013, p. 139-140.

58 M. Le Bris, « Pour une littérature-monde en français », [dans] M. Le Bris, J. Rouaud (dir.), *Pour une littérature-monde*, Paris, Gallimard, 2007, p. 38.

59 É. Glissant, P. Chamoiseau, *Quand les murs tombent. L'identité nationale hors la loi ?* Paris, Galaade Institut du Tout-monde, 2012, p. 17.

60 *Ibidem*, p. 15-16.

61 *Ibidem*, p. 16.

bibliographie

- Ananissou T., *Ténèbres à midi*, Paris, Gallimard, 2010.
- Attali J., *L'Homme nomade*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2003.
- Badie B., *La Fin des territoires*, Paris, CNRS, 2013.
- Bastide R., *Les Amériques noires*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- Bofane I. K. J., *Mathématiques congolaises*, Arles, Actes Sud, 2008.
- Depestre R., *Bonjour et adieu à la négritude*, Paris, Robert Laffont, 1980.
- Diome F., *La Préférence nationale*, Paris, Présence Africaine, 2001.
- Essomba J.-R., *Une Blanche dans le Noir*, Paris, Présence Africaine, 2001.
- Glissant É., Chamoiseau P., *Quand les murs tombent. L'identité nationale hors la loi ?*, Paris, Galaade Institut du Tout-monde, 2012.
- Juste M., *Celle qui n'était pas assez noire*, Paris, Iggybook, 2018.
- Le Bris M., « Pour une littérature-monde en français », [dans :] Le Bris M., Rouaud J. (dir.), *Pour une littérature-monde*, Paris, Gallimard, 2007.
- Le Clezio J.-M. G., *L'Africain*, Paris, Mercure de France, 2004.
- Mabanckou A., *Le Sanglot de l'homme noir*, Paris, Fayard, 2012.
- Maillot A., *Identité nationale et immigration. La liaison dangereuse*, Paris, Les Carnets de l'Info, 2008.
- Mbembe A., *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2015.
- Mbembe A., *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013.
- Mbembe A., Vergès F., « Échanges autour de l'actualité du postcolonial », [dans :] Bancel N. et al., *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010.
- Mbembe A. et al., « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », [dans :] Bayart J.-F. (dir.), *Esprit. Pour comprendre la pensée postcoloniale*, 2006, n° 330.
- Mbembe A., « À propos des écritures africaines de soi », [dans :] *Politique africaine*, 2000, n° 77.
- Miano L., *Crépuscule du tourment, I. Melancholy*, Paris, Bernard Grasset, 2016.
- Miano L., *Blues pour Élise*, Paris, Plon, 2010.
- Miano L., *Tels des astres éteints*, Paris, Plon, 2008.
- Miano L., *Afropean soul : Et les autres nouvelles*, Paris, Flammarion, 2008.
- Moudileno L., « Le droit d'exister », [dans :] *Cahiers d'études africaines*, 2002, n°165.

N'sonde W. , *Un Océan, deux mers, trois continents*, Arles, Actes Sud, 2018.
Koumba R. R., *L'Afrique dans le monde, le monde depuis l'Afrique : études croisées des œuvres d'Alain Mabanckou, d'Achille Mbembe, de Léonora Miano, de Célestin Monga et de Fatou Diome*, thèse de doctorat soutenue en juin 2019 à l'Université de Lille, sous la direction de J.-C. Delmeule.

Renouvier C., *Les Derniers Entretiens, recueillis par Louis Prat*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1930.

Senghor L. S. , « Femme noire », [dans :] *Idem, Poèmes*, Paris, Seuil, 1984.

abstract

Rethinking Africanity through the phenomenon of the “circulation of worlds”

The term “circulation of worlds” was used by Achille Mbembe in her essay *Sortir de la grande nuit* (2013) to expose her Afropolitan thought. Evoking on the one hand the phenomenon of “dispersion”, that is to say the dissemination of Africans and Africa in the world illustrated in *Un Océan, deux mers, trois continents* (2018) by Wilfried N'Sondé, *Tels des astres éteints* (2008) and *Crépuscule du tourment, I. Melancholy* (2016) by Léonora Miano. And on the other hand the phenomenon of “immersion”, namely the migration of the world in Africa represented in *Blues pour Élise* (2010) by Léonora Miano, *L'Africain* (2004) by Jean-Marie Gustave Le Clézio, *Mathématiques congolaises* (2008) by In Koli Jean Bofane, *Une Blanche dans le Noir* (2001) by Jean-Roger Essomba and *Ténèbres à midi* (2010) by Theo Ananissouh ; among other things, he raises the limits of ancestral “African citizenship” based on the *African = Black* equation.

keywords

Africanity, afropolitanism, circulation of worlds, imaginary, Euro-African

mots-clés

Africanité, afropolitanisme, circulation des mondes, imaginaire, Euro-africain

rolph roderick koumba

Rolph Roderick KOUMBA, docteur en Langue et littérature françaises, spécialité : Littératures africaines francophones subsahariennes. Chercheur associé au Laboratoire ALITHILA (Analyses Littéraires et Histoire de la Langue) de l'Université de Lille. Enseignant de Lettres Modernes au Collège Jeanne d'Arc de Roubaix (France) de septembre 2021 à février 2022. Auteur de plusieurs articles, notamment : « La transformation comme moteur de la vitalité de l'identité culturelle : penser l'identité africaine avec Fatou Diome », [dans :] *Revue Inter-Lignes*, Numéro 24, Printemps 2020, p. 31-44, https://www.ict-toulouse.fr/wp-content/uploads/2021/04/Inter-Lignes-n%C2%B024-2_12-1.pdf.