Littératures postcoloniales et (ré) écriture des mythologies afrocentristes: le cas des écrivains de la diaspora d'Afrique subsaharienne en Allemagne et en France[1]

Romuald Valentin NKOUDA SOPGUI
Université de Maroua (Cameroun)
nkoudavalentin@gmail.com

Résumé

Le discours actuel sur les identités africaines contemporaines s'inscrit dans la critique des mythologies panafricaines et afrocentristes. De plus en plus, une jeune génération d'écrivains migrants d'origine africaine réinterroge ces idéologies dans le but de trouver des formes alternatives d'une identité africaine en quête d'une « herméneutique de la rédemption ». Dans leurs écrits, l'afropolitanisme, comme nouvelle forme de cosmopolitisme africain, constitue une tentative significative afin de repenser les identités africaines en dehors du paradigme de la différence et de l'isolation. Cet article analyse, à travers les romans des écrivains de la diaspora africaine en Allemagne et en France, les fonctions de cette nouvelle phénoménologie africaine. Finalement, le cosmopolitisme africain, qui est connecté aux communautés, nations et traditions africaines, mais aussi être partagé entre les cultures, les langues et les Etats, s'oppose au discours unitaire de la négritude.

Mots-clés : Postcolonialisme, Panafricanisme, Négritude, Afropolitanisme, Hybridité.

Abstract

Current debates about the contemporary African identity attempt to overcome the mythologies of Panafricanism and Afrocentrism. More and more, a younger generation of African migrant writers is beginning to question those ideologies and to recover alternative narratives of African identity in search of a "hermeneutics of redemption". In their writings, the idea of Afropolitanism, as new form of African cosmopolitanism, constitutes a significant attempt to rethink African identity outside the trope of difference and isolation. This article analyses, through the novels African diasporic writers in Germany and in France, the features of that new phenomenology of Africanness. Finally, the African cosmopolitanism, which is to be connected to knowable African communities, nations, and traditions; but also to live a life divided across cultures, languages, and states, emerges in opposition to the unitary discourse of the Negritude.

Keywords: Postcolonialism, Panafricanism, Negritude, Afropolitanism, Hybridity.

Introduction

La question de l'africanité s'est posée avec acuité aux africains, longtemps confrontés aux vicissitudes de l'histoire. Face au rapport asymétrique à l'Occident, les penseurs du mouvement de la négritude et du panafricanisme affirmaient la non compatibilité existentielle

1. Texte présenté lors de la deuxième édition des journées scientifiques de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Maroua les 14, 15 et 16 Mai 2016 sur le thème : « Postcolonie, postcolonialisme et études postcoloniales : bilans et perspectives pluridisciplinaires ».

entre Occidentalité et Africanité, tout en véhiculant la haine et le refus de l'Occident. S'il est vrai que la négritude, mouvement littéraire et culturel, conçue comme expression de l'ensemble des valeurs du monde noir et volonté de revalorisation de l'humanité contestée des Noirs, était une démarche louable, en ce sens qu'elle constituait une « révolte contre le réductionnisme européen[2] », elle n'en présentait pas moins le reproche de s'attacher à l'homogénéité raciale et culturelle du monde noir. L'une des dérives de cette pensée, explique A. Kasanda (2012) est qu'elle « s'est laissée piéger par ses propres présupposés philosophiques dont le postulat nativiste d'une solidarité basée sur la couleur de la peau, l'essentialisme culturel, l'exaltation de la différence au nom de l'identité et son idéalisme politique[3]». Du coup, cette sensibilité particulière à une spécificité culturelle africaine augurait du mouvement afrocentriste forgé par Molefi Asante Kete autour des années 1980. En effet, l'afrocentrisme procède d'une double démarche à savoir la dénonciation des idéologies et politiques de la domination de l'Occident, et un plaidoyer pour la reconnaissance par les Africains eux-mêmes de leur propre identité. Dans son ouvrage *L'impératif afrocentrique,* A. Mazama (2003, p. 5) définit l'afrocentrisme comme étant : « une démarche profondément révolutionnaire qui assène un coup fatal à la prétention et à l'arrogance occidentale dans la mesure où elle n'exige rien de moins qu'une rupture épistémologique d'avec l'Occident et une reconstitution volontaire et consciente de nous-mêmes sur les bases africaines ».

En porte-à-faux avec cet enfermement identitaire, de nouvelles manières de penser l'identité africaine émergent tant sur le continent que dans sa diaspora. Insatisfaites des attributs essentialistes de race, de nation et de culture qui entendent circonscrire le sujet africain, elles se réclament de la dynamique relationnelle qui place les identités africaines dans la mouvance du cosmopolitisme. Cela est d'autant plus vrai qu'A. Mbembe (2005) fait savoir que :

> Aujourd'hui, nombre d'Africains vivent hors d'Afrique. D'autres ont librement choisi de vivre sur le continent, et pas nécessairement dans les pays qui les ont vu naître. Davantage encore, beaucoup d'entre eux ont la chance d'avoir fait l'expérience de plusieurs mondes et n'ont guère cessé, en réalité, d'aller et de venir, développant, au détour de ces mouvements, une incalculable richesse du

[2]Nous renvoyons à CESAIRE Aimé, « Discours sur la Négritude », prononcé au colloque « Négritude, Ethnicité et Cultures Afro aux Amériques », Miami, 1987, genius.com, http://genius.com/Aime-cesaire-discours-sur-la-negritude-lyrics. Consulté le 24 Avril 2016.

[3]KASANDA Albert, « Monga, Célestin. — Nihilisme et négritude », Cahiers d'études africaines[En ligne], 205 | 2012, mis en ligne le 16 avril 2012, consulté le 01 mai 2016. URL: http://etudesafricaines.revues.org/14362. Consulté le 05 Mai 2016.

> regard et de la sensibilité. Il s'agit généralement de gens qui peuvent s'exprimer en plus d'une langue.[4]

Les enjeux de cette nouvelle identité présentent deux objectifs majeurs à savoir une critique de l'afrocentrisme, du panafricanisme, de la négritude, et d'autres systèmes de pensée essentialistes confinant le sujet africain dans des catégories générales et abstraites d'une part ; et d'autre part, le désir d'un monde qui se décline sur le mode de la relation. Portée par une nouvelle génération d'écrivains, par les « enfants de la postcolonie[5] », les identités africaines contemporaines font apparaitre une nouvelle dimension : celle de la circulation cosmopolite façonnée par la rencontre et l'hybridité. Par le biais de l'exil, de la migration, de l'expérience diasporique, les écrivains postcoloniaux prennent le parti de l'expérience du sujet africain, à la fois, comme un individu strictement singulier et universel, au détriment des mythologies afrocentristes telles le panafricanisme et la négritude. Dès lors, les textes postcoloniaux prennent résolument en compte la dimension cosmopolite d'une Afrique aux contours de moins en moins nets. Sous l'effet des mouvements migratoires du Sud vers le Nord, les mondes postcoloniaux, à en croire Y-M Ndong Ndong (2012, p. 67):

> […] se déclinent comme des espaces démesurément élargis, à rebours des géographies physiques, culturelles et imaginaires rigides de la colonisation. De ces mondes postcoloniaux semblent émerger les postures postcoloniales chez [les écrivains de la diaspora africaine], marquées par le dépassement et la relativisation du schéma binaire et dichotomique du local et de l'universel.

S'il est une évidence que la caractéristique du sujet colonial africain réside dans la « territorialisation de l'identité d'une part, et la racialisation de la géographie de l'autre », le sujet postcolonial fait montre de l'errance et du décentrement. Ainsi, les littératures postcoloniales inaugurent, au sens de S. Gikandi (2011, p.9), une nouvelle façon d'être africain dans le monde à savoir être : « connecté aux langues, communautés, nations et traditions africaines, tout en les dépassant au quotidien pour célébrer l'hybridité, considérée comme une identité multiple et partagée et un enrichissement caractéristique de la modernité ».

Notre contribution est centrée sur une approche croisée prenant en compte deux champs de production des littératures postcoloniales ; en l'occurrence l'espace germanophone et l'espace

[4]MBEMBE Achille : *Afropolitanisme*. In: Le Messager, Douala, 20 décembre 2005.
[5]WABERI Abdourahman, 1998, «Les Enfants de la postcolonie. Esquisse d'une nouvelle génération d'écrivains francophones d'Afrique noire », Notre Librairie. Revue des littératures du Sud, 135, p. 8-15.

francophone[6]. Les textes qui retiennent notre attention sont *Die Farbe meines Gesichts* (1999) (La couleur de mon visage) de l'écrivaine kenyane Miriam Kwalanda, et *Ich bin ein Black Berliner* (2006) (Je suis un Berlinois noir) du Ghanéen Jones Kwesi Evans dans l'espace germanophone ; de *L'impasse* (1999) de Daniel Biyaoula et *Le ventre de l'Atlantique* (2003) de Fatou Diome pour ce qui est de l'espace francophone. L'ensemble de ces œuvres représentent des personnages migrants et des situations de migration entre l'Afrique et l'Europe. De ce point de vue, les qualifier de romans de migration permet de faire ressortir la configuration ternaire retenue par C. Mazauric (2011, p. 225) à savoir que : « leurs auteurs sont des migrants (ils n'écrivent pas depuis leurs lieux de naissance), qu'il s'agit de représentations textuelles d'expérience de migration, enfin que le parcours enclenché par de tels récits, outre qu'il met en question une certaine territorialité, est de l'ordre du déplacement et de la reconfiguration ».

La question qui guide alors notre réflexion est celle de savoir comment les écrivains postcoloniaux écrivent-ils l'Afrique à partir de leur condition d'exilé ? Dans quelles mesures les littératures postcoloniales rendent-elles compte d'une assignation identitaire dans laquelle l'Afrique ne constitue pas/plus le paradigme central ? Les effets de la mondialisation conduisant, à coup sûr, à brouiller les frontières entre l'Afrique et l'Europe, et les imaginaires diasporiques débouchant sur des espaces transculturels, les récits postcoloniaux peuvent-ils produire des espaces non nationaux et hybrides, qui excéderaient les limites de la « clôture identitaire » tout en modifiant le discours classique sur les taxinomies géographiques, et les parallèles complaisants établis à la faveur des binarismes stigmatisants du colonialisme ?

Notre contribution se propose de montrer que les littératures postcoloniales sont traversées par un imaginaire afropolitain qui se traduit, chez les personnages, par l'expression d'une identité hybride, et d'une « concaténation des mondes » comme moyen de relativisation des appartenances, de l'effacement des frontières et de la fixité identitaire et nationale. De ce point de vue, le parcours migratoire donne aux personnages postcoloniaux la possibilité de négocier une nouvelle identité, ou plusieurs identités. La notion d'identité multiple, liée à la bispatialité des personnages étant au cœur du roman africain de migration, notre contribution

[6]Un des débouchés des études postcoloniales se situe dans le champ de la littérature comparée. Jean-Marc Moura établi, d'ailleurs, un parallèle entre les études postcoloniales et la démarche comparatiste. Pour Moura, le postcolonialisme appelle à l'interprétation : « […] des textes écrits par ceux qui ont émigré de pays marqués par l'histoire du colonialisme, ou les descendants de familles d'immigrants, qui traitent principalement de l'expérience de la diaspora et de ses multiples conséquences. » Nous renvoyons à Jean-Marc Moura, sans date. Postcolonialisme et comparatisme [En ligne] URL : http://www.Vox-Poetica.org/sflgc/biblis/moura.htlm (Consulté le 13 Avril 2009).

nous conduira, au final, à envisager la littérature postcoloniale comme une esthétique qui transgresse le modèle du déplacement et/ou du positionnement des africains dans le monde en tant que phénomène local, passager et restrictif, pour lui donner une dimension universelle.

Nous envisageons une réflexion en deux points. Tout d'abord, nous montrerons qu'à rebours des thèses afrocentriques et panafricaines visant à régénérer et à unifier l'Afrique, ainsi qu'à encourager un sentiment de solidarité entre les populations du monde africain, les identités postcoloniales se déclinent sous le mode de la fluidité c'est-à-dire la façon dont l'Africain, selon A. Mbembe (2010, p. 78) « gère sa présence dans le monde et la présence du monde en son sein. » La deuxième partie de notre analyse nous conduira à examiner le parcours migratoire des personnages de nos romans selon la trajectoire Europe-Afrique-Europe. Ce mouvement nous permettra de montrer que la condition de l'exilé, telle que décrite par les écrivains postcoloniaux, excède le déplacement géographique pour devenir une disposition de la conscience qui ne s'accommode d'aucun lieu. Ainsi, nous verrons comment les écrivains migrants réécrivent les mythologies afrocentristes sous la forme d'une « poétique de la relation » permettant d'aller au delà des identités culturelles territorialisées. Tels sont les axes de notre réflexion.

1. De la critique de l'africanité et du « nativisme » au surgissement de l'Afropolitanisme.

Depuis quelques décennies, la problématique des politiques identitaires c'est-à-dire le questionnement sur ce qu'on pourrait appeler le patrimoine nègre et la façon dont les afro-descendants s'y identifient a débouché sur deux types de positionnement. D'une part une pensée dominée par les « métaphysiques de la différence » se fondant sur les avatars de l'africanité, et de l'autre les philosophies de la médiation, dont le travail intellectuel critique le discours de la « clôture identitaire ». Sur le versant de la différence, l'idée structurante est portée par les défenseurs de la négritude et des nationalismes africains dont le moteur est non seulement la conquête mais aussi la restitution de l'honneur des Africains bafoué par des siècles d'humiliation. L'autre axe, celui de la médiation, tente de nuancer et de renouveler les philosophies de la différence en critiquant le discours de la « clôture identitaire » qu'elles portent et en embrassant d'abord l'idée de l'universalisme au fondement du « signe africain » dans le monde. Dans ce sillage, le philosophe camerounais J-G. Bidima (1995, p. 44-45) a, dans le prolongement des philosophes de l'École de Francfort, forgé la notion de « philosophie de la

traversée » comme étant une manière africaine de s'inscrire dans une vision cosmopolite du monde c'est-à-dire d'accepter la variété des cultures sans pour autant renoncer à une identité propre. Ce paradigme permet à Bidima de dénoncer les fondamentalismes identitaires, la négritude, l'afrocentrisme et le panafricanisme en l'occurrence, qui empêchent l'identité négro-africaine de s'ouvrir et de prendre en charge d'autres altérités. Dès lors, la traversée transcende les clivages historiques, politiques, économiques et culturels entre l'Occident et l'Afrique. Ce qui est en jeu, c'est le statut de l'humain, ce qui lie Occidentaux et Africains. Cette problématique ouvre alors sur une nouvelle définition de la postcolonie conçue comme co-présence et imbrication des univers dissemblables. Ainsi, c'est autant la reconnaissance d'un « univers composite » qu'une façon de se positionner vis à vis de cette « imbrication de l'ici et de l'ailleurs », tant sur le continent africain que dans les diasporas africaines dispersées dans le monde, que recouvre cette forme de cosmopolitisme postcolonial qu'Achille Mbembe et Leonora Miano appellent respectivement afropolitanisme et afropeanisme[7].

Le concept d'Afropolitanisme est un néologisme de l'historien Camerounais Achille Mbembe. Ce mot-valise, inventé en français en 2005 à partir d'une dérivation de l'anglais « cosmopolitanism » met l'accent, non plus sur l'affirmation d'un « monde » africain tel que l'envisageait les penseurs du panafricanisme et de la négritude, mais sur la circulation des mondes au sein et à partir du continent africain. L'enjeu politique de la notion est de résister aux pressions indigénistes et afrocentristes qui travaillent les politiques identitaires en Afrique. L'afropolitanisme nomme aussi une manière d'être au monde et un style de vie qui, dans sa fluidité, esquive l'engagement politique frontal au risque de passer pour une posture superficielle, voire purement commerciale. A. Mbembe (2010, p. 203) affirme d'ailleurs que :

> L'afropolitanisme n'est pas la même chose que le panafricanisme ou la Négritude. L'afropolitanisme est une stylistique, une esthétique et une certaine poétique du monde. C'est une manière d'être au monde qui refuse, par principe, toute forme d'identité victimaire - ce qui ne signifie pas qu'elle n'est pas consciente des injustices et de la violence que la loi du monde a infligé à ce continent et à ses

[7]En tant que variante de l'afropolitanisme, la notion d'«Afropeanisme » est apparue au sein de la communauté africaine européenne dans les années 1990. Définie comme : « Lieu immatériel, intérieur où les traditions, les mémoires, les cultures [...] s'épousent », L'Afropéanisme est envisagé par Léonora Miano comme un « terroir mental que se donnent ceux qui ne peuvent faire valoir la souche française ». Ainsi, le projet identitaire afropéen et la pensée panafricaniste ont le transnationalisme en partage. Dans son œuvre, elle propose cependant une réflexion critique à propos de l'afrocentrisme en dénonçant les dangers d'une dialectique identitaire substituant une exclusion par une autre. Pour en savoir plus sur la notion, bien consulter Leonora Miano, « Il faut formuler le concept d'afropéanisme ». Le Magazine Littéraire du 22/12/2010, URL: http://www.magazine-littéraire.com/actualité/leonora-miano-il-faut-formuler-concept-afropeanisme-22-10-2010-33069 (Consulté le 16 Décembre 2014).

> gens. C'est également une prise de position politique et culturelle par rapport à la nation, à la race et à la question de la différence en général.

L'afropolitanisme, en tant que remise en cause des appartenances primaires et valorisation des appartenances multiples, serait l'espace d'une subjectivité postcoloniale à la fois hybride et métisse. Le concept rend compte de la façon dont l'Afrique « fait monde » à travers la « créolisation » de sa culture et de ses hommes :

> Au demeurant, notre manière d'être au monde, notre façon "d'être-monde", d'habiter le monde – tout cela s'est toujours effectué sous le signe sinon du métissage culturel, du moins de l'imbrication des mondes, dans une lente et parfois incohérente danse avec des signes que nous n'avons guère eu le loisir de choisir librement, mais que nous sommes parvenus, tant bien que mal, à domestiquer et à mettre à notre service. La 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].

Dans sa réflexion intitulée *A propos des écritures africaines de soi* (2000), que l'on peut considérer comme le début d'une série de travaux de théorisation de la condition africaine postcoloniale débouchant sur l'afropolitanisme, A. Mbembe (2000 : 16) fait prévaloir que : « L'interrogation philosophique sur les conditions d'accès du sujet africain à la plénitude de soi s'est historiquement fait sur le mode liturgique de la victimisation. Deux courants idéologiques principaux ont prétendu fonder une politique de l'africanité : le courant marxiste et nationaliste et le courant dit « nativiste. » ». Contre cette inclinaison au « fétichisme racial », l'historien et philosophe camerounais signale que les identités africaines se forgent « à l'interface de l'autochtonie et du cosmopolitisme.» Dès lors, l'afropolitanisme affirme P. Awondo (2014, p.112) : « […] se positionne ainsi contre les discours qui fétichisent la différence. [Elle] serait héritier d'un double mouvement : d'une part la « dispersion », d'autre part l'« immersion ». Mais toujours, l'« idée de l'Afrique » reste centrale ».

Dans sa collection d'essais paru en 2009 avec pour titre *Nihilisme et négritude*, C. Monga (2009, p. 36-37) revient sur la définition de l'afropolitanisme, comme forme de cosmopolitisme

[8]MBEMBE Achille « Afropolitanisme », Africultures, 26 décembre 2005, http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=4248 (consulté le 20 Octobre 2015).

postcolonial, proposée par son compatriote Achille Mbembe pour se livrer ensuite à ce commentaire personnel:

> Comme des millions d'autres Africains, je me sens bien l'héritier de cette longue tradition d'échanges qui invalide tout fétichisme biologique et racial. Les civilisations ne sont pas des particules chimiques étanches. Cela dit, […] l'imbrication de l'ici et de l'ailleurs […] ne s'opère pas avec la même intensité partout et ses résultats ne sont pas uniformes. […] Je me définis donc comme citoyen du monde certes, mais africain malgré tout. C'est à partir de la perspective de cette 'africanité' syncrétique (ou, si l'on veut, de cette nouvelle négritude) que j'agis, observe mes semblables et interprète leurs pensées.

Cette posture identitaire, sous les apparences du métissage, de la créolisation et de l'hybridité, trouve des échos de résonnance dans les arts en général et particulièrement dans la littérature. Dans l'ouvrage *Negotiating Afropolitanism: Essays on Borders and Spaces in Contemporary African Literature and Folklore*, J. Wawrzinek et J.K.S. Makhokha (2011) passent au crible quelques récits littéraires qui interrogent la complexité de la construction identitaire des migrants africains au contact des métropoles occidentales. Dans sa réflexion introductive à cet ouvrage, S. Gikandi (2011, p.9) conçoit l'afropolitanisme comme une « nouvelle phénoménologie de l'africanité ». Reprenant l'intellectuel kenyan, P. Awondo (2014, p. 113) remarque qu'un glissement significatif s'est opéré avec la montée de l'afropolitanisme en ce sens que c'est sa relation avec le concept d'« hybridité » qui prend un tour nouveau. Longtemps associé à l'« anxiété culturelle » et réduisant l'existence des sujets diasporiques à une expérience douloureuse ou du moins mélancolique, la reformulation de l'« hybridité » dans le contexte afropolitain offre une opportunité de ré-imaginer la trajectoire positive des Africains dans un contexte de crise.

Dès lors, notre corpus se donne à lire comme un recours à l'universel concret par opposition à l'exaltation de la différence et de la condition native prônées par les panafricanistes et les penseurs de la négritude. Etant donné le culte de l'unité des mythologies afrocentristes, les romans que nous examinons dans cette contribution, prennent le parti de l'expérience du sujet africain, à la fois, comme un individu strictement singulier et universel. Ces considérations théoriques conviennent d'autant plus aux auteurs postcoloniaux qu'ils appellent ostensiblement de leur vœu, un sujet africain cosmopolite.

2. Écritures postcoloniales et identités fluides : pour une poétique de « l'enlacement des mondes ».

Longtemps soucieuse de la question des origines en la dissociant de celle du mouvement, le roman africain postcolonial, à « l'âge de la dispersion » et de la « circulation des mondes » se préoccupe davantage, non plus, de la relation à une essentielle singularité, mais à une capacité renouvelée de bifurcation afin d'aboutir à une « imbrication des mondes ». Dans ces conditions, affirme A. Mbembe (2010, p. 228) : « l'Afrique ne constitue plus un centre en soi. Elle est désormais faite de pôles entre lesquels il y a constamment *passage*, circulation et frayage. Ces pôles courent les uns après les autres et se relaient. Ils forment autant de régions, de nappes, de gisements culturels dans lesquels la création africaine ne cesse de puiser ». Loin de se confiner à une esthétique littéraire authentiquement africaine dont la notion de « négritude » constituait la forme d'expression privilégiée, c'est sur fond de mondialisation, d'universalité et de diversité que s'exprime la littérature postcoloniale. Ces textes favorisent de fait la traversée des frontières (génériques, tout d'abord, mais aussi sociales, culturelles, historiques), le goût de la provocation, ainsi que les riches dimensions intertextuelles et critiques, notamment dans leur propension à la réécriture, d'un point de vue minorée, des grands récits littéraires. Dessinant ce qu'il appelle « un portrait-type de l'écrivain postcolonial », P. Sultan (2011, p.52) met en relief : « une certaine primauté accordée à la subjectivité, ainsi qu'une volonté affichée d'être perçu comme un éclaireur, à la croisée des mondes culturels et de leurs traditions littéraires entre en nationalisme et cosmopolitisme ».

Incontestablement, la dualité culturelle fait de l'écrivain postcolonial un sujet nomade, un être enjambant les frontières. Les écrivains postcoloniaux sont, pour ainsi dire, sujets à la transhumance du fait de leur absence d'ancrage. C'est pourquoi leur écriture se décline sous des modalités transculturelles. Dans ces textes, l'hybridité, tout en étant textuelle, peut aussi, comme le remarque M. Geiser (2015, p.77): « […] être appréhendé comme posture du narrateur dont l'univers poétique n'est pas organisé à partir d'une vision bipolaire d'identité et d'altérité, et dont le regard est souvent dénué de repères ethniques, voire territoriaux ». L'absence d'un lieu identitaire stable constitue le principe même de l'écriture migrante. L'expérience dichotomique de l' « entre-deux » évolue ainsi vers un sentiment de « double-présence » et une identité métisse.

Dans le contexte germanophone, les premiers romans africains de langue allemande, publiés entre 1980 et 1990, ont souvent présenté l'Afrique et l'Europe comme deux mondes

radicalement opposés et s'excluant mutuellement, deux mondes dans lesquels l'expérience aliénante de l'éducation et la mémoire coloniales aboutit à une réponse dialectique : la nostalgie mélancolique pour de supposés origines africaines et une idylle africaine précoloniale. De ces romans sur la migration vers l'Allemagne semblent découler des conflits d'identité que le migrant est incapable de résoudre puisque ne parvenant pas à se situer dans un « troisième espace » libérateur où seraient possibles un métissage culturel et un enrichissement libérateur. Vers la fin des années 1990, les autobiographies africaines en langue allemande infléchissent la tendance de la première génération des écrivains postcoloniaux en Allemagne à travers un dépassement de l'ancien discours colonial et la conception tragique de l'identité diasporique. Ces romans illustrent un profond dialogue productif, fondé sur les échanges transculturels alimentés le voyage et le déplacement, dans un monde en proie à la mobilité globale et à la migration. Dans *Die Farbe meines Gesichts* de Miriam Kwalanda, le processus de construction identitaire du personnage migrant montre bien que la différence entre les êtres tient à des choix personnels plutôt qu'à une prétendue identité de race ou d'origine géographique. On le voit, au terme du roman, Miriam se présente comme un personnage qui essaie tant bien que mal de trouver ses repères dans un monde en proie aux contradictions. Elle se trouve à la croisée de deux cultures notamment la culture kenyane et la culture allemande d'où la question : Welcher Kultur gehöre ich an ? Der europäischen oder der afrikanischen ? (1999, p. 302) Elle doit apprendre à s'accommoder aussi bien à la culture allemande que kenyane, avec les aspects positifs et négatifs respectifs tout en essayant de les concilier. Malgré l'échec de son union, elle décide de rester en Allemagne et continuer sa quête d'émancipation, et ce, malgré les embûches et les frustrations quotidiennes. De même, elle assume l'autre facette de son origine qu'est son appartenance à la culture kenyane. C'est pourquoi elle déclare: Mit der Zerrissenheit in Kenia meine Heimat zu haben, aber in Deutschland zu Hause zu sein, werde ich leben müssen. (1999, p. 302).

De même que Miriam dans *Die Farbe meines Gesichts*, Salie, la narratrice de Fatou Diome dans *Le ventre de L'Atlantique* est aussi en proie à une espèce « d'entre-deux ». Tout au long du roman, elle marque sa double appartenance. Salie observe la relation entre la France et le Sénégal sans jamais vraiment appartenir à l'un des deux espaces, elle n'est ni sénégalaise, ni française. Le travail de réflexion qu'effectue Salie témoigne de toute l'ambiguïté dans laquelle elle se trouve. Elle se définit elle-même comme un être hybride et lie cette double identité à la notion d'espace : « Chez moi ? Chez l'autre, Être hybride, l'Afrique et l'Europe se demandent, perplexes, quel bout de moi leur appartient ». (2003, p. 294) Salie est en exil perpétuel et ne sait

plus vraiment à quel pays elle appartient : « Chez moi : j'étais nostalgique de l'ailleurs où l'autre est mien maintenant […] Evoquer mon manque de la France sur ma terre natale serait considéré comme une trahison, je devais porter cette mélancolie comme on porte un enfant illégitime ». (2003, p. 209) Elle se trouve constamment entre deux mondes : « Moi d'ici, moi de là-bas ». La narratrice de Fatou Diome cherche son « Pays là où l'on apprécie l'être additionné, sans dissocier ses multiples strates ». (2003, p. 295). La migrante est : « Enracinée partout, exilée tout le temps » (2003, p. 181). Dans cette perspective, l'écriture de Fatou Diome traduit la quête d'une identité à la fois plurielle et universelle, celle qui ignore les barrières et méprise les idéologies nationalistes. Salie montre qu'elle est une citoyenne d'un monde ouvert où le déplacement, la mobilité consolide sa perméabilité : « Alors, partout où je pose mes valises, je suis chez moi » (2003, p. 255). De ce qui précède, il devient impossible de circonscrire, le sujet postcolonial, sinon comme une multiplicité d'identités fluctuantes, constamment négociées et réinventées au gré des situations. La postcolonie se définit à en croire A. Mbembe (2000, p.37), dès lors comme un lieu d'improvisations continuelles, « qui recèlent en elle la possibilité de trajectoires fractionnées, ni convergentes, ni divergentes, mais imbriquées ».

Le parcours du narrateur autobiographique de *Ich bin ein Black Berliner* résulte, tout aussi, de la recherche errante des conjonctions de formes et de structures à travers laquelle une idée du monde, émise dans son lieu, rencontre d'autres idées du monde. En ce sens, il ressort que le sentiment d'appartenance identitaire fondé sur la racine ethnique s'efface pour céder la place à une gestion plus fluide de l'identité. La désappartenance identitaire se réfère à une position à cheval entre deux cultures. Elle consiste à un alliage de l'identité d'origine et en une tentative d'adoption de l'identité d'accueil comme le signale si bien le titre du roman. L'écriture de Kwesi Evans peut dès lors s'apparenter à ce que le psychanalyste anglais D. W. Winnicott (1993, p. 212) appelle une « aire transitionnelle» à savoir « une aire de transfert entre le sujet et autrui ». Le personnage affirme: « Ich bin schwarz, aber ich bin auch ein Berliner. Afrika ist meine Heimat, aber ich gehöre hier hin » (2006, p. 134). A travers cette posture identitaire, le narrateur prône une cohabitation des cultures en opposant, selon les propos de J-L. Amselle (1999, p. 56) la « raison ethnologique » qui consiste à séparer, à classer, à catégoriser et à présenter les cultures comme des entités homogènes et closes, à la « logique métisse » c'est-à-dire un processus d'interfécondation entre les cultures qui met l'accent sur l'indistinction ou le syncrétisme originaire ».

Par ailleurs, le personnage migrant à l'impression d'être suspendu entre deux continents: « Wir Eltern sind diejenigen, die zwischen den beiden Kontinenten stecken geblieben sind. » (2006, p. 215) Du coup, le micro-univers des migrants dans le roman de Kwesi Evans connote de l'instabilité des références et montre, à suffisance, que l'expérience exilique se dessine précisément au long d'une tension entre deux ou plusieurs territoires auxquels, pour aucun, l'exilé ne peut prétendre à une appartenance pleine. L'exil, on le constate, creuse le lieu, le vide de sa territorialité, de son assignation territoriale. Cette expérience migratoire qui se réclame d'un « non-lieux » transparaît tout aussi clairement dans *L'impasse* de Daniel Biyaoula.

En effet, les titres que Jones Kwesi Evans et Biyaoula ont choisi pour leur roman montre, sans nul doute, qu'ils voudraient célébrer un rassemblement des convergences culturelles. A cet effet, le titre devient un symbole poétique emblématique en ce qu'il condense cette traversée, cette conciliation. Comme l'arbre ou la mer chez Glissant, le seuil figure pour Kwesi Evans et Biyaoula un trajet onirique, fantasmatique, imaginaire et scriptural pour devenir ce par quoi la sphère de l'intériorité s'articule et se prolonge dans la sphère de l'extérieur. Pour Glissant comme pour nos auteurs, l'identité est cet « en dedans-en dehors » qui appelle à dépasser les cloisons entre le sujet, le monde et autrui. On l'aura deviné, c'est dans cette optique que *Ich bin ein Black Berliner* et *L'impasse* s'inscrivent dans la mouvance d'une poétique de la relation, ce « devenir partagé » dont parle Édouard Glissant. Le concept de la « Poétique de la Relation » tel que défini par l'écrivain antillais Édouard Glissant entretient des échos et des résonances dans l'œuvre de l'écrivain Ghanéen et du Congolais Biyaoula. Une telle lecture est en accord avec le sens d'un trajet, d'un parcours et d'un croisement qui sont au cœur de la pensée de la Relation qui, comme l'écrit É. Glissant (1990, p.187) « relie (relaie), relate ». Les textes se conçoivent ici comme un lieu de rencontre qui convoque deux espaces, deux pensées et deux imaginaires et cherche à tisser entre eux une relation.

Dans la troisième partie du roman, Joseph Gakatuka s'invente une nouvelle identité pour sortir du corset dans lequel la couleur de la peau semble l'avoir enfermé. Déjà, sa copine Sabine l'invite à s'élever au-delà des clivages : « Il faut que tu t'élèves au dessus des gens Joseph ! C'est nécessaire pour toi ! C'est seulement comme ça que tu pourras t'en sortir […] soit un homme universel, Joseph ! » (1999, p. 167) Dès lors, Joseph ne cessera plus de filer la métaphore de la « mue », pour signifier la quête du changement et de l'amélioration, qui n'apparaît plus comme de la « défiguration », ou du « défigurement. » Il s'engage dans le processus de la métamorphose qui donne naissance à « quelqu'un d'autre. » (1999, p. 285) « le nouveau

Joseph Gakatuka » qu'on nomme Jo (1999, p. 284). Il se décape et devient un noceur à l'habillement flamboyant. La noirceur, enjeu identitaire central pour les penseurs de la négritude et du panafricanisme, est contestée. Ainsi, Daniel Biyaoula s'inscrit dans la mouvance des écrivains de la « migritude » pour qui, selon J. Chevrier (2004, p.97) : « le concept d'africanité fait désormais l'objet d'une mise en crise – la couleur […] n'apparaît plus comme dépositaire de valeurs essentielles […] ».

Conclusion

A l'analyse, il se dégage que l'une des caractéristiques du sujet postcolonial, telle qu'elle transparait dans la littérature de migration, c'est la relation polémique, disons problématique au lieu. Par le biais des héros problématiques, coincés entres deux espaces, la littérature postcoloniale remet au gout du jour la question des origines en tant que principe de négociation de l'identité et de l'altérité. Le recours à des identités multiples comme expression d'une subjectivité postcoloniale chez les écrivains de la diaspora africaine crédibilise fort bien la thèse selon laquelle les identités africaines de la diaspora se situent, désormais, à la traversée des frontières géographiques et culturelles. Le processus de l'action poétique chez les écrivains postcoloniaux oscille, on l'a montré, entre le Local et le Global, le Soi et l'Autre, l'Ici et l'Ailleurs et revendique une certaine « poétique de la relation», c'est-à-dire, comme l'explique H-J. Lüsebrink (2000, p. 227): « une mémoire historique hétérogène et des codes culturels à la fois européens et africains». De ce point de vue, les récits postcoloniaux font exploser les frontières et déconstruisent les identités fixes. C'est à notre avis des écritures inter/trans/culturelles c'est-à-dire de la porosité et/ou de la perméabilité des frontières. On peut dès lors rapprocher ces remarques sur la multiplicité des identités de la réflexion que mène A. Mbembe (2000, p.29) sur les identités fluides en postcolonie : « La postcolonie est faite d'une pluralité d'espaces publics, chacun doté d'une logique propre qui n'empêche pas que, sur les sites spécifiques, ils s'enchevêtrent et obligent le postcolonisé à zigzaguer, à marchander. Le postcolonisé dispose, par ailleurs, d'une formidable capacité à mobiliser, non pas une seule identité, mais plusieurs, toutes fluides, et qu'il faut à ce titre, négocier constamment ».

Bibliographie

AMSELLE Jean-Loup, 1999, Logiques métisses : Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs, Paris, Payot.

AWONDO Patrick, 2014, « L'afropolitanisme en débat », Politique africaine, 136, p. 105-119.

BIDIMA Jean Godefroy, 1995, La philosophie négro africaine. Paris, PUF.

BIYAOULA Daniel, 1996, L'impasse. Paris : Présence africaine,.

CESAIRE Aimé « Discours sur la Négritude », prononcé au colloque « Négritude, Ethnicité et Cultures Afro aux Amériques », Miami, 1987, genius.com, http://genius.com/Aime-cesaire-discours-sur-la-negritude-lyrics. Consulté le 24 Avril 2016.

CHEVRIER Jacques, 2004, « Afrique(s)-sur-Seine : autour de la notion de « migritude » », Notre Librairie, 155-156, p. 96-100.

DIOME Fatou, 2003, Le ventre de l'Atlantique, Paris, Anne-Carrière.

GEISER Myriam, 2015, « Approche postcoloniale des littératures germanophones de la migration », Interprétations postcoloniales et mondialisation. Littérature de langues allemande, anglaise, espagnole, française, italienne et portugaise, Berne, Peter Lang, p. 63-80.

GIKANDI Simon, 2011, "Foreword: on Afropolitanism", Negociating Afropolitanism. Essays on Borders and Spaces in Contemporary African Literature and Folklore. Amsterdam, Rodopi, p. 1-9.

GLISSANT Édouard, 1990, Poétique de la Relation, Paris, Gallimard.

KASANDA, Albert « Monga, Célestin. — Nihilisme et négritude », Cahiers d'études africaines [En ligne], 205 | 2012, mis en ligne le 16 avril 2012, consulté le 01 mai 2016. URL: http://etudesafricaines.revues.org/14362. (Consulté le 05 Mai 2016)

KWESI Evans Jones, 2006, Ich bin ein Black Berliner. Die ungewöhnliche Lebensgeschichte eines Afrikaners in Deutschland, Freiburg, Breisgrau.

KWALANDA Miriam, 1999, Die Farbe meines Gesichts. Lebensreise einer kenianischen Frau. Frankfurt am Main, Eichborn.

LÜSEBRINK Hans-Jürgen, 2000, « Globalisation coloniale, résistances locales. Jalons d'une poétique interculturelle en Amérique latine et dans les Caraïbes », Literatur im Zeitalter der Globalisierung, Saarbrücken, Königshausen & Neumann, Saarbrücker Beiträge zur Vergleichenden Literatur-und Kulturwissenschaft, 13, p. 221-237.

MAZAMA Ama, 2003, L'Impératif Afrocentrique, Paris, Menaibuc.

MAZAURIC Catherine, 2011, « Lambeaux d'Afrique en terre d'ailleurs », Littératures africaines et territoires, Paris, Karthala, p. 225-235.

MBEMBE Achille 2000, « A propos des écritures africaines de soi. », Politique africaine, Philosophie et politique en Afrique, 77, p. 16-43.

- 2000, De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine, Paris, Karthala.
- « Afropolitanisme », Africultures, 26 décembre 2005, http://www.africultures.com/php/?nav=article&no=4248 (consulté le 20 Octobre 2015).
- 2010, Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisé, Paris.

MIANO Leonora, « Il faut formuler le concept d'afropéanisme ». Le Magazine Littéraire du 22/12/2010, URL: http://www.magazine-littéraire.com/actualité/leonora-miano-il-faut-formuler-concept-afropeanisme-22-10-2010-33069 (Consulté le 16 Décembre 2014).
MONGA Célestin, 2009, Nihilisme et négritude. Paris, PUF.

NDONG NDONG Yannick Martial, 2012, « Les écritures africaines de soi : à propos de Valentin-Yves Mudimbe, Achille Mbembe et Célestin Monga. », Postures postcoloniales. Domaines africains et antillais, p. 65-93.

SULTAN Patrick, 2011, La scène littéraire postcoloniale, Paris, Le manuscrit.

WABERI Abdourahman, 1998, «Les Enfants de la postcolonie. Esquisse d'une nouvelle génération d'écrivains francophones d'Afrique noire ». Notre Librairie. Revue des littératures du Sud, 135, p. 8-15.

WINNICOTT WOODS Donald, 1993, Jeu et réalité : l'espace potentiel. Traduit de l'anglais par Claude Monod et J.-B. Pontalis. Paris, Gallimard.