

«Migritude »: entre résistance et légitimation de l'orthodoxie coloniale

Rodrigue Marcel ATEUFACK DONGMO ,
Université de Dschang/Cameroun
rodygashy@yahoo.fr

Résumé : Depuis plusieurs décennies, le champ littéraire de l'Afrique noire francophone connaît l'émergence d'un nouveau courant. Pour des raisons multiples, un important flux migratoire Afrique-Europe voit le jour dans les années 80. C'est de ce flux migratoire et des réalités qu'il engendre qu'aurait germé cette littérature popularisée sous le concept de « migritude » (Chevrier, 2006). De l'avis de ses spécialistes, elle se veut non engagée et s'inscrit dès lors en rupture avec la négritude. Cette rupture proclamée ne résiste cependant pas assez à l'épreuve des faits littéraires. En effet, le refus à tout engagement que certains auteurs de ce mouvement revendiquent est souvent démenti par leurs œuvres et s'apparente dans bien des cas à une simple déclaration de principe. L'« esthétique de la résistance » que Christiane Albert (2005) voit en cette littérature est même antithétique à un quelconque non-engagement des auteurs concernés. Dans le même temps, elle interpelle au sujet de l'influence que les expériences historiques de l'impérialisme en Afrique exercent sur son écriture. À ce propos, cette étude entrevoit de montrer, suivant une perspective postcoloniale et épistémocritique, que la « migritude » est une mémoire des théories racialistes dont elle rappelle et légitime parfois, à son corps défendant, les survivances idéologiques ; qu'en dépit de sa volonté de rupture d'avec la négritude elle l'actualise.

Mots clés : Francodoxie, Migritude, Race, Pouvoir colonial, Suprématisme blanc

"Migritude": between resistance and legitimisation of colonial orthodoxy

Abstract: For several decades, the literary field of French-speaking Black Africa has known the emergence of a new trend. For multiple reasons, a major African-European migratory flow was born in the 1980s. It is from this migratory flow and the realities it generates that this literature popularized under the concept of "migritude" (Chevrier, 2006) would have sprouted. In the opinion of its specialists, it is not committed and is therefore at odds with negritude. This proclaimed break does not, however, stand up to the test of literary facts. Indeed, the refusal to make any commitment that some authors of this movement claim is often denied by their works and in many cases resembles a simple declaration of principle. The "aesthetics of resistance" that Christiane Albert (2005) sees in this literature is even antithetical to any non-commitment of the authors concerned. At the same time, it calls into question the influence that the historical experiences of imperialism in Africa have on its writing. In this regard, this study intends to show, from a postcolonial and epistemocritical perspective, that "migritude" is a memory of racialist theories whose ideological

survivals it sometimes recalls and legitimizes, unwillingly; that despite its desire to break away from negritude, it updates it.

Key words: Colonial power, Francodoxy, Migitude, Race, White Supremacism

Introduction

En identifiant en la « migitude » une « esthétique de résistance », Christiane Albert (2005) remet en cause ce principe de non-engagement que l'on attribue, un peu abusivement sans doute, aux auteurs de cette littérature. Elle ouvre dans le même temps une brèche pour un questionnement sur les influences que la longue expérience africaine de l'impérialisme continue d'exercer sur sa création littéraire. La présente réflexion est menée à l'aune d'un ensemble d'œuvres qui partagent plusieurs constantes, à savoir qu'elles sont écrites par des auteurs dits de la « migitude » (J. Chevrier, 2006) dont le thème central est souvent le phénomène migratoire et ses corollaires ; à savoir également qu'elles scénarisent des univers afro-français suivant une perspective qui rappelle les théories de race et le suprématisme blanc. De ces constantes découlent le questionnement suivant: Qu'est-ce que la « migitude » ? Comment renseigne-t-elle sur les théories de race et le pouvoir suprématiste blanc que ces théories entretiennent ? A quelle fin la « migitude » les actualise-t-elle en post-colonie afro-française? La poétique de la « migitude » échappe-t-elle à l'emprise du pouvoir colonial que les théories de race ont développé ? Si non, comment envisager une littérature afro-française ou franco-africaine non orientée par des doctrines raciales ?

Nous entendons, dans une démarche épistémocritique établissant des filiations idéologiques entre la littérature et les théories impérialistes (E. Said, 2000, p.96), relever la propension des « nouvelles écritures » africaines de migration à scénariser des univers afro-français post-coloniaux structurés par le paradigme racial. Notre observation de la « migitude » pose que la représentation littéraire de l'Afrique post-coloniale et de sa diaspora recèle une actualisation des théories de race nourrie par une volonté auctoriale de déconstruire le suprématisme blanc qui les sous-tend ; mais que cet anti-impérialisme ne résiste pas assez aux pouvoirs colonialistes d'un champ littéraire trop franco-centré. Par

conséquent, le « francophonisme »²⁸ ou idéologie francophoniste dont parle Jean-Marc Moura (1999) prend souvent la forme d'un enrôlement des « enfants de la postcolonie²⁹ » dans une perspective littéraire francocentrée qui s'illustre autant à travers leurs références culturelles qu'à travers leur propension à épouser le discours dominant sur l'Afrique et sa diaspora occidentale. L'article comprend trois axes principaux : il présente le cadre conceptuel de l'analyse, explore la topographie culturelle de la « migritude » et, enfin, questionne le rapport que la poésie de cette littérature entretient avec le pouvoir colonial.

1- De la présentation des concepts

1.1- Monogénisme, polygénisme, eugénisme, suprématisme blanc et racisme scientifique

D'après Patou-Mathis (2013), c'est en 1677 que William Petty parle pour la première fois de "race" humaine, suscitant ainsi chez François Bernier l'idée que « les Hommes peuvent être classés en fonction de leurs caractéristiques physiques, notamment la couleur de la peau, en quatre grandes "races": l'européenne, l'africaine, l'asiatique et la lapone ». C'est le début d'un « racisme scientifique », d'une classification "scientifique" des humains qui paraîtra d'autant plus justifiée qu'elle aura été précédée par celle des êtres vivants consacrant l'anthropocentrisme et le spécisme. En effet, à la fin du 18^e siècle, alors que le rationalisme supplante la foi et la superstition comme principales sources de connaissance et que l'esclavage - dont on avait trouvé des justifications bibliques - est partout jugé moralement inacceptable, des théories "scientifiques" sont développées pour rationaliser et légitimer les nouvelles formes de politique d'asservissement. Dans ce contexte naissent le monogénisme et le polygénisme qui, suivant des perspectives opposées, consacrent le suprématisme blanc, c'est-à-dire la supériorité du groupe biologique blanc sur les autres peuples du monde, notamment sur les Noirs. Le premier défend « une origine unique pour toutes les "races" humaines [tandis que le second postule] l'existence d'ancêtres distincts

²⁸ Patrick Sultan (2011, p.228) le définit à la suite de Moura comme « une manière d'enrôler les arts et la culture dans un combat national qui n'est pas essentiellement celui des artistes ».

²⁹ Abdourahman Waberi (1995) désigne ainsi les auteurs de la « migritude ».

pour chaque "race" humaine » (P.-Mathis, 2013). Dans leur volonté de hiérarchisation des "races", des méthodes scientifiques ou pseudo-scientifiques comme l'anthropométrie³⁰, la phrénologie³¹ ou la physiognomonie³² sont mis à contribution pour établir la proximité physique des Noirs avec les singes et légitimer le suprématisme blanc. Darwin, Gobineau, Samuel George Morton, Louis Agassiz, Ernst Haeckel, Richard Owen, Abel Hovelacque, Georges Hervé, Hermann Klaatsh, George Montandon, Günther, Eickstedt, Francis Galton, Charles Davenport et Madison Grant, sont quelques noms de savants connus dans cette entreprise.

En effet, l'eugénisme³³ trouva dans ce « racisme scientifique » un réel souffle de vie puisqu'il postula un lien génétique entre la race et l'intelligence. Il servit alors de caution à une nouvelle aventure impérialiste en Afrique. Et pour cause, en affirmant la supériorité naturelle des Blancs sur les Noirs, elles reconnaissaient aux premiers un patrimoine génétique supérieur, légitimant ainsi l'impérialisme européen à prétention civilisationnelle. C'est ainsi que quelques années seulement après l'abolition de l'esclavage les Européens envahirent à nouveau l'Afrique avec la colonisation, l'ambition affichée étant d'apporter la "civilisation" à un monde noir classé par les théoriciens de la "race" comme la « dernière échelle de l'humanité » (F. Guiyoba, 2004). La colonisation eut donc un fondement eugénique, puisqu'elle reposait sur une volonté d'améliorer l'espèce humaine, les colonisés noirs en l'occurrence, suivant un modèle civilisationnel eurocentrique.

1.2- Qu'est-ce que la « migitude » ?

D'après de nombreux africanistes, on assiste dès les années 80 à de nouvelles formes d'écriture du phénomène migratoire africain, avec des préoccupations autres que la volonté de réhabiliter et de défendre la

³⁰ En particulier la craniométrie et la céphalométrie. Il s'agit d'une technique qui consiste à mesurer des particularités dimensionnelles d'un homme.

³¹ Etude du caractère d'un individu à l'aune de la forme de son crâne.

³² Etude du tempérament et du caractère d'une personne à partir de la forme, des traits et des expressions de son visage.

³³ Méthodes et pratiques visant la sélection des individus d'une population en se basant sur leur patrimoine génétique et à éliminer ou marginaliser ceux qui ne correspondent pas aux normes prédéfinies.

dignité du monde noir bafouée par le pouvoir suprématiste blanc. Bennetta Jules-Rosette (2000) attribue l'émergence de cette littérature, qu'elle qualifie de « nouveau parisianisme³⁴ », à la politique d'incitation migratoire qui prévaut en France dans les années 80. Il faut ajouter à cela les contraintes idéologiques, politiques, économiques et professionnelles qui, dans les jeunes États africains de l'époque, favorisaient déjà le phénomène migratoire.

En tant que mouvement littéraire³⁵, cette « nouvelle littérature » africaine de migration fut identifiée par Bernard Magnier en 1990, sous l'appellation de « négropolitains ». Au sujet des auteurs de cette littérature, Magnier (1990 :102) explique:

Les drapeaux ont été rangés et, s'ils ne se désintéressent pas de l'avenir du monde en général et de l'Afrique en particulier, leurs élans semblent davantage dictés par une stratégie individuelle et non par une adhésion à une quelconque cause commune. Leurs héros - mais le mot paraît bien impropre - sont des solitaires qui n'assument en aucune façon le destin d'un groupe, encore bien moins d'un peuple ou d'une race. Leurs déchirures sont internes et leurs réactions relèvent plus d'une décision personnelle que d'un engagement collectif.

C'est probablement à Jacques Chevrier (2006) que l'on doit sa popularisation à travers le concept de « migritude », en référence à la négritude. Ecrite par des écrivains d'origine africaine qui, pour une raison ou pour une autre, ont élu domicile³⁶ en Europe et particulièrement en France après les indépendances des pays africains, la « migritude » est régie, selon ses théoriciens, par les principes d'universalisme, de non engagement et de transculturalité, autant de principes qui l'inscrivent en rupture voire en opposition avec la négritude qui, elle, se voulait prioritairement négrocentrée ou tiers-mondiste, engagée et nationaliste. La « migritude » comprend trois tendances selon Cazenave (2003) : une « littérature du détachement », caractérisée par une absence de

³⁴ Elle définit le Parisianisme comme « un style cosmopolite d'écriture franco-africaine ».

³⁵Moudileno y voit davantage une génération qu'un mouvement littéraire (Lydie Moudileno (2000), « Littérature et postcolonie ». *Africulture*, n° 28).

³⁶ Contrairement aux auteurs de la négritude, la nouvelle génération ne songe souvent pas à une quelconque possibilité de retour.

focalisation sur l'Afrique et sur les Africains qui traduit un certain désintéressement de l'Afrique et un rejet du communautarisme ; une « littérature d'immigration » focalisée sur la communauté africaine de France en ce qui concerne les motivations du départ et sa condition en France ; et une « littérature du déracinement » qui se distingue par une double focalisation sur les Africains de France et ceux du continent, notamment en ce qui concerne leurs rapports réciproques et le déchirement intérieur inhérent à l'impossible intégration dont souffrent ceux de France. Le corpus de la présente étude relève manifestement des deux dernières tendances.

2. « Migritude » : Une topographie culturelle francodexe

Notre approche épistémocritique des œuvres de la « migritude » laisse observer que celles-ci présentent une même « topographie culturelle » entendue, selon la terminologie d'Edward Said (2000, p.99), comme « une structure d'attitudes et de références » que l'on qualifierait de francodexe dans la mesure où elles relèvent d'un système de relations afro-françaises qui procèdent par une reproduction tacite de l'ordre/orthodoxie colonial(e) à une époque post-coloniale. Cette « topographie culturelle » francodexe prend deux modes d'expression dans les œuvres de la « migritude » : d'une part, un système de socialisation et de gouvernance franco-centré des sociétés africaines qui confère à l'espace diététique une structure géopolitique conforme au modèle centre-périphérie tout en favorisant une propension à la dépigmentation et à l'émigration des Africains du continent ; d'autre part, une catégorisation de la société française conforme à des logiques colonialistes et concourant au racisme, à l'ostracisme ou à la ghettoïsation des Africains de France. Le premier cas de figure ayant déjà été largement développé dans deux de nos études antérieures (A. Rodrigue, 2018 et 2020), nous ne nous attardons ici que sur le second pour souligner que cette forme de catégorisation sociale relève d'une

actualisation du « racisme scientifique » avec, de la part des auteurs, une volonté de déconstruire l'idéologie suprématiste blanc qui les sous-tend.

2.1. Une catégorisation essentialiste du personnage-migrant africain de France

La catégorisation est un concept de la psychologie sociale qui définit le processus par lequel les sociétés s'organisent en catégories d'individus. Elle est dite essentialiste lorsqu'elle se fonde sur des critères qui relèvent de l'essentialisme, notamment les préjugés et les stéréotypes. Dans son ouvrage *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, Gustave-Nicolas Fischer (1996, p.113) explique :

Le préjugé peut être défini comme une attitude comportant une dimension évaluative, souvent négative, à l'égard de types de personnes ou de groupes, en raison de leur appartenance sociale. C'est une disposition acquise dont le but est d'établir une différenciation sociale. D'une façon sommaire, on peut dire que le préjugé est une discrimination mentale qui peut aboutir sur une discrimination comportementale. On peut donc distinguer deux composantes essentielles : l'une cognitive et l'autre comportementale. Le préjugé présente les caractéristiques de toute attitude ; en tant que tel, il est le fruit d'une combinaison entre une croyance et une valeur. Le stéréotype (...) est une manière de penser par clichés, qui désigne les catégories descriptives simplifiées basées sur des croyances et par lesquelles nous qualifions d'autres personnes ou d'autres groupes sociaux. (...) Ce concept désigne aujourd'hui de manière large l'ensemble des catégories dans lesquelles nous plaçons les autres.

Ainsi, préjugés et stéréotypes constituent « les deux composantes d'un même processus qu'est la catégorisation et qui consiste à découper [la société] en catégories distinctes » (G.-N. Fischer, 1996, p.112). Le premier ne se distinguerait du second que par sa dimension émotionnelle et affective. Quoi qu'il en soit, stéréotype et préjugés ne favorisent pas la cohabitation, ce que souligne Laurence Flecheux (1999) qui, lui, les considère comme « des filtres qui bloquent les relations interpersonnelles ».

En effet, les préjugés/stéréotypes de l' « esclave » africain, du « sauvage », de « l'indigène », du « paresseux », du « misérable », du « bruyant », de l' « éternel enfant » et du « primitif » parsèment les univers

afro-français que scénarisent les œuvres de la « migitude », notamment en ce qui concerne le corpus de cette étude : *Agonies* (Ago pp.64/65), *Black bazar* (BBA, pp.37/45/51/207), *La Préférence Nationale* (LPN, p.72), *L'Impasse* (LMP, p.155), *Verre Cassé* (Ver, p.80), *Nous, enfants de la tradition* (NET, p.111).

Cet abondant vocabulaire à connotation négative se référant aux Noirs est révélateur d'un pays d'accueil du personnage-migrant africain (PMA) dont l'imaginaire social reste structuré par un discours qui lui nie toute éducation (LMP, p.153/147). Le Noir africain y passe également pour un colérique (LMP, p.153) mal intentionné ou « sans cœur » (LMP, p.165). On voit ici apparaître en filigrane les théories du « racisme scientifique » qui confèrent au personnage-migrant africain l'image d'un "sous-homme" évoluant dans une société française "civilisée".

Une autre catégorisation colonialiste qui recouvre d'un voile obscur l'existence du PMA dans sa terre d'accueil a trait à sa sexualité. On peut le lire dans ces propos d'Hippocrate à l'adresse de Joseph : « Mais parlons bien, qu'est-ce que vous vous avez de plus par rapport aux Blancs, hein ? Le sexe surdimensionné ? C'est ça ? C'est tout ? » (BBA, p.210). Précisons que le personnage d'Hippocrate est d'une négrophobie totalement assumée. On peut également le lire dans l'attitude de Michel Dugal qui, surprenant sa femme en flagrant délit d'adultère avec un personnage noir, « conclut à la légende » (LMP, p.217) sur la sexualité des Noirs. Précisons également que Dugal est un extrémiste blanc, « un véritable fanatique d'Hitler [qui rêve de] l'extermination de tout ce qui n'est pas blanc », particulièrement de celle des nègres (LMP, p.215). Et lorsque Florence Boletot (Ago), une quinquagénaire blanche en mal d'amour, se défait des chaînes sociales qui entourent les relations amoureuses entre Blancs et Noirs pour s'attacher à Camille qui est de loin plus jeune qu'elle, on peut y voir une volonté d'expérimenter cette performance sexuelle du Noir que véhicule la légende.

Toute la rengaine sur le Noir barbare, développée par le « racisme scientifique », est ici reprise, soulignant la double facette du préjugé et du stéréotype : la première facette, qui a trait à leur dimension simplificatrice et globalisante, révèle que le PMA en France est associé à un ensemble d'attributs spécifiques et dégradants censés renvoyer à une sorte d'essence, une nature intrinsèque à tous ceux qui appartiennent à ce groupe biologique. La seconde facette, celle qui se rapporte à la capacité

du préjugé à travers les époques et les générations, indique que les théories raciales, à travers leur idéologie qu'est le suprématisme blanc, ont survécu à l'érosion du temps et des contre-discours pour rester d'actualité dans l'ancienne métropole française.

2.2. Un discours colonialiste au service du suprématisme blanc

Le *discours colonialiste* est un discours qui puise ses ressources dans des référentialités et des rationalités d'origine coloniale. C'est un prolongement post-colonial du discours colonial légitimé par le « racisme scientifique ». Il doit sa *puissance*³⁷ aux préjugés et aux stéréotypes d'origine coloniale qu'il charrie. Ce discours opère en post-colonie afro-française par le biais d'une catégorisation sociale fondée sur la notion de "race" et engendrant l'ostracisme du personnage-migrant africain. C'est la verbalisation de ce que la pensée postcoloniale considère comme « la région sauvage de l'humanisme européen, [comme] sa bête » (A. Mbembe, 2010, p.2), c'est-à-dire la "race" comme argument de légitimation de la supériorité du Blanc, puis de justification du rejet, du mépris et de l'exploitation du Noir. Aussi est-ce à l'avenant de ce discours que les relations amoureuses entre Blancs et Noirs sont jugées de « contre-nature », d'« anormales » (*LMP*, p.165) ou alors de « précaires » pour ceux qui osent quand même transgresser l'ordre social établi ; si précaires qu'à peine arrivée en France avec son époux français, Salie se voit abandonnée, le préjugé racial de sa belle-famille l'ayant tout de suite mise dans une situation inconfortable avec son conjoint (*VDA*, p.50). La narratrice de *La Préférence nationale* connaît d'ailleurs le même sort. La seule chance pour qu'une telle union tienne serait, aux dires des amis de L'Imprimeur, que le conjoint noir se compromette, qu'il se renie complètement, qu'il sache afficher une peau noire et porter un masque blanc (*Ver*, p.76). Pour avoir refusé ce reniement de soi, Osele voit son mariage avec Hélène tourner au fiasco (*NET*, p.10). Quant à Joseph, ses beaux-parents jugent son union avec leur fille Sabine « contre-nature » (*LMP*, p.163). Son beau-père s'y oppose si farouchement qu'il s'en tire avec une attaque cardiaque. Alain, collègue de service et ami de Joseph, par ailleurs frère de Sabine, met fin à leur amitié à cause de cette union.

³⁷ Celle qui, selon la théorie postcoloniale, fait du discours colonial l'arme la plus redoutable de l'entreprise coloniale.

Même dans la rue, Joseph subit l'agression d'un Blanc, un parfait inconnu, qui lui reproche de s'afficher amoureusement avec une Blanche (*LMP*, p.165). D'un autre côté, cette relation l'inscrit en porte-à-faux avec ceux de sa communauté qui le taxent de complexé devant les Blancs (*LMP*, p.165). Tout se passe donc comme si la société française était conditionnée pour œuvrer au maintien de l'ordre colonial. Tout comme Joseph, Valère (Noir), dans son union avec Hilda (Blanche), est confrontée à l'aversion de sa belle-famille, notamment la mère d'Hilda. Celle-ci met sa fille en garde en ces termes :

— Tais-toi ! pauvre fille... Tu ne sais pas le mal que tu nous fais, à ton père et à moi, avec ce nègre ! Tu nuis à la réputation de notre famille en l'accueillant. Un jour, tu regretteras de l'avoir fait entrer chez toi. Et un nègre, fût-il instruit, et qui dominerait d'une tête tous les petits Français, ne pourrait être toléré chez nous. Voilà mon avis (*VBP*, p.16).

Comme on peut le voir, les mariages mixtes entre personnages noirs et blancs sont voués à l'échec du fait du discours colonialiste qui sous-tend les relations afro-françaises. Des exceptions existent cependant, comme l'union de Fessologue (Noir) avec Sarah (Blanche) dont la famille est tout à fait consentante (*BBA*, p.235). C'est plus ou moins le cas aussi de Bernard Kaba (Noir) et de Josiane Dutec (Blanche) qui restent unis malgré leurs constants soubresauts (*Ago*). Mais comme le dit l'adage, « c'est l'exception qui confirme la règle », à savoir que l'ordre colonial n'autorise pas les unions mixtes entre personnages noirs et blancs de la « migitude ».

C'est par la force de ce discours, né de l'eugénisme, qui proclame l'inaptitude du Noir à parler correctement français, que certains personnages blancs s'adressent au PMA en « petit nègre » (*Ago*, p.12-43/ *LPN*, p.65-69). C'est également à travers le prisme de ce discours, qui nie toute éducation aux Noirs, que Valère, un PMA amateur de « la grande musique » qui plus est maîtrise la langue française, passe pour un « Noir pas comme les autres » aux yeux d'Hilda, l'opinion répandue étant que « les Africains viv[ent] encore tout nus, comme des sauvages » (*VBP*, p.12/40) . Cette dernière est si fascinée par ce Noir "exceptionnel" qu'elle finit par tomber sous son charme. Le discours qui répand le manque d'éducation du personnage noir constitue ainsi un solide prétexte moral pour le disqualifier de tout emploi sérieux. L'instance narratrice de *La Préférence nationale* se voit ainsi refoulée alors que, titulaire d'une licence

qui donne normalement accès à une formation de professeur en France, elle sollicite juste un emploi de répétitrice de cours de français pour un adolescent (*LPN*, p.91). On note en effet une réelle volonté de nier toute compétence au PMA, quel que soit son diplôme, en dehors de celles que lui autorise l'ordre colonial, c'est-à-dire ouvrier, domestique... bref subalterne : ouvrier dans une imprimerie, Fessologue (*BBA*) a pourtant une formation d'informaticien. OKibi et Béla (*Ago*) sont respectivement serveur et manutentionnaire avec leurs diplômes d'économie et de droit. Ingénieur, Gabriel Nkessi exerce comme livreur... Ainsi, comme l'observe si bien l'instance narratrice de *La Préférence nationale*, « dans ce pays [la France], même les métiers ont des visages. Surtout les plus durs et les plus mal payés » (*LPN*, p.70).

Le discours colonial n'est pas sans conséquence sur le cadre de vie du PMA de France. Pour nous faire une idée claire du « macrocosme » de ce dernier, observons l'univers romanesque de Daniel Biyaoula. Ici, les toponymes comme « Parqueville », « Z.U.P. » ou encore « rue du mouiroir » expriment à suffisance l'état des lieux. Le personnel noir d'*Agonies* habite Parqueville. Ce nom à lui tout seul est un programme. Il s'agit d'un mot composé de la racine *ville* précédé du préfixe *parque* qui lui-même est issu du verbe *parquer* signifiant « ranger », « classer », « garer », « disposer ». On lit aisément dans ce toponyme la considération sociale de ceux qui occupent ce lieu : réduits au rang d'objets, ils sont ainsi parqués dans cette zone de l'espace d'accueil, loin de ses prestiges. Il s'agit manifestement des rebuts de la société française. Cette lecture est légitimée par la présentation chaotique que le narrateur anonyme fait de ce macrocosme : « Parqueville, ce qu'on pouvait appeler un lieu de liquéfaction, de décrépitude du vivant, qui vous cassait le moral rien que de la voir, qui vous faisait vous demander si vous n'étiez pas déjà enterré (...) » (*Ago*, p.12).

Le PMA semble condamné à la périphérie. C'est pourquoi L'Imprimeur, malgré l'importance de ses revenus avec ceux de sa femme réunis, se contente d'un pavillon dans une banlieue de Paris (*Ver*, p.74). « Les Africains, toutes vagues confondues, vivent en majorité dans des taudis [en France] », précise Salie qui tente ainsi de dissuader ses jeunes frères qui, eux, sont prêts au sacrifice ultime pour s'envoler vers l'Europe (*VDA*, p.202). Et quand un personnage blanc est également appelé à vivre à la périphérie, des mesures exceptionnelles lui sont réservées. C'est

dans cette logique que Suzanne, la copine blanche de Dieudonné (personnage noir) obtient « sans trop de peine » un appartement dans la zone V.I.P. de la Z.U.P. : « elle a la peau qu'il faut (...) » (*LMP*, p.186). C'est encore cette logique qui explique le fait que Guy, un jeune adolescent Blanc, parte « du Parquerville des Pavillons », zone réservée à ceux de sa couleur, pour rencontrer Maud à la Z.U.P., une adolescente noire dont il est amoureux (*Ago*, p.99-100). Ainsi, la ségrégation raciale reste d'actualité dans l'espace d'accueil du PMA, de quoi surprendre Salie (*VDA*, p.234) qui « croyai[t] que l'apartheid avait disparu ».

L'une des caractéristiques des préjugés et des stéréotypes que charrient le discours colonialiste c'est qu'ils concourent moins à se représenter l'autre (le groupe biologique noir) qu'à se représenter soi-même (groupe biologique blanc) à travers l'autre (par effet de miroir) ou à se représenter soi-même, généralement positivement, à travers des auto-stéréotypes³⁸. Dans le contexte post-colonial afro-français, ils sont essentiels à la perpétuation de l'ordre colonial. En fait,

Les stéréotypes concourent à la production de frontières entre ce qui est "nous" et ce qui est "hors nous". La définition de soi est fondée sur la construction d'une différence. Attribuer à autrui un modèle de conduite divergent, voire contraire à celui qu'on partage, permet de se définir en référence à lui : être, c'est être autre. La dévalorisation de l'autre est presque toujours corrélative de la valorisation de son propre groupe. Stéréotypes et préjugés s'inscrivent dans une tendance spontanée de l'esprit humain à la schématisation qui constitue une tentative pour maîtriser son environnement. (F. Flecheux, 1999)

Le discours colonialiste est au service d'une "race" : la "race" blanche. Les stéréotypes et les préjugés dont il est chargé répondent donc aux besoins de la société blanche non seulement d'entretenir la cohésion et l'assurance au sein de son propre groupe, mais aussi d'asseoir sa domination ou de contrôler les autres par l'instauration et le maintien d'un ordre du monde qui lui est avantageux. C'est pour cela que le constat général atteste que ces stéréotypes et préjugés sont essentiellement négatifs dans la matérialisation de la perception que le Blanc a du Noir. En fait, comme l'explique Flecheux plus haut, la négation d'autrui produit le sentiment inverse et rassurant qu'on est meilleur. En cela, la

³⁸ Croyances entretenues sur son propre groupe.

catégorisation par les stéréotypes et les préjugés ne peut constituer qu'une des ressources favorites de l'idéologie colonialiste dont le principe directeur est : « Il n'y a que moi qui vaux. Mais je ne peux valoir en tant que moi que si les autres, en tant qu'eux, ne valent rien » (A. Mbembe, 2006).

3. Discours colonialiste et « écritures migrantes » africaines

Selon Ambroise Kom (2000), la France demeure la capitale politique, culturelle et économique des pays de l'Afrique noire francophone. Yves Clavaron (2018, p.180) le rejoint lorsqu'il affirme au sujet des Africains que « la nécessité reste, plus que jamais, de sortir de la bibliothèque coloniale, d'un savoir qui les assigne à l'immobilisme et à l'impossibilité du changement ». François Provenzano (2011) décrit pour sa part les mécanismes à travers lesquels un certain métadiscours littéraire subordonne les littératures francophones, africaines notamment, au patrimoine culturel français. Comme ces trois auteurs, de nombreux autres intellectuels font le constat d'une présence trop autoritaire de la France dans les espaces symboliques ou réels de l'Afrique noire francophone, présentant parfois la francophonie institutionnelle comme ce Cheval de Troie par lequel la France impérialiste perpétue l'ordre colonial et le suprématisme blanc dans cette partie du monde³⁹. Les symboles les plus palpables de cet ordre colonial seraient le franc CFA⁴⁰, la langue française⁴¹ et la françafrrique⁴². Il s'agit respectivement des versants

³⁹ Lire à ce propos Ateufack (2021), «La F/francophonie sous les verrous de la francodoxie (I) ». *Monde francophone, Revue des francophones*, 2020, mondesfrancophones.com/mondes-africains/la-f-francophonie-sous-les-verrous-de-la-francodoxie-i. Consulté le 5 avr. 2022.

⁴⁰ "Franc des Colonies Françaises d'Afrique" à l'origine, rebaptisé "Franc de la Communauté Française d'Afrique" entre 1958 et 1960, puis "Franc de la Communauté Financière Africaine" (signification actuelle). Ces variations terminologiques relèveraient simplement d'un jeu de dupes tant sa gestion reste colonialiste. Nicolas Agbohohou parle à ce propos du « nazisme monétaire » (Nicola Agbohohou (2000), *Le franc CFA et l'euro contre l'Afrique - Pour une monnaie africaine et la coopération sud-sud*. Coignières).

⁴¹ En tant qu'elle est la langue qui sert à la colonisation de l'Afrique et qu'elle y demeure langue officielle, au détriment des langues vernaculaires.

⁴² Utilisé pour la première fois par Houphouët Boigny, au lendemain des indépendances africaines, pour exprimer son souhait de voir les dirigeants africains post-coloniaux garder des relations privilégiées avec l'ex-puissance coloniale française, ce mot valise a pris avec

économique, linguistique et politique de la francodoxie, entendue comme un système de relations afro-françaises fondées sur une reconduction tacite de l'orthodoxie coloniale à une époque post-coloniale.

Tous ces chercheurs et bien d'autres nous fondent ainsi à penser que dans la réalité des faits, les relations post-coloniales entre l'Afrique noire francophone et la France restent structurées suivant des paradigmes franco-centrés (ou coloniaux) nourris par les théories de race, et que la « topographie culturelle » francodoxe des œuvres de la « migritude » n'est qu'une figuration de cette géopolitique. À travers une thématization du discours colonialiste et de ses conséquences socioprofessionnelles qui actualise les théories de race, la « migritude » montre donc que ces théories du suprématisme blanc, même si elles ont disparues du champ scientifique, ont survécu à l'érosion du temps, aux indépendances africaines et aux contre-discours⁴³ en s'incrutant dans les imaginaires sociaux français et africain.

Considérant les principes d'universalisme et de transculturalité que défendent les auteurs de la « migritude », considérant l'inspiration post-moderniste qu'on assigne à cette littérature, la thématization des formes d'expression du suprématisme blanc apparaît alors, au-delà d'une simple poétisation des réalités afro-françaises, comme une volonté de déconstruire l'idéologie suprématiste blanche qui les sous-tend. Cette actualisation des théories de race relève vraisemblablement d'une volonté de booster l'*agency*⁴⁴ des sociétés africaines anciennement colonisées

le temps une connotation extrêmement péjorative et réfère de nos jours à un réseau mafieux des dirigeants politiques africains et français dont les pratiques privent les peuples africains de leur souveraineté et de la jouissance de leurs ressources. Les travaux les plus pertinents sur cette question sont ceux de Mongo Beti (1972), *Main basse sur le Cameroun : Autopsie d'une décolonisation*. François Maspero ; de François-Zavier Verschave (2004), *Au mépris des peuples : Le néocolonialisme franco-africain*. Fabrique; de Thomas Deltombe et alii (2011), *Kamerun ! : Une guerre cachée aux origines de la Françafrique (1948-1971)*. Editions La Découverte; d'Ambroise Kom (2000), *La malédiction francophone : Défis culturels et condition postcoloniale en Afrique*. LIT; etc.

⁴³ Même si le contexte franco-africain est particulièrement réputé pour son attachement tenace à l'ordre établi par les théories de race, il faut dire que la situation demeure critique entre l'Afrique et les autres pays européens, l'Allemagne par exemple. Cf. Albert Gouaffo (2021), « Les relations culturelles entre l'Allemagne et l'Afrique et le paradigme de la race : du XVIII^e siècle à nos jours », Visioconférence, Université de Picardie Jules Verne, 15 mars.

⁴⁴ Dans le domaine des *subaltern studies*, « le concept d'*agency* implique à la fois une potentialité d'action, une capacité à agir concrètement pour aboutir à un pouvoir et une

par la France et qui sont demeurées sous son emprise culturelle et idéologique. Il s'agirait d'un acte de résistance et d'un appel à la révolte contre l'impérialisme occidental et son suprématisme blanc. Voilà pourquoi Cazenave (2003, p.28) voit en cette « littérature du déracinement » à la fois un « témoignage » et un certain « engagement politique et socio-culturel ». C'est sans doute aussi pourquoi Virginie Brinker y voit une « esthétique du franchissement ». Dans la même perspective, Jacques Chevrier parle de « démarche carnavalesque ⁴⁵» pour désigner un des déterminants de l'art narratif de la « migritude », observant que celui-ci « repose essentiellement sur l'inversion des hiérarchies et la transgression des codes ordinaires, dans un but du dévoilement et de révélation de la vérité », sur une volonté de dire tout haut ce qui est généralement considéré comme tabou en société. Entre, d'une part, la volonté de susciter un affranchissement de l'ordre colonial et, d'autre part, cette « transgression des codes ordinaires » dont parle Chevrier (2006), le lien semble manifeste.

En tant qu'un sous-ensemble de la francophonie littéraire, la « migritude » apparaît finalement, notamment sous la plume d'Yves Clavaron (2018, p.29), comme « un remède à l'écueil de l'uniformisation », c'est-à-dire un contrepoids à la mondialisation et sa tentative d'uniformisation du monde par l'Occident. Selon Clavaron (2018, p.119), l'histoire de la traite négrière que déclencha le voyage de Christoph Colomb créa un « espace de mobilité et de fluidité » transcontinental, un « tiers-espace », si on s'inscrit dans la terminologie d'Homi K. Bhabha (2007), qui nourrit des dynamiques culturelles et littéraires nouvelles telles que des « écritures migrantes » et transculturelles qui, elles, s'attaquent aux principes mêmes des puissances impériales.

4. Poétique de la « migritude » et pouvoir colonial

Selon Achille Mbembe (cité par O. Cazenave, 2003, p.8), les œuvres de la migritude « démontrent la possibilité de s'auto-écrire et de se penser

puissance...» (Yves Clavaron (2018). *Francophonie, postcolonialisme et mondialisation*, Classiques Garnier, p. 151).

⁴⁵ « Par le biais de la parodie dont le ressort principal consiste à traiter un sujet sérieux sur le mode comique » le processus carnavalesque est constant dans ces récits. (Jacques Chevrier (2006), *Littératures francophones d'Afrique noire*. Edisud, p.193)

hors des prescriptions de l'Occident/ancien pouvoir colonisateur ». Carmen Husti-Laboye (2009, p.42) soutient pour sa part que l'esthétique littéraire des « négropolitains » se nourrit de « l'épistémè de la postmodernité » qui consacre une certaine victoire de la liberté individuelle sur les discours d'autorité et de domination collectifs. Cette poétique postmoderniste permettrait à l'écrivain de faire parler son individualité, loin des injonctions sociales et politiques, et d'ainsi « concevoir le monde sous l'angle de l'égalité ». Toute hiérarchisation des "races" et des cultures se verrait ainsi annihilée, notamment en ce qui concerne le rapport entre l'Afrique et l'Occident.

En effet, les revendications universalistes de la « migitude » ainsi que son inspiration postmoderniste signifient en principe que l'écriture de cette littérature s'inscrit en marge de l'ordre colonial ou francodexe. Mais cette lecture ne résiste pas assez à l'épreuve de l'analyse de certaines données de sa poétique. Et pour cause, il ne faut pas surestimer les capacités de l'écrivain-migrant face à l'ordre établi par le pouvoir colonial. Aussi note-t-on chez ces auteurs une représentation exclusivement tragique de l'Afrique d'une part, du phénomène migratoire africain d'autre part. Dans l'un comme dans l'autre cas de figure, c'est le règne de la francodoxie : dans le premier cas en effet, on n'est souvent pas très éloigné de la littérature coloniale et de sa peinture macabre de l'Afrique contre laquelle la négritude s'érigea. La plupart du temps, les œuvres de la « migitude » laissent découvrir des univers africains d'autant plus dysphoriques que la jeunesse africaine ne rêve plus qu'à s'en évader, au propre comme au figuré : quand bien même l'exil géographique est rendu impossible comme c'est le cas avec le personnage de Madické dans le *VDA*, il est tout de même effectif sur le plan mental, dû à une certaine désaffection du moi collectif africain dont les œuvres témoignent. Ouattara note à cet effet, à la suite d'une étude consacrée aux œuvres des « enfants de la postcolonie », que « la psychologie des Noirs aujourd'hui est fille du déni de soi apporté par [la traite négrière] et la colonisation » (E. Fermi, 2018, p.20). Dans le second cas, même si on peut y voir la volonté de déconstruire la représentation idyllique de l'Europe qui prévaut en Afrique, le caractère quasi systématique de cette démarche montre que l'on a également affaire à un ordre de discours europocentré dicté par le contexte anti-migratoire qui caractérise l'Europe contemporaine. Le fait pour la « migitude » de privilégier la figure du migrant africain antihéros

dans un but de dissuasion migratoire contraste avec l'urgence d'une Afrique post-coloniale qui a plutôt besoin de célébrer son héroïsme pour venir à bout de « la haine de soi » et sortir « la bibliothèque coloniale », gages d'une rupture définitive avec le colonialisme dont le projet majeur fut justement la déconstruction de l'héroïsme africain sous toutes ses formes. C'est dire qu'en consacrant la figure du migrant africain anti-héro, la « migritude » entretient le phénomène de « haine de soi » engendré par le colonialisme. Finalement, qu'il s'agisse de la peinture de l'Afrique ou de sa diaspora, « le phénomène de la haine de soi du Nègre, que les expériences historiques des peuples noirs ont ensemencée, est devenu, chez les romanciers de la jeune génération, le ferment de leurs fictions » (E. Fermi, 2018, p.20), ce que Ouattara considère comme une offre à une demande occidentale. Sami Tchak (2014), un de ceux que l'on qualifie de « négropolitain » ou « enfants de la post-colonie » en référence aux auteurs de la « migritude », reconnaît que « le fait [pour eux] de dépendre de façon exclusive d'un espace dominant (la France) influe même sur les choix d'écriture, de thématique ».

En plus d'être l'expression d'une adhésion à un discours anti-migratoire européo-centré, le culte de l'antihéros témoignerait d'un alignement des « enfants de la post-colonie » à une poétique romanesque française qui a, depuis fort longtemps, renoncé à la figure du héros. En effet, « le culte du héros est [aujourd'hui] si peu répandu en France qu'en rencontrer un est une vraie chance » (J. Dujardin, cité par Linter@ute). De même, on note dans ces « écritures-migrantes » une sorte d'allégeance intermédiaire, c'est-à-dire une propension à des références textuelles, artistiques et mythologiques qui est révélatrice d'un fort penchant des auteurs pour la civilisation européenne, française en l'occurrence. Ce penchant pour les modèles civilisationnels français se justifie aussi bien par un lectorat majoritairement européen que par une *habitus francodexe*⁴⁶ des enfants de la postcolonie, lequel *habitus* est inhérent à un système de socialisation franco-centré auquel ils sont confrontés tant en France qu'en Afrique francophone. Cet *habitus francodexe* entretient chez « les enfants de la postcolonie » une certaine aspiration à se voir consacrer par les institutions littéraires françaises, notamment parce qu'ils évoluent

⁴⁶ Par *habitus francodexe*, entendons la structure mentale sous-jacente au discours colonial.

dans un champ littéraire franco-centré. Bernard Magnier (1990, p.33) relève à ce propos: « Les chemins pour la reconnaissance internationale passent souvent, pour les écrivains africains, par la France et l'exil (...) ». Sami Tchak (2014) regrette alors l'absence d'un « espace littéraire d'existence autonome » ainsi que la dépendance systématique que « les enfants de la postcolonie » ont vis-à-vis des instances de légitimation parisiennes, c'est-à-dire vis-à-vis du système francodexe tel qu'il se déploie dans le champ littéraire. Alain Mabanckou (2007, p.56) fait le même constat. Pour lui, Paris demeure « plus que jamais le centre, l'unité de mesure » des littératures dites francophones, ce qui institue une hiérarchisation entre les littératures francophones et la littérature française. Il précise que « cette hiérarchisation n'est pas imputable uniquement à la France », mais qu'elle résulte également d'un complexe d'infériorité des écrivains dits francophones. « L'auteur de l'espace francophone ne commencerait à exister que lorsque la place parisienne tout entière lui aurait décerné un passeport. (A. Mabanckou, 2007, p.57-58).

Consécutivement à l'influence que le contexte francodexe exerce sur leur écriture, Véronique Porra (2010) relève que les écrivains dits francophones, « au travers de leurs œuvres, reproduisent eux-mêmes activement ces schémas [par lesquels ils] procèdent à leur propre inscription dans [une logique qui valide un rapport afro-français de type] centre-périphérie ». Odile Cazenave (2003, pp.220-221) voit finalement un « risque de contre-sens » de certaines œuvres de la « migitude », considérant que ce contresens pourrait conduire à un renforcement des stéréotypes des Français sur l'Afrique.

L'écriture des auteurs de la « migitude » s'apparente donc en bien des aspects à une victoire esthétique et idéologique du pouvoir colonial dans les relations afro-françaises. La situation pourrait se résumer en ces termes : la quête de légitimation des « enfants de la post-colonie » les mène à une certaine légitimation de l'ordre colonial qu'ils pourfendent.

Conclusion

Dans son rapport à l'ordre colonial, la « migitude » apparaît en définitive comme une mémoire des théories raciales dont elle rappelle les survivances idéologiques en présentant un univers diégétique afro-français post-colonial régi par une « topographie culturelle » francodexe.

Elle révèle que, même si le culte du suprématisme blanc est mort dans le champ scientifique, cette idéologie a survécu dans les imaginaires sociaux français et africain. De même, s'il est vrai que la « migitude » vise à déconstruire cette idéologie qui prospère par la hiérarchisation des "races" et des cultures, elle tend à le reproduire suivant ce mécanisme de *violence symbolique* dont parle Bourdieu (1996), notamment par des choix esthétiques liés à un champ littéraire francophone trop franco-centré et par conformité à la demande d'une réception européenne assoiffée d'une image colonialiste de l'Afrique. Enfin, autant elle aspire à un dépassement de la négritude, autant elle l'actualise par des mises en scène de la haine de soi africain qui soulignent l'importance du combat de la négritude à notre époque.

En effet, les grands principes de transculturalité et d'universalisme des « enfants de la postcolonie » se heurtent à un contexte d'écriture francophone qui structure les rapports littéraires afro-français suivant le modèle centre/périphérie. Dans sa quête de légitimation par le centre français, l'écrivain francophone d'Afrique bascule parfois, consciemment ou à son corps défendant, dans des rationalités qui sont celles de ce centre : le discours fortement dissuasif de l'émigration africaine en Europe, esthétiquement véhiculé par une représentation disgracieuse du sujet-migrant et de son cadre de vie européen, est idéologiquement marqué par des rationalités anti-migratoires européennes de l'heure. De même, la forte propension des auteurs de la « migitude » à assigner à leurs protagonistes-migrants un destin d'antihéros contraste outrancièrement avec les besoins d'une Afrique post-coloniale dont les aspirations à une réelle indépendance et au progrès prescrivent plutôt la célébration de son héroïsme, notamment après tant de siècles de règne sans partage d'un discours qui dénie cet héroïsme. Ainsi, loin de traduire chez ces derniers une réelle appropriation de leur appartenance multiple, l'universalisme et la transculturalité qu'ils revendiquent s'accrochent souvent avec une certaine soumission à un ordre culturel et idéologique franco-centré. En clair, malgré ses efforts d'émancipation, la « nouvelle littérature africaine de migration » voit encore peser sur elle le pouvoir de l'ordre colonial. Analyse faite, même le refus de tout engagement des auteurs de cette littérature relève moins d'un fait textuel que d'une volonté d'épargner leurs œuvres du malheureux destin que connurent celles de leurs aînés de la « négritude », c'est-à-dire une politisation d'autant plus

extrême qu'elle occulta leur identité littéraire. On voit ici ressurgir le débat sur la francophonie et son héritage colonial qui poussa un certain nombre d'auteurs à prôner une littérature-monde et à clamer la mort de la francophonie.

Références bibliographiques

- AGBOHOU Nicolas, 2000, *Le franc CFA et l'euro contre l'Afrique - Pour une monnaie africaine et la coopération sud-sud*, Coignières, 292p.
- ALBERT Christiane, 2005, *L'immigration dans le roman francophone contemporain*, Karthala, 224p.
- GOUAFFO Albert, 2021, « Les relations culturelles entre l'Allemagne et l'Afrique et le paradigme de la race : du XVIIIe siècle à nos jours », Visioconférence, Université de Picardie Jules Verne, 15 mars, URL : UPJV - Séminaire Circulation des idées, des savoirs et des textes (u-picardie.fr).
- AMOUGOU Louis Bertin, 2009, « Migration, questions identitaires et mythe de la dépolitisation de la littérature africaine diasporique : une lecture de l'œuvre de Waberi », *Nkà, Lumière* n°8, p. 3-22.
- ATEUFACK Rodrigue, 2018, « Migrantisme et crises migratoires européennes », *E-littérature.net*, URL : elitterature.net/publier3/spip/IMG/pdf/migrantisme.pdf, Consulté le 24 oct., 2021.
- ATEUFACK Rodrigue, 2020, « La F/francophonie sous les verrous de la francodoxie (I) », *Monde francophone, Revue des francophones*, URL : mondesfrancophones.com/mondes-africains/la-f-francophonie-sous-les-verrous-de-la-francodoxie-i. Consulté le 5 avr., 2022.
- ATEUFACK Rodrigue, 2020, « La F/francophonie sous les verrous de la francodoxie (II) », *Monde francophone, Revue des francophones*, URL : <https://mondesfrancophones.com/mondes-africains/la-f-francophonie-sous-les-verrous-de-la-francodoxie-ii/>, Consulté le 5 avr. 2022.
- ATEUFACK Rodrigue, 2020, « Occultation mémorielle, désintégration sociale et évasion : quand la société camerounaise régresse à l'état de nature sous la plume de sa diaspora », *E-littérature.net*, <http://www.elitterature.net/publier3/spip.php?article1447>, Consulté le 15 Nov. 2021.

- BETI Mongo, 1972, *Main basse sur le Cameroun : Autopsie d'une décolonisation*, François Maspero, 252p.
- BETI Mongo, 1978, « Entretien avec Mongo Beti ». *Peuples noirs, peuples africains*, https://mongobeti.arts.uwa.edu.au/issues/pnpa10/pnpa10_06.html. Consulté le 25 juin 2021.
- BHABHA Homi, *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale*, trad. François Bouillot, Payot, 2007 [The locution of culture, 1994].
- BIYAOUA Daniel, 1996, *L'Impasse*, Paris, Présence Africaine, 327p.
- BIYAOUA Daniel, 1998, *Agonies*, Paris, Présence africaine, 253p.
- BOURDIEU Pierre, 1996, *Sur la télévision : Suivi de L'emprise du journalisme*. Liber éditions.
- BRINKER Virginie, 2018, « Partir, rester, revenir ? Fictions et migrations dans quelques œuvres cinématographiques et littéraires africaines contemporaines ». *Migrations et mobilités*, Pessac, Maison des sciences de l'homme d'Aquitaine.
- CAZENAVE Odile, 2003, *Afrique sur Seine : Une nouvelle génération de romanciers africains à Paris*, L'Harmattan, 312p.
- CHEVRIER Jacques, 2006, *Littératures francophones d'Afrique noire*, Edisud, 215p.
- CLAVARON Yves, 2018, *Francophonie, postcolonialisme et mondialisation*, Classiques Garnier, 258p.
- DELTOMBE Thomas et TATSITSA, Jacob, 2011, *Kamerun ! Une guerre cachée aux origines de la Françafrique (1948-1971)*, Editions La Découverte, 744p.
- DIOME Fatou, 2001, *La préférence nationale*, Paris, Présence Africaine, 123p.
- DIOME Fatou, 2003, *Le ventre de l'Atlantique*, Anne Carrière, 256p.
- EFFA Gaston-Paul, 2008, *Nous, enfants de la tradition*, Carrière, 164p.
- FISCHER Gustave Nicolas, 1996, *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, Dunod, 378p.
- FERMI Elena, 2018, « Bourahima Ouattara, *La haine de soi dans le roman africain francophone* », *Studi francesi*, 186 (LXII / III), pp. 540-541.
- FLECHEUX Florence, 1999, « Stéréotypes et préjugés, des filtres qui bloquent les relations interpersonnelles », *dph participe à la coredem* www.coredem.info, dialogues, propositions, histoires pour une

- citoyenneté mondiale*, base.d-p-h.info/fr/fiches/premierdph/fiche-premierdph-5307.html. Consulté le 12/03/2022.
- GUYOBA François, 2004, « Des antipodes à l'œcoumène : bilan et perspectives de l'imagologie africaine en Occident », *Actes 16e Congrès de l'Association Internationale de Littérature Comparée (AILC)*, URL : <http://www.byu.edu/icla/association/publications.html>, ISSN 1817-8766, page consultée le 18/5/2010.
- HUSTI-LABOYE Carmen, 2009, *La Diaspora postcoloniale en France. Différence et diversité*, PUL, 272p.
- JULES-ROSETTE Bennetta, 2000, *Black Paris: The African writers' landscape*, University of Illinois Press, 376p.
- KOM Ambroise, 2000, *La malédiction francophone : Défis culturels et condition postcoloniale en Afrique*, LIT, 183p.
- MABANCKOU Alain, 2005, *Verre Cassé*, Seuil, 156p.
- MABANCKOU Alain, 2007, « Le chant de l'oiseau migrateur », in Michel Le Bris et Jean Rouaud (dir.), *Pour une littérature-monde*, Paris, Gallimard, pp. 59-60.
- MABANCKOU Alain, 2009, *Black bazar*, Seuil, 252p.
- MAGNIER Bernard, 1990, « Beurs noirs à Black Babel », *Notre Librairie*, Dix ans de littérature.1980- 1990. I – Maghreb - Afrique noire, n° 103, octobre- décembre.
- MBEMBE Achille, 2006, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », *Esprit*, Décembre, n° 12, doi:10.3917/espri.0612.0117. Consulté le 27 avr. 2022.
- MOUDILENO Lydie, 2000, « Littérature et postcolonie », *Africulture*, n° 28.
- OUATTARA Bourahima, 2017, *La haine de soi dans le roman africain francophone*, Paris, *présence Africaine*, 302p.
- PATOU-MATHIS Marylène, 2013, « De la hiérarchisation des êtres humains au « paradigme racial » ». *Hermès*, vol. 66, n° 2, pp. 30-37, Consulté le 27 avr. 2022. doi:10.4267/2042/51550.
- PORRA Véronique, 2010, « Malaise dans la littérature-monde (en français) : De la reprise des discours aux paradoxes de l'énonciation¹ ». *Recherches & ; travaux*, n° 76, pp. 109-29, consulté le 28 avr. 2022. doi:10.4000/recherchestravail.411.

- PROVENZANO François, 2011, *Vies et mort de la francophonie : Une politique française de la langue et de la littérature*. Les Impressions nouvelles, 288p.
- SAID Edward, 2000, *Culture et Impérialisme*, Fayard, 555p.
- SAMI Tchak, 2014, « Rencontre avec Sami Tchak autour de *La Couleur de l'écrivain* ». La Plume francophone, URL : <https://la-plume-francophone.com/2014/07/25/sami-tchak-la-couleur-de-lecrivain/>. Consultée le 27 janv 2017.
- SULTAN Patrick, 2011, *La scène littéraire postcoloniale*, Paris, Le Manuscrit, 274p.
- VERSCHAVE François, 1998, *La Françafrique : Le plus long scandale de la République*, Stock, 384p.
- VERSCHAVE François, 2003, *L'envers de la dette. criminalité politique et économique au congo-brazza et en Angola*, Agone ,175p.
- VERSCHAVE François, 2004, *Au mépris des peuples : Le néocolonialisme franco-africain*. Fabrique, 121p.
- VERSCHAVE François, 2005, *De la Françafrique à la Mafrafrique*, TRIBORD.
- WABERI, Abdourahman (1995). « Les enfants de la postcolonie. Esquisse d'une nouvelle génération d'écrivains francophones d'Afrique noire », *Notre librairie*, n° 135.