



Vol. 4, N°16, pp. 97– 110, DECEMBRE 2025

Copy©right 2024 / licensed under [CC BY 4.0](#)

Author(s) retain the copyright of this article

ISSN : 1987-1465

DOI : <https://doi.org/10.62197/RHMN3517>

Indexation : Copernicus, CrossRef, Mir@bel, Sudoc, ASCI, Zenodo

Email : RevueKurukanFuga2021@gmail.com

Site : <https://revue-kurukanfuga.net>

*La Revue Africaine des
Lettres, des Sciences
Humaines et Sociales
KURUKAN FUGA*

LA LITTÉRATURE AFRICAINE FRANCOPHONE ECRITE : DE L'EXPRESSION D'UNE IDENTITE AFRICAINE A LA REDEFINITION DU LOCAL AFRICAIN

Koudougou Frédéric KONGOLOM-Université Norbert Zongo de Koudougou-

<https://orcid.org/0009-0002-3871-8213> -frederickontogom810@gmail.com

Résumé : Cet article traite de la réalité et de la légitimité d'une identité africaine qui se construit désormais dans la complexité. Dans un corpus composé de romans africains de la première génération –Climbié et L'aventure ambiguë– et de textes d'écrivains africains postindépendances –Bleu Blanc Rouge et Le ventre de l'Atlantique–, une lecture géocritique nous permet de comprendre que le local africain regorge de grandes valeurs comme la communauté, la solidarité et l'amour du travail. Si ces éléments sont déjà caractéristiques de l'identité même de l'être africain, la rencontre avec les autres notamment l'Occident conduira l'Africain à se réaliser en intégrant certaines valeurs et mérites de l'ailleurs. Parler désormais de l'identité africaine, c'est prendre par exemple en compte l'école moderne, certaines religions ainsi que la technologie de l'ailleurs. L'interculturalité devient l'un des cadres dans lesquels le débat des identités et des cultures doit se mener, surtout dans un monde où l'un des mots les plus en vogue et dans le même temps, descriptifs de la réalité est « mondialisation ». Cela sonne comme une chance pour l'humanité puisque l'apologie des différences et la représentation infériorisante de l'autre n'ont apporté au monde que crises et instabilité.

Mots-clés : Africaine ; identité ; littérature ; local ; redéfinition

Abstract : This article examines the reality and legitimacy of an african identity that is now being constructed within complexity. Within a corpus composed of first-generation african novels –Climbié et L'aventure ambiguë– and post-independence african writings –Bleu Blanc Rouge et Le ventre de l'Atlantique–, a geocritical reading allows us to understand that African local sphere abounds in significant values such as community, solidarity and a strong ethic of work. If these elements contribute to build the african identity, the encounter with others particularly the West will lead Africans to fulfill themselves by integrating certain values and merits from elsewhere. To speak of african identity today means, for example, taking into account modern schooling, certain religions as well as technologies originating from elsewhere. Interculturality becomes one of the fields within the debate on identities and cultures must be conducted, especially in a world where one of the most descriptive terms of contemporary reality is globalization. This appears as an opportunity for humanity, since the glorification of differences and the demeaning representation of the Other have brought nothing to the world but crisis and instability.

Keywords : African ; identity ; literature ; locality ; redefinition

Koudougou Frédéric KONGOLOM

INTRODUCTION

Traditionnellement, chaque peuple du monde est reconnu comme marqué par une identité particulière qui permet de le distinguer des autres. Cependant, l'essor technologique que vit aujourd'hui un monde marqué particulièrement par le recours massif au numérique et une accentuation des mobilités humaines font qu'il est difficile de parler désormais d'une identité qui est exclusivement propre à une communauté ou une autre. Les habitudes et convictions particulières finissent souvent par se généraliser, trouvant des consommateurs ou des partisans hors des espaces qui les ont vu naître. Ainsi, les identités se complexifient. Dans la littérature africaine écrite, le même constat est présent. C'est pour cerner d'une part l'originalité identitaire de départ des Africains et comprendre de l'autre ce qu'elle devient dans un espace désormais ouvert et fait d'emprunts et de brassage (c'est l'objectif de notre étude) que nous avons décidé de réfléchir sur le sujet suivant : La littérature africaine francophone écrite : de l'expression d'une identité africaine à la redéfinition du local africain.

La réflexion se fait autour de la question générale de recherche suivante : Comment l'identité africaine est-elle représentée dans les œuvres étudiées ? Pour y répondre, nous abordons des aspects essentiels de l'identité africaine à travers deux questions secondaires : Quelle identité africaine de départ est mise en évidence dans le corpus employé ? Dans quelle mesure l'identité africaine se complexifie dans les œuvres convoquées ?

En amont, nous proposons l'hypothèse générale suivante : L'identité africaine est représentée dans les œuvres étudiées comme complexe, s'enrichissant des apports extérieurs. Elle est portée par deux hypothèses secondaires formulées comme suit : L'identité africaine de départ mise en évidence dans le corpus employé est une identité construite autour des valeurs. L'identité africaine se complexifie dans les œuvres convoquées en s'enrichissant d'apports extérieurs.

On peut dire que le local édifie toujours une identité locale. Pour investiguer sur la notion, nous nous intéresserons à la compréhension que François RANGEON en fait. Tenant compte des usages politiques, il reconnaît au concept deux acceptions possibles : une identité locale à vocation culturelle et une autre à dominante politique (RANGEON, In CHEVALIER (dir.), 1994, p.327). Selon RANGEON (In CHEVALIER (dir.), 1994, p.328), « l'identité est dite « locale » par référence à un espace approprié, identifié par ses habitants ». Cette compréhension de la localité met l'accent sur l'espace d'appartenance du sujet et l'inscrit dans un groupe c'est-à-dire les habitants de cet espace. Ainsi, l'on peut dire que l'identité locale à vocation culturelle « [...] est essentialiste, tournée vers le passé ; elle vise la reconquête d'une identité unique et homogène » (RANGEON in CHEVALIER (dir.), 1994, p.327). Cette conception de la localité s'inscrit en droite ligne des implications de la frontière perçue comme mur (voir AGIER, 2013). Michel AGIER, commentant l'anthropologie de la globalisation d'Arjun APPADURAI, relève clairement dans cette théorie le malaise actuel de la localité. Pour lui en effet, « son [APPADURAI] anthropologie de la globalisation culturelle naît de la conscience d'une crise de la localité » (AGIER, 2013, p.57).

Quant à l'identité locale à dominante politique, on comprend avec RANGEON (in CHEVALIER, 1994, p.327) qu'elle « [...] est tournée vers l'avenir et repose sur une conception pluraliste d'identités associées en réseaux et engagées dans un mouvement d'ajustement mutuel ». Appelée à se réaliser dans l'ouverture –avec toutes les valeurs de tolérance, de solidarité et de communion auxquelles elle appelle–, l'identité locale à dominante politique demeure à être

mieux consolidée : « L'identité locale est une construction permanente, ce qui interdit de la réduire à ses éléments dits « objectifs » (un territoire, une langue, un ordre normatif...) ou « subjectifs » (un sentiment d'appartenance, une volonté de vivre ensemble, une revendication du droit à la reconnaissance d'un particularisme...) » (RANGEON in CHEVALIER, 1994, p.328). Le format actuel le plus en vogue de la frontière tout comme celui de la notion de localité, la frontière comme limite et passage (AGIER, 2013) et la localité à dominante politique, sont une preuve vivante que le monde se réalise désormais dans une combinaison de l'ici et de l'ailleurs. C'est ce que COURCHENE (1995, pp.1-20) appelle la « glocalisation ». Et cette réalité complexifie les identités.

La géocritique est l'outil d'analyse employé dans cette étude. Elle est mise en évidence par Bertrand WESTPHAL à travers son ouvrage intitulé *La géocritique : réel, fiction, espace*, paru en 2007. C'est une méthode qui traite du rapport entre le personnage et son espace de vie dans l'œuvre de fiction : elle « se propose d'étudier non pas seulement une relation unilatérale (espace–littérature), mais une véritable dialectique (espace–littérature–espace) qui implique que l'espace se transforme à son tour en fonction du texte qui, antérieurement, l'avait assimilé » (WESTPHAL (dir.), 2000, p.21). La géocritique se fonde sur une multifocalisation c'est-à-dire qu'elle crée un « espace commun, né au et du contact de différents points de vue » (WESTPHAL, 2007, p.188). Ces points de vue peuvent être endogènes, exogènes ou allogènes. L'analyse géocritique, pour favoriser les multiples appréciations possibles du lieu, rejette l'hégémonie du visuel et recommande de « jeter un regard neuf, de prêter une oreille attentive et d'être à l'écoute des vibrations sensorielles du texte » (WESTPHAL (2007, p.199). Dans la géocritique, il est aussi question de référentialité c'est-à-dire que le texte de fiction fait référence à une réalité donnée dans la vraie vie. Dans le même temps, WESTPHAL relève un rapport complexe entre cette réalité et sa représentation dans l'œuvre de fiction au point qu'il est difficile de prendre l'un comme exemple typique de l'autre. On parle aussi de stratification dans l'analyse géocritique en ce que le lieu est perçu comme un réceptacle de states et de traces superposées laissées par les hommes qui s'y sont succédé au fil du temps. En somme, la réalité d'une transgression s'établit dans l'analyse géocritique puisqu' elle préconise une analyse des communautés humaines en ne se limitant pas aux seuls regards qu'elles se font d'elles-mêmes mais en prenant en compte ce que les autres pensent d'elles.

Pour mener à bien notre réflexion, nous explicitons d'abord la théorie de la géocritique, ensuite nous montrons combien la compréhension de l'identité locale a évolué dans le temps, et enfin nous tentons de répondre aux questions posées en nous appuyant sur le corpus employé.

I. Une représentation endogène du local africain

Il s'agit pour nous ici de mettre en évidence ce que les personnages africains pensent d'eux-mêmes dans leur rapport au milieu local.

1.1. Un local de communauté

La compréhension que les habitants de l'Afrique noire francophone se font de la vie dans notre corpus est le résultat d'une philosophie qui privilégie le groupe au détriment de l'individu. Sous d'autres cieux, on les aurait désignés par les vocables « communistes » ou « socialistes ». En tout cas, eux pensent que le bonheur de l'individu passe par celui du groupe auquel il appartient. On ne saurait alors, à leur sens, concevoir la possibilité d'une existence sans ses semblables. C'est exactement ce que dit Bosco dans *Climbié* à bord du bateau, le Marie-

Koudougou Frédéric KONTOGOM

Paul, qui les ramenait en Côte-d'Ivoire du Sénégal : « La vie pour nous est un voyage qu'il faut faire avec des compagnons joyeux » (DADIE, 2010, p.184). Il décrit ainsi sa société comme « la chaude communauté des petits et des grands, des faibles et des forts, des jeunes et des vieillards, s'aidant les uns les autres et se serrant tous les coudes, contre les forces coalisées » (DADIE, 2010, p.184-185). Cette vie en communauté dans le contexte africain noir francophone est une conviction séculaire en ce que des instruments musicaux comme le tam-tam, reconnus être transmetteurs de ses rythmes et sagesses anciens, en chantent toujours. Ils rappellent chaque fois la nécessité de cette communauté dans tous les compartiments possibles de la vie : « C'est pourquoi nos tam-tams chantent la joie de cultiver en groupe, de moissonner ensemble, de construire de même nos maisons » (DADIE, 2010, p.184). Ces hommes sont dans le même temps conscients que, pour que l'on puisse parler de communauté, il faut impérativement satisfaire au préalable une condition importante qu'est celle de l'acceptation de la pluralité. Autrement dit, on ne peut pas parler de communauté s'il n'y a qu'un seul membre qui compose une entité donnée. C'est pourquoi ces hommes accordent un intérêt particulier à la multiplication des membres de la société, chose qui se fait bien entendu par le mécanisme de la procréation. Dans cette partie du monde, « plus on a d'enfants, plus on est heureux et considéré. Et deux ou trois femmes vous situent tout comme certains hommes se situent par le nombre de milliards en banque » (DADIE, 2010, p.151). Dans cet espace africain où est réalité ce que l'on peut appeler « la chaude vie de cette grande famille africaine » (DADIE, 2010, p.151), l'exigence communautaire fait que « les frères, les cousins, les alliés, tous sont des « frères » pour l'Africain [...] » (DADIE, 2010, p.151).

L'idée de la communauté chez les acteurs locaux traverse les temps et est même une réalité dans les textes des auteurs africains postindépendances. Quand un des leurs revient d'un long voyage, c'est comme un devoir pour toute la communauté de venir le saluer. Dans *Bleu Blanc Rouge*, c'est ce que l'on constate quand Moki rentre de France. MABANCKOU (2013, p.49) mentionne en effet toutes ces « personnes assemblées » dans la cour de son père. La même chose est présente dans *Le ventre de l'atlantique* quand Sali revient à Niodior de Strasbourg. Elle même était surprise de la grande mobilisation des hommes à l'occasion : « *Je ne sais plus quel sens donner à l'effervescence que suscite mon arrivée* » (DIOME, 2003, p.166). Dans ces contrées, tous sont frères et sœurs ; les joies se partagent et les malheurs sont un fardeau de tous. Sur l'île de Niodior, on fêta sans réserve la venue de Sali :

Dès le surlendemain de mon arrivée, les fagots de bois s'étaient consumés, laissant la fumée accompagner les prières vers le ciel. Une armée de volatiles, engraisés pour d'autres circonstances, avait rendu l'âme sous la lame d'un couteau qui plaidera non coupable au jugement dernier. Les grandes marmites de cérémonie avaient rempli leur fonction, les femmes leur devoir et les hommes leur panse. Le déjeuner était copieux et tout le monde s'était régalé (DIOME, 2003, p.166).

Cet esprit de groupe entre dans la constitution de l'identité même des acteurs locaux dans les œuvres étudiées.

1.2 Un local de solidarité

Si l'homme peut constituer un loup pour l'homme comme le relève si bien HOBBS, tout privilège accordé à l'esprit de communauté dans un groupe donné pose en filigrane la question des mécanismes à mettre en place pour réussir une cohésion au sein de ce groupe. Ainsi, on se rend compte que le défi n'est pas seulement de prôner l'esprit communautaire, il

Koudougou Frédéric KONTOGOM

faut surtout créer le contexte qui va avec. Dans notre corpus, les acteurs africains ont bien réfléchi à cette question. C'est pourquoi, ils ont institué l'esprit de solidarité comme une condition de la vie communautaire. En effet, dans *L'aventure ambiguë*, cet esprit est présent dans les actions du jeune Samba Diallo. On sait qu'avant son départ pour l'école nouvelle, la famille royale particulièrement la Grande Royale, avait rassemblé pour lui tout un ensemble de « cadeaux » (KANE, 1961, p.76) et de « trésors » (KANE, 1961, p.76). Samba Diallo a décidé de partager une bonne partie de ses présents avec ses condisciples de l'école coranique : « Donner ceci aux disciples » (KANE, 1961, p.78), répéta-t-il quand il était reparti pour dire au revoir à Thierno. De la part du chef des Diallobé, il gratifia le maître lui-même d'« un magnifique pur-sang » (KANE, 1961, p.76). Dans *Climbié*, l'expression de la solidarité entre les hommes en Côte-d'Ivoire est aussi manifeste. Elle est surtout bien exprimée à l'occasion du voyage des élèves qui quittaient Bassam pour rejoindre à Bingerville l'Ecole Primaire Supérieure. Souvent sans lien de sang, aux enfants, « les vieux donnaient tous les mêmes conseils » (DADIE, 2010, p.74) tandis que du monde qui était rassemblé, « chacun tenait à leur offrir un cadeau » (DADIE, 2010, p.74). A ces jeunes gens qui voyagent loin du giron familial, tout le monde au marché faisait preuve de solidarité en leur apportant quelque chose de ce qu'ils vendent, surtout les femmes qui semblent plus comprendre la vulnérabilité à laquelle s'expose un enfant loin de ses parents : « Du marché, les femmes apportaient des paquets de tartines, d'arachides, des pains de riz, de beignets, auxquels elles joignaient des plats attachés dans de jolis foulards » (DADIE, 2010, p.14). Cet élan général de solidarité entraîne avec lui les commerçants, ceux-là même qui disposent d'une force financière assez importante, qui mettent eux-aussi la main à la pâte : « Des boutiques avoisinantes, l'on accourait avec des boîtes de conserves, pilchards, sardines, thon, corned-beef, du fromage, du pain, des paquets de sucre, des boîtes des biscuits, des bouteilles de vin [...] » (DADIE, 2010, p.74-75). Quand l'heure fut venue, installés dans le bateau qui les éloignaient du rivage, les élèves voyaient tout le monde sans exception leur souhaiter à tous « bon voyage ! » (DADIE, 2010, p.76), tout le monde leur dire à tous « à bientôt » (DADIE, 2010, p.76). Cette question de solidarité dans le milieu local dans notre corpus n'est pas seulement réalité entre les grandes personnes ou de celles-ci vers les plus jeunes, elle l'est entre les enfants eux-mêmes. On le voit surtout dans *Climbié* quand ils se rendent compte qu'ils doivent mutualiser leurs efforts pour relever des défis qui les dépassent, comme tenir tête devant une grande personne qui leur impose quelque chose qu'ils jugent exagérée ou irrecevable par exemple : « Toujours prêts à décamper, les enfants accourraient tous lorsqu'un élève plus âgé faisait front. Solidarité de gosses devant les grandes personnes » (DADIE, 2010, p.65). Toutes ces raisons montrent que la réalité de la solidarité dans le milieu local ne souffre d'aucune conteste.

La solidarité africaine est aussi exprimée chez les auteurs africains postindépendances. Dans *Bleu Blanc Rouge* en effet, puisque le père de Massala-Massala n'était pas à même de s'occuper de ses frais de voyage pour la France, c'est son oncle, guidé par l'esprit de famille, qui se vit obligé de le faire : « Pour le billet du petit. Je paierai le tout, et nous réglerons les choses entre nous plus tard » (MABANCKOU, 2013, p.74). La joie du vieil homme est immense après cet acte de solidarité posé par son petit frère en faveur de lui-même et de son fils comme le dernier le témoigne : « Mon père se tourna vers moi, incrédule, et me prit dans ses bras. Mon oncle s'est éloigné et a fait un signe de la main de la porte » (MABANCKOU, 2013, p.74). Tout cela lève le coin du voile sur combien la communion et l'entraide ne sont pas de vaines institutions. Elles ont leur place dans la consolidation de l'équilibre des familles et des sociétés. Et ces valeurs occupent une place importante dans l'éducation des enfants. C'est

pourquoi chacun grandit avec l'idée de pouvoir un jour être utile à sa communauté. Dans *Le ventre de l'atlantique*, Sali affronte les dures réalités de la vie en France dans l'optique de pouvoir un jour venir en aide à son village, l'île de Niodior. A son arrivée cette fois-ci pour ses vacances, elle avait distribué tout son argent au point qu'il ne lui restait plus grand-chose entre les mains : « *Prévu pour durer un mois, mon argent de poche, une maigre somme âprement gagnée, me filait entre les doigts* » (DIOME, 2003, p.167). Sali était toutefois très contente de pouvoir rendre service aux siens.

I.3. Un local qui croit au travail

Toute communauté humaine est fondée sur un certain nombre de convictions, généralement perpétuées d'une génération à l'autre par le mécanisme de l'éducation et de l'enseignement. Les acteurs du cadre local dans notre corpus se distinguent particulièrement par une croyance absolue au travail. Quel que soit le domaine, on encourage toujours à l'effort. Les vieux, du haut de la grande expérience de la vie qu'ils ont, sont généralement ceux qui assurent l'enseignement de cet esprit combatif. C'est pourquoi, dans le cadre de l'école, ils sont les premiers à encourager les élèves à être studieux : « Le travail ! et après le travail » (DADIE, 2010, p.96), conseillent-ils. De toutes leurs forces, ils ordonnent cette conviction profonde qui les anime aux plus jeunes, ceux-là même sur qui pèse la responsabilité future de leurs pays : « Travaillez bien » (DADIE, 2010, p.74). Si les acteurs locaux sont convaincus de l'utilité du travail et professent son appropriation par tous, ils savent que pour que les jeunes y parviennent, il est nécessaire qu'on les assiste. C'est dans ce contexte que les vieux conseillent les jeunes élèves qui embarquent vers Bingerville à l'Ecole Primaire Supérieure où naturellement des défis d'études les attendent, de « toujours fuir l'homme qui n'aime pas le travail » (DADIE, 2010, p.96). Ils savent que la paresse qui est surtout perçue chez eux comme une sorte de malédiction est contagieuse, et que, qui veut être meilleur doit chercher à côtoyer les meilleurs. Quand les élèves seront dans les classes, certainement à côté de leurs éducateurs, les vieux leurs conseillent les attitudes suivantes : « Soyez polis, dociles et attentifs » (DADIE, 2010, p.74). Pour ces hommes d'expérience, assistants des jeunes, il est hors de question qu'un élève se fasse renvoyer pour des bêtises, sa famille et tous les autres membres de la communauté comptant sur lui : « Ne vous faites pas renvoyer pour des bêtises » (DADIE, 2010, p.74), préviennent-ils. L'engagement des acteurs locaux dans la promotion du travail et de l'effort se justifie en ce qu'ils sont convaincus qu'ils conduisent toujours à des destinations heureuses. On peut par le biais du travail obtenir un « métier » (DADIE, 2010, p.72) et le métier est la base de « l'indépendance » (DADIE, 2010, p.96) humaine, c'est-à-dire « n'être à la charge de personne » (DADIE, 2010, p.96). C'est en ce moment que l'humain peut venir véritablement en aide à ses semblables et surtout à ses proches. Alors, si Climbié par le travail arrivait à intégrer l'Ecole Normale William Ponty de Gorée, cette école professionnelle dont le ticket d'entrée s'obtient par concours, « il allait enfin pouvoir aider sa mère à vivre » (DADIE, 2010, p.72). Les acteurs locaux sont effectivement convaincus que le travail est libérateur. C'est pourquoi, ils sont aussi très actifs dans la pratique agricole. Dans *L'aventure ambiguë*, l'agriculture est réelle et pratiquée par presque tous. On se rend compte de cette réalité quand on écoute attentivement la Grande Royale s'adresser à son peuple : « *Mais, gens de Diallobé, souvenez-vous de nos champs quand approche la saison des pluies* » (KANE, 1961, p.58). Dans le diallobé, l'agriculture n'est pas réservée aux seuls roturiers. Même quand on est dignitaire, il est comme un devoir pour tous de cultiver la terre pour aider dans l'alimentation des hommes que l'on présente toujours comme les enfants de Dieu.

C'est pourquoi, même maître Thierno, responsable de la relation entre Dieu et les hommes dans tout le Diallobé, est agriculteur : « Il consacrait aux travaux des champs le strict minimum de son temps, ne demandant et ne demandait pas à la terre plus qu'il ne faut pour sa nourriture, extrêmement frugale, et celle de sa famille, sans oublier les disciples » (KANE, 1961, p.19). Praticiens agricoles, ils sont tous désignés comme des paysans à l'image du père de jeune Demba, comme le nomme assez clairement la Grande Royale : « Ce fils de paysan, patient et obstiné, portait en lui une ambition d'adolescent, vivace et intraitable » (KANE, 1961, p.29). La pratique agricole dans notre corpus n'est pas une préoccupation qui incombe seulement aux adultes hommes, même les enfants mettent les mains à la pâte. Dans son œuvre, Bernard B. DADIE nous présente un Climbié qui, malgré son statut d'élève, assiste sa famille dans les plantations aux temps appropriés : « Ces vacances-là, Climbié les avait passées à Boudéa, dans la plantation de l'oncle Assouan Koffi qu'il avait trouvé à sa descente de train » (DADIE, 2010, p.93). Et ces hommes s'illustrent avec courage malgré les multiples défis d'agriculteurs dont les caprices de la nature –manque de pluie par exemple– et les animaux sauvages.

Chez les auteurs africains postindépendances, on chante aussi les valeurs du travail. Aux jeunes de Pointe-Noire, c'est ce que conseille Moki s'ils veulent réussir un jour : « Ce que je vous dis, c'est que tout cela ne s'improvise pas. Vous avez besoin d'ambition, de talent, de foi et d'amour pour ce que vous faites. . . » (MABANCKOU, 2013, p.67). Pour montrer à tous que lui-même doit son succès tant envié au travail, Moki leur raconte une partie de son histoire, lui qui était obligé de passer par plusieurs pays et y mener de petites activités pour pouvoir rejoindre la France :

J'ai été coincé en Angola pendant plusieurs mois. Mes poches étaient vides. Rien à payer pour un billet pour la France. Rien à manger. Mais me rapprocher de ce pays m'a obligé à réaliser mon plan. Je n'étais pas seul dans ce pays lusophone. Beaucoup d'autres casse-cou ont traîné autour de Luanda et ont profité de cette connexion disponible. Tout ce dont vous aviez besoin était un peu d'argent dans vos poches et la France était à portée de main (MABANCKOU, Ibid., : 66).

Dans *Le ventre de l'atlantique*, le personnage de Madické cultive sur combien le travail est libérateur. On sait que le jeune garçon était obsédé par sa volonté tenace de voyager en Europe pour jouer au football malgré les avertissements de sa sœur Sali et de monsieur Ndétare. Cependant, son application dans la gestion de la boutique que sa sœur l'a aidé à construire sur l'île va l'emmener à se raviser. Au lieu de prendre le risque énorme de voyager en Europe et de subir peut-être le même sort que le jeune footballeur Moussa, Madické, par le travail, s'en sortait très bien à Niodior. C'est maintenant lui-même qui conseille à sa sœur Sali à revenir s'installer au Sénégal.

II. Une représentation exogène du local africain

Dans cette partie de notre étude, nous mettons plus en évidence ce que les autres pensent des Africains

II.1. Un local destiné à l'esclavage et à la colonisation

Dans la vie réelle, on sait que l'esclavage transatlantique a bel et bien existé dans l'histoire du monde. Il est naturellement la résultante d'une certaine compréhension des choses qui fait de l'Européen un maître qui a tous les droits possibles sur les autres communautés

Koudougou Frédéric KONTOGOM

notamment le monde noir. C'est exactement les mêmes raisons qui justifient la pratique de l'« esclavage » (KANE, 1961, p.80) dans *L'aventure ambiguë* contre les acteurs locaux. Ainsi, l'ailleurs tente de les exclure d'une manière ou d'une autre de l'espèce humaine pour les représenter comme proches du monde animal. En tout cas, il ne saurait y avoir de débat sur l'aspect déshumanisant de la pratique esclavagiste. La pratique de l'esclavage contre les acteurs locaux dans le milieu local s'exprime par les traces encore visibles des outils employés en son temps par les premiers négriers, notamment les navires. Dans l'œuvre de DADIE (2010, p.187), un chauffeur européen indique à Climbié un de ces navires au Sénégal : « Vois-tu là-bas, les deux navires marqués X.F. ? Eh bien, ce sont les bateaux des premiers négriers de Bordeaux. Ils ont, les premiers, transporté des Nègres. Les premiers, ils les ont fait souffrir ». Effectivement, des Africains ont été en son temps faits esclaves et vendus comme du bétail pour par la suite travailler comme des bêtes dans des champs et autres cadres de rudes corvées. En effet, dans *L'aventure ambiguë*, Pierre-Louis, un français noir d'origine africaine, raconte à Samba Diallo que son arrière-grand-père a été fait « esclave » (KANE, 1961, p.143) aux îles et rebaptisé Pierre-Louis-Kati. Pour les besoins de la pratique et pour mieux organiser la transition vers l'autre côté de l'Atlantique, une « maison des Esclaves » (DADIE, 2010, p.114) où étaient rassemblés les captifs a été construite au Sénégal. Dans ce lieu et dans l'île qui le contenait, Gorée, tous encore aujourd'hui pleins d'histoires pour le continent, des vies entières sombrèrent dans le néant :

Des rêves ont échoué ici, ont fini ici. Cette île, cette maison ont été un relais, une halte sur un long trajet, un périple sans retour. Des existences, par le fait d'autres hommes, ont changé leur cours, comme l'auraient fait des rivières. Et là où les hommes ont pleuré, supplié, aujourd'hui l'on danse et l'on chante (DADIE, 2010, p.114).

La même conviction du Blanc supérieur qui a conduit à exercer contre les Africains la pratique de l'esclavage est à l'origine de la colonisation de l'Afrique et particulièrement de l'Afrique noire. Ainsi, les pays qui font cette partie de l'Afrique ont été désignés comme des colonies qui devaient servir prioritairement les intérêts de l'ailleurs, l'Occident. DADIE (2010, p.88) parle par exemple dans *Climbié* de « la colonie » de la « Belle-au-Bois Dormant », la « Côte d'Ivoire » (DADIE, 2010, p.87). Ceux à qui profite le crime, ceux-là même qui en ont nourri l'initiative et qui ont exécuté ce forfait historique contre l'homme et contre l'humanité, l'ailleurs bien évidemment, c'est eux « les colons » (DADIE, 2010, p.90). Pour bien peaufiner leur emprise sur les acteurs locaux qu'ils appellent des « indigènes » (DADIE, 2010, p.21), ils y ont envoyé des « gouverneurs de colonies » (DADIE, 2010, p.86) et ils ont même dans leurs pays des « ministre[s] des colonies » (DADIE, 2010, p.157). Pour le compte de ces fonctionnaires de l'ailleurs qui séjournent dans le cadre local pour les besoins de la colonisation, l'indigène occupe des fonctions qui le minimisent. Il s'agit entre autres de « boy » (DADIE, 2010, p.21), de « marmitons » (DADIE, 2010, p.21), de « cuisinier » (DADIE, 2010, p.21), « blanchisseur » (DADIE, 2010, p.21), « ouvrier » (DADIE, 2010, p.21), « garde-cercle » (DADIE, 2010, p.21), etc. Dans le but d'affaiblir le local et pouvoir le contrôler convenablement, l'ailleurs décide de s'attaquer à son identité, sa culture. Les colons remettent en cause l'école traditionnelle ancienne des valeurs, celle dont oncle N'dabian et beaucoup d'autres hommes de son âge étaient les maîtres, et imposent à tous leur école. Là, il est totalement interdit de parler une langue locale, et qui ose défier cette loi était très vite sanctionné :

Aussi décida-t-on de proscrire l'usage des dialectes dans les écoles primaires. L'on voulait de cette façon former rapidement des hommes vrais, des hommes qui, en toutes circonstances, jamais ne perdraient le nord. Des hommes bien axés, ayant les pieds bien enfoncés dans les pratiques de chez eux, et non point des girouettes tournant au moindre zéphir [...] (DADIE, 2010, p.23).

De l'idée d'infériorité du Noir à sa colonisation et son *exclavagisation*, on peut dire que l'ailleurs conçoit l'Africain comme taillé pour simplement être à son service. Il n'y a pas seulement que chez les auteurs africains de la première génération que les Occidentaux conçoivent l'Afrique comme une terre à coloniser et les Africains comme des êtres à transformer en esclaves. Dans les textes des écrivains africains de l'après-indépendances, cette représentation du Blanc est là. Dans *Le ventre de l'Atlantique*, DIOME (2003, p.215) présente le Blanc comme un être qui est convaincu que le Noir est un esclave qu'il peut vendre et acheter à sa guise : « *Remarquez, à l'époque où on vendait pêle-mêle le nègre, l'ébène et les épices, personne n'achetait d'esclave malade* ». Comme ce que l'on fait dans un marché à bétail, on voit dans l'extrait que l'Européen n'achète que les esclaves noirs bien portants. La conviction du Noir comme un être qu'il faut coloniser chez le Blanc est aussi présente chez les auteurs africains postindépendances. DIOME (2003, p.215) parle en effet des « colonies » telles que l'on en a connues en Afrique dans le cadre de la colonisation.

II.2 Un local destiné à la domination et au racisme

La supériorité de l'ailleurs que l'on se construit de part et d'autre –dans le cadre local comme dans l'ailleurs– a contribué à fortifier dans les représentations l'image tout à fait normale d'un Blanc dominateur. Et ces représentations ont conduit à facilement accepter dans la conscience collective les faits pratiques de domination auxquels se livrera par la suite l'ailleurs sur le local, l'Occident sur l'Afrique particulièrement l'Afrique. Ainsi, avec DADIE (2010, p.154), l'on se pose la question suivante : « Toute l'Afrique ne serait-elle qu'une immense cuve sur laquelle l'Europe aurait posé, comme un couvercle d'airain, son autorité, sa domination ? ». Le désir de domination de l'ailleurs le conduit à déployer toutes ses forces pour maintenir le local dans un état de dépendance totale. C'est pourquoi, à chaque fois que dans le cadre local un effort particulier est fourni et qui apparaît comme un signe d'espoir pour le futur, des manœuvres sont toujours mises en place par les acteurs de l'ailleurs pour compliquer les choses : « Parfois une main, pour des raisons inconnues, sort de cette cuve, pour un certain temps, une « personnalité » qu'on replonge ensuite dans l'ombre, pour des raisons connues des seuls suzerains qui, du haut de leurs trônes de maîtres, dirigent les destinées des continents [...] » (DADIE, 2010, p.155). Pour édifier pleinement et entretenir sa suprématie, l'ailleurs déjà dominateur est hostile à toute idée novatrice qui profiterait au local : « Aussitôt, toutes les têtes émergent, les bras s'agrippent au bord de la cuve, des gens veulent sauter, et comme l'on frapperait sur la tête et les doigts de mauvais élèves, le maître frappe sur ces têtes et ces doigts qui avaient cru en leur idéal » (DADIE, 2010, p.155). En tout cas, dans les dispositions présentes des choses, l'Occident demeure le maître et ses ordres sont respectés à la lettre comme on le remarque dans le domaine agricole où « le cultivateur africain faisait de la banane parce que le Gouverneur, en souriant et en lui serrant la main lui avait dit de faire de la banane » (DADIE, 2010, p.87).

La domination de l'ailleurs sur le local prend parfois des proportions assez exagérées, et s'affiche sous la forme de racisme, d'où le « racisme européen » (DADIE, 2010, p.181). Cette réalité découle des mêmes représentations qui ont été à la base de l'esclavage et de la colonisation et qui, pires que la question de l'infériorité, postulent même l'animalité du Noir et de l'indigène. C'est ce que raconte ce Blanc à Climbié quand ils se sont croisés à Dakar : « Il faut dire aussi que l'Europe de ce temps-là n'était pas très certaine d'avoir à faire à des hommes lorsqu'il s'agissait des Nègres » (DADIE, 2010, p.187). Pratiquement, des faveurs sont toujours accordés aux seuls Blancs même quand ils font les mêmes métiers que les Noirs. Dans le milieu des fonctionnaires à Dakar dans Climbié, cette injustice a déjà conduit à des grèves comme celle portant sur la revendication de la « Zone » (DADIE, 2010, p.140), organisée par les travailleurs noirs. Dans le Marie-Paul qui du Sénégal faisait route vers la Côte-d'Ivoire, un des occupants, celui qui est décrit comme un « des colons mi- européens mi- africains », témoigne la différence de traitement entre le Noir et le Blanc, s'adressant au commandant du navire, le bosco Marca Diarisso, qui avait exprimé sa volonté de faire du cabotage s'il avait de l'argent : « Les Européens se serrent les coudes dans ces affaires d'argent, tu le sais bien. On demande une garantie au compatriote, mais à toi, on en demandera quatre, parce que tu auras été très chaudement recommandé, et à moi, vingt [...] » (DADIE, 2010, p.181). Cette discrimination contre le local dans l'administration accouche naturellement de la même discrimination dans les autres secteurs de la vie. En effet, Diaw, un matelot sur le même Marie Paul, raconte une expérience qu'il a vécue à Conakry où des boutiquiers blancs vont jusqu'à refuser même de vendre leurs articles aux Noirs : « En escale, je vais dans une boutique acheter une paire de chaussettes. Le boutiquier refuse de les vendre parce que son patron lui aurait donné l'ordre de ne rien vendre aux indigènes » (DADIE, 2010, p.182). Ces hommes considérés comme barbares et sauvages sont vus comme indignes de fréquenter les mêmes espaces qu'eux, les Blancs. Mêmes lors des fêtes publiques, on ne les invite pas. En effet, à l'occasion d'un repas avec le gouverneur des colonies à Dakar, on peut lire dans Climbié cet extrait assez emblématique des rapports entre Blancs et Noirs : « Non, on ne pouvait inviter ces inciviles qui risquaient, entre deux bouchées, de dire crûment au Gouverneur : « ça ne va pas ! » » (DADIE, 2010, p.86). Il s'agit là d'un refus de convier les cultivateurs indigènes à cette cérémonie, à ce repas.

Dans les textes des auteurs africains postindépendances, le Blanc est encore présenté comme convaincu que les Noirs sont des êtres qu'il doit inconditionnellement dominer. Cette volonté de domination engendre aussi, comme nous l'avons vu avec les écrivains africains de la première génération, des comportements racistes contre l'homme noir. Dans *Le ventre de l'atlantique*, le jeune sénégalais Moussa en a subi dans son club de football en France : « Sur le terrain, il perdait ses moyens lorsque certains de ses coéquipiers lui hurlaient : Hé ! négro ! Tu ne sais pas faire une passe ou quoi ? Allez ! Passe le ballon, ce n'est pas une noix de coco ! » (DIOME, 2003, p.99-100). L'évocation de la noirceur de sa peau et l'allusion faite aux noix par les jeunes Blancs est une volonté de parler de la sauvagerie du Sénégalais et de sa proximité avec le singe.

II.3 Un local de mérite

On ne saurait dire que l'ailleurs ne reconnaît aucun mérite ou importance du local dans notre corpus. Avant tout, la volonté d'y venir témoigne que le cadre local renferme quelque chose de précieux. C'est pourquoi, ils font même la guerre pour le coloniser (KANE, 1961, p.48). Aux avantages géostratégiques s'ajoute aussi la qualité de la ressource humaine de cette partie de la terre. D'abord, Samba Diallo est un enfant extraordinaire. A L., dans la classe de

monsieur N'Diaye, il a toujours été brillant depuis le premier jour. Même à la présence du jeune Jean et de sa sœur, tous enfants du gouverneur blanc, le petit Diallobé est souvent le seul qui répondait correctement aux questions du maître, même quand elles portent sur la France. C'est son intelligence qui va d'ailleurs inciter le jeune Jean à vouloir lier amitié avec lui. Et même quand il voyagera plus tard pour poursuivre ses études en France, Samba Diallo est toujours présenté par les acteurs de l'ailleurs comme un grand travailleur. Dans la famille Martial, Lucienne une promotionnaire de l'étudiant noir parle de ses talents à ses parents comme nous pouvons le constater dans les échanges entre le pasteur –le père de Lucienne– et Samba Diallo : « Lucienne a souvent parlé de vous à la maison. Elle a été impressionnée par la passion et le talent avec lesquels vous menez vos études de philosophie » (KANE, 1961, p.124). La conviction de l'ailleurs de la qualité de la ressource humaine du local devient davantage vive quand il réalise que par le travail des acteurs locaux parviennent à exercer comme les acteurs de l'ailleurs des métiers de grandes réflexions. Ils peuvent être enseignants comme M. N'Diaye à L. (KANE, 1961, p.62). Ils peuvent aussi être « magistrat » (KANE, 1961, p.142) ou « avocat » (KANE, Ibid., : 145) comme Pierre-Louis un descendant noir africain vivant en France. Leurs engagements et leurs efficacités dans les parcours scolaires ont fait de beaucoup d'acteurs locaux des fonctionnaires notamment Assouan Koffi en Côte d'Ivoire dans *Climbié*.

III. Une représentation allogène du local africain : une identité africaine qui se complexifie

III.1. La réalité de l'école occidentale dans le milieu local

L'école occidentale est appropriée par les acteurs locaux dans les œuvres convoquées. Si son origine est rattachée à la colonisation, on se rend compte que les acteurs locaux se convainquent de plus en plus de l'importance de cette école. Elle est présente dans le milieu local à travers des cadres d'étude que sont les établissements scolaires, implantés dans multiples espaces, chacun représentant un niveau donné d'apprentissage. Ainsi, en prenant l'exemple sur l'organisation que l'on voit en Côte-d'Ivoire –c'est d'ailleurs la même chose dans toutes les colonies–, on se rend compte qu'il y a d'abord des « écoles primaires » (DADIE, 2010, p.23) qui représentent la base du système éducatif. Même dans le Diallobé existent bien ces écoles primaires, notamment à L. : « Lorsque la famille Lacroix arriva dans la petite ville de L., elle y trouva une école. C'est sur les bancs d'une salle de classe de cette école remplie de négrillons que Jean Lacroix fit la connaissance de Samba Diallo » (KANE, 1961, p.61-62). Après viennent d'autres établissements qui représentent des ordres plus élevés de l'enseignement et qui accueillent tour à tour les élèves qui ont pu franchir la base. Il s'agit de l'« Ecole régionale » (DADIE, 2010 : 27) et de l'« École Primaire Supérieure » (DADIE, 2010, p.70). Quand après tout ce parcours laborieux vient le moment de la formation professionnelle, c'est l'Ecole Normale William Ponty installée à Gorée au Sénégal qui accueille tous les admis de l'Afrique Occidentale Française dans *Climbié*.

Evoquer la question de la présence de l'école occidentale dans le milieu local, c'est parler aussi des acteurs qui l'animent. Ils sont nombreux et prennent en compte les « directrice [s] » (DADIE, 2010, p.28) et « directeur [s] » (DADIE, 2010, p.16) d'écoles, les « instituteur [s] » (DADIE, 2010, p.05) et surtout les « élève [s] » (DADIE, 2010, p.06) qui sont naturellement les plus nombreux. Les mêmes personnages existent dans *L'Aventure ambiguë* où on voit facilement à l'école primaire de L. l'instituteur N'Diagne et ses élèves notamment Samba Diallo, etc. Comme nous le précisons au début de cette partie, si à l'origine l'ailleurs à user de stratagèmes pour exporter son école dans le cadre local, il est important de rappeler qu'il y a eu par la suite une sorte d'appropriation de cette école par les acteurs locaux. D'abord,

cela s'explique par toute la flopée de jeunes enfants noirs que les parents conduisent dans les écoles au moment des recrutements : « La rentrée ! Le matin, de bonne heure, les enfants débouchaient de tous les côtés, de tous les coins, de toutes les ruelles, avec des sacs sous le bras, des cerceaux en mains. L'école bruyante, mouvementée, animée, revivait » (DADIE, 2010, p.16). Même quand on leur exprimait, quand cela était réalité, qu'il n'y avait plus de places, les parents insistaient toujours. « Ils peuvent s'asseoir dans l'allée, rester debout, pourvu qu'ils apprennent quelque chose » (DADIE, 2010, p.17), disaient-ils. Les jours de classe, « par groupes bavards et querelleurs, les élèves s'en allaient à l'école, en jouant aux billes » (DADIE, 2010, p.65).

Même après les indépendances, les auteurs africains de la nouvelle génération, ceux-là mêmes qui accordent une attention de taille à la question de l'ouverture, vont continuer à parler de l'appropriation de l'école occidentale par les Africains dans leurs textes. Dans *Bleu Blanc Rouge*, MABANCKOU relève l'existence des écoles au Congo. Mêmes les anciennes générations y ont été, notamment celle du père de Moki : « De plus, il a eu la chance de fréquenter l'école coloniale lorsque les professeurs - de vrais professeurs, dit-il - ont été recrutés en milieu de deuxième année, contre leur gré » (MABANCKOU, 2013, p.41). Avant de voyager en Europe, son fils aussi a été à l'école occidentale, même s'il a échoué deux fois à l'examen du baccalauréat : « Je ne me vante pas, je n'avais aucun diplôme parce que, n'oubliez pas, je suis allé jusqu'au lycée dans mes études, même si j'ai échoué deux fois mon baccalauréat en littérature » (MABANCKOU, 2013, p.60). Dans *Le ventre de l'atlantique*, l'« école primaire française » de Niodior (DIOME, 2003, p.48) et son directeur monsieur Ndétare de même que le lycée de M'Bour sont une preuve que l'école occidentale existe au Sénégal. Si chez les auteurs de la première génération les ordres d'enseignement dans le milieu local se limitaient au lycée, chez les auteurs postindépendances, il y a même l'université comme en trouve à Brazzaville dans *Bleu Blanc Rouge* et à Dakar dans *Le ventre de l'atlantique*.

III.2 Des religions de l'ailleurs dans le milieu local : le Christianisme

En ce qui concerne le Christianisme, des lexiques indiquent qu'il en est question dans les œuvres convoquées, précisément dans Climbié. Dans le vocabulaire quotidien, on parle d'acteurs majeurs de la chrétienté comme « Curé » (DADIE, 2010, p.30), « Jésus » (DADIE, 2010, p.43), « Marie » (DADIE, 2010, p.43), « Joseph » (DADIE, 2010, p.43) ainsi que des événements importants de la vie chrétienne en l'occurrence « Noël » (DADIE, 2010, p.45), « Pâques » (DADIE, 2010, p.47) et la « Semaine sainte » (DADIE, 2010, p.49). On y voit aussi des acteurs locaux qui fréquentent l'église, notamment Climbié : « Climbié embrasse d'un regard l'autel, le prêtre, la statue du Christ en croix ». Vers la même église, « des vieilles femmes, chapelets en mains, des jeunes filles sautillant sur leurs hauts talons, partent [...] » (DADIE, 2010, p.148). Ces acteurs locaux, on reconnaît aussi leurs statuts de croyants à travers les prières chrétiennes qu'ils récitaient souvent. Parlant toujours d'un Climbié devenu adulte et qui était maintenant à Dakar, DADIE (2010, p.148), relève que « d'habitude, il disait sa prière avec une facilité étonnante » et qu'« il récitait le Credo, le Pater Noster et l'Ave Maria, un peu machinalement, sans trop chercher à pénétrer le sens des mots » (DADIE, 2010, p.148). Dans le cercle des jeunes enfants, l'expression de la chrétienté se fait par les cours de catéchisme qu'ils suivent pour mieux préparer, pour certains, leur entrée dans la grande famille chrétienne par le Sacrement du Baptême. A leur enfance, Climbié et beaucoup d'autres de son âge ont suivi ces cours : « Plus de catéchisme, plus de classe de chants au retour desquels Climbié et les autres enfants emplissaient les rues de cris, d'appels et de rires » (DADIE, 2010, p.64). Les

acteurs locaux expriment aussi leurs vies de chrétiens pendant leurs moments de doutes et de peurs par des pratiques comme le signe de croix, interpellant ainsi Dieu pour qu'il puisse les assister. C'est pourquoi, à l'occasion de cette séance de prestidigitation où un Blanc jouait avec un crâne humain à Grand-Bassam, « certaines bonnes femmes pieuses se signèrent » (DADIE, 2010, p.43). Quand ils doivent participer à des examens ou des concours, les acteurs locaux qui sont dans les écoles expriment leur chrétienté par des prières adressées à des Saints qui sont censés intercéder auprès de Dieu pour eux.

C'est le cas à Grand-Bassam avec les élèves candidats au concours d'entrée à l'Ecole Primaire Supérieure de Bingerville : « L'on parlait de neuvaine aux trois Ave Maria, à Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus, à Saint Joseph » (DADIE, 2010, p.70). Dans le contexte, aux prières, s'ajoute la lecture d'ouvrages chrétiens en l'occurrence « le manuel de cantique » (DADIE, 2010, p.70). On ne peut oublier la réalité des pratiques funèbres propres au christianisme, notamment l'envoie temporaire du corps du défunt à l'église. C'est ce qui s'est passé à la mort de l'oncle N'dabian : « Vers le soir, le corps mis en bière, placé sur un camion, suivi par une foule d'hommes et de femmes, partit pour l'église et pour le cimetière » (DADIE, 2010, p.26). Dans *Bleu Blanc Rouge*, des Congolais pratiquent aussi le christianisme. On y voit en effet des gens qui utilisent la bible à Pointe-Noire comme à cette occasion où Moki donne le livre sacré à une fille : « J'ai décidé d'accélérer les choses. J'avais un autre tour dans ma manche. J'ai pris la Bible et je l'ai tendue à une jeune fille, pendant que mon concurrent la regardait avec étonnement » (MABANCKOU, 2013, p.64). Ceci est une preuve que les auteurs africains qui viendront après les indépendances se sont aussi intéressés à cette représentation de l'Africain qui rend désormais complexe son identité.

Conclusion

Au terme de cette réflexion, nous retenons que le corpus employé dans cette étude met en évidence une identité africaine qui, du fait de la rencontre avec l'ailleurs, se réalise désormais dans la complexité. En employant les moyens d'analyse que fournit la géocritique, l'on comprend que les Africains entretiennent une identité qui s'enracine dans des valeurs telles la solidarité et la communauté. A côté, l'ailleurs en l'occurrence l'Europe conçoit cette Afrique comme un espace qu'il peut exploiter à sa guise et ses habitants comme des êtres inférieurs qui doivent servir sa cause. Il faut dire que cette dernière représentation de l'Afrique, qui est loin de la réalité, est attribuable tout simplement à des velléités d'expansion et de domination. Quand elle commence à s'ouvrir aux autres communautés, l'on se rend peu à peu compte que l'Afrique passe du temps d'une identité purement africaine à celui d'une identité africaine qui se construit en s'inspirant des mérites et des valeurs des autres peuples. On note désormais dans le milieu local africain la présence et même l'appropriation de l'école occidentale, des religions d'ailleurs en l'occurrence le christianisme, etc. Désormais, il ne s'agit plus de l'Africain de jadis qui malgré ses valeurs vivait dans une sorte de passéisme (voir CESAIRE, 2011), mais un Africain qui est conscient qu'il doit vivre en étroite collaboration avec les autres communautés du monde, en liant son histoire à celle du monde (MBEMBE, SARR, 2017). On passe alors d'un purisme identitaire à une identité qui se construit dans l'entre-deux, une identité complexe. Cette réalité est à prendre en compte dans nos choix politique et quotidien car, avec la mondialisation, les barrières s'effriteront de plus en plus entre les différents espaces de la terre. Il ne sert plus à rien d'être nostalgique d'un passé, celui du purisme identitaire et de l'apologies des identités, qui ne reviendra plus jamais. Il est d'ailleurs important de noter que ce passé de l'apologie des identités a montré ses limites puisque les grandes crises qui ont secoué notre

temps en sont consécutives. Pour le bien de tous, le temps est venu d'expérimenter la compénétration des cultures, de l'en-commun, de l'universel donc des identités complexes.

Références bibliographiques

- CESAIRE Aimé, 2011. *Discours sur le colonialisme suivi de discours sur la Négritude*, Paris, Présence africain
- DADIE Bernard, 2010. *Climbié*, Abidjan, NEI
- DIOME Fatou, 2003. *Le ventre de l'atlantique*, Paris, Edition Anne Carrière
- KANE Cheick Hamidou, 1961. *L'aventure ambiguë*, Paris, Julliard
- MABNACKOU Alain, 2013. *Bleu Blanc Rouge*, Bloomington, Indiana University Press
- MBEMBE Achille, SARR Felwine, 2017. *Écrire l'Afrique-monde*, Dakar, Philipe Rey/Jimsaan
- RANGEON François. « L'identité politique », In CHEVALIER, J. (dir.). (1994). *L'identité politique*, Paris, PUF coll. « Publication du CARAPP », p.305-310
- AGIER Michel, 2013. *La condition cosmopolite*, Paris, La Découverte
- COUCHENE T. « Glocalisation : The Regional/International Interface », *Canadian Journal of Regional Science*, XVIII (1) : 1-20.
- WESTPHAL Bertrand, 2007. *La Géocritique. Réel, fiction, espace*, Paris, Minuit, 2007
- WESTPHAL Bertrand, 2004. « Approche méthodologique de la transgression spatiale », *Ljubljana*, 27/, pp.75-83.