

Isaac Bazié

Porteurs d'universalité et fictions de l'Afrique-monde

Abstract: The issue of Africa in the world raises diverse and contradictory positions on questions such as racial identification, conflicting memories, and policy-making (slavery, colonisation, globalisation), etc. In this context we witness the publication of literary works with a common denominator: to approach this Africa-World tandem in a critical way. Starting from the criticisms of Western universalism, I present my contribution about universality based on these literary works about Africa and the world. I analyse vulnerable subjects that I call “bearers of universality”. These subjects allow us to hear alternative stories of a human community that must define itself on other bases than those erected by universalism.

Keywords: African memory, universality, migrant subjectivity, Black women, colonisation, Rodney Saint-Éloi, Tanella Boni

1 Introduction

Dans un long souffle poétique, une voix de femme, « fille du baobab brûlé », compte ses pas à travers l'histoire et les espaces dont son corps de négresse porte les mémoires accumulées :

J'ai marché marché j'ai marché / comme une négresse en pays rouge / Ils n'ont pas regardé mes jambes / Le sable blanc a avalé ma soif / J'étais seule sur la route brune / Ils ont dit que j'ai un pacte avec l'exil / J'étais seule et moi-même et mes souliers / L'étoile de la chance disparaissait / Elle n'avait de royaume que le feu / Elle n'avait de géographie que le portage / Elle n'avait de nom que l'oubli de sa présence / Je n'avais de liberté que le cri de l'aigle / / Le chien jaune me montra la route / J'avais une chanson qui m'abandonna / Je n'ai rien qui vaille / Rien que ce morceau de ciel lézardé (Saint-Éloi 2015, 40).

Cette femme qui marche se présente, insistante, avec un énoncé itératif et auto-réflexif qui a donné son titre au recueil : *Je suis la fille du baobab brûlé*. Dans cette scansion de soi qui émaille le poème-trajectoire de Rodney Saint-Éloi se trouve le paradoxe d'un sujet marginal et en même temps universel : femme, négresse sur les chemins du monde (tropicalité afro-caribéenne, nordicité américaine), prise dans un mouvement réticulaire (solaire, lunaire, stellaire), dans un corps poreux au visible et à l'invisible, le tellurique et le céleste, tenant « dans

une main le soleil et dans l'autre la terre » (Saint-Éloi 2015, 10). La fille du baobab brûlé est l'incarnation d'un sujet fortement singulier et pourtant intrinsèquement inscrit dans les fondements de l'humain en général, par sa conscience du vaste, très vaste monde, à tel point qu'elle se lise dans une dimension cosmique.

Le baobab, figure d'une Afrique pérenne et résiliente, sage et tenace face au vent de l'harmattan et aux pluies des hivernages jamais assez longs, a enfanté d'une voix de femme en lui léguant une identité marquée par sa propre brûlure. Contrairement à la stable présence de l'arbre millénaire, durablement enraciné là où il voit le jour, la fille est nomade, elle arpente les lieux du monde avec la marque du feu qui consume les identités, elle est un corps, stigmaté, et une conscience singulière et humaine, à l'échelle du cosmos ; elle se sait à la jonction de ce particulier et du général : « Je suis l'humanité en détresse et le drapeau / en berne / Dans les yeux des chiens qui n'ont plus la force d'aboyer » (Saint-Éloi 2015, 44).

Ainsi, une conscience poétique se signale, insistante et se dévoile comme une porteuse d'universalité, une humanité qui semble avoir trouvé ses mots et ses images dans le mélange de la stabilité-mobilité d'un sujet minoré au fil du temps – la négresse.

Partant de la conception du lieu originel auquel renvoie le baobab dans les imaginaires, c'est-à-dire l'Afrique, je place le sujet lyrique de Saint-Éloi au début de cette contribution pour penser l'universalité à partir de l'Afrique comme lieu-monde. D'un point de vue théorique, je m'attarderai à appréhender ce qu'est le « lieu-monde » et ses caractéristiques, ses mises en fiction, d'une part. D'autre part, je donnerai l'exemple de sujets « mineurs » dont les expériences et les parcours ont façonné la conscience au point d'en faire les « porteurs » d'une humanité qui doit se redéfinir, à l'image de la fille du baobab brûlé. Ces porteurs d'universalité sont entre autres les migrants dont Patrick Chamoiseau dit qu'ils connaissent « une autre manière de vivre et d'habiter le monde » (Chamoiseau 2017, 117). Les fictions de l'Afrique-Monde que je vais analyser font une cartographie imaginaire d'une universalité dont les porteurs pratiquent les lieux-monde de manière particulière, signalant toujours l'ailleurs dans l'ici et l'imbrication irréversible des histoires. Ils sont des sujets porteurs d'imaginaires et de savoirs alternatifs à la mondialisation/occidentalisation courante et dominante. C'est en cela qu'ils incorporent au sens fort la « production d'une nouvelle universalité » (Messling 2023, 31).

2 L'Afrique, un lieu-monde : baobabs, lieux et sujets errants

La fille du baobab brûlé de Saint-Éloi n'est pas la seule à le tenir de l'arbre millénaire qui localise et enracine les sujets et les mémoires en Afrique, ou les y ramène, même quand ils se retrouvent très loin du continent. Elle a une figure gémellaire qui comme elle, entremêle les empreintes et les appartenances, sans renoncer au lieu qu'est l'Afrique : *Gorée, île baobab* ! (Boni 2004). À l'inverse cependant de la fille du baobab brûlée, qui est déjà sur les chemins du vaste monde, la femme-poète de Gorée est pèlerine de l'île prédiquée, comme la fille errante chez Saint-Éloi, du baobab. Cette dernière a « [...] remis [sa] vie au fond d'une calebasse / [...] voyage au gré des ouragans / [sans] certitude géographique / [sans] consolation tellurique / [sans] race ni origine à revendiquer » (Saint-Éloi 2015, 26). Son alter ego chez Boni se rend sur une « île-mémoire » et le baobab avec lequel ce lieu de mémoire est déterminé, joue le même rôle chez l'une que chez l'autre : il convoque un imaginaire tropical, garant des mémoires millénaires, depuis l'Afrique vers le vaste monde, ou du vaste monde vers l'Afrique.

Aussi bien sous la plume de Rodney Saint-Éloi que sous celle de Tanella Boni, ce qui revient dans les déclamations, errances et déprises de ces femmes-poètes, c'est un dénominateur commun qui les renvoie à un arbre, le baobab, et à un lieu et un imaginaire, l'Afrique. Ce lieu devient donc un référent plastique dans la mesure où il est singulier certes, mais extensible aux limites du monde par l'expérience des femmes errantes ou pèlerines qui le portent et l'incarnent. L'Afrique est ce faisant un lieu-monde, pensé par Mbembe comme le point de déploiement de regards historiquement marqués et potentiellement novateurs sur le monde (cf. Mbembe 2013a).

Le monde comme concept a servi à élargir l'entendement dans l'expérience de l'espace en permettant de parler avec Marc Augé par exemple de « Mondeville » et de « ville-monde » (Augé 1992 ; 2010). Mais c'est chez Patrick Chamoiseau que se retrouve l'usage du concept de lieu-monde tel qu'il peut être considéré comme complément à l'esquisse des contours de ce qu'est l'Afrique-monde, à la suite de Mbembe et Sarr. Chez l'auteur de *Frères migrants*, l'expérience de la traversée crée un univers propre à chaque individu par la fréquentation de lieux qu'il découvre dans la relation :

Qu'elle soit consciente ou pas, la relation déterritorialise. Elle crée dans nos imaginaires individuels ou collectifs des « Lieux sensibles » qui se superposent aux lieux sensibles du monde. L'expérience du monde que vit chaque individu (son *ingenium*, ainsi que le disent les philosophes) s'accumule en lui, enrichit sa mémoire, lui concrétise un « Lieu-monde » qui n'appartient qu'à lui : un précipité de paysages, de musiques, de danses, d'œuvres,

d'images ou de rencontres . . . qui font matière sensible dans le concret et le virtuel (Chamoiseau 2017, 91–92).

Le lieu-monde de Chamoiseau est le fait d'une sédimentation faite de strates qui se superposent au fur et à mesure des lieux foulés dans la traversée et la relation : c'est un univers intérieur et singulièrement lié à l'expérience de sujets sensibles au contact du monde. L'Afrique comme lieu-monde comprend cette acception intrinsèque du lieu, mais lui associe un autre sens : il n'est pas seulement intérieur et phénoménologique *a priori*, mais physique et mémoriel, historiquement marqué par l'expérience des violences auxquelles renvoient les femmes-poètes de Saint-Éloi et de Boni : esclavage, colonisation, et toutes ces formes de violence énoncées par la parole poétique au féminin. L'Afrique comme lieu-monde est ce continent singulier qui a été le théâtre des violences historiques, là où le monde s'est invité et imposé, avant et pendant que l'Africain cherchait à se connecter à la vastitude. Comme je l'ai démontré ailleurs, elle est un lieu-monde parce qu'elle a en elle l'écho de la vastitude (Bazié 2020, 137) et parce que, comme l'eau qui ne se ramasse plus une fois versée, elle a accueilli les influences venues du monde dont elle ne peut plus se défaire, et qui font d'elle le réceptacle des hybridations forcées, mais aussi le laboratoire des innovations et des expériences imprévisibles.

Le lieu-monde dans ce cas est un lieu ouvert par définition, par la force de l'Histoire. Déjà avant le départ et l'expérience par l'errance chère à Chamoiseau et à Saint-Éloi, l'Afrique en tant que lieu-monde trouve sa généralisation à l'échelle globale par l'empreinte qu'elle porte de l'étranger notamment occidental, sur l'endogène africain, le sceau violent du global sur le local. Il est « monde » avant aussi le caractère cosmopolite que Felwine Sarr identifie dans les « villes-mondes » (si proche de ce qu'en dit Marc Augé¹) :

Les lieux cosmopolites, les villes-monde, donnent un aperçu de ce que peut être un monde non compartimenté, pleinement habité par la diversité de ses peuples et la pluralité de ses

1 « L'urbanisation du monde s'inscrit dans cette évolution, ou plutôt elle en est l'expression la plus spectaculaire. Le fait que la vie politique et économique de la planète dépende de centres de décision situés dans les grandes métropoles mondiales, toutes interconnectées et constituant ensemble une sorte de « métacité virtuelle » (Paul Virilio), complète ce tableau. Le monde est comme une immense ville. C'est un monde-ville. Mais il est vrai aussi que chaque grande ville est un monde et même qu'elle est une récapitulation, un résumé du monde, avec sa diversité ethnique, culturelle, religieuse, sociale et économique. Ces frontières ou ces cloisonnements dont nous aurions peut-être parfois tendance à oublier l'existence, au spectacle fascinant de la globalisation, nous les retrouvons, évidents, impitoyablement discriminants, dans le tissu urbain étrangement bariolé et déchiré. C'est à propos de la ville que l'on parle de « quartiers difficiles », de « ghettos », de « pauvreté » et de « sous-développement ». Une grande métropole aujourd'hui accueille et cloisonne toutes les diversités et toutes les inégalités du monde » (Augé 2010, 173).

cultures. Dans ces espaces, on rencontre la multiplicité des individus, des visages de l'humanité, des langues, des saveurs, des manières d'occuper l'espace, des sensibilités et des temporalités. Ces endroits sont ceux de la plus grande créativité humaine (Sarr 2019, 39).

L'Afrique est un lieu cosmopolite, mais mieux encore, un lieu-monde parce qu'elle abrite en substance ce mélange, cette pluralité qui lui est propre, intrinsèque, du fait de sa propre diversité culturelle et linguistique, mais aussi et surtout du fait de ces « peuples et [de] la pluralité de ses cultures [...] la multiplicité des individus, des visages de l'humanité, des langues, des saveurs, des manières d'occuper l'espace, des sensibilités et des temporalités » (Sarr 2019, 39). À elle s'appliquent donc toutes les caractéristiques du « lieu cosmopolite » de Sarr, à la seule différence qu'elle n'est pas le fait d'un processus d'urbanisation, mais de cristallisation historique. On pourrait dire que l'Afrique-monde et un lieu cosmopolite qui s'est constitué verticalement, sur l'axe paradigmatique, par l'imposition et le temps, appelant à l'ouverture qui assume les violences historiques venues d'ailleurs ; alors que le lieu cosmopolite de Sarr, à la suite de la Ville-monde d'Augé, se constitue horizontalement, par l'agrégation bigarrée de sujets qui se retrouvent dans le même espace urbain sans partager les mêmes cultures, les mêmes langues et les mêmes arrière-plans. Le lieu-monde a la mémoire longue et sinueuse parce qu'il a été la scène de faits majeurs de l'histoire et le point de départ de sujets projetés durablement dans le vaste monde, mais aussi le lieu de résidence de sujets tout aussi durablement marqués par la présence irréductible du vaste monde dans le proche et l'endogène.

Une des caractéristiques majeures d'un tel lieu-monde est qu'il est marginal dans sa conception primaire, du point de vue de l'Histoire qui l'a choisi pour s'y déployer violemment. L'Afrique dans ce sens fut l'échelle dont l'acquisition confirmait l'universalisme du conquérant, qu'il soit esclavagiste ou colonisateur. Marge nécessaire à l'expression d'une dialectique du centre et de sa périphérie, elle s'est conçue d'un point de vue axiologique à l'extrême opposé des valeurs cardinales qui ont présidé à sa conquête. Paradoxalement, il se trouve par la suite que l'Afrique-monde est grande à l'échelle du monde par cette même présence historique et imposée de l'universel dans son particulier, et par la marginalisation-annexion qui a arrimé son sort à celui du monde, à tout le moins de l'Occident (cf. Mudimbe 1988 et Bazié 2020). On retiendra donc qu'en dépit, et grâce à cet universalisme marginalisant et aliénant, surgit une expérience humaine de la différence assimilée par des sujets minorés mais riches de l'étranger et du soi, de l'exogène et de l'endogène, porteurs d'une humanité acquise par la découverte violente et la lente et résiliente ingérence de la différence qui leur a été imposée : cette humanité-là est universalité. Elle est minorée *per se* du point de vue des idéologies dominantes et des histoires qui l'ont produite dans la violence ; elle est plus grande que l'échelle particularisante (universalisme) qui l'a produite, parce qu'en tant qu'expérience de la violence,

elle est portée par des sujets qui désormais sont en connexion avec des sujets qui souffrent, en quelque lieu du monde que ce soit. C'est d'ailleurs pour cette raison que la femme-poète de l'île baobab ressent la douleur de Bagdad :

Bagdad la résistante de tous les temps / ceux de Gorée ne savent plus pleurer / la mer des horreurs a séché leurs larmes / depuis les siècles des ancêtres / maintenant / ils gardent le silence des abysses / mais s'inclinent jusqu'à terre / devant ta douleur indicible / ceux de Gorée marchent avec toi / et l'île-mémoire honore tes pas / les mains levées vers le ciel / non pas en signe de soumission / mais pour clamer la victoire et la liberté des âmes / contre les chaînes des corps en souffrance (Boni 2004, 99–100).

C'est également avec cette capacité à faire cause humaine avec l'humain qui souffre à l'échelle du monde que la fille du baobab brûlé rêve d'une héritière dont la seule richesse sera les ossements des sans-espoirs :

J'aurai une fille qui s'appellera Esperancia / Elle balaiera mes os en psalmodiant / Toute mère porte dans ses entrailles / Les convulsions du monde / Elle inventera un miroir aux abeilles / Nous sommes abandonnées / Nous sommes abandonnées / Abandonnées à la joie / Abandonnées à la furie (Saint-Éloi 2015, 65).

Les lieux-mondes comme l'Afrique sont donc le moule de sujets *réellement* marqués par la mondialisation, et par conséquent *potentiellement* à même de sentir le monde, et de faire preuve d'une montée en humanité. Porteurs de mémoires et d'universalité, ces sujets sont l'expression des défis d'un monde qui a pris la standardisation du particulier pour du général (occidentalisation serait ainsi égale à mondialisation) et l'imposition du soi pour le tout (universalisme serait égal à humanité et universalité).

Tanella Boni, Rodney Saint-Éloi, Felwine Sarr, Patrick Chamoiseau tels que convoqués dans cette réflexion, pensent le local et le global et pointent le sujet porteur d'expériences diverses tel qu'il s'incarne dans la figure du migrant, sur le chemin de l'exil et du pèlerinage. Ils sont les victimes de ce que regrette Sarr dans son *Essai de politique relationnelle* :

Nous faisons encore les frais d'un sentiment d'appartenance étriqué et de processus d'identification aux autres êtres humains limités à ceux que l'on considère comme nos semblables. Une humanité ne se reconnaissant pas encore assez dans sa diversité, sa richesse, sa multiplicité, mais surtout dans son unité fondamentale (Sarr 2019, 33).

Je postule à partir de cette projection de Sarr que le sujet qui saurait vraiment « habiter le monde » est par excellence celui qui est issu d'un lieu-monde comme l'Afrique, et qui saurait traduire le potentiel héritage des dépôts multiples en une conscience qui lui permette de s'enrichir dans l'expérience de la diversité réelle du vaste monde. Le sujet porteur d'universalité, sujet afromondial de mon point de vue, saurait

[. . .] pleinement habiter les histoires et les cultures de l'humanité : *endosser* [mon emphase] ses multiples visages, se sentir héritier des gisements de sens provenant de ses cultures plurielles. Ne plus être d'une culture particulière, mais *partir* [mon emphase] de celle-ci pour habiter les imaginaires multiples, riches et féconds des langues du monde, de ses mythes, des déclinaisons multiples des opérations de mise en sens que ces imaginaires permettent (Sarr 2019, 34).

« Endosser », « se sentir héritier », et surtout « partir » que je choisis d'entendre ici au sens propre et au sens figuré : tous ces verbes indiquent la mesure de l'effort et du dépassement auxquels il faut se soumettre pour arriver à cette pleine expérience d'une humanité pleinement vécue par une conscience individuelle, en relation avec la terre, et avec toutes les personnes qui l'habitent.

Puisque ceci est plus vite écrit que vécu, la question est donc de savoir ce qu'il en est concrètement et quelles sont les voies les plus à même d'y conduire. De mon point de vue, le sujet afromondial, comme tout sujet héritier de la colonisation occidentale des deux derniers siècles, aurait dans son bagage une compétence avec laquelle il pourrait embrayer : il a déjà en héritage une version de l'exogène et du lointain, non pas de manière superfétatoire, mais intrinsèque et constitutive de son identité. Il est donc réellement et symboliquement ici et déjà là-bas, et il a appris, bon gré mal gré à composer avec le proche et le lointain, l'endogène et l'exogène. L'ouverture chez lui est expérience du quotidien, c'est la fermeture qui est son défi, en sa qualité de sujet postcolonial systématiquement éduqué à être étranger à lui-même. Il est donc *potentiellement déjà* dans cet exercice difficile qui consiste à « habiter le monde », entendu comme capacité à faire harmonieusement cohabiter les mondes. Il ne faut cependant pas être naïf : il faut plus qu'un héritage hétérogène pour « habiter le monde » au sens de Sarr, ou se constituer en porteur d'universalité au sens fort du terme. L'héritage prédispose à apprivoiser le mélange, l'étranger, mais il ne protège pas des replis réactifs et du ressentiment victimaire. C'est la raison pour laquelle on n'insistera pas assez sur le caractère *potentiel* d'une telle aptitude à monter en humanité, à être un porteur actif d'universalité.

Nul besoin cependant d'aller jusque-là pour voir ce que signifie les figures afromondiales, surtout quand elles deviennent des sujets migrants mobilisés dans la consciente traversée des frontières géographiques et culturelles, à l'assaut d'un monde historiquement venu à eux, mais qui actuellement se ferme devant eux.

3 Fictions afromondiales, sujets migrants et universalité

3.1 Partir de l’Afrique-monde vers le monde

Une femme-poète, nostalgique d’un temps de paix et de solidarité entre les peuples soupire à l’oreille complice de son amie lointaine et constate : *Il n’y a pas de parole heureuse* (Boni 1997). À côté du réfugié, compagnon d’infortune elle témoigne :

Nous avons apprivoisé / la marche qui nous accompagne / Sur les chemins de l’exil impromptu / Nous avons érigé le soleil et la lune / en guides éclairés / Parmi la faune et la flore / Où nous traînons nos blessures intarissables / Là-bas tombent les obus sur la ville des fauves / Et nous comptons nos pas de nulle part / D’ici vers un ailleurs sans lendemain (Boni 1997, 71).

Dans cet autre recueil, Tanella Boni dessine les contours de ces figures lancées sur les sentiers incertains de la migrance, du fait de la guerre et des précarités diverses qui grèvent la dignité humaine. Le réfugié de Boni est l’une des facettes du migrant de Chamoiseau, parti depuis l’Afrique vers l’Europe, pris au piège d’une traversée qui le mène plus probablement vers la mort que vers l’Eldorado rêvé depuis les rives de la Méditerranée². Ces sujets de la traversée sont devenus l’expression d’une humanité qui appelle à l’acceptation, porteurs d’une universalité minorée qui s’invite au centre et force l’arrêt utile à une réflexion sur la manière de faire monde et d’être en relation. Les fictions africaines des années 2000 creusent cette trajectoire de plus en plus, et suivent comme la femme-refugiée et poète de Boni, le parcours incertain de figures exilées, afromondiales en l’occurrence.

Ces fictions s’inscrivent pleinement dans le registre de l’imbrication caractéristique de l’Afrique-monde, chère à Mbembe³ ; les auteurs de ces fictions mettent en

2 « Le continent des Africains du fond de l’Atlantique – continent sans adresse, où les cales du bateau négrier ont pu broyer durant des siècles les fondements de l’Afrique, les fils aînés du genre humain – rejoint dans une exacte sidération son double en Méditerranée. Bleu glacial, oublié des cartes ! C’est comme un hoquet général, un spasme de nos histoires, sans doute un vomissement – de fait, un vrai recommencement, non du même, mais des forces réadmissibles de l’horreur » (Chamoiseau 2017, 23–24).

3 « 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 qu’ils n’ont guère eu le loisir de choisir librement, mais qu’ils sont parvenus, tant bien que mal, à domestiquer et à mettre à leur 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

scène des sujets porteurs de cette mondialité-universalité avec l'Afrique comme fond et conscience. Ils l'inscrivent dans une dynamique mondiale, repensent le rapport des personnages au continent à travers leurs expériences de la migration et de cet ailleurs constitué historiquement en l'autre de l'Afrique ; cela se fait cependant dans une perspective non plus d'altériorité exclusive, mais inclusive, imbriquée. Ces écritures de l'Afrique et du reste du monde opèrent selon le principe de la polyvalence, au-delà donc des dichotomies ; elles tissent des liens contraignants entre l'Afrique et le monde, et trouvent leurs figures de prédilection dans les traits des sujets migrants qui font l'expérience du monde avec comme bagage imaginaire et culturel l'héritage de l'hétérogène afromondial. La migration dans ce cas n'est pas seulement traversée des frontières géographiques, elle est pour le sujet afromondial passage de la sphère réduite de l'expérience du monde (le lieu d'origine africain) à son expérimentation dans le vaste monde : ce qui était de l'ordre du potentiel et du concentré se déploie dans cette détente du départ comme un ressort comprimé qui se détend pour être dans l'expansion ce qu'il était déjà dans la compression.

3.2 Fictions afromondiales comme poétiques d'une universalité en déploiement

Achille Mbembe postule dans *Critique de la raison nègre* la nécessité de tenir compte de ce que peut produire ce qu'il appelle le « génie hérétique au fondement de la rencontre entre l'Afrique et le monde. De ce génie hérétique découle [dit-il] la capacité des Africains d'habiter plusieurs mondes et de se situer des deux côtés de l'image simultanément » (Mbembe 2013a, 151). Les fictions afromondiales dont il est ici question s'écrivent dans la conscience aiguë de cette présence dans « plusieurs mondes » qu'on n'essaie plus de démêler, mais plutôt de faire converger et de rendre fréquentables. Les littératures africaines ont longuement thématiqué et déploré l'invasion du continent, quand elles n'essayaient pas vainement de différencier le propre de l'étranger dans des gestes désespérément d'exclusion et de redécouverte d'un soi idéalisé. Partant de l'hypothèse de cette « falsification » historique de l'Afrique, Mbembe pose la question à laquelle les fictions afromondiales s'attaquent : « Si, comme on tend à le croire, l'Afrique a été falsifiée au contact de l'extérieur, comment rendre compte de la falsification à laquelle, dans leur

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 – c'est cette sensibilité culturelle, historique et esthétique qu'indique bien le terme « afropolitanisme » (Mbembe 2013b, 228–229).

effort pour ingérer le monde, les Nègres ont, en retour, soumis le monde ? » (Mbembe 2013a, 151–152). Cette ingestion du monde passe par une mise en scène de son caractère hétérogène d'une part ; et d'autre part, par la description complexe du parcours de sujets lancés à la conquête de la vastitude, dotés qu'ils sont des signes imposés et apprivoisés. Retenons deux exemples qui permettront d'en cerner les contours de manières plus clairs.

*Le sujet en contexte de crase*⁴ : Dans ce cas de figure, l'imbrication qui nourrit les poétiques afromondiales est le fait durable et très manifeste d'une histoire dans laquelle l'exogène s'était violemment appliqué sur l'endogène, contraignant les sujets à être les porteurs obligés des violences, et à négocier difficilement le résultat culturel et identitaire de ce mélange issu de la crase. Il ne s'agit pas de sujets en migration du point de vue géographique, mais plutôt de ces personnages à l'image de ceux de Kopano Matlwa dans son roman *Coconut* (2007) : ces *born free* en Afrique du Sud qui ont en héritage un état libéré de l'apartheid mais non de ses clivages aliénants, pris dans une traversée de frontières psychologiques et objectives, à l'intérieur du même pays. Ces sujets afromondiaux font l'expérience la plus visible de la crase quand ailleurs en Afrique, celle-ci se signale de manière plus insidieuse dans des attitudes qui peinent à se décoloniser. Si la crase est caractéristique de toute l'Afrique telle qu'elle est le produit des violences historiques et des influences extérieures, elle se manifeste dans sa forme la plus évidente là où les différences ont été durablement réifiées et ont produit des effets qui structurent dans le long terme les imaginaires et les comportements, comme en Afrique du Sud.

Le sujet migrant : Nous le retrouvons par exemple dans un roman tout aussi célèbre que *Coconut*, *Il nous faut de nouveaux noms* de Noviolet Bulawayo (2014). Dans ce roman de l'exotopie et de l'aliénation, le global prête ses mots au local pour nommer les lieux, et inversement : les noms des pays du monde, selon leur degré de richesses, sont utilisés par les enfants pour désigner les quartiers. Dans ce Zimbabwe de Bulawayo, « Paradise » est un bidonville que l'on rêve de quitter, pour se rendre de préférence à « Budapest » (un quartier riche) où une des petites filles se projette : « Un jour, j'habiterai ici, dans une maison exactement comme celle-là [. . .]. Elle montre la grande maison bleue avec le long escalier, tout entourée de fleurs. Une maison vraiment bien, mais pas plus que celle où on vient de trouver nos goyaves » (Bulawayo 2014, 19). Le sujet migrant ici est pétri des connais-

4 À la différence de « l'osmose » (connotée comme processus sans violence) ou de la « greffe » (mise en relation d'entités qui n'y étaient pas destinées), Jacques Demorgon dit des « crases » qu'elles se produisent à partir de fortes contraintes extérieures et procèdent par tous processus lents et rusés ou brefs et violents pour faire « tenir » ensemble des données culturelles ordinairement peu associables ou en tout cas auparavant peu associées » (Demorgon 2000, 39).

sances d'un monde lointain tel qu'il lui a été vendu, stéréotypé et fallacieux, producteur de concepts aliénants avec lesquels le local est appréhendé : c'est le prélude au départ réel et à l'expérience des Budapest et des New York lointains, la traversée non plus imaginaire mais réelle des frontières, avec un ancrage au sol africain, porté par la mémoire et le corps migrant.

Il faut suivre Chamoiseau quand il élève le migrant – dans sa fragilité sur la Méditerranée – à la hauteur d'une incarnation de la mondialité (et non de la mondialisation) par son expérience particulière d'humain appartenant à une totalité dispersée dans le vaste monde, hétérogène mais en même temps unique. Il existerait par conséquent des sujets porteurs comme lui par excellence de cette humanité :

Pensons à ces enfants qui ont vécu, qui vivent encore cela. /
Ils ont connu la violence du monde qui vous refuse. /

De leurs parents, ils ont connu la violence de l'énergie vitale qui se rebelle à l'extinction et qui vous branche au seul souci de vivre. Ils ont connu le « tout-donner » et « tout-tenter » d'un bond dans l'inconnu. De camp en camp, de murs en barbelés, ils ont connu l'ivresse et la mort, et l'asphyxie et l'oxygène, toutes les nuances des chaleurs et du froid. Ils ont vu pleurer ceux qui les secouraient, ont vu aussi des yeux de glace. *Ils ont de fait connu une autre manière d'habiter le monde.* Ce que nous avons à plaindre en eux, c'est notre propre misère avec laquelle nous avons tenté de nier leur existence, de tolérer leur mort. Ce que nous avons à envier chez eux, c'est désormais ce qu'ils lisent dans le monde, que le monde lit en eux, et donc : *ce que nous ne savons plus du monde et que le monde ne peut plus lire en nous* (Chamoiseau 2017, 117–118).

4 Conclusion

L'esclavage, les conquêtes et les colonisations européennes du monde ont constitué des manières d'investir la globalité, en lui imposant le particulier. Sur les routes du monde se sont retrouvés des sujets forts d'une idéologie universaliste, dont on n'a pas fini de mesurer l'impact jusqu'à présent ; au 21^e siècle, d'autres sujets se retrouvent sur les routes du monde, habités non pas par des valeurs qui peuvent se prévaloir des armes du conquérant d'antan, mais riches d'une expérience et d'une capacité qui en fait des sujets du monde : c'est cette « *autre manière d'habiter le monde* » que leur identifie Patrick Chamoiseau, et pour laquelle plaident et Felwine Sarr, et les femmes-poètes de Saint-Éloi et de Boni. Le sujet afromondial, migrant de l'intérieur (Matlwa) ou de l'extérieur (Bulawayo) est porteur d'un récit alternatif, celui d'une universalité mineure qui s'incarne dans des quêtes individuelles. Pour entendre ce récit, il faudra savoir prêter l'oreille et apprendre un autre alphabet,

faire preuve d'humilité⁵, s'ouvrir à une géographie des narrations qui localisent des voix précaires, rendues vulnérables par le fait de l'Histoire et qui se déploient de leurs localisations particulières avec le potentiel d'humanité et d'universalité dont elles sont porteuses. Pour les entendre, il faut, comme le relève à juste titre Messling (2023)⁶, se départir d'une conception réifiée de la réalité telle que l'a établie l'universalisme européen, pour prendre en compte des narrations décentrées, historiquement marginalisées et embrayant à partir de lieux désormais divers. La fille du baobab brûlé donne les conditions favorables à l'éclosion d'une telle énonciation à même de « générer l'universalité » :

Acceptez-moi comme la braise / Acceptez-moi comme je suis / [. . .] Et je vous dirai les montagnes / Je vous dirai les prairies / Rien n'est plus beau que de marcher / Dans la confusion des soleils / Les fantômes au bras des silhouettes / Planter les vergers de menthe / Et la soif des matins vagabonds / La nuit demeure une étoile / Tant que les orages sont des cerfs-volants (Saint-Éloi 2015, 47–48).

Références bibliographiques

- Augé, Marc. *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Seuil, 1992.
- . « Retour sur les « non-lieux ». Les transformations du paysage urbain ». *Communications* 87/2 (2010) : 171–178. <https://doi.org/10.3917/commu.087.0171>.
- Bazié, Isaac. « Violences de l'englobement et expériences du lieu originel dans le roman africain ». *Caietele Echinox* 38 (2020) : 297–308.
- Boni, Tanella. *Il n'y a pas de parole heureuse*. Limoges : Le bruit des autres, 1997.
- . *Gorée, île baobab*. Limoges : Le bruit des autres, 2004.
- Bulawayo, Noviolet. *Il nous faut de nouveaux noms*. Trad. Stéphanie Levet. Paris : Gallimard, 2014.
- Chamoiseau, Patrick. *Frères migrants*. Paris : Seuil, 2017.
- Demorgon, Jacques. *L'interculturalité du monde*. Paris : Anthropos, 2000.
- Ki-Zerbo, Joseph. *À quand l'Afrique ? Entretien avec René Holenstein*. Lausanne : Éditions d'en bas, 2013 [2003].
- Mbembe, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris : La Découverte, 2013a.
- . *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris : La Découverte, 2013b.

⁵ Joseph Ki-Zerbo relève dans son analyse de l'attitude de l'Occident face à l'Afrique : « Il faut que le Nord ait suffisamment de bon sens et de modestie pour comprendre qu'il peut apprendre quelque chose des pays du Sud [. . .]. L'Afrique a apporté, depuis des siècles, beaucoup d'éléments que la civilisation occidentale a captés et intégrés [. . .]. Il y a un art de vivre africain, un art de la solidarité, un art de l'altérité, de l'ouverture aux autres que les Européens ne retrouvent plus chez eux » (Ki-Zerbo 2013, 181–182).

⁶ « Ainsi s'installe donc une différence entre l'universalisme, qui s'était élevé au rang d'unique véritable régime de connaissance, et une attitude attachée au contexte concret et qui, seule tente de générer l'universalité » (Messling 2023, 42).

- . « Penser le monde à partir de l'Afrique ». *Écrire l'Afrique-Monde*. Ed. Achille Mbembe et Felwine Sarr. Dakar : Jimsaan, 2016. 379–392.
- Matlwa, Kopano. *Coconut*. Trad. Georges Lory. Paris : Actes Sud, 2015 [2007].
- Messling, Markus. *L'Universel après l'universalisme. Des littératures francophones du contemporain*. Préface de Souleymane Bachir Diagne. Trad. Olivier Mannoni. Paris : Presses universitaires de France, 2023.
- Mudimbe, V.Y. *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington : Indiana University Press, 1988.
- Saint-Éloi, Rodney. *Je suis la fille du baobab brûlé*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2015.
- Sarr, Felwine. *Habiter le monde. Essai de politique relationnelle*. Montréal : Mémoire d'encrier, 2019.

