

## ABSTRACT

Title of Dissertation:

DE LA LITTÉRATURE UNIVERSALISTE  
SENGHORIENNE AU *TOUT-MONDE* DE  
GLISSANT : MÉTISSAGE ET DIALOGUE  
DES CULTURES DANS L'ÉCRITURE DE  
FATOU DIOME, ALAIN MABANCKOU,  
GASTON KELMAN ET AMINATA SOW  
FALL

Khady Diène, Doctor of Philosophy, 2018

Dissertation directed by:

Dr Valérie Orlando  
Department of French and Italian

This thesis focuses on how Senghorian universalism has influenced the world-views of contemporary *mondial* authors as well as Glissant's concept of *Tout-Monde*. After reading the works of contemporary authors as Fatou Diome, Alain Mabanckou, Gaston Kelman and Aminata Sow Fall, we realized that their main themes as *Métissage* and *Dialogue des cultures* echo Senghor's *Civilisation de l'Universel*. We also examine how *le voyage*, with its relation to globalization, influences or not these authors' vision, as well as their writing and discourse about the universal ideas on the human condition. The objective of this thesis is to put in conversation Senghor's

*Civilisation de l'Universel* with contemporary works and to show through our literary and theoretical analysis that Senghorian universalism is atemporal.

## ABSTRACT

Title of Dissertation:

DE LA LITTÉRATURE UNIVERSALISTE  
SENGHORIENNE AU *TOUT-MONDE* DE  
GLISSANT : MÉTISSAGE ET DIALOGUE  
DES CULTURES DANS L'ÉCRITURE DE  
FATOU DIOME, ALAIN MABANCKOU,  
GASTON KELMAN ET AMINATA SOW  
FALL

Khady Diène, Doctor of Philosophy, 2018

Dissertation directed by:

Dr Valérie Orlando  
Department of French and Italian

Cette thèse examine l'influence de l'universalisme senghorien sur l'écriture, le discours et la vision qu'ont les auteurs contemporains sur le monde. Après avoir lu les textes d'auteurs comme Fatou Diome, Alain Mabanckou, Gaston Kelman et Aminata Sow Fall, nous nous sommes rendu compte que la thématique du *Métissage* et du *Dialogue des cultures* typiquement senghorienne est récurrente pour ne pas dire dominante dans leur écriture. Ce projet a aussi pour but de montrer l'influence de l'universalisme senghorien sur le concept de *Tout-monde* d'Edouard Glissant. Nous y analysons comment le voyage, facteur de mondialisation, influence ou pas l'écriture, la vision et le discours de ces auteurs sur la condition universelle de l'homme. L'objectif de cette thèse est de mettre en conversation la *Civilisation de l'Universel*

de Senghor et de montrer, à travers notre analyse littéraire et théorique, que l'universalisme senghorien est atemporel.

DE LA LITTÉRATURE UNIVERSALISTE SENGHORIEENNE AU *TOUT-MONDE*  
DE GLISSANT : MÉTISSAGE ET DIALOGUE DES CULTURES DANS  
L'ÉCRITURE DE FATOU DIOME, ALAIN MABANCKOU, GASTON KELMAN  
ET AMINATA SOW FALL

by

KHADY DIÈNE

Dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of the  
University of Maryland, College Park, in partial fulfillment  
of the requirements for the degree of  
Doctor of Philosophy  
2018

Advisory Committee:  
Dr Valérie Orlando  
Dr Mercedes Ballargeon  
Dr Laretta Clough  
Dr Lilian Doherty  
Dr Caroline Eades

© Copyright by  
Khady Diène  
2018

## DEDICATION

À la mémoire de ma maman *Aminata Thiaw*, modèle d'amour qui est partie trop tôt, je serai toujours fière d'être ta fille

À Mamadou Sall et Awa Sall, mes enfants chéris, à Mbaye Sall mon époux, pour leur indéfectible soutien

## ACKNOWLEDGEMENTS

« Ceux qui ont un bon guide ne se perdent jamais dans la jungle »

Fatou Diome, *Le Ventre de l'Atlantique*

Je dédie cette citation de Fatou Diome à ma directrice de recherche Dr Valérie Orlando qui m'a assistée, conseillée, soutenue et guidée sur le chemin de la recherche. Ce projet a été mené à bien grâce à sa disponibilité, son soutien, sa constante attention, ses conseils et ses lectures minutieuses de mes travaux. Merci de m'avoir encouragée sans cesse tout au long de ce projet.

J'exprime également ma profonde gratitude à:

- Tous les professeurs du Département de Français et plus particulièrement ceux qui ont gracieusement accepté de faire partie du comité : Dr Caroline Eades, Dr Andrea Frisch, Dr Laretta Clough et Dr Mercédès Ballargeon. Merci pour votre soutien, vos conseils et vos suggestions.
- Dr Lilian Doherty du Département de Classique, merci d'avoir accepté de représenter le doyen sans hésitation.
- Ma famille, mes parents et mes amis pour leurs encouragements, leur patience et leurs sacrifices.

## TABLE OF CONTENTS

DEDICATION .....	ii
ACKNOWLEDGEMENTS .....	iii
TABLE OF CONTENTS .....	iv
INTRODUCTION .....	1
<b>Chapitre I : Senghor et la <i>Civilisation de l'Universel</i></b> .....	12
Comprendre la philosophie universaliste de Senghor à travers sa trajectoire biographique et intellectuelle.....	13
Du <i>Royaume d'Enfance</i> à l'expérience parisienne .....	14
Qu'est ce que la <i>Civilisation de l'Universel</i> senghorienne ? .....	23
<b>Chapitre II : L'universalité senghorienne à travers l'écriture de Fatou Diome et Alain Mabanckou</b> .....	45
Enracinement, ouverture, métissage et dialogue culturel : l'influence de Senghor dans l'écriture universaliste chez Fatou Diome et Alain Mabanckou .....	50
Fatou Diome: De <i>la Préférence Nationale</i> à l'appel de l'Universel.....	51
Le métissage stylistique dans l'écriture de Mabanckou et de Diome.....	56
L' <i>Intertextualité</i> et l' <i>Oralité</i> dans <i>Le Ventre de l'Atlantique</i> de Fatou Diome et <i>Le Sanglot de l'homme noir</i> d'Alain Mabanckou .....	60
Le champ littéraire du voyage : Senghor, Diome et Mabanckou, des écrivains hors nation.....	72
La nature chez Diome et Mabanckou.....	81
Senghor et Glissant : De <i>La Civilisation de l'Universel</i> au <i>Tout-Monde</i> .....	87
<b>Chapitre III : Multiculturalisme et métissage en France : Senghor, Gaston Kelman, Aminata Sow Fall et la <i>Littérature-Monde</i></b> .....	100
Comment penser et agir <i>Au delà du Noir et du Blanc</i> ? .....	105
La problématique du retour .....	114
<i>Douceurs du bercail</i> ou le choix de rester dans le pays natal .....	120
La terre natale comme socle de l'enracinement identitaire.....	121
Contexte politique, économique et socio-culturel : quel rôle pour l'écrivain ? .....	137
Etat des lieux du discours universaliste dans le temps présent : du <i>Tout-Monde</i> de Glissant à l' <i>inimitié</i> de Mbembé et la <i>plainte</i> de Fatou Diome.....	143
BIBLIOGRAPHIE .....	163

## INTRODUCTION

Comme la plupart des Sénégalais de notre génération, nous avons un a priori sur le poète, l'écrivain et le politicien sénégalais Léopold Sédar Senghor qui a été beaucoup critiqué pour sa pensée que beaucoup qualifient d'idéaliste mais aussi pour son amour indéfectible pour la France et la langue française au détriment des langues nationales du Sénégal. Au lendemain de l'indépendance des pays africains, il n'était pas apprécié par beaucoup d'Africains, pour son attitude réconciliante avec les anciens colonisateurs. Beaucoup de ses compatriotes le considèrent comme un collaborateur local du néo-colonialisme. Les idées anti-senghoristes qui nous étaient inculquées avaient fini par prendre le dessus sur notre opinion à son propos et nous espérons que cette thèse va éclaircir certains aspects de sa pensée qui n'ont pas été explorés jusqu'à présent et qui faisaient de Senghor un incompris.

L'idée de faire notre thèse sur Senghor nous est venue en lisant les auteurs contemporains (depuis les années 1990) comme Fatou Diome, Alain Mabanckou, Gaston Kelman et Aminata Sow Fall et de voir que la thématique de l'ouverture, du métissage et de l'universel typiquement senghorienne est récurrente pour ne pas dire dominante dans leur écriture. C'est ainsi que nous avons décidé de reparcourir la trajectoire biographique, intellectuelle et littéraire de Senghor afin de déceler les péripéties et la signification de la *Civilisation de l'Universel*, avant de la mettre en conversation avec l'écriture de ces auteurs contemporains. Quand nous avons commencé notre recherche sur Senghor, nous avons remarqué que beaucoup a été déjà dit sur lui. Cependant, nous nous sommes rendu compte que la plupart des études sur Senghor se contentent de montrer les influences

subies par Senghor. Donc l'originalité de notre projet repose sur le fait que nous avons décidé d'amorcer une démarche inverse, à savoir montrer l'influence de Senghor sur les écrivains contemporains de langue française. Nous espérons que cette étude nous permettra de saisir la portée de la pensée du poète qui, comme on le verra, avait offert une réponse à l'inquiétude de l'homme du XXI<sup>e</sup> siècle confronté à une situation de crise culturelle que Glissant appelle le « Chaos monde » qui se manifeste par les bouleversements culturels qui y sévissent :

Autant que jamais, des masses de Nègres sont menacées, opprimées parce qu'elles sont nègres, des Arabes parce qu'ils sont arabes, des Juifs parce qu'ils sont juifs, des Musulmans parce qu'ils sont musulmans, des Indiens parce qu'ils sont indiens, et ainsi à l'infini des diversités du monde. Cette litanie en fait n'en finit pas.<sup>1</sup>

Le monde de notre temps est un monde qui bouge, un monde d'inégalités où le fossé se creuse entre riches et pauvres, noirs, blancs, entre nantis et démunis, musulmans et chrétiens, juifs. Nous pensons qu'aujourd'hui, une certaine réactualisation du concept de *la Civilisation de l'Universel* s'impose afin de montrer que Senghor, contrairement à l'idée qu'on s'en était faite, était un visionnaire, avait su prédire la crise culturelle dans le monde. Nous explorerons comment *la Civilisation de l'Universel* proposée par Senghor se reflète dans la littérature contemporaine.

Pendant les années 1930 quand la théorie du primitivisme nègre et les préjugés sur les noirs abondaient, Senghor et ses compagnons Aimé Césaire, Léon Damas et d'autres vont lancer une révolution culturelle qui se concrétisera par le mouvement de la

---

<sup>1</sup> Glissant, Edouard. *Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard, 1997: 21.

Négritude<sup>2</sup> né de ce malaise des races qu'ils ont ressenti. Pour ces jeunes défenseurs de leur culture, la Négritude représentait à cette époque, une prise de conscience qui leur a permis de remettre en cause les principes de la colonisation et rejeter le discours anthropologique sur « la mission civilisatrice » de l'Occident et sur la « sauvagerie » de l'Afrique.<sup>3</sup> La condition du colonisé a favorisé l'apparition de pratiques textuelles qui se définissent par la mise en jeu de l'expérience de la colonisation. Ces textes sont devenus un lieu de résistance et de combat contre un discours traditionnellement transmis par une culture hégémonique.

Cependant, même si cette Négritude s'est parfois montrée agressive, rebelle contre le colonisateur, dénonciatrice et affirmatrice d'identité, elle connaîtra un mouvement d'ouverture amorcé par Senghor qui va orienter sa pensée vers l'idée de la *Civilisation de l'Universel* empruntée au philosophe Pierre Teilhard de Chardin. Qu'est-ce que la *Civilisation de l'Universel* ?

Quand une seule civilisation impose ses valeurs et plus précisément sa culture au reste du monde on parle de la Civilisation Universelle qui est une forme de totalitarisme pouvant menacer l'équilibre du monde. Ce que Senghor nous propose, c'est la *Civilisation de l'Universel* qui, elle, appelle à la symbiose de toutes les civilisations, de toutes les valeurs pour ainsi créer un « homme nouveau » qui, animé par des cultures diverses, sera un métis culturel. Pour comprendre les fondements théoriques de la *Civilisation de l'Universel* et les vertus dont elle est porteuse, nous définirons dans notre premier chapitre les notions suivantes qui constituent les mécanismes d'édification de la

---

<sup>2</sup> La Négritude est un mouvement à la fois littéraire et politique, fondé à Paris dans les années 1930 par des étudiants noirs des Antilles et de l'Afrique. Les fondateurs du mouvement espéraient éliminer les barrières entre les étudiants des colonies françaises.

<sup>3</sup> Ndiaye, Christiane. *Introduction Aux Littératures Francophones: Afrique, Caraïbe, Maghreb*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 2004.

pensée senghorienne : le métissage, le dialogue des cultures, le Rendez-vous du donner et du recevoir, le Banquet de l'universel, l'accord-conciliant.

Selon Senghor, le Noir doit éviter de s'enfermer dans la « Négritude ghetto »,<sup>4</sup> qui représente la première phase de la Négritude, celle qui rejetait avec violence les préjugés de race et de culture. Le poète soutient que la vraie culture consiste en un « enracinement en soi et une confirmation de soi, de son être ».<sup>5</sup> Senghor prône une réconciliation universelle des races, l'égalité des peuples et le dialogue des cultures. Ces idées cimenteront la philosophie de Senghor appelée la *Civilisation de l'Universel*.

De ce point de vue, nous pouvons dire que le mouvement de la Négritude a connu une première phase de prise de conscience, de contestation et de résistance mais qu'à travers les années et plus précisément dans les années 40, elle a évolué vers une phase plus réconciliante.

Il est important de noter qu'à partir des années 60, au lendemain des « indépendances » en Afrique et dans les Caraïbes l'écriture de la Négritude (prise de conscience) fera place à une nouvelle forme d'écriture appelée écriture postcoloniale (dans le sens d'après les indépendances) qui met en jeu l'expérience de la colonisation et de « l'indépendance ». Notons que les Caraïbes, comme d'autres colonies françaises, sont jusqu'à ce jour restées sous le pouvoir de la France. Pour cette raison les termes *indépendance* et *postcolonial* (dans le sens d'après les indépendances) seront utilisés en tenant compte de ce facteur.

Le terme *postcolonial* est souvent défini comme « renvoyant à toutes les cultures que le processus impérial a affectées depuis la colonisation jusqu'à aujourd'hui. Ici, nous

---

<sup>4</sup> La « Négritude ghetto » correspond à ce que Jean Paul Sartre appelle « un racisme antiraciste » dans *Orphée noir*, Préface à *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* parue en 1948.

<sup>5</sup> Senghor, Léopold Sédar. *Liberté 3 Négritude et Civilisation de l'Universel*. Paris: Seuil, 1977.

nous réfèrerons au terme postcolonial pour désigner les cultures qui ont été affectées par la colonisation et qui sont maintenant soit indépendantes ou qui sont restées des colonies (les Caraïbes). Dans *The Empire Writes Back : Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin définissent le terme postcolonial ainsi: «We use the term postcolonial, however, to cover all the culture affected by the imperial process from the moment of colonization to present day ». <sup>6</sup> Après les « indépendances », les textes de l’Afrique manifestent les rapports parfois difficiles voire contradictoires entre la France et l’Afrique. Dans le domaine de la littérature, la condition du sujet colonisé a marqué le texte pour le transformer en une représentation culturelle d’un processus de contestation et de résistance, la subversion d’un héritage culturel et littéraire de la métropole.

Cependant cette écriture qui s’est d’abord voulue une écriture d’affirmation d’identité a progressivement évolué vers une phase d’ouverture, plus humaniste. Les écrivains contemporains d’Afrique et des Caraïbes ont commencé à défendre de plus en plus l’idée selon laquelle, même si le combat vise encore la libération de l’homme noir ou du colonisé, l’écriture vise davantage à libérer l’homme en tant qu’être humain. Cette nouvelle tendance, comme le souligne Achille Mbembé, « prône pour l’humanité-à-venir, celle qui doit naître une fois que les figures coloniales de l’inhumain et de la différence raciale auront été abolies. Donc, une certaine espérance dans l’avènement d’une communauté universelle et fraternelle ». <sup>7</sup> Dans son texte intitulé *De la postcolonie : Essai*

---

<sup>6</sup> Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London and New York: Psychology Press, 2002: 2.

<sup>7</sup> Mbembé, Achille. “Qu’est que la pensée coloniale?” *Esprit*. 12 (2006): 117-133.

sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine,<sup>8</sup> Mbembé montre la nouvelle voie humaniste voire universaliste empruntée dans le domaine de la littérature et qui va se concrétiser par l'action des écrivains.

Notre projet s'attardera plus sur les années 90 qui ont vu se développer de nouveaux concepts comme le *Tout-Monde* d'Edouard Glissant qui affirme une rupture avec les positions de Césaire car selon lui l'identité antillaise n'est pas seulement fondée sur l'Afrique comme le soutient Césaire. Glissant soutient que l'identité antillaise est fondée sur la mise en relation des cultures, ce qu'il appelle « identité multiple » ou « identité rhizome ». Glissant va développer le concept du *Tout-Monde* qui célèbre la richesse de la culture antillaise qui est un mélange de celle-ci avec la culture européenne et africaine. À cause de ces apports européens et africains, la diversité est mise à l'honneur dans ce que Glissant appelle le *Tout-Monde*. Notre projet montrera que ce concept n'est pas en rupture avec la *Civilisation de l'Universel* de Senghor mais, au contraire, qu'il constitue une continuité. La recherche que nous nous proposons de mener est donc centrée sur cette évolution et le changement du langage et du discours dans l'écriture des auteurs africains et caribéens contemporains et surtout l'influence de l'universalité senghorienne sur leur écriture. Peut-on dire que l'avènement de cette écriture universaliste avec le métissage (biologique et/ou culturel) que l'on voit dans la littérature contemporaine (depuis le début des années 1990) est en passe de réaliser le pari de l'universalisme prôné par Senghor ? Peut-on lire les idées universalistes senghoriennes dans l'écriture de ces auteurs ? Au moment où on assiste à la montée des intégrismes de tous bords, peut-on dire que Senghor avait su prédire la nécessité d'un dialogue des

---

<sup>8</sup> Mbembé, Achille. *De la postcolonie: Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique Contemporaine*. Paris: Karthala, 2000.

cultures pour éviter la crise de civilisation actuelle ? Notre projet nous permettra de mettre en conversation la littérature des auteurs contemporains avec le contexte actuel mais aussi de voir dans quelle(s) mesure(s) leur écriture peut servir pour entreprendre une action politique ?

Notre étude sera structurée de la façon suivante : le premier chapitre, « Senghor et la *Civilisation de l'Universel* », explorera l'itinéraire de Senghor et définira la *Civilisation de l'Universel*. Nous retracerons son parcours, sa pensée et sa philosophie mais aussi sa trajectoire biographique, littéraire et intellectuelle afin de voir comment son milieu physique, culturel, intellectuel et social a beaucoup influencé le poète. Il est difficile de parler de Senghor sans parler de son « Royaume d'enfance » c'est-à-dire les années de son enfance qui comme nous le verrons, ont beaucoup influencé sa personnalité, sa pensée et sa poésie. Ce premier chapitre revisitera l'évolution de l'écriture de la Négritude mais nous attacherons une attention particulière au moment où elle a perdu sa dimension déviante de résistance, de réfutation, et de contre-discours. Nous nous attarderons donc sur les années 1940 où Senghor a commencé à formuler des idées sur la *Civilisation de l'Universel* dont nous définirons les enjeux et les fondements théoriques. Qu'est-ce que la *Civilisation de L'Universel* ? Quelles sont les vertus dont elle est porteuse ? Dans quelle(s) mesure(s) peut-on la lire dans l'écriture des auteurs contemporains ? Voilà autant de questions qui assaillent le chercheur que nous sommes et qui déterminent la structure majeure de notre réflexion. Les réponses à ces questions constitueront le socle de notre recherche.

Dans notre deuxième chapitre intitulé « L'universalité senghorienne à travers l'écriture de Fatou Diome et Alain Mabanckou », nous ferons une étude littéraire et thématique qui nous permettra d'analyser comment les thèmes dominants de la *Civilisation de l'Universel* Senghorienne comme l'enracinement, l'ouverture, le métissage culturel et le dialogue des cultures réapparaissent de manière systématique dans l'écriture de Diome et Mabanckou. Dans le roman *Le Ventre de l'Atlantique* de Diome, Salie, la protagoniste, comme l'auteure, a immigré en France et elle est confrontée à deux codes culturels qui la laissent perplexe quand elle questionne son identité. Diome, comme le fait Senghor à travers son écriture, fait sans cesse appel à l'idée de l'universel, du métissage et de la nécessité d'une « redéfinition de soi ». Dans *Le Sanglot de l'homme noir*, Mabanckou prône la nécessité de redéfinir l'identité des noirs et il soutient que « sa conception de l'identité dépasse de très loin les notions de territoire et de sang ». <sup>9</sup> Le discours de Mabanckou est un écho évident au célèbre poème de Senghor *Prière de Paix*<sup>10</sup> dans lequel Senghor appelle ses frères du monde entier à tuer « le serpent de la haine »<sup>11</sup> et pardonner tout mal qui a été subi de l'esclavage à la colonisation et aux guerres. Nous examinerons les parallèles entre le message de paix de Senghor et celui de Mabanckou.

Fatou Diome et Alain Mabanckou sont des écrivains hors nation, c'est-à-dire qui ont quitté leurs pays d'origine pour vivre dans un autre et pour cette raison nous accorderons une importance particulière à la façon dont ils abordent la question du voyage. Nous interrogerons les implicites liés aux conséquences du voyage dans leur écriture. En nous

---

<sup>9</sup> Mabanckou, Alain. *Le Sanglot de l'Homme Noir*. Paris: Fayard, 2012: 59.

<sup>10</sup> Senghor, Léopold Sédar. *Hosties noires*. Paris: Seuil (1964,1973): 90.

<sup>11</sup> Senghor, Léopold Sédar. *Chants d'Ombres suivi de Hosties noires (Prière de Paix)* Paris: Seuil, 1945:149.

appuyant sur la théorie du *champ littéraire* de Bourdieu, nous aborderons les caractéristiques et la condition d'émergence de la littérature pour les écrivains « déracinés ». Ici, nous analyserons la théorie de *la Relation* entre les mondes et le concept du *Tout-Monde* proposés par Glissant qui ont beaucoup emprunté à la *Civilisation de l'Universel*.

Le troisième et dernier chapitre, « Multiculturalisme et métissage: Senghor, Gaston Kelman, Aminata Sow Fall et la *littérature-monde* » abordera la question du multiculturalisme et du métissage dans la France actuelle et la façon dont elle est reflétée dans la littérature et plus particulièrement l'écriture de Gaston Kelman et d'Aminata Sow Fall. Senghor, avec ce don propre aux poètes et aux écrivains de voir ce qui n'est pas encore et de prédire le monde qui sera demain, avait, comme par anticipation, vu venir le chaos que le mouvement du monde allait voir naître. Dans *Liberté 3: Négritude et Civilisation de l'Universel*,<sup>12</sup> il annonçait déjà de manière péremptoire que « L'Humanisme du XX<sup>e</sup> siècle, qui ne peut être que *Civilisation de l'Universel*, s'appauvrirait s'il y manquait une seule valeur d'un seul peuple, d'une seule race, d'un seul continent ».<sup>13</sup> Pour Senghor, il n'y a qu'une alternative; la civilisation du monde à venir sera humanisme ou barbarie selon que les peuples du Tiers Monde seront ou non conviés au Banquet de l'Universel.<sup>14</sup>

Gaston Kelman est un sociologue camerounais qui vit en France depuis vingt ans et se dit avant tout « bourguignon ». Que signifie être blanc, noir ou jaune ? À travers des anecdotes, Kelman rappelle que le débat sur l'intégration n'est pas une affaire de couleur

---

<sup>12</sup> Senghor, Léopold Sédar. *Liberté 3: Négritude et Civilisation de l'Universel*. Paris: Seuil, 1977.

<sup>13</sup> Senghor 62.

<sup>14</sup> Dioum, Baïdy. *La Trajectoire de Léopold Sédar Senghor: Du terroir à l'universel*. Paris: L'Harmattan, 2010: 255.

de peau mais plutôt la reconnaissance du choix de chaque individu. On y reconnaît les formules de Senghor qui disait qu'il faut « choisir et non subir », « assimiler et non être assimilés ». Ce chapitre montrera les interférences entre la pensée de Kelman et la philosophie de Senghor. Aussi, nous mettrons en conversation le texte de Kelman *Au delà du noir et du blanc*<sup>15</sup> et *Douceurs du Bercail*<sup>16</sup> de l'écrivaine sénégalaise Aminata Sow Fall qui vit au Sénégal. Quand Kelman se revendique comme noir et « bourguignon » et parle de l'impossibilité du retour, Sow Fall reste convaincue que « quand on perd son chemin, il faut retourner là d'où on est parti ».<sup>17</sup> Ce chapitre évoquera la problématique du voyage et comment celui-ci marque la plume des écrivains hors nations. Nous analyserons dans quelle(s) mesure(s) le texte de Kelman et celui de Sow Fall présentent une perspective différente par rapport à la problématique de l'intégration en terre d'accueil et du retour de l'immigré dans sa terre d'origine.

Dans cette étude, nous analyserons le rapport entre l'écriture et la société et plus précisément l'engagement de l'écrivain dans la société. Nous verrons comment Gaston Kelman, Aminata Sow Fall, Fatou Diome et Alain Mabanckou, à l'instar de Senghor et à travers leur écriture, nous prouvent qu'ils sont en phase avec leur temps et qu'ils ne sont pas des intellectuels détachés de la réalité autour d'eux. Que leurs plumes soient dirigées sur des faits sociaux, un discours politique ou un fait d'actualité, il est indéniable que c'est à travers leurs romans qu'ils en donnent l'écho le plus fidèle. Comment la réflexion théorique des écrivains contemporains pourrait-elle être utilisée de manière à ce qu'elle puisse être d'une quelconque utilité pour entreprendre une action politique ? Dans

---

<sup>15</sup> Kelman, Gaston. *Au-delà du Noir et du Blanc*. Paris: Max Milo Editions, 2005.

<sup>16</sup> Sow Fall, Aminata. *Douceurs du bercail*. Abidjan: NEI (Nouvelles Editions Ivoiriennes), 1998.

<sup>17</sup> Sow Fall 139.

quelle(s) mesure(s) pourrait-on dire que leurs textes sont porteurs d'actualité, d'histoire ou d'une simple vision utopique ?

Nous avons choisi d'étudier les textes de Diome, Mabanckou, Kelman et Sow Fall d'une part parce que leurs trajectoires présentent des similitudes avec celle de Senghor et d'autre part parce que les thématiques qui sont au centre de leurs œuvres semblent répondre directement à l'appel universaliste dans le sens d'ouverture, de dialogue et de métissage prônés par Senghor.

Puisqu'on parle ici du rapport entre écriture et actualité, nous pensons que notre étude sera incomplète si dans notre dernier chapitre nous ne nous posons pas la question de savoir quel est l'état des lieux du discours universaliste chez les auteurs africains d'expression française depuis les dix dernières années. Sont-ils toujours attachés à cet idéal de dialogue et de rencontre entre l'Afrique et l'Europe ou sont-ils en train de s'en détacher pour ouvrir la voie à une autre façon de penser, à un autre discours ?

## Chapitre I : Senghor et la *Civilisation de l'Universel*

La thématique du métissage dans le sens senghorien ainsi que l'idée de l'universel sont dominants chez Fatou Diome, Alain Mabanckou, Gaston Kelman et Aminata Sow Fall. Dans ce premier chapitre, afin de mieux voir comment la *Civilisation de l'Universel* se reflète dans l'écriture de ces auteurs, nous la définirons ainsi que ses fondements théoriques qui sont : le métissage, l'enracinement, l'ouverture et le dialogue des cultures. À travers nos lectures, nous avons remarqué que les années d'enfance qu'il appelle le « Royaume d'enfance » constituent le socle identitaire chez le poète et qu'elles sont déterminantes dans son parcours intellectuel. Pour cette raison, nous avons décidé de reparcourir la trajectoire biographique de Senghor afin de mieux comprendre la *Civilisation de l'Universel* mais aussi la pensée et la philosophie du poète. Comme nous l'avons annoncé, nous accorderons donc une partie importante de ce chapitre aux années que Senghor a passé à Paris et plus particulièrement aux années 1940 où il a commencé à formuler de manière plus précise ses idées sur l'universalisme et sa théorie de la *Civilisation de l'Universel*.

Dans ce chapitre, nous proposons de réactualiser la question de l'universalité afin de montrer que chez la plupart des auteurs contemporains, c'est cette même universalité qui est proposée face à ce que Glissant appelle le « Chaos monde ». Ce chapitre nous permettra de reconnaître que l'universalité senghorienne n'était pas une utopie car non seulement elle se reflète de manière évidente dans la littérature contemporaine mais elle constitue la base des fondements des théories qui sont proposées par les penseurs contemporains. La question principale de ce chapitre est donc de voir en quoi la théorie

du Tout-Monde de *Glissant* constitue non pas une rupture avec la *Civilisation de l'Universel* mais une continuité.

Comprendre la philosophie universaliste de Senghor à travers sa trajectoire biographique et intellectuelle.

La *Civilisation de l'Universel* est le point de mire auquel Senghor rêvait de donner corps. Retraçons maintenant la trajectoire biographique, intellectuelle et littéraire de Senghor pour mieux comprendre la formation de l'homme ainsi que la condition d'émergence de son aspiration à l'universalité. Dans une interview accordée à Michel Djian en 2005<sup>18</sup> dans laquelle Aimé Césaire raconte sa rencontre et ses années d'amitié profonde avec Senghor, le Martiniquais partage ses sentiments sur son ami et sur la question coloniale. Selon Césaire, même si Senghor éprouvait les mêmes frustrations que lui à savoir l'injustice et la révolte, ce dernier l'impressionnait par son calme, sa sérénité et sa douceur :

C'est un homme qui était beaucoup plus calme, doux, plus serein que moi.

J'avais honte, je me sentais nerveux. Après, j'ai compris pourquoi... quant à moi j'avais plutôt tendance à me fâcher. J'ai compris par la suite, c'est curieux, je crois que c'est le résultat de la manière de vivre au Sénégal.<sup>19</sup>

Qu'est ce que c'est cette « manière de vivre au Sénégal » qui explique l'attitude sereine de Senghor et plus tard sa philosophie universaliste ?

C'est le moment de découvrir le « Royaume d'enfance » cette période de l'enfance de Senghor à laquelle il fait toujours référence comme une période d'innocence, de bonheur

---

<sup>18</sup> Djian, Jean Michel. *Léopold Sédar Senghor. Genèse d'un imaginaire francophone*. Paris: Gallimard, 2005.

<sup>19</sup> Djian 223.

d'insouciance et qui a forgé sa personnalité. Examinons donc cette tranche de sa vie pour mieux comprendre la *Civilisation de l'Universel* de même que la pensée et la philosophie du poète.

### Du *Royaume d'Enfance* à l'expérience parisienne

Léopold Sédar Senghor est né le 9 octobre 1906 à Joal au Sénégal et il est mort le 20 décembre 2001 à Verson en France où il vivait depuis qu'il avait démissionné de ses fonctions de président de son pays, le 31 décembre 1980. Senghor est le fils de Diogoye, un riche commerçant et propriétaire terrien et de Gnilane. Il était très proche de sa mère et aussi de son oncle maternel Tôko Waly qui l'a orienté dans ses premiers pas dans la vie. C'est lui qui l'a initié à la cosmogonie du terroir sérère, aux croyances ancestrales et à l'existence mystérieuse des esprits et aux cultes des morts. Senghor en fait écho dans *Liberté I : Négritude et humanisme (De la liberté de l'âme ou éloge du métissage)*. Le poète accorde ainsi beaucoup d'importance à la période de son enfance qui est pour lui, remplie de souvenirs : « Il me suffit de les nommer pour revivre le Royaume d'Enfance- et le lecteur avec moi, je l'espère - à travers des forêts de symboles. J'y ai vécu, jadis, avec les bergers et paysans ». <sup>20</sup> Son Royaume d'Enfance se caractérise par des parcours dans la brousse, la traversée des tans, des bois, des bolongs et des marigots, courir derrière les antilopes et nager dans les fleuves. Accompagné de son oncle, il côtoyait les bergers et écoutaient leurs récits. Il a vu de ses propres yeux, l'univers de son village :

Je me rappelle mon enfance sérère et mes fugues loin de la maison familiale européenne de mon père. Je passais de longues après-midi avec les bergers,

---

<sup>20</sup> Senghor, *LIBI* "Comme les Lamantins vont boire à la source" 221.

écoutant leurs récits bleus et regardant, réellement, vivre leurs personnages : des Morts, des animaux, des arbres, des cailloux.<sup>21</sup>

J'ai donc vécu en ce Royaume, vu de mes yeux, de mes oreilles entendu les êtres fabuleux par delà les choses : les Kouss dans les tamariniers, les Crocodiles, gardiens des Fontaines, les Lamantins qui chantaient dans la rivière, les Morts du village et les Ancêtres qui me parlaient, m'initiant aux vérités alternées de la Nuit et du Midi.<sup>22</sup>

Pendant sa tendre enfance, il a appris qu'il n'y avait pas de frontière entre la réalité et la fiction, les morts et les vivants, la nature et les hommes, le présent, le passé et l'avenir. Les sept premières années de la vie de Senghor ont été marquées par une atmosphère de vie libre, vagabonde et joyeuse. C'est grâce à ces années que le poète se sent « paysan » et n'a jamais arrêté d'évoquer la symbiose qui existe entre l'Homme et la Nature. Cependant, pour son père, cette existence libre était synonyme de laisser-aller, c'est pourquoi il décide d'envoyer son fils à la mission catholique où son éducation est confiée à un prêtre blanc. C'était en 1913, Senghor n'avait que sept ans. Une seule année suffira au Père Dubois pour découvrir les dispositions particulières du jeune sérère pour la langue française : elle devient sa passion.

Dès 1914, le Père Dubois envoie Senghor au séminaire des Pères du Saint Esprit de Ngasobil, petit village sérère ouvert sur l'océan Atlantique et pas loin de Joal, afin que ce dernier puisse exploiter davantage ses potentialités intellectuelles. Les missionnaires lui enseignent la langue française et l'initient au catéchisme. Le cadre côtier de Ngasobil qui signifie « puits de pierre » est enchanteur et Senghor y dévore les livres. Il se montre

---

<sup>21</sup> Senghor, *LIBI* "De la liberté de l'âme ou éloge du métissage" 99-100.

<sup>22</sup> Senghor 221.

très doué pour les langues, surtout les langues classiques, il y compose ses premiers poèmes et commence à parler de son ambition de devenir prêtre. Le principe directeur des pères du Saint-Esprit était de « rester nègre avec les nègres »<sup>23</sup> et, donc, ils proposaient un enseignement adapté aux réalités du terroir à savoir allier l’instruction en classe et l’exploitation de la ferme et du domaine où les pensionnaires vivaient. Senghor, le petit broussard, n’était donc pas dépaycé. Aussi, les leçons de catéchismes et de politesse étaient dispensées en sérère et en wolof, l’écriture et le calcul en français. Malgré cette forme d’enseignement mixte qui alliait tradition et milieu colonial, le dessein des missionnaires était clair : inculquer à ces enfants encore innocents le culte des « ancêtres gaulois » en ignorant royalement les grandes figures de l’histoire africaine. Pas étonnant que Pierre Corneille et Victor Hugo fussent les auteurs préférés de Senghor et de ses camarades. L’éducation des pères du Saint-Esprit a beaucoup changé le fils de Gnilane et de Diogoye qui désormais rêve des batailles napoléoniennes :

Notre jeu favori, le jeudi et le dimanche, était la guerre. Nous jouions, nous revivions les grandes batailles de l’histoire de France, surtout les batailles napoléoniennes, mais aussi les batailles, présentes et lointaines en même temps, de la guerre de 1914, où se faisaient tuer sans peur les tirailleurs sénégalais.<sup>24</sup>

Senghor devient alors plus méthodique, plus cartésien et bon chrétien. Il est désormais un « toubab » (c’est à dire le Blanc) comme l’appellent sa mère et les gens du village qui ont remarqué sa transformation.

En 1922, à l’âge de 18 ans, Senghor, armé par son ambition de devenir professeur et prêtre, va continuer ses études au collège-séminaire Libermann de Dakar. Il y vivra un

---

<sup>23</sup> Senghor 25.

<sup>24</sup> Senghor, Léopold Sédar. *Liberté 3 Négritude et civilisation de l’Universel (Négritude et Germanité)* Paris: Seuil, 1977: 12.

affront et une humiliation inoubliables avec le père Lalouse, directeur du séminaire, réputé pour être un homme très rigoureux et classique. Pour ce garçon orgueilleux, fier et à l'âge de la puberté, cet épisode frustrant sera son premier choc identitaire d'où ses réflexions sur l'identité qu'il portera toute sa vie. Le père Lalouse déniait aux élèves « même l'honneur d'avoir une civilisation, car nous étions des « sauvages » au sens étymologique du mot des « hommes de la brousse ».<sup>25</sup> Et Senghor protestait avec vigueur puisqu'il avait déjà vécu à la campagne, puisque son père était propriétaire terrien. Il est vrai qu'il appartenait à une civilisation négro-africaine qui possède « une certaine manière, non européenne, de penser le monde et d'être au monde, de concevoir et de vivre la vie : une certaine façon de manger, et de travailler, de rire et de pleurer, de danser et de chanter, de peindre et de sculpter. Et aussi et surtout de prier ».<sup>26</sup>

À partir du moment où le Père Lalouse le déclare inapte pour la cléricature, Senghor voit son rêve de devenir prêtre s'effondrer. Il se sent rejeté et souffre. C'est ce jour-là qu'il jure alors de défendre sa culture contre le mépris des autres.

En 1926, Senghor intègre le lycée laïc Van Vollenhoven de Dakar où il se distingue dans toutes les disciplines. Étudiant très brillant, il est en avance sur ses camarades blancs, il s'épanouit dans un cadre plus ouvert où se mènent des discussions passionnées sur la littérature et l'actualité. En 1928, Senghor obtient le Baccalauréat et prend le chemin de l'Europe pour poursuivre ses études. Il vivra ses premières heures parisiennes dans la surprise, la déception et le dépaysement :

Je suis seul dans la plaine

Et dans la nuit

---

<sup>25</sup> Senghor, *LIB3* "Négritude et modernité ou la négritude est un humanisme du XX<sup>e</sup> siècle" 216.

<sup>26</sup> Senghor, *LIB3* 216.

Je suis la solitude des poteaux télégraphiques

Le long des routes désertes<sup>27</sup>

Lui qui rêvait d'une métropole vivante et chaleureuse, arrive dans une ville triste et pluvieuse, la solitude le ronge : « C'est sous la pluie froide et le ciel d'octobre que j'ai débarqué un matin, à Paris. Et tout était gris, jusqu'aux monuments fameux. Quelle déception ! ». <sup>28</sup>

Âgé de vingt-deux ans, étudiant de littérature à la Sorbonne, Senghor est seul, déçu et nostalgique de sa terre natale. Il s'enferme dans sa chambre universitaire et passe tout son temps à lire. Plus tard, il s'inscrit au lycée Louis-Le-Grand pour préparer le concours d'entrée à l'Ecole Normale Supérieure. C'est là qu'il rencontre Georges Pompidou et commence à fréquenter cafés et vernissages où il y croise des célébrités comme Joséphine Baker, Picasso et Matisse. En 1931 paraît le premier numéro de la *Revue du monde noir* créée par Paulette Nardal de la Martinique, René Maran de la Guyane et Léo Sajous d'Haïti. Pour eux, l'objectif de la revue est de : « créer entre les Noirs du monde entier, sans distinction de nationalité, un lien intellectuel et moral qui leur permette de mieux se connaître, de s'aimer fraternellement, de défendre plus efficacement leurs intérêts collectifs et d'illustrer leur race ». Senghor commence à fréquenter le salon des sœurs Nardal et y rencontre ses futurs camarades de la Négritude Léon-Gontran Damas, René Maran et Aimé Césaire qui est également inscrit à Louis-Le-Grand. C'est à partir de ce moment que Senghor et ses amis commencent à formuler les idées qui se concrétiseront plus tard par la création du mouvement de la Négritude qui est une révolution culturelle née du malaise qu'ils ont ressenti par rapport aux préjugés de

---

<sup>27</sup> Senghor, Léopold Sédar. *Poèmes divers, Oeuvre poétique (Je suis seul)* Paris: Seuil, 1964.

<sup>28</sup> Senghor, *LIBI* 312.

race. Pour ces jeunes défenseurs de leur culture, la Négritude représentait à cette époque, une prise de conscience qui leur a permis de remettre en cause les principes de la colonisation et de rejeter le discours anthropologique sur « la mission civilisatrice »<sup>29</sup> de l'Occident et sur la « sauvagerie » de l'Afrique.<sup>30</sup>

Influencés par ces idées, les intellectuels noirs de la génération de Senghor entreprennent cette révolution culturelle plus ou moins violente pour manifester leur volonté de rupture avec le colonisateur et pour retourner à leurs sources africaines. Ces poètes noirs vont ainsi affirmer une véritable aversion pour l'Occident et sa culture, se moquant de son rationalisme. Pour Senghor, « se revendiquer comme noir, c'était avant tout, tourner le dos aux valeurs de l'Occident apprises à l'école : à la technique, à la Science, à la Raison » :<sup>31</sup> « A la suite du Rebelle, nous nous insurgions contre l'ordre et les valeurs de l'Occident, singulièrement contre sa raison ».<sup>32</sup> Son ami Césaire en fera de même pour se démarquer de l'Occident et de sa raison : « Parce que nous vous haïssons vous et votre raison, nous nous réclamons de la démence précoce, de la folie flambant du cannibalisme tenace ».<sup>33</sup> Léon Gontran Damas, comme Césaire et Senghor, montre également une vraie aversion pour l'Occident et sa culture et réduit le discours assimilationniste à des « théories » et des « bavardages »<sup>34</sup> trop légers pour aliéner la Négritude :

Ma haine grossit en marge

---

<sup>29</sup> Senghor, *LIBI* 87.

<sup>30</sup> Ndiaye, Christiane. *Introduction Aux Littératures Francophones: Afrique, Caraïbe, Maghreb*. Collection "Paramètres". Montréal: Presse Universitaire Montréal, 2004.

<sup>31</sup> Senghor, *LIBI* 134.

<sup>32</sup> Senghor 84.

<sup>33</sup> Césaire, Aimée. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine, 1983: 27.

<sup>34</sup> Damas, Léon Gontran. *Pigments*. (Blanchi, p 57-58) Dans Towa, Marcien. Sherbrooke: *Poésie de la Négritude*. Sherbrooke, 1983: 82.

de leur scélératesse  
en marge  
des coups de fusil  
en marge  
des coups de roulis  
des négriers  
des cargaisons fétides de l'esclavage

Ma haine grossit en marge  
de la culture en marge des théories  
En marge des bavardages  
dont on a cru devoir me bourrer au berceau  
alors que tout en moi aspirer à n'être que nègre  
autant que mon Afrique qu'ils ont cambriolée.<sup>35</sup>

À cette époque, comme indiqué ci dessus, la Négritude était un moyen de se détacher du colonisateur ainsi que des valeurs que ce dernier leur avaient imposées. Cependant, au lendemain de la deuxième guerre mondiale, chez Senghor, cette volonté de contestation, de résistance et d'affirmation d'identité va progressivement évoluer vers une phase qui se veut plus réconciliante et plus humaniste car mettant l'homme en tant qu'être humain au centre de toutes les revendications. À partir de ce moment, Senghor oriente sa pensée vers l'idée de la *Civilisation de l'Universel*. Il commence à parler de façon plus élaborée de métissage et d'ouverture. Cette nouvelle conception de la

---

<sup>35</sup> Damas 82.

Négritude qui appelle à la réconciliation universelle des races est alors appelée la « Négritude ouverte » par opposition à la « Négritude ghetto » correspondant à la première phase.

### De la « Négritude ghetto » à la « Négritude ouverte »

En 1939 quand éclate la guerre mondiale, Senghor est mobilisé et affecté dans un régiment d'infanterie coloniale. Il est capturé par les Allemands le 20 juin 1940 et pendant deux années il est transféré d'un stalag à un autre. C'est durant cette période qu'il lira les génies allemands comme Goethe avant d'être libéré en 1942.

En 1945, au lendemain de la deuxième guerre mondiale, Senghor est témoin de la violence et de la boucherie que celle-ci a entraînées. Il commence alors à appeler à l'égalité des peuples et au dialogue des cultures. Ces idées cimenteront les fondements de la *Civilisation de l'Universel* que Senghor s'appropriera pour formuler son discours universaliste. Cette même année, il publie son premier recueil de Poèmes *Chants d'Ombres* où il évoque les horreurs de la guerre. On y remarque une transformation de la pensée du poète qui, désormais, appelle à la réconciliation universelle des races.

Mais entends l'ouragan des aigles-forteresses, les escadres aériennes entrant à  
pleins sabords

Et Foudroyant les capitales dans la seconde de l'éclair.

Et les lourdes locomotives bondissent au dessus des cathédrales

Et les cités superbes flambent mais bien plus jaunes mais bien plus sèches

qu'herbes de brousse en saison sèche

Et voici que les hautes tours, orgueil des hommes, tombent comme les géants des forêts avec un bruit de plâtras.

Et voici que les édifices de ciment et d'acier fondent comme la cire molle aux pieds de Dieu

Et le sang de mes frères blancs bouillonne par les rues, plus rouge que le Nil - sous quelle colère de Dieu ?

Et le sang de mes frères noirs, les Tirailleurs Sénégalais dont chaque goutte répandue est une pointe feu à mon flanc

Printemps tragique ! Printemps de sang !<sup>36</sup>

Senghor a vécu la situation du monde d'après guerre comme une horrible tragédie qui, selon lui, résulte de la naïveté de l'Europe qui a cru que la science et la technique pouvaient à elles toutes seules apporter les solutions nécessaires aux problèmes des hommes et il se rend compte de l'horreur qu'elles peuvent engendrer. C'est à partir de ce moment qu'il commence à formuler ses idées universalistes. Il parle de cette évolution de sa pensée et de sa nouvelle conception de la Négritude : « De la Négritude ghetto, je suis passé à la Négritude comme enracinement et ouverture ».<sup>37</sup> Le terme « ghetto » qu'il utilise pour la première fois en 1964 dans *Liberté I*<sup>38</sup> marque de façon significative le changement dans la pensée du poète-président. En 1977, dans son texte *Liberté 3 : Négritude et civilisation de l'Universel*,<sup>39</sup> il formule la *Civilisation de l'Universel* de manière plus concrète et fait allusion à l'impasse dont son ami Frobenius les a tirés :

---

<sup>36</sup> Irele, Abiola. *Selected poems of Léopold Sédar Senghor (Chant de printemps)* Cambridge: Cambridge University Press, 1977: 66.

<sup>37</sup> Aziza, Mohamed. *La poésie de l'action (conversation avec Léopold Sédar Senghor)*, 93.

<sup>38</sup> Senghor, *LIB1*.

<sup>39</sup> Senghor, *LIB3*.

C'est par ce chemin que Frobenius nous aidait à sortir du ghetto de la première phase de la Négritude, dans lequel nous nous étions trop complu : à sortir pour tenter de réaliser « l'accord conciliant ». Car seul cet accord nous permettait par « un humanisme intégral », pour parler comme Jacques Maritain.<sup>40</sup>

C'est lors d'une interview avec Aziza Mohamed que Senghor utilisa pour la première fois le terme « Négritude ghetto ». La « Négritude ghetto » correspond à ce que Jean Paul Sartre appelle « un racisme antiraciste » dans *Orphée noir*, préface à *l'Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* parue en 1948. Elle représente la première phase de la Négritude dans laquelle régnait une atmosphère de confrontation et de haine. À la « Négritude ghetto » on peut opposer ce qu'il appelle la « Négritude ouverte »<sup>41</sup> dans *Liberté I* et qu'il définit comme un humanisme qui met l'homme au centre de toutes les aspirations. Selon Senghor, le Noir doit éviter de s'enfermer dans la « Négritude ghetto »<sup>1</sup> et il soutient que la « vraie culture consiste en un mouvement d'enracinement, de déracinement et d'assimilation ». Il est persuadé que la Négritude consiste en un « enracinement en soi et une confirmation de soi, de son être ».<sup>42</sup> Ces idées cimenteront la *Civilisation de l'Universel* que nous allons définir maintenant.

Qu'est ce que la *Civilisation de l'Universel* senghorienne ?

Tout au long de sa vie, Senghor est témoin de l'universalisation et de l'hégémonie de la culture occidentale qui, aveuglée par sa puissance technique et matérielle, menace de plus en plus les cultures minoritaires affaiblies par la colonisation.

---

<sup>40</sup> Senghor, *LIB3* 403.

<sup>41</sup> Senghor, *LIB1* 9.

<sup>42</sup> Senghor, *LIB3* 42.

À travers ses écrits, Senghor explique que, quand une seule civilisation impose sa civilisation au reste du monde, cela devient une forme d'uniformisation qui ne favorise ni l'échange ni le dialogue entre les différentes cultures du monde. Ce qu'il nous propose, c'est la *Civilisation de l'Universel* qu'il définit comme ceci : « Chaque année, c'est un échange plus intense de personnes, de faits scientifiques et de techniques, de livres et de machines, de coutumes et de costumes, d'idées. Ces échanges provoquent des emprunts. Ainsi se crée, peu à peu, une civilisation universelle ». <sup>43</sup> La *Civilisation de l'Universel* appelle à la symbiose de toutes les civilisations, de toutes les valeurs et les rapports de dominant à dominé pour ainsi créer un monde d'unité dans la diversité. Senghor insiste sur le fait que la civilisation du futur devra être celle de « l'Universel ».

La Civilisation du Futur, pour être l'expression de l'homme nouveau, de l'homme intégral, devra être celle de l'Universel. Elle sera non pas une accumulation de faits hétéroclites, mais la symbiose de toutes les valeurs, de toutes les civilisations particulières, qui, seule pourra créer un ordre nouveau à la mesure de l'Homme nouveau. <sup>44</sup>

Il faut dire que le poète, dès ses premiers poèmes et essais, n'a jamais cessé l'appel de l'Universel c'est-à-dire les appels à l'édification d'un monde fraternel où tous les peuples seraient réunis. Il a toujours fait l'éloge du métissage, de l'humanisme et du dialogue des cultures qui sont, pour lui, garants de la paix dans le monde. En 1939, dans son article intitulé « Ce que l'homme noir apporte » <sup>45</sup> (repris dans *Liberté 1*), il formule

---

<sup>43</sup> Senghor, *LIBI* 309.

<sup>44</sup> Senghor 310.

<sup>45</sup> Senghor 22.

de manière claire la nécessité pour les peuples noirs de participer à côté des autres peuples de la Terre, afin de « refaire l'unité de l'Homme et du Monde ».<sup>46</sup>

Le service nègre aura été de contribuer, avec d'autres peuples, à refaire l'unité de l'Homme et du Monde : à lier la chair à l'esprit, l'homme à son semblable, le caillou à Dieu. En d'autres termes, le réel au surréal par l'Homme non pas centre, mais charnière, mais nombril du monde.<sup>47</sup>

Dans *Chants d'ombre*, son premier recueil de poèmes, Senghor nous présente la Méditerranée comme « une mer intérieure qui unit les terres opposées et les sœurs complémentaires ».<sup>48</sup> Dans le poème *Hosties noires* publié en 1948,<sup>49</sup> il chante la fraternité internationale :

Et avec lui tous les peuples d'Europe, tous les peuples d'Asie, tous les peuples  
d'Afrique et tous les peuples d'Amérique  
Qui suent sang et souffrances. Et au milieu de ces millions de vagues, vois les  
têtes houleuses de mon peuple, et donne à leurs mains fraternelles  
DESSUS L'ARC-EN-CIEL DE TA PAIX.<sup>50</sup>

L'idée de *Civilisation de l'Universel* a été largement parcourue aussi bien dans l'œuvre poétique que théorique de Senghor. Cependant, c'est seulement entre 1949 et 1950 que le terme « *Civilisation de l'Universel* » apparaîtra dans ses textes. Senghor utilisera l'expression « *Civilisation de l'Universel* » pour la première fois, de manière très précise et s'appropriant le concept, en 1959 dans la conclusion d'un article politique intitulé

---

<sup>46</sup> Senghor, *LIB1* 310.

<sup>47</sup> Senghor, *LIB1* 38.

<sup>48</sup> Senghor, *Chants d'Ombres* 63.

<sup>49</sup> Senghor, *Hosties noires*. Paris: Seuil, 1948.

<sup>50</sup> Senghor, *Chants d'Ombres* 152.

« Nation et socialisme ». Quelques mois plus tard, lors de l'ouverture de l'université de Dakar il dit :

Chaque continent, chaque race, chaque peuple, possède tous les traits de l'Homme. Jusqu'en ce XX<sup>e</sup> siècle, il n'en a cultivé que quelques uns, dédaignant les autres et présentant ainsi, un visage mutilé de l'Homme : une civilisation. Il s'agit, au rendez-vous de XX<sup>e</sup> siècle, de nous faire des dons réciproques pour édifier la seule civilisation qui soit humaine : la Civilisation de l'Universel.<sup>51</sup>

Dans *Liberté 3*, Senghor révèle que le mot *Civilisation de l'Universel* n'est pas son invention mais plutôt celle du philosophe Pierre Teilhard de Chardin. Il précise que « la voie est maintenant ouverte au dialogue pour construire ce que Pierre Teilhard de Chardin annonçait : cette *Civilisation de l'Universel* qui serait celle du XX<sup>e</sup> siècle ». <sup>52</sup>

À travers ses écrits, Senghor montre comment plusieurs courants de civilisations se sont déployés sur les bords de la Méditerranée et se sont enrichis des autres civilisations comme la civilisation gréco-romaine, arabe et égyptienne. Il se rappelle toujours ce que lui enseignait son professeur, le professeur Rivet :

Je le vois encore et l'entends, nous précisant, à nous, ses étudiants, en nous montrant la carte de la Méditerranée : C'est ici, autour de la Méditerranée, que sont nées les premières et les plus grandes civilisations humaines par un double métissage, biologique et culturel, entre les Africains, les Européens et les Asiatiques, ou si vous préférez entre les Noirs, les Blancs et les Jaunes.<sup>53</sup>

À travers ses écrits, Senghor nous montre comment ce phénomène s'est répandu pendant le Moyen Âge et la Renaissance. Selon lui, ces mouvements nés des apports

---

<sup>51</sup> Senghor, *LIB1* 296-297.

<sup>52</sup> Senghor, *LIB3* 8.

<sup>53</sup> Senghor, *LIB5* 296.

complémentaires de l'Europe, de l'Afrique et de l'Asie prouvent que la *Civilisation de l'Universel* avait déjà pris forme dans la Méditerranée.

L'essentiel du discours de Senghor se fonde sur ces apports complémentaires entre les différentes civilisations du monde qui formeront une « civilisation de métissage culturel ».

Pour comprendre les fondements de la *Civilisation de l'Universel* et les vertus dont elle est porteuse, il est important de définir les concepts-clés suivants qui constituent les mécanismes d'édification de la pensée senghorienne : le métissage, le dialogue des cultures, l'humanisme, le rendez-vous du donner et du recevoir, le Banquet de l'Universel, l'accord-conciliant.

Le métissage est un des mécanismes les plus importants de la *Civilisation de l'Universel* senghorienne. Dans *Ce que je Crois*,<sup>54</sup> Senghor soutient que « quand deux peuples se rencontrent, ils se combattent souvent mais ils se métissent toujours »<sup>55</sup> et il nous parle de deux formes de métissage : le métissage biologique et le métissage culturel qui sont inévitables parce que la vie des hommes est faite de rencontres et d'échanges. Le métissage est donc inscrit dans le destin des hommes. Dans *La poésie de l'action*,<sup>56</sup> il soutient que « L'anthropologie et l'histoire démontrent que toutes les grandes civilisations sont de métissage biologique et culturel ». Il cite l'Égypte sémito-nègre, l'Inde Nègro-aryenne, la France formée de Celtes, de Romains et de Francs et chante la Méditerranée « Mer intérieure qui unit les terres opposées ».<sup>57</sup> Par métissage biologique Senghor entend le brassage des races, des groupes sanguins depuis notre ancêtre l'Homo Sapiens : « L'Homo-Sapiens, notre ancêtre à tous, était un métis né du dialogue des

---

<sup>54</sup> Senghor. *Ce que je crois*. Paris: Grasset, 1988.

<sup>55</sup> Senghor 81.

<sup>56</sup> Aziza 1983.

<sup>57</sup> Senghor, *Chants d'Ombres* 62.

corps, des coeurs et des esprits. Le nouvel Homo-Sapiens du XXI<sup>e</sup> siècle sera un homme intégral qui aura emprunté à toutes les races, à tous les continents, à toutes les civilisations ». <sup>58</sup> Dans *Ethiopiennes*<sup>59</sup> Senghor chante pour la paix entre les hommes : « J'ai voulu tous les hommes frères ». <sup>60</sup> Chez le penseur, la *Civilisation de l'Universel* s'explique par son inclination au métissage qui se trouve dans sa propre famille et y existe à travers toutes les générations. Dans la conclusion de *Liberté 5*, il explique l'importance du métissage dans sa propre vie : « si j'ai apporté quelque chose à la civilisation africaine du XX<sup>e</sup> siècle, je le dois essentiellement à mon double métissage, biologique et culturel ». <sup>61</sup> Senghor retrace sa descendance au village d'Elisa en Guinée portugaise. Son père Diogoye est sérère, sa mère Gnilane est peule. Senghor a été pensionnaire de l'internat de Ngazobil fondé par des Portugais. Cet internat accueillait des pensionnaires venant de tous les coins du monde. Au village de Joal les mariages entre les femmes locales et les immigrants portugais furent à l'origine d'un métissage patent que Senghor ne manque jamais de chanter, notamment la beauté physique incomparable des Signares, ces femmes métisses originaires de la Guinée portugaise et issues de ces mariages mixtes. Senghor les considère comme ses sœurs puisqu'ils partagent au moins une goutte de sang portugais. Dès son jeune âge, son père Diogoye lui a raconté comment sa famille après avoir fui la Guinée portugaise était venue s'installer en Casamance au sud du Sénégal. D'ailleurs le nom Senghor qui signifie « monsieur » est d'origine portugaise. Aussi, Senghor est du groupe sanguin A qui, comme il le soutient,

---

<sup>58</sup> Aziza 337.

<sup>59</sup> Senghor, Léopold Sédar. *Ethiopiennes*. Paris: Seuil (1964, 1973): 95.

<sup>60</sup> Senghor 95.

<sup>61</sup> Senghor, *LIB5* 296.

« est fréquent en Europe, mais rare en Afrique noire ». <sup>62</sup> « J'ai probablement une goutte de sang portugais, car je suis du groupe sanguin A ». <sup>63</sup>

Au XV<sup>e</sup> siècle, les Catholiques et les Juifs portugais persécutés dans leur pays sont venus s'installer à Joal village natal de Senghor. Dans plusieurs de ses poèmes, notamment *Que m'accompagnent Kôras et balafon*, <sup>64</sup> Senghor chante son « sang mêlé » <sup>65</sup> et célèbre le métissage de sa mère : « Tu es son épouse, tu as reçu le sang sérère et le tribut de sang peul ». <sup>66</sup> Dans *Elégies des Saudades*, <sup>67</sup> le poète évoque le métissage de son nom qui remonte à ses racines portugaises : « J'écoute au fond de moi le chant à voix d'ombre des saudades. Est ce la voix ancienne, la goutte de sang portugais qui remonte au fond des âges ? Mon nom qui remonte à sa source ? ». <sup>68</sup> Pour toutes ces raisons, nous pouvons dire que la généalogie de Senghor nous présente le fils de Diogoye Senghor et de Gnilane Bakhoum comme un cas de métissage biologique. Plus tard, il quittera le Sénégal pour aller étudier en France. Ce voyage, avec ses réalités, renforcera le concept de métissage qu'il va désormais formuler en des termes plus clairs. En France, Senghor se marie avec une Normande qui lui donnera son fils Phillipe Maguilène Senghor qu'il considèrerait comme le devenir métis de l'Afrique et du monde dont il ne cessait de rêver. Pour Senghor, le métissage biologique, même s'il est intéressant, est moins déterminant que le métissage culturel qui selon lui est le mécanisme primordial dans l'édification de la *Civilisation de l'Universel*. Dans *Liberté I* il dit que « nous

---

<sup>62</sup> Djan 25.

<sup>63</sup> Djan 25.

<sup>64</sup> Senghor, *Chants d'Ombres* "Que m'accompagnent Kôras et balafon" 39.

<sup>65</sup> Senghor 49.

<sup>66</sup> Senghor, *Chants d'Ombres* "Elégies des Saudades" 48.

<sup>67</sup> Senghor, *Nocturnes* "Elégies des Saudades" 200.

<sup>68</sup> Senghor 201.

sommes des méfis culturels ». <sup>69</sup> Selon lui, le métissage n'est pas simplement un état imposé par l'infrastructure biologique mais c'est surtout une affaire de culture. Dans son parcours il a été au contact de plusieurs cultures qui sont, pour lui, source de richesse et de vitalité. Plus tard, en France, Senghor a des amis de toutes races et de tous horizons. Ce contact qui s'ajoute à son hybridité (dans le sens d'identités multiples) personnelle sera le fondement de la philosophie de Senghor sur l'égalité des peuples et le dialogue des cultures. Dans *Œuvre poétique*, <sup>70</sup> Senghor exprime son espoir d'une réconciliation universelle des races. Dans *La Prière aux Masques*, <sup>71</sup> il appelle ses vœux à cette « renaissance du Monde » <sup>72</sup> qui est le rêve d'une polis universelle parce que métisse : « Je songe à ces années de jeunesse, à cet âge de la division où je n'étais pas encore né, déchiré que j'étais entre ma conscience chrétienne et mon sang *sérère*. Mais étais-je *sérère*, moi qui portais un nom malinké – et celui de ma mère était d'origine peule ? ». <sup>73</sup>

Pour Senghor, le métissage représente la liberté de choisir : « La liberté du *Métis*, qui choisit, où il veut, ce qu'il veut pour faire, des éléments réconciliés, une oeuvre exquise et forte ». <sup>74</sup> De ce point de vue, on peut dire que, pour le poète, le métissage qu'il soit biologique ou culturel est une source de grande richesse et qu'elle est inévitable dans la vie des hommes.

L'essentiel du message de Senghor est un message à la fois de libération de l'homme colonisé mais aussi de l'homme en tant qu'être humain. Ce message est

---

<sup>69</sup> Senghor, *Ethiopiennes* 225.

<sup>70</sup> Senghor, Léopold Sédar. *Œuvre Poétique*. Paris: Seuil, 2006.

<sup>71</sup> Senghor, *Chants d'Ombres* 32.

<sup>72</sup> Senghor 32.

<sup>73</sup> Senghor, *LIBI* 92.

<sup>74</sup> Senghor 103.

toujours d'actualité au moment où on assiste à une crise culturelle dans le monde qui se manifeste par la montée des nationalismes de tous bords.

Le deuxième concept-clé de la *Civilisation de l'Universel* senghorienne est le dialogue des cultures qu'il a choisi comme un de ses principes privilégiés car selon lui c'est le dialogue et seul le dialogue qui rendra les contacts et les échanges féconds. En Afrique, tous les conflits se règlent sous l'arbre à palabres où chaque individu a la possibilité de se développer et de s'imposer au sein de ce que Senghor appelle les « assemblées délibérantes, *palabrantés* ». <sup>75</sup> Le dialogue y est donc une vertu qui illustre le caractère pacifique des Africains qui préfèrent le dialogue au langage des armes. Dans *Liberté I*, Senghor, parlant de la civilisation négro-africaine, dit que :

L'étonnement des premiers navigateurs européens quand, débarqués en armes sur les côtes « inhospitalières » d'Afrique noire, ils y furent reçus comme des messagers de Dieu. Tous les auteurs de l'Antiquité ont vanté avec les vertus guerrières, le caractère pacifique des peuples noirs. <sup>76</sup>

Bien sûr, le mouvement de la Négritude des années 30, avec la prise de conscience violente qu'elle a entraînée, a eu pour conséquence le repliement sur soi. Cependant, Senghor a vite compris que la véritable culture est enracinement, déracinement et ouverture : « J'ai toujours eu besoin de m'enraciner dans mon identité ou de m'accomplir par complémentarité. Il en est ainsi des Nègres en général ». <sup>77</sup> Chez Senghor, l'enracinement se situe au plus profond de la terre natale : dans son héritage traditionnel spirituel et culturel tandis que le déracinement représente « l'ouverture à la pluie et au

---

<sup>75</sup> Senghor, *LIB1* 32.

<sup>76</sup> Senghor 277.

<sup>77</sup> Senghor, *LIB3* 13.

soleil, aux apports féconds des civilisations étrangères ».<sup>78</sup> *La Civilisation de l'Universel* senghorienne, parce qu'elle appelle à une conciliation de l'héritage culturel avec les civilisations étrangères, appelle à la reconstruction de l'unité humaine à travers la diversité culturelle qui ne passera que par le dialogue des cultures. Il conçoit la culture comme « la condition première et le but ultime de tout développement ».<sup>79</sup> Ainsi, pour qu'une politique réussisse, elle doit se bâtir sur le dialogue dans tous les domaines mais fondamentalement sur celui de la Culture. Mais qu'est ce que cette *Culture* que Senghor place au centre de tout dialogue ? Il nous en donne la définition suivante :

Mais qu'est-ce que la Culture ? La culture est l'esprit de la civilisation, qui est, elle-même, l'expression d'une façon de sentir, de concevoir, et d'agir. C'est un langage commun qui unit les hommes, une prise de conscience et une expression de la complexité du réel. Elle est un style : une manière d'éclairer les choses et les événements. Il n'y a pas de civilisation sans culture, car l'effort culturel est, lui-même, la principale valeur de la civilisation.<sup>80</sup>

En Afrique, quand on parle de culture européenne, on pense souvent à la technologie européenne qui y est transférée. Senghor reconnaît son utilité publique mais la condamne car elle n'apporte pas forcément le bonheur et ne respecte pas les réalités culturelles des autochtones. Par exemple, la restructuration du système agricole par les colons, avec la création de barrages, avait détourné les paysans africains du modèle local. Pendant que les Européens blâmaient le sous-développement des Africains par leur passivité face à la nature, les Africains reprochaient à la civilisation occidentale de détruire de plus en plus la nature et l'équilibre humain. C'est dans *Liberté I* que Senghor parle de manière

---

<sup>78</sup> Senghor, *LIB5* 51.

<sup>79</sup> Senghor, *LIB3* 62.

<sup>80</sup> Senghor, *LIB3* "La Francophonie comme contribution à la Civilisation de l'Universel" 183.

approfondie des antagonismes entre la civilisation européenne et la civilisation négro-africaine. C'est dans ce même texte qu'il formule de façon concrète sa théorie de la *Civilisation de l'Universel*. Il y explique comment l'Occident est incapable de maîtriser des outils comme la bombe atomique qu'il avait lui-même inventés : « Une civilisation de la bombe atomique est une anti-civilisation : elle finirait par détruire la vie. Une civilisation des robots le serait à peine moins, elle détruirait les raisons de vivre ». <sup>81</sup> Il y explique aussi comment la civilisation négro-africaine a besoin des valeurs techniques de l'Occident. Le pari de Senghor est donc de réconcilier ces deux civilisations apparemment antagonistes parce qu'il craint que la tendance totalitaire de la civilisation occidentale entraîne la reproduction du modèle nazi qui avait mis en péril l'équilibre et la quiétude de l'humanité avec la guerre. Dans ses textes, il analyse la crise entre la civilisation africaine et la civilisation euro-américaine. Il dénonce vivement l'uniformisation de la culture euro-américaine ainsi que la détérioration des termes de l'échange quand les pays en voie de développement sont exploités par les pays industrialisés. Senghor nous enseigne que cette situation de déchirement dans le monde ne peut se résoudre que par l'amour, l'humanité et le dialogue des cultures. Il soutient que le salut sera le salut de l'universel ou il ne le sera pas. L'une des préoccupations de Senghor est la paix, cette paix fondée sur le respect mutuel et la dignité de l'homme en tant qu'être humain. Dans *Éthiopiennes*<sup>82</sup> il dit : « Je dis qu'il n'est pas de paix armée, de paix sous l'oppression de fraternité sans égalité. J'ai voulu tous les hommes frères ». <sup>83</sup> La *Civilisation de l'Universel*, parce qu'elle appelle à une conciliation de l'héritage culturel

---

<sup>81</sup> Senghor, *LIBI* 309.

<sup>82</sup> Senghor, *Éthiopiennes* 1956.

<sup>83</sup> Senghor 125.

avec les civilisations étrangères, appelle à la reconstruction de l'unité humaine à travers la diversité culturelle qui ne passera que par le dialogue des cultures :

Ce ne sont pas les injures et les vitupérations qui permettront de régler le problème. Nous devons dialoguer, discuter fermement, préserver nos intérêts en comprenant qu'il est, dans ces conditions, naturel que notre interlocuteur fasse de même. L'essentiel sera notre commune volonté d'aboutir.<sup>84</sup>... Nous n'avons jamais cessé de bâtir notre politique sur le dialogue. Dans tous les domaines, mais fondamentalement dans celui de la culture, car la culture est la condition première et le but ultime de tout développement. Encore une fois, le problème se pose en termes de complémentarité, de dialogue et d'échanges, non d'opposition, ni de haine raciales.<sup>85</sup>

Aimé Césaire, dans son discours de bienvenue à Senghor en Martinique, n'arrête pas de dénoncer le manque de dialogue entre les Européens et les Africains. Il y accuse les Européens de ne pas dialoguer et de simplement faire un soliloque :

Nous n'avons pas de dialogue avec l'Europe, car l'Europe, du haut de sa culture prestigieuse, ne dialogue pas : elle soliloque. Et c'est ce soliloque que, depuis trois siècles, nous avons été habitués à écouter passivement. Aujourd'hui, si nous voulons entrer dans l'âge du dialogue, le dialogue doit être d'abord avec nous-mêmes et, à ce dialogue fondamental, nul ne peut mieux nous préparer que l'Afrique, notre Mère.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> Senghor, *LIB5* 200.

<sup>85</sup> Senghor, *LIB3* "Fonction et signification du premier festival mondial des arts nègres" 246.

<sup>86</sup> Extrait du discours prononcé par Aimé Césaire en l'honneur de la visite de Léopold Sédar Senghor à la Martinique en février 1976.

Pour Senghor, le dialogue est nécessaire non seulement entre les différentes cultures mais au sein de tous les groupes d'une même culture comme le préconise Césaire. En tant que président de son pays, Senghor a choisi le dialogue comme son principe de gouvernance privilégié car, selon lui, c'est le dialogue et seul le dialogue qui rendra les contacts et les échanges féconds. Lors des événements de mai 1968, il n'a jamais cessé d'appeler les Sénégalais au dialogue :

L'essentiel est que devant les périls qui menacent la Nation, qui menacent notre indépendance, nous dialoguions, nous aboutissions à un *accord conciliant* dans l'établissement de la justice sociale, le maintien des libertés publiques mais aussi de l'autorité de l'État.<sup>87</sup>

Senghor est d'accord sur le principe que pour qu'il y ait dialogue il faut deux parties et que « l'avenir est un dialogue, et non un monologue ». <sup>88</sup> Cependant, il préconise qu'il faut que les deux parties soient animées par la volonté commune de se comprendre et de s'accepter. Selon le poète, le dialogue n'est possible que s'il y a reconnaissance et respect de la différence de l'autre : « Comment vivre sinon dans l'Autre et au fil de l'Autre, comme l'arbre déraciné par la tornade et les rêves des îles flottantes ! Et pourquoi vivre si l'on ne danse l'Autre ? ». <sup>89</sup> Senghor nous rappelle que la *Civilisation de l'Universel* existait déjà à l'époque de la Renaissance quand les peuples dialoguaient à travers les lettres, les arts, et les idées. Malheureusement, le mouvement de la mondialisation, la course au développement et la recherche du profit et le capitalisme ont fait basculer l'humanité dans le chaos brisant ainsi les fils du dialogue entre les cultures. À travers sa théorie universaliste, Senghor nous demande de restaurer ce dialogue et de comprendre

---

<sup>87</sup> Discours à la nation, 14 Juin 1968. Archives RTS.

<sup>88</sup> Bourges, Hervé. *Léopold Sédar Senghor, Lumière noire*. Paris: Mengès, 2006: 9.

<sup>89</sup> Senghor, *Éthiopiennes* "Épître à la princesse" 144.

que la crise est plus une crise culturelle qu'économique. En effet, plusieurs conférences, symposiums et colloques ont déjà été organisés avec comme thème « Nord-Sud » mais ils ont presque tous échoué. Senghor nous explique la raison de ces échecs :

La cause de ces échecs a un nom pour les esprits lucides qui se sont penchés sur le problème. Il s'appelle le « mépris culturel ». Quelque 1000 dollars de revenus par tête d'habitant, c'est insuffisant, pense-t-on, quand il s'agit de l'Euramérique, tandis que 400 dollars, c'est bien suffisant pour un paysan africain. En effet, continue-t-on de penser pour ces gens-là qui n'ont pas de civilisation, cela suffit. C'est ici précisément que se situe le vrai débat entre le Nord et le Sud, entre les Grands Blancs et les autres peuples.<sup>90</sup>

Selon Senghor, pour faire face à la crise économique, il faut d'abord chercher des solutions à la crise culturelle.

Dans son étude, Lilyan Kesteloot remarque que lorsque Senghor se dit convaincu que « toute grande civilisation, toute vraie culture est métissage, n'entendons pas qu'il veuille renoncer en rien aux valeurs négro-africaines et soit disposé à accueillir tout ce que l'Europe lui offre » : <sup>91</sup> Le poète ne manque pas d'avertir les hommes politiques africains que « le colonialisme culturel, sous la forme de l'assimilation, est le pire de tous ». Et s'il se déclare aujourd'hui partisan des civilisations métisses, il s'agit, selon ses propres termes, de « confrontation », de « symbiose » : « Comme dans la synthèse hégélienne, les deux affirmations contraires, valeurs-nègre, valeurs-occidentales, doivent s'épurer l'une et l'autre et ne conserver que leurs caractères excellents, pour arriver à

---

<sup>90</sup> Senghor, *LIB5* 200.

<sup>91</sup> Kesteloot, Lilyan. *Les Écrivains noirs de langue française: Naissance d'une littérature*. Bruxelles: Institut de Sociologie de l'Université libre de Bruxelles, 1965: 189.

l'harmonieuse fusion que Senghor souhaite ». <sup>92</sup> Les peuples noirs ont été opprimés et cela Senghor ne l'oublie pas, mais il ne veut pas « sortir sa réserve de haine ». <sup>93</sup>

Cependant, comme nous l'avons dit plus haut, la guerre européenne lui a révélé toute l'horreur du racisme et après avoir vécu lui même la barbarie de la guerre, il a été choqué. À partir de ce moment, il ne peut plus supporter tout ce qui ressemble à du racisme ou de la souffrance :

Et la fiancée pleure sa viduité, et le jeune homme voit sa jeunesse cambriolée  
Et la femme lamente oh ! L'oeil absent de son mari,  
Et la mère cherche le rêve de son enfant dans les gravats. <sup>94</sup>

Ainsi, on peut dire qu'après 1945, l'essentiel du message de Senghor est un message à la fois de pardon, de paix, de conciliation et de libération de l'homme colonisé mais aussi de l'homme en tant qu'être humain. C'est ainsi que la Négritude que Sartre appelait « racisme anti-racisme » dans *Orphée Noir* devient « Négritude ouverte », devient « humanisme ».

La Négritude ouverte est un humanisme. Elle s'est enrichie, singulièrement des apports de la civilisation européenne, et elle l'a enrichie. L'Humanisme, en ce XX<sup>e</sup> siècle de la « convergence pan humaine » ne saurait consister qu'en ce commerce du coeur et de l'esprit : en ce « donner et recevoir ». <sup>95</sup>

Quand Senghor parle de « Négritude ouverte », il parle de « l'appel de l'homme à

---

<sup>92</sup> Kesteloot 189-190.

<sup>93</sup> Senghor, *Chants d'Ombres* 30.

<sup>94</sup> Senghor 152.

<sup>95</sup> Senghor, *LIBI* 19.

l'homme, de l'humanisme à portée universelle ». <sup>96</sup> Chez lui, la Négritude est un humanisme et son projet universaliste est un projet humaniste. Il milite pour une *Civilisation de l'Universel* qui unit les peuples et les nations sans aucune discrimination :

L'Humanisme du XX<sup>e</sup> siècle, qui ne peut être que *Civilisation de l'Universel*, s'appauvrirait s'il y manquait une seule valeur, d'un seul peuple, d'une seule race, d'un seul continent. Encore une fois, le problème se pose en termes de complémentarité: de dialogue et d'échange, non d'opposition ni de haine raciale. <sup>97</sup>

Dans son élan humaniste, Senghor met l'homme au centre et met en avant une nouvelle humanité enfin réconciliée avec elle-même parce qu'elle est libre et fraternelle. Il croit à la Négritude, mieux, en l'homme qui, selon lui, doit « se dépasser pour trouver son achèvement en dehors du moi » : <sup>98</sup>

Nous voilà au cœur du problème humaniste. Il s'agit de savoir « quel est le but de l'homme » ? Est-ce en lui seul qu'il doit trouver sa solution, comme le veut Guéhenno après Michelet et Gorki. Ou l'Homme n'est-il vraiment homme que lorsqu'il se dépasse pour trouver son achèvement en dehors du moi, et même de l'Homme ? <sup>99</sup>

Pour Senghor l'Humanisme, en ce XX<sup>e</sup> siècle de la « convergence pan humaine » ne saurait consister qu'en ce commerce du cœur et de l'esprit : en ce « donner et recevoir ». <sup>100</sup> Lors de l'ouverture à Dakar du premier Festival mondial d'arts nègres en 1966, il qualifiait le festival comme une entreprise « révolutionnaire » parce qu'elle est « humaniste » :

---

<sup>96</sup> Senghor, *LIB3* 21.

<sup>97</sup> Senghor, *LIB3* «Fonction et signification du premier festival mondial des arts nègres» 62.

<sup>98</sup> Senghor, *LIB1* «Ce que l'homme noir apporte» 27.

<sup>99</sup> Senghor 27.

<sup>100</sup> Senghor 9.

Mais ce qui honore au delà de tout et qui fait votre grand mérite, c'est que vous aurez participé à une entreprise bien plus révolutionnaire que l'exploration du cosmos : à l'élaboration d'un nouvel humanisme, qui comprendra cette fois, la totalité des hommes sur la totalité de notre planète Terre.<sup>101</sup>

... Que la Négritude soit un humanisme du XX<sup>e</sup> siècle, une dernière preuve en est fournie par l'accueil fait dans le monde au Premier Festival Mondial des arts nègres, qui s'est tenue à Dakar, du 1er au 24 avril 1966. Les grandes nations de l'Europe et de l'Amérique y ont participé en envoyant soit des oeuvres de leurs collections, soit même, dans les cas des Etats-Unis d'Amérique et du Brésil, leurs artistes noirs. Fait significatif, les états « arabes » d'Afrique ont été présents à Dakar.<sup>102</sup>

Voilà le message humaniste de Senghor, message qui, aujourd'hui résonne encore face aux différentes politiques de la différence et de la séparation dans le monde.

Sa *Civilisation de l'Universel* est une rencontre et un dialogue culturel entre les différentes civilisations du monde. Ce dialogue doit être un dialogue franc, sincère et ouvert où chaque continent, chaque peuple, chaque nation apporte et reçoit quelque chose des autres afin de s'épanouir et de s'enrichir :

Il n'est pas question de rejeter la raison *discursive*; il s'agit de l'adjoindre à la raison *intuitive* pour nous faire une raison plus raison, qui, seule, nous permettra une saisie intégrale du monde. Alors, l'Homme ne sera plus mutilé, aliéné à soi, parce que la nature n'aura plus été mutilée, aliénée à nous.<sup>103</sup>

Pour Senghor, chaque homme doit participer au dialogue entre les différentes

---

<sup>101</sup> Senghor, *LIB3* 58.

<sup>102</sup> Senghor 78.

<sup>103</sup> Senghor, *LIB1* 296.

civilisations afin de donner ce qu'il a de particulier mais aussi recevoir ce que les autres ont à lui offrir.

« La convergence pan humaine » qui est le propre de *l'Homo sapiens*, est un progrès, qui, pour être accomplissement, il doit être *Civilisation de l'Universel*, c'est à dire symbiose des valeurs complémentaires de toutes les ethnies, et non simple extension de la civilisation européenne à la planète. Elle exige, dès lors, cette thèse, que chaque continent, mieux, que chaque ethnie apporte son « héritage culturel » au rendez-vous de l'Universel : encore une fois, qu'elle assimile les valeurs complémentaires des *Autres* au lieu de se laisser assimiler.<sup>104</sup>

Le « Rendez-vous du donner et du recevoir », terme que Senghor a emprunté à son ami Aimé Césaire, c'est finalement cette rencontre où répondront présentes toutes les civilisations sans distinction de race, d'ethnie ou de culture. Cette rencontre renvoie à l'image de ce que Senghor appelle le « Banquet Universel » qu'il définit comme un festin catholique où les convives sont nombreux et divers dans leur différence. Ces convives dialoguent, échangent et partagent dans une atmosphère de respect mutuel. A travers ses écrits, Senghor s'est érigé comme un chrétien à part entière qui est en faveur de l'amour et du pardon afin d'anéantir le « serpent de la haine ».<sup>105</sup> Songeant à son expérience personnelle, à ses multiples rencontres et contacts, le penseur dit: « Et nous goûtions à la douceur d'être différents et ensemble ».<sup>106</sup> Nous comprenons ici que pour le poète, l'enracinement d'abord dans sa propre culture et la conscience de sa propre culture est ce qui garantit le respect d'autrui et ensuite permet des échanges féconds. Nous pensons à la

---

<sup>104</sup> Senghor *LIB3* 165.

<sup>105</sup> Senghor, *Chants d'Ombres* « Prière de Paix » 90.

<sup>106</sup> Senghor, *LIB1* « L'Afrique s'interroge subir ou choisir » 92.

romancière sénégalaise Aminata Sow Fall qui est un grand défenseur de l'enracinement culturel. Dans son roman *Les Douceurs du Bercaïl*, elle dit que « la conscience de sa propre identité est le meilleur garant d'une intégration fondée sur le respect de l'intégrité d'autrui ». <sup>107</sup> Sow Fall, comme Senghor, soutient que chaque homme a sa propre culture et cela n'empêche pas de vivre avec l'autre. Au contraire, ce sont ces différences qui font des rencontres fécondes. Selon la romancière, il est important que chaque homme soit conscient de sa propre culture et qu'il reste lui-même avant de s'ouvrir à l'autre : « Est-ce qu'être différent empêche de vivre ensemble ? Est-ce que l'essentiel n'est pas la culture, la Terre et le patrimoine immatériel, tout ce qui rend l'Homme meilleur ? N'est-il pas possible de rester soi-même tout en s'ouvrant à l'autre ? ». <sup>108</sup>

Senghor, comme Sow Fall et beaucoup d'autres auteurs issus de la colonisation est persuadé que le nouvel humanisme est un humanisme qui non seulement accepte la différence de l'autre mais appelle à une symbiose enrichissante. Comme nous l'avons vu à travers l'étude de sa trajectoire, Senghor a fait l'expérience de la différence mais contrairement au héros de *l'Aventure Ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane, il considère l'apport de l'Autre et la symbiose comme enrichissants. C'est cet équilibre qu'il appelle « l'accord conciliant » :

Et je sais bien que les seules valeurs matérielles et techniques n'épuisent pas le concept de civilisation, que la Civilisation repose, essentiellement sur les valeurs morales, plus exactement qu'elle est l'équilibre, « l'accord conciliant » entre les deux ordres de valeurs. <sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> Sow Fall, Aminata. *Douceurs du bercaïl*. Abidjan: NEI (Nouvelles Editions Ivoiriennes), 1998: 185.

<sup>108</sup> Sow Fall 98.

<sup>109</sup> Senghor, *LIBI* "L'Afrique s'interroge subir ou choisir ?" 88.

À cet égard, on peut dire que pour Senghor, « Il ne s'agit pas de renier la civilisation négro-africaine. Tout au contraire, il est question de l'approfondir et de bien nous enraciner en elle sans cesser de nous ouvrir aux apports féconds des autres continents et civilisations du monde ». <sup>110</sup> En définitive, il appelle l'Homme à pouvoir « assimiler et non être assimilé » et de faire la différence entre *assimilation* et *association*. Son souhait n'est pas de rejeter la raison discursive mais au contraire de l'adjoindre à la raison intuitive afin de se faire « une raison plus raison ». <sup>111</sup> En somme, il n'est pas question d'abandonner l'héritage gréco-latin, celui d'Aristote et de Descartes.

Pour conclure notre premier chapitre nous pouvons dire que retracer l'itinéraire de Senghor nous a permis de comprendre l'évolution du poète mais aussi comment son milieu physique, culturel, intellectuel et social a beaucoup influencé sa personnalité, sa pensée et sa poésie. La relecture de la pensée universaliste de Senghor nous a donné l'occasion de mieux nous rendre compte que Senghor est un pionnier, « un penseur du prochain siècle », pour reprendre les mots d'Hervé Bourges. En effet, aujourd'hui, la plupart des écrivains contemporains comme Fatou Diome, Alain Mabanckou, Gaston Kelman et Aminata Sow Fall, dans leur écriture, à l'instar de Senghor, font sans cesse appel à l'idée de métissage, de multiculturalisme, d'humanisme et de dialogue culturel. Comme pour suivre la leçon de Senghor, ces auteurs introduisent de manière évidente le concept de la *Civilisation de l'Universel* senghorienne à travers des problématiques comme la question de l'identité, de l'espace de la mobilité et du métissage culturel, du dialogue des cultures qui sont essentiels dans le concept de la *Civilisation de l'Universel* de Senghor. Pour ces raisons, dans notre deuxième chapitre, nous pensons qu'il sera

---

<sup>110</sup> Bourges 9.

<sup>111</sup> Senghor, *LIBI* "L'Université de Dakar" 296.

légitime de se poser maintenant la question de savoir quelle est l'influence de Senghor sur les écrivains contemporains.

À la question de savoir si la *Civilisation de l'Universel* est réalisable nous pouvons répondre qu'elle semble être une des alternatives face à toute cette barbarie à laquelle on assiste dans le monde et qui témoigne que Senghor est un vrai visionnaire. De manière péremptoire, il avait annoncé que la civilisation du monde à venir se caractériserait soit par son humanisme soit par sa barbarie selon que les peuples du Tiers Monde seront ou non conviés au *Banquet de L'Universel*. Le poète a consacré la majeure partie de sa réflexion et de ses écrits à la *Civilisation de l'Universel* et il y a cru jusqu'à ses derniers jours : « Les temps ont changé, mais je continue de croire d'abord et par dessus tout, à l'avènement d'une culture de l'universel qui sera fondée sur le dialogue, l'influence réciproque de toutes les cultures ».<sup>112</sup> Tous les combats politico-culturels que Senghor avaient engagés avec passion faisaient de lui un incompris et aujourd'hui reconsidérer son œuvre non seulement nous sert d'éclairage mais montre que son message était porteur d'un avenir qu'on ne soupçonnait pas.

Le fait de parcourir la trajectoire biographique, intellectuelle et littéraire de Senghor nous a permis de déceler les péripéties et la signification de la *Civilisation de l'Universel* et c'est le moment de la mettre en conversation avec l'écriture des auteurs contemporains. Nous pensons que cette réactualisation de la question de l'universalité s'impose afin de montrer que les bouleversements culturels qui sévissent dans le monde d'aujourd'hui et qui se reflètent dans la littérature contemporaine, Senghor les avaient

---

<sup>112</sup> Bourges 9.

prédits et y avait proposé les mêmes solutions que nous ont d'abord proposées Diome, Mabanckou, Kelman et Sow Fall.

## Chapitre II : L'universalité senghorienne à travers l'écriture de Fatou Diome et Alain Mabanckou

Quand on regarde le monde actuel, on est témoin de toutes sortes de guerres : les guerres économiques, les guerres politiques, les guerres de race, et les guerres culturelles dont la religion est l'un des aspects les plus importants. La relecture de la pensée de Senghor dans notre premier chapitre nous a permis de voir que Senghor en visionnaire nous avait mis en garde contre cette crise qui, selon lui, est née du « mépris culturel ». La relecture des œuvres de Senghor nous a également donné la possibilité de mieux voir et de comprendre que le « mépris culturel » résulte de la non-acceptation de la différence de l'Autre et le désir d'homogénéisation des cultures dominantes. Pour remédier à cette crise culturelle, le poète nous proposait le dialogue, un des fondements essentiels de la *Civilisation de l'Universel* qui, contrairement à la civilisation universelle homogénéisante, appelle à la reconnaissance et à l'acceptation de la différence mais aussi au dialogue entre les parties. Selon Senghor, pour qu'il y ait dialogue, il faut deux parties qui soient animées par la volonté commune de se comprendre et de s'accepter. Le théoricien du *Tout-Monde* (Glissant) et ceux de la *Créolité* (Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant et Jean Bernabé) considèrent que l'universalité est une utopie mais on se rend compte que la base de leurs fondements théoriques se situe dans l'universalité senghorienne. En effet la plupart des études sur Senghor se contentent de relever les influences subies par Senghor. Ici, nous allons donc amorcer la démarche inverse.

Pour ces raisons, dans ce deuxième chapitre nous posons la question de savoir quelle est l'influence de Senghor sur les écrivains contemporains d'expression française. Cette démarche nous prouvera que Senghor, comme d'autres grands penseurs et

intellectuels africains a été témoin de son temps mais aussi de tous les temps. Notre objectif principal est de questionner si l'avènement de cette écriture universaliste avec le métissage et les dialogues interculturels que l'on voit dans la littérature contemporaine depuis le début des années 1990 est en passe de réaliser le pari de l'universalisme senghorien qui, à travers sa théorie de la *Civilisation de l'Universel*, met l'Homme au centre de toutes les aspirations et appelle à une réconciliation universelle de toutes les races à travers le dialogue des cultures. Ici, nous nous posons la question de savoir dans quelle(s) mesure(s) on peut lire les idées universalistes de Senghor dans l'écriture des auteurs contemporains comme Fatou Diome et d'Alain Mabanckou.

Dans ce chapitre nous faisons une étude thématique qui nous permettra d'analyser comment les thèmes dominants de la *Civilisation de l'Universel* Senghorienne comme l'enracinement, l'ouverture, le métissage culturel et le dialogue des cultures réapparaissent de manière systématique dans l'écriture de Diome et Mabanckou.

Comme nous l'avons précisé dans note introduction, nous avons porté notre choix sur les textes de Diome et de Mabanckou parce qu'ils abordent les thèmes du dialogue, du métissage et de l'ouverture, fondements de la pensée de Senghor. Ces auteurs, comme Senghor, ont aussi choisi de quitter leur pays d'origine pour vivre en France. Pour cette raison, nous étudierons les conséquences du voyage dans leur écriture mais aussi comment ils exploitent le thème de la nature que Senghor chantait sans cesse dans ses poèmes. En nous appuyant sur la théorie du *champ littéraire* de Bourdieu, nous abordons les caractéristiques et la condition d'émergence de la littérature pour les écrivains hors nation qui ont quitté leurs pays d'origine pour vivre dans un autre.

Dans son roman *Le Ventre de l'Atlantique*, Salie, la protagoniste, comme Fatou Diome, a immigré en France où elle est confrontée à deux codes culturels qui la laissent perplexe quand elle questionne son identité. Diome, comme le fait Senghor à travers son écriture, fait sans cesse appel à l'idée de l'universel, c'est-à-dire à l'enracinement, ouverture, mais aussi la nécessité d'une « redéfinition de soi » qui passe par le métissage, qu'il soit biologique ou culturel.

Dans *Le Sanglot de l'homme noir*, Mabanckou insiste sur la nécessité de redéfinir l'identité des Noirs et il soutient que sa conception de l'identité « dépasse de très loin les notions de territoire et de sang ». <sup>113</sup> Le discours de Mabanckou est un écho évident au célèbre poème de Senghor *Prière de Paix* <sup>114</sup> dans lequel ce dernier appelle ses frères du monde entier à « tuer le serpent de la haine » <sup>115</sup> et à pardonner tout mal qui a été subi de l'esclavage à la colonisation et aux guerres. Nous analyserons les parallèles entre le message de paix de Senghor et celui de Mabanckou. Dans son texte vibrant qui dépasse parfois le politiquement correct, Mabanckou exhorte les noirs de France à concevoir la question de l'identité au-delà du noir et blanc. Dans l'écriture de ce dernier et de Diome, comme dans l'écriture de la plupart des écrivains contemporains d'expression française, on remarque une spécificité textuelle qui consiste à mélanger l'oralité avec l'écriture, le tout dans une espèce d'interaction de plusieurs influences culturelles qui donne un certain métissage des genres et des cultures. Nous examinerons dans quelle(s) mesure(s) ce mélange des genres est un clin d'oeil aux concepts d'enracinement, d'ouverture et de métissage auxquels Senghor fait appel dans la *Civilisation de l'Universel*.

---

<sup>113</sup> Mabanckou, Alain. *Le Sanglot de l'Homme Noir*. Paris: Fayard, 2012: 59.

<sup>114</sup> Senghor, *Hosties noires* 90.

<sup>115</sup> Senghor, *Chants d'Ombres*: 149.

Nous approcherons les textes de Diome et de Mabanckou non pas en tant qu'éléments isolés mais comme des éléments interagissant entre eux et surtout qui interfèrent avec l'idée de l'universel comme défini par Senghor. Une telle approche entraîne forcément de multiples interrogations : d'une part, en quoi le contexte d'écriture influence-t-il la façon d'écrire de Diome et Mabanckou et, d'autre part, quelles sont les stratégies d'écriture qui nous permettent de mettre leur pensée et leur style en conversation avec la *Civilisation de l'Universel* de Senghor ?

Dans la première partie nous étudierons les thèmes du métissage et du dialogue des cultures dans l'écriture de Fatou Diome et d'Alain Mabanckou. Nous analyserons comment la dynamique du métissage, de l'ouverture et du dialogue y est formulée et nous examinerons en quoi leur pensée, à travers leur écriture, montre qu'à l'image de Senghor, Diome et Mabanckou font sans cesse appel à l'universel qui est omniprésent dans leurs textes.

Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, Senghor a été un des premiers Africains à quitter son pays pour aller étudier en France. Pendant ses années parisiennes, lui et les étudiants noirs qu'il rencontre subissent des préjugés de race. C'est un choc identitaire pour le jeune poète qui conduit à la création du mouvement de la Négritude. D'autres générations d'Africains dont Diome et Mabanckou ont aussi pris le chemin de l'Europe et ont aussi eu à faire face, à un certain moment, au dilemme de l'intégration en France : faut-il s'intégrer, s'isoler ou retourner dans son pays natal ? Diome et Mabanckou ont choisi de rester en France car, pour eux, le voyage est enrichissant mais aussi il permet de nouvelles rencontres et surtout d'avoir cet « entre-

deux » identitaire que Senghor appelle métissage culturel. L'histoire nous enseigne que le voyage, en même temps qu'il permet les rencontres, favorise les mélanges biologiques et culturels. Dans cette partie, nous analyserons donc comment Diome et Mabanckou illustrent le thème du voyage dans leur écriture. La théorie du *champ littéraire* de Pierre Bourdieu nous permettra d'avoir un regard concret sur le thème du voyage dans l'écriture de Diome et de Mabanckou. Nous la mettrons en conversation avec la *Civilisation de l'Universel* de Senghor.

La *Civilisation de l'Universel* appelle à la symbiose des peuples et Senghor, passionné de la nature, a toujours cru et défendu que les éléments de la nature sont aussi en accord non seulement entre eux mais aussi avec l'être humain. Il a grandi dans un univers naturel où l'animisme dominait (quand on croit que la nature a une âme) et il n'est pas surprenant de constater son attachement profond à la nature qu'il chante dans presque tous ses poèmes. Dans *Ethiopiennes*, il décrit la symbiose entre les lianes et les nénuphars qui épousent le lac jusqu'à devenir lac. Dans *Chants d'Ombre* il fait l'éloge de son totem natal<sup>116</sup> et personnifie la Méditerranée qu'il surnomme la « Mer métisse ».<sup>117</sup> Dans la deuxième partie nous analyserons comment le thème de la nature apparaît dans l'écriture de Diome et de Mabanckou qui, à l'instar de Senghor, évoque sans cesse la nature et personnifie l'Océan Atlantique, cette mer qui permet de fusionner les cultures des deux rives.

Dans la troisième et dernière partie de ce chapitre nous étudierons le rapport entre *La Civilisation de l'Universel* de Senghor et le *Tout-Monde* de Glissant. Nous expliquerons

---

<sup>116</sup> Senghor 33.

<sup>117</sup> Senghor, *LIBI* 87.

dans quelles perspectives la théorie du *Tout-Monde* qui fait l'éloge de la « pensée du métissage », du dialogue et de la *Relation* entre les cultures représente une continuité de la « Négritude ouverte »<sup>118</sup> et de la *Civilisation de l'Universel* de Senghor.

### Enracinement, ouverture, métissage et dialogue culturel : l'influence de Senghor dans l'écriture universaliste chez Fatou Diome et Alain Mabanckou

Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, le métissage occupe une place très importante dans la *Civilisation de l'Universel* senghorienne et son hybridité (dans le sens d'identités multiples) personnelle sera le fondement de sa philosophie sur l'égalité des peuples et le dialogue des cultures. Dans son projet universaliste qui vise la réconciliation et l'égalité des races et des cultures, au métissage, il ajoute le dialogue des cultures qui, selon lui, rend les contacts et les échanges féconds. Pour favoriser le dialogue entre les différentes cultures, le poète défend que chaque individu doit d'abord s'enraciner dans sa propre culture puis, ensuite, s'ouvrir et partager avec les autres cultures.

Quand on lit les textes de Diome et Mabanckou on se rend compte que la dynamique du métissage, de l'enracinement, de l'ouverture, de la rencontre de l'autre et du dialogue dont parle Senghor, apparaît de manière systématique dans leur écriture. Dans un premier temps nous parlerons en général des oeuvres de la production littéraire de Diome et de Mabanckou qui serviront de corpus. Toutefois, nous porterons un regard plus précis sur *Le Ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome et *Le Sanglot de l'homme noir* d'Alain Mabanckou car ces deux œuvres mettent plus en exergue les idées d'ouverture et de métissage senghoriennes.

---

<sup>118</sup> Senghor, *LBI* 9.

## Fatou Diome: De *la Préférence Nationale* à l'appel de l'Universel

À travers son écriture, Fatou Diome introduit la problématique de l'identité mais aussi du multiculturalisme avec comme toile de fond l'espace du voyage. Diome, comme le fait Senghor dans son écriture, fait appel sans cesse à l'idée de métissage culturel, de l'ouverture et du dialogue culturel, mécanismes les plus importants de la *Civilisation de l'Universel*. Dans *Le Ventre de L'Atlantique* elle chante son amour pour « l'être-additionné » qui n'a pas une seule culture mais plusieurs cultures qui foisonnent. À travers le roman, Diome partage avec le lecteur les péripéties de sa quête identitaire mais aussi son rêve pour un pays où on apprécie cet « être-additionné ». Elle dit ceci : « je cherche mon pays là où on apprécie l'être-additionné, sans dissocier ses multiples strates. Je cherche mon pays là où s'estompe les fragmentations identitaires ». Nous examinerons l'évolution de la pensée et du discours de Diome pour voir pourquoi nous pouvons dire que son roman est un clin d'oeil à la *Civilisation de l'Universel*.

Fatou Diome est une écrivaine sénégalaise qui est née en 1968 sur la petite île de Niodior dans le delta du Saloum au Sénégal. Elle a immigré en France et y réside depuis 1994 à Strasbourg où elle fait des études de lettres à l'université de Strasbourg. Elle y prépare une thèse sur le voyage, les échanges et la formation dans l'œuvre littéraire et cinématographique d'Ousmane Sembène. Elle a enseigné à l'Université Marc-Bloch de Strasbourg et à l'Institut supérieur de pédagogie de Karlsruhe, en Allemagne. Fatou Diome se consacre également à l'écriture : elle a publié *La Préférence nationale*, un recueil de nouvelles, aux éditions Présence africaine en 2001. *Le Ventre de l'Atlantique*<sup>119</sup>

---

<sup>119</sup> Diome, Fatou. *Le Ventre de l'atlantique*. Paris: Anne Carrière, 2003.

est son premier roman, paru en 2003 aux éditions Anne Carrière. Bien que les publications de Fatou Diome soient récentes, elles suscitent un très grand intérêt. Le *Ventre de L'Atlantique*, le premier de ses trois romans et celui qui fait l'objet de notre analyse a suscité beaucoup de critiques mais aussi un franc succès. *Le Ventre de l'Atlantique* relate l'histoire d'une Sénégalaise installée en France qui tente de dissuader son jeune frère resté au Sénégal de poursuivre son rêve d'immigrer en France pour intégrer une équipe professionnelle de football. Dans *Le Ventre de l'Atlantique*, Fatou Diome introduit la question de l'identité mais aussi du multiculturalisme qui sont essentiels dans le concept de la *Civilisation de l'Universel* senghorienne. Diome, comme le fait Senghor à travers son écriture, fait appel sans cesse à l'idée de métissage culturel. Comme Fatou Diome elle-même, sa protagoniste Salie aussi a immigré en France et elle est confrontée à deux codes culturels qui la laissent perplexe quand elle questionne son identité :

Chez moi ? Chez l'Autre ? Être hybride, l'Afrique et l'Europe se demandent, perplexes, quel bout de moi leur appartient. Je suis l'enfant présenté au sabre du roi Salomon pour le juste partage. Exilée en permanence, je passe mes nuits à souder les rails qui mènent à l'identité. ... Je cherche mon territoire sur une page blanche; un carnet, ça tient dans un sac de voyage. Alors, partout où je pose mes valises, je suis chez-moi.<sup>120</sup>

Ici, Fatou Diome évoque le dilemme auquel elle fait face parce qu'elle est confrontée à deux cultures. D'une part, son identité et sa culture africaines, d'autre part la culture française qu'elle a adoptée et qui désormais fait partie d'elle. Elle est consciente qu'elle ne peut plus les séparer et devient ainsi un être hybride, un métis culturel. Fatou Diome se

---

<sup>120</sup> Diome 254.

pose comme un être hybride en faisant un écho évident au métissage culturel. Ceci nous rappelle Senghor qui en a fait le mécanisme le plus important de sa *Civilisation de l'Universel*. Dans *Liberté I* Senghor nous rappelle que « nous sommes des métis culturels ». <sup>121</sup> Selon lui, le métissage n'est pas simplement un état imposé par l'infrastructure biologique mais est surtout une affaire de culture.

Comme nous l'avons déjà étudié dans notre premier chapitre, les notions de métissage, de rencontre culturelle et de dialogue sont des concepts incontournables dans l'universalité senghorienne. Pour lui, le métissage est source de richesse et de vitalité mais aussi de beauté. Senghor considère le métissage culturel comme plus important car les cultures diverses ont fécondé sa véritable personnalité. Et c'est ce que nous retrouvons dans *Le Ventre de L'Atlantique* lorsque Fatou Diome chante son amour pour « l'être-additionné » qui se sent chez lui partout où il pose ses valises. Désormais, pour Diome, il faut dépasser le clivage Afrique / Europe et tendre vers un monde où les univers se complètent et s'additionnent. Pour Diome, l'identité n'est pas une question de langue ou de frontière mais elle doit être inventée à partir d'identités multiples pour ainsi former ce que Michel Le Bris et Jean Rouaud appellent « l'identité-monde ». <sup>122</sup> Dans *Je est un autre*, <sup>123</sup> Michel Le Bris et Jean Rouaud, partant du célèbre oxymoron de Rimbaud, théorisent sur le concept d'*identité-monde* qui, selon eux, est né de « fantastiques télescopes culturels » : <sup>124</sup> « Je est un autre » lançait il y a longtemps un poète fameux. Et cela est encore plus vrai aujourd'hui, dans une époque de fantastiques télescopes culturels, tandis que naît un monde nouveau où chacun, au carrefour d'identités multiples,

---

<sup>121</sup> Senghor, *Ethiopiennes* 225.

<sup>122</sup> Ammi, Kebir. *Je est un autre : Pour une identité-monde*. Paris: Gallimard, 2010: 9.

<sup>123</sup> Ammi, *Je est un autre : Pour une identité-monde*.

<sup>124</sup> Ammi 9.

se trouve mis en demeure d'inventer pour lui-même une « identité-monde ».<sup>125</sup> Dans ce texte, Le Bris et Rouaud appellent à une évolution de la perception de l'identité qui, selon eux, dépasse les notions de frontières et de langues. Ils appellent au dialogue entre toutes les cultures. Par leur écho à la notion de métissage culturel et au dialogue entre tous les écrivains, nous pouvons dire que les fondements de leur théorie ont puisé dans les idées universalistes de Senghor. Ce cri de rassemblement et d'unité a aussi été lancé par d'autres penseurs comme Edouard Glissant et Anthony Appiah.

Quand on compare *La Préférence Nationale*<sup>126</sup> (2001), premier recueil de nouvelles de Diome avec *Le Ventre de l'Atlantique* (2003), on remarque une nette évolution de la pensée et du discours de l'auteure. Dans *La Préférence Nationale* nous assistons à une confrontation entre l'immigré ex-colonisé et l'ex-colonisateur à un moment où la société française vit un contexte d'immigration difficile. En analysant les nouvelles *La préférence nationale*<sup>127</sup> ou *Le visage de l'emploi*,<sup>128</sup> nous remarquons que le discours, sous la forme d'un dialogue, fait penser à une joute oratoire entre un maître et son esclave. Diome présente Monsieur et Madame Dupont, des employeurs racistes qui ont un complexe de supériorité vis à vis d'une employée, ex-colonisée à qui ils font subir un traitement humiliant. Elle finit par prouver aux Dupont qu'elle n'est pas aussi bête, ignorante et soumise qu'ils le croient. Dans l'épisode du magnétoscope, la fille des Dupont demande à la narratrice d'allumer le magnétoscope afin qu'elle puisse regarder une vidéo de Cendrillon. La narratrice refuse d'allumer le magnétoscope sous prétexte qu'elle ne sait pas comment l'allumer. C'est à ce moment que Madame Dupont, tentant

---

<sup>125</sup> Ammi, Kebir, *Je est un autre : Pour une identité-monde*. Paris: Gallimard, 2010: 9.

<sup>126</sup> Diome, Fatou. *La Préférence Nationale*. Paris: Présence Africaine Ed. Anne Carrière, 2001.

<sup>127</sup> Diome 82.

<sup>128</sup> Diome 60.

de « civiliser » la narratrice et pour mieux lui signifier son ignorance, s'adresse à elle dans ce que Fanon appelle le langage du petit nègre : « toi tête pour réfléchir ? ». <sup>129</sup> Pour les Dupont, « Africain est synonyme d'ignorance et de soumission » <sup>130</sup> et comme pour en rajouter, Madame Dupont cite la fameuse formule de René Descartes : « Cogitum, je suis pensée, comme dirait Descartes ». <sup>131</sup> De façon très ironique la narratrice va corriger cette version erronée de sa patronne : « Non Madame, Descartes dit Cogito Ergo sum, c'est-à-dire 'je pense donc je suis,' comme on peut le lire dans son *Discours de la Méthode* ». <sup>132</sup> Par cette inversion des rôles, Fatou Diome procède et appelle à la redéfinition des rapports entre ex-colonisés et ex-colonisateurs. À travers des clichés et des stéréotypes identitaires elle déconstruit le mythe de l'emploi des émigrés en France mais en même temps elle construit une nouvelle identité pour les étrangers :

Je me dis que c'est sans doute pourquoi, dans ce pays, même les métiers ont des visages. Surtout les plus durs, les plus mal payés. Quand vous entendez un marteau piqueur, inutile de vous retourner, c'est à coup sûr un Noir, un Turc, un Arabe, en tout un étranger qui tient la manette. Quant au bruit des aspirateurs, il signale presque toujours la présence d'une Africaine, d'une Portugaise ou d'une Asiatique. <sup>133</sup>

Ici, son but n'est pas de montrer des différences et des antagonismes mais au contraire elle écrit pour montrer son refus de la différence, pour une meilleure cohabitation. À travers son écriture, Fatou Diome déconstruit les différences et comme Senghor, elle met en garde contre le mépris culturel et appelle à la symbiose, à l'unité des peuples. Ce

---

<sup>129</sup> Diome 75.

<sup>130</sup> Diome 70.

<sup>131</sup> Diome 75.

<sup>132</sup> Diome 75.

<sup>133</sup> Diome 70.

message d'unité qu'elle lance, on le trouve aussi chez l'écrivain congolais Alain Mabanckou qui se déplace en permanence entre l'Afrique, la France et les Etats-Unis. Mabanckou, à travers sa réflexion itinérante, nous fait part de son inquiétude, « celle de quitter un jour ce monde sans avoir découvert ce minuscule détail qui nous relie ».<sup>134</sup> Mabanckou, comme Diome et Senghor, est persuadé que tous les êtres humains ont quelque chose en commun qui fait d'eux des métis culturels. Maintenant regardons comment Mabanckou, comme Diome d'ailleurs, à travers ses choix stylistiques et langagiers à savoir sa stratégie d'écriture, mélange l'oralité à l'écriture. En quoi cette *Oraliture*<sup>135</sup> ou métissage stylistique est-elle un clin d'oeil à la *Civilisation de l'Universel* ?

## Le métissage stylistique dans l'écriture de Mabanckou et de Diome

Ici, nous nous intéressons au contenu du discours de Mabanckou et de Diome mais aussi à la façon dont ils écrivent leurs textes.

Alain Mabanckou est un écrivain franco-congolais. Il est né le 24 février 1966 au sud du Congo-Brazzaville en Afrique Centrale. Il est un romancier renommé qui a publié plusieurs textes<sup>136</sup> qui sont cités en bas de page. En 2011 Alain Mabanckou publie *Écrivain et oiseau migrateur*,<sup>137</sup> un recueil d'anecdotes sur sa vie en tant qu'écrivain. La

---

<sup>134</sup> Mabanckou, Alain. *Le Sanglot de l'Homme Noir*. Paris: Fayard, 2012: 134.

<sup>135</sup> L'*Oraliture* c'est le résultat de l'alliance et du mélange entre les éléments conventionnels de l'écriture à des éléments dits non-conventionnels de la tradition orale africaine.

<sup>136</sup> Alain Mabanckou est professeur de littérature francophone et de littérature comparée à UCLA. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages dont: *La Légende de l'errance* (1995), *Les Arbres aussi versent des larmes* (1997), *Quand le coq annoncera l'aube d'un autre jour* (1999), *L'enterrement de ma mère* en 2000, *Et Dieu seul sait comment je dors* (2001), *Les Petits fils nègres de Vercingétorix* (2002), *African Psycho* (2003), *Lettre à Jimmy* (2009), *Black bazar* (2009), *Petit Piment* (2015).

<sup>137</sup> Mabanckou, Alain. *Écrivain et oiseau migrateur*, op. cit., quatrième de couverture.

publication de Mabanckou sur lequel nous nous concentrons est *Le Sanglot de l'homme noir*<sup>138</sup> publié en 2012. Dans ce texte, Mabanckou s'adressant à son fils Boris partage ses idées sur la question de l'identité de l'homme noir. Il met en garde son fils contre le lamento de l'homme noir qui, dans sa quête identitaire, a trop tendance à remettre sur le tapis ses souffrances historiques et actuelles. Selon Mabanckou, l'identité ne se construit pas dans le passé mais plutôt dans l'avenir. Il n'oublie pas pour autant les effets du colonialisme et il fait référence au mouvement de la Négritude et en l'occurrence à Damas, Senghor et Césaire avant d'insister que le retour vers une Afrique mythique ne fera pas forcément le salut de l'homme noir. Le roman ressemble beaucoup à un essai et il y parle de sa trajectoire d'homme et d'écrivain qui a vécu dans plusieurs pays. Il y aborde des thèmes comme l'écriture, l'esclavage, la France, le voyage et l'identité. Le livre est composé de douze chapitres apparemment sans liens entre eux et qui empruntent leurs titres aux ouvrages d'autres auteurs. Mabanckou se déplace en permanence entre la France, l'Afrique et les États-Unis et, à travers sa réflexion itinérante, il appelle l'homme noir à concevoir son identité au delà des notions de territoire et de sang. Il l'exhorte à redéfinir son identité pas simplement en blâmant l'homme blanc, mais en prenant compte de ses propres erreurs. Par exemple, dans l'essai *Les Soleils des Indépendances*,<sup>139</sup> il parle de la manière dont les dirigeants africains d'après les indépendances n'ont pas su relever le défi pour sortir l'Afrique des ténèbres : « Nous avons longtemps rêvé des soleils des indépendances et, lorsque ceux-ci se sont levés nous avons fermé les yeux, éblouis ».<sup>140</sup> Selon Mabanckou, après les indépendances, « le Nègre pouvait assumer son histoire,

---

<sup>138</sup> Mabanckou, *Le Sanglot* 2012.

<sup>138</sup> Mabanckou 161.

<sup>140</sup> Mabanckou 164.

choisir son chemin, ne plus courber l'échine ». <sup>141</sup> Il exhorte l'homme noir à arrêter de se lamenter car il est comptable de sa propre faillite. Il est conscient qu'« au delà de la responsabilité qu'on peut imputer à l'Occident, les Africains sont également présents aux bancs des accusés ». <sup>142</sup>

En définitive, Alain Mabanckou appelle ses frères à ne pas vivre dans le passé mais plutôt à s'ouvrir vers l'avenir. Il n'est pas du côté de « l'homme de couleur qui, au lieu de s'occuper de son présent, s'égaré dans les méandres d'un passé cerné sous l'angle de la légende, du mythe, et surtout de la « nostalgie ». <sup>143</sup> Dans le premier essai qu'il adresse à Boris, né de son mariage avec une Guadeloupéenne, il lui conseille d'agir sur le présent et de se soucier de son avenir. Cet avenir, il ne doit pas le fonder sur le passé en ayant « le regard fixé sur le rétroviseur ». <sup>144</sup> Mabanckou explique à son fils que la prise de conscience, si elle doit se faire, ne doit pas être basée sur des critères comme la couleur de la peau ou l'appartenance à un groupe : « une prise de conscience fondée sur une autre logique que celles de la couleur de la peau et de l'appartenance à un même continent ou à la diaspora noire ». <sup>145</sup> Mabanckou, comme Senghor, est persuadé que l'humanité est le trait commun à tous les êtres humains.

Dans l'essai *Les identités meurtrières*, <sup>146</sup> la scène se passe à l'aéroport de Los Angeles où Mabanckou s'apprête à embarquer pour un vol à destination de Paris. Au comptoir d'Air France, il rencontre un Français qui veut en savoir plus sur son identité, « ses vraies origines ». De cet épisode Mabanckou retiendra que, pour son compatriote

---

<sup>141</sup> Mabanckou 161.

<sup>142</sup> Mabanckou 175.

<sup>143</sup> Mabanckou 13.

<sup>144</sup> Mabanckou 17.

<sup>145</sup> Mabanckou 19.

<sup>146</sup> Mabanckou 51.

français, on ne peut pas être noir et se dire français, on est forcément « Franco-quelque chose ». <sup>147</sup> Il en conclut que sa conception de l'identité est différente de celle de son compatriote. De ce récit, nous comprenons que l'identité est une question importante pour Mabanckou mais aussi que sa conception de l'identité est celle de d'une identité multiculturelle parce que nous avons tous un point en commun. Pour cette raison, Mabanckou appelle ses frères à arrêter de se retourner vers le passé et à construire un avenir de paix comme le préconisait Senghor qui voulait la fraternité entre les hommes, pour aboutir à un dialogue fraternel entre toutes les cultures du monde. Le discours de Mabanckou est un écho évident aux appels à la paix de Senghor.

La rencontre de l'autre et le dialogue sont tellement importants pour Mabanckou que son récit principal se passe dans un aéroport qui est un lieu de rencontre par excellence où on peut croiser toutes les nationalités pour ne pas dire les identités du monde : « Il faut se méfier des aéroports. On peut y découvrir son identité ou s'en voir attribuer une autre, à sa plus grande stupéfaction ». <sup>148</sup> Le caractère de l'aéroport comme lieu de rencontre, de dialogue et d'échange est aussi mentionné par Valérie Orlando dans son analyse du roman de Sow Fall : <sup>149</sup>

The airport deportation center becomes a forum for discussing the socio-cultural and political situations of immigrants in France and the general welfare of people in Sénégal and other regions in Africa. ... In this ominous space Asta connects with a global voice that sheds light on the inadequacies of modern human life in

---

<sup>147</sup> Mabanckou 58.

<sup>148</sup> Mabanckou, *Le Sanglot* 51.

<sup>149</sup> Orlando, Valérie. *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls: Seeking Subjecthood through Madness in Francophone Women's Writing of Africa and the Caribbean*. Lanham: Lexington Books, 2003: 175.

the non-European world. ... The event fosters dialogue on the difficult lives of immigrants in France<sup>150</sup>

Dans cette posture, Orlando remarque le rôle essentiel de l'aéroport, lieu de rencontre par excellence où on côtoie les gens, où on dialogue.

Dans *Le Ventre de l'Atlantique*, ce n'est pas un hasard si Fatou Diome a choisi le football comme le socle de son récit parce que ce dernier est un sport qui rassemble, parce qu'il suscite les passions dans beaucoup de nationalités d'où son appellation de « sport roi ». D'ailleurs, l'équipe nationale de football de France est un exemple patent de la diversité car elle est composée de joueurs de nationalités diverses.

À cet égard, nous pouvons dire qu'à travers leur thématiques, les sujets qu'ils abordent et les réponses qu'ils y apportent, Mabanckou et Diome font un clin d'oeil à la *Civilisation de l'Universel* de Senghor qui appelle à la symbiose entre les différentes cultures mais aussi à l'enracinement dans sa propre culture puis ensuite au dialogue et à l'échange entre les cultures. En ce qui concerne la stratégie d'écriture, les démarches adoptées par Mabanckou tout comme Diome sont l'*Intertextualité* et l'*Oraliture*.

### *L'Intertextualité et l'Oraliture dans Le Ventre de l'Atlantique de Fatou Diome et Le Sanglot de l'homme noir d'Alain Mabanckou*

L'*Intertextualité* consiste à transplanter un texte dans un autre ou à faire référence à d'autres textes et auteurs. Le précurseur de la notion d'*Intertextualité* est Mikhaïl Bakhtine. Cependant, sa pensée sera diffusée en France par Julia Kristeva qui l'introduit en 1966. Dans ses textes, Kristeva analyse la notion de *dialogisme* de Bakhtine et utilise

---

<sup>150</sup> Orlando174 -175.

en premier le terme *Intertextualité*. Chez Bakhtine, le *dialogisme* est le dialogue entre l'auteur et ses lectures antérieures qu'il interprète à sa façon. Dans ce sens, nous notons une relation de co-présence entre l'auteur et deux ou plusieurs textes que Bakhtine appelle un « drame à trois ».

l'auteur n'est pas « sous influence », copiste ou héritier d'une tradition, mais il entre en dialogue avec ses lectures, qu'il interprète à sa façon, le texte nouveau amenant même à relire différemment ses hypotextes. L'intertextualité suppose donc une altérité constitutive de tout texte, s'il est vrai, comme l'affirme M. Bakhtine, que tous les mots de la langue sont habités par la voix d'autrui et que chaque mot est « un drame à trois personnages ».<sup>151</sup>

Dans la pratique de l'*Intertextualité*, la présence d'un texte dans un autre texte reste une pratique féconde de l'écriture. Elle peut s'opérer sous plusieurs formes : la citation, l'allusion, la greffe, l'imitation ou même le plagiat. Bakhtine explique que ce qui fait la richesse et la « lumière » d'un texte, c'est son contact permanent avec d'autres textes. Il définit l'*Intertextualité* comme ceci : « Le texte ne vit qu'en contact avec un autre texte (contexte). Ce n'est qu'en leur point de contact que la lumière jaillit, qui éclaire à l'arrière et à l'avant, faisant que le texte participe d'un dialogue ». À cet égard, nous comprenons que l'*Intertextualité* implique une notion de fusion, de répétition, d'enchevêtrement, de mélange et de dialogue entre deux ou plusieurs textes et que les ouvrages des écrivains se nourrissent des écrits d'autres écrivains d'où l'image symbolique de « l'écrivain-abeille » :

---

<sup>151</sup> Bakhtine, Mikhaïl. *Esthétique de la création verbale*. Paris: Gallimard, 1979,1984: 331.

Les écrivains ont conscience que leurs ouvrages se nourrissent des écrits d'autrui qu'ils pillent, butinent, absorbent et transforment. Les diverses images utilisées par les écrivains se rejoignent autour de la conviction que l'on écrit toujours à partir de ses lectures: image de l'écrivain-abeille qui butine et transforme en miel le pollen pillé (Montaigne), image de l'écriture-digestion ou dévoration (Du Bellay), image du feu que l'on prend chez son voisin et qui appartient à tous (Voltaire), image de la « fusion de quelques redites comptées ».<sup>152</sup>

Dans les œuvres de Mabanckou, comme ceux de Diome, l'ouverture de l'écrivain prend la forme du dialogue intertextuel que leurs oeuvres instaurent avec d'autres écrivains et penseurs. Dans *Le Sanglot de l'Homme Noir*, presque chacun des titres des essais de Mabanckou est un emprunt à une autre œuvre : « *Comment peut-on être Persan* (Montesquieu), *Les identités meurtrières* (Amin Maalouf), *Le devoir de violence* (Yambo Oulogeum), *L'Afrique fantôme* (Michel Leiris), *Les Soleils des Indépendances* (Ahmadou Kourouma), *La carte d'identité* (Jean-Marie Adiaffi). Mabanckou fait sans cesse des clins d'œil à d'autres auteurs comme pour plonger le lecteur dans un contexte qu'il connaît déjà. Il cite des auteurs de toutes les nationalités :

Je te jure que je suis sûr que cet avocaillon avait fait des cochonneries avec Céline parce qu'elle, quand il y a un Noir devant elle, il faut qu'elle le croque, je te jure qu'elle sait comment faire l'amour à un nègre sans se fatiguer.<sup>153</sup>

(Dany Laferrière)

Il les a carrément traités de Tartuffe, de malades imaginaires, de misanthropes.<sup>154</sup>

(Molière)

---

<sup>152</sup> Oudart-Mérot, Violaine. "L'intertextualité comme clé d'écriture littéraire". Cergy Pontoise: Armand Collin. 53 (2006): 25-32.

<sup>153</sup> Mabanckou, *Verre cassé* 87-88.

Fatou Diome aussi n'hésite pas, non plus, à emprunter cette image de « l'écrivain-abeille ». Dans *La Préférence Nationale* rappelons-nous encore une fois l'épisode entre la narratrice et sa patronne française où celle-ci fait référence à Descartes.

Dans *le Ventre de l'Atlantique* la narratrice cite aussi les auteurs que l'école lui a permis de connaître par le biais de Monsieur Ndétare son premier instituteur et elle ne manque pas de citer ceux qui l'ont influencée et dont elle se revendique l'héritière.

Je lui dois Descartes, je lui dois Montesquieu, je lui dois Victor Hugo, je lui dois Molière, je lui dois Balzac, je lui dois Marx, je lui dois Dostoïevski, je lui dois Hemingway, je lui dois Léopold Sédar Senghor, je lui dois Aimé Césaire, je lui dois Simone de Beauvoir, Marguerite Yourcenar, Mariama Bâ et les autres. ...  
Bref, je lui dois mon *Aventure ambiguë*.<sup>155</sup>

Dans son roman *Inassouvies nos vies*, Diome cite *Les Damnés de la terre* de Fanon : « *Les damnés de la terre*, damnés ils étaient, écrasés ils vivent; pourtant le sursaut d'orgueil est inévitable s'ils veulent survivre. Le respect ne se demande pas, il s'impose! Même violée, une princesse se souvient de son rang ! ». <sup>156</sup>

Dans *La Préférence Nationale*, quand la romancière utilise la scène théâtrale du dialogue entre la narratrice et sa patronne, on y reconnaît la pièce de théâtre *Tempest* de Shakespeare dont le schéma est repris par Aimé Césaire dans sa pièce *Tempête* :

- Toi savoir allumer vidéo ?
- Non Madame répondis-je
- Toi tête pour réfléchir ?
- *Cogitum sum*, je suis pensée comme dirait Descartes ...

---

<sup>154</sup> Mabanckou 32.

<sup>155</sup> Diome, *Le Ventre* 65-66.

<sup>156</sup> Diome 8.

- Non madame, Descartes dit *Cogito Ergo sum*, c'est à dire, « je pense donc je suis » comme on peut le lire dans son *Discours de la Méthode*.<sup>157</sup>

Quand Mabanckou et Diome adoptent la technique narrative de l'*Intertextualité*, soit ils critiquent, soit ils soulignent un point important, soit ils parodient une pensée mais pour la plupart du temps ils partagent une mémoire sociale. C'est comme pour dire au lecteur : voilà les références que tu dois connaître si tu es un bon lecteur de Mabanckou ou de Diome. Donc, ils essaient de se légitimer par rapport à l'autre.

À travers sa bibliographie, on se rend compte que Mabanckou s'essaye à plusieurs genres : la poésie, l'essai et le roman. Dans plusieurs de ses interviews, il nous confie qu'il a découvert très tôt la poésie quand il était au collège et que, comme Senghor, c'est par le biais de celle-ci qu'il est tombé amoureux de l'écriture :

C'est en tombant un jour sur le poème « L'Albatros », paru dans une anthologie de Lagarde et Michard, que j'ai su que le recueil que je possédais était de Baudelaire. En effet mon livre n'avait ni couverture ni pages d'introduction!

Quelques mois plus tard, j'avais acheté *Les Racines congolaises* et *Les Normes du Temps* de Tati Loutard. Encore une émotion...<sup>158</sup>

Si Mabanckou nous fait part de son goût pour la poésie et de sa connaissance des poètes comme Baudelaire, c'est pour nous dire qu'il embrasse tous les genres littéraires sans distinction. Dans les textes de Mabanckou et de Diome, mais aussi dans ceux de beaucoup d'auteurs issus de la colonisation, nous constatons une pratique langagière qui se caractérise par la diversité des genres littéraires où ils mélangent les langues, les textes, les auteurs, la poésie, le roman, la musique, l'oralité, l'écriture, dans une espèce

---

<sup>157</sup> Diome, *La Préférence Nationale* 74-75.

<sup>158</sup> Thorin, Valérie. "Alain Mabanckou: Vocation écrivain." *Jeune Afrique*, 132(2006).

de melting pot que Borgomamo appelle « le langage métis »<sup>159</sup> qui est le résultat de la rencontre entre l’Afrique et l’Occident.

Le mélange de l’oralité et de l’écriture est une autre spécificité textuelle majeure que l’on remarque dans les textes de Diome et Mabanckou. Il consiste à mélanger l’oralité avec l’écriture (qui donne l’*Oraliture*) dans une espèce d’interaction de plusieurs influences culturelles qui donne un certain métissage des genres et des cultures.

Le terme *Oraliture* a été créé par le spécialiste de l’histoire culturelle médiévale, Paul Zumthor, pour nommer le mélange entre la littérature orale et la littérature écrite et ensuite adopté par les auteurs et les artistes africains et antillais pour revendiquer le métissage de leur production littéraire. Pour ces penseurs, l’*Oraliture* exprime l’influence de la tradition orale dans leur écriture. En Afrique, la tradition orale a été le principal moteur de transmission du savoir et de la culture pendant longtemps. Le conte est un rituel communautaire présent dans toute société à caractère oral. Le conteur africain est celui qui détient la mémoire collective et familiale et ceci explique donc que la transmission se fait en majorité dans la tradition orale. Le conteur, face à son auditoire ou ses lecteurs si le conte est écrit, transmet un message ou une leçon de vie. Dans sa thèse intitulée *Quand la lecture visite l’oraliture ou l’influence de la tradition orale dans l’acte de lecture des romans antillais*,<sup>160</sup> Virginie Turcotte définit le conte comme suit :

Raconter un conte n’est pas un acte banal. Il s’agit en fait d’un véritable art de la parole. Le conteur doit entretenir l’intérêt de ses auditeurs, et pour cela il emploie toutes sortes de techniques, tant verbales que physiques. Ce sont ses mimiques, sa gestuelle, ses danses, qui captivent le public, tout autant que les intonations et le

---

<sup>159</sup> Borgomamo, Madeleine. “Ecrire, c’est répondre à un défi.” Paris: *Notre Librairie*, 2004.

<sup>160</sup> Turcotte, Virginie. “Quand l’oraliture visite l’écriture ou l’influence de la tradition orale dans l’acte de lecture des romans antillais” Montréal, 2009.

rythme de sa parole. Le conte est un art difficile qui demande à la fois une bonne mémoire, un goût pour l'art de « dire » et un sens du merveilleux.

Cette littérature orale, même si elle reste l'expression d'une mémoire collective, représente pour beaucoup une certaine liberté car elle n'est pas figée et charrie l'imagination populaire. La tradition orale, du fait de la relation historique entre l'Afrique et les Antilles, a aussi marqué du sceau la littérature antillaise. La tradition africaine du conte a voyagé avec les esclaves africains. Arrivés aux Antilles avec ce bagage culturel, ils ont progressivement recréé la même tradition. Des auteurs comme Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant sont de fervents défenseurs du mélange entre l'oralité et la créolité :

La Créolité connaît aujourd'hui encore un mode privilégié : l'oralité pourvoyeuse de contes, proverbes, timtim, comptines, chansons, etc l'oralité est notre intelligence, elle est notre lecture de ce monde. ... Bref, nous fabriquerons une littérature qui ne déroge en rien aux exigences modernes de l'écrit tout en s'enracinant dans les configurations traditionnelles de notre oralité.<sup>161</sup>

On peut constater que beaucoup d'auteurs d'Afrique et des Antilles, même s'ils ne se revendiquent pas de ce courant, incorporent dans leurs textes les éléments merveilleux des contes oraux traditionnels. Les paramètres qui marquent l'hybridité de l'*Oraliture* dans les récits sont les techniques de narration, la forme, la ponctuation, la structure, les expressions, les thèmes, le vocabulaire, la diglossie linguistique et les proverbes. Ces éléments sont inclus et font le métissage des textes. Pour un lecteur qui ne les connaît pas ou n'est pas familier avec la tradition orale ou les langues étrangères incorporées, cela crée des zones d'illisibilité et, d'une certaine manière, il peut être limité

---

<sup>161</sup> Chamoiseau, Patrick et Raphaël Confiant. *Éloge de la Créolité*. Gallimard/Johns Hopkins, 1989: 33.

dans sa compréhension du texte. La question que nous pouvons nous poser est de savoir jusqu'à quel point cette hybridité peut produire une désorientation du lecteur étranger et s'il est vraiment nécessaire de clarifier ces zones d'incompréhension pour progresser dans la lecture d'un texte hybride. L'objet de notre travail n'est pas la question de la différence culturelle de ces textes ou de leur esthétisme littéraire particulier. Notre étude cherche plutôt à montrer en quoi l'hybridité des textes de Diome et de Mabanckou constitue un métissage de plusieurs genres. En effet, à travers l'écriture, ils mettent en oeuvre leur enracinement dans la culture orale traditionnelle d'Afrique, une certaine façon de ne pas oublier la tradition, de rendre hommage à celle-ci, tout en s'ouvrant à la modernité.

Dans *Le Traité du Tout-Monde*,<sup>162</sup> Glissant, se référant à l'étude de Jacques Berque sur la langue arabe, explique que la rencontre de l'oralité et de l'écriture, même si elle peut être conflictuelle, reste toujours productive : « La rencontre souvent conflictuelle mais toujours enrichissante de l'oralité et de l'écriture dans le champ double de la langue arabe par exemple, mais aussi dans le contexte de la modernité ».<sup>163</sup> Glissant est convaincu que les individus qui ont partagé une même expérience ont ce qu'il appelle un « lieu commun » qui les unit. À ce lieu commun, Glissant associe la géographie de l'individu. Il remarque que la « colonisation n'a pas tout emporté dans sa dérision : nous portons en nous nos koris, qui sont mémoire d'ancienne prospérité ».<sup>164</sup>

Chez Glissant, le résultat de l'alliance et du mélange entre les éléments conventionnels de l'écriture et des éléments dits non-conventionnels de la tradition orale

---

<sup>162</sup> Glissant, Edouard. *Le Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard, 1997.

<sup>163</sup> Glissant 184.

<sup>164</sup> Glissant 188.

africaine est une forme de ce qu'il appelle *la Créolisation* qui est « un des modes de l'emmêlement ». <sup>165</sup> Notons que la *Créolisation* glissantienne est « la mise en contact de plusieurs éléments de cultures distinctes dans un endroit du monde, avec pour résultat une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme. » <sup>166</sup> Glissant est convaincu qu'aucune langue ne pourrait être universelle et sans encombre. Selon lui, « elle périrait bientôt, sous le code même auquel son usage généralisé aurait donné lieu ». <sup>167</sup>

À cet égard, nous pouvons dire qu'à travers l'*Oralité*, Mabanckou et Diome font un clin d'oeil à la *Civilisation de l'Universel* senghorienne qui appelle à la symbiose entre les différentes cultures mais aussi à l'enracinement dans sa propre culture puis, ensuite, au dialogue et à l'échange entre les cultures. Dans *Introduction Aux Littératures Francophones : Afrique, Caraïbe, Maghreb*, <sup>168</sup> Christiane Ndiaye remarque l'évolution des littératures d'Afrique subsaharienne, de la Caraïbe et du Maghreb qui, au fil du temps, se sont affranchis du modèle dominant et ont créé leur propre rythme :

Alors qu'elles étaient d'abord inféodées à la littérature française, l'évolution des littératures d'Afrique subsaharienne, de la Caraïbe et du Maghreb les a amenées à développer leurs propres canons esthétiques ancrés dans les pratiques culturelles et l'imaginaire précoloniaux mais infléchis par les relations transculturelles instaurées par l'histoire coloniale. Sans doute que la conception a été forcée, la naissance douloureuse ; peut-être que le rejeton, comme le veut la légende de Soundjata, a pris un temps inquiétant pour se mettre debout, mais la maturité

---

<sup>165</sup> Glissant, Edouard, *La Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard, 1990: 103.

<sup>166</sup> Glissant, *Le Traité* 37.

<sup>167</sup> Glissant 27.

<sup>168</sup> Ndiaye, Christiane. *Introduction Aux Littératures Francophones: Afrique, Caraïbe, Maghreb. Collection Paramètres*. Presses Universitaires de Montréal, 2004.

s'annonce vigoureuse. Chacune à leur rythme, toutes les littératures (anglophone, hispanophone, lusophone, francophone) issues des empires coloniaux ont pris le chemin de l'autonomie.<sup>169</sup>

Maintenant, regardons donc quelles sont les marques de l'*Oralité* chez Diome et Mabanckou.

Dans son écriture, Mabanckou, en plus des allusions à d'autres auteurs, incorpore des proverbes et d'autres langues. Cette stratégie consiste à ajouter, mélanger les apports linguistiques d'une autre culture dans la langue d'écriture pour subvertir cette dernière. C'est une pratique qui permet aux auteurs qui sont au carrefour de plusieurs langues d'opérer une dualité. Elle existe dans l'histoire de la littérature africaine depuis le début des années 1970 avec notamment *Les Soleils des indépendances* de l'écrivain ivoirien d'Ahmadou Kourouma, avec le transfert dans le français des structures langagières du malinké. Dans son texte « écrire, c'est répondre à un défi »,<sup>170</sup> Madeleine Borgomano explique la pratique langagière de Kourouma comme un « langage métis ».

Kourouma invente un langage nouveau. Il ne s'agit pas de réalisme imitatif, de reproduction divers des idiomes parlés en Afrique, mais de l'élaboration d'un langage métis fictif et par là même significatif, enfant heureux du mariage entre le français et le malinké.

Dans le *Ventre de l'Atlantique*, à maintes reprises, Fatou Diome subvertit le français, sa langue d'écriture. Dans une interférence linguistique, elle introduit la langue nationale du Sénégal, le wolof dans son récit:

Lambe niila (trois fois)

---

<sup>169</sup> Ndiaye 3.

<sup>170</sup> Borgomano 2004.

Domou mbeur djéngoul, beuré dane

Do sène morôme<sup>171</sup>

« Viens, allons nous faire un petit thé chez moi, j'ai du *bissap* au frais, ça devrait faire du bien à une petite française malmenée par la chaleur, à moins que tu ne préfère une noix de coco ». <sup>172</sup>

Kamguéné Gaïndé

Gaïndé bougoule mboum, yâpe laye doundé

Gaïndé, Gaïndé

Gaïndé bougoule mboum, yâpe laye doundé

Henri Camara Gaïndé la,

Henri bougoule mboum buts laye doundé

El-Hadji Diouf Gaïndé la,

El-Hadji bougoule mboum, balles laye doundé

Tony Sylva Gaïndé la,

Tony bougoule mboum, dribbles laye doundé

Bruno Metsu Gaïndé la,

Bruno bougoule mboum, entraînements laye doundé

Les lions de la Téranga

Kène bougouci mboum, victoires lagnouye doundé... <sup>173</sup>

---

<sup>171</sup> Diome, *Le Ventre* 194.

<sup>172</sup> Diome 182.

<sup>173</sup> Diome 238.

Dans *Le Sanglot de l'homme Noir* on voit ce même glissement transculturel avec l'introduction de beaucoup de vocabulaire anglais. Son écriture, comme celle de Kourouma ou de Diome, est subvertie par des apports linguistiques d'une autre culture :

On m'a *upgraded*, je voyage en *business class*...

- Surclassé ! *Yes, that's the fucking word !*

...

- *Holly Shit! I can't believe that! you're kidding me !* Moi ça fait que cinq ans et j'ai tout perdu, *you know !*<sup>174</sup>

Ici, Mabanckou introduit une interférence linguistique. C'est un moyen pour nous annoncer qu'il maîtrise la langue anglaise, partie entière de son identité et de son héritage culturel. Il nous montre qu'il a une identité au carrefour de plusieurs langues, de plusieurs cultures et qu'il a la liberté de choisir quelle langue utiliser ou même de mélanger les deux pour donner ce que Madeleine Borgomano appelle un « langage métis ».

Dans *Verre Cassé*<sup>175</sup> Mabanckou utilise beaucoup de glissements transculturels : « J'étais au quartier Rex et là les petites étaient bien fraîches, disponibles, ouvertes à toutes propositions principales et subordonnées ».<sup>176</sup> Ici, il opère une extension de sens avec le mot « petite » qui signifie prostituée.

En somme, nous pouvons dire qu'en nous appuyant sur l'*Intertextualité* et l'*Oralité* comme des outils de lecture et d'analyse littéraire nous avons mieux compris la dynamique du métissage dans l'écriture de ces auteurs. Ces techniques

---

<sup>174</sup> Mabanckou, *Le Sanglot* 57-58.

<sup>175</sup> Mabanckou, *Verre cassé*. Paris: Seuil, 2005.

<sup>176</sup> Mabanckou 51.

de narration font effectivement un clin d'oeil à la *Civilisation de l'Universel* senghorienne qui appelle à la symbiose entre les différentes cultures mais aussi à l'enracinement dans sa propre culture, au dialogue et à l'échange entre les cultures. À travers leurs textes Diome et Mabanckou font appel à des genres littéraires différents qui sont le résultat de la rencontre entre l'Afrique et l'Occident. Cette rencontre débutée lors la colonisation a continué dans les années 30 quand les étudiants africains comme Senghor ont décidé à leur tour de prendre le chemin de l'Europe. Via ses écrits, Senghor nous promène sans cesse sur les routes, à travers des voyages incessants. Il nous parle de noms de continents, de villes, de mers, de fleuves. Il est convaincu que c'est le voyage qui permet les rencontres et les échanges qui vont à leur tour permettre le métissage inévitable dont il parle dans la *Civilisation de l'Universel*. Dans la section suivante nous proposons d'analyser le thème du voyage dans l'écriture de Diome et de Mabanckou.

### Le champ littéraire du voyage : Senghor, Diome et Mabanckou, des écrivains hors nation

Avant d'aborder le thème du voyage et son influence dans la trajectoire et l'écriture chez ces auteurs, il est essentiel de définir le voyage. Chacun d'entre nous a connu au moins une fois dans sa vie ou celle d'un proche une situation de déplacement. Ce déplacement quand il est volontaire on l'appelle un voyage et quand il est accompagné de contrainte on l'appelle exil. Les conséquences du voyage sont soit le repli ou le retour sur soi soit la rencontre et l'ouverture à l'autre. Le voyage entraîne un déracinement et un éloignement de ses origines. Ces résultats sont soit douloureux, soit

porteurs d'un avenir fécond où les individus se rencontrent, mettent leur identité à l'épreuve et redéfinissent leur rapport à l'autre.

En 1928, après l'obtention du Baccalauréat, Senghor part en France pour poursuivre ses études. Dès son arrivée à Paris, il est déçu : « C'est sous la pluie froide et le ciel d'octobre que j'ai débarqué un matin, à Paris. Et tout était gris, jusqu'aux monuments fameux. Quelle déception ! ». <sup>177</sup> Senghor fait partie des premiers Africains à quitter leur pays pour s'installer en France et, depuis, d'autres générations comme Mabanckou et Diome ont suivi. Dans leurs écrits, Diome, Mabanckou et beaucoup d'autres écrivains hors nation font face à un problème identitaire parce qu'ils sont confrontés au dilemme de l'intégration dans la nouvelle société : faut-il s'intégrer, s'isoler ou retourner dans son pays ? Ici, nous analysons comment Diome et Mabanckou vont vivre ce voyage (et le refléter dans leurs romans) non en rêvant de leur retour au pays natal mais en assumant ce voyage comme un nouveau mode de vie qui leur permet d'avoir un « entre-deux » identitaire. Dans *Les écrivains noirs de langue française*, Lilyan Kesteloot remarque chez cette nouvelle génération d'écrivains africains un « refus de l'exclusivité du référent culturel » qui consiste à s'assumer en tant qu'individu attaché à une seule culture. C'est ainsi que des auteurs comme Abdourahman Ali Wabéri se posent non comme écrivain africain mais comme « écrivain » tout court.

L'histoire nous enseigne que le voyage, en même temps qu'il permet les rencontres, favorise les métissages biologiques et culturels. L'étude de l'interaction entre la littérature et le voyage a été au coeur de plusieurs débats et a suscité un bon nombre de productions théoriques. Parmi les théoriciens les plus célèbres, nous avons Pierre

---

<sup>177</sup> Senghor, *LIBI* 312.

Bourdieu qui a écrit beaucoup de textes sur le rapport entre la littérature et le contexte d'écriture. Dans son texte *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*,<sup>178</sup> il explique la théorie des *champs* comme ceci:

La structure du champ est un état du rapport de force entre les agents ou les institutions engagés dans la lutte ou, si l'on préfère, dans la distribution du capital spécifique qui, accumulé au cours des luttes antérieures, oriente les stratégies ultérieures.<sup>179</sup>

À travers une série d'articles, Bourdieu propose une forme systématique de pensée sociologique qui reconnaît la fragmentation de la société moderne en sous-cultures et il démontre l'existence d'une relation entre elles. Selon Bourdieu, la société peut être définie comme une imbrication de champs : champ culturel, champ économique, champ artistique, champ sportif, champ religieux. Ces champs sont structurés dans un réseau de relations. Ici, nous nous intéressons au champ littéraire et plus particulièrement au champ littéraire du voyage. L'une des caractéristiques des textes du champ littéraire du voyage est l'abondance des thèmes du départ qui sont accompagnés par une certaine forme de liberté dans la création littéraire. La théorie du champ littéraire nous permet ici d'avoir un regard concret sur le thème du voyage dans l'écriture de Senghor, de Diome et de Mabanckou. Nous étudions leurs textes non pas en tant qu'éléments isolés mais comme des éléments interagissant entre eux. Une telle approche entraîne forcément de multiples interrogations : d'une part, quelle est la stratégie d'écriture commune utilisée par ces auteurs et relevant du champ littéraire du voyage ? D'autre part, une fois le voyage accompli, comment des écrivains comme Senghor, Fatou Diome et Alain Mabanckou

---

<sup>178</sup> Bourdieu, Pierre. "Quelques propriétés des champs." Questions de sociologie, Paris: Editions de Minuit, coll. "Reprise", 2002(1984): 113-137, p 114.

<sup>179</sup> Bourdieu 321.

s'insèrent-ils dans la société de l'Autre et qu'en résulte-t-il ? En quoi le voyage en tant que mécanisme est-il important dans l'universalité senghorienne ?

Dans *Les conditions sociales de la circulation internationale des idées*,<sup>180</sup> Pierre Bourdieu théorise sur le concept d'*Universalisme Intellectuel*. Selon lui, quand un texte quitte son contexte d'origine, il perd une partie de sa force politique et c'est ce décalage entre *champ-d'origine* et *champ-d'accueil* qui lui acquiert toute sa fécondité : « L'internationalisation (ou dé-nationalisation) des catégories de pensée est la condition première d'un véritable universalisme intellectuel ». <sup>181</sup> Cette « dé-nationalisation » des textes est-elle seulement rendue possible par le fait de quitter une nation vers une autre ?

En examinant l'écriture contemporaine, on se rend compte que la plupart des écrivains qui véhiculent les idées universalistes d'ouverture, de dialogue et de métissage sont des écrivains hors nation qui ont quitté leurs pays d'origine. Il s'est formé deux groupes d'écrivains, ceux qui sont restés dans leurs pays d'origine et d'autres comme Fatou Diome et Alain Mabanckou qui sont hors nation. En quoi les écrivains hors nation diffèrent-ils de ceux restés dans leurs pays ? En quoi le voyage marque-t-il leurs réflexions et dans quel(s) cas peut-on parler de littérature du voyage ? Pourquoi et comment ces écrivains « déracinés » créent-ils une littérature particulière ? Ont-ils une plume qui leur donne une expression différente ? Est-ce que leur statut d'écrivain *mondial* leur confère un statut différent ? Ici, nous étudions le thème du voyage dans ces romans et analyserons son rapport avec la *Civilisation de l'Universel*.

---

<sup>180</sup> Bourdieu, Pierre. "Les conditions sociales de la circulation internationale des idées." *Actes de la recherche en science Sociales*. 145(2002): 3-8.

<sup>181</sup> Bourdieu 3-8.

Dans *Césaire et Senghor, un pont sur l'Atlantique*,<sup>182</sup> Lilyan Kesteloot, évoquant l'écriture de Senghor, dit que : « relisant avec attention ces textes égrenés sur cinquante ans de travail poétique, l'on découvre en effet que les thèmes du départ, du voyage, bref de l'ouverture, de l'espace, comme du coeur et de l'esprit, animent l'oeuvre entière d'une incessante dynamique ».<sup>183</sup> En effet, dans ses poèmes, le poète nous promène constamment sur les routes et nous entraîne dans ses voyages incessants entre l'Afrique et l'Europe. Plusieurs de ses poèmes ont pour titre des termes qui appartiennent au champ sémantique du voyage, du départ, du retour, de la marche. Les titres des poèmes suivants sont trouvés dans son *Oeuvre poétique : Départ, Il est temps de partir, Ce long voyage ma Sopé, Pourquoi fuir sur les voiliers migrants, Retour de Popenguine*. Dans ces poèmes on voit toujours le poète qui est sur le point de partir ou qui est sur le chemin du retour. Il nous parle de noms de continents, de villes, de villages, de mers et de fleuves. Pour Senghor, le voyage est découverte du monde et de soi. Dans ses poèmes, il montre que la vie des hommes étant faite de rencontres et d'échanges, le métissage devient un fait naturel et s'inscrit dans le destin des peuples. La question du voyage étant vaste, dans cette étude nous l'envisageons sous cet angle particulier à savoir la rencontre, le métissage et le dialogue qui sont les mécanismes les plus importants dans l'édification de la *Civilisation de l'Universel*.

Dans *Le Ventre de l'Atlantique*, Fatou Diome introduit le problème de l'identité mais aussi l'espace du départ, du voyage et du multiculturalisme qui sont essentiels dans le concept de *Civilisation de l'Universel*. Dans le roman, elle parle sans cesse de l'importance de la mobilité de l'écrivain qui, comme le suggèrent Michel Le Bris et Jean

---

<sup>182</sup> Kesteloot, Lilyan. *Césaire et Senghor, un pont sur l'Atlantique*. Paris: l'Harmattan, 2006.

<sup>183</sup> Kesteloot 102.

Rouaud, doit être « émerveillé par ce qui ne vient pas nécessairement de son univers ». <sup>184</sup>  
Dans leur texte *Pour une littérature-monde*<sup>185</sup> Michel Le Bris et Jean Rouaud partent du constat qu'il nous faut désormais « imaginer l'écrivain dans sa mobilité ». <sup>186</sup> Dans son écriture, Diome, comme pour confirmer le constat de Rouaud et Le Bris, met le voyage au centre de son récit. À travers son personnage autobiographique, l'auteur qui a quitté son Sénégal natal pour vivre en France confie que son voyage lui a permis d'être libre, de choisir ce qu'elle veut être, de renaître. Pour l'écrivaine, comme pour Salie, la protagoniste, le voyage est donc synonyme de liberté car il lui permet de renaître et d'exister. Elle confie que « petite déjà, j'avais compris que partir serait le corollaire de mon existence » :<sup>187</sup>

L'exil est mon suicide géographique. L'ailleurs m'attire car, vierge de mon histoire, il ne me juge pas sur la base des erreurs du destin, mais en fonction de ce que j'ai choisi d'être; il est pour moi gage de liberté, d'autodétermination. Partir, c'est avoir les courages pour aller accoucher de soi-même, naître de soi étant la plus légitime des naissances. <sup>188</sup>

Cependant, même si le voyage lui permet « d'exister », on apprend que dès son premier contact avec le pays d'accueil la France, la première question que se pose Salie est « qui suis-je ? ». En effet, dès son arrivée à l'aéroport elle vit son premier choc culturel avec un agent de police de l'aéroport qui lui parle sur un ton raciste : « Je m'en fous de votre Georges et de sa fortune, dira t-il, ce qui m'emmerde, c'est de vous voir

---

<sup>184</sup> Le Bris, Michel, and Jean Rouaud. *Pour une littérature-monde*. Paris: Gallimard, 2007.

<sup>185</sup> Le Bris, Michel, and Jean Rouaud 64.

<sup>186</sup> Le Bris, Michel, and Jean Rouaud 64.

<sup>187</sup> Diome, *Le Ventre* 225.

<sup>188</sup> Diome 226.

tous, autant que vous êtes, venir chercher la vôtre ici ». <sup>189</sup> À partir de ce moment déjà, Salie se rend compte que le mirage de l'Occident comme un Eldorado où la civilisation est humaine n'est qu'un leurre. À cet instant, elle est comme la plupart de ses frères immigrants qui, devenus nostalgiques de leur pays d'origine, envisagent généralement un retour au pays. Par ailleurs, le dilemme auquel ils font face c'est celui du retour parce qu'aussi bien les gens, les choses et le pays qu'ils avaient quittés deviennent autres à leur retour : « Nostalgiques, ils rêvent d'un retour improbable dans leur pays d'origine; pays qui, tout compte fait les inquiète plus qu'il ne les attire, car ne l'ayant pas vu changer, ils s'y sentent étrangers lors de leurs rares vacances ». <sup>190</sup> La narratrice est consciente du fait que, même elle quand elle part, elle revient autre : « Partir, c'est mourir d'absence. On revient, certes, mais on revient autre. Au retour, on cherche, mais on ne retrouve jamais ceux qu'on a quittés ». <sup>191</sup> À partir de ce moment, ces individus qui ont choisi de quitter leur pays pour aller vivre dans un autre, se retrouvent sans repère et vivent un dérèglement identitaire. Ils ne savent pas s'ils doivent retourner chez eux ou rester et vivre dans le dilemme. Le choix de Salie est de rester en France car non seulement elle préfère « l'angoisse de l'errance à la protection des pénates », <sup>192</sup> mais elle pense résoudre le dérèglement identitaire en adoptant un mode de vie cosmopolite qui lui permet d'ajouter les différents fragments. Elle s'est créé une nouvelle identité et elle cherche ce nouveau pays, « là où on apprécie l'être additionné, sans dissocier ses multiples strates; ce pays là où s'estompent les fragmentations identitaires ». <sup>193</sup> Plus loin, elle nous confie que « enracinée partout, exilée tout le temps, je suis chez moi là où l'Afrique et

---

<sup>189</sup> Diome 205.

<sup>190</sup> Diome 176.

<sup>191</sup> Diome 227.

<sup>192</sup> Diome 225.

<sup>193</sup> Diome 254.

l'Europe perdent leur orgueil et se contentent de s'additionner ». <sup>194</sup>

L'appel de Diome est un écho évident à l'appel à la rencontre, à l'égalité, au métissage et à l'unité de Senghor qui nous dit que « l'homme intégral aura emprunté à toutes les races, à tous les continents, à toutes les civilisations ». <sup>195</sup> Dès lors, on peut dire que Fatou Diome, comme Senghor, met l'être humain au centre de sa réflexion. Selon elle, quand on parle de l'homme, peu importe sa couleur, son origine car ce qui compte en définitive, c'est l'homme en tant qu'être humain et donc c'est sa sensibilité qui doit être mise en avant. Dans une interview accordée au journal *Jeune Afrique* en 2008, elle dit :

Avec la mondialisation, l'avenir de l'Afrique est chevillé à l'avenir de l'Europe, qui est chevillé à l'avenir de l'Asie. C'était dans la démarche esthétique une manière de dire que quand il s'agit d'aborder les problèmes humains, ce n'est ni l'origine, ni la couleur qui compte, c'est juste le dénominateur commun de l'être humain : sa sensibilité.

Dans *Le Sanglot de l'Homme Noir*, Mabanckou nous dit qu'il est convaincu que le voyage représente une certaine ouverture. Il conseille à son fils de ne jamais considérer les choses de manière figée et de choisir le voyage à l'enfermement :

Je suis de plus en plus persuadé que le déplacement, le franchissement des frontières, nourrit mes angoisses, contribue à façonner un pays imaginaire qui, finalement ressemble à ma terre d'origine. ... J'ai choisi de ne pas m'enfermer, de

---

<sup>194</sup> Diome 18-182.

<sup>195</sup> Aziza 337.

prêter l'oreille au bruit et à la fureur du monde, de ne jamais considérer les choses de manière figée.<sup>196</sup>

Mabanckou est convaincu que le voyage permet de regarder les choses autrement mais aussi de jeter un autre regard sur soi-même : « J'ai posé un autre regard sur ma patrie une fois que je m'en suis éloigné ».<sup>197</sup> Quand il compare son écriture quand il était au Congo et son écriture après avoir vécu en France puis aux États-Unis, il remarque que celle-ci a beaucoup changé : « Dans mes premiers écrits, tous ébauchés au Congo, je sentais qu'il manquait des pièces, que mes personnages étaient cloîtrés, respiraient à peine et me réclamaient plus d'espace ».<sup>198</sup> Selon Mabanckou, comme pour Fatou Diome et Senghor, le fait d'avoir quitté leur pays leur a permis de souder davantage de liens ou fragments avec d'autres cultures pour devenir eux mêmes des métis culturels chez qui ces espaces géographiques se mêlent et ne se dissocient plus. Ainsi, ils affichent une certaine ouverture pour ne pas dire une transformation profonde de leur attitude vis-à-vis de la question de l'identité. À travers leur écriture, on voit clairement que Fatou Diome, tout comme Mabanckou à l'instar de Senghor, affiche la volonté de promouvoir l'identité universelle et multiculturelle :

Né en Afrique, au Congo Brazzaville, j'ai passé une bonne partie de ma jeunesse en France avant d'aller m'installer aux Etats- Unis. Le Congo est le lieu du cordon ombilical, la France, la patrie d'adoption de mes rêves, et l'Amérique un coin depuis lequel je regarde les empreintes de mon errance.<sup>199</sup> ...

---

<sup>196</sup> Mabanckou, *Le Sanglot* 131.

<sup>197</sup> Mabanckou 131-132.

<sup>198</sup> Mabanckou 132.

<sup>199</sup> Mabanckou 132.

L'Afrique n'est plus seulement en Afrique. En se dispersant à travers le monde, les Africains créent d'autres Afriques.<sup>200</sup>

Pour Mabanckou, l'Africain voyageur crée à travers le monde d'autres Afriques ce qui fait que l'Afrique est en Afrique mais aussi elle est partout ailleurs. Nous imaginons aussi que, quand l'Européen voyage, il crée d'autres Europes. Cette image de l'ailleurs qui est ici et de l'ici qui est ailleurs montre la dimension universelle du voyage. Ce dernier transforme le monde en un petit village planétaire où les hommes sont en symbiose et dans lequel partout où l'on pose ses valises, on se sent chez soi, pour reprendre les mots de Diome. Senghor parle beaucoup de l'importance de la symbiose des hommes et des peuples dans la *Civilisation de l'Universel*. Cependant, notre lecture de sa pensée nous montre qu'il accorde une toute aussi grande importance à la symbiose entre les éléments de la nature mais aussi entre la nature et l'être humain. Dans la section suivante, nous allons examiner le thème de la nature dans l'écriture de Diome et de Mabanckou en parallèle avec le discours de Senghor. Nous montrerons comment Diome et Mabanckou se passionnent pour la nature et plus particulièrement l'Océan Atlantique. Nous analyserons comment cette passion pour la nature fait écho à la *Civilisation de l'Universel* de Senghor.

## La nature chez Diome et Mabanckou

Dans son analyse d'*Ethiopiennes*<sup>201</sup> Didier Lamaison explique la passion de Senghor pour la nature. Il dit que le poète est « attiré par les lianes et les nénuphars (qui n'en finissent jamais de vouloir épouser le lac, devenir lac) : ces végétaux semblent un état

---

<sup>200</sup> Mabanckou 159.

<sup>201</sup> Senghor, *Ethiopiennes* 132.

intermédiaire de la matière, métissée de liquide et de solide ».<sup>202</sup> Lamaison remarque aussi que le lamantin<sup>203</sup> auquel Senghor s'identifie est « mythologiquement un poisson-femme, un être mixte ».<sup>204</sup> Quand Senghor parle du métissage et de la symbiose, on a l'impression qu'il les met à l'image de ces nénuphars qui se mêlent au lac. Il nous apparaît clairement que *la Civilisation de l'Universel*, quand elle appelle à la symbiose des peuples, appelle aussi à la symbiose avec et dans la nature, dans l'accord des esprits et des coeurs. Cette évocation de la nature nous fait aussi penser à la notion du *rhizome* développée par Gilles Deleuze et Félix Guattari. Dans *Mille plateaux*,<sup>205</sup> ils en donnent la définition suivante :

Un rhizome ne commence et n'aboutit pas, il est toujours au milieu, entre les choses, inter-être, *intermezzo*. L'arbre est filiation mais le rhizome est alliance, uniquement d'alliance. L'arbre impose le verbe « être » mais le rhizome a pour tissu la conjonction « et...et...et ...et ... » Il y a dans cette conjonction assez de force pour secouer, déraciner le verbe être.<sup>206</sup>

Par opposition à l'unité, le nomadisme deleuzien est « conjonction » et, d'une certaine façon, pluralité, multiplicité. Cette pluralité est aussi retrouvée chez Edouard Glissant dans sa *Poétique de la Relation*,<sup>207</sup> située dans le prolongement des travaux de Gilles Deleuze et Félix Guattari. Glissant soutient qu'il y a toujours un lien entre « les racines rhizomiques dispersées » dans la diaspora.

---

<sup>202</sup> Lamaison Didier. *Léopold Sédar Senghor: Ethiopiques*. Paris: Bréal, 1997: 104.

<sup>203</sup> Senghor, *Ethiopiques* 153.

<sup>204</sup> Lamaison 104.

<sup>205</sup> Deleuze, Gilles, and Felix Guattari. *Mille plateaux*. Paris: Editions de Minuit, 1980.

<sup>206</sup> Deleuze and Guattari 36.

<sup>207</sup> Glissant, *Poétique* 187.

Dans *Le Ventre de l'Atlantique*, Diome racontant la naissance de Salie invoque les bienfaits de la pluie qui à son insu diluait le sang de sa mère et le ruisseau de son bain. Voilà les mots que lui murmura sa grand-mère à sa naissance : « Née sous la pluie, tu n'auras jamais peur d'être mouillée par les salives que répandra ton passage; le petit dauphin ne peut craindre la noyade; mais il te faudra aussi affronter le jour ». <sup>208</sup> Quand Salie est née, sa mère n'était pas dans les liens du mariage avec son père et les garants de la morale voulaient lui faire porter le nom de son beau-père. La grand-mère de Salie s'y opposa fermement : « elle portera le nom de son vrai père, ce n'est pas une algue ramassée à la plage, ce n'est pas de l'eau qu'on trouve dans ses veines, mais du sang, et ce sang charrie son propre nom ». <sup>209</sup> Plus tard, dans les dernières lignes du roman, Diome réfute cette importance de la notion du sang et c'est elle-même qui s'identifie à une algue qui devient symbole de liberté : « Dans les rugissements des pagaies, quand la mamie-maman murmure, j'entends la mer déclamer son ode aux enfants tombés du bastingage. Partir, vivre libre et mourir comme une algue de l'Atlantique ». <sup>210</sup> Dans son roman, Fatou Diome évoque constamment la mer notamment l'Océan Atlantique qui est aussi nommé dans le titre *Le Ventre de l'Atlantique*. Diome présente l'Océan Atlantique comme l'élément qui établit le lien entre l'Afrique et l'Europe. L'Océan Atlantique est aussi témoin parce qu'il a vu passer les explorateurs et les négriers et aujourd'hui il assiste aux aventures migratoires entre l'Afrique et l'Europe. Pour ces raisons, on peut dire que l'Océan Atlantique est non seulement un lieu de mémoire et de souvenir mais aussi un lieu de rêve et d'illusion pour tous les jeunes Africains comme Madické qui veulent découvrir l'Eldorado Européen. L'Océan Atlantique est très présent dans l'imaginaire

---

<sup>208</sup> Diome, *Le Ventre* 73.

<sup>209</sup> Diome 74.

<sup>210</sup> Diome 255.

africain et il n'est pas surprenant que beaucoup d'écrivains trouvent en lui leur source d'inspiration. Alain Mabanckou confie que l'Océan Atlantique l'a beaucoup inspiré à écrire des poèmes et qu'il faisait de longues balades sur la plage face à un paysage magique. Chez Fatou Diome l'Océan Atlantique est tellement présent et tellement vivant qu'elle procède à sa personnification. Elle lui attribue des gencives, une langue et une haleine mais surtout des bras qui lui permettent de fusionner les cultures des deux rives :

Les insulaires s'accrochaient toujours aux gencives de l'Atlantique qui rotait, tirait sa langue avide et desséchait les fleurs de son haleine chaude.<sup>211</sup> ... Je cherche mon pays là où les bras de l'Atlantique fusionnent pour donner l'encre mauve qui dit l'incandescence et la douleur, la brûlure d'exister et la joie de vivre. Je cherche mon territoire sur une page blanche; un carnet, ça tient dans un sac de voyage. Alors, partout où je pose mes valises, je suis chez moi.<sup>212</sup>

À partir de ce moment, l'Océan Atlantique devient un pont qui permet l'ouverture vers le monde et qui relie plusieurs univers culturels. Chez Senghor le motif de l'océan et de l'eau est très présent. Son village natal, le Sine, est entre deux fleuves. Il est tout le temps sur les routes de l'eau et il veut toujours aller plus loin car pour lui les mers et les vents n'ont pas de frontières. Dans *Elégie des Saudades*,<sup>213</sup> il dit : « Ah ! Boire les fleuves : le Niger, le Congo et le Zambèze, l'Amazone et le Gange. Boire toutes les mers d'un seul trait nègre sans césure. ... Mon coeur est toujours en errance, la mer illimitée ». <sup>214</sup> Dans

---

<sup>211</sup> Diome 229.

<sup>212</sup> Diome 254-255.

<sup>213</sup> Senghor, *Oeuvre poétique 201*.

<sup>214</sup> Senghor 201.

son essai *Césaire et Senghor un pont sur l'Atlantique*,<sup>215</sup> Lylian Kestelot questionne la fascination de Senghor pour les alizés :

Mais pourquoi cette fascination pour les Alizés ? N'est ce point parce que les vents voyageurs relient Açores et Canaries, Métropole et Gambie, rivières du Nord et phare des Mamelles ? « Ah ! mes amis voici les alizés, les vrais Alizés sur les ailes, mer et ciel, comme des anges ». Les vents non plus ne connaissent pas de frontières.<sup>216</sup>

Senghor conçoit la mer comme une entité qui n'a pas de frontières et qui, comme le ciel et le vent, est voyageur. Il aime dévorer les espaces au point d'en avoir une boulimie. Par le biais de leur écriture, on peut voir comment Fatou Diome et Mabanckou, à l'instar de Senghor, repoussent toujours les limites entre les espaces qu'ils traversent et arrivent toujours à les dépasser. Ceci implique une certaine ouverture de l'esprit et du cœur en accord avec les êtres humains, les animaux, la mer, la terre et les couleurs. Parlant de couleurs, il est important de noter que Senghor était aussi passionné par les couleurs. Dans son analyse d'*Ethiopiennes*<sup>217</sup> Didier Lamaison explique la passion de Senghor pour les couleurs et plus particulièrement le noir et le blanc. Il analyse comment le noir et le blanc sont au cœur de la vie de Senghor :

Le noir et le blanc émerveillent Senghor par leur inépuisable capacité à s'attirer et à se repousser et par l'éternel défi de leur harmonisation, dont il ne résulte jamais un quelconque gris, mais tantôt un blanc noir, tantôt un noir blanc.<sup>218</sup>

---

<sup>215</sup> Kestelot, Lilyan. *Césaire et Senghor, un pont sur l'Atlantique*. Paris: l'Harmattan, 2006

<sup>216</sup> Kestelot 105.

<sup>217</sup> Senghor, *Ethiopiennes* 132

<sup>218</sup> Lamaison Didier. *Léopold Sédar Senghor: Ethiopiennes*. Paris: Bréal, 1997: 104.

Nous pensons que, si Senghor est tant fasciné par le noir et le blanc, c'est parce que leur harmonisation appelle au défi. Mais, ce qu'il nous fait comprendre surtout, c'est que ce défi est surmontable et que toute dualité peut être dépassée pour laisser place à une unité entre le Noir et le Blanc. Senghor est convaincu qu'entre toute dualité il y a cet « *intermezzo* » qui est le juste milieu où les deux parties convergent. Il fait beaucoup allusion à la thèse de son ami Pierre Teilhard de Chardin selon laquelle « tout ce qui monte, converge ». Cette « convergence » nous fait penser aux « fantastiques télescopes culturels » dont parle Michel Le Bris et Jean Rouaud mais aussi nous renvoie à l'idée du métissage senghorien. Fatou Diome nous dit que sa couleur préférée est le mauve parce que c'est un mélange du rouge (chaleur africaine) et du bleu (froid bleu européen) :

Le premier qui a dit « celles-ci sont mes couleurs » a transformé l'arc en ciel en bombe atomique, et rangé les peuples en armées. Vert, jaune, rouge ? Bleu, blanc rouge ? Des barbelés ? Evidemment ! Je préfère le mauve, cette couleur tempérée, mélange du rouge couleur africaine et du bleu froid européen. Qu'est-ce qui fait la beauté du mauve ? Le bleu ? Le rouge ? Et puis à quoi sert-il de s'enquérir si le mauve vous va bien ?<sup>219</sup>

La romancière est persuadée que la notion des drapeaux nationaux avec leurs couleurs derrière lesquelles se range chaque pays est un facteur de division et non d'unité. La requête de Diome, comme celle de Mabanckou et de Senghor, c'est un monde de métissage, de dialogue, d'égalité et de partage qui laissera libre cours au mélange de tous les peuples, de toutes les races, de toutes cultures et qui deviendra ce que Glissant appelle le *Tout-Monde*. Dans notre section suivante nous allons définir ce qu'est le *Tout-Monde*

---

<sup>219</sup> Diome, *Le Ventre* 254.

et nous le mettrons en conversation avec la *Civilisation de l'Universel* afin de voir dans quelle(s) mesure(s) on pourrait dire qu'il représente non pas une rupture mais une continuité de la pensée de Senghor.

### Senghor et Glissant : De La *Civilisation de l'Universel* au *Tout-Monde*

Jusqu'à la fin du XX<sup>e</sup> siècle la Négritude était considérée comme un mouvement agressif de prise de conscience et de retour aux sources comme illustré dans *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire. Pour ces raisons, des penseurs comme l'écrivain, le poète et l'essayiste martiniquais Edouard Glissant<sup>220</sup> se sont toujours opposés au mouvement de la Négritude. Glissant est le fondateur des concepts d'*Antillanité*, de la *Poétique du Divers*, de la *Poétique de la Relation* et du *Tout-Monde*. Il a longtemps milité pour la Négritude mais, dès la fin des années 1950, il va prendre ses distances avec Césaire dont l'idéologie initiale dominante était la valorisation du vécu nègre et le retour vers les terres africaines. Il affirme une rupture avec les positions de Césaire car, selon lui, l'identité antillaise n'est pas seulement fondée sur l'Afrique comme le soutient Césaire. Glissant soutient que l'identité antillaise est bâtie sur la mise en relation des cultures, ce qu'il appelle « identité multiple » ou « identité rhizome ». Il développe le concept d'*Antillanité* pour célébrer la richesse de la culture antillaise née de son mélange avec la culture européenne et africaine. À cause de ces apports européens et africains, la diversité est mise à l'honneur dans ce que Glissant appelle le *Tout-Monde*. Dans son texte *Apprendre à lire le Tout-Monde avec Glissant*, Dominique Chancé définit le *Tout-Monde* comme :

---

<sup>220</sup> Edouard Glissant est né le 21 septembre 1928 à Sainte-Marie à la Martinique et décédé le 03 février 2011 à Paris. Il a vécu en France et aux États-Unis où il était « distinguished professor » à l'université CUNY de New York. Il est le fondateur des concepts d'*Antillanité*, de la *Poétique du Divers*, de la *Poétique de la Relation* et du *Tout-Monde*.

Un calque du créole « tout moun » qui signifie « tout le monde ». Mais « tout le monde » n'est pas « le monde. » Il y a dans l'expression « tout le monde » quelque chose qui banalise, évoque non pas un universel abstrait mais une communauté un peu vague, une masse de gens, indifférenciés, qui souvent, précisément, pense par lieux communs.... Ainsi, dans ce seul mot, Glissant inscrit-il un imaginaire de la créolisation puisqu'une langue parle dans l'autre, sans qu'on sache bien laquelle dominerait l'autre, tant elles sont mêlées, un imaginaire non totalitaire et non universalisant qui prend appui sur le palimpseste oral-écrit, sur la parole commune, sur le monde incarné, anonyme, qui souffre et se plaint, celui que les philosophes récusent sous le mot de « doxa ». ... Le « tout-monde » n'est pas un nouveau système de pensée, mais un langage qui permet de penser autrement le monde.<sup>221</sup>

À travers le concept de *Tout-Monde* Glissant célèbre l'héritage africain auquel s'ajoutent l'histoire et la langue créole des Caribéens. Ainsi, l'*Antillanité* est une identité métisse dans laquelle plusieurs cultures se télescopent pour donner cette identité plurielle chantée par Senghor dans la *Civilisation de l'Universel*. Dans *Le Traité du Tout-Monde*<sup>222</sup> Glissant insiste sur l'importance de l'ouverture, du dialogue et de la *Relation* entre les cultures, il annonce que : « pour la première fois les cultures humaines en leur semi-totalité sont entièrement et simultanément mises en contact et en effervescence de réaction les unes avec les autres ».<sup>223</sup> Lors de la conférence intitulée « Le cri du monde » organisée en 1993 à Strasbourg, Glissant fait l'éloge de la « pensée

---

<sup>221</sup> Chancé, Dominique, « Apprendre à lire le *Tout-Monde* avec Edouard Glissant » Bordeaux: *Enseigner le français*, 5 (2006): 13-22: 16-17.

<sup>222</sup> Glissant, *Le Traité* 1997.

<sup>223</sup> Glissant 23.

du métissage » et appelle à l'« effacement des absolus de l'Histoire » au profit des « histoires des peuples », relatives et en *Relation*. C'est dans cette perspective que nous pouvons considérer que la théorie de la *Relation* de Glissant trouve ses fondements dans la théorie du métissage de Senghor.

À partir des années 1980, un nouveau concept appelé la *Créolité* voit le jour dans le manifeste *Éloge de la créolité*<sup>224</sup> publié par une nouvelle élite littéraire antillaise composée de Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant et Jean Bernabé. Ces penseurs se réclament héritiers de la Négritude de Césaire et de l'*Antillanité* d'Edouard Glissant. Ils revendiquent la nécessité d'un repositionnement identitaire qui permet les mouvements entre plusieurs cultures. Selon Raphaël Confiant, « l'agrégat interactionnel ou transactionnel, des éléments culturels caraïbes, européens, africains et asiatiques et levantins que le joug de l'Histoire a réunis sur le même sol. Elle est la recomposition d'une diversité assumée et revendiquée, aboutissant à la création d'une culture syncrétique ».<sup>225</sup> Pour ces trois Antillais, leur démarche est nouvelle parce qu'elle appelle à un brassage des cultures et donc à un métissage culturel qui intègre tous les peuples :

Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles. Cela sera pour nous une attitude intérieure, mieux une vigilance, ou mieux encore une sorte d'enveloppe mentale au mitan de laquelle se bâtira notre monde en pleine conscience du monde. ... Notre Histoire est une tresse d'histoires.<sup>226</sup>

En définitive, la *Créolité* est un appel aux écrivains de langue française à s'ouvrir à la modernité tout en ne négligeant pas leurs traditions poétiques à savoir l'oralité. Ce

---

<sup>224</sup> Chamoiseau, Patrick and Raphaël Confiant, *Éloge*, 1989.

<sup>225</sup> Chamoiseau et Confiant 26.

<sup>226</sup> Chamoiseau et Confiant 26.

mouvement va engendrer l'appropriation du concept de l'*Oralité* qui est une forme d'écriture qui rompt la barrière entre l'écrit et l'oral, entre le français et le créole, le français et le wolof etc. Après la lecture de ces textes phares comme *Éloge de la Créolité* et les différents textes de Glissant on se rend compte que leurs écrits font sans cesse appel à l'idée d'enracinement, d'ouverture et de métissage de Senghor. En effet, la conception rhizomatique de l'identité chez Glissant ainsi que sa théorie de la *Diversalité* sont un écho évident à l'idée de Senghor selon laquelle il n'existe pas de culture humaine qui ne soit pas mélangée, métissée, tressée à une autre. Aussi, la notion deleuzienne du refus d'une racine unique ainsi définie par la notion de la *Relation* et du *Divers* de Glissant se retrouve dans la notion de *Créolité* de Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant et Jean Bernabé qui vont plus insister sur l'importance de l'enracinement, un des mécanismes les plus importants de *La Civilisation de L'Universel* de Senghor. Comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, Senghor attache une grande importance à son terroir sérére qui lui permet de clamer haut et fort un enracinement profond dans la culture du Sine, avant de pouvoir ensuite s'ouvrir au monde.

Au moment où en France on parlait du *Tout-Monde* et de la *Créolité*, d'autres philosophes comme le Ghanéen Kwame Anthony Appiah, né à Londres, théorisaient sur la notion du *Cosmopolitisme* qui revendique le respect mutuel et la compréhension entre les peuples. Dans *Cosmopolitanism : Ethics in a World of Strangers*<sup>227</sup> Appiah, se pose la question de savoir comment faire du monde une communauté morale en dépit des nombreux désaccords. Quand on lui demande ses origines, Appiah répond qu'il est « citoyen du monde ». Que signifie *Cosmopolitanism*? Que signifie être « citoyen du

---

<sup>227</sup> Appiah, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: W.W. Norton, 2006.

monde » ? Le mot « cosmopolitisme » vient du Grec *kosmopolitês* qui signifie « citoyen du monde ». Traditionnellement, la notion de *cosmopolitanisme* est décrite comme une forme d'universalisme directement opposée au nationalisme. Appiah définit le cosmopolitisme comme « l'universalité plus la différence » : il imagine un monde où les gens, les romans, les musiques, les films et les philosophes voyagent d'un lieu à un autre et où leurs différences sont acceptées et célébrées : « A world in which people and novels, and music and films and philosophes travel between places where they are understood differently, because people are different and welcome their differences ».<sup>228</sup>

Comme nous l'avons démontré dans notre premier chapitre, même si la Négritude s'est parfois montrée agressive, rebelle contre le colonisateur, dénonciatrice et affirmatrice d'identité, elle a connu un mouvement d'ouverture amorcé par Senghor qui a orienté sa pensée vers l'idée de *la Civilisation de l'Universel*. Selon Senghor, le Noir doit éviter de s'enfermer dans « la Négritude ghetto ». Il soutient que la vraie culture consiste en un mouvement d'enracinement, de déracinement et d'assimilation. Ainsi, même si des penseurs comme Edouard Glissant, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant et Jean Bernabé se posent en opposition par rapport à la Négritude, quand on lit leurs écrits, on se rend compte que la base de leurs fondements théoriques se situe dans l'universalité senghorienne qui a toujours mis en avant l'enracinement, l'ouverture et le métissage culturel dont ils se revendiquent.

Dans cette posture, nous pouvons dire que les auteurs contemporains défendent de plus en plus l'idée selon laquelle, même si le combat vise encore la libération de l'homme noir ou du colonisé, l'écriture vise davantage à libérer l'homme en tant qu'être humain.

---

<sup>228</sup> Appiah 2005.

Achille Mbembé souligne que cette écriture défend « l'humanité-à-venir, celle qui doit naître une fois que les figures coloniales de l'inhumain et de la différence raciale auront été abolies. Donc, une certaine espérance dans l'avènement d'une communauté universelle et fraternelle ». <sup>229</sup> Dans son texte *De la postcolonie : Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*,<sup>230</sup> publié en l'an 2000, Mbembé se distancie des courants intellectuels comme *le subaltern studies* et *la théorie postcoloniale*. Selon lui, ces derniers, en même temps qu'ils déconstruisaient le pouvoir impérial avec une critique radicale, « ont permis de poser les fondements de l'altérité, voire de la singularité plurielle ». <sup>231</sup> Selon Mbembé, à force de trop insister sur la différence et l'altérité, ces courants ont perdu de vue le poids du *semblable* sans lequel il est impossible d'imaginer une *éthique du prochain* encore moins d'envisager la possibilité d'un « monde commun, d'une commune humanité ». <sup>232</sup> Dans son recueil de cinq essais articulés autour de la thématique de la domination en postcolonie, Mbembé prend la démarche d'une pensée inscrite dans l'action. Son programme intellectuel s'inscrit dans la continuité actualisée des penseurs de la Négritude et de l'après « indépendances » africaines. Les écrivains d'après les « indépendances » parlent de plus en plus d'ouverture et de multiculturalisme, on peut voir que leurs écritures se sont considérablement détachées de la pensée anti-européenne et qu'elle est devenue une pensée du rêve. Un rêve qui, comme le soutient Achille Mbembé, est « une nouvelle forme d'humanisme, un humanisme critique qui serait fondé avant tout sur le partage de ce qui nous différencie, en deçà des

---

<sup>229</sup> Mbembé, Achille. "Qu'est que la pensée coloniale ?" *Esprit critique*, 2006.

<sup>230</sup> Mbembé, Achille. *De la postcolonie: Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique Contemporaine*. Paris: Karthala, 2000.

<sup>231</sup> Mbembé, *De la postcolonie* xi.

<sup>232</sup> Mbembé xi.

absolus ». <sup>233</sup> Dans une interview <sup>234</sup> donnée en 2006, Mbembé soutient que la nouvelle forme de pensée est une pensée qui est « au contraire fille de la rencontre entre l'Europe et les mondes dont elle fit autrefois ses lointaines possessions ». Selon Mbembé, « comme elle l'a toujours prétendu, l'Europe doit tenir sa promesse qui a pour objet l'avenir de l'humanité dans son ensemble ». Mbembé insiste que cette démarche a permis d'ouvrir une voie « mondiale » aux littératures d'expression française :

L'identité s'origine dans la multiplicité et la dispersion; le renvoi à soi n'est possible que dans l'entre-deux, dans l'interstice entre la marque et la démarque, dans la co-constitution. ... Le colonisé est un individu vivant, parlant, conscient, agissant, dont l'identité est le résultat d'un triple mouvement d'effraction, de gommage et de réécriture de soi. <sup>235</sup>

C'est toujours dans cette même tendance humaniste que Fanon soutenait que :

Il s'agit pour le tiers-monde de recommencer une histoire de l'homme. La décolonisation est véritablement création d'hommes nouveaux. Mais cette création ne reçoit sa légitimité d'aucune puissance surnaturelle. La « chose » colonisée devient homme dans le processus même par lequel elle se libère.

Je ne veux pas chanter le passé aux dépens de mon présent et de mon avenir. Je ne veux pas être esclave de l'esclavage. Je ne veux qu'une chose : que cesse à jamais l'asservissement de l'homme par l'homme, c'est-à-dire de moi par un autre. Qu'il me soit permis de découvrir et de vouloir l'homme où qu'il se trouve. <sup>236</sup>

---

<sup>233</sup> Mbembé, *Qu'est que la pensée coloniale ?* 2006.

<sup>234</sup> Mbembé 2006.

<sup>235</sup> Mbembé, Achille. "Qu'est que la pensée coloniale ?" 2006.

<sup>236</sup> Fanon, Frantz. *Peau Noire, masques blancs*. Paris, Points. 2001.

Selon Fanon, l'objectif est donc de « faire peau neuve, développer une pensée neuve, tenter de mettre sur pied un homme neuf ».<sup>237</sup> Il propose une autre voie : « Notre but est tout autre : ce que nous voulons, c'est aider le Noir à se libérer de l'arsenal complexe qui a germé au sein de la situation coloniale ». <sup>238</sup>

Ce chapitre nous a permis d'examiner comment les écrivains contemporains ont évolué vers une volonté claire d'ouvrir la voie sur la possibilité d'une politique du semblable qui aurait pour base la reconnaissance de l'Autre et de sa différence. Cette reconnaissance d'autrui comme foncièrement homme est un aspect de la pensée universaliste de Senghor que nous avons abordée préalablement. Elle est constitutive de la quête de Césaire, Fanon, Mabanckou, Diome, Kelman, Sow Fall et bien d'autres comme Paul Gilroy qui, dans *Postcolonial Melancholia*,<sup>239</sup> considère la possibilité d'une vie conviviale dans un monde désormais multiculturel.

Pour conclure ce deuxième chapitre de notre thèse, nous pouvons dire qu'à travers leur écriture, Fatou Diome et Alain Mabanckou affichent une volonté claire de vouloir s'élever au delà des clivages entre les sociétés dont ils sont originaires et leurs sociétés d'accueil. Tous les deux partagent leurs espoirs dans la possibilité de la construction de l'universel comme le préconisait Senghor. Dans leur écriture, Diome et Mabanckou, à l'instar de Senghor, mettent en avant l'ouverture, l'enracinement, le métissage (biologique et/ou culturel) et le dialogue culturel. Ils appellent à une vision de l'identité multiculturelle. Ainsi, notre analyse nous a permis de démontrer que la littérature contemporaine depuis le début des années 1990 est en passe de réaliser le pari de

---

<sup>237</sup> Fanon, Frantz. *Les Damnés de la terre*. Paris: François Maspero, 1961: 305.

<sup>238</sup> Fanon, *Peau Noire* 24.

<sup>239</sup> Gilroy, Paul. *Postcolonial Melancholia*. New York: Columbia University Press, 2006.

l'universalisme prôné par Senghor. L'essentiel du message de Senghor comme celui de Mabanckou et de Diome, est un message à la fois de libération de l'homme colonisé mais aussi de l'homme en tant qu'être humain. Un message qui est toujours d'actualité.

Notre analyse du *champ littéraire* du voyage nous a permis de remarquer que l'on trouve davantage une certaine ouverture vers l'autre, chez les écrivains hors nation, car ils sont les plus affectés par la crise identitaire. Les écrivains qui ont quitté leur pays pour s'installer dans un autre sont pour la plupart confrontés au dilemme de l'intégration dans la nouvelle société. Quand l'intégration se fait difficile, certains d'entre eux rentrent au bercail mais d'autres comme Léopold Sédar Senghor, Fatou Diome et Alain Mabanckou choisissent d'assumer ce voyage comme un nouveau mode de vie qui leur permet d'avoir une identité double qui s'accompagne de dilemmes. C'est à travers l'écriture que des auteurs comme Diome, Senghor et Mabanckou extériorisent leurs craintes mais aussi leur espoir dans une *Civilisation de l'Universel*, dans un monde peuplé de métis culturels où tout le monde est invité au Banquet de L'Universel. À partir de ce moment, l'écriture devient ce que Diome appelle « une cire chaude »<sup>240</sup> qui sert à relier les identités. L'écriture est vécue comme un moyen de libération pour l'écrivain car elle lui permet d'aller vers l'Autre, d'aller vers l'Ailleurs et d'être enfin libre. Écrire et surtout écrire dans la langue du colonisateur n'est plus un déchirement mais la réalisation de la fusion des identités. Cette liberté est d'encore plus grande quand ces écrivains se l'octroient pour forger leurs propres mots, leur propre langage pour exprimer leur nouvelle identité multiple. Pour Fatou Diome, parce qu'elle est « exilée en permanence »,<sup>241</sup> l'écriture

---

<sup>240</sup> Diome, *Le Ventre* 254.

<sup>241</sup> Diome 254.

devient une marmite de sorcière dans laquelle, la nuit, elle mijote des rêves qui lui permettent de « souder les rails qui mènent à son identité » :

Exilée en permanence, je passe mes nuits à souder les rails qui mènent à l'identité. L'écriture est la cire chaude que je coule entre les sillons creusés par les bâtisseurs de cloisons des deux bords. Je suis cette chéloïde qui pousse là où les hommes, en traçant leurs frontières, ont blessé la terre de Dieu.<sup>242</sup>

Pour Fatou Diome, écrire est donc le moyen de puiser aussi bien dans la culture traditionnelle de son pays que dans la culture européenne pour se forger une nouvelle identité. À partir de ce moment, l'écriture devient ce qui lui permet l'ouverture à l'universalité : « Mon stylo continuait à tracer le chemin que j'avais emprunté pour les quitter. Chaque cahier rempli, chaque livre lu, chaque dictionnaire consulté est une brique supplémentaire sur le mur qui se dresse entre elles et moi ». <sup>243</sup> Quant à Alain Mabanckou, évoquant son sentiment apaisé face à son exil, notamment sa vie entre l'Afrique, la France et les États-Unis et son identité multiculturelle, il nous dit que vivre entre ces trois espaces n'est pas synonyme de fragmentation identitaire, au contraire il est apaisé parce que, dans sa mémoire d'errant, ces espaces sont soudés :

Né en Afrique au Congo-Brazzaville, j'ai passé une bonne partie de ma jeunesse en France avant d'aller m'installer aux États-Unis. Le Congo est le lieu du cordon ombilical, la France, la patrie d'adoption de mes rêves, et l'Amérique, un coin depuis lequel je regarde les empreintes de mon errance. Ces trois espaces géographiques sont désormais soudés, et il m'arrive d'oublier dans quel continent

---

<sup>242</sup> Diome 254.

<sup>243</sup> Diome, *Le Ventre* 171.

je me couche ou dans lequel j'écris.<sup>244</sup>

Chez Fatou Diome, le voyage est une « valse entre les deux continents »<sup>245</sup> et il est enrichissant et irréversible car il permet à chaque auteur errant d'enrichir son identité partout où il pose ses valises : « Aucun filet ne saura empêcher les algues de l'Atlantique de voguer et de tirer leur saveur des eaux qu'elles traversent ».<sup>246</sup>

Cette étude nous a permis de voir l'universalité senghorienne à travers l'écriture de Fatou Diome et d'Alain Mabanckou et de mettre en évidence les facettes de cette vision universaliste de Senghor dans leur écriture. Aussi bien Diome que Mabanckou professent une certaine ouverture pour ne pas dire une transformation profonde de leur attitude vis-à-vis de la question de l'identité. Ils affichent la volonté de promouvoir l'identité universelle. L'avènement de cette écriture universaliste avec le métissage (biologique et/ou culturel) que l'on voit dans la littérature contemporaine (depuis le début des années 1990) est en passe de réaliser le pari de l'universalisme de Senghor puisque l'on peut bel et bien lire les idées universalistes senghoriennes dans l'écriture de Fatou Diome et Alain Mabanckou.

Cependant, quand on regarde le contexte de crise actuelle dans le monde avec la présence encore plus remarquable des dominations et du non respect de la différence, on se demande si on peut encore avoir foi dans le combat universaliste. Se rapprocher de l'autre, c'est toujours prendre le risque de s'éloigner de soi et toutes ces inimitiés auxquelles nous assistons dans le monde nous font croire que beaucoup considèrent qu'aller vers l'autre c'est mettre en péril leur identité. Selon le Senghor, « l'union, la

---

<sup>244</sup> Mabanckou, *Le Sanglot* 132-133.

<sup>245</sup> Diome, *Le Ventre* 227.

<sup>246</sup> Diome, 255.

coopération entre religions est une nécessité nationale, vitale ».<sup>247</sup> Quand on voit la crise de civilisation dans le monde actuel avec les différents attentats terroristes auxquels nous assistons en ce moment, on ne peut s'empêcher de penser à Senghor qui disait qu'on ne peut pas parler de culture sans parler de la religion qui, selon lui, « est un aspect-le plus-grand de la culture ».<sup>248</sup> En visionnaire, il préconisait la nécessité du dialogue entre les religions. Il nous avertissait :<sup>249</sup>

C'est un signe des temps, depuis quelques années, depuis l'accession du processus de décolonisation, des appels sont lancés, des efforts sont entrepris pour organiser la coopération entre l'Islam et le Christianisme. ... Le Christianisme et l'Islam peuvent et doivent s'entendre, conjuguer leurs efforts, mettre en relief ce qu'ils ont de commun pour faire face à la poussée grandissante des ennemis de Dieu.<sup>250</sup>

Le problème entre les religions ne se règlera que par le dialogue et la volonté de chaque partie, nous dit-il. Il propose de s'attaquer au « mépris culturel » qui, d'après lui, est à la base de la crise et de toutes les guerres.

Diome comme Mabanckou, à l'instar de Senghor, appelle au dialogue non seulement entre les écrivains mais aussi entre tous les citoyens du monde. Et pourtant, au regard de l'actualité, on peut constater que cette forme d'écriture universaliste qui appelle au respect des différences semble montrer que le sujet littéraire du métissage et du dialogue sous toutes leurs formes n'est que résolument poétique.

Notre troisième et dernier chapitre « Multiculturalisme et métissage en France :

---

<sup>247</sup> Senghor, *LIBI* 306.

<sup>248</sup> Senghor, *LIBI* 306.

<sup>249</sup> Senghor, *LIBI* 306.

<sup>250</sup> Senghor, *LIBI* «*Pour une coopération entre l'Islam et le Christianisme*» 304.

Senghor, Gaston Kelman, Aminata Sow Fall et la *Littérature-monde* » analysera le rapport entre l'écriture universaliste et la crise culturelle actuelle dans la société française. Nous y engageons une discussion critique du rapport écriture et actualité qui nous permettra aussi de construire une réflexion argumentée sur le rapport entre l'écrivain et son environnement, la société où il vit.

### Chapitre III : Multiculturalisme et métissage en France : Senghor, Gaston Kelman, Aminata Sow Fall et la *Littérature-Monde*

Quand une seule civilisation impose ses valeurs et plus précisément sa culture au reste du monde, on parle de la civilisation universelle qui est une forme de totalitarisme pouvant menacer l'équilibre du monde. Dans les premières lignes du *Traité du Tout Monde*, Glissant met en scène le déséquilibre dans le monde. Nous sommes dans un état de chaos qu'il décrit comme suit : « C'est partout dérégulé, déboussolé, décati, tout en folie, le sang, le vent. Nous le voyons et le vivons. Mais c'est le monde entier qui vous parle, par tant de voix bâillonnées. Où que vous tourniez, c'est la désolation. Mais vous tournez pourtant ». <sup>251</sup> Ici, le poète de la *Relation* introduit ce qu'il appelle le *Chaos-monde* de notre temps qu'il définit comme le choc des cultures et ce qui en résulte. C'est dans ce cadre de crise culturelle que s'inscrit *Au-delà du noir et du Blanc* <sup>252</sup> de Gaston Kelman. <sup>253</sup> Dans ce texte, le sociologue soulève le débat sur la place des minorités en France, de la problématique des identités et de la citoyenneté multiraciale en France. Que signifie être français ? Que signifie être français de souche ? Peut-on être français et Noir ? Peut-on être Noir et se dire « bourguignon » ?

Notre troisième et dernier chapitre analyse la littérature contemporaine d'expression française dans ce contexte actuel de crise culturelle en France. Nous

---

<sup>251</sup> Glissant, *Le Traité* 15.

<sup>252</sup> Kelman, *Au-delà* 2005.

<sup>253</sup> Gaston Kelman est un auteur français d'origine camerounaise. Il est né au Cameroun en 1953. Il est arrivé en France en 1953 et y vit jusqu'à présent. Il a publié plusieurs ouvrages qui évoquent les préjugés et le racisme en France. Ses œuvres sont: *Je suis noir et je n'aime pas le manioc* (2003), *Au delà du Noir et du Blanc* (2005), *Parlons Enfants de la patrie* (2007), *Les Blancs m'ont refilé un Dieu moribund* (2007), *Les Hirondelles du Printemps* (2008) *La France est un pays de race blanche, vraiment ?* (2016)

aborderons la question du multiculturalisme et du métissage dans la France actuelle ainsi que la façon dont elle est reflétée dans la littérature contemporaine et plus particulièrement dans l'écriture de Gaston Kerman et d'Aminata Sow Fall. Dans ses écrits, Kelman aborde la question de la racialisation et de la catégorisation en France et défend le droit que chacun a de choisir ce qu'il veut garder ou pas de sa culture d'origine. Selon lui, ce n'est pas parce qu'on est noir qu'on doit forcément aimer le manioc, et d'ailleurs, lui-même se revendique comme « bourguignon ». Dans *Au delà du noir et du blanc* il dit :

Je ne me réveille pas au son du djembé. Je ne me réveille pas avec sur le visage le crachat qu'a pris mon père colonisé. Je ne me réveille pas le corps meurtri par les coups qu'ont reçus les ancêtres des Noirs Américains ou des Noirs Antillais. Je voudrais cesser d'être un Noir. Je voudrais être tout simplement un homme.<sup>254</sup>

Kelman, en humaniste, met à nu les clichés raciaux hérités du colonialisme et, à l'instar de Senghor, il lance un cri universaliste et revendique que le Noir doit cesser d'être un Noir pour devenir un homme. Le sociologue cite beaucoup les oeuvres de Frantz Fanon notamment *Peau noire, masques blancs*<sup>255</sup> et *Les Damnés de la terre*.<sup>256</sup> Il s'appuie sur les théories de Fanon pour réitérer sa mission qui est de « libérer l'homme de couleur de lui-même ».<sup>257</sup> Dans son texte *Au delà du noir et du blanc*,<sup>258</sup> il va au delà de la spécificité du Noir, il milite plutôt pour une citoyenneté déracialisée, pour une assimilation totale. Il défend l'idée selon laquelle, pour une intégration réussie, le Noir a

---

<sup>254</sup> Kelman, *Au-delà* 247-250.

<sup>255</sup> Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil, 1952.

<sup>256</sup> Fanon, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: François Maspero, 1961.

<sup>257</sup> Kelman, *Au-delà* 48.

<sup>258</sup> Kelman, *Au-delà*, 2005.

la responsabilité d'abandonner ses racines pour se fondre dans le modèle culturel français :

Si les Bédouins du Sahara vont s'installer au pôle Nord, la banquise ne va pas se transformer en désert. Ce sont eux qui vont devoir s'adapter à la banquise.<sup>259</sup> ... Mais qu'on me dise qu'un enfant né sur les bords de Seine ne doit pas être assimilé, c'est-à-dire qu'il ne doit pas se fondre dans le modèle culturel de son espace de vie, qu'il doit conserver ses racines, qu'il doit rester « scotché » à ses racines, alors je ne comprends plus rien.<sup>260</sup>

Le discours de Kelman offre une interprétation nouvelle des défis identitaires auxquels les Noirs de France sont confrontés et ici nous examinons comment nous pouvons revisiter la pensée de Senghor à la lumière de ces nouveaux discours sur l'identité.

Par ailleurs, quand on analyse l'écriture d'Aminata Sow Fall la romancière sénégalaise qui a choisi de rester dans son pays d'origine, on se rend compte qu'elle nous offre une perspective différente face à la question de l'identité et plus précisément celle de l'intégration des ex-colonisés dans leurs pays d'accueil. Quand Kelman se revendique comme « bourguignon », parle d'une assimilation totale, de se fondre dans le modèle dominant et de l'impossibilité du retour, Sow Fall, elle, croit fermement que « quand on perd son chemin, il faut retourner là d'où on est parti ».<sup>261</sup> Dans *Douceurs du bercail*,<sup>262</sup> publié en 1998 Aminata Sow Fall raconte l'histoire d'Asta Diop, l'héroïne du roman, une

---

<sup>259</sup> Kelman, Kelman, Gaston. *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*. Paris: Max Milo Editions, 2004: 192

<sup>260</sup> Kelman, *Je suis noir* 187.

<sup>261</sup> Sow Fall, *Douceurs* 139.

<sup>262</sup> Sow Fall, *Douceurs du bercail*. Abidjan: NEI (Nouvelles Editions Ivoiriennes), 1998.

Sénégalaise qui effectue un voyage en France où elle est envoyée pour une mission par son ONG. À son arrivée à l'aéroport de Paris, tous les papiers d'Asta sont en règle mais elle fera face à des contrôles de routine de la douane qui lui inspirent « une rage bestiale ».<sup>263</sup> Se sentant humiliée et violée par « des mains gantées qui lui balaient toutes les parties du corps »,<sup>264</sup> Asta mit un terme à cette fouille digne d'un vulgaire criminel. Elle finit par s'emporter et étrangle la douanière qui effectuait la fouille. Elle sera menottée et directement placée au *Dépôt*, un centre de rétention aussi appelé *l'Escale* où elle séjourne quelques jours avant d'être déportée au Sénégal. Après huit heures de vol Asta ne foulera pas le sol français et c'est lors de son séjour douloureux au *Dépôt* en compagnie d'autres refoulés qu'elle prend conscience que « l' Eldorado n'est pas au bout de l'exode mais dans les entrailles de notre terre ».<sup>265</sup> Après cette expérience, Asta retourne chez elle au Sénégal et, avec ses autres compagnons du *Dépôt*, ils vont fonder un village collectiviste appelé *Waa Reewu Takh*. Portés par leur foi et l'espérance, Asta, son fils Paapi, son ami Labba et ses amis du *Dépôt* vont exploiter un terrain de dix hectares qui va produire abondamment. Le label des produits récoltés est *DOUCEURS DU BERCAIL*, qui est aussi le titre du roman. Aminata Sow Fall, à travers cette histoire, montre que, malgré les difficultés en Afrique, les jeunes peuvent y réussir. Ils n'ont pas besoin d'aller se heurter aux murs de rejet et d'exclusion en Europe et éviter ainsi de voir tous leurs rêves d'une meilleure vie se briser. Selon la romancière, on peut réussir chez soi et « la conscience de sa propre identité est le meilleur garant d'une intégration fondée sur le respect de l'intégrité d'autrui ».<sup>266</sup> Elle soutient que chaque homme a sa propre

---

<sup>263</sup> Sow Fall 27.

<sup>264</sup> Sow Fall 27.

<sup>265</sup> Sow Fall 87.

<sup>266</sup> Sow Fall 185.

culture et que ce sont ces différences qui font des rencontres fécondes. Selon la romancière, il est important que chaque homme soit conscient de sa propre culture et qu'il reste lui-même avant de s'ouvrir à l'autre.

Aujourd'hui, en France, le débat sur la place des minorités bat son plein et nous sommes tentés de croire que dans des textes qui appellent à l'ouverture comme celui de Kelman le sujet littéraire du métissage sous toutes ses formes semble être celui du rêve. Dans la première partie nous regardons comment la crise culturelle en France est reflétée dans la littérature actuelle et plus précisément dans l'écriture de Gaston Kelman. Nous analysons comment la pensée de Senghor peut être revisitée à travers les textes de Kelman. C'est dans la discussion critique de ce rapport entre l'écriture et la société que s'inscrit notre première partie. Dans la deuxième partie nous nous posons la question de savoir en quoi les auteurs qui ont quitté leur société d'origine sont différents de ceux comme Sow Fall qui sont restés dans leur pays. En quoi le voyage a-t-il marqué leur réflexion sur l'identité ? Ces écrivains « déracinés » ont-ils une plume qui leur donne une expression différente ? Est-ce que leur statut d'écrivain *mondial* leur confère un statut différent ? Nous analysons le roman *Douceurs du Bercaïl* d'Aminata Sow Fall. Nous mettons son roman en conversation avec les textes de Gaston Kelman mais aussi avec le concept de la *Civilisation de l'Universel* de Senghor.

Dès ses premiers poèmes, Senghor nous disait que « le poète doit quitter sa tour dangereusement sûre pour descendre dans la rue et fraterniser avec ses frères ».<sup>267</sup> Son expérience de la guerre lui a fait prendre conscience que l'écrivain a le devoir de s'engager dans la société. Dans sa poésie, il évoque souvent en détail les injustices

---

<sup>267</sup> Senghor, *Chants d'Ombres* 10.

infligées aux Africains par les Français. Cependant, chacun de ces poèmes se conclut par la volonté du poète de pardonner et de ne pas haïr ce bourreau qu'est la France. Plusieurs penseurs comme Wole Soyinka se sont posés la question de savoir quelle est la valeur de ce pardon, acte personnel et individuel de Senghor, pour le monde social et politique. Nous espérons qu'au terme de ce chapitre, nous serons en mesure de voir dans quelle(s) mesure(s) les réflexions théoriques d'un écrivain comme Kelman, Sow Fall ou Senghor pourraient être d'une quelconque utilité pour entreprendre une action politique. Cette discussion critique nous permettra aussi de construire une réflexion argumentée sur le rapport entre l'écrivain et son environnement, la société où il vit mais aussi de définir ce qu'est un écrivain « engagé ». Les écrivains à travers leur écriture, peuvent-ils infléchir ou rediriger la pensée et l'action de leurs communautés ? Si leurs voix sont entendues, jusqu'à quel point peuvent-elles résonner chez leurs peuples ?

### Comment penser et agir *Au delà du Noir et du Blanc* ?

Dans la littérature africaine d'expression française, le thème du voyage, de la vie et de l'intégration des Africains en France reste un thème majeur. Selon Gaston Kelman, l'aventure des Africains en France date de la seconde guerre mondiale quand la France ayant besoin de main d'œuvre a fait appel à ses anciennes colonies : « la France, comme la majorité des pays européens, se trouva devant la nécessité de moderniser l'outil de production vieillissant, ayant jugé qu'elle n'a pas le moyen de se lancer dans un chamboulement coûteux et qu'elle gagnera à recourir à l'importation de la main-d'œuvre de ses colonies et des Antilles ».<sup>268</sup> C'est ainsi que des Africains ont choisi de s'exiler en France dans l'espoir de trouver de meilleures conditions de vie. Il n'est pas étonnant que

---

<sup>268</sup> Kelman, *Je suis noir* 41.

la littérature africaine d'expression française s'articule autour de ce thème du voyage et surtout du mode de vie des Africains vivant en France qui sont très souvent confrontés à des problèmes d'intégration dans la société et la culture française. C'est dans ce cadre que s'inscrit *Au-delà du noir et du Blanc*<sup>269</sup> de Gaston Kelman. Dans ce texte, il soulève le débat sur la place des minorités en France, la problématique des identités et la citoyenneté multiraciale en France.

Dans *Un Nègre à Paris*<sup>270</sup> de Bernard Dadié publié en 1959, le personnage principal Tahoe Bertin raconte l'épisode de son humiliation dans un transport parisien : « Personne ne veut s'asseoir près de moi. Tous les voyageurs passent en regardant le siège vide près de moi. ... Un passager qui a dû prendre son courage à deux mains devient mon voisin. On ne se parle pas ». Cet état de fait est encore d'usage en France et Gaston Kelman remarque qu'il ne peut pas y avoir de climat de tolérance parce que le Noir est catégorisé comme un être indésirable qui vient « semer le désordre en France ». Dans son texte provocateur *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*,<sup>271</sup> à travers une série d'anecdotes et d'histoires vécues, Kelman nous invite à voir sans oeillères pourquoi il est difficile pour le Noir d'être accepté comme un citoyen français à part entière. Selon Kelman, la France n'est pas la seule coupable en enfermant les Noirs dans des schémas de préjugés; les Noirs de France ont aussi une grande part de responsabilité dans cette crise culturelle parce qu'ils n'arrivent pas à se détacher de cette image qu'on leur colle : « Le Noir lui-même est convaincu de son infériorité »<sup>272</sup> nous dit-il. Ainsi, dès les

---

<sup>269</sup> Kelman, *Au-delà* 2005.

<sup>270</sup> Dadié, Bernard. *Un Nègre à Paris*. Paris: Présence Africaine, 1959.

<sup>271</sup> Kelman, Gaston. *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*. Paris: Max Milo Editions, 2004.

<sup>272</sup> Kelman, *Je suis noir* 10.

premières lignes de *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*, il explique que la raison majeure de la crise culturelle en France est la couleur de la peau pour ne pas dire la race :

Est ce que la couleur de la peau d'un homme a plus d'importance que la couleur de ses yeux ou celle de ses cheveux ? Est ce que la race dote les individus de caractéristiques spécifiques qui détermineraient leur comportement de toute une éternité. ... La question qu'on est en droit de se poser est la suivante : comment peut on vivre en France, quand on est noir, mais français et non africain, cadre et non éboueur ? Il se trouve que de plus en plus de personnes refusent de laisser la couleur de la peau déterminer leur passé et leur futur.<sup>273</sup>

Pour Kelman, si la France ne peut pas encore se dire multiraciale, c'est parce qu'elle « racialise les rapports sociaux »<sup>274</sup> mais aussi parce qu'elle est dominée par les démons du passé pour emprunter ses mots. Dans *Je suis noir et je suis civilisé*, il raconte l'histoire d'un couple mixte tous deux sortis de Science Po, dont est né, sur les bords de la Seine, un beau petit métis, intelligent et fils de cadres. Un jour, alors que Mr X vient chercher son fils à la sortie de l'école, la maîtresse-directrice de l'école fait les éloges du petit métis qui est le plus doué de sa classe, en plus il est d'une douceur inquiétante. Voilà ce qu'elle en pense : « Oui monsieur, j'ai parfois peur qu'il y ait un problème. Je me demande si votre fils n'est pas doux parce qu'il est loin de son milieu naturel ».<sup>275</sup> Ce que nous comprenons ici, c'est que même un enfant à moitié noir, né sur les bords de la Seine, en région parisienne, parce qu'il est un peu bronzé, serait condamné à être rattaché à ses origines raciales et à rechercher éternellement les branches des arbres de son

---

<sup>273</sup> Kelman, 9-11.

<sup>274</sup> Kelman, 15.

<sup>275</sup> Kelman, 205.

« milieu naturel ». <sup>276</sup> Cet épisode nous renvoie à Senghor et notamment son étude biologique sur la détermination du caractère de l'individu. Dans son texte intitulé *De la Biologie à la culture africaine*, <sup>277</sup> Senghor, s'appuyant sur une recherche biologique profonde, soutient que ce n'est pas la couleur de la peau qui définit l'individu mais plutôt son sang. Selon le poète, « quand on peut, pour rapprocher ou opposer deux ethnies, se baser sur le sang et la langue, on est sur un terrain solide ». <sup>278</sup> Se référant aux travaux de caractérologues comme Léone Bourdel qui a écrit *Groupes sanguins et tempéraments*, <sup>279</sup> Senghor explique que c'est le sang et non la race qui influe sur le tempérament :

« Chaque tempérament est, d'abord, une sensibilité. C'est pourquoi, Léone Bourdel les caractérise chacun par un mot du vocabulaire musical. A est 'harmonieux', O 'mélodique', B 'rythmique' et AB 'polyphonique', comme j'aime à le dire ». <sup>280</sup> C'est en se basant sur des résultats que Senghor n'est pas d'accord quand on parle d'« Afrique blanche » et d'« Afrique noire ». Selon lui, cette division est « politique voire politicienne et non scientifique ». <sup>281</sup> Il nous enseigne que, « pour les grands biologistes aujourd'hui, ce qui fait la race, ce sont moins la couleur de la peau ou les traits physiques que les tableaux numériques des groupes sanguins ». <sup>282</sup> Senghor définissait la Négritude comme « l'ensemble des valeurs de la civilisation noire ». Dans ses écrits, il évoque les moments où ses maîtres français lui enseignaient qu'être noir, c'était inévitablement être inférieur :

---

<sup>276</sup> Kelman, *Je suis noir* 28.

<sup>277</sup> Senghor, *Ce que je crois*. Paris: Grasset, 1988: 76.

<sup>278</sup> Senghor 78.

<sup>279</sup> Senghor 97.

<sup>280</sup> Senghor 98.

<sup>281</sup> Senghor 102.

<sup>282</sup> Senghor 104.

Le Collège-Séminaire avait le grave défaut de nous déraciner du terroir de nos valeurs : de nous faire croire que la culture française, c'est-à-dire l'esprit de civilisation, était supérieure à celle de l'Afrique noire. Et le Père-directeur, le Père Albert Lalouse, aggravait ce déracinement en voulant cultiver dans nos esprits, un complexe d'infériorité.<sup>283</sup>

Pourtant, malgré ces découvertes, Kelman confirme que « la France ne veut pas être multiraciale et pourtant elle l'est, même si elle s'entête à l'ignorer ».<sup>284</sup> À travers les épisodes intitulés *Je suis noir et ma fille est marron*<sup>285</sup> et *Je suis noir et je n'aime pas les Blacks*<sup>286</sup> Kelman aborde les différentes appellations du Noir en France. Entre *nègre*, *noir*, *homme de couleur*, *marron*, *marronnette*, *black*, *blackette*, *renoi* et d'autres, il défend que ces contorsions linguistiques ne font qu'aggraver le malaise qui existe dans la société française. Il se demande : « à quoi cela sert-il de baptiser les Nègres tous les cinquantes ans si l'on ne change pas le regard que l'on pose sur eux ? Je trouve ces simagrées coupables et même humiliantes ».<sup>287</sup> Dans l'anecdote *Je suis Noir et je suis cadre*<sup>288</sup> Kelman montre comment les Noirs sont « englués » dans les stigmatisations. Selon lui, le Noir doit réussir à se libérer l'esprit « des sédiments négatifs » qui ont été déposés par la colonisation. Il est convaincu que la plupart des Noirs de France n'occupent pas les postes correspondant à leurs qualifications parce qu'ils n'arrivent pas à se débarrasser de l'idée que « noir » est synonyme de « subalterne ». Il se rappelle qu'à peine arrivé en France pour ses études, son grand frère lui fait savoir les réalités

---

<sup>283</sup> Senghor 22.

<sup>284</sup> Kelman, *Je suis noir* 19.

<sup>285</sup> Kelman 106.

<sup>286</sup> Kelman 120.

<sup>287</sup> Kelman 123.

<sup>288</sup> Kelman 84.

professionnelles du pays : « Petit frère, vous qui venez avec vos petites idées d'étudiant, il faut que je te dise tout de suite qu'un Noir ne travaille pas dans un bureau en France ». <sup>289</sup> Pourtant, Kelman a fait des études et il est cadre parce qu'il refuse toute infériorisation dans le domaine du travail. Il « ne ferait jamais de boulot à Nègres ». <sup>290</sup> Il n'est pas surprenant qu'il fasse allusion à l'acteur américain Sydney Poitiers qui disait : « Je me refuse à jouer les rôles de subalternes réservés aux Noirs ». <sup>291</sup> Il nous explique que c'est justement cette « essentialisation » qui empêche les Noirs de s'épanouir pleinement dans le cadre culturel français :

Pourquoi, m'enfermerai-je

Dans cette image de moi qu'ils voudraient pétrifier ?

Pitié ! Je dis pitié !

J'étouffe dans le ghetto de l'exotisme. <sup>292</sup>

Le sociologue nous explique que le Noir a subi les conséquences d'un lavage de cerveau tellement profond qu'il ne croit plus en lui-même, qu'il croit qu'il est inférieur au Blanc, qu'il croit qu'il ne peut exister qu'à travers le regard du Blanc : « Le Noir a été tellement acculé à n'exister que par rapport au regard que le Blanc pose sur lui ». <sup>293</sup> Selon lui, c'est d'ailleurs pour cette raison que le Noir se sent obligé de clamer qu'il est fier de sa couleur à travers des slogans comme « je suis noir et fier de l'être », venu du monde Black Américain et plus précisément de James Brown parrain de la musique Soul qui disait « say it loud, I am black and proud ». Kelman trouve cette revendication pathétique car, selon lui, aucun n'individu ne doit éprouver la nécessité de revendiquer son

---

<sup>289</sup> Kelman 90.

<sup>290</sup> Kelman 99.

<sup>291</sup> Kelman 98.

<sup>292</sup> Kelman 98.

<sup>293</sup> Kelman 155.

existence. On peut être fier d'un exploit mais pas fier d'exister. De ce point de vue, il partage l'idée de l'écrivain Wole Soyinka<sup>294</sup> qui s'opposait à l'idée de la Négritude comme revendication pour les Noirs de clamer leur existence en tant que Noir. Soyinka est convaincu qu'il ne sert à rien de prouver son humanité et que « le tigre n'a pas besoin de revendiquer sa tigritude ». <sup>295</sup> De la même façon, Kelman ne doute pas que « le Noir se sent obligé de clamer qu'il est fier de sa couleur pour essayer de s'en convaincre avant d'en convaincre les autres. Le Noir clame sa fierté par réaction à l'attitude de l'autre, souvent par défi et non par réelle conviction ». <sup>296</sup> Il est clair que dans *Je suis noir et je n'aime pas le manioc* Kelman fait un constat, un état des lieux de la situation identitaire en France. À travers les anecdotes, il pointe un doigt accusateur contre la France mais aussi contre les Africains qui, selon lui, sont les premiers responsables de leurs problèmes d'intégration en France. Dans une interview accordée à Coumba Diop en 2005, dans le Journal *Jeune Afrique*, le Camerounais précise : « Je n'écris pas pour faire plaisir aux Noirs. J'écris pour interpeller tout le monde ».

Malgré la profondeur de cette crise culturelle en France, nous pouvons lire une lueur d'espoir à travers les textes du sociologue. Il est conscient que la situation est grave mais pas désespérée car, comme il le dit, « il y a espoir ». <sup>297</sup> Nous comprenons que l'espoir existe parce que des solutions existent, nous comprenons que l'espoir est là parce qu'il y a des actions à entreprendre aussi bien du côté de la société française que des minorités. La première de ces actions étant de se débarrasser de tous les préjugés de race

---

<sup>294</sup> Wole Soyinka s'était opposé à l'idée de la Négritude comme revendication pour les Noirs de clamer leur existence en tant que Noirs : « Parle t'on de tigritude pour définir un tigre ? » disait-il. Selon lui, il ne sert à rien de prouver son humanité.

<sup>295</sup> Senghor, *LIBI* 1964.

<sup>296</sup> Kelman, *Je suis noir* 154-157.

<sup>297</sup> Kelman 180.

envers l'autre mais aussi d'accepter le fait que le métissage aussi bien biologique que culturel ainsi que le dialogue entre les cultures, comme l'annonçait Senghor, sont les seuls moyens de faire face à cette crise. Kelman, en évoquant le métissage comme espoir dans le dernier paragraphe de *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*, annonçait déjà la couleur de son deuxième texte *Au delà du Noir et du Blanc* dans lequel le constat du texte précédent fait place à la réflexion. L'auteur nous y dit qu'il essaie de comprendre les causes de la situation et comment s'en sortir. Il donne des arguments et en réfute d'autres. Dans *Au delà du Noir et du Blanc*, il apparaît plutôt optimiste. Il est conscient que la situation est complexe mais il reste convaincu que la France est prête au débat racial et qu'elle veut assumer sa multiracialité. Citant Aimé Césaire, il affirme, que même si l'accouchement est difficile, « du côté blanc, le négrier craque de toute part, son ventre se convulse et se résonne ». <sup>298</sup>

Il s'agit d'aider la France à regarder son passé en face, pour que tous ses citoyens, descendants d'opprimés et d'opresseurs puissent effectivement dire, dans un élan fraternel; *plus jamais ça, ce plus jamais ça* que tous ensemble, nous devons tous opposer à tous les crimes contre l'humanité qui ont assombri l'histoire de ce pays, et qui ont déshumanisé les hommes, aussi bien les victimes que les bourreaux. <sup>299</sup>

Du côté des Français « noirs » et « beurs », Kelman constate qu'après des années de mutisme, ils commencent à s'intégrer au débat : « La chèvre bêle enfin, ne laissant à nul autre le soin de le faire à sa place. Les Noirs se sont mis à parler de leur propre histoire, de leur propre vécu ». <sup>300</sup> Il est conscient du débat suscité par la sortie de son premier livre *Je suis noir et je n'aime pas le manioc* qui, selon lui, a permis l'éclosion du

---

<sup>298</sup> Kerman, *Au-delà* 17.

<sup>299</sup> Kelman 16.

<sup>300</sup> Kelman 16.

débat sur la situation du Noir en France. Un débat franc, libre, égalitaire et fraternel. L'auteur se réjouit que « le silence qui assourdissait la problématique sur la citoyenneté française ait imposé »<sup>301</sup> et il remarque que, quand certains réclament plus de représentativité des Noirs à la télévision, d'autres revendiquent le côté économique et d'autres réclament l'anonymat positif ».<sup>302</sup> Ce dernier, à son avis, est le plus légitime car il permettrait d'éradiquer les discriminations. Kelman est conscient qu'il est loin d'être le précurseur de la pensée humaniste et universaliste. Il fait référence aux maîtres penseurs noirs de France comme Césaire, Senghor, Fanon et Tirolien qui revendiquaient la spécificité noire. Ce qui fait la différence entre la pensée de Kelman et celle de ces penseurs, c'est que Kelman va au delà de la spécificité du Noir, il milite plutôt pour une citoyenneté déracialisée, pour une assimilation totale qui, selon lui, seraient les garantes de la liberté et de l'égalité. Il défend l'idée selon laquelle, pour une intégration réussie, le Noir a la responsabilité d'abandonner ses racines pour se fondre dans le modèle culturel français. Là se trouve la différence fondamentale entre la pensée de Kelman et celle de ses prédécesseurs et plus particulièrement Senghor qui s'est toujours érigé contre la doctrine assimilationniste. Senghor avait déjà pris les devants pour mettre en garde contre la tendance dangereuse de l'Euramérique à imposer au reste du monde sa propre culture pour en faire une civilisation universelle. Comme nous l'avons vu dans notre deuxième chapitre, le poète proposait la *Civilisation de l'Universel*. Mais attention : dans le métissage dont parle Senghor, chaque partie accepte de s'enrichir des apports de l'autre, à travers le dialogue et l'échange. Quand Senghor parle du *Rendez-vous du donner et du savoir* ou du *Banquet universel*, il sous-entend une rencontre en toute entente entre

---

<sup>301</sup> Kelman 15.

<sup>302</sup> Kelman 13.

peuples sans rapports de dominants à dominés. Senghor s'est beaucoup inspiré de la poésie négro-américaine comme celle de Claude Mackay qui défend qu'il est nécessaire de « plonger jusqu'aux racines de notre race et bâtir sur notre propre fond, ce n'est pas retourner à l'état sauvage; c'est la culture même ».<sup>303</sup> Senghor croit fermement que c'est seulement après cet enracinement qu'on peut s'ouvrir aux apports féconds d'autres civilisations : « Nous étions déjà pour le métissage culturel étant entendu qu'il fallait d'abord s'enraciner dans les vertus de la Négritude pour mieux s'ouvrir, ensuite, aux apports féconds des autres civilisations, essentiellement de la civilisation française ».<sup>304</sup> Kelman rejette cette conception de l'enracinement avant l'ouverture car, pour lui, « tout contact avec l'autre crée des interférences culturelles plus ou moins fortes, plus ou moins lentes à se dissoudre dans le modèle dominant ».<sup>305</sup> Il est convaincu que pour s'intégrer dans la société française, le Noir doit se fondre dans le modèle culturel français. Il n'est donc pas surprenant qu'il ait la conviction ferme que le retour du Noir dans son espace d'origine lui sera « fatal ». Dans quelle(s) mesure(s) peut-on dire que Kelman affiche une absence d'attachement face à son pays d'origine et quelles sont les raisons qui le poussent à concevoir le retour dans sa terre natale comme « fatal » ?

### La problématique du retour

Dans la plupart des romans sur le voyage écrits par les auteurs africains, les aboutissements sont négatifs. Presque tous les personnages meurent, vont en prison ou perdent la raison. Dans *Au delà du noir et du blanc*, à travers le texte intitulé *la dernière*

---

<sup>303</sup> Senghor, *Ce que je crois* 139.

<sup>304</sup> Senghor 161.

<sup>305</sup> Kelman, *Je suis noir* 19.

*tentation du saumon*,<sup>306</sup> Kelman suggère que, pour un immigré, le retour dans le pays d'origine est problématique et même impossible. Selon lui, l'immigré, une fois qu'il a quitté son pays, est embarqué dans une « aventure ambiguë » pour emprunter les mots de Cheikh Hamidou Kane, parce qu'il est à cheval entre deux cultures, deux mondes, deux identités. Notre analyse des textes de Fatou Diome et d'Alain Mabanckou nous a montré que, pour ces auteurs, comme pour Senghor, cet « entre-deux » identitaire n'est pas une « aventure ambiguë » comme le prétend Kelman. Selon Senghor, cet « entre-deux » identitaire quand l'individu l'assume fait de lui un métis culturel. Senghor ne doute pas que ce métissage entre deux ou plusieurs cultures est une grande richesse mais aussi une liberté pour le métis qui a le privilège de choisir. Nous comprenons que, quand Kelman se dit « bourguignon » ou qu'il dit qu'il ne se réveille pas au son du djembé ou encore qu'il est noir et qu'il n'aime pas le manioc, il affiche sa liberté de choisir ce qu'il veut garder ou pas de sa culture africaine. Là où il est en désaccord avec les idées de Senghor, c'est quand il rejette en bloc tout ce qui vient de sa culture d'origine et qu'il abandonne ses racines pour se fondre dans le modèle culturel dominant. Kelman est d'ailleurs persuadé que le retour aux sources devient impossible :

Les Blancs et les Noirs qui veulent retourner aux sources raciales de la citoyenneté et conserver leur supposée nature. Mais ils savent que ce n'est pas possible, que l'homme n'est pas un saumon, Bounty, cappuccino, ou ni l'un, ni l'autre, le nouveau français sera déracialisé. Nous sommes ici dans un cas de *l'impossible retour*.<sup>307</sup>

---

<sup>306</sup> Kelman, *Au-delà* 23.

<sup>307</sup> Kelman 23.

Chez Senghor le retour aux sources est essentiel car c'est ce qui permet à l'individu de s'enraciner dans sa propre culture avant de la partager avec l'autre. Pour le poète, cet enracinement est tellement vital pour l'être humain que, dans les premières lignes de son texte *Et les lamantins vont boire à la source* extrait d'*Ethiopiennes*, il dit que « nous sommes des lamantins ». Le lamantin est un mammifère marin de la mythologie africaine qui vit dans les eaux chaudes de l'Océan Atlantique et a la particularité de toujours retourner aux sources. Le lamantin est aussi un poisson qui a les traits du dauphin, du lion de mer et de la vache. Il est d'ailleurs appelé « vache de mer ». La légende raconte que beaucoup de marins ont souvent confondu les lamantins avec des sirènes à cause de leur aspect physique mi-femme, mi-poisson. Senghor est convaincu que le retour aux sources est inévitable et il disait : « ils sont hantés par l'angoisse de ne pas pouvoir se réadapter aux réalités socio-culturelles de leurs pays. En vérité, nous sommes des lamantins, qui, selon le mythe africain, vont boire à la source, comme jadis, lorsqu'ils étaient quadrupèdes ou hommes. Je ne sais plus au juste si c'est là mythe ou histoire naturelle ».<sup>308</sup> Dans cette posture, nous pouvons dire que Kelman est en opposition avec Senghor parce qu'il pense que l'immigré ou son enfant ne peut pas faire un retour aux sources comme le font les saumons car ce retour lui serait fatal :

Les saumons ont la particularité d'être anadromes, c'est à dire qu'ils remontent de la mer vers les eaux douces pour frayer. Quand vient le temps de l'accouplement, le saumon retourne à la rivière où il est né. Certains n'atteindront jamais les frayères, morts de fatigue ou chassés par les prédateurs. Seulement, ce retour aux

---

<sup>308</sup> Senghor, *LIB1* 218.

origines qui, dans tous les cas de figure, est fatal au saumon ne permet pas la naissance d'une espèce nouvelle.<sup>309</sup>

Ici, nous comprenons que le saumon auquel Kelman fait référence et qu'il compare à ceux qui ont quitté leurs pays et plus particulièrement la génération des enfants nés en France peut risquer sa vie en retournant dans la rivière où il est né. Kelman nous fait part de sa crainte surtout pour l'identité socio-culturelle des enfants noirs de France qui ne retrouvent pas forcément leurs racines en Afrique. Dans l'anecdote intitulée *Je suis Noir et ma fille est Marron*, il parle de la tendance de beaucoup de parents noirs en France à amener leurs enfants en voyage en Afrique afin que ces derniers s'imprègnent de leur culture d'origine. Lui et son épouse l'ont fait et se sont rendu compte qu'après quelques années, l'émerveillement et l'admiration que créait le différent chez l'enfant, avaient fait place au désintéressement. Leur fille adolescente préférait la région parisienne et non le milieu d'origine de ses parents. Kelman s'est rendu à l'évidence que « leur fille commençait à découvrir et à déterminer ses vraies racines ».<sup>310</sup> Il en a conclu que le retour aux racines n'est pas forcément garant de l'identité socio-culturelle des enfants noirs de France :

J'ai longtemps pensé, comme bien des gens que des racines profondes, indispensables à leur évolution et constructives de leur identité socio-culturelle, reliaient tous les Noirs dont la énième génération des enfants nés en France à ce continent. J'étais persuadé qu'ils allaient aimer forcément l'Afrique et que tous

---

<sup>309</sup> Kelman 23.

<sup>310</sup> Kelman, *Je suis noir* 114.

aspireraient à y vivre quand ils seraient grands. Erreur profonde et souvent fatale.<sup>311</sup>

Beaucoup d'Africains qui ont émigré en France et ailleurs, une fois qu'ils y ont passé des années, éprouvent un sentiment de doute face au retour dans le pays d'origine. Ceci est dû au fait qu'ils sont hantés par l'angoisse de ne pas pouvoir se réadapter aux réalités socio-culturelles de leurs pays. Cette crainte du retour est illustrée dans *Le Ventre de L'Atlantique* avec Salie qui éprouve le même sentiment face au retour dans le pays d'origine. Elle rentre au Sénégal régulièrement pour voir sa grand-mère mais elle n'envisage pas un retour définitif parce que la France lui offre la liberté qu'elle n'a pas dans son pays. Elle nous dit qu'après avoir passé plusieurs années en France, l'immigré peut se sentir étranger dans son propre pays. À travers les différentes histoires qu'elle nous raconte, on voit que le départ pour le pays natal, qu'il soit un simple projet ou une décision réelle, est toujours accompagné d'un doute. Diome est consciente que même s'ils rêvent de ce retour, ils sont hantés par l'angoisse de ne pas pouvoir se réadapter aux réalités de la vie dans leurs pays : « les immigrés nostalgiques rêvent d'un retour improbable dans leur pays d'origine; pays qui, tout compte fait, les inquiète plus qu'il ne les attire, car, ne l'ayant pas vu changer, ils s'y sentent étrangers lors de leurs vacances ».<sup>312</sup> Kelman ressent la même chose, il se trouve de plus en plus confronté aux nouvelles réalités de l'Afrique : « Aujourd'hui, fort logiquement, après quelques décennies en Occident je ne me sens plus à l'aise dans ce milieu. Alors je ne m'imagine pas quel sadisme aurait pu me pousser à y précipiter mes chers enfants ».<sup>313</sup>

Le sociologue va même plus loin en comparant les enfants noirs de France aux enfants

---

<sup>311</sup> Kelman 111.

<sup>312</sup> Diome, *Le Ventre* 202.

<sup>313</sup> Kelman, *Je suis noir* 112.

Noirs Américains. Selon Kelman, la condition du Noir en France et de l'enfant issu de l'immigration noire en particulier est similaire à la condition des Noirs Américains. Il défend qu'ils ont le même destin et soutient que la France est la terre de ces minorités visibles et qu'ils doivent se battre pour la défendre :

Les enfants noirs de France sont très proches de leurs cousins américains. ... Ici, il s'agit, comme aux Etats-Unis, d'une minorité visible qui, arrive sur un territoire dans des conditions difficiles, se bat sur cette terre qui est son pays, pour ses droits civiques fondamentaux, pour l'égalité des droits, contre les discriminations.<sup>314</sup>

La crainte du retour est aussi mentionnée dans *Douceurs du bercail* d'Aminata Sow Fall. Asta est perplexe face au comportement de ses deux filles qui sont nées et vivent en France. Maram et Sira n'envisagent pas du tout un retour au Sénégal, le pays de leurs parents. Cependant, il est clair qu'Aminata Sow Fall nous offre une perspective différente de celle de Kelman, face à la question du retour dans le pays d'origine. Selon la romancière, les jeunes n'ont pas besoin d'aller chercher fortune en Europe et ceux qui y sont ne doivent avoir aucune honte à retourner chez eux. Contrairement aux écrivains hors-nation comme Senghor, Fatou Diome, Gaston Kelman et Alain Mabanckou, Aminata Sow Fall a choisi de rester dans son pays natal. La question que nous posons maintenant est de savoir si le fait de ne pas être déracinée lui donne un statut à part ou une expression différente de celle des écrivains comme Gaston Kelman qui réfute toute idée d'un retour dans le pays d'origine. En quoi se différencient la position de Sow Fall et celle de Kelman qui est hors-nation ? Est ce que cette position lui confère une plume particulière ? Si sa position marque son écriture, en quoi la marque-t-elle ?

---

<sup>314</sup> Kelman, *Au-delà du Noir* 26-27.

## *Douceurs du bercail* ou le choix de rester dans le pays natal

Aminata Sow Fall est écrivaine sénégalaise de renommée qui occupe une place privilégiée dans la littérature africaine d'expression française. En Juin 2015 elle a reçu le grand prix de la Francophonie de l'Académie Française. Elle est une auteure en phase avec son temps et en tant que sociocritique, elle a écrit un bon nombre de textes s'inspirant des réalités sociales, historiques et culturelles de son milieu immédiat ou lointain. Dans *Douceurs du bercail* publié en 1998, elle aborde les questions du voyage, du racisme, des droits de l'homme et de l'identité. Après une lecture des textes de Kelman, nous avons tout de suite senti le désir de les mettre en conversation avec *Douceurs du Bercail* de Sow Fall car on se rend compte que, dans le domaine du voyage et de l'identité, elle offre une perspective différente. Par exemple, quand Kelman dit que le retour à la terre d'origine est une « erreur profonde et souvent fatale », <sup>315</sup> Aminata Sow Fall dit que « quand on perd son chemin, il faut retourner là d'où on est parti ». <sup>316</sup> Elle glorifie sa terre natale car, selon elle, « cette terre ne ment jamais ». <sup>317</sup> La romancière croit fermement que la dignité humaine s'opère avec le retour sur soi et que l'Afrique a besoin de se réconcilier avec elle-même. On se souvient qu'après son humiliation à l'aéroport de Paris, son séjour au *Dépôt* puis son rapatriement à Dakar, Asta avait choisi de s'investir dans le travail de la terre. À travers son roman, Sow Fall montre que les jeunes qui partent à l'aventure en France et dans les autres pays développés sont en train d'abandonner leur plus grande richesse derrière eux à savoir leur terre d'origine. Les procédés d'écriture variés qu'elle utilise présentent les moyens divers qui peuvent

---

<sup>315</sup> Kelman, *Je suis noir* 111.

<sup>316</sup> Sow Fall, *Douceurs* 139.

<sup>317</sup> Sow Fall 88.

permettre de décourager les candidats au départ pour l'Europe. Si Sow Fall a appelé son roman *Douceurs du Bercail*, ce n'est pas sans signification car ceci témoigne du besoin de retourner aux sources de la terre natale, ceci témoigne du besoin de se réconcilier avec soi pour davantage s'enraciner et puiser des sources du terroir. Maintenant nous allons analyser d'une part la façon dont Sow Fall glorifie sa terre natale puis nous étudierons dans quelle(s) mesure(s) cet attachement à son terroir différencie Aminata Sow Fall des auteurs hors nation comme Kelman et quelles en sont les conséquences.

### La terre natale comme socle de l'enracinement identitaire

Dans *Douceurs du Bercail*, Aminata Sow Fall choisit son pays le Sénégal comme la terre d'origine des protagonistes immigrés du roman et la France comme leur terre d'accueil. L'histoire du roman se déroule entre les deux pays. Asta le protagoniste principal a vécu longtemps dans les deux espaces et ce sont des cadres familiers pour elle. Le Sénégal est un pays en voie de développement et, comme ses voisins de la sous région, il traverse une crise économique qui se manifeste par les problèmes de l'emploi, la pauvreté, les maladies épidémiques, pour ne citer que ceux là. Cette situation a entraîné l'exode des populations rurales vers les zones urbaines et l'exode des populations des banlieues vers la capitale qui, parce qu'elle manque de dispositifs et d'infrastructures pour accueillir ces nouveaux arrivants, explose. Les jeunes de la ville face à la crise économique et la précarité ressentent de plus en plus le besoin de quitter leur pays afin d'améliorer leurs conditions de vie. Dans le roman, Sow Fall décrit en détail cette situation d'amertume et de désespoir des candidats au départ. À travers les récits de jeunes défavorisés comme Yakham et Dianor, elle met en scène la situation désastreuse que vivent les jeunes Sénégalais issus de milieux défavorisés. Yakham décrit son quartier

*Fagarou* comme « une banlieue surpeuplée, quand de modestes gens y avaient érigé quelques baraques pour n'avoir plus à payer les loyers de plus en plus chers dans la ville. Par la suite, très rapidement la ville y avait vomi le trop-plein de toutes ses plaies et nuisances : banditisme, violence, drogue et autres fléaux des temps modernes ». <sup>318</sup> Des jeunes comme Yakham, il y en a des milliers en Afrique et leurs conditions de vie précaires expliquent leur besoin de fuir leurs pays d'origine. Aveuglés par les récits idylliques de ceux qui y ont été et qui sont rentrés au pays, une fois que l'envie de partir les pique, l'Occident devient un endroit paradisiaque. Dans *Le Ventre de L'Atlantique*, l'Homme de Barbès qui a longtemps vécu à Paris et qui est rentré à Niodior nous est présenté par Diome comme « le meilleur ambassadeur de la France ». <sup>319</sup> À travers ses récits, mais aussi la répétition anaphorique de « là-bas » <sup>320</sup> pour désigner la France, l'Homme de Barbès, glorifie son aventure dans la capitale française :

Ah ! La vie là-bas ! Une vraie vie de pacha ! Croyez-moi, ils sont très riches là-bas. Chaque couple habite, avec ses enfants, dans un appartement luxueux avec électricité et eau courante. Ce n'est pas comme chez nous où quatre générations cohabitent sous le même toit. Chacun a sa voiture pour aller au travail et amener les enfants; sa télévision où il reçoit des chaînes du monde entier. <sup>321</sup>

Dans *Douceurs du Bercaïl*, Yakham partage l'histoire de son père, ancien combattant sénégalais qui a vécu longtemps en France et qui est rentré au Sénégal : « En tout cas mon père ne peut pas dissocier sa vie de l'histoire de ce pays. ... Il m'en parlait quand

---

<sup>318</sup> Sow Fall 107.

<sup>319</sup> Diome, *Le Ventre* 88.

<sup>320</sup> Diome 85.

<sup>321</sup> Diome, *Le Ventre* 85.

j'étais jeune comme pour évoquer le paradis. ... Ses yeux brillaient quand il racontait son histoire... c'est incroyable comme il aime ce pays ». <sup>322</sup> Yakham, lui-même, nous dit qu'il souhaitait un « bon job 'col blanc mains douce' pour envoyer de l'argent à ses parents ». <sup>323</sup> Il est évident que ces jeunes rêvent tous de faire fortune comme le dit un jeune qu'Asta a rencontré un jour dans l'avion : « ce serait le comble de la bêtise d'aller jusque là-bas et de ne pas faire des économies ». <sup>324</sup>

Cependant, pour ces jeunes, une fois arrivés à la terre d'accueil, la réalité est toute autre. Ils se rendent compte que leur situation dans leurs pays d'origine n'était pas si tragique comparée au sort qui leur est réservé en France. La réalité est qu'en France, les Français vivent généralement dans de petits appartements et la plupart des immigrés vivent soit dans les cités HLM, soit dans des foyers pour immigrés comme le foyer de *La Sonacotra* ou *Le Foyer Du Quartier de la Gare* <sup>325</sup> que Dianor nous décrit comme un « immeuble dans un état de vétusté et de délabrement inquiétant avec une population cinq fois supérieure à sa capacité, avec des conditions sanitaires exécrables défiant toute norme d'hygiène, de salubrité et de simple décence ». <sup>326</sup> Lors de son séjour chez Anne, son amie française, Asta remarqua « la chambre pas très grande ». Dans *Le Ventre de l'Atlantique*, Salie se plaint du bruit de l'aspirateur que sa voisine du dessus passe et de son « appartement prison » dont l'espace trop limité ne lui donne aucune liberté de mouvement. Pour ce qui est des relations humaines, les immigrés se rendent aussi compte qu'elles sont tout à fait différentes en Europe. Ils sont très souvent rejetés par les Blancs, ce qui rend leur intégration plus difficile. Ainsi, Yakham constate :

---

<sup>322</sup> Sow Fall, *Douceurs* 103.

<sup>323</sup> Sow Fall 99.

<sup>324</sup> Sow Fall 11.

<sup>325</sup> Sow Fall 125.

<sup>326</sup> Sow Fall 125.

C'est drôle, y a des gens qui deviennent nerveux rien qu'à nous voir. ...

J'ai fini par prendre en compte les conseils de mon cousin : ne pas m'aventurer à chercher ailleurs que dans les « boulots durs » dont les gens d'ici ne veulent pas : bâtiment, enlèvement d'ordures, manutention dans les marchés hebdomadaires ou dans les halles.<sup>327</sup>

Pour ces immigrés, l'euphorie des premiers jours sur la terre d'accueil laisse vite place à la déception. Ils se rendent compte que l'Europe est un monde hostile et froid, différent de l'Afrique « tellement chaleureuse » comme le précise Salie. À partir de ce moment, ils commencent à être nostalgiques de leur terre d'origine. Asta est consciente de la situation quand elle déclare : « On est ici dans l'impasse. Une impasse honteuse à tous les points de vue cruelle, du simple fait que nous sommes des êtres humains ».<sup>328</sup> On peut dire que le séjour d'Asta, Yakham et Dianor au *Dépôt* leur a été bénéfique dans le sens qu'il a créé une prise de conscience, en leur donnant l'opportunité de concevoir leur terre d'origine autrement. Ils se sont rendu compte que l'idée qu'ils se faisaient de la France comme une *Terre promise* n'était qu'une illusion et que cette France connaît les mêmes problèmes économiques et socio-politiques que leurs pays. Pour Yakham, le mythe de la France comme Eldorado n'existe plus : « Quand je sortirai d'ici, je serai plus à l'aise pour dire à mes frères, soeurs, parents et amis que l'eldorado n'est pas au bout de l'exode mais dans les entrailles de notre terre ».<sup>329</sup>

Dans *Le Ventre de l'Atlantique*, même si elle n'est pas prête pour le retour définitif au Sénégal, Salie est consciente de la situation en France et refuse de voir son frère Madické emprunter ce difficile parcours : « Comment lui faire comprendre que je ne

---

<sup>327</sup> Sow Fall 101.

<sup>328</sup> Sow Fall 106.

<sup>329</sup> Sow Fall 87.

refusais pas de l'aider ? Que pour avoir éprouvé la difficulté de parcours, je ne pouvais pas prendre sur moi d'être son guide vers sa Terre Promise ». <sup>330</sup>

Dès l'instant où ils font l'expérience des conditions de vie déshumanisantes, les immigrés prennent conscience de l'hostilité de la terre d'accueil, c'est alors que la terre natale est davantage appréciée et devient même à son tour l'Eldorado qu'était l'Occident. Asta, Yakham, Dianor et Codé sont déterminés à rentrer au Sénégal pour y mener un projet afin de valoriser leur terre natale. À son retour au Sénégal, Asta s'est procuré un terrain de dix hectares et s'est associée avec ses compagnons du *Dépôt* pour réaliser un projet de maraîchage. Certes, ils vont se confronter à certaines idéologies, à certains comportements, à certains modes de vie de la pratique traditionnelle au Sénégal qui les dérangeront, mais cela ne les empêchera pas de mener à bien leur projet. Pour Sow Fall, cette conquête de leur terroir natal constitue « une réconciliation avec soi ». <sup>331</sup> Asta croit fermement que les populations des pays sous-développés doivent prendre des initiatives et s'investir dans leurs propres pays. Elle est persuadée qu'on doit par dessus tout aimer notre terre car c'est elle qui nous procure le bagage identitaire qui nous permet d'occuper la place méritée au *Rendez-vous du donner et du Recevoir* proposé par Senghor :

La terre ne ment jamais. Je veux y croire. Aimons notre terre; nous l'arroserons de notre sueur et la creuserons de toutes nos forces, avec courage. La lumière de notre espérance nous guidera, nous récolterons et bâtirons. Alors seulement nous pourrons emprunter les routes du ciel, de la terre et de l'eau sans être chassés comme des parias. Nous ne serons plus des voyageurs sans bagages. Nos mains

---

<sup>330</sup> Diome, *Le Ventre* 243.

<sup>331</sup> Sow Fall, *Douceurs* 217.

calieuses en rencontreront d'autres en de chaudes poignées de respect et de dignité partagée.<sup>332</sup>

Dans la postface d'*Éthiopiennes*, publiée en 1956, Senghor fait beaucoup de références à sa terre natale et, comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre, il est très attaché à son identité sérère. Quand certains écrivains noirs comme Césaire sont critiqués pour ne pas « se sentir français », Senghor dit qu'il comprend clairement pourquoi l'écriture de Césaire est rythmée par le tamtam ; c'est parce qu'il a « le rythme africain dans le sang ». Rappelons-nous que Senghor attache une importance vitale à la notion de sang car c'est ce qui définit le caractère de l'individu et non la race, la couleur de la peau. En Afrique on dit souvent que « le sang ne ment jamais ». Pour Senghor, ce retour aux sources est inévitable : « Tel reproche à Césaire de le laisser par son rythme de tam-tam, comme si le propre du zèbre n'était pas de porter des zébrures. En vérité, nous sommes des lamantins, qui, selon le mythe africain, vont boire à la source ». À travers ses analyses des poèmes de Senghor, Didier Lamaison nous rappelle que ce lamantin<sup>333</sup> auquel Senghor s'identifie est « mythologiquement un poisson-femme, un être mixte »<sup>334</sup> qui retourne toujours aux sources. Pour ces raisons, nous comprenons la raison pour laquelle Senghor mais aussi Sow Fall attachent une importance capitale à la terre natale et qu'ils ne tarissent pas d'éloges pour celle-ci. Cet éloge de la terre natale est aussi très présent dans *Le Ventre de l'Atlantique* où Salie, à son tour, chante son île natale de Niodior. Elle est persuadée que son frère Madické, comme tous les autres jeunes qui rêvent d'immigrer en Europe, seront plus épanouis dans leur terre natale :

---

<sup>332</sup> Sow Fall, *Douceurs* 88.

<sup>333</sup> Senghor, *Ethiopiennes* 153.

<sup>334</sup> Lamaison Didier. *Léopold Sédar Senghor: Ethiopiennes*. Paris: Bréal, 1997: 104.

L'île de Niodior jouit d'une certaine autonomie. Ici, on n'a pas besoin d'une pompe à eau japonaise. Nichée au Coeur de l'océan Atlantique, l'île de Niodior dispose d'une nappe phréatique qui semble inépuisable : un petit nombre de puits alimente tout le village. Il suffit de creuser quatre à cinq mètres pour voir jaillir une eau de source, fraîche et limpide, filtrée par le grain fin du sable.<sup>335</sup>

Salie est convaincue qu'avec toutes les ressources naturelles qu'offre l'île de Niodior, ces jeunes doivent s'engager pour la cause de leur pays et exploiter les ressources de leur terre natale car le développement commence d'abord chez soi. Fatou Diome, comme Aminata Sow Fall, croit à la nécessité pour les jeunes d'oeuvrer pour le développement économique et social de leur propre pays car personne ne va le faire à leur place : « Soyez prêts au départ, allez vers une meilleure existence, mais pas avec des valises, avec vos neurones ! Faites émigrer de vos têtes certaines habitudes bien ancrées qui vous chevillent à un mode de vie révolu ». <sup>336</sup> Salie est convaincue que la liberté et la vie qu'offre la terre natale, on ne les trouve nulle part ailleurs. Elle est nostalgique :

Une angoisse poignante précède toujours mon retour vers l'Hexagone. L'Afrique est si chaleureuse ! Et puis, le temps, la distance et la nostalgie finissent toujours par transformer les pires colères en chants d'amour.<sup>337</sup> ... Voilà bientôt dix ans que j'ai quitté l'ombre des cocotiers. Heurtant le bitume, mes pieds emprisonnés se souviennent de leur liberté d'antan, de la caresse du sable chaud, de la morsure

---

<sup>335</sup> Diome, *Le Ventre* 51.

<sup>336</sup> Diome 13.

<sup>337</sup> Diome 206-207.

des coquillages et des quelques piqûres d'épines qui ne faisaient que rappeler la présence de la vie jusqu'aux extrémités oubliées du corps.<sup>338</sup>

Sow Fall croit fermement que l'Afrique a les moyens de son développement et que ce développement ne passe pas forcément par la modernisation. Elle est persuadée que les Africains d'abord, et le monde après, doivent porter un regard autre sur l'Afrique car cette dernière est riche de ses ressources naturelles abondantes et de sa culture et elle a sa place dans le monde. La romancière est déterminée à montrer que la France n'est pas un paradis comme le pensent les jeunes candidats au voyage. Dans son texte *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls : Seeking Subjecthood through Madness in Francophone Women's Writing of Africa and the Caribbean*<sup>339</sup> publié en 2003, Valérie Orlando explique la prise de conscience d'Asta et sa détermination à convaincre ses compatriotes :

The author's goal is also to dispel the misconceptions of her fellow Senegalese that Africa is a wasteland when juxtaposed to France (perceived as the summit of perfection). ... France is not Paradise and Africa is not a heart of darkness where intellectual thought processes are held at bay by famine, drought and poverty.<sup>340</sup>

Cet optimisme sur le devenir prometteur de l'Afrique dans le monde est la nouvelle manière de penser de beaucoup d'intellectuels africains comme Achille Mbembé qui est convaincu que l'Afrique a les moyens de se hisser à la hauteur des autres continents. Mbembé est l'initiateur du concept d'*Afropolitanisme* qui est cette nouvelle façon de penser l'Afrique-monde c'est-à-dire faisant partie du monde. L'idée de l'*Afropolitanisme* défend qu'à travers le voyage, les Africains se sont établis dans le monde et qu'il y a

---

<sup>338</sup> Diome 206.

<sup>339</sup> Orlando, *Of Suffocated* 175.

<sup>340</sup> Orlando, 175.

donc des « Afriques » partout dans le monde. Ces Africains, parce qu'ils sont des protagonistes et des créateurs à part entière qui participent aux enjeux du monde, ne sont rien d'autre que des « citoyens du monde » pour reprendre le terme d'Anthony Appiah l'initiateur du concept de *Cosmopolitisme* dont on entend la résonance avec le terme *Afropolitanisme*. De ce point de vue, l'*Afropolitanisme* défend que l'Afrique et les Africains font partie du monde et qu'ils ne sont pas un continent et des êtres humains d'un monde à part. À partir de ce moment, nous pouvons dire que l'*Afropolitanisme* est un concept non pas de la différence et de la séparation mais de la similitude. Mbembé le définit ainsi : « Avec l'*Afropolitanisme*, le point de départ est le commun, la similitude, ce qui fait de nous des hommes et des femmes comme les autres ». Ghislain Nickaise Liambou, dans son essai « Fatou Diome : la déconstruction des mythes identitaires »<sup>341</sup> explique que l'écriture de Fatou Diome n'est pas une écriture de la différence mais plutôt une écriture de la déconstruction des différences :

Il ne s'agit pas d'une littérature de la différence comme à l'époque de la Négritude ou des Soleils des Indépendances; il s'agit d'une littérature de la déconstruction des différences, un appel à la conciliation des univers symboliques autrefois brandis comme source de différence. Une assomption des hybridités irréversibles de nos espaces modernes. En somme, la production de Fatou Diome est un rêve de l'unité.<sup>342</sup>

De ce point de vue, nous pouvons dire que le discours de Diome, comme celui de Mabanckou, résonne avec l'*Afropolitanisme* dont parle Mbembé. Valérie Orlando a aussi remarqué cette politique du semblable chez Sow Fall. Elle dit que « for Sow Fall, Africa

---

<sup>341</sup> Ghislain Nickaise Liambou. «Fatou Diome: la déconstruction des mythes identitaires» *Loxias* 26(2009). <http://revel.unice.fr/loxias/document.html?id=3059>.

<sup>342</sup> Ghislain 10.

and its people share the same kind of hopes and fears as the rest of the world. Evidence of considering humanity with all its trials and tribulations - a humanity extracted from the parameters of racism and xenophobia ». <sup>343</sup> Dans *Critique de la raison Nègre*, <sup>344</sup> Achille Mbembé faisant une réflexion critique sur le monde de notre temps et s'interrogeant sur « le devenir Nègre du monde » est lui aussi convaincu que ce devenir Nègre est optimiste car, comme il le dit, « l'histoire se tourne vers nous et l'Europe ne constitue plus le centre de gravité du monde. Tel est en effet l'évènement ou, en tout cas, l'expérience fondamentale de notre âge ». <sup>345</sup> L'essayiste est convaincu que l'Europe n'est plus le centre du monde et que les Africains ont les moyens de « sortir de la grande nuit ». Un autre auteur qui s'est distingué par le concept d'*Afropolitanisme* est l'économiste sénégalais Felwine Sarr qui, dans son texte *Afrotopia*, <sup>346</sup> explique que l'avenir se jouera en Afrique. Sarr y énumère les nombreuses richesses naturelles dont regorge le continent avec tous ses hectares cultivables qui doivent être exploités par la jeunesse africaine qui représentera le quart de l'humanité en 2050. Selon Sarr, l'Afrique doit « achever sa décolonisation par une rencontre féconde avec elle-même, tourner son regard vers l'intérieur pour s'éveiller ». <sup>347</sup> Il défend qu'en matière de développement, l'Afrique doit suivre son rythme car elle n'a personne à rattraper : « Elle ne doit plus courir sur les sentiers qu'on lui indique, mais marcher prestement sur le chemin qu'elle se sera choisi ». <sup>348</sup> Ses propos résonnent chez Aminata Sow Fall et Achille Mbembé mais aussi

---

<sup>343</sup> Orlando, *Of Suffocated* 175.

<sup>344</sup> Mbembé, Achille. *Critique de la raison Nègre*. Paris: Editions La Découverte, 2013.

<sup>345</sup> Mbembé, *Critique* 68.

<sup>346</sup> Sarr, Felwine. *Afrotopia*. Paris: Editions Phillipe Ray, 2016.

<sup>347</sup> Sarr 152.

<sup>348</sup> Sarr 152.

chez Fanon qui a conclu *Les Damnés de la terre*<sup>349</sup> en mettant en garde contre cette tendance de l'Afrique à une « imitation caricaturale » de l'Europe :

Il ne faut pas, sous le prétexte de rattraper, bousculer l'homme, l'arracher de lui même, de son intimité, le briser, le tuer. Non, nous ne voulons rattraper personne. Mais nous voulons marcher tout le temps, la nuit et le jour, en compagnie de l'homme, de tous les hommes. ... Donc, camarades, ne payons pas de tribut à l'Europe en créant des états, des institutions et des sociétés qui s'en inspirent. L'humanité attend autre chose de nous que cette imitation caricaturale et dans l'ensemble obscène.<sup>350</sup>

De ce point de vue, Fanon nous faisait part de son inquiétude par rapport à une Afrique qui imite l'Europe alors qu'elle a des moyens suffisants pour se développer.

En somme, on peut dire que Sow Fall, comme Fanon, Fatou Diome, Felwine Sarr, Achille Mbembé et bien d'autres, nous propose une Afrique avec un avenir radieux, pour ne pas dire qu'elle est l'avenir du monde. C'est pour cette raison que, quand Gaston Kelman considère que le retour en Afrique est « fatal », Sow Fall, elle, encourage les candidats malheureux du voyage en Europe à retourner au bercail afin de construire celui-ci. L'écrivaine encourage les jeunes Africains comme son fils Paapi à rester chez eux et exploiter leur terre natale car c'est cette terre qui est leur terre promise et non l'Europe. En plus de montrer les richesses naturelles dont regorge la terre natale, elle glorifie la richesse des valeurs humaines du pays natal comme la solidarité, le partage et *la térange* (l'hospitalité). D'ailleurs, ce sont ces valeurs qui ont le plus marqué la mère d'Anne, son amie française : « Le sens de la solidarité chez vous, même chez des gens

---

<sup>349</sup> Fanon, Frantz. *Les Damnés de la terre*. Paris: François Maspero, 1961.

<sup>350</sup> Fanon 304-305.

très démunis. Ce sens du partage et de l'entraide. ... Et il faut que le sens du partage demeure—pas seulement sur le plan matériel—car partager est à mon avis un acte d'humanité ».<sup>351</sup> Dans son texte « Hommage to Léopold Sédar Senghor »,<sup>352</sup> Janet G. Vaillant nous rappelle que c'est pour ces valeurs africaines que Senghor s'est érigé contre l'idée d'une Afrique sans civilisation et qu'il résista à la domination culturelle française : « Senghor argued that Africans could never move forward unless they developed a culture firmly rooted in their own tradition ... Africans could not become French no matter what the effort ».<sup>353</sup>

Rappelons-nous que, quand Sow Fall propose l'enracinement dans sa terre et ses valeurs natales, elle n'exclut en aucun cas l'ouverture à l'autre. Evidemment elle est consciente que les valeurs culturelles entre la France et le Sénégal ne sont pas pareilles mais elle défend que cela ne devrait pas empêcher de cohabiter : « Nous ne sommes pas pareils, et ça n'a jamais empêché les gens de vivre ensemble ! ».<sup>354</sup> Ce que Sow Fall propose, comme le proposait Senghor d'ailleurs, c'est de s'enraciner d'abord dans sa propre culture avant de s'ouvrir aux autres cultures. Asta a compris que c'est ce manque d'enracinement qui constitue le frein à l'intégration des « Toubabs noirs »<sup>355</sup> de France, ces Africains que Kelman appelle des « Bounty » c'est à dire qui sont noirs de peau et blancs dedans. Fanon nous mettait en garde contre ces *peaux noires, masques blancs* dont malheureusement Asta voit les caractéristiques chez ses deux filles Maram et Sira qui sont nées en France, y ont grandi et y vivent. Maram et Sira ne manifestent aucun

---

<sup>351</sup> Sow Fall 154.

<sup>352</sup> Vaillant G. Janet. "Hommage to Léopold Sédar Senghor: 1906-2001" Research in African Literatures. Bloomington: Indiana University Press Vol33, No 4 (2002)

<sup>353</sup> Vaillant 18.

<sup>354</sup> Sow Fall 101.

<sup>355</sup> Sow Fall 88.

attachement ni à la terre, ni à la langue, ni aux valeurs morales du Sénégal. Cela inquiète Asta qui s'en veut de ne pas leur avoir inculqué les valeurs africaines :

C'est notre faute, nous les avons éduquées en suivant une vague, sans nous poser des questions. Elles ne parlent pas notre langue. Je me demande si elles n'ont pas peur des maladies, des catastrophes, de la pauvreté... Il leur manque la dimension fondamentale de leur personnalité : celle qui doit leur permettre de négocier avec intelligence les choses auxquelles elles auront forcément à faire face, en ces temps surtout.<sup>356</sup>

Aminata Sow Fall avertit que la dignité humaine s'opérera avec le retour sur soi car « la conscience de sa propre identité est le meilleur garant d'une intégration fondée sur le respect de l'intégrité d'autrui ».<sup>357</sup> Elle insiste sur le fait que l'Afrique a besoin de se réconcilier avec elle-même afin de se développer. Encore une fois, ne nous trompons pas sur ce retour en soi qui ne signifie pas fermeture. Sow Fall s'est posée comme une vraie humaniste tout le long du roman et, comme elle le dit à travers la voie d'Anne, « c'est le partage qui fait l'humanité ». Ce sens de l'ouverture, du partage, de la solidarité et du dialogue s'illustrent par la grande amitié qu'Asta entretient avec Anne son amie française. Anne partage les mêmes idées humanistes qu'Asta et éprouve une admiration profonde non seulement pour la culture et les valeurs africaines mais pour Asta qu'elle a toujours hâte de voir pour « fredonner encore une fois, de vive voix avec elle, l'hymne de l'éternelle amitié ».<sup>358</sup> Leurs sentiments l'une pour l'autre sont mutuels, sincères et chaleureux comme le témoigne Asta : « Anne est partie mais l'idée qu'elle incarnait ne disparaîtra jamais; elle vivra dans mon cœur et quand personne d'entre nous ne sera plus,

---

<sup>356</sup> Sow Fall 185.

<sup>357</sup> Sow Fall 185.

<sup>358</sup> Sow Fall 178.

elle survivra dans ces arbres que sa générosité a fait voyager à travers l’océan, qui aujourd’hui tirent leur sève de notre terre et peuplent notre sol ». <sup>359</sup> La romancière est convaincue que les plantes qui lui ont été envoyées depuis la France par Anne, parce qu’elles sont issues d’une espèce et d’un milieu différents, par leur mélange avec les espèces locales vont enrichir la production :

Quand les habitants de Naatangué décident de régénérer tout ce qui pousse sur le terroir et d’implanter d’autres cultures, d’autres espèces pour enrichir le site, ils plantent des espèces qu’Anne leur avait envoyées depuis la France. C’est la symbiose d’espèces issues de milieux différents qui permettra d’obtenir de bons rendements et fera de Naatangué une terre d’abondance. <sup>360</sup>

Dans son article intitulé « Au-delà du miroir : Réalisme-utopie et problématique de l’immigration dans Douceurs du bercail d’Aminata Sow Fall », <sup>361</sup> Awa C. Sarr explique que Sow Fall est consciente que la renaissance de l’Afrique passera par une symbiose avec le reste du monde.

Les déplacements humains ont toujours existé à travers des générations et ont toujours des conséquences diverses dans la vie de l’Homme. Pour Senghor le voyage est la découverte du monde et de soi. A travers ses poèmes, il nous montre que la vie des hommes étant faite de rencontres et d’échanges, le métissage devient un fait naturel et s’inscrit dans le destin des peuples. Ici, nous nous sommes intéressés à la façon dont le voyage est articulé dans l’écriture mais aussi comment il influence l’écriture et/ou le point de vue de celui ou celle qui écrit en étant hors nation comme le sociologue Gaston

---

<sup>359</sup> Sow Fall 222.

<sup>360</sup> Sarr, Awa C. “Au-delà du miroir: Réalisme-utopie et problématique de l’immigration dans Douceurs du bercail d’Aminata Sow Fall.” *Nouvelles Études Francophones*, 28.1(2013): 42.

<sup>361</sup> Sarr, Awa C. *Au-delà du miroir* 133-144 .

Kelman. Notre analyse de l'écriture de Kelman en rapport avec celle de Sow Fall nous a permis de voir que, même si les deux auteurs traitent du voyage et de la problématique de l'identité en France, ils présentent une perspective différente par rapport à la problématique de l'intégration en terre d'accueil et du retour de l'immigré dans sa terre d'origine. Quand le sociologue n'envisage pas le retour en Afrique, Sow Fall reste convaincue que le salut se trouve dans ce retour. Pourtant, Sow Fall n'est pas du tout contre l'ouverture à l'autre, seulement elle pense qu'il est essentiel pour chaque individu de s'enraciner d'abord dans sa propre culture avant d'échanger avec l'autre. Elle défend qu'il est tout à fait possible d'être conscient et de préserver sa culture tout en la partageant : « N'est-il pas possible de rester soi-même tout en s'ouvrant à l'autre ? ».<sup>362</sup> La sociocritique, parce qu'elle prône le métissage, l'enracinement et l'ouverture, ne rompt pas avec la *Civilisation de l'Universel*. On peut inscrire ses textes dans la catégorie des textes universalistes dans le sens senghorien. Quant à Kelman, il dit s'identifier plus aux auteurs Noirs Américains qu'à ceux d'Afrique. Il soutient que les auteurs noirs de France étudient les mêmes problématiques socioculturelles que ceux d'Amérique. Est-ce à cause de son statut d'auteur déraciné qu'il rejette sa culture camerounaise ? Si on analyse l'écriture de Fatou Diome et tous ces auteurs hors nation qu'Abdourahmane Waberi a baptisés les « bâtards internationaux », ceux-là qui vivent soit en France soit à cheval entre la France et d'autres pays, on se rend compte que Kelman est l'un des rares qui affichent une telle idéologie de coupure totale avec la terre d'origine. D'ailleurs c'est ce qui fait sa particularité. Ici, on peut se poser la question de savoir si le discours de Kelman qui ne résonne guère avec les idées actuelles dominantes de retour vers l'Afrique, n'annonce pas une génération future. En d'autres mots, est-ce une nouvelle

---

<sup>362</sup> Sow Fall, *Douceurs* 98.

voie d'auteurs qui seraient en faveur de la rupture totale avec la terre d'origine et pour une dissolution totale dans le modèle dominant ? La dernière partie de ce chapitre et de cette thèse nous montrera que, dans notre époque, le discours de Kelman n'a pas encore trouvé sa résonance.

C'est l'occasion de souligner que l'analyse des textes de Gaston Kelman et d'Aminata Sow Fall nous a permis de voir que Senghor a été un pionnier de la pensée du métissage et du dialogue entre les cultures car il avait déjà proposé des moyens de traiter les questions liées à la co-présence des différentes cultures dans le monde. En effet, les penseurs du début de ce siècle ont tendance à présenter leurs préoccupations ainsi que les moyens qu'ils proposent pour s'en sortir comme une rupture avec la pensée et les alternatives proposées par Senghor. Or, ici, nous avons montré que ceux-ci sont une continuité de la *Civilisation de l'Universel* de Senghor. C'est grâce à l'engagement d'écrivains comme ce dernier que la littérature a joué un grand rôle dans la prise de conscience des élites politiques africaines face à la crise culturelle en France mais aussi dans leurs pays.

Dans cette posture, nous pouvons peut-être dire qu'à l'instar de Senghor, l'écriture de Kelman, Sow Fall, Diome, Mabanckou et bien d'autres penseurs reflète le monde qui les entoure. Ce thème de l'écriture comme miroir de la société est abordé par Valérie Orlando dans son texte publié en 2017, *The Algerian Novel : The poetics of a modern nation, 1950-1979*.<sup>363</sup> Orlando y explique comment la littérature et plus particulièrement le *nouveau roman* est indissociable de la sociologie et la psychologie. S'appuyant sur les textes du Tunisien Albert Memmi *Portrait du colonisé précédé du*

---

<sup>363</sup> Orlando, Valérie. *The Algerian Novel: The Poetics of Modern Nation 1950-1979*. Virginia: University of Virginia Press, 2017.

*portrait du colonisateur et Cinq propositions pour une sociologie de la littérature*, Orlando commente la philosophie de Memmi selon laquelle « le fait littéraire »<sup>364</sup> est considéré comme un « fait social ».<sup>365</sup> Elle explique que, même si Robbe-Grillet, l'initiateur du concept de *nouveau roman*, refuse que ses romans soient le miroir de la société, ces derniers disent le contraire : « Writers, like artists, were responsible for transcribing social situations as well as psychological human states .... Despite the protestations of Robbe-Grillet that his novels were not mirrors of society, his writing nevertheless always curiously comes back to a certain space that is very French ».<sup>366</sup>

Orlando rappelle que Memmi, comme Fanon dans *Les Damnés de la terre*, considère que les écrivains doivent transcrire les situations sociales et psychologiques qui les entourent.

Notre analyse des textes de Kelman et de Sow Fall, en rapport avec la pensée universaliste de Senghor puis avec la réalité autour d'eux, entraîne notre prochaine interrogation: quelle est la fonction des réflexions théoriques de ces auteurs qui décrivent leur environnement ? Ces réflexions peuvent-elles être d'une grande utilité pour entreprendre une action politique ? Dans notre prochaine section nous essayons de répondre à cette question.

### Contexte politique, économique et socio-culturel : quel rôle pour l'écrivain ?

Dans *Le Ventre de l'Atlantique* la grand mère de Salie dit que « les mots qui sont capables de déclarer une guerre sont assez puissants pour la gagner ».<sup>367</sup> Pour nous, ceci implique que l'écriture est un acte qui parle et que les réflexions théoriques peuvent être d'une certaine utilité pour toutes les sociétés. La raison pour laquelle nous tenons à

---

<sup>364</sup> Orlando 28.

<sup>365</sup> Orlando 28.

<sup>366</sup> Orlando 29.

<sup>367</sup> Diome, *Le Ventre* 79.

aborder cet aspect est que, lorsqu'il écrivait, Senghor n'écrivait pas seulement pour le bonheur de ses lecteurs mais écrivait pour changer les mentalités. Pour lui, comme pour Césaire, l'écriture est une « arme miraculeuse » qui permet d'opérer un changement des mentalités. Cette idée de l'écriture comme moyen d'agir sur la société est et a été au centre de la réflexion de beaucoup de penseurs comme Jean Paul Sartre qui a beaucoup écrit sur la pensée et l'action. Selon Sartre, la pensée et l'action sont deux aspects d'une même réalité humaine parce que, quoiqu'on fasse, on choisit. Il explique que, chez l'écrivain, la passivité, la résignation et l'indifférence sont aussi des choix. Sartre a aussi beaucoup réfléchi sur le statut des écrivains et le fait de savoir s'ils pouvaient être des hommes d'action, des écrivains « engagés ».<sup>368</sup> Il en a conclu cette définition :

« Personnes qui, ayant acquis quelque notoriété par des travaux qui, relevant de l'intelligence, abusent de cette notoriété pour sortir de leur domaine et se mêler de ce qui ne les regarde pas ».<sup>369</sup> Sartre est convaincu que l'écrivain doit être en phase avec son époque et prendre sa responsabilité d'écrivain en étant conscient que ses paroles ont des retentissements. Il est persuadé que l'écrivain ne doit pas être ni aveugle, ni muet par rapport à ce qui se passe autour de lui et qu'il doit se mêler de ce qui ne le regarde pas :

L'écrivain est en situation dans son époque: chaque parole a des retentissements.

Chaque silence aussi. Je tiens Flaubert et Goncourt pour responsables de la répression qui suivit la Commune parce qu'ils n'ont pas écrit une ligne pour l'empêcher. Ce n'était pas leur affaire, dira-t-on. Mais le procès de Calas, était-ce l'affaire de Voltaire ? La condamnation de Dreyfus, était-ce l'affaire de Zola ?

---

<sup>368</sup> Wagner, Patrick. "La notion d'intellectuel engagé chez Sartre." *Le Portique*, 2003.  
<http://journals.openedition.org/leportique/381>.

<sup>369</sup> Wagner 1.

L'administration du Congo, était-ce l'affaire de Gide ? Chacun de ces auteurs, en une circonstance particulière de sa vie, a mesuré sa responsabilité d'écrivain.<sup>370</sup>

Ici, Sartre explique que la parole des écrivains doit toujours être prise en compte car celle-ci a forcément des répercussions sur la société. Il ne manque pas de nous rappeler le rôle importance qu'a joué Emile Zola dans l'affaire Dreyfus.

Pendant la guerre, Sartre n'a pas tiré un seul coup de feu. Dès son retour à Paris il se confie que la guerre lui a enseigné « qu'il fallait s'engager ».<sup>371</sup> Il s'est tout de suite embarqué dans la résistance et, avec son ami Merleau Ponty, il a créé un groupe intellectuel de résistance appelé « Socialisme et liberté ». Sartre est aussi l'auteur de la pièce *Les Mouches*<sup>372</sup> à travers laquelle il a pu convaincre les Français de prendre leurs responsabilités afin de changer leurs conditions de vie. Selon le penseur, chacun doit assumer le destin collectif et le devoir de s'engager dans la lutte présente comme « seul acte de liberté ». Il explicitera davantage sa pensée sur ce sujet dans son texte *Qu'est ce que la littérature ?*<sup>373</sup> dans lequel il analyse le rôle de l'écrivain dans la société.

La relecture de la pensée de Senghor nous a prouvé que ce dernier, comme Sartre, n'était pas partisan d'une écriture passive. Dans son article « La Négritude comme mouvement et comme devenir »,<sup>374</sup> Souleymane Bachir Diagne nous rappelle les propos de Senghor qui définissait la Négritude non comme « un simple état, un être là, c'est surtout un agir ».<sup>375</sup> Diagne y explique comment Senghor envisageait la Négritude

---

<sup>370</sup> Wagner 2.

<sup>371</sup> Wagner 1.

<sup>372</sup> *Les Mouches* de Sartre a été joué en 1943. Beaucoup de gens l'ont d'abord compris comme une invitation à résister face à l'opresseur allemand. Par la suite, ils se sont rendu compte que c'était un prétexte pour présenter quelques concepts de l'existentialisme.

<sup>373</sup> Sartre, Jean Paul. *Qu'est ce que la littérature ?* Paris: Gallimard, 1948.

<sup>374</sup> Diagne 50-61.

<sup>375</sup> Diagne 56.

comme un outil qui permet d'opérer un changement des mentalités. Actuellement, dans pratiquement tous les pays du monde, l'éthique des droits de l'homme est bafouée et maintenant on se rend compte que Senghor l'avait prédit dans ses écrits. Sa pensée a marqué son temps et elle continue toujours de hanter des consciences. Dans son texte, Janet G. Vaillant précise que « l'élite politique française aurait beaucoup à apprendre de Senghor sur des questions auxquelles la France se trouve une fois de plus confrontée ».<sup>376</sup> Senghor était à la fois un poète et un homme politique qui a su faire face aux défis de son temps dans un contexte réel. L'héritage de sa pensée universaliste, même s'il est considéré par certains comme un échec parce que trop idéaliste, on peut dire qu'il est encore visible pas seulement à travers ce que Vaillant appelle « l'exception sénégalaise », mais aussi dans le monde en général. Dans son texte, *Vie de Léopold Sédar Senghor : Noir, Français et Africain*, Janet G. Vaillant remarque :

Dans la décennie qui a suivi le départ de Senghor du pouvoir, Abdou Diouf a présidé un pays avec des ethnicités multiples et des divisions religieuses, mais reste remarquablement exempt de violence ethnique ou communautaire. Ce pays a maintenu une presse relativement libre et un climat politique laissant place à l'existence de partis d'opposition. ... Senghor est largement responsable de « l'exception sénégalaise » dans une Afrique déchirée par les politiques autocratiques et les conflits civils.<sup>377</sup>

Certes, la Négritude a émergé dans un contexte historique anticolonial durant lequel la première priorité des écrivains africains et antillais était la promotion des civilisations

---

<sup>376</sup> Vaillant, G. Janet. *Vie de Leopold Sédar Senghor: Noir, Français et Africain*. Paris: Karthala, 2006: 22.

<sup>377</sup> Vaillant 20.

nègres. Cependant, il est très important de signaler qu'au fil du temps, le sujet de la confrontation entre l'Afrique et l'Europe est devenue de moins en moins le sujet principal de leurs discours. Dans le cas de Senghor, dès le lendemain de la deuxième guerre mondiale on a vu son discours prendre un ton pacifique et réconciliateur. Notons que pour la plupart des auteurs africains, les années d'accession à l'indépendance des pays africains et la départementalisation des Antilles ont considérablement marqué leur écriture. On voit une transformation de leurs discours qui n'attaquent plus la culture blanche mais plutôt les pouvoirs africains autoritaires qui peinent à assumer leurs indépendances. *Les Soleils des Indépendances*<sup>378</sup> d'Ahmadou Kourouma paru en 1968 en est la parfaite illustration. On remarque également qu'après les indépendances, un bon nombre d'écrivains africains qui faisaient leurs études et vivaient en France sont rentrés en Afrique pour servir leur pays. Certains d'entre eux comme Léopold Sédar Senghor, Bernard Dadié, Ferdinand Oyono et Ousmane Socé ont pu associer une carrière politique à leurs activités littéraires. Par contre, un autre groupe d'écrivains, déçus par la mauvaise gestion des pouvoirs de leurs pays s'est détaché non seulement des préoccupations politiques de ces derniers mais aussi de l'engagement à la littérature purement africaine aux dépens d'une littérature sur l'Afrique mais qui s'ouvre au monde. C'est vers les années 1980 que ce qu'on pourrait appeler une deuxième génération d'Africains va

---

<sup>378</sup> *Les Soleils des Indépendances* est le premier roman à paraître de l'Ivoirien Ahmadou Kourouma en 1968. Le roman raconte les problèmes de la société ivoirienne qui, après son indépendance doit faire face aux problèmes de la balkanisation de l'Afrique. Aussi, les Ivoiriens sont déchirés entre la tradition et la modernité et s'affrontent entre eux. On y reconnaît une critique ouverte du régime autoritaire du président Houphouët-Boigny (1960- 1993) sous lequel Kourouma a lui-même subi les intimidations et arrestations politiques.

continuer la construction de ce discours littéraire d'ouverture au monde. Certes, comme leurs aînés, ils seront confrontés aux problèmes d'intégration dans leurs sociétés d'accueil, mais par contre, le discours sur le thème du voyage va s'articuler autrement. Par exemple, on peut constater que, dans l'écriture, le mythe du retour exclusif en Afrique ou aux Antilles et la fixation identitaire laissent place à une identification à plusieurs cultures mais aussi à un va-et-vient entre leur pays d'origine et leur pays d'adoption. L'analyse de l'évolution du discours des écrivains comme Senghor avant et après la guerre, mais aussi d'autres écrivains avant et après l'indépendance de l'Afrique et des Antilles, nous a permis de mieux voir que la production littéraire est étroitement liée à la situation de discours. Les mutations socio-politiques et économiques inspirent la littérature de chaque génération. On peut constater que le contexte d'écriture fait que la plupart des écrivains allient le discours littéraire au discours politique ou social. En d'autres termes, la littérature reflète la société. Cette étude nous a permis de nous rendre compte que les défis qui sont dominants à un moment donné et dans un lieu donné justifient les discours dans le domaine de la littérature et que ces penseurs peuvent changer le monde autour d'eux. C'est le moment de nous demander ce qu'en est des appels au métissage, à l'ouverture et au dialogue depuis les dix dernières années. Quelle est la place du discours universaliste (dans le sens senghorien) dans l'air du temps ? Ce dernier est-il une réussite ou un échec ? Quelles en sont les conséquences ?

Quand on regarde les dernières parutions comme le texte de Fatou Diome *Marianne porte plainte !*<sup>379</sup> et celui d'Achille Mbembé *Politiques de l'inimitié*,<sup>380</sup> on

---

<sup>379</sup> Diome Fatou. *Marianne porte plainte!* Paris: Flammarion, 2017.

<sup>380</sup> Mbembé, Achille. *Politiques de l'inimitié*. Paris: La Découverte, 2016.

remarque que leurs titres annoncent clairement la couleur des thématiques qui y sont abordées et des questions qui y sont posées. Quels sont ces thèmes et ces interrogations ?

### Etat des lieux du discours universaliste dans le temps présent : du *Tout-Monde* de Glissant à l'*inimitié* de Mbembé et la *plainte* de Fatou Diome

À travers les siècles, grâce aux moyens techniques mais aussi aux mouvements de circulation des hommes, le monde est devenu un petit village planétaire. Dans nos vies quotidiennes, on se rend de plus en plus compte que l'ici est ailleurs et que l'ailleurs est ici. Un Français peut gagner sa vie à New-York, un Américain à Paris, un Sénégalais en Chine. Comme nous l'avons vu dans ce projet, depuis les années 1990 jusqu'au début des années 2000, les écrivains comme Diome, Mabanckou, Sow Fall, Kelman et Glissant faisaient le constat que cette nouvelle configuration du monde devait être propice au métissage et au dialogue entre les différentes cultures qui se croisent. Pourtant, cette dernière avait entraîné l'effet contraire, c'est-à-dire une situation de crise culturelle, de violence et de chaos comme le décrit Glissant :

J'appelle Chaos-monde le choc actuel de tant de cultures qui s'embrasent, se repoussent, disparaissent, subsistent pourtant, s'endorment ou se transforment, lentement, ou à vitesse foudroyante : ces éclats, ces éclatements, dont nous n'avons pas commencé de saisir le principe ni l'économie et dont nous ne pouvons pas prévoir l'emportement.<sup>381</sup>

Dans notre analyse du *Ventre de l'Atlantique*, des *Douceurs du bercail*, d'*Au delà du noir et du blanc* et du *Sanglot de l'homme noir*, nous avons remarqué que, malgré le discours universaliste d'ouverture et de métissage, l'état de chaos et les chocs culturels sont bien

---

<sup>381</sup> Glissant, *Le Traité* 22

visibles. Leurs positions et leurs sentiments d'inquiétude sur la vie des ressortissants africains en Europe se manifestent par la façon dont ils décrivent les tares de la société occidentale. Salie a réussi à convaincre son frère Madické de rester à Niodior car l'avenir n'est pas forcément en Europe. Quant à Asta, elle a persuadé son fils Paapi et ses compagnons du *Dépôt* de rester au Sénégal et de s'y investir. Face à cette crise mondiale, et pour remédier au choc entre les différentes cultures, ces penseurs, à l'instar de Senghor, ont multiplié les vibrants appels au dialogue et à l'ouverture chez les dirigeants, les populations et les penseurs. Les auteurs africains d'expression française depuis ces dix dernières années sont-ils toujours attachés à cet idéal de dialogue et de rencontre entre l'Afrique et l'Europe ou sont ils entrain de s'en détacher pour ouvrir la voie à une autre façon de penser, à un autre discours ?

L'objectif de notre thèse n'est pas de passer un jugement de valeur sur la pertinence ou non du discours universaliste face à la crise culturelle. Notre but est de montrer l'influence de l'universalité senghorienne sur les auteurs contemporains afin de voir comment leurs pensées et leurs préoccupations sont inspirées de la Négritude et de la *Civilisation de l'Universel*. Elles ne constituent pas une rupture par rapport à celles-ci. Cependant, il n'en reste pas moins qu'on puisse questionner ici et maintenant le présent de ce discours qui appelle au dialogue et au métissage.

Depuis la dernière décennie, les frontières, lieux d'échanges et de circulation, sont en train d'être fermées entre les pays. Des nationalismes de tous genres ne cessent de grandir à un point que la violence sous toutes ses formes est devenue l'alternative pour résoudre les conflits. Nous remarquons que, chez les auteurs africains d'expression

française, l'écriture s'inspire de cette réalité conflictuelle mais nous notons surtout que ces penseurs se détachent de plus en plus de leurs aspirations universalistes pour laisser place à un discours qui semble ne plus adhérer à l'idéal de dialogue et de métissage.

Dans son texte intitulé *Politiques de l'inimitié*<sup>382</sup> publié en 2016, Achille Mbembé, le philosophe et historien camerounais, analyse le monde de ce début de siècle. S'inspirant de la pensée de Frantz Fanon, il propose une lecture psychanalytique du monde actuel. Il explique que ce qui est d'usage dans le monde actuel est de « tenir pour rien ce qui n'est pas soi-même ».<sup>383</sup> Il définit l'objet de son livre comme « une critique du temps qui est le nôtre »<sup>384</sup> et s'attaque aux démocraties libérales. Mbembé invite le lecteur à constater avec lui le déséquilibre qui règne dans le monde. En effet, depuis quelque temps, les grandes puissances semblent être arrivées au bout de leurs ressources nécessaires pour assurer la paix aussi bien avec leurs ennemis extérieurs (d'autres pays) que leurs ennemis intérieurs (les ressortissants étrangers dans leurs pays). Pour cette raison, Mbembé dit que nous assistons à « la course vers la séparation et la déliaison ».<sup>385</sup> La France n'est pas une exception à cette règle. Au niveau du gouvernement français, des efforts remarquables sont fournis pour d'une part pour fermer les frontières aux étrangers et, d'autre part, pour encourager les étrangers à quitter la France. La majeure partie de la population française, estimant que son identité est en danger, exprime avec passion la nécessité de protéger celle-ci. Mbembé nous dit que « des peuples entiers ont l'impression d'être arrivés au bout des ressources nécessaires pour continuer à assumer leur identité. Ils estiment qu'il n'y a plus de dehors, et qu'il faut, pour se protéger de la

---

<sup>382</sup> Mbembé, *Politiques* 2016.

<sup>383</sup> Mbembé 8.

<sup>384</sup> Mbembé 17.

<sup>385</sup> Mbembé 8.

menace et du danger, multiplier les enclos ». <sup>386</sup> Le penseur explique qu'une des multiples conséquences de ce désir de renfermement est le « nanoracisme » <sup>387</sup> qu'il explique par le « racisme fait culture et respiration ». <sup>388</sup> Selon Mbembé, c'est le « nanoracisme » <sup>389</sup> qui donne le pouvoir à n'importe quelle institution, n'importe quelle autorité publique ou privée, n'importe quel citoyen de vous demander votre origine, pourquoi vous êtes là et pourquoi vous ne rentrez pas chez vous. Il prend pour responsable ce « nanoracisme » qui :

Multiplie des sans-papiers à la pelle, qui pratique à la fois l'éloignement du territoire et l'électrocution aux frontières, lorsqu'il ne s'accommode pas purement et simplement au naufrage en haute mer, qui à tous vents contrôle au faciès dans les bus, les aéroports, le métro, dans la rue, qui *dévoile* la musulmane et fiche les siens à tour de bras, qui multiplie les centres de rétention et de détention et les camps de transit, qui investit sans compter dans les techniques de déportation. <sup>390</sup>

Le monde est en crise et Mbembé convoque ses lecteurs à en être conscients. Il nous met en garde contre ce même « mépris culturel » dont Senghor nous avertissait. Cependant, nous remarquons que cette fois le ton d'ouverture, de dialogue et de métissage d'antan a laissé place à un ton plus ferme, plus accusateur, plus conflictuel. Dans son analyse du texte de Mbembé, Sabine Cessou confie que la question qu'on se pose après lecture de *Politiques de l'inimitié* est : « La troisième guerre mondiale a-t-elle commencé ? ».

Ce constat est d'autant plus pertinent que, depuis quelques années, des guerres de toutes sortes sont en train d'éclater. Mbembé explique que celles-ci sont le résultat de la

---

<sup>386</sup> Mbembé 9.

<sup>387</sup> Mbembé 82.

<sup>388</sup> Mbembé 83.

<sup>389</sup> Mbembé 82.

<sup>390</sup> Mbembé 83.

brutalité et de la violence des démocraties qu'elles soient des démocraties coloniales ou des démocraties à esclaves. Il soutient que, ce genre de démocraties, même après l'abolition de l'esclavage et la fin de la colonisation, resteront des *communautés de séparation*.<sup>391</sup> Donnant l'exemple des États-Unis et la situation des Noirs, Mbembé explique que « leur sort est étroitement lié à celui des Blancs sans que les conditions respectives des uns et des autres, encore moins leur avenir, se confondent ».<sup>392</sup>

En exposant ainsi la situation chaotique, Mbembé met à nu le véritable visage de notre époque. Une époque dans laquelle le rêve de métissage, de dialogue et d'échanges semble avoir été anéanti par le nanoracisme, « cette forme de narcothérapie chevêche, rapetassée, au bec puissant, arqué et pointu ».<sup>393</sup> À partir de ce moment, il apparaît que le dialogue des cultures qui garantirait la compréhension, la reconnaissance et l'acceptation de la différence de l'Autre, n'a plus raison d'être car l'Europe n'a pas tenu sa promesse :

À première vue, la cause, pourrait-on dire, est donc entendue. Notre époque semble avoir finalement découvert sa vérité. Ne lui manquait que le courage de la proclamer. S'étant réconciliée avec son véritable visage, elle peut enfin se permettre de voguer nue, libre de toute inhibition, débarrassé de tous ces masques et de tous déguisements obligés qui lui servent de cache-sexe.<sup>394</sup>

Ici, Mbembé dénonce l'hypocrisie et l'amour mensonger qui règnent depuis des siècles entre l'Europe et l'Afrique. En fin de compte, l'Europe n'arrive plus à cacher la plaie ouverte dont elle souffre et qui se symbolise par ce racisme culturel dont parlait Fanon.

Dans *Le Ventre de l'Atlantique*, Fatou Diome avait terminé le roman par un

---

<sup>391</sup> Mbembé 28.

<sup>392</sup> Mbembé 28.

<sup>393</sup> Mbembé 81.

<sup>394</sup> Mbembé 80.

message d'espoir, chantant son hybridité fécondante, garante de la réconciliation à travers le métissage culturel. Dans son dernier texte *Marianne porte plainte!* publié en 2017, le titre du texte à lui seul annonce d'emblée le ton conflictuel adopté par Diome.

L'écrivaine, sur la même note que Mbembé, met à nu le véritable visage de l'Europe. Elle explore en détail la relation d'inimitié pour ne pas dire de haine dans le monde et plus particulièrement en France. Dans son texte brûlant d'actualité, Diome décrit et s'interroge sur les rapports de violence sous toutes les formes qui sont devenus le panache de la vie en France : « Arrêtons de nous voiler la face »<sup>395</sup> nous dit-elle. Dès la première page, elle affirme : « je ne serai pas de ceux qui auront laissé les loups dévorer les agneaux au nom de l'identité nationale ».<sup>396</sup> À partir de ce moment, le lecteur comprend qu'on est dans une situation de conflit entre dominant-dominé, une certaine forme de totalitarisme initiée par un groupe de « loups » qui viserait à « dévorer » un autre groupe ? Quelles sont les causes de ce conflit ?

Diome, comme Mbembé, s'attaque au racisme et au nationalisme qu'elle tient pour responsables de la situation de conflit en France. Elle les qualifie de maladie épidémique et infantile mais aussi de « paralysie de l'esprit » :<sup>397</sup> « Le nationalisme est une maladie infantile. C'est la rougeole de l'humanité. ... Le racisme n'est pas une politique, c'est une paralysie de l'esprit, qui figea l'Europe durant des décennies de sidération ».<sup>398</sup> En plus du racisme, elle cite les amours mensongers entre l'Europe et l'Afrique, l'assimilation par la force, la dissolution du soi, la soi-disant intégration, les notions d'autochtones ou de français de souche, l'identité nationale et « l'islamophobie

---

<sup>395</sup> Diome, *Marianne* 45.

<sup>396</sup> Diome 7.

<sup>397</sup> Diome 31.

<sup>398</sup> Diome 1-31.

entretenu par des malhonnêtes qui profitent de l'effroi causé par Daesh pour ranger tous les musulmans avec les terroristes ». <sup>399</sup>

Diome, comme Mbembé et bien d'autres penseurs, est convaincue qu'instaurer une politique qui vise à forcer les ressortissants étrangers à l'assimilation et la dissolution de leur soi n'est pas la solution. Nous remarquons que les nouvelles démocraties ont tendance à ne pas accepter la différence de l'autre et à travers leurs différentes politiques d'assimilation et d'intégration, cherchent à tout prix à « autochtoniser » les ressortissants étrangers. Senghor s'était toujours opposé à ces principes. On comprend donc pourquoi Diome appelle Senghor à venir voir ce qu'il est advenu de ses idéaux de compréhension mutuelle, de partage, de paix et de fraternité :

Senghor, réveille-toi, la religion et le Dieu économie versent du sel sur ta pépinière de rêve, et les extrémistes de tous bords se fortifient de nos peurs. Dans cette France que tu aimais au point de l'épouser, certains glosent identité nationale, bâtissent des frontières dans les têtes et divorcent d'avec les valeurs de la République. Marianne porte plainte ! <sup>400</sup>

L'assimilation par la force est un aspect que Glissant théorise avec verve. Dans le *Traité du Tout-Monde*, il explique que l'individu n'est pas transparent car il détient une « ombre épaisse ». Selon Glissant c'est cette *opacité*, notion épistémologique, qui accorde à chacun le droit de garder son épaisseur psycho-culturelle. La notion d'*opacité* glissantienne reconnaît l'existence chez chaque individu de faits culturels incompréhensibles à d'autres individus qui ne participent pas de la même culture. Quand Senghor dit « assimiler et non s'assimiler », Glissant réclame pour tous le droit à

---

<sup>399</sup> Diome 11.

<sup>400</sup> Diome 31.

l'opacité : « Je réclame pour tous le droit à l'opacité, qui n'est pas le renfermement ». <sup>401</sup>

Diome, Senghor, Glissant, Mbembé et bien d'autres penseurs sont conscients du fait que « nul ne peut forcer autrui à endosser une culture tel un masque de carnaval ». <sup>402</sup>

Face à cette situation de tension, cette fois-ci, Diome ne propose plus le dialogue. En effet, l'image de la cire chaude quipanse les blessures et celle de l'algue métisse qui emprunte les différents saveurs des mers qu'elle traverse et qui se laisse entraîner par l'océan, évoquée dans les dernières phrases du *Ventre de l'Atlantique* ont été remplacées par l'image d'une jument robuste qui résiste et d'une guerrière sère armée de son sagaie sère qu'elle entend « bondir et brandir ». <sup>403</sup>

L'utilisation du mot « sagaie » ici est très symbolique car elle implique une certaine forme de résistance. D'ailleurs, elle dit clairement qu'« adopté ou pas, la seule fierté à partager ce pays avec les loups enragés, c'est de leur tenir tête ». <sup>404</sup> Diome n'entend pas renoncer à la France, elle est française par choix, par amour et par « résistance » <sup>405</sup> et elle est prête à répliquer face à ce qu'elle appelle « des obstacles qui briseraient les jambes d'une jument ». <sup>406</sup> Diome s'insurge avec hargne contre ceux qui, sous le prétexte de préserver leur identité nationale, démoliraient les valeurs de la République française. Elle estime que, quand La Marine-Marchande de Haine (Marine Le Pen) et les autres

« Manipulateur-Gesticulant » attaquent l'idéal républicain, Marianne doit porter plainte. A cet égard nous pouvons dire que dans ce texte on voit une Fatou Diome qui

---

<sup>401</sup> Glissant, *Le Traité* 29.

<sup>402</sup> Diome, *Marianne* 129.

<sup>403</sup> Diome 10.

<sup>404</sup> Diome 31.

<sup>405</sup> Diome 8.

<sup>406</sup> Diome 8.

n'adhère à aucune forme de passivité. Elle résiste et n'exclut pas de « botter les fesses »<sup>407</sup> de ses assaillants. Diome, comme Mbembé condamne le repli identitaire qu'elle nomme un « rabougrissement culturel ».<sup>408</sup>

Pour conclure ici, on peut dire qu'aussi bien Diome que Mbembé mettent le doigt sur la plaie qui ronge le monde actuel. Ce monde dans lequel l'Océan Atlantique et la Méditerranée qui étaient des lieux de rêve, de brassage culturel et de pont entre le Nord et le Sud, sont devenus des cimetières pour beaucoup de jeunes Africains en quête de nouvelles aventures. L'essayiste et la romancière mettent à nu les rapports conflictuels et le vrai visage du temps présent. Ils montrent finalement que l'idéal de paix, de fraternité, de libre échange et de circulation dont rêvait Senghor à travers ses idées universalistes a du mal à se réaliser. Mbembé et Diome font un constat sombre et inquiétant sur la réalité de notre époque.

Cependant, nous devons noter que, malgré le caractère chaotique de la situation et la réponse du moins pessimiste qu'ils y apportent, tous les deux laissent apparaître une certaine touche optimiste. Mbembé est convaincu que le racisme culturel, comme le préconisait Fanon, est une maladie de l'esprit et qu'elle pourrait être soignée par la psychanalyse d'où son utilisation signifiante des termes « pharmacie » et « geste soignant » empruntés à Fanon. Mbembé garde quelque part l'espoir d'une possible « universalité » par le fait que nous avons deux conditions communes à savoir notre humanité et notre Terre, cette Terre que nous partageons tous, et qui nous est aussi commune. Il pense que pour chaque homme, le projet doit être d'apprendre, dans la mesure du possible, répétons-le, dans la mesure du possible, à être un « passant » c'est à

---

<sup>407</sup>Diome 8.

<sup>408</sup>Diome 136.

dire « apprendre à passer constamment d'un lieu à l'autre ». <sup>409</sup>

Chez Diome, même si la résistance et la réplique prennent l'allure d'une résistance physique, nous comprenons qu'au final qu'elle parle de l'acte d'écriture, la création et surtout l'éducation qui, selon elle, sont l'issue de secours face à toute obscurité. Elle prend l'ignorance comme responsable de tous les maux dont souffre le monde d'aujourd'hui et implore chaque individu, chaque citoyen à se cultiver davantage, à s'interroger et à inculquer le goût du savoir et de la curiosité intellectuelle. La romancière est convaincue que les idées des grands penseurs sont capables de changer les mentalités :

Relire et faire lire les grands penseurs qui étayent la culture française. Voilà le remède contre le déclinisme et la xénophobie des théoriciens du choc des civilisations. ... Face à toute obscurité, je chercherai toujours l'issue de secours dans l'éducation, parce qu'elle seule libère l'individu de ses propres limites pour lui offrir le monde. En dehors de ce que m'ont inculqués mes inoubliables grands parents, je dois tout à l'école. <sup>410</sup>

Diome est consciente que l'éducation devient l'« arme miraculeuse » à laquelle se référerait Césaire. Dans *Liberté I*, Senghor se réjouissant de l'esprit critique que l'Europe avait développé chez les Africains, dit : « quel progrès ! Les armes de domination, instruments de libération ! » <sup>411</sup> Pour Diome, comme pour Senghor, Césaire et beaucoup d'autres penseurs issus de la colonisation, l'éducation, ainsi que l'imagination et la création, sont les richesses de chaque culture. D'ailleurs, quand celles-ci sont fécondes chez un peuple, ce dernier ne craint pas de se faire assimiler ou aliéner : « Un peuple créatif n'a pas à

---

<sup>409</sup> Mbembé, *Politiques* 177.

<sup>410</sup> Diome, Fatou. *Marianne* 123-136.

<sup>411</sup> Senghor, LIB1 88.

s'inquiéter de la disparition de sa tradition culturelle, tout comme un homme créatif, n'a pas à craindre de perdre sa personnalité ». <sup>412</sup> Mbembé soutient qu'un des moyens pour « sauver la vie du désastre qui guette », c'est de continuer à s'interroger.

Ces plaidoyers pour l'éducation de la jeunesse résonnent avec le dernier roman d'Aminata Sow Fall, *L'Empire du mensonge* <sup>413</sup> publié en 2017. Dans ce texte, l'auteure reste fidèle aux thématiques qu'elle développe dans *Douceurs du bercail* à savoir l'importance des valeurs humaines comme la dignité, l'humilité et l'honneur mais surtout l'amour, la tolérance, la générosité et la justice. Elle pointe du doigt les tares de la société sénégalaise et du monde en général où le mensonge, qu'il soit politique ou industriel, est le « style en vogue ». <sup>414</sup> Sow Fall invite ses lecteurs à « bannir la haine, le mépris, l'injustice, les cruautés incroyables. ... se ressaisir. Ou le chaos droit devant nous. Repenser le sens de notre existence-en soi et avec les autres » <sup>415</sup> :

Où va le monde ? Plus de valeurs ! Degré zéro de l'Amour, ciment de la fraternité et de la paix. L'Humanité dépouillée de sa noblesse. Horreur ! Tous les moyens sont bons pour assouvir de bas instincts. À qui la faute ? À nous tous qui n'éduquons pas nos enfants, occupés que nous sommes à courir derrière les honneurs à tous prix. <sup>416</sup>

Ici, elle s'érige contre le manque d'éducation qui, à son avis, est la cause principale de tous ces maux. Sow Fall, comme Diome, Mbembé et d'autres penseurs, est convaincue que c'est à travers l'éducation et seulement l'éducation qu'on peut inculquer aux jeunes les principes fondamentaux qui vont les façonner en tant qu'êtres humains.

---

<sup>412</sup> Diome 136.

<sup>413</sup> Sow Fall, Aminata. *L'Empire du mensonge*. Dakar: Khoudia, 2017.

<sup>414</sup> Sow Fall 104.

<sup>415</sup> Sow Fall 103.

<sup>416</sup> Sow Fall 102.

Pour conclure notre troisième et dernier chapitre, nous pouvons dire que notre analyse du rôle des écrivains dans le contexte économique, politico-social et culturel de leurs sociétés respectives nous a permis d'éclairer d'une nouvelle lumière leur situation complexe. Qu'ils vivent en France ou qu'ils vivent dans leur terre natale, les écrivains, face à la crise culturelle, décrivent la réalité complexe où des peuples de cultures diverses doivent relever de défi de cohabiter ensemble dans une étroite proximité. Cette étude nous a permis de lire autrement les textes de la nouvelle génération d'écrivains d'expression française, décomplexés de leur passé et sujets de leur présent. Que leurs plumes soient dirigées sur des faits sociaux, un discours politique ou un fait d'actualité, il est indéniable que c'est à travers leurs écrits qu'ils en donnent l'écho le plus fidèle. En Afrique les textes de la Négritude ont participé à l'éveil des consciences et ont accéléré le processus de décolonisation. En France, quand Zola écrit sur l'affaire Dreyfus, cela a des répercussions sur la société. Aux États-Unis *La Case de l'oncle Tom* d'Harriet Beecher-Stowe a un impacte tel que, beaucoup lui attribuent l'avènement de la fin de l'esclavage. Pour ces raisons, nous pouvons dire que la parole des écrivains doit toujours être prise en compte car celle-ci influence les lecteurs. L'écriture, à partir du moment où elle peut servir à changer les mentalités, devient également un moyen pour entreprendre une action politique.

Au terme de ce chapitre, nous constatons que l'exercice de la pensée et de l'écriture est un moyen proposé par la plupart des auteurs qui s'engagent à décrire le monde qui les entoure. La question que nous posons, pour finir, est de savoir si le fait d'écrire sur les défis de sa société et de s'interroger est le seul engagement qui vaille. À

part l'écriture et l'engagement dans la politique, quelles sont les autres formes d'engagement à travers lesquelles les citoyens peuvent faire entendre leur voix ?

## CONCLUSION

Pour conclure cette thèse nous pouvons dire que montrer l'influence de Senghor sur les écrivains contemporains de langue française nous a permis de revisiter la pensée du poète à travers son œuvre mais aussi à travers l'écriture d'auteurs comme Fatou Diome, Alain Mabanckou, Gaston Kelman, Aminata Sow Fall et Edouard Glissant. Notre analyse littéraire et socio-culturelle nous a permis ici de conclure que, même si ces auteurs ne se revendiquent pas de Senghor, ils ne sont pas en rupture avec les idées et le discours de la Négritude et de la *Civilisation de l'Universel* de Senghor.

Dans le premier chapitre nous avons retracé l'itinéraire de Senghor. Nous avons parcouru sa trajectoire biographique, littéraire et intellectuelle. Remonter aux lointaines origines du Sine natal du poète nous a permis de mieux comprendre la raison pour laquelle Senghor est très ancré dans les valeurs traditionnelles de son terroir d'où son attachement à la terre, à ses vertus paysannes et sa foi dans les cultes de ses ancêtres. C'est justement cet ancrage qui lui a permis tout au long de sa vie, de pouvoir assimiler les autres cultures sans jamais être assimilé. Edouard Glissant le remarque bien quand il dit que : « cette géographie du poète annonce le partage et la Relation ».<sup>417</sup>

Pour ce qui est de la pensée de Senghor, nous avons pu voir la façon dont elle a beaucoup évolué depuis les années 1930 avec la création du mouvement de la Négritude jusqu'à sa mort en Décembre 2001. L'année 1945 fut une année décisive car le contexte de la seconde guerre mondiale a considérablement influencé son discours qui est passé de la « Négritude ghetto » agressive à la « Négritude ouverte » plutôt pacifique.

---

<sup>417</sup> Glissant, *Le Traité* 188.

Dans le deuxième chapitre, notre étude thématique de l'écriture chez Fatou Diome et Alain Mabanckou nous a permis de voir comment les thèmes dominants de l'universalisme senghorien comme le métissage, le dialogue, le voyage et la nature réapparaissent de manière systématique dans l'écriture de ces auteurs. Par le biais d'outils de lecture et d'analyse comme l'*Intertextualité* et de l'*Oralité* nous avons vu comment, à travers leurs spécificités textuelles, ces auteurs affichent dans leur écriture l'interaction de plusieurs influences culturelles qui donnera un certain métissage des genres et des cultures, ce métissage étant un clin d'oeil aux concepts d'enracinement et d'ouverture dont Senghor parle dans la *Civilisation de l'Universel*. Ici, nous avons aussi analysé le concept du *Tout-Monde* de Glissant par rapport à la *Civilisation de l'Universel*. Nous avons vu que, même si Glissant a pris ses distances avec le concept de la Négritude et de Senghor, les concepts du *Tout-Monde*, de la *Diversalité*, de la *Relation* et de l'*Opacité* trouvent leurs fondements dans la *Civilisation de l'Universel* et ne constituent pas une rupture avec celle-ci. Il est vrai que l'idéologie dominante de la Négritude a été pendant un moment la valorisation du vécu nègre et le retour vers les terres africaines, mais, comme nous l'avons vu, elle a évolué vers une phase d'ouverture et de *Relation*.

Dans le troisième et dernier chapitre, nous avons abordé la question du multiculturalisme et du métissage dans la France actuelle et la façon dont elle se reflète dans la littérature contemporaine et plus particulièrement dans l'écriture de Gaston Kelman et Aminata Sow Fall. Revisiter la pensée de Senghor à travers les textes de Kelman et Sow Fall nous a permis de voir comment le voyage marque la plume des écrivains déracinés. En mettant en conversation *Douceurs du Bercaïl* de Sow Fall et *Au delà du noir et du blanc* de Kelman nous avons conclu que, même si les deux auteurs

traitent du voyage et de la crise culturelle en France, ils présentent une perspective différente par rapport à la problématique de l'intégration en terre d'accueil et du retour de l'immigré dans sa terre d'origine. Quand Kelman se revendique comme noir et « bourguignon » et parle de l'impossibilité du retour, Sow Fall reste convaincue que, « quand on perd son chemin, il faut retourner là d'où on est parti ».<sup>418</sup> Elle défend l'idée qu'il est tout à fait possible de rester soi-même tout en s'ouvrant à l'autre. Sow Fall, parce qu'elle prône le métissage, l'enracinement et l'ouverture ne rompt pas avec la *Civilisation de l'Universel* de Senghor alors que Kelman affiche une volonté claire de rupture avec sa terre d'origine.

Dans ce chapitre, nous avons également analysé et discuté le rapport entre l'écriture et le contexte économique, historique et socio-culturel de cette écriture mais aussi le rôle de l'écrivain dans la société. Senghor était à la fois un penseur et un homme politique qui, étant de croyance chrétienne, a pu diriger un pays à quatre-vingt-dix pour cent musulman avec des ethnies multiples et beaucoup de divisions religieuses. Pourtant, le Sénégal est resté l'un des rares pays africains qui n'a jamais connu de violences ethniques et où le climat politique est relativement stable. Quand on compare le Sénégal avec la plupart des pays africains déchirés par des guerres civiles, de religion et ethniques, beaucoup attribuent cette « exception sénégalaise » à l'héritage de la pensée universaliste de Senghor qui a su faire face aux défis de son temps et dont les fondements de paix, de dialogue et d'ouverture sont encore visibles dans la société sénégalaise. En d'autres termes, nous réaffirmons ici que les réflexions théoriques des intellectuels peuvent être d'une grande utilité pour entreprendre une action politique. Nous sommes d'accord avec l'idée selon laquelle la réflexion et la pensée sont des exercices nécessaires

---

<sup>418</sup> Sow Fall, *Douceurs* 139.

pour le corps social et qu'elles sont des outils essentiels pour représenter et agir sur le réel. Toutefois, nous sommes conscients qu'en plus de l'exercice de la pensée et de l'engagement dans la politique, il existe d'autres formes d'engagement comme le cinéma, la musique, la peinture ou l'engagement militaire, l'écriture n'étant pas la seule forme d'engagement qui vaille.

Dans son texte *New African Cinema*,<sup>419</sup> publié en 2017, Valérie Orlando explore les thèmes les plus récents abordés par les cinéastes africains du XXI<sup>e</sup> siècle. Orlando remarque que les films contemporains sont des films « engagés » qui révèlent les défis socio-économiques, politiques et culturels qui doivent être relevés non seulement dans leurs pays mais dans le monde en général. À travers son analyse du film de Ismaël Ferroukhi *Le Grand voyage* (2004), Orlando explique comment ce voyage d'un père et de son fils de l'Europe vers la Mecque est un moyen pour Ferroukhi de montrer que l'Islam est une religion de paix :

This singular experience aids the filmmaker's goal of promoting Islam as a religion that brings together millions of diverse people from all corners of the world. *Le grand voyage* leaves a lasting impression on audiences that effectively subverts today's stereotyping of Islam and Arab people in our post -9/11 world. Moreover, *Le grand voyage* is a film that counters the West's general view of Islam as a hostile and unforgiving and as a religion that promotes only bombs and terrorism.<sup>420</sup>

---

<sup>419</sup> Orlando, Valérie. *New African Cinema*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2017.

<sup>420</sup> Orlando 105-106.

Dans cette posture, on peut dire que le message universel et humaniste de ce film suggère que ce dernier n'a pas pour but de mettre en exergue la différence et le conflit mais plutôt que c'est un film qui célèbre la compassion et la coexistence entre les êtres humains.

Notre projet nous a montré que les mutations sociales inspirent la littérature de chaque génération, de chaque époque et que la plupart des écrivains ne se détachent pas des préoccupations politiques, socio-économiques et culturelles de leur environnement. C'est ainsi que nous avons jugé que porter un regard attentif sur les parutions les plus récentes des auteurs ajouterait une touche plus conjoncturelle à notre étude. Ce détour nous a permis de nous rendre compte que, depuis les dix dernières années, le discours universaliste dans le sens senghorien est en train de faire place à un discours plus centré sur la résistance et l'afrofuturisme qui est la tendance à tourner le regard sur l'Afrique et la valoriser.

Dans le *Traité du Tout Monde*, Glissant, partageant sa réserve par rapport à l'idéologie de Senghor, dit : « on a soupçonné Léopold Sédar Senghor d'avoir été comme figé par l'inspiration catholique : une sorte de paralysie devant la statue du Commandeur qu'aurait été par exemple Claudel ».<sup>421</sup> Nous comprenons ici que Glissant n'est pas contre l'universalité senghorienne mais qu'il avait anticipé la rapidité à laquelle le monde bouge et les discours avec lui, ne laissant aucune place à la pensée figée. D'ailleurs, c'est pour cette raison que Glissant, pour se référer à la symbiose et la mise en contact de plusieurs cultures, avait choisi le terme *créolisation* plutôt que métissage. Nous comprenons que, dans le mot *créolisation*, le suffixe *-tion* implique un processus qui n'est pas encore terminé et donc imprévisible ; le penseur n'en dit pas moins : « La créolisation est imprévisible, elle ne saurait se figer, s'arrêter, s'inscrire dans les essences,

---

<sup>421</sup> Glissant, *Le Traité* 187.

dans les absolus identitaires ». <sup>422</sup> La *créolisation* se pose ainsi en opposition par rapport au métissage dont les résultats sont prévisibles. Voilà un angle sous lequel nous pouvons envisager de continuer notre thèse.

Finalement, nous pouvons dire que la plupart des combats politico-culturels que Senghor avaient engagés avec passion faisaient de lui un incompris. Mais aujourd'hui, quand on reconsidère son œuvre, on se rend compte que sa pensée, même si elle est parfois catégorisée comme une pensée du rêve, peut encore servir d'éclairage dans ce monde où, tous les jours, on porte atteinte aux droits fondamentaux des hommes et des femmes au nom de telle tradition ou de telle religion. Le poète, en visionnaire, avait déjà proposé des moyens de traiter cette réalité et nous avait averti des conséquences du mépris culturel entre les peuples. Nous pensons que, si aujourd'hui Senghor est beaucoup lu, c'est que son message, même si c'est un message trop idéaliste pour certains, est porteur d'un avenir qu'on ne soupçonnait car il nous permet de mieux comprendre le présent.

Notre projet nous a permis de répondre à plusieurs questions mais elle a entraîné forcément de multiples interrogations. Un des constats auquel nous arrivons au terme de ce projet est que la nouvelle génération d'écrivains travaille de plus en plus sur le réel. Ils se présentent de plus en plus comme des sondeurs et des observateurs de notre époque et sont de plus en plus attirés par l'univers réaliste que l'imaginaire. La principale question que nous posons au terme de ce projet est de savoir si la nouvelle génération d'écrivains, par le fait qu'elle travaille de plus en plus sur le réel et que les auteurs se présentent de

---

<sup>422</sup> Glissant 26.

plus en plus comme des sondeurs et des observateurs de notre époque, ne contribuerait pas au fait que la littérature en tant que discipline soit de plus en plus assignée à une valeur ethnographique. Quelles en sont les conséquences pour la littérature ?

## BIBLIOGRAPHIE

- Abou, Sélim. *L'Identité culturelle: relations interethniques et problème d'acculturation*. Paris: Anthropos, 1986.
- Appiah, Kwame Anthony. *The Ethics of Identity*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- Appiah, Kwame Anthony. *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. New York: W.W. Norton, 2006.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths and Helen Tiffin. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London and New York: Psychology Press, 2002.
- Albert, Christiane. *L'Immigration dans le roman francophone contemporain*. Paris: Karthala, 2005.
- Ammi, Kebir. *Je est un autre: Pour une identité-monde*. Paris: Gallimard, 2010.
- Anastopoulos, Françoise-Susini. *L'écriture fragmentaire. Définitions et enjeu*. Paris: PUF, 1997.
- Bhabha, K Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- . *Les Lieux de la culture*. Paris: Payot, 2007.
- Bakhtine, Mikhaïl. *Esthétique de la création verbale*. Paris: Gallimard, 1984.
- . *The Epic and the Novel: The Dialogic Imagination*. Austin: U of Texas, 2004: 3-40.
- Barthes, Roland. *Leçon*. Paris: Seuil, 1978.
- Beniamino, Michel. *La Francophonie littéraire. Essai pour une théorie*. Paris: L'Harmattan, 1999.

- Bonn, Charles. *Littératures des immigrations: Un espace littéraire émergent*. Paris: L'Harmattan, 1995.
- Braidotti, Rosi. *Nomadic Subjects*. New York: Columbia, 1994.
- Breton, André. *Manifestes du Surréalisme*. Paris: Gallimard, 1924.
- Bruckner, Pascal. *Le Sanglot de l'homme blanc: Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi*. Paris: Seuil, 1983.
- Bugul, Ken. *Le Baobab fou*. Dakar: NEAS (Nouvelles Editions Africaines du Sénégal), 2007.
- Butler, Judith. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminists Theory." Ed. Sue –Ellen-Case *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- Cazenave, Odile. *Afrique sur Seine, une nouvelle génération des romanciers africains à Paris*. Paris: L'Harmattan, 2003.
- Césaire, Aimée. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence Africaine, 1983.
- Chamoiseau, Patrick. *Ecrire en pays dominé*. Paris: Gallimard, 1997.
- . *Solibo magnifique*. Paris: Gallimard, 1991.
- Chamoiseau, Patrick, and Raphaël Confiant. *Eloge de la Créolité*. Paris: Gallimard/Johns Hopkins, 1989.
- . *Lettres Créoles: Tracées antillaises et continentales de la littérature Haïti, Guadeloupe, Martinique, Guyane, 1635-1975*. Paris: Gallimard, 1999.
- Chancé, Dominique, "Apprendre à lire le *Tout-Monde* avec Edouard Glissant" Bordeaux: *Enseigner le français*, 5 (2006): 13-22; 16-17.
- Combe, Dominique. *Poétiques francophones*. Paris: Hachette, 1995.

- Condé, Maryse. *Traversée de la Mangrove*. Paris: Mercure de France, 1989.
- . *Les Belles ténébreuses*. Paris: Mercure de France, 2008.
- Confiant, Raphaël. *L'Archet du colonel*. Paris: Gallimard. 2001.
- De Beauvoir, Simone. *Le Deuxième sexe*. Paris: Gallimard, 1949.
- Bourges, Hervé. *Léopold Sédar Senghor, Lumière noire*. Paris: Mengès, 2006.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari. *Kafka pour une littérature mineure*. Paris: Editions Minuit.  
1975.
- . *Mille plateaux*. Paris: Editions Minuit, 1980.
- Derrida, Jacques, and Hélène Cixous. *Voiles*. Paris: Galilée, 1998.
- Dia Diouf, Nafissatou. *Retour d'un si long exil et autres nouvelles*. Dakar: NEAS  
(Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, groupe Nathan), 2001, 2005.
- Diagne, Souleymane Bachir. "La Négritude comme mouvement et comme devenir." *Rue  
Descartes*, 83.4 (2014): 50-61.
- Djian, Jean Michel. *Léopold Sédar Senghor. Genèse d'un imaginaire francophone*. Paris:  
Gallimard, 2005.
- Diome, Fatou. *Le Ventre de l'atlantique*. Paris: Editions Anne Carrière, 2003.
- . *La Préférence nationale*. Paris: Présence africaine, 2001.
- . *Marianne porte plainte!* Paris: Flammarion, 2017
- Diop, Boubacar Boris. *Doomi Golo*. Dakar: Papyrus 2003.
- Djebbar, Assia. *L'Amour, la fantasia*. Paris: Jean-Claude Lattès, 1985.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil, 1952.
- . *Les Damnés de la terre*. Paris: François Maspero, 1961.
- Foucault. Michel. *Le Souci de soi*. Paris: Gallimard, 2001.

- Genet, Jean. *Les Nègres*. Paris: Gallimard, 1958.
- Ghislain Nickaise Liambou. "Fatou Diome: la déconstruction des mythes identitaires." *Loxias* 26 (2009). <http://revel.unice.fr/loxias/document.html?id=3059>.
- Gikandi, Simon. "Poststructuralisme et discours postcolonial", *Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Ed. Lazarus (Neil). Cambridge: Cambridge University Press, 2004: 190-193.
- Gilroy, Paul. *Postcolonial Melancholia*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Glissant, Edouard. *Introduction à une poétique du divers*. Paris: Gallimard, 1996.
- . *Le discours antillais*. Paris: Seuil, 1981.
- . *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard, 1990.
- . *Tout-Monde*. Paris: Gallimard, 1995.
- . *Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard, 1997.
- Hill Collins, Patricia. *Fighting Words*. University of Minnesota, 1998.
- Hitchcott, Nicki and Laila Ibnfassi. *African Francophone Writing. A Critical Introduction*. Oxford, Washington, DC: Berg, 1996.
- Oudart-Mérot, Violaine. "L'intertextualité comme clé d'écriture littéraire." *Le Français aujourd'hui*. Cergy Pontoise: Armand Collin. 53 (2006): 25-32.
- Irele, Abiola. *Selected Poems of Léopold Sédar Senghor (Chant de printemps)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Jouanny, Robert. *Singularités francophones*. Paris: PUF, 1999.
- Julien, Eileen. *African Novels and the Question of Orality*. Indiana: Indiana University Press, 1992.
- Kane, Cheikh Hamidou. *L'Aventure Ambiguë*. Paris: Editions Julliard, 1961.

- Kelman, Gaston. *Au-delà du Noir et du Blanc*. Paris: Max Milo Editions, 2005.
- . *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*. Paris: Max Milo Editions, 2005.
- Kesteloot, Lilyan. *Césaire et Senghor, un pont sur l'Atlantique*. Paris: l'Harmattan, 2006.
- Kincaid, Jamaica. *Annie John*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1985.
- Kourouma, Ahmadou. *Les Soleils des Indépendances*. Paris: Seuil, 1970.
- Laferrière, Danny. *Vers le Sud*. Québec: Les Editions du Boréal, 2006.
- . *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*. Québec: Lanctot Editeur, 1985
- . *L'Enigme du retour*. Canada: Editions du Boréal, 2009.
- Laronde, Michel. *Autour du roman beur: immigration et identité*. Paris: L'Harmattan, 1993.
- . *L'écriture décentrée, la langue de l'autre dans le roman contemporain*. Paris: L'Harmattan, 1996.
- Lebris, Michel, and Jean Rouad. *Pour une littérature-monde*. Paris: Gallimard, 2007.
- Leservot, Typhaine. *Le Corps mondialisé: Marie Redonnet, Maryse Condé, Assia Djebbar*. Paris: L'Harmattan, 2007.
- Maalouf, Amin. *Les Identités meurtrières*. Paris: Grasset, 1998.
- Mabanckou, Alain. *Le Sanglot de l'Homme Noir*. Paris: Fayard, 2012.
- Maillet, Michelle. *L'Etoile noire*. Paris: Editions Oh! 2006.
- Maillot, Agnès. *Identité nationale et immigration: La Liaison dangereuse*. Paris: Carnets de l'Info, 2008.
- Malraux, André. *La Condition humaine*. Paris: Gallimard, 1972.
- Maran, René. *Batouala*. Paris: Albin Michel, 1938.
- Mbembé, Achille. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique Contemporaine*. Paris: Karthala, 2000.

- . "Qu'est que la pensée coloniale ?" *Esprit critique*, 2006.
- . "Afropolitanisme" *Africultures* 66 (14 Dec. 2008) <http://www.africultures.com/>.
- . *Politique de l'inimitié*. Paris: La Découverte, 2016.
- McClintock, Anne. *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*.  
New York: Routledge, 1995.
- Maximin, Daniel. *L'Isolé Soleil*. Paris: Seuil, 2001.
- Memmi, Albert. *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*. Paris: Gallimard,  
1966.
- Mohanty, Chandra Talpade. *Feminism Without Borders*. Duke University Press, 2003.
- Montesquieu. *Les Lettres Persanes*, 1721.
- Moura, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris: PUF, 1999.
- Ndiaye, Christiane. *Introduction aux Littératures Francophones: Afrique, Caraïbe,  
Maghreb*. Collection "Paramètres". Montréal: Presses Universitaires de Montréal, 2004.
- Wa Thiong'o, Ngugi. *Matigari*. Africa World Press, 1998.
- Orlando, Valérie. *Of Suffocated Hearts and Tortured Souls: Seeking Subjecthood through  
Madness in Francophone Women's Writing of Africa and the Caribbean*.  
Lanham: Lexington Books, 2003.
- . "Writing New H(er)stories for Francophone Women of Africa and the  
Caribbean." *World Literature Today* 75.1(2001): 40-50.
- . *The Algerian Novel: The Poetics of a Modern Nation 1950-1979*. Virginia: University of  
Virginia Press, 2017.
- . *New African Cinema*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2017.
- Oyono, Ferdinand. *Une vie de boy*. Paris: Pocket, 1970.

- Paré, Joseph. *Écritures et discours dans le roman africain francophone post-colonial*, 1997.
- Peytard, Jean. *Mikhaïl Bakhtine: Dialogisme et analyse du discours*. Paris: Bertrand-Lacoste, 1995.
- Piaget, Jean. 1965. *Études sociologiques*. Genève: Droz, 1965.
- Saïd, W. Edward. *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris: Seuil, 2005.
- . *Orientalism*. New York: Vintage Books Editions, 1978.
- . *Culture et Impérialisme*. Paris: Editions Fayard, 2000.
- Sarr, Felwine. *Afrotopia*. Paris: Editions Phillippe Ray, 2016.
- Sarr, Awa C. "Au-delà du miroir: Réalisme-utopie et problématique de l'immigration dans Douceurs du bercail d'Aminata Sow Fall." *Nouvelles Études Francophones* 28.1 (2013).
- Sartre, Jean-Paul. "Orphée noir." *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Ed. Léopold Sédar Senghor. Paris: PUF, 1948.
- . *L'existentialisme est un humanisme*, 1946. Paris: Gallimard, 1996.
- Schwarz-Bart, Simone. *Pluie et vent sur Télumée Miracle*. Paris: Seuil, 1995.
- Sembène, Ousmane. *Les Bouts de bois de Dieu*. Bussière: Saint Armand-Montrond (Cher), 1960.
- Senghor, Léopold Sédar. *Oeuvre Poétique*. Paris: Seuil, 2006.
- . *Chants d'Ombres*. Paris: Seuil, 1945.
- . *Liberté 1 Négritude et humanisme*. Paris: Editions du Seuil, 1964.
- . *Liberté 2 Nation et voie africaine du socialisme*. Paris: Editions du Seuil, 1971.
- . *Liberté 3 Négritude et civilisation de l'Universel*. Paris: Editions du Seuil, 1977.
- . *Liberté 4 Socialisme et planification*. Paris: Editions du Seuil, 1983.
- . *Liberté 5 Le dialogue des cultures*. Paris: Editions du Seuil, 1993.

---. *Ce que je crois*. Paris: Grasset, 1988

Sow Fall, Aminata. *Douceurs du bercail*. Abidjan: NEI (Nouvelles Editions Ivoiriennes), 1998.

Sow Fall, Aminata. *L'Empire du mensonge*. Dakar: Khoudia, 2017.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*. Ed. Cary Nelson and Larry Grossberg. Chicago: University of Illinois Press, 1988: 271-313.

Thorin, Valérie. "Alain Mabanckou. Vocation écrivain." *Jeune Afrique* 132 (2006).

Turcotte, Virginie. *Quand la l'oraliture visite l'écriture ou l'influence de la tradition orale dans l'acte de lecture des romans antillais*. Dissertation. University of Montréal, 2009.

Vaillant, G. Janet. *Vie de Léopold Sédar Senghor Noir, Français et Africain*. Paris: Karthala, 2006.

---. "Homage to Léopold Sédar Senghor: 1906-2001" *Research in African Literatures* 33.4 (2002).

Vergès, Françoise. *Monsters and Revolutionaries: Colonial Family Romance and Métissage*. Durham and London: Duke University Press, 1999.

Voltaire. *Candide*, 1759.

Warner-Viera, Myriam. *Juletane*. Paris: Présence Africaine, 1982.

Wagner, Patrick. "La Notion d'intellectuel engagé chez Sartre." *Le Portique*, 2003.

<http://journals.openedition.org/leportique/381>.

Zobel, Joseph, *La rue cases-nègres*. Paris: Présence Africaine, 1974.

---