

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DE LA MISE EN RÉCIT DES VIOLENCES À L'IMAGINATION D'UN MONDE
EN-COMMUN DANS *GHANA MUST GO* (TAIYE SELASI) ET *AMERICANAH*
(CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE)

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN ÉTUDES LITTÉRAIRES

PAR
KAROLYNE CHEVALIER

AOÛT 2024

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.12-2023). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

La rédaction de ce mémoire s'est amorcée pendant une pandémie mondiale. Au moment où les occasions d'échanger et d'entretenir des contacts humains se faisaient plus rares, cette recherche m'aura permis de réfléchir à notre relationalité et notre rapport au monde. Mes premiers remerciements vont à mon directeur, Isaac Bazié. D'abord, merci de m'avoir fait découvrir *Ghana Must Go* et *Americanah* et d'avoir partagé avec moi les connaissances que ces fictions permettent d'envisager. Aussi, merci de m'avoir accompagnée avec érudition, patience et délicatesse tout au long de ce parcours parfois plus difficile. En outre, ma reconnaissance va aux professeur·e·s et chargé·e·s de cours du département d'études littéraires de l'UQAM dont les enseignements furent aussi riches qu'inspirants. Je pense plus particulièrement à Johanne Villeneuve, mais également à Jean-François Hamel, qui m'a aidé à formuler les premières ébauches de ce mémoire. Je remercie la Fondation de l'UQAM pour les bourses qui ont contribué à la réalisation de ce projet. Je tiens évidemment à exposer ma gratitude à mes parents, qui furent les premiers à nourrir mon appétit pour la lecture. Finalement, tout mon amour à François pour sa présence et son soutien au quotidien.

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	ii
TABLE DES MATIÈRES.....	iii
LISTE DES FIGURES.....	v
RÉSUMÉ.....	vi
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE 1 VIOLENCES, CIRCULATION DES MONDES ET COMPLEXIFICATION DE L'ÉCRITURE.....	19
1.1 Pensée de la frontière	20
1.1.1 Formes et figures de la mobilité.....	20
1.1.2 Grammaire décoloniale.....	27
1.2 Violences historiques	30
1.2.1 « Ghana Must Go ».....	31
1.2.2 La guerre du Biafra.....	34
1.3 Enchevêtrement des récits des violences.....	36
CHAPITRE 2 L'UNIVERSEL : ENTRE DÉSÉQUILIBRES ET DÉCENTREMENTS.....	46
2.1 Des diverses occurrences de la modernité à une notion ethnocentrée.....	47
2.2 Cosmopolitisme	58
2.2.1 De l'acception européenne du concept à ses configurations alternatives	58
2.2.2 L'afropolitanisme	61
CHAPITRE 3 FORMATION D'UNE CONSCIENCE DE L'ICI ET DE L'AILLEURS.....	69
3.1 Intériorisation d'un récit exemplaire	70
3.1.1 Narrativisation mentale : une logique de la mise en scène	70
3.1.2 Imagination d'action : illustration des standards sociétaux	72
3.1.3 De la littérature aux objets symboliques : l'orientation du regard vers l'Occident	74
3.2 D'une vision uniformisante du monde à l'expérience de l'exclusion sociale.....	77
3.2.1 Décalage entre scénario idéal et réalité.....	77
3.2.2 Mémoire personnelle et perception générique : figurer les violences structurelles	78

CONCLUSION.....	91
BIBLIOGRAPHIE.....	95

LISTE DES FIGURES

Figure 1.1 Lexique	22
Figure 1.2 Arbre généalogique.....	22

RÉSUMÉ

Le continent africain a été le lieu de violences historiques qui ont provoqué des processus migratoires aussi douloureux que complexes. Nombre d'ouvrages littéraires nous engagent à saisir la diversité de ces parcours dont l'horizon est celui de l'Afrique dans le monde. Par conséquent, l'objectif de ce mémoire sera d'étudier les violences dont *Ghana Must Go* (Taiye Selasi) et *Americanah* (Chimamanda Ngozi Adichie) font le récit, dans la perspective de l'Afrique-Monde. Nous le ferons par l'analyse de l'intertextualité et de l'intermédialité vues comme stratégies narratives dans les œuvres. Notre travail se déclinera en trois parties. Dans un premier chapitre, nous situerons que les romans présentent des sujets cosmopolites issus de la « circulation des mondes » (Mbembe). En observant les formes et figures de la mobilité qui apparaissent dans les textes, nous ferons ressortir les traits d'une « pensée frontalière » qui est constitutive de la grammaire décoloniale (Anzaldúa, Fanon). Nous prendrons appui sur celle-ci afin de montrer les enjeux en lien avec les situations d'oppression représentées dans les romans. L'exemple de deux conflits intra-africains et l'enchevêtrement de ces récits à des cas de violences ayant cours hors d'Afrique nous permettront d'exposer la complexification des violences comme de leur écriture. Puisqu'il s'agit d'imaginer le vivre ensemble et « l'en-commun » (Mbembe) à partir d'œuvres contemporaines postcoloniales, notre deuxième chapitre s'intéressera aux définitions de l'universel. À l'aide des réflexions menées par le groupe Modernité/Colonialité et de la critique posée par Sarr dans *Afrotopia*, nous retracerons les différentes conditions d'émergence du concept de modernité. Ceci aura pour fin de démontrer que la visée émancipatrice de la notion se rattache à une conception plutôt ethnocentrée du monde et s'articule sur une justification de la violence. Dans l'optique de repenser la communauté universelle (Bachir Diagne) en des termes plus larges, nous interrogerons l'acception traditionnelle du cosmopolitisme et ses configurations alternatives (Appiah, Mbembe). Nous avancerons dans notre troisième chapitre que les textes témoignent de « violences de l'englobement » (Bazié) qui ont pour conséquence de détourner les personnages de l'Afrique et d'orienter leur regard vers l'Occident. Nous rapprocherons le phénomène de la « double conscience » théorisée par Gilroy. Notre analyse des « narrativisations mentales » des personnages (Schaeffer) contribuera à faire voir l'intériorisation d'une vision uniformisante du monde. Or, nous soutiendrons que l'intertextualité et l'intermédialité (Genette, Villeneuve) permettent de figurer les problèmes posés par l'imposition d'un modèle hégémonique. Finalement, la coprésence et la confrontation des différents genres et discours dans les romans nous amèneront à constater la formation d'une conscience de l'ici et de l'ailleurs.

Mots-clés : Afrique-Monde, violences, frontière, modernité, (dé)colonialité, afropolitanisme, récit, intertextualité, intermédialité, *Ghana Must Go*, *Americanah*, Taiye Selasi, Chimamanda Ngozi Adichie

INTRODUCTION

« Il n’y a aucune partie du monde dont l’histoire ne recèle quelque part une dimension africaine tout comme il n’y a d’histoire africaine qu’en tant que partie intégrante de l’histoire du monde », observe le philosophe camerounais¹ Achille Mbembe dans le dernier chapitre d’*Écrire l’Afrique-Monde*² (2017, p. 385). L’ouvrage, qu’il a codirigé avec l’économiste et écrivain sénégalais Felwine Sarr, résulte d’une proposition à « penser le monde » et à « écrire les humanités » à partir de l’Afrique³. Cet appel à « réfléchir sur le présent et les devenirs d’une Afrique au cœur des transformations du monde contemporain » (Mbembe et Sarr 2017, p. 7-8) implique entre autres choses de reconsidérer la place de celle-ci dans l’espace global. À cet effet, certains textes cherchent à « comprendre les expériences subsahariennes et afro-descendantes, pour les inscrire dans la conscience du monde » (Miano, 2017, p. 100) alors que d’autres invitent à « se décentrer et produire une nouvelle pensée critique qui permette à tout un chacun de participer au mouvement du monde » (Kodjo-Grandvaux, 2017, p. 219). Dans la mesure où elles s’appliquent à « penser la pluralité des aventures de la pensée humaine en partant de l’idée de l’égalité de principe des différentes traditions » (Sarr,

¹ « "Noir", "Indien", "Africain", ou d’autres identités nationales comme "Colombien", "Kenyan", "Sénégalais" ou "Français" sont des constructions de la colonialité du pouvoir. Ces identités peuvent néanmoins jouer un rôle, suivant le contexte où elles s’inscrivent », nous fait remarquer Ramón Grosfoguel (2006, p. 68). Dans cet ordre d’idée, lorsque nous ferons référence au pays d’origine ou de résidence des auteur·trice·s que nous convoquerons, nous avons conscience de reconduire certaines dynamiques de masquage ou de marquage de l’identité mais il s’agit ici de souligner la pluralité des pratiques et des connaissances non-occidentales.

² Suivant la formulation utilisée en titre de l’ouvrage dirigé par Mbembe et Sarr, nous aurons recours à l’expression « fictions afro-mondiales » ou « écritures de l’Afrique-Monde » tout au long de ce mémoire, pour désigner les œuvres de fictions contemporaines qui proposent de repenser la place de l’Afrique dans l’espace global et les relations entre l’Afrique et le monde.

³ À partir du territoire africain, d’abord, puisque les Ateliers de la pensée ayant donné naissance à la publication dirigée par Mbembe et Sarr se sont déroulés à Dakar, au Sénégal. Il s’agit également de penser et d’écrire « à partir de sensibilités africaines, mais localisées ailleurs qu’en Afrique » (Bazié, 2020, p. 303).

2017, p. 371), les réflexions de l’Afrique-Monde⁴ nous convient à redéfinition des notions de cosmopolitisme et d’universel, dont les limites se distinguent aux inégalités évidentes entre les citoyen·ne·s⁵ du monde. Si la prise de parole collective qui se soulève dans *Écrire l’Afrique-Monde* propose un décentrement, c’est que les modèles globaux de connaissance se sont institués sur l’occultation d’une portion importante de la population mondiale, de ses pratiques culturelles et linguistiques. Il est effectivement difficile de passer outre la manière dont une certaine partie du globe s’est arrogé ressources et territoires, s’est développée et enrichie sur la base de l’exploitation du reste de la planète. Plusieurs ont interrogé et étudient encore le sujet des violences coloniales, leurs effets et leurs formes actuelles. Lorsqu’il replace les moments cruciaux du développement de la pensée postcoloniale⁶, Mbembe note que « le fait central de notre époque [...] est la globalisation, l’expansion généralisée de la forme marchandise et sa mainmise sur la totalité des ressources naturelles, des productions humaines, bref sur l’ensemble du vivant » (Mbembe, 2013, p. 80). S’enquérant de la « dimension territoriale » de cette « cette expansion géographique », Isaac Bazié constate que

l’englobement du monde, tel qu’entrepris par l’Europe, a précipité des sujets issus d’autres aires linguistiques et culturelles dans une expérience douloureuse et irrévocablement structurante de leurs imaginaires et de leurs rapports au monde et à la terre (2020, p. 297).

⁴ Nous référerons aux perspectives de l’Afrique-Monde au sens où l’entendent Mbembe et Sarr, qui considèrent que « la " pensée critique " ne se limite pas à la production de textes philosophiques. Elle est faite de corpus littéraires et non discursifs (graphiques ou picturaux). Elle inclut une multiplicité de gestes, de champs et de styles qui vont de la musique à la danse, de l’architecture à la photographie et au cinéma. Elle regroupe l’ensemble des pratiques de l’écriture, de la création, de l’interprétation et de l’imagination. » (2017, p. 10-11).

⁵ Ce mémoire privilégiera l’utilisation d’un langage inclusif, afin de donner une visibilité à toutes les identités de genre.

⁶ Mbembe relève que ces trois moments sont « le moment inaugural, celui des luttes anticoloniales », celui « de la grande herméneutique, dont le temps fort est la publication par Edward Saïd de son œuvre maîtresse, *L’orientalisme* » et finalement, celui de la globalisation (2013, p. 75).

En examinant le phénomène qu'il qualifie – à la suite de Antonella Romano – de « violences de l'englobement (2020), il relève que

cet englobement [...] dans sa dimension territoriale, a entraîné des ruptures dont la manifeste violence doit se lire aussi dans ce rapport devenu difficile, en tout cas autre et aliénant à la terre. Il en résulte des crises des sujets et des savoirs dont les littératures africaines tracent les contours (Bazié, 2020, p. 301).

Sa lecture comparée de *L'Aventure ambiguë* (Kane, 1961) et *Un océan, deux mers, trois continents* (N'Sondé, 2018) lui fait observer une « renégociation du rapport au local et au global » dont le phénomène n'est pas récent (Bazié, 2020, p. 297). Lucia Artner et Achim Stanislawski s'intéressent également à la manière dont les fictions abordent la question de la formation d'une identité (trans)nationale dans le contexte des mouvements migratoires entre différents espaces sociaux. En d'autres mots, leur article « From "African" National Identity to the "Afropolitan" : Modes of Narrating "Transnational Identities" » interroge la manière dont certaines œuvres littéraires illustrent la négociation entre plusieurs identités nationales et permettent d'élaborer un récit de soi qui s'adresse à une nouvelle communauté (2013). En poursuivant l'examen de ces liens entre l'Afrique et le Monde et de ces ruptures entre le sujet africain et son milieu, il s'agira pour nous de voir comment les fictions afro-mondiales contemporaines donnent à penser le rapport à l'espace à partir de nouvelles figures cosmopolites qui « habitent la frontière » (Miano, 2012). Plus précisément, il nous importera de voir comment le partage historiquement forcé des mondes se vit dans les textes que nous nous proposons ici d'étudier, soit *Ghana Must Go* de Taiye Selasi et *Americanah* de Chimamanda Ngozi Adichie.

Selasi et Adichie font partie d'une génération d'autrices qui utilisent les plateformes et les outils technologiques à leur disposition pour aborder des questions qui touchent la représentation des sujets afro-descendants. Tel que le contextualise Katherine Hallemeier, « le projet de contestation des représentations déshumanisantes et

stéréotypées de l'Afrique et des Africains sur Internet s'est avéré étroitement lié à un tournant "post-national" dans la littérature africaine⁷ » (Nous traduisons. 2015, p. 232). Les autrices de *Ghana Must Go* et *Americanah* occupent toutes deux l'espace médiatique que leur offre leur notoriété⁸. Elles prennent la parole – autant sur les réseaux sociaux⁹ que lors de conférences¹⁰ – pour « s'opposer à l'idée d'un récit unique et stéréotypé qui irait à l'encontre de leur complexité culturelle¹¹ » (Nous traduisons. Artner et Stanislawski, 2013, p. 50). À titre d'illustration, Adichie dirige notre attention sur la manière dont le conditionnement social aux rôles de genre peut être limitatif, ce qu'elle exprime notamment par le biais de l'essai *Dear Ijeawele*. De son côté, Selasi interroge la pertinence des étiquettes qui tendent à restreindre l'identité à la seule dimension nationale. Aussi, c'est dans l'intention de se « redéfinir – ou de s'indéfinir – en s'éloignant de cette logique¹² » que Selasi propose l'idée d'Afropolitanisme (Nous traduisons. Selasi, 2015).

Le concept qu'elle développe dans l'article « Bye-bye Babar » (2015) n'est pas sans rencontrer quelques critiques négatives. D'aucuns affirment que « la notion est

⁷ "The project of contesting dehumanizing, stereotypical notions of Africa and Africans on the Internet has proven to be closely tied to [...] a "post-national" turn in African literature."

⁸ En plus d'avoir été primée pour sa nouvelle « *The Sex Lives of African Girls* » publiée en 2011 dans *The Granta Magazine*, le premier roman de Selasi est endossé par les non moins célèbres Toni Morrison et Salman Rushdie, ce qui lui donne forcément une visibilité.

⁹ Nous avons relevé cette utilisation particulière des réseaux sociaux par Selasi dans l'article de Hallemeier : "High-profile authors with Nigerian heritage such as Teju Cole and Selasi herself extend their authorial presences from the novel to the Internet by cultivating active online presences through their Twitter accounts. Their tweets explicitly and implicitly engage with questions of African representation, and the immediacy of the medium seems appropriate to the urgency of their messages." (2015, p. 233)

¹⁰ À titre d'exemple, voir les conférences *TED GLOBAL* « *Don't ask where i'm from, ask where i'm a local* » de Selasi et « *The danger of a single story* » de Adichie.

¹¹ "Afropolitans have learned not to believe in a single, oversimplified story: "Rather than essentialising the geographical entity, we seek to comprehend the cultural complexity"."

¹² "Re or undefined myself, my world, my experience, beyond the logic of the state."

problématique pour les immigrants dont les origines sociales et la formation académique sont différentes de celle de Selasi, et qui ne font pas partie de cette "tribu élargie de pharmaciens, de physiciens et de médecins à laquelle elle s'identifie"¹³ » (Nous traduisons. Artner et Stanislawski, 2013, p. 50). D'autres font remarquer « la logique paradoxale de l'afropolitanisme » et « condamnent son classisme¹⁴ » (Nous traduisons. Hallemeier, 2015, p. 233). Toutefois, Hallemeier insiste pour dire que « les romans de Selasi et Adichie, qui focalisent sur la vie de la classe moyenne supérieure, attirent néanmoins l'attention sur des questions de classe qui ont peut-être été trop facilement négligées des discussions universitaires sur la littérature et l'identité africaines¹⁵ (Nous traduisons. 2015, p. 234). Comme elle le démontre dans "To Be from the Country of People Who Gave : National Allegory and the United States of Adichie's *Americanah*", l'analyse des relations amoureuses entretenues par la protagoniste du roman donne lieu d'examiner le rôle central des États-Unis dans l'imaginaire de la classe moyenne nigérienne. En somme, les critiques négatives et positives de l'Afropolitanisme sont justifiées et nécessaires dans le contexte où « de nouvelles identités transnationales, de nouvelles géographies s'installent, nées de la mémoire des origines et de la volonté de s'inscrire dans un monde global équilibré » (Benaouda Lebdaï, 2017, p. 90). Hanna Wallinger, (2019), Jairos Kangira et Emelda U. Ucham (2015) ont également travaillé sur le sujet des représentations littéraires de « l'identité afropolitaine » dans le cadre de leurs recherches respectives sur *Ghana*

¹³ "The problem with this notion, however, is that it becomes a dominant notion which might cause difficulties for those trans-migrants whose social and educational backgrounds are different, who are not part of the "scattered tribe of pharmacists, physicists, physicians"."

¹⁴ "The potentially paradoxical logic whereby Afropolitan writers assert Africans' agency by highlighting their interpolation within a global consumerist culture has been frequently remarked. Critics of Afropolitanism have condemned it as assimilationist, classist, and exclusionary. "

¹⁵ "While making use of technologies aimed at a transnational audience and offering narratives focused on upper-middle-class lives, authors such as Cole, Selasi, and Adichie draw attention to questions of class that have perhaps been too easily overlooked in academic discussions of African literature and identity."

Must Go et *Americanah*. La première s'appuie sur une analyse de *Americanah* par Yogita Gogol pour postuler que le roman de Selasi « remet en question les conventions du roman d'immigration typique, où aucune alternative à la vie en Amérique n'est envisagée¹⁶ » (Wallinger, 2019, p. 214). Les seconds examinent la formation d'une « identité afropolitaine » chez les personnages des romans de Selasi et Adichie. En considération de ces études, il nous semble incontournable d'examiner l'idée d'une complexité culturelle liée à la notion d'afropolitanisme dans le présent mémoire.

Les œuvres qui forment notre corpus témoignent d'une perspective cosmopolite qui se manifeste d'abord et avant tout par la variété des espaces représentés. Ceux-ci vont de l'Afrique à l'Europe, jusqu'en Amérique du Nord. Cette traversée entre les continents n'est pas sans refléter le parcours des autrices elles-mêmes. Taiye Selasi est née à Londres, d'une mère nigériane et d'un père ghanéen. Après une jeunesse passée aux États-Unis où elle a complété son cursus scolaire, elle a habité à Rome puis au Portugal, où elle vit encore aujourd'hui. Si elle parle plusieurs langues – dont le français –, c'est en anglais qu'elle rédige nouvelles et romans. Comme sa collègue, Chimamanda Ngozi Adichie s'exprime en anglais, l'une des langues officielles du Nigéria dont elle est originaire et des États-Unis, où elle a fait ses études. Toutefois, bien que *Ghana Must Go* et *Americanah* soient écrits en anglais, certains passages font références aux langues twi, ga, igbo et yoruba¹⁷. Il faut dire que « le twi est l'un des trois dialectes de la langue des Akans, le groupe ethnique majoritaire du Ghana actuel » (Selasi, 2014, p. 141) et que « [le ga est la langue autochtone d'Accra et des environs] » (Sellier, 2019, p. 572). Les langues en usage au Nigéria « [seraient de l'ordre de plus ou moins 500. Les locuteurs du haoussa, du yorouba et de l'igbo (les langues principales) se

¹⁶ "Similar to Adichie's novel *Americanah*, which Gogol uses as her main reference, *Ghana Must Go* also "challenges the conventions of the typical immigrant novel, where no alternative to life in America is entertained"."

¹⁷ À titre d'exemple, l'on relève, dans *Ghana Must Go*, l'expression *E se* qui se traduit par « merci » (Selasi, 2014, p. 324) et l'on peut lire, dans *Americanah*, « *o di egwu* » qui signifie « c'est terrible » (Adichie, 2014, p. 44).

comptent en dizaines de millions et ceux d'une quinzaine d'autres langues en millions » (Sellier, 2019, p. 574). Dans le cas de *Ghana Must Go* comme d'*Americanah*, la simple évocation de ces langues – qui nous laisse entrevoir la complexité de la situation linguistique de l'Afrique – permet d'ouvrir le cadre narratif sur des réalités culturelles autres qu'occidentales.

Cette ouverture à une diversification des modèles se traduit également par la variété des genres littéraires qui constituent l'œuvre d'Adichie. S'il faut en dresser la liste non exhaustive, sa bibliographie comprend une pièce de théâtre (*For Love of Biafra*), des essais (*Notes on Grief, We Should All Be Feminists, Dear Ijeawele or a Feminist Manifesto in Fifteen Suggestions*¹⁸) et une nouvelle (*Half of a Yellow Sun*), aussi adaptée au cinéma. Le roman *Americanah* suit lui-même « [un modèle multi-générique en enchevêtrant les formules du récit de voyage, du roman d'apprentissage, du roman sentimental, de la comédie et du commentaire social]¹⁹ » (Nous traduisons. Okolocha 2016, p. 143). On peut y lire les aventures d'Ifemelu et d'Obinze sur une période d'environ 15 ans, alors que les personnages nigériens se déplacent entre Lagos, Boston et Londres, guidés tant par leurs projets d'études et professionnels respectifs que par le désir longtemps nourri de découvrir cet Occident imaginé à partir des livres et des histoires de voyage de leurs camarades. Bien que les événements décrits dans le roman se déroulent de l'adolescence à la vie adulte des protagonistes, presque tout le récit d'Ifemelu – qui constitue les trois quarts du roman – s'échelonne sur quelques heures, depuis un salon de coiffure de Trenton, au New-Jersey. C'est en se faisant tresser les cheveux en prévision de son retour définitif à Lagos que la jeune femme fait la rétrospective des épreuves surmontées – depuis son enfance passée au Nigéria, jusqu'à son immigration aux États-Unis motivée par une bourse d'études obtenue de Princeton.

¹⁸ La prochaine référence à ce titre se fera sous *Dear Ijeawele*.

¹⁹ "The two novels combine genres: bildungsroman, romance, comedy and social commentary" pour reprendre les mots exacts d'Okolocha à propos des romans *Americanah* (Adichie) et *So the Path Does not Die* (Pete Hollist).

Seule dans un environnement dont elle ne connaît pas encore les codes, elle fera l'expérience de l'isolement social, de la précarité économique, de l'abus sexuel et de la dépression. À son histoire s'entrelace celle de son premier amour, Obinze, que les difficultés d'immigration mèneront à la clandestinité, à l'usurpation d'identité et ultimement, à la déportation.

La question de l'exil est également abordée dans *Ghana Must Go*. Le titre du premier roman de Selasi renvoie directement à la déportation de près de 3 millions d'Africain·e·s – dont plusieurs Ghanéen·ne·s – en dehors du Nigéria en janvier 1983²⁰. *Ghana Must Go* prend la forme d'une saga familiale qui tourne autour de la mort d'un père, terrassé par une crise cardiaque dans son jardin d'Accra. L'intrigue se développe au rythme des mémoires individuelles et collectives de la femme et des enfants qu'il a abandonné·e·s aux États-Unis à un point tournant de son existence, et qui sont amené·e·s à se réunir au Ghana pour ses funérailles. Les récits et les pensées des personnages s'entremêlent, pivotant autour de certains épisodes marquants dont les souffrances sont réveillées par le souvenir du père. Ainsi, le lectorat est amené à considérer le portrait d'ensemble d'une cellule familiale éclatée dont les membres, disséminés entre l'Afrique et l'Amérique du Nord, sont touchés par des situations de violence et d'injustices qui font obstacle à l'expression de leurs identités et menacent leur équilibre psychique ou leur intégrité physique. D'ailleurs, bien que le roman rapporte certains exemples de violence directe – dont un cas de viol ainsi qu'un meurtre dans le contexte d'une guerre civile –, le récit fait surtout l'exposition de violence structurelle qui « désigne l'effet des structures institutionnalisées d'une société qui

²⁰ Nous reviendrons plus en détail sur le contexte et les enjeux entourant cette déportation dont les causes sont multiples : elles vont de la crise économique en cours au moment de l'événement aux tensions entretenues entre les populations nigérianes et ghanéennes depuis les années 1960 et culminant avec la guerre du Biafra.

limitent la liberté des individus et exercent une fonction oppressive envers certains membres ou groupe de la société » (Gehrmann, 2011, p. 30).

Les études critiques sur *Ghana Must Go* et *Americanah* évoquent brièvement certains des événements traumatiques vécus par les personnages. Il nous intéressera d'observer plus longuement la mise en récit des violences dans les œuvres. Afin de mettre en lumière les formes de cette aliénation comme les souffrances qui en découlent, nous examinerons l'acception classique de la violence comme ses déclinaisons. Pour cela, nous nous appuyerons sur la typologie déployée par l'irénologue Johann Galtung, pionnier dans le domaine des études sur la paix. Nous déclinerons en ces pages des exemples de violences psychologiques, sexuelles et culturelles. Or, « peut-on parler de violence lorsqu'aucun être vivant n'est blessé physiquement? Peut-on parler de violence lorsque personne n'agit ni ne commet de violence directe?²¹ » (Nous traduisons. Galtung, 2015, p. 139-140) Ce sont-là quelques-unes des questions initiées par Galtung qui animeront notre analyse.

Selasi et Adichie expriment une sensibilité à des « questions de représentation, de voix, de marginalisation » qui rejoignent les intérêts de recherche des études postcoloniales (Barhi, 2006, p. 304). En outre, comme l'explique Wallinger, « l'intrigue de *Ghana Must Go* évolue autour de ce mouvement d'oscillation entre la perte et la recherche d'un foyer²² » (Nous traduisons. 2019, p. 207). L'exemple de « l'échec de Kweku aux États-Unis et son retour ultérieur en Afrique doivent être replacés [...] dans la "tradition plus large de l'écriture postcoloniale"²³ », explique-t-elle (Nous traduisons. 2019, p. 214). La tradition en question – qui entremêle le littéraire et le politique – s'est penchée

²¹ "Can we talk of violence when no physical or biological object is hurt? Can we talk about violence when nobody is committing direct violence, is acting? " (Galtung, 2015, p. 139-140)

²² "The plot [of *Ghana Must Go*] evolves around movement, both between nations in terms of geography and between families in terms of losing, leaving, searching for, and finding homes."

²³ "Both Kweku's failure in the United States and his subsequent return to Africa should be placed [...] into the "larger tradition of postcolonial writing" ."

sur le fait des violences en scrutant « les pratiques de lecture et d'écriture intéressées par les phénomènes de domination » en contexte postcolonial (Moura, 2013, p. 10). Du côté de la francophonie, les textes fondateurs de Frantz Fanon (*Peau noire, masques blancs*, 1952), Aimé Césaire (*Discours sur le colonialisme*, 1995) et Albert Memmi (*Portrait du colonisé*, 1985) ont exposé la réification des sujets et ont participé à redéfinir les termes de leurs représentations. En ce qui concerne les travaux anglo-saxons, *Orientalism* d'Edward Saïd (1978), *The Empire Writes Back* de Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (1989) ainsi que *Can the Subaltern Speak?* de Gayatri Chakravorty Spivak (1985) sont au nombre des ouvrages qui sont devenus des références dans le cadre des études culturelles et postcoloniales. D'ailleurs, il faut souligner que plusieurs ont cherché à préciser le sens de « postcolonial ». Selon Jean-Marc Moura, l'auteur de *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, l'adjectif « [sert moins à présenter un concept historique] qu'une perspective sur la littérature renvoyant aux lettres naissant dans un contexte marqué par la colonisation » (2013, p. 10). Mbembe estime pour sa part que « dans un premier temps²⁴, la tâche que s'était assignée le courant postcolonial était de déconstruire les savoirs impériaux qui ont rendu possible la domination des sociétés non européennes » (2010, p. 213). Quantité d'analyses ont fait état de la promiscuité entre le discours des instances colonisatrices et celui de ceux et celles qui entendaient en faire la critique. Memmi l'a fait voir dans *Le portrait du colonisé*, arguant que « même au plus fort de sa révolte, le colonisé conserve les emprunts et les leçons d'une si longue cohabitation » (2015[1995], p. 75). Manifestement, bien des œuvres s'inscrivant dans le courant postcolonial composent avec les intertextes des canons européens de la littérature²⁵. Toutefois, ces références agissent la plupart du temps à titre de « stratégies de mise en évidence, d'analyse et

²⁴ Il relève trois moments cruciaux du développement de la pensée postcoloniale : d'abord, « le moment inaugural, celui des luttes anticoloniales », ensuite, celui « de la grande herméneutique, dont le temps fort est la publication par Edward Saïd de son œuvre maîtresse, *L'orientalisme* » et finalement, celui de la globalisation (2013, p. 75).

²⁵ L'on pensera d'abord et avant tout au *Devoir de violence* du malien Yambo Ouologuem.

d'esquive du fonctionnement binaire des idéologies impérialistes », comme le constate Moura (2013, p. 10). À l'instar de Wallinger, nous relevons que les références intertextuelles dans *Ghana Must Go* sont nombreuses (2019, p. 215). Par conséquent, nous traiterons de l'aspect intertextuel lors de nos analyses des romans de Selasi et Adichie.

À la suite de l'introduction du terme par Julia Kristeva²⁶, Gérard Genette redéfinit l'intertextualité comme

une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes, c'est-à-dire, eidétiquement et le plus souvent, par la présence effective d'un texte dans un autre. Sous sa forme la plus explicite et la plus littérale, c'est la pratique traditionnelle de la citation (avec guillemets, avec ou sans références; sous une forme moins explicite et moins canonique, celle du plagiat [...] qui est un emprunt non déclaré, mais encore littéral [et] sous forme encore moins explicite et moins littérale, celle de l'allusion, c'est-à-dire d'un énoncé dont la pleine intelligence suppose la perception d'un rapport entre lui et un autre auquel renvoie nécessairement telle ou telle inflexions, autrement non recevable (L'auteur souligne, 1982, p. 8).

Outre l'intertextualité, des cinq types de relations transtextuelles relevées par Genette²⁷, nous concernera celui qu'il nomme paratextualité et qui

est constitué par la relation généralement moins explicite et plus distante, que, dans l'ensemble formé par une œuvre littéraire, le texte proprement dit entretient avec ce que l'on ne peut guère nommer que son paratexte : titre, sous-titre, intertitres; préfaces, postfaces, avertissements, avant-propos [...] et bien d'autres types de signaux accessoires, autographes ou allographes, qui procurent au texte un entourage (variable) et parfois un commentaire, officiel ou officieux, dont le lecteur le plus puriste et le moins porté à l'érudition externe ne peut pas toujours disposer aussi facilement qu'il le prétend (1982, p. 10).

²⁶ Elle développe la notion dans *Séméiotikè* (1969), à partir du dialogisme de Mikhaïl Bakhtine.

²⁷ Pour les définitions complètes des cinq types de relations transtextuelles que représentent l'intertextualité, la paratextualité, la métatextualité, la transtextualité et l'architextualité, se référer à l'ouvrage *Palimpsestes. La littérature au second degré* (1982).

Précisons au passage que cette « [extrême périphérie d'une encyclopédie qui comprend tous les systèmes sémiotiques familiers au lecteur] » relève de « la *compétence intertextuelle* » (Eco, 1985[1979], p. 102). Telle que définie par Umberto Eco, elle « représente un cas d'hypercodage et établit ses propres scénarios » dont certains sont dit « communs » et d'autres « intertextuels » (1985[1979], p. 101). Ces derniers étant « des schémas rhétoriques et narratifs faisant partie d'un bagage sélectionné et restreint de connaissances que les membres d'une culture donnée ne possèdent pas tous » (Eco, 1985[1979], p. 104).

Examinant cette relation entre le texte et le paratexte au sein d'œuvres qui témoignent de violences extrêmes – comme celles qui portent sur le génocide des Tutsis du Rwanda, qu'il analyse dans l'article « Au seuil du chaos : devoir de mémoire, indicible et piège du devoir dire » –, Bazié remarque que les éléments paratextuels « deviennent le lieu de la discussion et de la négociation par excellence » (2004, p. 33). Aussi, bien que les violences que nous étudierons ici ne soient pas de l'ordre de l'indicible tel que compris en contexte génocidaire, nous porterons une attention particulière à la façon dont la paratextualité devient une stratégie narrative efficace dans leur écriture. Nous envisagerons l'intermédialité de manière similaire dans les textes. Lors d'un entretien accordé à la revue *Spirale*, Johanne Villeneuve soutient que

l'intermédialité est le meilleur filon pour saisir la nature même d'une expérience souvent dite "incommunicable". Bien qu'incommunicable, cette expérience passe néanmoins par des états conflictuels de médiations à l'issue desquelles quelque chose reste et se voit destiné à quelqu'un qui n'est pas encore né (2010, p. 41).

Rémy Besson, qui estime que « [la notion constitue] une réponse stratégique à la très grande centralité occupée par l'analyse du contenu des textes écrite », avance « [qu'une approche intermédiaire s'intéressera à saisir l'effet provoqué par l'intégration matérielle d'un médium dans un autre » (2014, p. 3, 8). Pour notre part, il s'agira plus précisément de prendre en compte la présence du processus cinématographique et la cohabitation

de différents genres littéraires dans les romans à l'étude. Considérée ainsi, la perspective intermédiaire nous permettra d'appréhender « des modes d'écritures [qui se caractérisent] par le déplacement, la transgression, le jeu, la déconstruction des codes européens tels qu'ils ont voulu s'affirmer dans la culture concernée » (Moura, 2013, p. 11). En somme, notre analyse des relations transtextuelles et de l'intermédialité aura pour but de faire voir la complexification des violences comme de leur écriture dans les œuvres postcoloniales.

Tel que nous l'avons présenté jusqu'ici, ce mémoire abordera des enjeux qui entrent dans le champ des études postcoloniales. Notre recherche s'inspirera également de théories et de pratiques décoloniales. Cette tradition critique latino-américaine s'enracine dans plusieurs courants comme la théorie de la dépendance, la théorie de la relation et les études sur le système monde²⁸. Le sociologue portoricain Ramón Grosfoguel souligne une distinction importante entre les études postcoloniales et décoloniales dans un entretien accordé à Claude Bourguignon Rougier pour le compte de la revue *Raison Présente*. Il résume, en rapportant l'idée de l'anthropologue colombien Eduardo Restrepo, que « la pensée décoloniale est opératoire dans le champ théorique de la colonialité alors que la réflexion des auteurs postcoloniaux l'est dans le champ du colonialisme » (2016). Nous fournirons plus loin dans ce mémoire davantage de détails sur les enjeux terminologiques entourant le vocable; retenons pour l'instant que la colonialité relève de « l'oppression/exploitation politique, économique, culturelle, épistémique, spirituelle, sexuelle et linguistique des groupes ethno-raciaux subordonnés par des groupes ethno-raciaux dominants *avec ou sans administrations coloniales* » (Nous soulignons. Grosfoguel, 2006, p. 62). Par conséquent, les individus et les collectifs concernés par la décolonialité sont d'avis que la colonialité est *toujours*

²⁸ Pour obtenir la généalogie et la description de ces courants, voir Claude Bourguignon Rougier (dir.), *Un dictionnaire décolonial. Perspectives depuis Abya Yala Afro Latina America*, Éditions Sciences et Bien Commun, 2021, en ligne, <https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/colonialite/>, consulté en novembre 2023.

opérante, ce qui semble invalider à leurs yeux la portée du concept de *postcolonialisme*. Or, Moura – à la suite de Griffiths et Tiffin – différencie « post-colonial » de « postcolonial » : si le premier fait figure de « concept chronologique [et] pourrait masquer le néocolonialisme de l'époque actuelle » (2013, p. 11), le second est plutôt relatif à « une situation d'écriture » qui se rattache à des phénomènes de domination (2013, p. 10). S'appliquant à préciser le cadre des théories et pratiques décoloniales, le sémiologue argentin Walter Mignolo juge que « [la pensée décoloniale] met en évidence la dimension raciste et culturellement infériorisante de la domination coloniale et s'ouvre à des modes de vie et de pensée disqualifiés depuis le début de la modernité capitaliste/coloniale » (2013, p. 181). Mobilisant lui aussi le concept de modernité, Mbembe est d'avis que

le déracinement géographique et culturel, puis la relocation volontaire ou l'implantation forcée de populations entières sur des vastes territoires auparavant habités exclusivement par des peuples autochtones furent des événements décisifs de notre avènement à la modernité (2018, p. 20).

Dans son essai sur *Americanah*, Hallemeier

s'efforce d'approfondir la compréhension [...] de l'hybridité culturelle [...] en supposant que les attributs mêmes de la modernité qui sont souvent considérés comme provenant de l'Amérique du Nord – les machines de précision, mais aussi, le capitalisme mondial – sont eux-mêmes les produits d'un échange mondial permanent dont l'Afrique a toujours été une partie intégrante²⁹ (Nous traduisons. 2015, p. 235).

Elle partage en cela le point de vue de l'écrivain afropolitain Wole Soyinka, pour qui « la décolonisation de l'Afrique ne se traduit pas nécessairement par le rejet des technologies et de l'économie prétendument occidentales mais par une utilisation

²⁹ "The essay works to push further Soyinka's understanding of cultural and historical hybridity [...] assuming that the very trappings of modernity that are frequently figured as originating in Euro America—precision machinery, but also, importantly, global capitalism—are themselves products of ongoing global exchange in which Africa has always been integral."

différente de celles-ci³⁰ » (Nous traduisons. Hallemeier, 2015, p. 235). C'est dans cette optique qu'elle entreprend de faire ressortir les « deux capitalismes » que Adichie profile dans *Americanah*. C'est afin de mieux situer les enjeux liés à la décolonialité que les romans permettent d'évoquer que l'on s'attardera à la généalogie de l'idée de modernité, à ses nombreuses significations ainsi qu'à son apparente indissociabilité des violences coloniales.

Si les études postcoloniales et les théories et pratiques décoloniales ont en commun de s'intéresser aux mécanismes de domination, les deux champs de recherche reposent également sur des travaux relevant de la « pensée frontalière ». En effet, la pensée de la frontière s'érige tant à partir des écrits de la féministe chicana Gloria Anzaldúa³¹ que de l'œuvre de Frantz Fanon, retrace Mignolo, pour qui « cette politique de la connaissance ancrée à la fois dans le corps et dans les histoires locales » est fondatrice³² (2013, p. 183). Comme le remarquent Artner et Stanislawki, les romans de Selasi et Adichie « présentent des personnages qui vivent entre deux mondes, sans qu'aucun de ces mondes ne soit en mesure de fournir un sentiment d'appartenance convaincant, un récit de soi qui s'appuie sur l'idée d'une identité nationale¹ » (2013, p. 49). Dès lors, l'on pourrait se demander quel est l'ancrage discursif, topographique concret et/ou symbolique dans l'investissement du lieu à partir duquel les sujets afropolitains prennent la parole? Il est possible de répondre à la question à partir de la notion de « compétence intertextuelle » d'Eco. « L'identité afropolitaine » – tout comme » la

³⁰ "As Reed Way Dasenbrock helpfully glosses Soyinka's position, the author conceives of decolonization not as the rejection of purportedly western technologies and economies, but as the task of learning how "to use [them] in a different (i.e., ontologically different) way"."

³¹ Gloria Anzaldúa, « La conscience de la *Mestiza*. Vers une nouvelle conscience », traduit de l'anglais (États-Unis) et de l'espagnol-chicano par Paola Bacchetta et Jules Falquet, *Les cahiers du CEDREF*, n° 18, 2011, en ligne, <http://journals.openedition.org/cedref/679>, consulté en décembre 2020.

³² Sur cette « géo et corpo-politique de la connaissance », lire Walter Mignolo, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », traduit de l'anglais par Vanessa Lee, *Mouvements*, vol. 73, n° 1, 2013, p. 181-190, en ligne, <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2013-1-page-181.htm>, consulté en novembre 2023.

pensée de la frontière » – ne correspondrait pas nécessairement à la faculté d’habiter tous les lieux à la fois, mais rendrait compte d’une capacité à « [privilégier et actualiser certaines propriétés tandis que d’autres sont gardées sous narcose] » (Eco, 1985[1979], p. 109). En d’autres mots, la frontière serait l’espace d’une négociation entre plusieurs systèmes sémiotiques. En suivant la pensée de la frontière, nous soutiendrons l’idée que les récits des violences que proposent les fictions afro-mondiales permettent d’imaginer un monde « en-commun ». Nous reprenons ici la formulation de Mbembe, pour qui

[la question est] de savoir s’il nous a jamais été, s’il nous est et s’il nous sera jamais possible de rencontrer autrui autrement que comme un objet simplement donné, là, à portée de main. Y a-t-il quoi que ce soit qui puisse nous rattacher à d’autres avec lesquels nous pouvons déclarer que nous sommes? Quelles formes pourrait prendre cette sollicitude? Une autre politique du monde ne reposant plus nécessairement sur la différence ou l’altérité, mais sur une certaine idée du semblable et de l’en-commun, est-elle possible? (2016, p. 66)

Nous proposons dans ce mémoire d’observer la mise en récit des violences dans *Ghana Must Go* et *Americanah* afin de démontrer que les fictions nous engagent à saisir la complexité des parcours dont l’horizon est celui de l’Afrique dans le monde. Nous le ferons par le biais de l’intertextualité et de l’intermédialité, vues comme stratégies de figuration des violences dans les œuvres. Notre travail se déclinera en trois parties. Dans le premier chapitre, nous établirons que les romans présentent des figures cosmopolites ayant émergé des flux migratoires entre l’Afrique et les autres continents. En portant attention aux identités nées de la « circulation des mondes » (Mbembe) ainsi qu’aux formes de la mobilité qui apparaissent dans les textes, nous dégagerons les éléments constitutifs d’une « pensée frontalière » (Anzaldúa, Fanon, Mignolo, Miano). Nous relèverons l’importance de celle-ci dans l’élaboration d’une grammaire décoloniale, autant dans le champ des théories et pratiques décoloniales que dans celui des études postcoloniales. Nous prendrons appui sur ce cadre théorique afin de faire voir les enjeux décoloniaux en lien avec les situations d’oppression qui sont dépeintes

dans les romans. Toujours dans le souci de mieux nommer ces différentes catégories de violences, nous accompagnerons notre lecture de la typologie élaborée par Galtung. Nous examinerons d'abord la manière dont les violences historiques sont abordées dans *Ghana Must Go* et *Americanah* par une étude du paratexte. L'exemple de deux conflits intra-africains et l'enchevêtrement de ces récits à des cas de violences ayant cours hors d'Afrique nous permettra de montrer la complexification de l'écriture. Puisqu'il s'agit d'imaginer le vivre ensemble et « l'en-commun à partir d'œuvres postcoloniales, notre deuxième chapitre s'intéressera aux définitions de l'universel. Dans un premier temps, nous retracerons succinctement les différentes conditions historiques et géographiques d'émergence du concept de modernité, longtemps considéré comme porteur d'un certain universalisme. En suivant les réflexions menées par le groupe Modernité/Colonialité et la critique déployée par Sarr dans *Afrotopia*, nous avancerons que la notion se rattache à une conception plutôt ethnocentrée du savoir et du progrès. Nous suggérerons que la visée émancipatrice associée à l'idée de modernité, telle qu'elle s'est développée en Europe et s'est diffusée un peu partout dans le monde, est constitutive d'une colonialité toujours opérante et s'articule sur une justification de la violence. C'est dans l'optique de « repenser la communauté universelle » (Bachir Diagne, 2014) en des termes plus larges que nous interrogerons l'acception traditionnelle du cosmopolitisme et ses configurations alternatives (Appiah, Mbembe). L'intention de notre troisième chapitre est d'avancer que les ouvrages de notre corpus rendent compte des « violences de l'englobement » (Bazié, 2020) qui ont eu pour conséquence de détourner les personnages de l'Afrique et d'imposer la perspective occidentale comme seule valide. Nous rapprocherons d'abord le phénomène de la « double conscience » théorisée par Gilroy (2017). Nous exemplifierons ensuite, à partir des « narrativisations intérieures » des personnages (Schaeffer, 2020), comment cette vision uniformisante participe de l'aliénation et de la négation d'une partie de la population mondiale. À cet effet, nous soutiendrons que les relations transtextuelles (comme la paratextualité, l'intertextualité et l'architextualité) ainsi que l'intermédialité permettent de figurer les problèmes causés par l'imposition d'un modèle hégémonique.

Plus précisément, nous verrons que les références au roman d'espionnage et à l'écriture journalistique, qui expriment un décalage entre le scénario idéal intériorisé par les personnages et l'expérience de violences, invitent à rendre compte de réalités souvent marginalisées et de violences structurelles autrement plus difficiles à percevoir. Finalement, nous concluons que la coprésence et la confrontation des différents genres littéraires et artistiques dans les romans illustrent le renversement de l'idée, souvent reliée aux idéologies de la domination, qui est de ne présenter qu'une seule perspective valable du monde.

CHAPITRE 1

VIOLENCES, CIRCULATION DES MONDES ET COMPLEXIFICATION DE L'ÉCRITURE

« La frontière, telle que je la définis et l'habite, est l'endroit où les mondes se touchent, inlassablement. C'est le lieu de l'oscillation constante : d'un espace à l'autre, d'une sensibilité à l'autre, d'une vision du monde à l'autre. » Léonora Miano³³

Dans ce premier chapitre, qui se déclinera en trois parties, il nous motivera d'exposer comment *Ghana Must Go* et *Americanah* rendent compte de la complexification de l'écriture des violences en lien avec les déplacements hors d'Afrique. Par conséquent, nous entamerons ce mémoire en nous intéressant à la manière dont les fictions de notre corpus présentent la question du rapport à l'Afrique en tenant compte des multiples traversées entre les continents. À partir du phénomène de la « circulation des mondes » observé par Mbembe, nous nous appliquerons à distinguer par quelles stratégies de « nouvelles formes du réel – flottantes et mobiles » se constituent dans les romans (2013, p. 224). Pour ce faire, nous étudierons de quelle façon le lexique et l'arbre généalogique positionnés en avant texte de *Ghana Must Go* introduisent les personnages. Après avoir démontré que ces documents qui accompagnent l'ouvrage viennent interroger certains mécanismes de représentation des sujets, nous prendrons en considération l'importance de la « pensée de la frontière » dans l'élaboration d'une grammaire décoloniale. Dans la deuxième partie du chapitre, nous aborderons les violences historiques évoquées dans le roman de Selasi. Nous rapporterons les occurrences de deux conflits intra-africains en observant les éléments paratextuels, les références intertextuelles et les objets symboliques marginaux. Nous ferons référence à la typologie élaborée par Galtung (2013, 2015) afin d'appréhender les différentes catégories de violences qui se révèlent dans les œuvres. Finalement, c'est en dirigeant

³³ Léonora Miano, *Habiter la frontière*, Paris, L'Arche, coll. « Tête-à-tête » 2012, p. 25.

notre regard sur l'imbrication des récits des violences que nous entendons démontrer l'ouverture du cadre narratif et la complexification de l'écriture, dans la troisième partie de ce chapitre.

1.1 Pensée de la frontière

1.1.1 Formes et figures de la mobilité

La traite et la déportation de personnes d'origine africaine esclavagisées vers les Amériques entre le 15^e et le 16^e siècle et la colonisation européenne qui opère dès la seconde moitié du 19^e siècle ont engendré des « modalités de repeuplement de la planète » (Mbembe, 2016, p. 20) qui sont à comprendre en termes de déterritorialisation et de reterritorialisation, de déracinement et de relocalisation, d'exil et d'intégration forcée à des lieux hors d'Afrique. En d'autres mots, les processus d'expansion géographique ont provoqué l'ébranlement des sociétés de régions du monde autrefois colonisées et ont modifié leur rapport au territoire d'une manière radicale. S'employant à dégager comment cette relation à l'espace s'articule dans la littérature, Bazié avance que le roman africain lui permet « [d']illustrer ce lien entre l'Afrique et le monde, et la rupture d'avec une terre originelle, par la violence d'un englobement qui a précipité le monde dans une totalité en constant déséquilibre des décentrement qui en font en même temps la richesse » (2020, p. 301). Il nous importera de démontrer que cet héritage – les ruptures et les déplacements qu'il impose comme les nouveaux liens qu'il suscite – permet aux personnages de traverser plusieurs frontières. Dès lors, il nous faudra interroger de quelle façon *Ghana Must Go* et *Americanah* traitent de cette reconfiguration de l'espace et de la mobilité des sujets : quelles connexions entretiennent les membres des diasporas africaines avec leur pays d'origine, de quelles façons les identités se trouvent-elles marquées par les entrelacements nés de ces traversées entre les continents et que signifie le fait d'être « Africain·e » dans un tel contexte?

Les fictions de notre corpus sont caractéristiques d'une « nouvelle démographie » qui peut être dépeinte comme suit :

The Africans that left Africa between 1960 and 1977 had children, and most overseas [...] This new demographic – dispersed across Brixton, Bethesda, Boston, Berlin – has come of age in the 21st century, redefining what it means to be African. (Selasi, 2005)

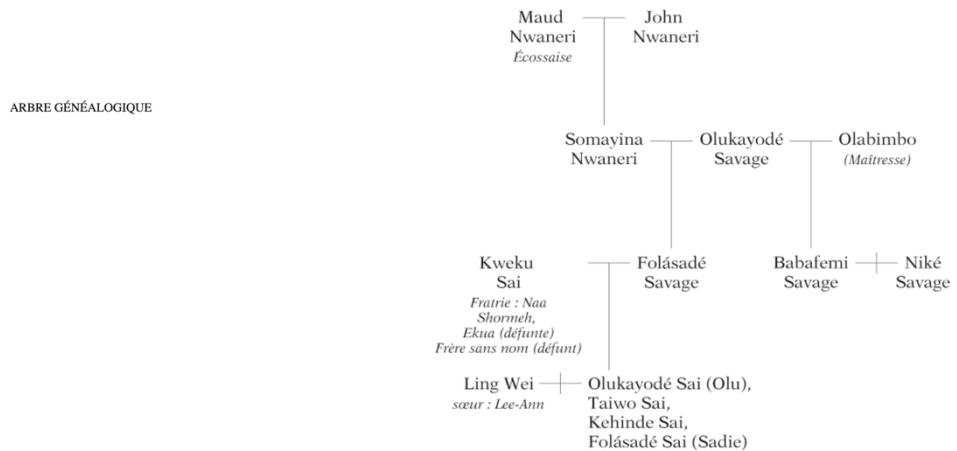
En effet, *Ghana Must Go* met en scène plusieurs générations d'Africain·e·s et d'Afro-descendant·e·s dont le parcours semble correspondre au portrait brossé par Selasi. Dans les circonstances, voyons comment le roman exprime la complexification du rapport qu'entretiennent des sujets à eux-mêmes en fonction de cette mobilité, en faisant l'introduction sommaire des personnages que nous convoquerons au cours de ce mémoire.

L'intrigue de *Ghana Must Go* se développe principalement autour du couple formé par Kweku Sai et Folásadé Savage ainsi que leurs enfants – Olu, Taiwo, Kehinde et Sadie. Les protagonistes nous sont d'abord présentés par l'intermédiaire d'un lexique et d'un arbre généalogique qui précèdent la première partie de l'ouvrage.

Figure 1.1 Lexique

LEXIQUE					
	SIGNIFICATION	ORIGINE			
ACCRA	Capitale du Ghana	Ghana	KOKROBITÉ	Ville côtière proche d'Accra	Ghana
BABAFEMI	« Aimé de son père »	Nigeria	KWEKU	Garçon né un mercredi	Ghana
EKUA	Fille née un mercredi	Ghana	LAGOS	La plus grande ville du Nigeria	Nigeria
FEMI	Abréviation de Babafemi	Nigeria	NIKÉ	Abréviation d'Adeniké	Nigeria
FOLÁ	Abréviation de Folásadé	Nigeria	OLUKAYODÉ	« Dieu apporte le bonheur »	Nigeria
FOLÁSADÉ	« La richesse me couronne »	Nigeria	PHILAE	Île située à l'extrême sud de l'Égypte	Grèce
IDOWU	Né après des jumeaux	Nigeria	SADÉ	Abréviation de Folásadé	Nigeria
KEHINDE	Le dernier-né des jumeaux	Nigeria	SAI	Nom de famille	Ghana
			SENA	« Don de Dieu »	Ghana
			SOMAYINA	« Que je ne voyage pas seule »	Nigeria
			TAIWO	Le premier-né des jumeaux	Nigeria

Figure 1.2 Arbre généalogique



À priori, ces éléments paratextuels ont pour utilité de fournir clarté et lisibilité au récit. Tel qu'annoncé dans l'intitulé, l'on s'attend à ce que le lexique décline les significations et l'origine des noms (d'individus, de villes ou de pays) qui seront ultérieurement évoqués dans le texte. Dans le même ordre d'idées, on anticipe que

l'arbre généalogique nous renseigne sur les relations qui forment le lignage familial. Autrement dit, l'insertion du lexique et de l'arbre généalogique semble justifiée par la volonté d'assurer la bonne compréhension du texte que nous nous apprêtons à lire. De fait,

[le texte littéraire] se présente rarement à l'état nu, sans le renfort et l'accompagnement d'un certain nombre de productions, elles-mêmes verbales ou non, comme un nom d'auteur, un titre, une préface, des illustrations, dont on ne sait pas toujours si l'on doit ou non considérer qu'elles lui appartiennent, mais qui en tout cas l'entourent et le prolongent, précisément pour le *présenter*, au sens habituel de ce verbe, mais aussi en son sens le plus fort : pour le *rendre présent*, pour assurer sa présence au monde, sa "réception" et sa consommation, sous la forme, aujourd'hui du moins, d'un livre. (Genette, 1987, p. 3)

Or, nous constatons rapidement qu'en ce qui concerne le roman de Selasi, la fonction purement informative du lexique et de l'arbre généalogique est détournée de façon à faire ressortir une incapacité à traduire l'histoire familiale que nous nous apprêtons à lire de façon schématique. D'ailleurs, si l'on se rapporte à la thèse que Jalad Berthelot Obali consacre à « l'écriture du retour dans quelques romans postcoloniaux » – dont celui de Selasi –, « le lexique et l'arbre généalogique sont à lire comme deux aspects fondamentaux de l'organisation familiale, de l'individu et de la structuration du texte [...] Ces caractéristiques peuvent *dissimuler* ou *générer* de nouveaux indices constitutifs de la logique filiale » (Nous soulignons. 2022, p. 395). La présence – et, comme nous verrons un peu plus loin, l'incomplétude – des documents de référence placés en amont de l'ouvrage vient non seulement situer l'inefficacité de ces sources à représenter les personnes d'origine africaine ou afro-descendante, elle souligne qu'une certaine partie de l'Histoire s'est écrite sur leur négation ou leur stéréotypisation.

Le rôle du lexique, qui se rapporte au genre du dictionnaire³⁴, est « d’inventorier les mots d’une langue, d’une discipline ou d’un domaine déterminés, en suivant l’ordre alphabétique. Il fournit soit des définitions, soit – pour les dictionnaires de langues étrangères – des traductions » (Tack dans Aron et al., 2016, p. 184). Le lexique, tel qu’il apparaît dans le roman de Selasi, renvoie à l’onomastique, « la science qui se donne pour étude les noms propres [et qui se subdivise en plusieurs branches dont l’anthroponymie et la toponymie] » (Lebel, 1961, p. 677). De fait, le tableau positionné en avant-texte dresse la liste des prénoms et noms propres des protagonistes – mais aussi de certaines villes et capitales – et leur attribuant une signification et en les catégorisant sous leur pays d’origine³⁵. Or, le contenu, peu élaboré, nous apprend bien peu de choses sur les personnages ou leur lieu d’origine. En effet, il est impossible de connaître *par avance* si Babafemi sera réellement « aimé par son père » ou si Taiwo sera « le premier né des jumeaux ». Ces surnoms prennent leur sens *a posteriori*.
Selon Laurence Dahan-Gaida,

le schéma arborescent a une fonction informative qui structure la matière narrative en même temps que la composition, déployant l’histoire des différentes branches d’une même famille et les articulant entre elles : "la force structurante de l’arborescence visuelle trouve son équivalent scriptural dans un récit rétrospectif, orchestré par un narrateur omniscient qui suit l’ordre chronologique ou souligne les raccords spatio-temporels de manière à les rendre lisibles" (2023, p. 388).

³⁴ Selon la définition élaborée par Lieven Tack, « le dictionnaire se distingue [...] par son caractère plus global, des glossaires et des lexiques, spécialisés et limités » (dans Aron et al., 2016, p. 184). Toutefois, « le corpus des dictionnaires est lié à des pratiques contiguës à l’inventaire lexical, telles que l’histoire, l’épistémologie, la politique et bien sûr, la littérature » (p. 186) en outre, l’on note que « l’effort de recensement de la langue a ses origines dans une réflexion lexicographique polyglotte, qui s’est très tôt attachée aux langues modernes » (p. 185).

³⁵ Il est à noter que dans la version en langue anglaise, l’origine et la signification des prénoms et noms propres s’accompagne de leur « prononciation » (Selasi, 2013). D’une part, ce renvoi à l’aspect phonétique confirme la filiation entre le lexique et le corpus des dictionnaires. Par ailleurs, cela donne lieu de poser la question du rapport à l’oralité et de souligner la présence de traditions littéraires autres qu’écrites.

L'arbre généalogique qui devance le texte de *Ghana Must Go* propose un aperçu d'une partie de la lignée familiale des Nwaneri. À cet égard, l'on relève qu'une annotation entre parenthèses précise que Maud Nwaneri est *Écossaise* alors que l'origine ethnique d'aucun autre membre des Nwaneri n'est indiquée sur l'arbre généalogique. L'information n'est pas sans mettre en évidence le caractère éminemment sélectif des processus de représentation et d'occultation des individus dans l'écriture de l'Histoire. Effectivement, en y regardant de plus près, l'on constate que l'arborescence comporte des omissions volontaires et des détails déconcertants. Par exemple, on ne déplie pas la branche des ascendants de Kweku Sai : sa mère n'y figure pas, alors qu'elle sera pourtant évoquée ultérieurement dans le roman. L'on remarque les noms des sœurs de Kweku – Shormeh, Naa et Ekua (décédée à 11 ans). Or, il est également fait mention d'un frère mort-né, innommé. L'on pourrait se questionner sur la pertinence d'inclure ce dernier au registre familial vu la brièveté d'une existence où il n'a même pas trouvé de nom. Cependant, sa présence anonymisée dans l'arbre généalogique prend son sens ultérieurement dans le texte. On peut lire que :

L'USIN³⁶ préconise de ne pas donner de noms [...] au cas où un malheureux nourrisson ne survivrait pas le week-end, on décourageait ses parents de choisir un prénom [...] Nombre de ses camarades trouvaient la pratique brutale, une sorte d'aveu d'impuissance prématuré. Des Américains en majorité, aux dents blanches, nourris au lait de vache, pour qui la mortalité infantile était inconcevable. Ou plutôt concevable dans l'ensemble, sous forme d'un chiffre, d'une statistique, par exemple : tel pourcentage d'enfants nées au Ghana ne survivront pas. Concevable au pluriel, inconcevable au singulier [...] Pour les Africains, en revanche (et les Indiens, les Antillais ainsi que le seul réfugié letton heureux à Baltimore), la mort d'un nouveau-né n'était pas seulement concevable mais anodine, d'autant plus si elle était inéluctable, par conséquent explicable. C'était la vie. À leurs yeux, il était cohérent, voire admirable de ne pas leur donner de noms, une façon d'instaurer une distance par rapport à l'existence, donc à la mort » (Selasi, 2014, p. 27-28).

³⁶ Il s'agit de l'Unité des soins intensifs néonataux où Kweku a fait son internat.

Mis en contexte avec le roman, l'élément paratextuel – qui dirige notre attention sur ce qui est innommé – ajoute à démontrer que le roman ouvre non seulement le narratif sur plusieurs perspectives, il met l'accent sur les sujets plus marginalisés.

Si le schéma arborescent constitue un lieu de mémoire, le détournement de sa fonction informative habituelle nous pousse à saisir que l'identité d'une personne ou la teneur d'une relation ne se résume pas à une seule dénomination. Comme nous le préciserons dans notre deuxième chapitre, le récit de la mort prématurée de sa sœur Ekua – nous en apprendra davantage sur Kweku et sur sa conception du monde, que le simple fait de situer qu'il est d'origine ghanéenne, qui est, si l'on y réfléchit bien, un adjectif aussi peu significatif que d'être « un garçon né un mercredi » (Selasi, 2014, p. 13). Ce qui nous amène à comprendre que pour Selasi, les relations que l'on entretient avec les autres et les expériences que l'on éprouve nous définissent davantage que le lieu d'où l'on vient ou le nom que l'on porte³⁷. Ainsi, ce bref aperçu du lexique et de l'arbre généalogique démontre que les documents ne remplissent pas tout à fait leur rôle d'usage et participent d'une transgression. Ils ont moins pour effet de nous informer à propos des personnages ou des relations qu'ils entretiennent, que de nous faire voir la superficialité de certaines étiquettes et de nous inciter à dépasser l'aspect national de l'identité. D'ailleurs, Berthelot Obali soutient que « la présence de l'arbre généalogique de la famille Sai, tout juste avant le début formel du récit, dévoile le caractère hybride de leurs origines » (2022, p. 396). Comme l'évoque Dahan-Gaida, « l'identité ne procède pas d'une origine unifiée mais d'une multitude de facettes et d'inflexions hétérogènes qui lancent autant de lignes de devenir dont l'entrelacement est imprévisible » (Dahan-Gaida, 2023, p. 384). En définitive, le réinvestissement de l'espace paratextuel aux fins de la subversion du genre du dictionnaire et de l'organisation arborescente, qui nous invite à ne pas réduire les êtres à une seule

³⁷ D'ailleurs, lors d'une conférence intitulée « Don't ask where i'm from, ask where i'm a local », Selasi se demande et affirme : "Where am I local? Rituals, relationships (were local where we carry out our rituals and relationships), restrictions (where are you able to live, what passport do you hold) " (2014).

dimension, annonce la complexification du rapport au lieu et à l'identité des sujets qui sera mise en jeu dans l'œuvre.

1.1.2 Grammaire décoloniale

L'exemple susmentionné manifeste la mise à distance par rapport à une certaine tradition qui nie l'existence d'individus et de communautés ou avance une conception essentialisante de ceux-ci. Or, afin de spécifier davantage les identités qui sont dépeintes dans *Ghana Must Go*, il convient de considérer l'impact de la « pensée frontalière » dans le champ des études postcoloniales comme dans celui des pratiques et théories décoloniales. S'intéressant à la formation de la pensée décoloniale, Adélia da Silva Mathias relève que « la pensée liminaire ou pensée frontalière, sans avoir été créée par les décoloniaux, est une notion récurrente dans leur relecture de la décolonisation » (2018, p. 173). C'est le cas du collectif Modernité/Colonialité, qui s'est constitué en Amérique latine autour d'intellectuels comme Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter D Mignolo et Ramón Grosfoguel – pour ne nommer que ceux dont nous convoquerons directement le travail³⁸. Mignolo retrace que « la généalogie de la pensée frontalière, de la pensée et de l'acte décoloniaux s'élabore sur plusieurs plans » (2013, p. 185). Parmi ceux-ci, il reconnaît l'importance de la réflexion d'Anzaldúa dont la pensée est fondatrice pour son propre travail. Celle-ci conçoit « la *mestiza* [comme] un produit du transfert des valeurs culturelles et spirituelles d'un groupe à un autre. Triculturelle, monolingue, bilingue ou multilingue, parlant un patois, et dans un état de perpétuelle transition, la *mestiza* fait face au dilemme des origines mélangées » (2011, p. 3). Elle ajoute que « bercée dans une culture, prise en sandwich entre deux cultures, enjambant les trois cultures et leurs systèmes de valeurs, la *mestiza* subit une lutte de la chair, une lutte des frontières » (2011, p. 3). Les passages que nous

³⁸ Font également partie du collectif Edgar Lander, Zulma Palermo, Freya Schewy, Catherine Walsch, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Javier Sanjinés, Santiago Castro-Gómez, María Lugones et Nelson Maldonado-Torres (Bourguignon Rougier, 2021).

avons tirés de « La conscience de la *Mestiza*. Vers une nouvelle conscience », font apparaître les similitudes entre la *mestiza* d'Anzaldúa et les identités frontalières qui se déploient dans *Ghana Must Go*. Toutes les deux « [vivent] à l'intersection d'histoires et de mémoires, en faisant l'expérience à la fois de leur dispersion préliminaire et de leur traduction ultérieure dans de nouveaux arrangements, plus étendus, le long de routes émergentes³⁹ » (Nous traduisons. Wallinger, 2019, p. 207). Or, bien qu'elles soient « de là-bas et d'ici » et « qu'elles soient simultanément à l'intérieur et à l'extérieur » de la démarcation frontalière, les identités afropolitaines n'habitent pas tous les lieux *à la fois*. Marquées du sceau d'influences multiples, elles développent une compétence encyclopédique qui leur permet d'enregistrer certaines propriétés et de les actualiser (Eco, 1985,[1979], p. 109) à la demande des situations particulières qu'elles rencontrent et des lieux d'où elles prennent la parole.

Frantz Fanon fait lui aussi figure de proue en ce qui concerne la mise en œuvre d'une « grammaire de la décolonialité⁴⁰ » (2013, p. 186). Son apport incontestable est souligné par Mbembe qui rappelle, en préface de la réédition des *Œuvres* de Fanon chez Découverte en 2011, que l'on doit à l'auteur et médecin martiniquais « l'émergence d'une *praxis anticoloniale* » (p. 12). L'Afrique conçue par Fanon n'est pas seulement le lieu à partir duquel il pense. Elle est le sujet même de cette pensée ainsi que sa matière (p. 14). Les pratiques de Fanon et d'Anzaldúa ont en commun de

³⁹ "In *Migrancy, Culture, Identity*, Iain Chambers writes about the arrangements migrants have to make: "To come from elsewhere, from 'there' and 'here', and hence to be simultaneously 'inside' and 'outside' the situation at hand, is to live at the inter-sections of histories and memories, experiencing both their preliminary dispersal and their subsequent translation into new, more extensive, arrangements along emerging routes"."

⁴⁰ Plus spécifiquement, Mignolo fait référence au concept de « sociogénèse » introduit par Frantz Fanon dans *Peau Noire, masques blancs*.

renvoyer à une corpo-politique de la connaissance⁴¹ qui permet d'envisager des lieux d'énonciation alternatifs à ceux imposés par l'impérialisme et le colonialisme.

Une même volonté de « se libérer de toutes les formes de domination » est partagée par les décoloniaux qui se revendiquent⁴² de l'esprit de Bandung, en référence à la conférence afro-asiatique qui s'est tenue entre le 18 et le 24 avril 1955 à Bandung, dans la région du Java occidental, en Indonésie (Bazié, 2021, p. 2). La réunion, menée par les pays du tiers-monde, avait pour objectif de trouver des manières de s'opposer radicalement au colonialisme, tout en restant dans le pacifisme et la neutralité. L'assemblée s'inscrivait dans un contexte socio-historique marqué par la fin de la Deuxième Guerre mondiale et le début de la Guerre Froide, à un moment où le poulx du monde se prenait selon l'une ou l'autre des grandes puissances mondiales, alors divisées entre les blocs de l'Est et de l'Ouest. La mise en commun des réflexions sur l'épreuve sensible du colonialisme « a donné naissance à un pôle de regroupement et à une nouvelle force politique voulant inaugurer le passage vers une nouvelle organisation de la société internationale » (Fondation Frantz Fanon, 2018). En tant que rédacteur en chef du *Bulletin Esprit Bandung*, Bazié précise que l'esprit de Bandung appelle à « se libérer de toutes les formes de domination » ainsi qu'à « sortir de l'idée du récit unique et monologique » (2021, p. 2). La pensée de la frontière et l'esprit de Bandung desquels s'inspirent les décoloniaux rendent compte d'une même volonté d'émancipation. De part et d'autre, il en ressort une ambition de convoquer et de légitimer des manières autres de sentir, d'être et d'agir dans le monde et avec la totalité du vivant qui l'habite.

⁴¹ « [Fanon formule] en une seule phrase toutes les catégories de base de l'épistémologie frontalière : la perception biographique du corps noir dans le tiers monde, fixant ainsi une politique de la connaissance ancrée à la fois dans le corps et dans les histoires locales. C'est une pensée géo et corpo-politique », explique Mignolo (2013, p. 183).

⁴² Moura fait remarquer que « la généalogie du postcolonialisme remonte à l'époque des décolonisations et des dynamiques intellectuelles qui en naissent, de la période de Bandoeng (1955), de l'essor du tri-continentalisme et du tiers-mondisme » (2013, p. 12). Mignolo abonde dans le même sens en affirmant que « la décolonialité naquit lors de la Conférence de Bandung en 1955 » (2013, p. 182).

1.2 Violences historiques

La colonisation historique de l’Afrique s’est perpétrée par la domination des populations colonisées, l’occupation de leurs territoires et l’exploitation de leurs ressources. Ces violences ont pris la forme d’actions *directes* et *visibles*. Or, l’imposition d’un modèle hégémonique de pouvoir a aussi fait en sorte que certaines formes de violences – de discriminations et d’exclusions sociales – se sont installées durablement, jusqu’à être presque normalisées. Cette « normalisation » a pour répercussion qu’il est aujourd’hui difficile de distinguer – et parfois d’admettre – que la violence s’est imbriquée dans la structure sociétale. Afin de mieux comprendre le fonctionnement de ce mécanisme, il convient de nous arrêter sur la définition du mot violence, avant d’en discerner les différents types et d’exemplifier leur fonctionnement par notre analyse de *Ghana Must Go* et *Americanah*. Selon Galtung,

violence is avoidable insult to basic human needs, and more generally, to sentient life of any kind, defined as that which is capable of suffering pain and enjoy well-being. Violence lowers the real level of needs satisfaction below what is potentially possible. Violence to human beings hurt and harm body, mind, and spirit (2013, 35).

Cet emploi du sens de violence nous permet de relever qu’elle cause des souffrances autant physiques que psychologiques. La proposition paraît peut-être évidente, mais l’étude de ces dernières est souvent éclipsée, comme le constate le professeur du département d’anthropologie de l’Université Laval Martin Hébert :

nous parlons aujourd’hui de violence psychologique, de violence verbale, de violence sexuelle, de violence culturelle, économique, épistémique, ontologique et ainsi de suite. Ces concepts partagent tous la même caractéristique, celle de déborder de la définition classique de la violence conçue strictement comme relevant de coups et blessures, donnant à voir des aspects souvent négligés de cette dernière. (Hébert, 2019, 3p. 5)

Partageant l'intention de mieux saisir ces « aspects négligés », nous souhaitons interroger la manière dont le texte de Selasi rend compte de la complexification de l'écriture des violences en lien avec les déplacements hors d'Afrique.

1.2.1 « Ghana Must Go »

Ghana Must Go fait l'illustration d'un premier type de violence que l'on peut catégoriser comme une rupture entre les personnages et leur milieu. Celui-ci peut être compris en tant que le territoire, les êtres qui l'habitent, les langues, les traditions, les pratiques culturelles et les histoires partagées par les membres d'une communauté. En ce qui concerne *Ghana Must Go*, cette coupure nous est d'abord signifiée par l'intitulé, qui reprend le mot d'ordre d'un mouvement d'expulsion de millions d'Africain·e·s en dehors du Nigéria, en 1983. Il nous faut préciser que si l'expression laisse sous-entendre que la déportation ne concernait que les citoyen·ne·s Ghanéen·ne·s, cela ne fut pas le cas⁴³. En outre, l'aspect multidimensionnel du conflit semble souvent éludé lorsqu'il s'agit d'en retracer les causes :

[Gary-Toukara's] article revisits the expulsion of foreigners from Nigeria in 1983, examining its hitherto poorly documented nationalist, symbolic and identity dimensions [...] After the spectacular expulsion of its nationals from Ghana in 1969, Nigeria retaliated by repatriating Ghanaians in return. (2015, p. 27).

Ceci étant posé, l'on peut maintenant questionner la relation entre la portée historique soulevée par le titre et ses représentations dans le roman de Selasi. Le fait est que l'événement affiché en tête de couverture n'est référencé qu'en quelques rares occasions dans le texte (nous relèverons ces occurrences plus bas). Son acception est donc d'abord et avant tout à situer en fonction de l'emplacement paratextuel qu'il occupe. Genette conçoit cet espace comme une « "zone indécise" entre le dedans et le

⁴³ "The public expression of rejection was focusing on Ghanaians. It is pertinent to draw a comparison here with the Malians, who were less visible but well integrated through longstanding cultural and economic ties" (2015, p. 30), peut-on lire dans l'article de Gary-Toukara.

dehors, elle-même sans limite rigoureuse, ni vers l'intérieur (le texte) ni vers l'extérieur (le discours du monde sur le texte) » (1987, p. 3). La sémiologue et historienne de l'art Nycole Paquin perçoit aussi cette ambivalence :

on s'est attardé à la nature du titre, à sa structure, à sa fonction, à sa portée critique, mais toujours on l'a compris comme mise en présence et mise en exergue du co-texte et c'est peut-être ce rôle contradictoire qui recouvre l'ensemble des titres, peu importe le domaine d'expression (2008, p. 6).

Ghana Must Go joue précisément sur ces renvois et ces écarts entre le titre et l'œuvre. La corrélation entre l'intitulé, le moment historique qu'il figure et l'espace minimal qui lui est accordé dans la fiction rend compte d'une mise à distance par rapport à l'événement lui-même. À n'en pas douter, l'effet de décalage vient signifier la difficulté de traduire le traumatisme⁴⁴ que représente la déportation de deux millions d'Africain·e·s. Le titre agit comme l'écho lointain d'un événement complexe dont les éléments déclencheurs sont multiples. En effet, le moment historique circonscrit dans le titre s'inscrit dans un contexte beaucoup plus large que celui d'un conflit intra-africain. Comme le précise Gary-Toukara : « it is often overlooked that this event falls within the continuum of a rivalry between the two countries dating from the colonial period. » (2015, p. 27) Par conséquent, la tension entre le sujet pris à parti dans le péritexte⁴⁵ et sa présence effacée dans l'œuvre s'engage dans le même sens que le lexique et l'arbre généalogique que nous avons étudiés au début de ce chapitre : celui

⁴⁴ Bien que cela ne soit pas la question ici, notons que des réflexions sérieuses sur les possibilités et les limites du dire ont été menées par Michael Rinn dans *Sémiotique de l'indicible* (1998) et par Bazié dans « Au seuil du chaos : devoir de mémoire, indicible et piège du devoir dire » (2004).

⁴⁵ Genette « [appelle *péritexte* cette catégorie spatiale] que l'on peut situer par rapport à celui du texte lui-même : autour du texte, dans l'espace du même volume, comme le titre ou la préface, et parfois inséré dans les interstices du texte, comme les titres de chapitres ou certaines notes » (1987, p. 10).

de faire voir des violences trop souvent négligées ou réduites à leur plus simple expression.

Nous avons noté une première référence au mouvement de déportation historique « Ghana Must Go » par le biais du paratexte. En outre, deux autres occurrences au conflit méritent notre attention. L'une prend la forme d'une référence intertextuelle et l'autre, d'un objet symbolique marginal. À l'intérieur du texte, un premier appel au mouvement de déportation associé au mot d'ordre « Ghana Must Go » se fait par le biais du « récit de Sena », un ami de la famille Sai (Selasi, 2014, p. 315). Tenant sur à peine quelques lignes, la référence aux circonstances de janvier 1983 se résume à « une histoire tragique » vécue par le personnage et découlant d'une « décision arbitraire du gouvernement nigérian » (Selasi, 2014, p. 317). D'une part, la formulation dramatique – qui rappelle aussi bien le théâtre que les grands titres des journaux à sensation – offre un éclairage peu réaliste du conflit qui se trouve réduit aux communiqués relayés par les médias de masse. De l'autre, l'utilisation d'une formule devenue une convention en la manière de traiter les informations relatives aux violences interafricaines vient établir que la perception extérieure de l'événement est souvent superficielle. En proposant des représentations archétypales du gouvernement nigérian et des communautés qui sont déportées, la couverture médiatique masque ses réels enjeux, comme nous avise Gary-Toukara :

The media analysis of its political outcomes remains blurred by an interpretation that lays emphasis on mobilisations that are regionalist, religious or ethnic in nature. The North/South, Muslims/Christians, Yoruba/Ibo/Hausa antagonisms overshadow other forms of socio-political exclusion that obstructed the reappraisal of internal conflicts in Nigeria (2015, p. 26).

La pratique d'écriture sensationnaliste que nous avons identifiée dans le récit de Sena permet de dénoncer la vision manichéenne de la culture médiatique et manifeste la nécessité de figurer les violences autrement.

Une troisième référence à la mémoire de l'événement nous est communiquée par l'intermédiaire d'un slogan imprimé sur un sac en plastique : « Le Ghana dehors » (Selasi, 2014, p. 41) que Gary-Toukara relève ici :

Reinterpreted in the context of post-expulsion, the popular expression “Ghana-Must-Go” is a proof of this event : since 1983, it refers to the type of bag used by people to transport goods and materials, alluding to the Ghanaians who fled hurriedly from the country, having only bags as luggage (2015, p. 37).

Par le biais du sac, le texte découvre une perspective ancrée dans le quotidien des Africain·e·s ayant vécu cette déportation; il étoffe le sujet d'une couche signifiante supplémentaire. Encore ici, la référence passe par l'écriture, mais le support d'inscription est un objet du quotidien, mais marginal par le fait qu'il est utilisé par cette partie socialement et économiquement faible de la population, d'où son caractère éminemment symbolique. Rappelons que le photographe nigérian Obinna Obioma a mis ce sac emblématique au centre d'une série d'œuvres visant à conscientiser les populations aux problématiques de l'immigration⁴⁶. En nous faisant voir un conflit aux multiples facettes qui se résume souvent à une formule creuse, puis en orientant notre regard sur un objet du quotidien qui porte la trace visible de l'événement, l'on note que la commémoration et la célébration de l'héritage culturel africain et la mémoire des violences historiques passent par le déplacement des lieux d'inscription, qui est aussi un déplacement de leurs significations.

1.2.2 La guerre du Biafra

Ghana Must Go aborde un deuxième conflit intra-africain qui fut fortement médiatisé à l'international, soit la guerre du Biafra, qui

⁴⁶ Voir Nduka Orjinmo, « En images : le sac "Ghana Must Go" séduit les créateurs », BBC News Abuja, 25 nov. 2020, en ligne, <https://www.bbc.com/afrique/region-55046727>, consulté en mars 2022.

résulte de la sécession de la province du Biafra de l'État fédéral du Nigéria le 30 mai 1967. Suite aux tensions politiques et ethniques héritées de l'époque coloniale qui poussent les Houssa-Fulanis du Nord, de confession musulmane, à massacrer plusieurs milliers d'Ibos, de confession catholique. En 1966, ceux-ci se regroupent au Biafra et votent la sécession sous l'égide de leur gouverneur militaire, le général Ojukwu. (Gorin, 2013, p. 176)

Dans le roman de Selasi, la référence à l'événement susnommé passe par l'intermédiaire du récit de Folá, qui se remémore l'assassinat de son père lors de cette guerre civile. Comme dans le cas du mouvement de déportation « Ghana Must Go », l'événement historique que représente la guerre du Nigéria n'est rapporté que brièvement et se déplie en moins de 10 pages sur les plus de 400 qui constituent le roman⁴⁷. Nous avons entrepris de répertorier quelques passages qui ont trait au conflit. Dans un premier temps, nous relevons que Folá critique les formules qui résument un pays dont la situation économique et géopolitique est loin d'être simple à une « nation ravagée par la guerre » (p. 148). Nous notons ensuite qu'elle désapprouve les expressions qui abaissent un peuple – ou un père – à n'être « [qu'un] élément de l'histoire générique » (p. 147). En d'autres mots, elle désapprouve le vocabulaire réducteur utilisé pour nommer l'événement, son déroulement, ses parties et ses conséquences. Ces raccourcis, souvent utilisés lors des représentations médiatiques du conflit⁴⁸, peuvent être mis en contraste avec le compte-rendu détaillé produit par la protagoniste. Celle-ci explique qu'il est inconcevable que son père ait perdu la vie lors de cette guerre sur le seul motif de ses origines,

sans tenir du compte du fait que les Houssas ciblaient les Ibos, ni que son père était un Yoruba, sa grand-mère une blanche, les domestiques des Fulanis, voire

⁴⁷ Voir *Le ravisement des innocents*, pages 142 à 149 (Selasi, 2014).

⁴⁸ En effet, comme l'avance Valérie Gorin dans « La couverture de la guerre civile du Biafra au regard des médias français, suisses et américains (1967-1970) », « les cadrages médiatiques s'imposent autour de cette guerre [...] Ils débouchent sur des représentations relativement identiques du conflit qui mobilisent notamment plusieurs référents apparus depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale, que ce soit les "haines tribales", le souvenir du génocide juif, mais aussi une forme d'"instrumentalisation politique" qui questionne les pratiques humanitaires en œuvre » (2013, p. 177).

des Indiens pour quelques-uns. Dix morts, un seul Ibo, des détails mineurs auxquels personne n'accordait d'importance (p. 147-148).

La spécificité de l'exposé de Folá dénonce les propos et les images qui occultent les détails et les circonstances de l'événement. Faut-il rappeler que les représentations médiatiques de la guerre du Biafra ont souvent exposé le visuel d'enfants dénudés et affamés⁴⁹. Par conséquent, la somme des éléments imbriqués dans l'énoncé de Folá atteste de l'absurdité de vouloir faire tenir en une phrase ou en une image, toute la densité du contexte dans lequel s'inscrit le Nigéria au moment des années suivant son indépendance en 1960. En faisant jouer la vision plus approfondie de Folá contre le caractère monosémique des clichés médiatiques, le roman permet de questionner ce que les médias mettent en circulation comme types de récits de la violence. En somme, notre lecture des deux conflits historiques qui s'illustrent dans les romans nous démontre que l'on peut considérer les éléments paratextuels, les références intertextuelles et les objets symboliques marginaux comme des brèches déployant l'espace narratif sur autre chose que ce qui est déjà raconté et stéréotypé.

1.3 Enchevêtrement des récits des violences

Comme nous l'avons souligné dans notre introduction, Bazié observe que la modification du rapport à la terre qui s'illustrait déjà dans *L'aventure ambiguë*, l'ouvrage consacré⁵⁰ de l'écrivain sénégalais Cheikh Hamidou Kane publié en 1961, est un sujet récurrent des œuvres qui s'écrivent dans les années 2000. Toutefois, comme il le rappelle,

les fictions contemporaines de l'Afrique ne font pas seulement le portrait de sujets lancés dans le vaste monde mais ayant un lien plus ou moins contraignant avec le continent noir. Elles prennent le continent comme une figure qui se décline de

⁴⁹ Rappelons que « la guerre civile du Biafra (1967-1970) a marqué la mémoire collective pour avoir été la première grande famine télévisée » (Gorin, 2013, p. 176).

⁵⁰ Le récit de Kane remporte le Grand Prix Littéraire de l'Afrique Noire en 1962.

manière différentielle pour nourrir des questions qui ne sont plus afro-africaines (2020, p. 300-301).

En prenant pour exemple *Ghana Must Go*, nous avancerons que cette ouverture peut être mise en évidence par l'enchevêtrement des récits des violences, les répétitions qu'ils formulent et les références intertextuelles qu'ils comportent. Nous avons déjà précisé que la mort de Kayo Savage survient dans le contexte de la guerre civile du Nigéria. Or, bien que le récit relevant sa mort soit plutôt court, il peut être mis en parallèle avec la disparition d'une autre figure paternelle, annoncée en ouverture du roman et discutée tout au long de celui-ci. Folá établit elle-même le rapprochement entre le décès de son père et celui du père de ses enfants, qu'elle compare à « des fins en miroir » (Selasi, 2014, p. 145). Cette spécularité se traduit jusque dans le langage choisi pour décrire leurs morts respectives. « Kweku meurt pieds nus un dimanche matin avant le lever du jour [...] alors qu'il se tient *sur le seuil* entre la véranda et le jardin » de sa résidence plain-pied d'Accra, au Ghana, peut-on lire dès les premières lignes du roman (Nous soulignons. Selasi, 2014, p. 19). La phrase d'introduction se reflète dans la remarque que se fait Folá à propos de la mort de son propre père : « un être qui avait existé dans le monde venait de le quitter, aussi simplement et sûrement qu'on *sort d'une pièce*. » (Nous soulignons. p. 145) Une connexion s'établit entre deux êtres que le contexte, le temps et l'espace séparent pourtant l'un de l'autre : l'un a été assassiné par des soldats et l'autre, foudroyé d'une crise cardiaque.

La mort de Kweku rappelle à la mémoire de sa femme et de ses enfants la douleur ressentie lorsqu'il a abandonné sa famille à Boston, 16 ans plus tôt. Son départ soudain est survenu après son renvoi de l'hôpital où il travaillait en tant que chirurgien⁵¹. Plus précisément, Kweku a subitement quitté son domicile pour n'y plus revenir la journée

⁵¹ À propos du départ de Kweku de la maison familiale, se référer à la p. 123 (Selasi, 2014).

où son fils l'a aperçu se faire expulser de l'hôpital par des agents de sécurité, un an après la perte de son emploi, qu'il avait jusque-là caché à sa famille. Il nous faut résumer les circonstances de ce congédiement injustifié pour comprendre en quoi l'expérience de Kweku relève d'une forme de violence, bien qu'elle n'opère pas de façon directe comme dans le cas du meurtre de Kayo Savage. Pour le dire sommairement, Kweku a « perdu une patiente lors d'une « opération de la dernière chance » faite en faveur du directeur de l'hôpital (Selasi 2014, 109). Toutefois, bien que « la procédure avait été parfaitement respectée » il est mis à pied sur le motif officiel « qu'il n'avait pas (a) correctement évalué les risques ni (b) su les communiquer » (p. 113). Dans les faits, l'on note que son renvoi advient surtout « dans le but d'apaiser une famille puissante » conseillée par un « médecin de confiance [...] raciste » (p. 113). L'affirmation nous démontre que la situation d'injustice vécue par le personnage s'apparente à la violence structurelle formulée par Galtung : « when the structure is threatened, those who benefit from structural violence, above all those who are at the top, will try to preserve the status quo so well geared to protect their interest. » (2015, 155) Aussi, d'un meurtre survenu lors de la guerre du Biafra au racisme intégré à la structure d'un l'hôpital de Boston, le roman de Selasi aborde des violences multiples ayant cours en Afrique aussi bien qu'en Occident. Ce faisant, le texte nous encourage à nous éloigner de « l'idée d'un récit unique » à propos des sujets afro-descendants et des violences qu'ils subissent.

La mort violente de Kayo Savage comme la détresse psychologique causée par l'exclusion sociale vécue par Kweku ont eu des conséquences sur leurs enfants respectifs, de la jeune Folá de 13 ans qui perd son père, aux enfants Sai qui sont abandonnés par le leur. Par conséquent, il nous intéressera maintenant de voir comment le roman traite la question de ces violences du point de vue des enfants, par le biais de références au conte de fées. L'on constate un premier renvoi au genre lorsque Folá mentionne qu'avant le décès de son père, « [sa vie était un conte merveilleux foisonnant de personnages fabuleux où elle figurait en tant que la princesse sans mère d'un palais

vertical] » (Selasi, 2014, p. 147). À l'évidence, l'allusion à un type de littérature généralement associée à l'enfance vient souligner que la mort soudaine de son plus proche parent pousse la jeune fille à vieillir prématurément. En outre, nous estimons que les fonctions et les formules d'indéterminations du conte permettent de relier l'expérience infantile du deuil en contexte de guerre à l'épreuve de l'abandon des enfants Sai par leur père d'une manière encore plus spécifique. Vladimir Propp souligne que « les contes commencent habituellement par l'exposition d'une situation initiale » à laquelle succède des « fonctions » dont la première constitue « l'éloignement d'un membre de la famille » ou peut prendre l'aspect d'une « forme renforcée de l'éloignement comme la mort des parents » (1970, p. 36). Il va sans dire que les épreuves vécues par la jeune Folá et les enfants Sai suivent le schéma des situations et des fonctions dégagées par Propp. De plus, celui-ci distingue sept personnages dans le conte, soit « l'antagoniste ou l'agresseur, le donateur, l'auxiliaire, la princesse ou son père, le mandateur, le héros et le faux héros » (p. 97). Si nous avons relevé plus haut que Folá s'identifiait à la « Princesse », nous observons également que les enfants Sai – et plus spécifiquement les jumeaux Taiwo et Kehinde – utilisent l'expression « l'Homme de l'histoire » pour nommer leur père disparu. Le terme, qui nous renvoie à l'idée de « personnage principal » ou de « héros », est assez vague. L'imprécision de la dénomination n'est pas sans faire penser à l'identité « générique » précédemment attribuée à Kayo Savage⁵². Or, contrairement aux représentations médiatiques réductrices dénoncées par Folá, la formule du conte de fées, qui a également pour effet de faire perdre de sa spécificité à la figure paternelle, participe à l'énonciation du processus de deuil par les enfants.

Lorsque le cousin Sena vient lui apprendre la mort de son père, Folá l'implore de « [ne pas prononcer] les mots » (Selasi, 2014, p. 268). La supplication indique son refus de faire entrer la mort de son père dans le langage, de donner une forme à cette réalité

⁵² Se rapporter à la p. 31 du présent mémoire.

encore inadmissible. En d'autres mots, pour la fillette de 13 ans, l'assassinat de son père ne fait pas sens. Le refoulement de la parole agit donc comme une mise à distance par rapport à l'épreuve et à la souffrance qu'elle provoque. De manière similaire, on note que pour les jumeaux Sai, le deuil de la figure paternelle passe par sa suppression du langage. À titre d'exemple, on remarque que le frère et la sœur « [réinventaient les histoires] » familiales sans évoquer leur père. Taiwo et Kehinde jouaient à « l'interdiction de prononcer "père" ou "papa" [...] jusqu'à l'éradication de l'homme de leurs histoires, donc de leur enfance (qui n'existait que sous forme d'histoires) » (Selasi, 2014, p. 61-62). Évidemment, le jeu d'omission agit en tant que mécanisme de défense et permet aux enfants de faire écran à l'expérience douloureuse. En quelque sorte, faire disparaître le père de l'histoire familiale est un moyen d'accuser le choc de sa disparition, de « préserver leur santé mentale » (Selasi, 2014, p. 61), comme il est spécifié dans le texte. En nous révélant explicitement cette présence structurante qui a été effacée du récit, le roman nous invite à entreprendre la relecture de l'histoire en considérant ce qui « n'était qu'absence et silence » (Selasi, 2014, p. 63). L'on constate que la stratégie, qui vise à réinvestir les codes du conte de fées pour faire voir la disparition du père, participe d'une réécriture. Celle-ci témoigne donc d'une couche narrative supplémentaire qui vient complexifier l'écriture des violences en y ajoutant la voix des enfants.

Ghana Must Go réitère le motif de la violence vécue chez les enfants par l'illustration d'un inceste. En observant l'agression en question à la lumière d'un cas rapporté par la psychologue Laura S. Brown dans l'article « Not Outside the Range » (1995) puis en examinant les références à la mythologie et à la télévision qui sont disséminées dans le récit du viol de Taiwo, nous souhaitons exposer la banalisation des violences sexuelles faites aux femmes dans le contexte de l'œuvre.

L'agression a lieu peu après le départ de Kweku. N'arrivant plus à subvenir aux besoins de ses quatre enfants toute seule, Folá envoie les jumeaux Taiwo et Obinze, alors âgés

de 12 ans, chez son demi-frère Babefemi, à Lagos, au Nigéria. L'événement se produit alors « [qu']ils étaient seuls. Son frère et elle. Dans la pièce avec cet oncle. Un pédophile » (Selasi, 2014, p. 379). Déjà, la syntaxe particulière de la phrase trahit l'incompréhensibilité de Taiwo devant l'événement traumatique, qui ne s'énonce pas « normalement ». Par ailleurs, on sait que l'oncle, n'abuse pas directement mais force son jumeau à « [enfoncer] le doigt en elle (p. 381), « les avait prévenus qu'il les dénoncerait à leur mère s'ils en touchaient un mot à qui que ce soit » (p. 383). Plusieurs des éléments décrits plus haut reprennent le schéma de l'observation clinique de Brown :

For girls and women, most traumas do occur in secret. They happen in bed, where our fathers and stepfathers and uncles and older brothers molest us in the dead of night; behind the closed doors of marital relationships where men beat and sometimes rape their wives and lovers; in the back seats of cars, where women are forced into sex by their boyfriends, not knowing until years later that they can call this rape; in the offices of physicians and therapists who sexually exploit patients, knowing that their status is likely to protect them. These experiences are not unusual, statistically; they are well within the "range of human experience." [...] They are experiences that could happen in the life of any girl or woman in North America today. *They are experiences to which women accommodate*; potentials for which women make room in their lives and their psyches. They are private events, sometimes known only to the victim and perpetrator. (Nous soulignons. 1995, p. 101)

Cet « accommodement » des femmes aux violences sexuelles est souligné dans un passage où Taiwo consulte une version illustrée du « Rapt de Perséphone ». À la lecture du texte qui rapporte le viol de Perséphone par Hadès⁵³, la réaction de Taiwo est simplement d'ajouter qu'il s'agit de « l'histoire habituelle » (Selasi, 2014, p. 372).

⁵³ La chose est rapportée comme suit : « Hadès surgit de ses profondeurs sur son char d'or tiré par des chevaux noirs. Il viola Perséphone et, la kidnappant, l'emmena aux enfers. Elle eut beau appeler son père Zeus au secours, il ne lui vint pas en aide. » (Selasi, 2014, p. 373)

Dans *Les Métamorphoses* d'Ovide, le « ravisement » de Proserpine⁵⁴ se déroule comme suit :

Tandis que, dans ce bois, joue Proserpine, qu'elle y cueille des violettes ou des lys blancs, tandis que, avec tout le zèle d'une jeune fille, elle en emplit des corbeilles et les plis de sa robe, qu'elle s'efforce de l'emporter sur ses comparses dans sa cueillette, presque en un même instant elle fut aperçue, aimée et enlevée par Pluton; telle est la promptitude de l'amour. La déesse, effrayée, appelle avec des cris désespérés sa mère et ses compagnes, mais plus souvent sa mère, et, comme elle avait déchiré depuis le col sa robe, les fleurs cueillies tombèrent de sa tunique dénouée. Et, si grande était l'ingénuité de ses années enfantines, que cette perte aussi chagrina son âme virginale (Ovide, 1966, p. 146)

La violence vécue par la jeune fille est ensuite minimisée : « ce rapt n'est pas un outrage, c'est au contraire une preuve d'amour. » (Ovide, 1966, p. 149) La mise en perspective du récit du viol de Taiwo et de la référence intertextuelle au « Rapt de Perséphone » met non seulement de l'avant le sujet de violences souvent taboues, elle nous pousse également à comprendre qu'une certaine tradition empêche ces violences d'être reconnues comme telles.

Les violences sexuelles, même banalisées, causent de réelles souffrances aux personnes qui en font l'expérience. Salmona souligne qu'elles peuvent entraîner « [un phénomène de dissociation traumatique correspondant à une sensation d'irréalité, d'étrangeté, d'absence, qui donne à l'enfant l'impression d'être spectateur des événements, de regarder un film] » (Salmona, 2018, p. 71). Similairement, l'on relève que le moment de son agression « fut la première fois où Taiwo apprit à se dissocier de son corps, à s'évader en esprit » (Selasi, 2014, p. 381). Aussi, l'on dénote que c'est précisément par le recours à des références à l'univers télévisuel que Taiwo traduit la relation de pouvoir qui s'institue entre elle et l'agresseur. Dans son récit, Femi occupe le rôle de « l'oncle metteur en scène » alors qu'elle agit en tant que « l'actrice principale » (Selasi, 2014, p. 178). La référence nous fait comprendre la place qu'elle occupe dans cette relation

⁵⁴ Proserpine est l'équivalent de Perséphone dans la mythologie grecque.

où elle est forcée d'agir contre son propre gré et selon la volonté et les désirs d'autrui. Cependant, la mise en récit de l'agression, qui met l'accent sur les moyens techniques et artistiques propres à la réalisation d'une œuvre télévisuelle, marque non seulement la distanciation de Taiwo par rapport à l'expérience traumatisante vécue, elle nous signale que celle-ci tente de se réapproprier l'autorité énonciative pour narrer un moment où elle a été projetée hors d'elle-même, poussée à abandonner son propre corps.

Americanah fait aussi état d'un cas de violence sexuelle. Similairement au roman de Selasi, l'abus se produit à un moment où la victime vit une situation de précarité financière. En ce qui concerne le roman de Adichie, l'événement survient alors que Ifemelu, installée depuis peu aux États-Unis et en recherche active d'un travail, répond à la petite annonce d'un entraîneur sportif à la recherche d'une « assistante personnelle » (Adichie, 2014, p. 217). Après s'être rendue à un entretien d'embauche, Ifemelu, qui « regrettait déjà d'être venue » (p. 219), comprend que les services qu'il attend d'elle sont autrement plus suggestifs qu'un simple massage. Aussi, elle rentre chez elle avec l'intention de ne pas donner suite à cette entrevue. Après un certain temps, toujours sans emploi, elle se résigne à y retourner :

Elle était restée couchée sur le lit, et quand il lui avait pris la main pour la placer entre ses jambes, elle avait courbé et bougé les doigts. À présent, même après s'être lavé les mains, serrant le mince billet de cent dollars qu'il lui avait donné, ses doigts lui semblaient encore poisseux : ils ne lui appartenaient plus. (p. 233)

L'expérience d'un rapport sexuel non désiré, échangé contre rémunération dans le seul but d'assurer sa subsistance, tient Ifemelu à l'écart de ses propres émotions : « entre elle et ce qu'elle aurait dû ressentir, il y avait une faille. » (p. 236) Cette sensation de vide, ajoutée à l'impression de ne plus être en possession de ses moyens, s'apparente à certains symptômes de la dissociation pointés par Salmona : « la victime dissociée se sent perdue avec un sentiment d'étrangeté, elle ne se reconnaît plus [...] Elle est sur mode automatique, avec un sentiment d'absence au monde, d'être coupée d'elle-même

et de son corps » (Salmona, 2018, p. 72) Malgré tout, Ifemelu minimise ce qui lui est arrivé : « il ne l'avait pas forcée. Elle était venue de son plein gré. » (p. 233) Or, l'affaire relève bien de l'exploitation sexuelle. Qu'elle ne soit pas reconnue comme telle par la victime, qui présente pourtant les signes d'une dissociation, exemplifie bien le problème de la normalisation des violences sexuelles à l'égard des femmes dans l'œuvre.

En conclusion, la question des violences soulève des enjeux en lien avec une certaine tradition de domination qui s'est érigée à partir de la construction de catégories comme la race, l'âge, le genre ou la classe sociale. Bien que la question du rapport à l'Afrique reste le point de départ et d'arrivée de *Ghana Must Go* comme d'*Americanah*, les œuvres de Selasi et Adichie rapportent des situations d'oppression, de discrimination et de marginalisation qui influencent négativement plusieurs individus et communautés : des personnes qui sont issues de la diversité culturelle, des femmes, des enfants, des gens en état de précarité financière et d'autres vivant avec de la détresse psychologique. La matière, qui nous a permis d'ouvrir le regard sur différentes expériences de violence, mériterait certainement d'être traitée selon un point de vue intersectionnel⁵⁵. Tel que nous l'avons posé à partir des fictions de notre corpus, les différents récits des violences s'imbriquent les uns dans les autres. En effet, de la disparition d'un père assassiné au début de la guerre du Biafra aux effets des préjugés racistes qui poussent un homme à abandonner sa famille à Boston, nous avons fait ressortir des violences directes et structurelles, en Afrique comme aux États-Unis. En étudiant la manifestation des répercussions de ces violences sur les enfants qui doivent

⁵⁵ Nous nous contentons ici de relever que les sujets évoqués dans les romans exposent des réalités complexes dans lesquelles s'imbriquent diverses situations d'oppressions vécues par différents groupes de la société. Nous ne procéderons pas à une analyse intersectionnelle dans ce mémoire. En la matière, l'on pourra se référer à Constance Vottero, « Réseaux de genres : relationnalité et intersectionnalité dans *Americanah* de Chimamanda Ngozi Adichie et *Blues pour Élise* de Léonora Miano », *Études littéraires africaines*, numéro 47, 2019, p. 101–115.

faire le deuil de leur parent, il a été possible de dégager des mécanismes de censure qui participent d'une réécriture de l'histoire. Enfin, en observant la banalisation des violences sexuelles faites aux femmes dans les romans, nous avons exposé que leur « normalisation » participe de la négation des violences vécues. Finalement, c'est l'imbrication de ces récits, et donc de ces mémoires, qui nous permettra de réfléchir à « l'en-commun ».

CHAPITRE 2

L'UNIVERSEL : ENTRE DÉSÉQUILIBRES ET DÉCENTREMENTS

« Il faut se méfier de l'universel dans lequel on ne se retrouve pas dans son identité. » Souleymane Bachir Diagne⁵⁶

« La modernité serait ainsi le vêtement du temps présent, taillé ailleurs, mais qu'il suffirait de mettre pour être au diapason du monde, y compris s'il le faut en se raccourcissant quelques membres afin de s'y loger. » Felwine Sarr⁵⁷

Jusqu'à présent, nous avons fait ressortir des œuvres une pensée frontalière qui se démarque par un refus de se complaire aux étiquettes réductrices de l'identité et par une volonté de s'extraire de toutes les formes de domination. En cherchant à appréhender les catégories de violences représentées dans les textes, nous avons relevé l'entrelacement de conflits historiques s'étant déroulés en Afrique à des situations d'oppression ayant lieu à l'extérieur du Continent. Cette ouverture du cadre narratif des violences nous a permis de rendre compte de la modification du rapport à l'espace et de la complexification de l'écriture. Nous nous emploierons dans ce deuxième chapitre à examiner la teneur de l'universel proposé par les « interprétations traditionnellement admises de la notion de modernité » (Bourguignon Rougier, 2021). Notre analyse s'appuiera principalement sur les critiques développées par Sarr, Bachir Diagne et le groupe Modernité/Colonialité. Dans un premier temps, nous relèverons les différentes conditions d'émergence de la modernité afin d'exposer la linéarité du récit hérité de la tradition des Lumières. En identifiant son rapport à la tradition et sa conception du savoir et du progrès, nous dégagerons une vision ethnocentrée qui s'articule autour d'une justification de la violence. Nous compléterons cette démonstration en retraçant comment les romans de Selasi et Adichie rapportent certains des problèmes inhérents

⁵⁶ « Pour un universel vraiment universel », dans Achille Mbembe et Felwine Sarr (dir.), *Écrire l'Afrique-monde*, Paris, Philippe Rey, Dakar (Sénégal), Jimsaan, 2017, p. 76.

⁵⁷ Felwine Sarr, *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 2016, p. 32.

aux injonctions de la modernité. Dans la seconde partie du chapitre, nous interrogerons ce que signifie être « citoyen du monde » en nous penchant sur la notion de cosmopolitisme, de son acception européenne à ses configurations alternatives (Appiah, Mbembe, Selasi).

2.1 Des diverses occurrences de la modernité à une notion ethnocentrée

Telles qu'elles sont décrites dans le *Dictionnaire décolonial*, « [les] interprétations traditionnellement admises de la notion de modernité s'enracinent dans la tradition des Lumières et véhiculent encore la vision des grands philosophes comme Hegel, pour lequel l'Europe était le continent qui portait l'esprit universel » (Bourguignon-Rougier, 2021). Pourtant, si l'on s'arrête aux différentes occurrences de la notion de la modernité, l'on remarque qu'il n'est pas évident d'attribuer ses origines à une période isolée de l'Histoire ou de l'identifier à une seule région du monde. Felwine Sarr conçoit la modernité comme « un ensemble de conditions historiques [que] d'aucuns font remonter en Occident à la Renaissance, ou à la prise de Constantinople en 1453, ou même à la rencontre du nouveau monde » (2016, p. 29). Mignolo la considère comme un processus dont l'élaboration s'effectue sur cinq siècles. Selon lui, quatre moments historiques⁵⁸ « définissent le profil du monde moderne/colonial qui s'étend du 16^e siècle à nos jours » (2015, p. 120). Ses différents découpages attestent de la difficulté d'assigner le concept à un seul moment et à un endroit. Par conséquent, Mignolo nous avise que ces moments « ne doivent pas être compris comme ceux d'une suite linéaire mais plutôt en tenant compte de leurs contradictions diachroniques et de leurs situations géographiques » (2015, p. 120-121). Le membre du collectif Modernité/Colonialité Enrique Dussel « [distingue] deux modernités » (Bourguignon Rougier, 2021). D'après le philosophe argentin, la première – qu'il associe à la Conquête de l'Amérique – est

⁵⁸ Du plus ancien au plus récent, il découpe ces moments comme suit : « le colonialisme espagnol et portugais (la mission chrétienne des 16^e et 17^e siècles); le colonialisme anglais et français (la mission civilisatrice des 18^e et 19^e siècles); le colonialisme américain et transnational global (la mission modernisatrice); la période actuelle (le néolibéralisme actuel en tant que modèle civilisationnel émergent). » (Mignolo, 2015, p. 120)

éclipsée par la seconde, « qui prétend être la seule, [et] commence à la fin du XVIIIe siècle avec la montée de nouvelles puissances comme la France, l'Angleterre et la Hollande et donnera lieu à ce qu'on appelle le colonialisme » (Bourguignon Rougier, 2021). Lucie Robert affirme elle aussi qu'une première modernité se ressent à partir de 1492. Dans un article où elle propose de relater « les trois moments de la modernité critique », l'historienne de la littérature constate que cette première manifestation « marque un nouveau rapport au temps humain » (2016). Si l'on considère que le concept est apparu de manière progressive, il est possible de dire que la modernité consiste en plusieurs moments cruciaux (comme le soulignent Mignolo et Robert) ou même qu'il existe plusieurs modernités (comme le suggère Dussel). Dans tous les cas, l'on constate que l'idée de modernité, loin de s'être affirmée d'un seul trait, s'est instituée sur une longue période et s'est façonnée selon plusieurs contextes.

Les romans de notre corpus manifestent une résistance à circonscrire l'histoire en un phénomène linéaire. Comme nous l'avons formulé dans notre premier chapitre, plusieurs récits et événements tant passés que présents se nouent et s'entrecroisent dans *Ghana Must Go*. Or, avant même d'être mise en jeu dans le récit, la question de l'ordonnement du temps nous est communiquée par la voie des sous-titres qui distinguent les trois parties du roman : *Retour*, *Voyage* et *Départ*⁵⁹. (Selasi 2014, p. 18, 133, 255). Il est à remarquer qu'autant la sélection des termes que leur emplacement suggèrent l'impression d'un renversement de l'ordre temporel. La disposition du mot « retour » dès le début du texte, marque l'objection à faire voir l'histoire comme une suite continue qui irait directement d'un point à un autre, suivant une logique téléologique. Bien au contraire, l'on perçoit l'insistance à nous montrer qu'il y a rupture et discontinuité. Il y a également mise en évidence d'un jeu sur l'organisation temporelle dans *Americanah*, qui entremêle « le temps des choses racontées » et « le

⁵⁹ Nous tenons à spécifier que les sous-titres des chapitres de la version originale anglaise – *Gone*, *Going* et *Go* – transmettent cette même l'idée de l'infléchissement d'un mouvement entre le passé et le présent (Selasi, 2013, p. 1, 95, 189).

temps de l'acte de raconter » (Ricoeur, 1991, p. 15). C'est en se faisant natter les cheveux que Ifemelu se remémore certains moments marquants de son existence, de l'enfance à l'âge d'adulte. Son récit s'entrelace à celui de son premier amour, Obinze. À suivre leurs trajectoires alternées sur différents lieux et plusieurs époques, l'on en vient presque à oublier que la narration initiale se fait depuis un salon de coiffure de Trenton, au New Jersey. Ainsi, l'on suit la progression de leurs parcours respectifs, jusqu'à ce que la narration nous ramène entre les murs du *Mariama African Hair Brading* (Adichie 2014, p. 22). Cela se passe parfois si furtivement que nous avons l'impression de ne pas y revenir complètement et de rester dans ce temps de la chose racontée. En d'autres occasions, au contraire, nous semblons être brutalement arraché·e·s aux réminiscences par un retour trop direct à l'acte narratif. L'effet déstabilisant de la stratégie, qui opère un floutage puis une focalisation sur les temps de la narration, nous convie à l'expérience d'un autre rapport à la temporalité. Nous éprouvons une sensation similaire face aux divisions du roman, qui jouent sur la dilatation et l'accélération du temps. Tel que nous l'avons souligné plus haut, le roman nous fait suivre l'évolution des deux protagonistes de leur jeunesse jusqu'au début de leur vie d'adulte. Il s'agit d'une période somme toute assez longue, qui justifie les 704 pages⁶⁰ de l'ouvrage. Toutefois, son découpage en 55 chapitres vient rompre avec le sentiment d'amplitude que lui confère sa longue étendue. Plus encore, la surmultiplication des chapitres dirige notre attention sur la segmentation de l'ouvrage davantage que sur le contenu lui-même. En somme, le découpage excessif du roman est l'indice d'une subversion des divisions et de la structure qui orientent le texte vers son dénouement.

⁶⁰ La version originale compte 594 pages, ce qui est tout de même considérable (Adichie, 2013).

Ce jeu sur la dimension temporelle des romans de Selasi et Adichie donne lieu d'interroger le rapport au temps induit par la modernité. À ce propos, le sociologue portugais Boaventura de Sousa Santos se demande comment

redonner un sens au monde au moment où celui-ci a perdu la signification et la direction automatiques que la modernité occidentale prétendait lui avoir données, en définissant l'histoire comme un phénomène linéaire, en planifiant la société et en contrôlant la nature. Nous ignorons si un monde meilleur est possible ; quelle légitimité ou motivation avons-nous alors à agir comme si nous le savions. Le besoin de traduction réside dans le fait que les problèmes de liberté, d'égalité et de fraternité que la modernité occidentale a prétendu résoudre ne sont toujours pas résolus et ne pourront être résolus dans les limites culturelles et politiques de la modernité occidentale. En d'autres termes, comme il a déjà été mentionné, dans la période de transition dans laquelle nous nous trouvons actuellement, nous sommes confrontés à des problèmes modernes qui n'ont pas de solutions modernes (2016, p. 263).

Alors que le philosophe portugais souligne le besoin de refaire sens du monde en dehors des seuls paramètres de la modernité occidentale et que Bazié revendique « le droit des peuples à vivre leur temporalité propre » (Bazié, 2021, p. 3), *Americanah* fait voir l'institution d'une double vitesse qui incite les personnages à considérer que leur avenir se situe à l'extérieur de l'Afrique. L'on peut lire que

les grèves étaient désormais fréquentes. Dans les journaux, les maîtres de conférence étalaient leurs revendications, les accords qui étaient foulés aux pieds par les membres du gouvernement dont les enfants faisaient leurs études à l'étranger. Les campus se vidaient, il n'y avait plus aucune animation dans les classes. Ne pouvant compter sur l'absence de grève, les étudiants espéraient seulement qu'elles seraient de courte durée. Tout le monde parlait de s'en aller (Adichie, 2014, p. 153).

L'extrait nous communique l'image d'une Afrique dont la réalité s'articule autour d'un certain immobilisme. Devenant la réponse aux « grèves interminables » de l'université de Nsukka (Adichie, 2013, p. 143), l'Occident apparaît comme l'étalon de référence en ce qui concerne l'accès à l'éducation. Par conséquent, le roman de Adichie nous invite

à examiner de plus près la notion de modernité qui s'est développée à partir d'une conception du savoir occidental et qui s'est imposée comme seule valide.

Nous avons relevé que les perspectives historiques qui font remonter les origines de la modernité à la fin du XV^e siècle ont souvent été occultées par le récit qui attribue son avènement à la fin du XVII^e siècle (Bourguignon Rougier, 2021). D'après celui-ci, la modernité représente un concept philosophique dont l'idéal habite la pensée des Lumières et « [permet] de penser l'émancipation de l'individu vis-à-vis des valeurs issues d'une culture traditionnelle » (Sarr, 2016, p. 29). L'on retrace que le premier sentiment de modernité correspond au moment où « le monde cesse d'apparaître comme immuable devant Dieu et son représentant sur Terre, le Roi » (Robert, 2016). Pour d'autres, ce passage d'une conception du monde à une autre s'illustre par la transformation de « la lumière divine » à la « lumière naturelle de la raison » (Peeters in Aron et al., 2016, p. 443). La modernité occidentale se constitue en fonction de la position rationaliste⁶¹ qui s'est développée autour de René Descartes. Or, cette volonté de s'affranchir des valeurs dites traditionnelles est également à replacer dans l'ordre de ce qui est souvent décrit comme le premier grand conflit moderne d'Europe. De fait, la vie de Descartes (1596-1650) est traversée par les luttes politiques et religieuses intra-européennes qui forment la guerre de Trente Ans (1618-1648). « [Le conflit] qui trouva son terme dans la paix de Westphalie créa les conditions et le besoin de la recherche d'une société rationnelle qui dépasserait et éviterait les horreurs antérieures » (2015, p. 122), explique Mignolo. Descartes n'entend pas pour autant nier l'existence de Dieu; il souhaite plutôt entreprendre de prouver sa réalité en mettant cette croyance à l'épreuve de sa raison. Il s'agit pour lui de s'appuyer sur une démarche qui lui permette de distinguer « la vraie religion, dont Dieu seul a fait les ordonnances » (Descartes

⁶¹ Le rationalisme⁶¹ tente de répondre aux questions ouvertes par l'épistémologie, un champ de la philosophie qui s'intéresse à « [définir] les conditions de possibilité de tout savoir » (Foucault, 1966, p. 179). La tradition, qui s'est instituée avec l'*Allégorie de la caverne* de Platon, pose la distinction entre le monde intelligible, d'où l'on distingue le savoir authentique, et le monde sensible.

2020, 37). Par conséquent, l'on peut affirmer que selon la conception cartésienne, la compréhension du monde se constitue à l'écart des « limites posées par l'Église et l'investigation humaine » (Ribard in Aron et al., 2016, p. 636) et passe par un savoir méthodique, organisé et rationnel. Précisons que « Descartes a été principalement considéré comme physicien moderne [...] À l'âge romantique, les philosophes allemands, tels Kant et Hegel, ont été les premiers à voir en [lui] le père de la métaphysique moderne par l'invention du cogito » (Kieft in Descartes, 2020, p. 20). De Descartes à Kant, l'intérêt pour les développements scientifiques deviendra plus perceptible dans l'*Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, de Diderot et d'Alembert, qui marquera définitivement la distance entre les « Anciens » et les « Modernes ».

Certaines difficultés engendrées par la tension entre la raison et la spiritualité sont exprimées dans *Ghana Must Go*. À partir d'une lecture comparée de deux scènes du roman, nous entendons exemplifier la problématique avancée par Sarr, qui constate que « l'homme africain est déchiré entre une tradition qu'il ne connaît plus vraiment et une modernité qui lui est tombée dessus comme une force de destruction et de déshumanisation » (Sarr, 2017, p. 35). La première séquence sur laquelle nous désirons nous arrêter évoque les conditions de la mort de la sœur de Kweku, Ekua (Selasi, 2014, p. 46-50). Kweku a grandi dans le quartier de Jamestown, à Accra, entouré de sa mère et de « sa sœur cadette, morte à 11 ans d'une tuberculose *curable* » (Selasi, 2014, p. 46. Nous soulignons). L'utilisation du mot *curable* nous permet de préciser que Kweku revisite le souvenir du décès prématuré de sa sœur avec les connaissances qu'il a acquises « à la faculté de médecine d'Hopkins » (Selasi, 2014, p. 33) aux États-Unis, où il a fait ses études. D'un point de vue rétroactif, il paraît évident que la maladie de la fillette aurait aisément pu être soignée, si elle avait été traitée à l'aide des outils médicaux appropriés et non pas par l'entremise des soins « de l'unique guérisseur du village », de « l'échange d'un chevreau au féticheur » et des « prières vouées à l'échec des villageois » (Selasi, 2014, p. 47). Ainsi nommées, les ressources employées pour

traiter l'infection d'Ekua semblent caricaturales. En effet, s'il faut comparer la figure du guérisseur à celle du médecin, il ne fait l'ombre d'un doute que l'une émet des « pronostics de charlatan » (Selasi, 2014, p. 47-48) par rapport au jugement éclairé de la seconde, qui s'appuie sur la raison. L'exemple démontre que selon la perspective de Kweku, le savoir médical et les avantages technologiques qui auraient pu sauver Ekua sont *extérieurs* à l'Afrique. Cette idée rejoint l'exemple que nous avons tiré d'*Americanah* à propos du système d'éducation. De fait, l'événement tragique que représente la mort en bas âge de sa sœur nourrira l'ambition du garçon « doué pour les sciences » à devenir chirurgien et le motivera à quitter le Ghana pour les États-Unis. Ainsi présenté, l'extrait qui revient sur le décès d'Ekua, semble aboutir à l'idée que cette communauté ghanéenne ne possède ni les connaissances, ni les structures ni les moyens nécessaires pour assurer croissance et bien-être à ses membres, puisqu'elle mise sur les *croyances*⁶² plutôt que sur la *raison*. Or, il est possible de relativiser cette impression en observant la scène de l'hospitalisation de la fille de Kweku, qui prend place à l'Unité des Soins Intensifs Néonataux de l'hôpital Brigham. La séquence se déroule alors que « le nouveau-né, encore sans nom, luttait pour sa vie dans l'incubateur » (Selasi, 2014, p. 30). Kweku se remémore que le bébé, âgé d'à peine quelques heures, était « couvert de pansements, hérissé de tuyaux, on aurait dit E.T prêt à rentrer chez lui » (Selasi, 2014, p. 35). À l'évidence, l'institut médical possède l'équipement de pointe nécessaire pour sauver le nourrisson qui, en d'autres circonstances, aurait probablement trouvé la mort. Or, en comparant l'appareillage technologique servant à guérir et à prolonger la vie à un film de *science-fiction* – comme le confirme la référence à la créature extra-terrestre du long-métrage de Steven

⁶² À l'exemple de l'animisme auquel réfère le mot « féticheur » (Selasi, 2014, 47). Si le terme est souvent associé à la croyance selon laquelle les animaux, les objets et les phénomènes naturels auraient une âme, Mbembe « [fait de l'animisme] le pivot d'une "cosmologie élargie" où les êtres humains reconnaîtraient enfin leur interdépendance avec leurs voisins animaux, minéraux et végétaux » (Bérard, 2023). Il ajoute que l'animisme est « une reconnaissance d'une sorte de polythéisme fondamental qui ouvre la voie à la multiplicité des formes, des "étants" et à une structure relationnelle qui lie les uns et les autres au point tel que la distinction entre la nature et la culture est peu valable dans ses sociétés » (Bérard, 2023, 5 min 23 s).

Spielberg – l'on vient rompre l'association rigide science/raison/Occident qui s'était formée à l'esprit de Kweku. Pour ainsi dire, la brèche ouverte par le biais de la fiction dans le récit permet d'évoquer plus d'un rapport à la science.

La scène de la maladie périnatale de Sadie nous ramène à des questions qui concernent les conditions de l'existence, le rapport à la mort et à la spiritualité. De fait, « la tradition est le lieu où se configurent les valeurs spirituelles fondamentales qui donnent sens à la vie » (Sarr, 2017, p. 32). Nous avons déjà relevé un passage⁶³ dans lequel il est mentionné que l'unité de soins intensifs néonataux où Kweku a fait son internat « [préconisait] de ne pas donner de noms [aux bébés de l'unité] au cas où un malheureux nourrisson ne survivrait pas le weekend » (Selasi, 2014, p. 27). Nous avons noté que « bon nombre de ses camarades trouvaient la pratique brutale, une sorte d'aveu d'impuissance prématuré » (2013, p. 27) alors que Kweku soutenait que pour lui, « la mort d'un nouveau-né n'était pas seulement concevable mais anodine, d'autant plus si elle était inéluctable, par conséquent explicable. *C'était la vie* » (Nous soulignons. Selasi, 2013, p. 27). Déjà, l'on peut voir se dessiner différents rapports à la vie et à la mort. Envisagée du point de vue des habitants de Riga ou d'Accra, la mort est *intégrée* à la vie, elle n'en est pas séparée. Kweku se souvient d'ailleurs « d'un tiers-monde plus chaud où [il avait suivi] jusqu'au bord de l'océan sa mère encore ensanglantée par l'accouchement (un accouchement sans fruit) – [et l'avait vue] déposer dans l'écume le petit cadavre » (Selasi, 2013, p. 28). Ce rapport à la mort et à la vie n'est pas sans rappeler l'animisme du peuple des Dogons évoqué par Mbembe et qui,

si nous le prenons au sérieux, nous obligerait à ré-imaginer un rapport avec le vivant dans sa généralité. Un rapport, disons, positif avec nos milieux de vie et tout ce qui les habite. C'est-à-dire, les humains mais aussi les animaux, mais aussi les choses, mais aussi l'ensemble de la création. Donc un rapport de mutualité,

⁶³ Se rapporter à la p. 22 du présent mémoire.

[un] rapport de réciprocité qui suppose que tout n'est pas calculable, tout n'est pas appropriable » (dans Bérard, 2023, 12 min 10s).

La tension entre spiritualité et rationalité qui se dessine dans *Ghana Must Go* nous demande de « réarticuler les termes de tradition et de modernité selon des principes d'interfécondation » (Sarr, 2017, p. 33) et non plus seulement en des termes d'opposition et d'exclusion. Cette invitation traduit l'intention de se distancier du récit monologique et ethnocentré qui s'est développé autour du concept de modernité.

Nous avons postulé d'entrée de jeu que « la modernité est un processus dont l'Occident constitue le lieu originel de déploiement. Cependant, du fait des échanges, des flux de migration, du fait colonial, celle-ci s'est disséminée bien qu'imparfaitement au-delà de son foyer originel » (Sarr, 2017, p. 34). Pour le groupe Modernité/Colonialité, le « concept-clé » de colonialité permet « d'élaborer une critique de l'eurocentrisme et du métarécit moderniste qui sont au cœur des savoirs hégémoniques produits dans le nord global⁶⁴ » (Bourguignon et Collin, 2016). Les réflexions qui s'inscrivent dans la continuité du groupe Modernité/Colonialité cherchent à remettre en question la visée émancipatrice de la modernité par l'exposition de son autre versant : la colonialité. Selon Grosfoguel, « [la colonialité] ne précède pas la modernité et elle n'en est pas une dérivation » (Grosfoguel, 2006, p. 59). Conformément à cette idée, les approches dites décoloniales recourent à « la "colonialité" [pour révéler] la dimension impériale de la connaissance occidentale construite, transformée et diffusée au cours des 500 dernières années » (Mignolo, 2013). S'efforçant « [d']examiner le processus et les mécanismes de mise en place de la pensée occidentale en tant que régime de vérité » (Coenga Oliveira, 2019, p. 62), les recherches qui s'inscrivent dans l'horizon de la décolonialité dirigent donc leur attention sur « l'ensemble des rapports coloniaux de pouvoir

⁶⁴ Le Nord Global ne correspond pas ici à une « entité géographique » mais est à entendre en tant que « l'ordre mondial dominant ». En contrepartie, le Sud correspond à « une métaphore de la souffrance humaine causée par l'ordre mondial dominant et une valorisation des résistances qu'elle génère » (De Sousa Santos, 2016, p. 6).

séparant les dominants des dominés, établi dans le monde à partir de 1492 et qui s'est maintenu jusqu'à nos jours » (Quiroz, 2020). Compte tenu de la pérennisation des inégalités nées de ces relations de pouvoir, s'il est une première distinction à poser entre le colonialisme et la colonialité, c'est que la seconde insiste sur « la continuité des formes de domination et d'exploitation après la disparition des administrations coloniales » (Grosfoguel, 2006, p. 61). En effet, plusieurs sont d'avis que « la colonialité a survécu au colonialisme et a prouvé être plus profonde que celui-ci » (Hurtado López, 2009). Cet avis est partagé par De Sousa Santos, qui relève que « les études et les luttes post-coloniales et dé-coloniales [...] ont montré à quel point le colonialisme était enraciné dans la vie publique et privée, même de longues décennies après la fin du colonialisme historique » (2016, p. 29). Devant la persistance de la structuration du pouvoir et de l'organisation du savoir héritées du processus de colonisation⁶⁵ comme devant leur intégration à notre façon de penser et à nos relations entre êtres humains ou avec la nature, force est de reconnaître que « [l'un] des mythes les plus puissants du XXe siècle a été l'idée que l'élimination des administrations coloniales équivalait à la décolonisation du monde » (Grosfoguel, 2006, p. 60). Cette inclinaison à ne valoriser et à ne prendre comme modèle que la culture européenne est également décriée par Dussel : « I label this perspective "eurocentric" for it indicates intraeuropean phenomena as the starting point of modernity and explains its later development without making recourse to neplanta⁶⁶ anything outside of Europe. » (Dussel, 2000, p. 469-470) L'on peut décrire cette conception eurocentrique de la manière suivante :

par l'effacement de la localisation du sujet dans les relations de pouvoir et dans son rapport à l'épistémologie, la philosophie occidentale et ses sciences réussissent à produire un mythe universaliste qui recouvre, ou plutôt, qui cache,

⁶⁵ Structuration qui opère « selon des critères de classe, de race et de genre » (Quiroz, 2020).

⁶⁶ Le terme *Neplanta* – utilisé dans l'anthropologie chicano et par Anzaldúa – signifie « au milieu de quelque chose ». (Notre traduction. Scott et Tuana, 2010, p. 1).

les localisations épistémiques dans les relations de pouvoir à partir desquelles le sujet parle. » (Grosfoguel, 2006, p. 53)

Le mythe de la modernité eurocentrée auquel réfère Grosfoguel a été théorisé par Santiago Castro Gómez sous le nom de « la hybris del punto cero »⁶⁷. Selon le philosophe colombien, ce « point zéro » correspond à « [l']illusion fondatrice de l'épistémè scientifique occidentale en vertu de laquelle les savant·e·s prétendent à un savoir objectif, ne dépendant d'aucun point de vue » (Bourguignon Rougier, 2021). Il en ressort que la notion de colonialité dénonce l'élaboration d'un récit plus autoréférentiel qu'universel, d'où la nécessité de clarifier ce qu'implique cet universel et ce qu'il renvoie dans les marges. Concerné par le sujet, Souleymane Bachir Diagne se penche sur la réflexion élaborée par Césaire, pour lequel « [la] conception de l'universel est celle d'un universel riche de tout le particulier, riche de tous les particuliers, approfondissement et coexistence de tous les particuliers » (2014, p. 16). Si Césaire recommande de « se méfier de l'universalisme dans lequel on ne se retrouve pas dans son identité », il avise toutefois « de ne pas s'enfermer dans sa particularité » (Diagne, 2017, p. 76). Or, la pensée « universelle » qui s'exprime dans l'idée traditionnelle de la modernité fait plutôt disparaître ces particularités en rendant invisibles – ou en hiérarchisant et en infériorisant, comme nous l'affirmerons un peu plus loin – les savoirs et des pratiques culturelles autres. Ce qui justifie aux yeux de Diagne de s'interroger sur ce que pourrait être « un universel vraiment universel ». Pour lui, « c'est précisément dans le monde d'après Bandung, quand la question n'est pas déjà décidée par une Europe qui se définit, entre toutes les provinces du monde, comme celle qui a la particularité de l'incarner que l'universel peut advenir » (2017, p. 76). Par conséquent, c'est selon les termes de la pensée frontalière et de la perspective décoloniale que se caractérise cet universel.

⁶⁷ Ce qui se traduit par « l'hybris du point zéro » ou « l'épistémologie du point zéro ».

2.2 Cosmopolitisme

En première partie de ce deuxième chapitre, nous avons établi que l'idée de modernité qui s'est développée majoritairement en Europe est ethnocentrée et qu'elle s'appuie sur une praxis injustifiée de la violence. Par conséquent, il nous importera d'interroger et de redéfinir ce que signifie être « citoyen du monde » alors que **certaines** sociétés sont de plus en plus conscientes les unes des autres et de plus en plus caractérisées par l'hétérogène et le multiculturel. Puisque « la pensée frontalière produit une reprise/redéfinition des notions de citoyenneté, de démocratie, de droits de l'homme, d'économie, de politique » (Grosfoguel, 2006, p. 65), il nous intéressera de révéler les fondements et de poser les limites du cosmopolitisme européen, afin d'examiner ses alternatives. Étudier ces « nouveaux cosmopolitismes » (Appiah, 2008) contribuera à montrer que la sensibilité frontalière qui ressort des romans de Selasi et Adichie se traduit par une ouverture à un universel qui tient compte de la différence.

2.2.1 De l'acception européenne du concept à ses configurations alternatives

L'étymologie du mot cosmopolite renvoie à "citoyen du cosmos". L'expression appelle à considérer la totalité des êtres ayant droit de cité dans le monde. L'on peut faire remonter la première utilisation du terme aux cyniques du IV^e siècle av. J.-C. :

le cosmopolitisme a été inventé, dans l'Athènes de Platon, par le philosophe Diogène de Sinope, comme une protestation de l'arbitraire de toutes les affiliations, toutes les assignations, toutes les appartenances, qui sont autant de constructions sociales non naturelles. (Larmagnac-Matheron, 2022)

En effet, « au sens premier et courant, le cosmopolitisme [...] nous invite à opérer une rupture avec le cadre étroit de notre communauté politique singulière, avec nos enracinements nationaux ou ethniques pour embrasser une appartenance plus large, typiquement à l'espèce humaine » (Baillargeon, 2006). La notion s'est ensuite répandue dans le monde antique par le biais des stoïciens, dont la pensée fut redécouverte à la Renaissance. Les philosophes des Lumières se sont à leur tour approprié le concept,

qui se retrouve au cœur de « la Déclaration des droits de l'homme de 1789 et dans la proposition de création d'une "ligue des nations" élaborée par Emmanuel Kant » (Appiah, 2008, p. 13). D'ailleurs, bien que Mignolo souligne que « les projets cosmopolites comme ceux de Vitoria et de Kant étaient attentifs aux dangers comme aux excès des modèles globaux » (2015, p. 120) et admet que « nous devons certes beaucoup au cosmopolitisme kantien » (p. 129), il le remet en perspective :

dans sa distribution géopolitique des caractères nationaux (qui anticipe la distribution géopolitique de l'Europe par Hegel), le cosmopolitisme de Kant implique de ne pouvoir être pensé qu'à partir d'une localisation géopolitique particulière, celle du cœur de l'Europe, constitué par les nations les plus civilisées. (2015, p. 129)

Pour ainsi dire, le cosmopolitisme européen prescrit des principes d'égalité et des droits inaliénables⁶⁸, mais dans les faits, son caractère universel demeure sélectif. D'ailleurs, tel que mentionné dans « Une *Cosmopolis* à faces multiples : pensée frontalière et cosmopolitisme critique », les modèles coloniaux qui se succèdent depuis le 16^e siècle⁶⁹ illustrent que la question des droits est un obstacle aux projets cosmopolites (2015).

Considérant la valeur située de la tradition philosophique dans laquelle s'inscrit le concept, Mignolo propose la création « d'un cosmopolitisme critique et dialogique venu des différents sites géographiques et historiques de la différence coloniale » (Mignolo, 2015, p. 134). Le propos de Mignolo nous engage à imaginer quelles formes adopterait un cosmopolitisme d'envergure qui prendrait en compte tous les êtres

⁶⁸ L'article 2 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen stipule que « le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression », peut-on lire sur le site du Ministère de la Justice du Canada : <https://www.justice.gc.ca/fra/pr-rp/sjc-csj/pji-ilp/rev5/index.html>.

⁶⁹ Mignolo situe ces quatre modèles comme suit : d'abord, les « 16^e et 17^e siècles, au colonialisme espagnol et portugais et à la mission chrétienne »; ensuite, les « 18^e et 19^e siècles, au colonialisme anglais et français, et à la mission civilisatrice »; en troisième lieu, « la seconde moitié du 20^e siècle, du colonialisme américain et transnational (global) »; finalement, la période actuelle et « le néolibéralisme en tant que projet civilisationnel émergent » (2015, p. 121).

humains. Dans son réquisitoire pour un nouveau cosmopolitisme, Appiah insiste sur la dynamique entre l'universel et le particulier. S'il reconnaît, « [qu'aucune] allégeance particulière ne peut justifier qu'on oublie que chaque être humain a des responsabilités envers tout être humain » (Appiah, 2008, p. 16), il se demande également au nom de quelle humanité devrait-on mettre de côté nos particularismes locaux. Nous invitant à ne pas confondre cosmopolitisme et humanisme, le philosophe rappelle que le premier, contrairement au second, ne vise pas seulement l'épanouissement de tous les êtres humains, mais célèbre leurs différences. Aussi, il privilégie une conception du cosmopolitisme dite « enracinée⁷⁰ ». Mbembe, qui affirme la nécessité de créer d'autres modèles, procède d'une distinction entre l'universel et l'en-commun :

L'universel implique l'inclusion à quelque chose ou quelque entité déjà constitué. L'en-commun présuppose un rapport de coappartenance et de partage – l'idée d'un monde qui est le seul que nous ayons et qui, pour être durable, doit être partagé par l'ensemble de ses ayants droit, toutes espèces confondues. (Mbembe, 2016, p. 59)

En contrepartie de cet universel qui vise l'incorporation des sujets marginalisés à un corps déjà existant sans réelle possibilité d'agentivité, Sarr postule le besoin de « construire un universalisme, cette fois véritablement riche de toutes les particularités et d'habiter un monde qui soit sien, puisque l'on y reconnaît aussi ses signes » (2016, p. 129). Comme le résume Séverine Kodjo-Grandvaux, « être citoyen du monde, c'est s'autoriser à être d'ici et d'ailleurs pleinement, à hériter de l'humanité entière et contribuer à l'enrichir de là où nous sommes. C'est concilier le singulier et l'universel, le différent et l'en-commun » (2016). Par conséquent, l'acceptation du cosmopolitisme que nous considérerons à partir d'ici en est une qui s'est développée à partir d'une posture de la traversée. Cette perspective, bien qu'elle émane du continent africain ou qu'elle soit tournée vers lui, se veut une pensée de la circulation. « Par

⁷⁰ Il utilise l'expression "*rooted cosmopolitanism*", dont il décrit ici la vocation : "*The cosmopolitan ideal – take your roots with you – is one where people are free to choose the local forms of human life within which they will live.*" (Appiah, 1997, p. 622).

"circulations", il faut comprendre une série d'opérations complexes grâce auxquelles une société invente, via le mouvement d'échange, un équilibre vital avec ses milieux, ou est capable de donner forme à ces milieux, et de les relier entre eux » Mbembe (2019, p. 138). Cette quête d'équilibre implique la renégociation des traditions philosophiques par lesquelles d'aucuns expriment leur rapport au monde.

2.2.2 L'afropolitanisme

Revisiter l'acception européenne du cosmopolitisme nous a permis de relever certaines failles et angles morts du concept. Considérant l'ethnocentrisme de la tradition philosophique dans laquelle s'inscrit la notion, la réflexion développée par Appiah dans *Pour un nouveau cosmopolitisme* est menée dans l'intention de « [faire] perdre sa pertinence à une vision du monde qui établit une distinction entre l'Occident et "tous les autres" » (2008, p. 22). Comme nous l'avons déjà fait ressortir, la conscience frontalière s'attache elle aussi à s'extraire de ce type de rapports polarisants. En outre, la reconfiguration de la notion qui s'organise autour du « cosmopolitisme enraciné » d'Appiah et de « l'en-commun » de Mbembe laisse entendre la volonté, pour ces intellectuels, de renégocier les termes d'un espace partagé. La dernière partie de ce chapitre sera donc consacrée à des concepts qui ont été forgés dans ce processus de redéfinition. Il s'agit de l'afropolitanisme, dont nous étudierons la genèse par le biais des formulations proposées par Mbembe et Selasi avant d'établir une certaine filiation avec d'autres mouvements de pensée, comme l'afropéanisme théorisé par Miano. Il s'agira de démontrer que de tels regroupements « se forgent à l'interface de l'autochtonie et du cosmopolitisme » (Sarr, 2016, p. 42). Afin de l'étayer, nous examinerons les objets symboliques marginaux présents dans les textes de notre corpus. Nous observerons également que le paratexte rend compte d'une sédimentation de plusieurs expériences du lieu et d'une négociation du rapport à la localité⁷¹ et à la

⁷¹ Dans l'article « Bye-bye Babar », Selasi traduit cette expérience par le terme « multilocalism », que nous aborderons dans la présente section (2005).

globalité. En définitive, étudier l'afropolitanisme nous permettra de faire valoir que les fictions afro-mondiales « [ouvrent] la voie à une autre imagination de la communauté universelle » (Mbembe, 2015, p. 228).

Le vocable afropolitanisme apparaît en 2005, dans l'article « Bye-bye Babar » de Selasi puis dans le texte « Afropolitanisme »⁷² de Mbembe. Le mot-valise, qui est une dérivation du terme anglo-saxon "*cosmopolitanism*", réoriente la conception du cosmopolitisme autour d'une présence africaine au monde. Ce décentrement s'effectue de concert avec les phénomènes de dispersion et d'immersion qui traversent le continent africain. Conformément à la pensée de la traversée qui se développe chez le philosophe, l'afropolitanisme vise à répondre à la stagnation de trois paradigmes du discours africain : les variantes du nationalisme anticolonial, les différentes relectures du marxisme qui se résument à un socialisme africain, et le mouvement panafricaniste qui se découpe en deux unités, l'une raciale et transnationale et l'autre, internationale et anti-impérialiste. Par conséquent, pour Mbembe, repenser la place de l'Afrique dans le monde signifie de s'éloigner des questions de retour aux origines ou d'authenticité, de perdre les réflexes de la nativité et du bio-racisme⁷³. Selon lui, l'afropolitanisme est une sensibilité – culturelle, politique et esthétique – qui s'inscrit dans une tradition historique africaine marquée par les violences mais qui refuse d'endosser un discours victimaire qui ne servirait qu'à cultiver la haine. En d'autres mots, l'afropolitanisme se révèle être un mode d'appréhension de la réalité culturelle de l'Afrique et de sa diaspora contemporaine qui se situe du côté de la conscience frontalière. Le concept est à réfléchir en termes de décentrement de la pensée et d'ouverture, dans la lignée du

⁷² Nous nous basons sur les dates de publication des articles pour l'affirmer : l'article de Selasi est publié en Mars 2005 dans le *The LIP Magazine* et l'essai de Mbembe paraît quelques mois plus tard, en décembre 2005, d'abord dans le *Messenger* (Douala), le *Sud-Quotidien* (Dakar) et finalement dans *Africultures*, d'où nous tirons nos références.

⁷³ Mbembe définit le bio-racisme comme une forme de racisme « autochtones contre allogènes ». Il précise que « presque toujours, [celui-ci] s'exerce contre un bourreau imaginaire [...] plus faible que soi, une autre victime – souvent des gens qui n'ont rien à voir avec la blessure originelle » (2005).

« Tout-Monde » imaginé par Glissant : « l'identité est d'abord un être-dans-le-monde, ainsi que disent les philosophes, un risque avant tout, qu'il faut courir, et qu'elle fournit ainsi au rapport avec l'autre et avec ce monde, en même temps qu'elle résulte de ce rapport. » (Glissant et Chamoiseau, 2021, p. 52)

L'idée d'une interfécondation n'est pas sans résonance avec la pensée de Miano. L'écrivaine franco-camerounaise, qui affirme être « depuis toujours, une Afro-occidentale parfaitement assumée » (2012, p. 144), popularise l'expression « afropéanisme », qui fusionne ses racines africaine et européenne. Menée par une conscience frontalière, elle affirme que « la fin du monde connu n'est pas sa dissolution, mais sa transformation. Il faut chercher le moyen d'habiter le monde de nouveau, en y apportant ce que l'on conserve en soi de particulier » (2016, p. 24). Ainsi, l'on peut voir que les subjectivités afropolitaines ou afropéennes se réclament d'héritages multiples. Toutefois, Mbembe soutient que l'afropéanisme adopte une vision plutôt géo-provinciale qui n'est pas porteuse de la dimension planétaire de l'afropolitanisme. Il précise que « dans le paradigme afropolitain, l'Europe n'est ni notre requête, ni notre différend » (Bocandé 2014, p. 105). Il ajoute que « notre différend, tout comme notre "relation"⁷⁴, c'est le monde. C'est le monde que nous habitons et que nous devons embrasser dans sa totalité » (Bocandé 2014, p. 105).

Tout comme Mbembe, Selasi se réclame du nombre des citoyen·ne·s du monde qui abordent autrement le rapport à la localité et à la globalité. Cependant, sa réflexion s'articule principalement autour des figures afropolitaines de sa propre génération. Elle fait d'ailleurs la représentation de ce modèle démographique dans *Ghana Must Go*, puisque les personnages de Folásadé Savage et de Kweku Sai – quittent l'Afrique pour étudier aux États-Unis, où ils s'établissent pour fonder leur famille. En outre, le roman se focalise principalement sur les récits des enfants nés de leur union. Olu, Taiwo,

⁷⁴ Il réfère ici à Édouard Glissant. Voir *Philosophie de la Relation* (2009).

Kehinde et Sadie, nés à Boston, de descendance nigériane, ghanéenne et écossaise, portent en eux un héritage multiculturel qui vient influencer leur imaginaire différemment que leurs parents. Miano en parle comme d'une « autochtonie reconfigurée » (2016, p. 20). Cette reconfiguration s'illustre par l'inclusion d'objets symboliques marginaux, comme le kente⁷⁵ de Folá, évoqué ici par sa fille cadette Sadie :

[Le jeté était] usé jusqu'à la trame, délavé, le noir ayant viré au gris, le rouge au rose – un fétiche malgré tout pour Sadie, qui l'avait exhumé du sous-sol de la maison de Brookline pour se déguiser avec les affaires de Folá. Aux anges, elle s'était enveloppée dans le kente et avait défilé dans la cuisine : " Je suis une reine yoruba! " En la voyant, Folá avait expiré comme si elle avait reçu un coup de poing dans le ventre. Les yeux embués, elle avait murmuré: " Tu es une princesse, une petite princesse ", et l'avait serrée dans ses bras, sans rien ajouter. Elle n'évoque jamais son passé. (Selasi, 2014, p. 207-208)

Le tissu participe donc à nourrir l'imaginaire de l'enfant et sert de catalyseur à l'élaboration d'un récit sur le Nigéria maternel qui ne passe pas seulement **que** par histoire de ses guerres civiles et de sa territorialité. Comme le rapporte Wallinger, pour Folá, « le Nigéria se présente à la fois comme un lieu hanté par le souvenir du meurtre de son père que comme celui d'une enfance heureuse⁷⁶ » (Nous traduisons. 2019, p. 211). Le kente permet donc d'aborder un patrimoine culturel complexe – celui du peuple yoruba –, qui est à saisir autrement que par le biais des frontières nationales ou géographiques – que les enfants Sai n'ont par ailleurs encore jamais foulées. En l'occurrence, l'on note que si pour Sadie le jeté reste un « fétiche » et un « déguisement », l'objet « exhumé » par la fille devient aussi porteur d'une partie de la mémoire de la mère, la convoque tout en la transformant. Somme toute, l'objet symbolique particulier ouvre l'espace narratif. En d'autres mots, le vêtement donne à voir « la manière dont les [afro-descendant·e·s] comprennent et s'approprient un

⁷⁵ Le kente (en langue kwa), est un jeté constitué d'un assemblage de bandes de soie colorées.

⁷⁶ "Nigeria is the nightmare of her past and at the same time the place where she spent a happy childhood."

format narratif venu d'ailleurs afin d'y faire pénétrer leurs propres récits » (Miano, 2026, p. 41).

D'ores et déjà, on constate que l'afropolitanisme provient d'un désir de rompre avec les représentations essentialisantes sur l'Afrique et les assignations arbitraires. En effet, comme Glissant et Chamoiseau en relèvent l'évidence, « un peuple ou un individu peuvent être attentifs au mouvement de leur identité, mais ne peuvent en décider par avance, au moyen de préceptes et de postulats » (Glissant et Chamoiseau, 2021, p. 53). L'on ne peut davantage désigner l'identité d'une personne par la seule référence à son lieu d'origine, affirme Selasi, pour qui la question "*Where are you from?*" en révèle plus sur les intentions de celui ou celle qui la pose que sur la personne qui est interrogée. Il s'avère que pour l'auteurice de *Ghana Must Go*, l'interrogation en sous-entend une autre : "*Why are you here?*" À ses yeux, la formulation porte davantage sur les structures de pouvoir et la politique qu'elle ne renvoie aux individus mêmes. Ce qu'elle pose en ces termes : "*How can I come from a nation? How can a human being come from a concept?*" Selasi juge que pour saisir toute la complexité et la singularité des êtres humains, il vaut mieux se demander "*Where am I local?*" que de toujours en revenir à la question du lieu d'origine. Trois mots-clés permettent d'illustrer ce rapport de localité, explique-t-elle dans la conférence « *Don't ask where i'm from, ask where i'm a local* ». Ceux-ci sont les restrictions, les rituels et les relations. En effet, dans l'esprit de l'afropolitanisme – comme pour la pensée décoloniale –, la localité est d'abord à comprendre en tant que lieu de création de liens sociaux et de pratiques communautaires⁷⁷. Ce qui est fédérateur d'une manière de prendre contact avec l'autre qui est de l'ordre d'un véritable échange. Selasi conçoit ce rapport particulier au lieu qu'entraîne la mobilité comme une superposition de l'expérience de la localité. Elle utilise le mot "*multilocalism*" pour décrire cet état d'être. Elle précise en ces termes : "*overlapping experiences, layers that merge together that can't be denied or removed.*"

⁷⁷ Mignolo avance que « les arguments décoloniaux proposent le communautaire comme alternative au capitalisme et au communisme » (2013, p. 182).

(2014) Cette multiplication de l'expérience de la localité permet non seulement « [d']ancrer la mobilité dans une tradition historique africaine » (Lefilleul, 2014, p. 86), elle « [ouvre] le champ à l'étude de la manière dont on s'enracine dans le local au cours de la traversée » (Bazié, 2020, p. 306). Néanmoins, le rapport à la localité se détermine également par certaines limitations à habiter certains espaces, selon sa citoyenneté, son statut de réfugié, son visa de travail, son genre ou la couleur de sa peau. Cette mise en évidence des inégalités d'accès au monde donne sa dimension critique à l'afropolitanisme élaboré par Selasi.

Adichie met en relief certains écueils du modèle proposé par Selasi, dont elle grossit les traits dans une scène d'*Americanah*. Sa considération de l'afropolitanisme s'exprime lors d'une « réunion du Nigerpolitain Club » à laquelle Ifemelu est conviée. Déjà, le nom du club rend bien distincte la référence à l'afropolitanisme, qu'Adichie associe surtout à une esthétique et à un mode de vie privilégié, comme en témoigne le passage suivant :

un petit groupe de gens qui buvaient du champagne dans des gobelets en carton, au bord de la piscine dans une maison d'Osborne Estate, des gens élégants, modèles de savoir-vivre, chacun soignant ses fantaisies – une coiffure afro couleur gingembre, un T-shirt orné d'un portrait de Thomas Sankara, des boucles d'oreilles géantes faites à la main accrochées comme des spécimens d'art contemporain. (2014, p. 585-586).

Le commentaire d'Adichie condamne le fait que « les voix bourdonnantes » (2014, p. 586) qui ressortent des mouvements tels que l'afropolitanisme ne viennent masquer les enjeux réels vécus par les communautés africaines dont les voix ne sont pas davantage représentées. Tel qu'elle l'exprime dans sa conférence « *The Danger of a Single Story* », l'autrice de *Americanah* redoute l'emploi de formules qui, en ne montrant qu'une facette de l'identité, en font la version définitive du sujet⁷⁸ (2009). En somme, elle

⁷⁸ Notre traduction : "Power is the possibility not only to tell the story of another person, but to make it the definitive story of that person" (2009, 10 min 16 s).

reproche aux intellectuels de l'afropolitanisme leur manque d'ancrage dans le local, et le modèle qu'ils préconisent non plus.

Les étiquettes comme l'afropéanisme et l'afropolitanisme ont pour but de définir l'expérience de la multilocalité. Nous avons vu que Selasi cherche à inscrire l'identité afropolitaine dans une trajectoire complexe qui prend son sens par le biais d'expériences multilocalisées⁷⁹ enchevêtrées. Agglomération de l'expérience qui se traduit, dans *Ghana Must Go*, par le biais de l'imbrication de scènes présentes et passées, l'entrelacement des récits, la multiplication des points de vue des personnages et l'insertion d'objets symboliques marginaux. Ces stratégies narratives, qui sont également utilisées dans *Americanah*, repoussent l'identification à une seule voix qui ne déploierait que sa version de l'histoire pour privilégier la configuration d'une pluralité de récits dont chacun vient enrichir l'ensemble. Tout compte fait, les deux fictions indiquent « [qu'] il nous faut habiter plusieurs mondes en même temps, non dans un geste d'écart, mais de va-et-vient, qui autorise l'articulation d'une pensée de la traversée » (Mbembe in Mabanckou, 2017, p. 26).

Cette circulation entre les mondes qu'est le propre de l'afropolitanisme passe par des modalités d'écriture qui visent à inscrire cette expérience du multilocal jusque dans les premières limites des fictions : leur paratexte. À première vue, les titres *Ghana Must Go* et *Americanah* semblent rattacher les œuvres à deux lieux distincts : le Ghana, l'Amérique. Pourtant, les repères géographiques qui sont affichés dans les intitulés attestent de la pluralité des espaces qui seront simultanément convoqués dans les romans. Par exemple, *Ghana Must Go* met en exergue une certaine partie du monde, le Ghana, en même temps qu'il évoque sa disparition, "*Must Go*". D'ailleurs, le titre

⁷⁹ Le cosmopolitisme d'Appiah reconnaissait déjà la présence de plusieurs façons locales d'être au monde mais l'afropolitanisme met l'accent sur la possibilité pour les sujets d'embrasser la totalité de ces expériences locales.

mentionne un autre pays en creux : le Nigéria. En effet, tel que nous l'avons déjà souligné, l'expression *Ghana Must Go* renvoie au mouvement d'expulsion d'immigrant·e·s africain·e·s en dehors des frontières nigérianes, en janvier 1983. Sur ce point, le titre fait preuve d'une apparente ambiguïté : il réfère à un événement extradiégétique sur lequel le roman ne reviendra que succinctement. Toutefois, la connotation historique de l'énoncé qui nomme le texte de Selasi anticipe les rapports d'inclusion et d'exclusion qui seront mis en jeu dans l'œuvre, et qui se déploieront sur des scènes qui ne sont plus exclusivement celles des violences africaines. Ainsi, le titre et le réel référentiel qu'il annonce entre en décalage avec le contenu de la fiction, et cet écart, qui joue sur l'effet de lisibilité de l'œuvre, participe à l'éclatement du cadre narratif que nous avons rapporté dans notre premier chapitre. Le titre *Americanah* confirme l'idée d'une identité frontalière. Lors d'un entretien donné au *Nouvel Obs* pour la sortie de son roman, Adichie affirme que « l'expression nigériane "Americanah" [...] fait référence à des gens qui ont été aux États-Unis et qui se sont américanisés » (2013). En outre, si Ifemelu est perçue comme une étrangère pour l'administration de l'Université de Princeton, elle s'est américanisée selon ses amies nigérianes qui voient en elle « une vraie Americanah » (Adichie, 2014, p. 156). Par conséquent, l'intitulé révèle que « l'africanité » d'Ifemelu n'est pas fixée par son lieu de naissance, puisqu'elle se voit transformée par un séjour d'apprentissage aux États-Unis. Ce qui participe de l'expérience de la multilocalité. Mais plus encore, l'utilisation de l'expression « Americanah » dévoile que le point de vue sur le monde se fait depuis une perspective africaine sur le monde, et non l'inverse. Cette posture d'énonciation résonne avec la philosophie de l'Afrique-Monde, qui consiste à « poser un regard pluriel sur les réalités du continent africain et sur les futurs qu'il se donne, à partir d'un lieu : l'Afrique » (Mbembe et Sarr, 2017).

CHAPITRE 3

FORMATION D'UNE CONSCIENCE DE L'ICI ET DE L'AILLEURS

« Le monde nous a ouvert à ses complexités. Chacun est désormais un individu, riche de plusieurs appartenances, sans pouvoir se réduire à l'une d'elles. »
Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau⁸⁰

Dans *L'Atlantique noir, Modernité et double conscience*, Paul Gilroy entreprend le projet de « décrire les contre-modèles culturels [qui sont] intrinsèquement liés à l'histoire de l'esclavage, aux mémoires de la déportation et de la traite » (2017, p. 13). Au fil de cette présentation, il porte son attention sur le terme de « double conscience » mis au point par l'écrivain et militant W. E. B Du Bois⁸¹ pour traduire « l'expérience fondatrice des Noirs en Occident » (p. 166) et « [rendre compte] des difficultés issues de l'intériorisation par [ceux-ci] de l'identité américaine » (p. 219). Réfléchissant plus généralement aux violences nées des « initiatives d'englobement parties de l'Europe vers le reste du globe », Bazié analyse les dynamiques du rapport au local et au global qui sont à l'œuvre dans les fictions afro-mondiales (2020, p. 300). En nous appuyant sur son travail, nous étudierons la manière dont *Ghana Must Go* et *Americanah* abordent « [l']influence occidentale sur le monde non-occidental » (Bazié, 2020, p. 301) et traitent de l'élaboration d'un double regard. Nous le ferons par l'analyse des « processus de narrativisation mentale⁸² » des personnages de Kweku (*Ghana Must Go*) et Obinze (*Americanah*). Les deux hommes ont en commun d'avoir grandi en Afrique, l'un au Ghana et l'autre au Nigéria. Bien que leurs contextes familiaux ne soient pas

⁸⁰ Édouard Glissant et Patrick Chamoiseau, *Manifestes*, Paris, La Découverte/Éditions de l'Institut du Tout-Monde, 2021, p. 37.

⁸¹ Il s'agit du diminutif de William Edward Burghardt Du Bois employé par Gilroy.

⁸² Nous empruntons l'expression à Jean-Marie Schaeffer (2020, p. 8).

les mêmes et qu'ils proviennent de classes sociales différentes⁸³, chacun développe de son côté une fascination pour l'Occident et les possibilités d'avenir qu'il y projette. Or, nous pencher sur leurs « activités de narrativisation mentale » donne à saisir le décalage entre le lieu qu'ils imaginent selon les codes du cinéma et de la littérature et l'expérience d'un réel qui peine à correspondre aux idéaux qu'ils ont intériorisés. Afin d'illustrer cette discordance, nous établirons d'abord que l'intériorité des personnages s'articule selon une logique de la mise en scène. Examiner les éléments structurant cette représentation fera progressivement ressortir les traits d'une figure idéalisée à partir des récits sur l'Occident. Plus précisément, c'est à partir des « activités proto-narratives » que constituent « l'imagination d'action » et la « mémoire personnelle » des protagonistes que nous observerons les impacts de l'intégration de la vision d'une humanité homogène (Schaeffer, 2020, p. 12). Bien que les formules stéréotypées et les produits de grande consommation que l'on distingue dans les réflexions intérieures de Kweku et Obinze rendent compte d'une occidentalisation du regard, nous verrons que les romans attirent également l'attention sur des formes narratives alternatives et des objets symboliques marginaux se rattachant à une sensibilité africaine. Au terme de cette analyse, nous entendons mettre au jour les modalités constitutives d'une conscience de l'ici et de l'ailleurs.

3.1 Intériorisation d'un récit exemplaire

3.1.1 Narrativisation mentale : une logique de la mise en scène

Dès l'introduction de *Ghana Must Go*, l'on note que les pensées de Kweku s'organisent à la manière d'une production cinématographique. Pour relever la première occurrence de cette conscience filmique dans le texte, il est signalé que celle-ci correspond à

⁸³ La mère d'Obinze est professeure de littérature à l'Université de Nsukka (Adichie, 2014, p. 90, 110). La profession de la mère de Kweku n'est pas précisée mais l'on rapporte qu'elle a été « retirée de l'école à sept ans pour ramasser du bois et puiser de l'eau » (Selasi, 2014, p. 89).

un numéro qu'il se joue. Une habitude depuis son départ du village, petite représentation en plein air destinée à un public composé d'une seule personne. Une ou deux : lui et son cameraman⁸⁴ invisible qui s'est enfui à son côté dans l'obscurité avant l'aube, en lisière de l'océan, et ne l'a plus quitté. Filmant silencieusement sa vie. (Selasi, 2014, p. 20)

À l'évidence, l'extrait emprunte une terminologie en lien avec l'univers du cinéma. De fait, « numéro », « joue », « représentation », « public », « cameraman » et « filmant » sont autant d'indices qui s'accumulent pour énoncer qu'à partir du moment où celui-ci quitte l'Afrique pour l'Amérique du Nord, la réalité du personnage s'articule selon une logique de la mise en scène. D'emblée, la citation indique que sa façon de se percevoir et de se conduire est dirigée par ce cameraman, soit en fonction de l'anticipation d'un regard posé sur lui. L'activité de scénarisation mentale à laquelle s'adonne Kweku n'est pas sans faire écho à cette « sensation bizarre, cette conscience dédoublée, ce sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous considère comme un spectacle, [de sentir] constamment sa nature double » (Gilroy, 2017, p. 14). Cette perception exacerbée de sa présence et de son extériorité, qui nous est révélée par la double figure d'un soi filmé et filmant, ne passe pas totalement inaperçue aux yeux de la famille du personnage. L'examinant à la dérobée alors qu'il est endormi sur le canapé, sa fille constate qu'elle

n'avait jamais vu son père avachi de la sorte. Sans tension. Lui qui était toujours droit, raide, crispé. Il ressemblait à une marionnette abandonnée par son montreur, un amas de membres désarticulés et de ficelles. Il serait furieux de découvrir qu'elle l'avait vu dans cet état (Selasi, 2014, p. 70).

Si le cameraman invisible nous donne accès à cet espace intérieur où se déploient les projections filmiques de Kweku, le regard que la jeune fille pose sur son père démontre qu'il ne contrôle pas forcément les composantes de cette fiction. En effet, sa

⁸⁴ Il est à noter que dans l'édition à laquelle nous renvoyons aux fins de notre analyse, le texte alterne entre la graphie « cameraman » et « caméraman ». En conséquence, lorsque nous rapporterons un passage, nous respecterons l'orthographe qui nous est présentée dans la traduction du roman. Or, lorsqu'il s'agira d'y faire référence en dehors des extraits cités, nous préfererons l'usage de « cameraman », question d'uniformiser le texte.

comparaison à un pantin dont on tire les fils nous indique qu'il suit les indications d'un scénario dont il n'est pas nécessairement l'auteur. Le renvoi au langage et aux codes du médium cinématographique de même que l'allusion au théâtre de marionnettes non seulement nous renseignent sur sa manière d'être et de se présenter au monde, ils décrivent le modèle selon lequel Kweku se considère et se construit.

3.1.2 Imagination d'action : illustration des standards sociétaux

Il est possible d'établir un rapprochement entre l'anticipation quasi incessante d'un regard posé sur soi, l'impression d'être une figurine qui s'anime selon la détermination d'autrui et le phénomène de déculturation qu'expérimente Kweku alors qu'il rejette la culture africaine en vue de se conformer aux standards de la société occidentale. En approfondissant la lecture de ses « activités de narrativisation » telles que « la planification et l'imagination d'action » (Schaeffer, 2020, p. 12), nous pouvons dégager quelques-unes des conventions qui constituent le récit exemplaire dans lequel Kweku cherche à s'inscrire. Nous avons déjà relevé le moment d'émergence de ce cameraman intérieur dont la présence récurrente se fait sentir de manière plus ou moins appuyée tout au long de *Ghana Must Go*. Au nombre de ces manifestations, un passage nous avise que « le cameraman [...] apparut et se prépara à filmer » (2014, p. 100-101) et le détour d'une phrase laisse poindre que « le caméraman le filma » (p. 122). Dans les deux cas, les indications concernant l'activation d'un mécanisme d'enregistrement lèvent le voile sur l'exercice de scénarisation mentale auquel s'adonne Kweku. Le phénomène de captation, qui attire notre attention sur « des formes narratives de la vie quotidienne et de la vie mentale » (Schaeffer, 2020, 8), atteste de l'intériorisation d'une mesure de référence par rapport à laquelle le personnage cherche à se définir. En guise d'exemple, lors de ces tournages qui se déroulent en esprit et pendant lesquels « [il imagine son cameraman le filmer] » (Selasi, 2014, p. 57), Kweku incarne successivement les rôles du « Mari Prévenant » (p. 22), de « l'Homme Viril » (p. 34), du « Propriétaire Inflexible » (p. 57), du « Héros Terrassé (84), du « Médecin

Respecté » (p. 100) et du « Père Intelligent » (p. 122). Ces titres ont en commun de broser les traits de la personne à laquelle il aspire ressembler et du groupe auquel il souhaite appartenir. En d'autres mots, les désignations susmentionnées correspondent aux critères à partir desquels il entend fonder son apparence sociale. De ce fait, il investit les fonctions de père, de mari, de médecin et de propriétaire, auxquelles il prête des qualités de virilité, de respectabilité et d'intelligence. Ces associations font voir sa détermination à s'adapter à des caractères moraux considérés comme spécifiquement « masculin » ou « rationnel ». De plus, le personnage de « héros » qu'il se voit incarner nous permet non seulement de cerner son désir d'occuper une place centrale au sein de la société nord-américaine, il nous montre qu'il s'inscrit dans un récit. Selon Schaeffer,

les normes culturelles, en particulier les normes narratives issues de récits publics, "exemplaires" sont capables d'agir comme des injonctions et d'infléchir le rapport narratif que nous entretenons à nous-mêmes, ou du moins la manière dont nous exprimons publiquement ce rapport (Schaeffer, 2020, p. 55)

En somme, de la formulation des rôles-titres dans lesquels il se projette, aux références à l'appareil cinématographique structurant la pensée de Kweku se profile « la vision d'une humanité uniforme » (Pomian in de Rubercy, 2004, p. 51) » imaginée à partir d'un seul modèle. En observant les « narrativisations mentales » de Kweku, nous comprenons qu'il se pense et se projette dans le monde en suivant les lignes d'un scénario idéal introjecté devant aboutir à « la vie de l'Homme qu'il Souhaite Être » (Selasi, 2014, p. 20). Les rôles qu'il investit et les actions qu'il pose en imagination rendent évident que cette existence exemplaire s'élabore à partir de la perspective occidentale⁸⁵ par rapport à laquelle il se juge.

⁸⁵ Nous comprenons que « [la notion d'Occident est complexe et n'a pas de références spatiales immuables] » (Pomian in de Rubercy, 2004, p. 44). Par conséquent, au-delà d'utiliser le vocable pour désigner tantôt l'Europe et tantôt l'Amérique du Nord, nous l'emploierons, au sens où l'entend Krzysztof Pomian, pour statuer de la problématique « uniformisation du monde » (p. 46).

3.1.3 De la littérature aux objets symboliques : l'orientation du regard vers l'Occident

L'imposition du modèle occidental à l'esprit des sujets africains et sa transmission par l'entremise du cinéma et de la littérature sont également explicitées par *Americanah*. L'on retrace d'abord que Obinze avait toujours rêvé d'aller aux États-Unis, « alimenté par quantité de revues, livres, films, récits sur l'Amérique » (Adichie, 2014, p. 348). Afin d'illustrer à quel point cette partie du monde accapare sa conscience, le personnage nous fait savoir que « pour lui cela avait toujours été l'Amérique, seulement l'Amérique. Un désir entretenu et nourri pendant de longues années » (p. 347). Il ajoute que « son désir prit une forme quasi mystique et l'Amérique devint le lieu où devait s'accomplir son destin » (p. 348). Considéré à la lumière de cette démonstration, l'Occident se trouve connoté de possibilités qui semblent inenvisageables en Afrique. Cette présumée incapacité est abordée dans *Ghana Must Go*, où Kweku avance l'idée qu'aucun devenir exceptionnel ne peut survenir sur le Continent africain :

Il y avait le scénario élémentaire que tout le monde connaissait, et le choix de plusieurs dénouements. Le scénario : grand-mères qui fredonnent, danses polycentriques, vin de palme et patriarcat. Les dénouements : le garçon s'enfuit, est doué pour les sciences ou le foot, meurt jeune, devient prêtre, enfant-soldat ou autre chose. Rien d'extraordinaire et, par conséquent, rien à garder en mémoire. Rien à garder en mémoire et, par conséquent, rien à pleurer. (Selasi, 2014, p. 50)

L'évocation d'un « scénario élémentaire » connu d'avance et « [d'un] choix [entre] plusieurs dénouements » qui se réduisent à des stéréotypes vient souligner l'écriture d'un discours préalable limitant les futurs possibles de Kweku s'il demeure au Ghana. Une trame similaire s'articule dans *Americanah*, où l'on illustre que la difficulté à imaginer les devenirs africains ne peut être dissociée de l'orientation du regard vers l'Occident :

Alexa, et les autres invités, peut-être même Georgina, comprenaient tous la fuite devant la guerre, devant la pauvreté qui broyait l'âme humaine, mais ils étaient

incapables de comprendre le besoin d'échapper à la léthargie pesante du manque de choix. Ils ne comprenaient pas que des gens comme lui, qui avaient été bien nourris, n'avaient pas manqué d'eau, mais étaient englués dans l'insatisfaction, conditionnés depuis leur enfance à regarder ailleurs, éternellement convaincus que la vie véritable se déroulait dans cet ailleurs, étaient aujourd'hui prêts à commettre des actes dangereux, des actes illégaux, pour pouvoir partir, bien qu'aucun d'entre eux ne meure de faim, n'ait été violé, ou ne fuie des villages incendiés, simplement avide d'avoir le choix, avide de certitude. (Adichie 2014, p. 409)

Du « besoin d'échapper à la léthargie pesante du manque de choix », à « l'avidité de certitude », il ressort que sont attribuées à l'Occident de la vitalité, des facultés et des ressources faisant soi-disant défaut aux populations africaines qui restent cantonnées à un état de stagnation. Il est à noter que cet immobilisme apparent se calcule selon une volonté de développement et de productivité qui « [s'attache] à l'idée de progrès, à savoir d'un progrès de l'Occident, et en premier lieu des États-Unis » (Pomian in de Rubercy, 2004, p. 50). « L'uniformisation du monde » serait, pour Pomian, « un effet manifeste de la propagation de la technique moderne » (2004, p. 46). Le modèle occidental convoité par Kweku et Obinze se fonde sur son affiliation à une idée de progrès, à considérer comme un « passage à un état supérieur », que les romans évoquent d'abord en termes de possibilités de choisir. Cette inclinaison à envisager l'avenir en fonction de l'Occident est clairement identifiée par Obinze lorsqu'il affirme à sa mère « [qu'il lit] des romans américains parce que l'Amérique est l'avenir » (Adichie, 2014, p. 112).

Si les « activités de narrativisation mentale » révèlent l'intériorisation d'un récit exemplaire, l'idéalisation du modèle occidental – tout comme la dévalorisation du modèle africain – se distingue également aux produits de consommation référencés dans les oeuvres. De fait, certains objets symboliques disséminés dans la « mémoire personnelle » de Obinze nous mènent à constater que dès son plus jeune âge, le personnage pose l'équivalence entre l'Occident et l'accessibilité à des ressources infinies qui seraient déniées à l'Afrique. Il se rappelle cet instant où « sa mère avait

décidé qu'il ne boirait plus de Fanta⁸⁶ chaque fois qu'il en avait envie mais seulement le dimanche. C'est ainsi que *l'Amérique devint un pays où l'on pouvait boire autant de Fanta qu'on le voulait sans demander la permission* » (Nous soulignons. Adichie, 2014, p. 347-348). L'objet ciblé dans le souvenir du jeune homme fait apparaître l'image d'une Afrique reléguée à un stade infantile et soumise à des restrictions. Comme nous l'avons démontré à partir d'extraits choisis de *Americanah*, l'impression durable d'être privé des opportunités de croissance qui s'offrent ailleurs, incite les sujets africains à croire que la « vie véritable » (Adichie, 2014, p. 409) se situe à l'extérieur du Continent africain. D'ailleurs, l'extrait suivant exemplifie que c'est à partir de la perspective occidentale que s'entrevoit le retour au village natal. L'on note que Kweku visualise

[son] retour triomphal au pays avec un diplôme et un fils. Il déposerait en souriant le bébé né en Amérique, comme une guirlande dans un sanctuaire, devant la grand-mère enracinée au Ghana : "Je t'avais bien dit que je reviendrais." Avec un fils par-dessus le marché, un Moïse plus chanceux. Père et médecin. Comme promis. Une réussite. Un moment qu'il avait imaginé tous les jours en Pennsylvanie. La façon dont son cameraman le filmerait, montrerait en panoramique au niveau du visage de sa mère. (Nous soulignons. Selasi, 2014, p. 80-81)

À la lumière de cette projection où Kweku s'imagine prendre le chemin de la Pennsylvanie vers l'Afrique avec le sentiment d'accomplissement, l'on ressent que l'influence de l'Occident est telle qu'il réfléchit son arrivée au Ghana à partir d'elle. Toutefois, malgré le passage obligé que semble représenter l'Amérique dans la concrétisation des devenirs africains, il reste que les deux romans de notre corpus aboutissent à l'idée que c'est sur le Continent que s'inscrira le futur des protagonistes.

⁸⁶ Fanta est une marque commerciale de soda allemande produite et distribuée par Coca-Cola.

3.2 D'une vision uniformisante du monde à l'expérience de l'exclusion sociale

3.2.1 Décalage entre scénario idéal et réalité

En étudiant les « narrativisations mentales » de Kweku et Obinze, nous avons mis en évidence que les rôles qu'ils s'attribuent tout comme les actions qu'ils s'imaginent poser confirment l'intériorisation d'un récit exemplaire duquel ressort l'image d'une humanité uniforme. En outre, nous avons fait ressortir que le cinéma et la littérature dirigent le regard des sujets non-occidentaux vers l'Occident et solidifient l'association entre celle-ci et la liberté, un mot qui semble inconjugable avec cette Afrique « léthargique » où ils sont « englués » (Adichie, 2014, p. 409). Néanmoins, les récits laissent paraître le décalage entre le « scénario idéal » à partir duquel les protagonistes en viennent à concevoir l'Europe et l'Amérique comme le lieu de toutes les possibilités, et la réalité, face à laquelle ils éprouvent les limites de cette ouverture et sont confrontés à des inégalités et des discriminations raciales. En effet, l'examen « d'activités de narrativisation » comme la « mémoire personnelle » et « l'imagination d'action » (Schaeffer, 2020, p. 12) visibilise l'effritement de l'idée présente dans nombre de « récits sur l'Amérique » (Adichie, 2014, p. 348), suggérant que l'Occident leur offre la possibilité de façonner leur avenir, de décider de leur sort et d'améliorer leur condition. L'on note sur ce point qu'un « souvenir, clair comme un rayon de lumière, ramena Obinze à une époque où il croyait que l'univers se plierait à sa volonté » (Nous soulignons. Adichie, 2014, p. 346). Ce retour met de l'avant la non-concordance entre l'endroit qu'il idéalise depuis sa jeunesse et l'Amérique dont il vient à faire l'expérience, qui se révèle moins inclusive que ne le laissent paraître les représentations auxquelles il a été exposé. Rétroactivement, Obinze prend conscience du fait que l'accessibilité aux potentialités de ce lieu fonctionne sur la base de privilèges :

J'ai compris que je pouvais acheter l'Amérique et elle a perdu son éclat. Quand tout ce qui comptait pour moi était ma passion pour l'Amérique, ils ne m'ont pas

accordé de visa, mais avec mon nouveau compte en banque obtenir le visa est devenu très facile. (Adichie, 2014, p. 624)

Le commentaire, qui rend compte d'inégalités raciales et économiques, vient rectifier l'image idéalisée que nous avons dégagée à partir de « l'imagination d'action » et de la « mémoire personnelle » de Kweku et Obinze.

3.2.2 Mémoire personnelle et perception générique : figurer les violences structurelles

La mise en récit de deux expériences d'exclusion vécues par Kweku et Obinze nous permettra ici de postuler que « l'idée d'avenir » et la « vision homogène » qu'ils associent à l'Occident ne coïncide pas tout à fait avec la réalité des sujets afro-descendants, qui font l'expérience d'inégalités raciales et économiques. Nous avons déjà fait remarquer que la présence affichée du « caméraman invisible » de Kweku laisse entrevoir « la vie de l'Homme Qu'il Souhaite Être Et Qu'il a Laisse Devenir » (Selasi, 2014, p. 20) et qu'une partie de cette existence idéale se fonde sur sa projection dans le rôle du « Médecin Respecté ». Le texte nous apprend que Kweku parvient non seulement à faire carrière en tant que chirurgien aux États-Unis, il devient aussi « l'un des meilleurs dans son domaine » (Selasi, 2014, p. 34). Toutefois, bien qu'il exerce son métier avec une excellence reconnue de ses collègues, il est congédié de l'hôpital où il pratiquait, comme nous l'avons relaté dans notre premier chapitre. L'examen des références intertextuelles et intermédiaires contenues dans les scènes revenant sur ce « licenciement abusif » (p. 103), permet de mesurer la distance entre le récit intériorisé – où il est en adéquation avec le milieu que représente l'institution médicale occidentale – et la réalité, c'est-à-dire la façon dont il est perçu en Amérique, selon sa différence.

À la suite de sa mise à pied, Kweku entreprend des démarches judiciaires afin de faire valoir ses droits. Durant « les onze mois de débats au tribunal » (p. 108), il fait mine de se rendre au travail comme si tout allait pour le mieux. Il présente la chose comme suit :

Onze mois à feindre [...] À se lever tous les matins, à partir de la maison (pyjama de bloc, manteau, sacoche) comme le protagoniste singapourien d'un film qu'il n'avait pas vu mais dont il parlait comme s'il l'avait vu, ayant lu toutes les critiques car le cinéma asiatique était à la mode chez les chirurgiens. D'après les critiques, l'homme, viré de sa banque, a tellement honte qu'il ne le dit pas à sa famille et feint d'aller travailler : il se lève, s'habille, va s'habiller dans des jardins publics pour parcourir des offres d'emploi. (p. 110)

Déjà, l'on peut chercher à saisir les effets que provoque l'intégration du dispositif cinématographique à l'intérieur de ce passage, qui narre les conséquences du congédiement injustifié de Kweku. Comme l'ont illustré les apparitions de son « cameraman invisible », sa personnification d'un « protagoniste singapourien » et la référence au « cinéma asiatique » réaffirment qu'il articule sa pensée à la manière d'un récit filmique. La mise en évidence de la mécanique de l'écriture se manifeste également par la description des vêtements de Kweku. Celle-ci n'est pas incorporée au texte, mais consiste en une énumération entre parenthèses, comme s'il s'agissait de l'indication technique d'un script. D'attirer notre attention sur la matérialité du récit vient rompre l'effet de réel et nous renvoie à la forme plutôt qu'au contenu, qui semble vidé de son sens. À juste titre, l'on dénote que la figure dans laquelle Kweku entreprend de se projeter se compose à partir d'éléments superficiels. Il est clairement énoncé qu'il ne connaît le cinéma asiatique qu'en apparence, n'ayant vu du film en question que le résumé qu'en ont fait les « critiques ». Le fait qu'il évalue sa situation par la vision interposée de la réception de seconde main d'un film renforce l'impression d'une mise à distance par rapport à une réalité inadmissible, qu'il est incapable de nommer aux membres de sa propre famille. L'énonciation de son congédiement par ce scénario interposé dévoile une écriture qui use de l'intermédialité comme stratégie.

Par ailleurs, en nous guidant vers les composantes qui ouvrent sur son extériorité, le texte nous invite à réfléchir à « la circulation des formes médiatiques » (Besson, 2014, p. 17). Les références convoquées dans le segment cité plus haut donnent lieu de « penser le média comme un espace, tout à la fois très concret et imaginaire, que les

membres du groupe mis en relation habitent » (Besson, 2014, p. 22). Lorsqu'il rapporte s'intéresser au cinéma asiatique parce que celui-ci « [est] à la mode chez les chirurgiens », l'on comprend que Kweku entreprend de cerner les valeurs correspondant au milieu professionnel dont il souhaite être une partie prenante (Selasi, 2014, p. 110). À ses yeux, la réussite de cette intégration dépend de la manière dont il saura se *conformer* aux membres de son milieu. Ce qui témoigne de l'identification rigide de Kweku à son rôle social. Qu'il fasse semblant de connaître un « film qu'il n'avait pas vu mais dont il parlait comme s'il l'avait vu, ayant lu toutes les critiques sur le sujet » fait apparaître qu'il essaie de s'adapter à son nouvel environnement en utilisant des pistes interprétatives qui sont en périphérie de l'œuvre plutôt qu'en se référant à l'objet même qui relie les membres de cette communauté (p. 110). Ce décalage contribue à montrer la relative unité de l'équipe médicale qu'il envisage comme une « tribu » (p. 113). Cela illustre également que « la société n'est pas seulement un ordre fonctionnel et opérationnel, mais aussi et d'abord une forme de solidarité fondée sur le partage et la mise en valeur symbolique » (Freitag, 2008, 10).

Le dispositif cinématographique jusqu'à présent dégagé peut être rapproché du système de gestion des établissements hospitaliers que Kweku est appelé à fréquenter aux États-Unis. L'appareillage filmique, qui nous offre ici accès à l'intériorité du personnage, lui permet de nommer une réalité dont le sens paraît lui échapper et de l'inscrire dans un milieu dans lequel il ne parvient pas totalement à s'intégrer. Similairement, la « mécanique puissante » à laquelle il réfère pour décrire l'organisation de l'hôpital donne à saisir l'univers hyper-contrôlé autour duquel il gravite. D'ailleurs, le protagoniste spécifie que « l'objectif de la mise en scène [...] était de produire une maîtrise sur toutes les formes de désordre, sur la faiblesse humaine, les émotions, la saleté, la maladie, les complications » (Selasi, 2014, p. 102). Les parties constitutives de cette mise en scène sont rapportées entre deux tirets : « supports audiovisuels, ultrapropreté du bloc opératoire, chuintement des chaussons des infirmiers au sol. » (Selasi, 2014, p. 102) L'énumération ainsi mise en retrait a pour effet de capter notre

attention et participe à briser l'illusion référentielle. Encore une fois, l'interruption du cours de la lecture marque l'intention de nous rappeler le processus d'écriture. Comme le postule Besson : « il n'est plus question de concevoir [le support] principalement comme étant détaché de l'humain (vision instrumentale) mais, au contraire, comme inscrit dans la chaire et dans le langage » (2014, p. 21). Kweku prend conscience de l'influence exercée par cette « mise en scène » sur son idéalisation du système de santé occidental, qu'il associe au demeurant à « la majesté des églises, le côté impressionnant des banques d'investissement destinées à éblouir les fidèles » (Selasi, 2014, p. 102). Le chirurgien se représente l'hôpital de Hopkins comme « une machine » au « fonctionnement huilé » dont il se sent être un « rouage » (p. 101-102). Il rapporte qu'il avait l'impression de « faire partie d'une mécanique [...] puissante » et « d'être privilégié » (p. 102). Or, ces quelques lignes résument bien la fugacité de cette sensation et la précarité de sa position sociale : « la machine maîtrisait la situation. Et lui aussi puisqu'il en faisait partie. Puis la machine se retourna contre lui, l'engloutit, le broya, et l'expulsa par un tuyau de déchargement. » (p. 103) Du sentiment de devoir feindre d'être un autre pour faire partie de la « tribu » de chirurgiens, à l'impression d'être une partie essentielle de la « machine » qui vient pourtant à l'exclure, l'on note que le désir de Kweku d'être en adéquation avec son milieu est entravé autant par le récit intériorisé dans lequel il tente de se complaire que par les préjugés raciaux qui minent son existence. Tout compte fait, l'extrait souligne que Kweku doit composer avec une réalité dans laquelle il fait semblant d'être un autre alors qu'il doit jouer selon les lignes d'un scénario dont il ne maîtrise les codes que superficiellement. La honte qu'il ressent à l'idée d'avoir été injustement remercié de l'hôpital où il avait construit son avenir professionnel, d'avoir admiré « un monde qui [le] regarde avec mépris » (Gilroy, 2017, p. 231), le pousse à cacher à sa famille qu'il s'est fait congédier. Le sentiment d'humiliation d'avoir été exclu de l'institution médicale à partir de laquelle il a construit une bonne partie de son identité, d'avoir été rejeté, inférieur – déshumanisé – sur la base de la couleur de sa peau, lui fait brutalement prendre

conscience du fait qu'il n'est pas considéré de manière équivalente aux autres membres de la population américaine.

L'analyse du dispositif cinématographique articulant la pensée de Kweku nous a permis de figurer l'inadéquation entre le récit introjecté par le protagoniste – qui profile une vision homogène d'un Occident envisagé comme l'unique voie d'accès à de meilleures conditions d'existence – et son expérience professionnelle du milieu hospitalier à Boston, milieu qui le discrimine et le rejette pour des raisons raciales. Autrement dit, en marquant l'écart entre la vie imaginée depuis l'Afrique et l'épreuve du réel, les narrativisations intérieures du personnage contribuent à rendre compte d'un phénomène de « double conscience » qui s'apparente à celui décrit par Gilroy dans *L'Atlantique Noir*. L'auteur précise « [s'inspirer du concept élaboré par Du Bois en ouverture du recueil *Les Âmes du peuple noir*] » dans lequel « [l'histoire de l'esclavage est utilisée comme moyen de questionner les présupposés du progrès occidental] » (2017, p. 217). Une préoccupation semblable se retrouve au cœur de *Ghana Must Go*, bien que le roman doive être replacé dans le contexte des années 2000 et que les violences dépeintes par Selasi soient plus indirectes que directes, dans l'ensemble. Effectivement, le texte illustre que les violences bien apparentes de l'esclavagisme et du colonialisme ont fait place à d'autres formes, qui se fondent dans les structures sociales au point d'en devenir la normalité. En l'occurrence, le « cameraman invisible » de Kweku a donné lieu d'interroger les conséquences de l'imposition de la pensée occidentale sur les populations non-occidentales et d'exposer « les difficultés issues de l'intériorisation par [les sujets africains ou afro-descendants] de l'identité américaine » (Gilroy, 2017, p. 219). À titre d'exemple, nous avons relevé que les projections d'avenir de Kweku sont en partie motivées par l'idée de la survalorisation « d'un seul modèle économique de progrès, propre à la seule civilisation occidentale » et que le sociologue Michel Freitag juge caractéristique de la globalisation (2008, p. 24). Or, comme nous l'avons démontré par les extraits qui relatent le congédiement de Kweku, ce modèle fonctionne sur la base d'inégalités et de « violences indirectes » qui ne sont

pas toujours évidentes à distinguer. Ce qui justifie pour d'aucuns le recours à la notion de « violence structurelle ». À cet effet, Hébert affirme que

[le terme] dénonce le fonctionnement "paisible" d'institutions discriminatoires et fondées sur la naturalisation d'iniquités sociales posées comme inévitables. Retracer ces violences et les rendre visibles, les donner à voir comme étant problématiques alors qu'elles sont normalisées est un défi analytique majeur (Hébert, 2019, p. 38).

Nous croyons qu'étudier la mise en récit de ces violences au travers d'œuvres de fiction peut également aider à mieux cerner la manière dont elles sont érigées en tant que « normes ».

Il est possible d'aborder la thématique des violences structurelles et des souffrances qu'elles provoquent, à partir des références à un genre bien particulier de la littérature qui se manifestent dans *Americanah*. « La perception générique [...] oriente et détermine dans une large mesure, l'"horizon d'attente" du lecteur, et donc la réception de l'œuvre » rapporte Genette (1982, p. 12). L'examen de « cette relation d'inclusion qui unit chaque texte aux divers types de discours auxquels il [ressort et que l'on appelle] *architexte*, *architextualité*, ou simplement *architexture* » (Genette, 1979, p. 50), contribuera à démontrer l'élaboration d'une stratégie de figuration de la rupture entre le personnage d'Obinze et son milieu.

Nous avons déjà observé qu'Obinze envisage le monde par la fenêtre de la littérature. À cet égard, l'on note « [qu']il lisait des romans américains contemporains, parce qu'il espérait y trouver un écho, une forme à ses attentes, une idée de l'Amérique dont il avait rêvé faire partie » (Adichie, 2014, p. 381). En plus des fictions qu'il consomme sur le sujet, les documents de voyage exhibés par les proches qui lui racontent leurs visites du continent nord-américain participent à nourrir son imaginaire. Par

conséquent, en recoupant les renvois au roman d'espionnage⁸⁷ qui apparaissent dans le récit de l'immigration puis de la déportation d'Obinze, l'on peut éclairer la position contraignante à laquelle le personnage est prêt à se plier afin d'atteindre cette vision idéalisée, fondée sur la préconception que la « vie véritable » l'attend en Amérique. Mené par le sentiment de ne pouvoir s'accomplir, de n'être en mesure « de réaliser et d'élaborer des projets de vie autonomes » (Hébert, 2019, p. 38) qu'en cet ailleurs, Obinze entame des procédures d'immigration dont les formalités administratives lui semblent aussi laborieuses qu'arbitraires.

Après s'être vu refuser les autorisations légales lui donnant le droit de travailler aux États-Unis, Obinze se tourne vers l'Angleterre, où il s'établit à l'aide du « visa anglais comme assistant de recherche » que lui a procuré sa mère (Adichie, 2014, p. 350). Une fois arrivé à Londres, il s'enquiert des modalités à suivre afin d'accroître la durée de son permis de séjour, initialement fixé à six mois. Sur les conseils des membres de la famille et des connaissances qui sont déjà sur place, il entreprend d'acquérir « le numéro de Sécurité sociale » qui lui permette d'être considéré par un éventuel employeur (Adichie, 2014, p. 356, 369, 371, 372). Impatient d'accélérer ce processus d'embauche et de régulariser son statut, Obinze recourt à un prête-nom qui lui coûte quarante pour cent de son salaire en retour (Adichie, 2014, p. 372). Ainsi s'amorce l'onéreuse quête des documents constitutifs de sa « nouvelle » identité sociale. Or, en attendant « l'homme qui allait "arranger" le problème de son permis de conduire » (Adichie, 2014, p. 345), Obinze soutient avoir « l'impression d'être un personnage de roman d'espionnage obligé d'employer un code ridicule » (Adichie, 2014, 345). Si la comparaison exprime d'abord l'invraisemblance de se retrouver pris dans l'engrenage

⁸⁷ Plusieurs études ont eu pour objet de définir le genre. Guy Bouchard s'est penché sur la question dans « Le Roman d'espionnage » (1974). Nous nous contenterons ici de relever certaines composantes du genre afin de voir en quoi elles peuvent traduire la situation ambiguë vécue par Obinze.

d'un commerce illicite de renseignements personnels, elle est également l'indice d'un décalage qui rend encore plus visibles les répercussions de son exclusion sociale.

Galtung avance que « [les violences directes et structurelles agissent sur les quatre catégories de besoins fondamentaux que représentent la survie, le bien-être, la liberté et l'identité]⁸⁸ » (Nous traduisons. 2013, p. 36). Selon sa typologie⁸⁹, les atteintes portées à la liberté et à l'identité des êtres humains peuvent prendre la forme d'une « marginalisation », d'une « fragmentation des solidarités » ou encore d'un « isolement », pour ne nommer que certains des effets que l'on peut rattacher à la situation d'Obinze. Force est de constater que la négation de son identité au profit de celle d'un autre vient modifier son rapport à lui-même ainsi que les liens qu'il entretient avec les autres. L'on aperçoit d'abord l'effritement de la relation avec sa mère : « il était en Angleterre depuis trois ans et il lui avait parlé à de rares occasions, des conversations tendues pendant lesquelles il *imaginait* qu'elle se demandait pourquoi il n'avait rien fait de lui-même. » (Nous soulignons. Adichie, 2014, p. 350) Le regard dépréciatif qu'il « imagine » posé sur lui et selon lequel il se juge par avance, affiche l'inadéquation entre la vision du monde qu'il a intériorisée et sa perception de lui-même, de l'image à laquelle il devrait correspondre en fonction de certaines normes et de certains idéaux. L'évitement entre Obinze et son plus proche parent témoigne du malaise né de la confrontation entre la survalorisation d'un modèle d'émancipation s'étant imposé comme le seul envisageable et le sentiment d'inaptitude ressenti à l'idée de ne pas remplir les conditions nécessaires à la réussite professionnelle et à la réalisation de soi anticipées. Ainsi, Obinze va jusqu'à vouloir changer son nom – sa façon de s'identifier et de se présenter au monde – dans le but de rester en Angleterre.

⁸⁸ Il s'agit de notre traduction libre : "The effects of direct and structural violence on four classes of basic needs [that are survival, wellness, freedom and identity] " (Galtung, 2013, p. 35).

⁸⁹ Nous nous référons ici au tableau « A typology of insults to needs due to violence » dans lequel Galtung classe les préjudices des violences directes et structurelles selon ces types : "repression, detention, expulsion, alienation, desocialize, 2nd class citizenship, fragmentation, marginalization, penetration, segmentation" (2013, p. 36).

Évidemment, travailler clandestinement sous un nom anglais lui demande d'ajuster sa manière d'interagir avec les autres et l'empêche de nouer de véritables liens avec ses collègues de travail. De fait, Obinze se rappelle que le soir de son congédiement, « il quitta l'entrepôt pour la dernière fois, regrettant par-dessus tout d'avoir tu son vrai nom à Nigel et Roy » (2014, p. 388). Le subterfuge qui vise à accélérer son processus d'immigration ne fait pas que miner ses relations interpersonnelles, il précipite Obinze dans un état d'anxiété et d'incertitude face à l'avenir. Il devient complice d'un trafic de renseignement dont il profite sans en jouir totalement, puisque les papiers qu'il obtient par la bande entraînent la perte progressive de son identité et de sa tranquillité d'esprit :

il vivait en effet à Londres mais une existence invisible, sa vie ressemblant à un dessin au crayon effacé; chaque fois qu'il voyait un policier, ou quelqu'un en uniforme, affichant la moindre trace d'autorité, il devait lutter contre son envie de prendre ses jambes à son cou. (Adichie, 2014, p. 383)

L'extrait traduit de façon claire le sentiment d'effacement et d'hypervigilance qui habite le personnage et le retient de mener une vie paisible.

Cette tension entre la dissimulation et l'expression de soi n'est pas sans faire écho à la sensation d'être au centre d'un roman d'espionnage, précédemment évoquée. L'on reconnaît d'abord l'agent secret à son « aptitude à jouer les rôles les plus divers », écrit Guy Bouchard dans un article consacré au genre (1974, p. 38). Il ajoute que parmi les thèmes privilégiés de l'espionnage, se retrouve celui de « dérober », de « récupérer » ou de « ramener » des « renseignements » ou des « documents » (Bouchard, 1974, p. 37, 42). Sans contredit, Obinze s'attèle à une quête du genre alors qu'il vise à régulariser son statut d'immigration. « Numéro de Sécurité sociale », « permis de conduire » et « visa » deviennent le fil conducteur devant le mener à l'aboutissement du désir, longuement entretenu, d'intégrer la société nord-américaine. Par conséquent, ces objets sont significatifs du regard qu'Obinze porte sur l'ailleurs :

Quand [Emenike] partit en Angleterre pendant une grève en deuxième année, Obinze ne sut jamais comment il avait obtenu un visa. Malgré tout, il était content pour lui. Emenike était mûr, débordant d'ambition, et Obinze considéra son visa comme une grâce : cette ambition finirait par être satisfaite (Nous soulignons. Adichie, 2014, p. 368).

Le passage nous communique que selon la perspective d'Obinze, le visa fait figure de valeur absolue, que son acquisition devient un symbole de réussite et de liberté. Pourtant, en rétrospective, il réalise que l'obtention dudit papier est conditionnelle à des règles qui ne sont pas nécessairement les mêmes pour tous et toutes. Il ressent l'illogisme des critères selon lesquels les permissions de séjour aux États-Unis sont traitées. À titre d'illustration, bien qu'il ait accompli des études supérieures et malgré des connaissances de la langue, de la littérature et de l'histoire de l'Amérique plus poussées que la plupart des individus⁹⁰, l'ambassade américaine de Lagos refuse – à quatre reprises – de lui accorder un visa. L'exemple, qui rend compte des iniquités qui font obstacle à la quête d'émancipation d'Obinze, n'est pas sans rejoindre l'observation de Galtung à propos de la violence structurelle : « the violence is built into the structure and shows up as unequal power and consequently as unequal life chances. » (2015, p. 140) Obinze s'avise que sans cette autorisation écrite attestant de son statut, il ne peut être considéré comme un citoyen à part entière : « il regardait les gens passer devant lui [...] et il pensait : Vous avez du travail, vous avez des papiers, vous êtes visibles, et vous ne savez même pas la chance que vous avez. » (Adichie, 2014, p. 339) En somme, l'allusion au genre de l'espionnage – le décalage qu'il implique et la quête des papiers d'identité qu'il met de l'avant – contribue à nous faire *voir* son effacement, la dissolution des liens qu'il entretient avec autrui et sa marginalisation.

Il est une autre référence au genre de l'espionnage qui permet d'inscrire le récit de l'immigration et de la déportation d'Obinze dans la continuité d'une œuvre de fiction

⁹⁰ L'on rapporte que « certains de ses amis trouvaient du travail, des gens qui étaient moins diplômés et ne parlaient pas aussi bien que lui » (Adichie, 2014, p. 349).

ayant pour trame de fond un conflit mondial. Cette filiation s'effectue par une allusion à Graham Greene, un auteur britannique que d'aucuns considèrent comme l'un des « rois du roman d'espionnage⁹¹ ». Ce registre particulier de la littérature est décrit par le spécialiste Norbert Spehner comme « [un genre hybride par excellence, qui] tient à la fois du récit d'aventures, du polar, du roman historique et du roman de guerre. Sa principale source d'inspiration lui vient du contexte géopolitique et des multiples conflits qui embrasent la planète » (2008, p. 30). À cet égard, la notice biographique qui se trouve sur le site de la maison d'édition Penguin Random House nous informe

[qu'en 1941, Greene a fait son service militaire en tant qu'agent de renseignement pour les Services Secrets Britanniques en Afrique. Cette expérience lui aurait d'ailleurs inspiré l'écriture de l'ouvrage *Le fond du problème* (1948), dont l'intrigue se déroule dans un petit comptoir colonial de la Sierra Leone au moment de la Deuxième Guerre Mondiale⁹²] (Nous traduisons).

L'ouvrage en question, qui est celui auquel nous renvoie *Americanah*⁹³, nous invite donc à observer les relations entre l'Afrique et l'Angleterre au regard des violences du passé. Or, Obinze interroge également la manière dont certains médias écrits contemporains traitent le sujet de cette relation : il « se bornait à feuilleter les journaux anglais parce qu'ils contenaient de plus en plus d'articles sur l'immigration, et que

⁹¹ Voir « Joseph Conrad et Graham Greene, les rois du roman d'espionnage » dans *Bien Entendu*, [audio], CBC/Radio-Canada, 7 juin 2001, 23 min, en ligne, <https://ici.radio-canada.ca/ohdio/premiere/emissions/bien-entendu/segments/entrevue/358434/litterature-genre-espionnage-joseph-conrad-graham-greene>, consulté en Juillet 2023.

⁹² "When World War II broke out, Greene joined the Ministry of Information and in 1941 served as a British Secret Service agent, first in Sierra Leone, an experience he drew upon in writing *The Heart of the Matter* (1948), and then for the office of counterintelligence in London", peut-on lire dans "The Heart of the Matter by Graham Greene. Teacher's Guide", New York, Penguin Random House, en ligne, <https://www.penguinrandomhouse.com/books/354746/the-heart-of-the-matter-by-graham-greene/9780142437995/readers-guide/>, consulté en juillet 2023.

⁹³ Le texte mentionne que « sur un rayonnage, Graham Greene attira son regard. Il prit *Le fond du problème* et commença à lire les premiers chapitres » (Adichie, 2014, p. 398).

chacun lui serrait la poitrine d'une inquiétude nouvelle. » (Adichie, 2014, p. 381-382)

La description de ce climat anxieux va comme suit :

Le vent qui soufflait à travers les îles Britanniques était chargé de peurs suscitées par les demandeurs d'asile, engendrant chez tous la crainte d'une catastrophe imminente, et ces articles étaient écrits et lus, naturellement et avec obstination, comme si leurs auteurs vivaient dans un monde déconnecté du passé, sans jamais avoir envisagé que cette situation était un développement naturel de l'histoire : l'afflux en Angleterre de citoyens à la peau noire ou brune venant de pays créés par l'Angleterre. (Adichie, 2014, p. 385)

D'une part, la citation interroge la responsabilité de l'ancien Empire britannique en ce qui concerne l'affluence des demandeurs d'asile⁹⁴. De l'autre, le passage forme une critique de la manière dont la question de l'immigration est rapportée dans les journaux. Selon l'extrait cité plus haut, ceux-ci affichent un aperçu pour le moins alarmiste de la situation concernant la présence et l'arrivée croissante de ces « demandeurs d'asile » venus d'ailleurs. Ce traitement sensationnaliste de l'information pousse Obinze à craindre que les gens ne le perçoivent que selon les étiquettes négatives et uniformisantes qui se dégagent de la couverture médiatique :

Il vit cette scène, cette foule débridée d'étrangers de couleur, à travers le regard de la femme blanche du métro [...] La femme referma le journal et le regarda [...] Il chercha à deviner ce qu'elle pensait. Se demandait-elle s'il était un de ces immigrants illégaux qui encombraient une île déjà encombrée? (Adichie, 2014, p. 385)

À vrai dire, il anticipe que les regards d'autrui posés sur lui le caractérisent en fonction d'une écriture journalistique qui tend à impressionner et à alarmer la population plutôt que de l'informer de la réelle profondeur de ces enjeux. Or, Obinze semble attribuer la même superficialité aux articles des journaux qu'à une certaine tranche de la littérature anglo-saxonne : « Je n'arrive pas à me faire à ces prétendus romans comiques anglais.

⁹⁴ L'on réfère ici aux « pays créés par l'Angleterre » durant la colonisation mais l'on pourrait ajouter les nombreux incitatifs lancés auprès de ces pays, après la Deuxième Guerre mondiale, à venir travailler dans une Angleterre en pénurie de main-d'œuvre.

On dirait qu'ils sont incapables d'aborder la véritable complexité de la vie humaine et sont obligés de faire appel à ces ressorts comiques. Greene est l'autre extrême, trop morose. » (Adichie, 2014, p. 399) La référence ici posée semble suggérer que si la vision représentée dans les œuvres fictionnelles de Greene est plutôt sombre, elle ne s'appuie pas sur un mode caricatural. L'avis d'Obinze en la matière abonde dans le sens de l'analyse faite par Spehner :

entre les deux guerres mondiales, le roman d'espionnage subit une première mutation sous la plume des Somerset Maugham, Graham Greene et Eric Ambler qui donneront une touche de réalisme et de désenchantement à un genre patriotique et triomphant (Spehner, 2008, p. 30).

L'exemple que nous avons apporté vient illustrer que la fiction permet de traduire l'expérience de la violence de manière moins caricaturale que ne le font certains journaux à sensation. Ainsi, les allusions au genre de l'espionnage font non seulement de faire voir les effets des violences structurelles en lien avec le processus d'immigration d'Obinze, elles élaborent la critique des sociétés qui permettent ces inégalités et laissent advenir ces souffrances. De ce fait, le roman expose le « fonctionnement "normal" de systèmes sociaux apparemment pacifiés mais néanmoins intrinsèquement violents » (Hébert, 2019, p. 38). Qui plus est, la mise en relief puis la confrontation de deux formes d'écriture – le genre de l'espionnage et la catégorie du journalisme à sensation – incitent à remettre en question la façon dont certains médias poursuivent le travail entamé par le colonialisme.

CONCLUSION

Nous avons entrepris ce mémoire en postulant que les violences mises en récit dans *Ghana Must Go* et *Americanah* permettaient d'illustrer la complexité des parcours ayant pour horizon l'Afrique dans le monde. Plus précisément, nous souhaitions faire ressortir que les différentes catégories de violences représentées dans les œuvres non seulement évoquaient les violences historiques vécues par les populations africaines et afro-descendantes, elles permettaient également de distinguer différentes formes d'oppression ayant cours dans les sociétés occidentales en apparence pacifiées. En envisageant l'intertextualité et l'intermédialité comme des stratégies narratives efficaces dans la figuration de ces violences, nous voulions démontrer la complexification de l'écriture elle-même.

Dans notre premier chapitre, nous avons rapproché les différentes figures de la mobilité en cours dans *Ghana Must Go* et *Americanah* de la « pensée de la frontière » qui s'exprime dans les textes fondateurs d'Anzaldúa et de Fanon. Nous avons montré que cette « pensée de la frontière » constitue, avec l'esprit de Bandung, une composante cardinale de la grammaire de la décolonialité sur laquelle s'appuient les études postcoloniales autant que les théories et pratiques décoloniales. En examinant cette posture frontalière dans les oeuvres, nous avons fait apparaître un refus de recourir aux étiquettes réductrices de l'identité et une volonté de sortir de l'idée d'un récit unique. Nous avons ensuite observé les stratégies par lesquelles les romans abordent la question des violences survenues en Afrique. Notre survol des éléments paratextuels, des références intertextuelles et des objets symboliques marginaux se rapportant à deux conflits interafricains est venu dénoncer leur stéréotypisation par certains médias de masse. Finalement, nous avons vu que l'enchevêtrement des récits qui se déclinent dans les fictions ouvre le cadre narratif sur des violences qui ne sont plus exclusivement africaines. Examiner la répétition de certaines conventions ou références littéraires (les

formules du conte de fées, les grands-titres du journalisme à sensation, les personnages de la mythologie) dans les différents récits nous a permis d'envisager les violences faites aux femmes et de considérer certaines violences du point de vue des enfants. Nous avons mis en lumière que dans les romans, l'énonciation des violences passe par une pratique d'écriture qui s'apparente à la censure. Il en est ressorti que la banalisation ou la négation des violences va souvent de pair avec leur tabouisation – comme c'est le cas de l'inceste. Cette conclusion a permis d'affirmer la nécessité de revoir le vocabulaire et les systèmes de classifications utilisés pour nommer des violences qui restent autrement inconsidérées.

L'objectif de notre deuxième chapitre a été de questionner les significations de l'universel eu égard aux déséquilibres nés des entreprises d'expansion coloniale dans le monde. Pour cela, nous avons retracé les différentes conditions historiques et géographiques d'émergence du concept de modernité. En insistant sur la prédominance du récit de la modernité qui s'est édifié autour de la tradition des Lumières – de sa conception du savoir et du progrès –, nous avons profilé une vision plutôt ethnocentrée du monde. Nous avons déterminé que la visée émancipatrice associée à l'idée de modernité – telle qu'elle s'est développée en Europe et s'est imposée un peu partout dans le monde – est fondée sur une logique qui justifie la violence d'une partie de la population par une autre. Nous avons ensuite exemplifié en quoi les fictions de Selasi et Adichie éclairent certains des problèmes inhérents à cette conception de la modernité. Nous avons établi que *Ghana Must Go* et *Americanah*, qui figurent l'opposition entre modernité et tradition, permettent de repenser ces termes en matière « d'interfécondation » plutôt que d'exclusion (Sarr, 2017, p. 33). Cette recherche d'un universel qui prend en compte tous les êtres vivants a poussé Mbembe à redéfinir le terme par celui « d'en-commun ». Toujours dans l'optique de réfléchir à ce que signifie être citoyen·ne du monde, nous avons étudié l'acception traditionnelle du mot cosmopolitisme et nous nous sommes penché sur des notions qui s'en inspirent telle que l'afropolitanisme.

Dans notre troisième chapitre, nous avons avancé que certaines violences mises en récit dans les ouvrages de notre corpus découlent de l'englobement du monde et témoignent de la formation d'une conscience de l'ici et de l'ailleurs. Afin de le démontrer, la première partie de notre analyse fut employée à faire ressortir l'intériorisation d'un récit exemplaire axé sur l'Occident. Nous avons d'abord affirmé que les « narrativisations intérieures » des personnages (Schaeffer, 2020) s'articulent selon une logique de la mise en scène. Puis, en portant notre attention sur leurs activités « de planification et d'imagination d'action » – les références au cinéma et à la littérature ainsi que les objets symboliques qu'elles convoquent –, nous avons mis en évidence l'intégration de certains standards sociétaux. Dans un deuxième temps, il s'est agi de faire un rapprochement entre la vision uniformisante du monde précédemment dégagée et l'expérience de l'exclusion sociale vécue par les personnages. Notre examen de la « mémoire personnelle » des protagonistes a servi à figurer les violences structurelles. Nous avons soutenu que les renvois au roman d'espionnage et à l'écriture journalistique, qui expriment le décalage entre les personnages et leur milieu, permettent de rendre compte de réalités souvent marginalisées et de violences structurelles autrement plus difficiles à visualiser. En outre, les perceptions génériques que nous avons dégagées lors de cette démonstration nous ont permis de distinguer « la négociation entre images africaines et images d'origines diverses qui servent d'orientation dans un monde globalisé » (Fendler, 2011, p. 287). Au final, la pluralité des discours mis en circulation dans les romans et les multiples références aux codes de la littérature présentes dans les œuvres nous ont permis de soutenir l'hypothèse de l'élaboration d'une critique sociale.

« L'afropplitanisme n'est pas qu'un terme créé par une autrice pour expliquer les actions de ses protagonistes. De plus en plus de personnes s'approprient la notion et

celle-ci passe de la virtualité du roman à l'espace social⁹⁵ », s'avisent Artner et Stanislawski (2013, p. 50). En définitive, le concept doit s'ouvrir aux représentations d'expériences les plus diverses afin de permettre aux individus marginalisés de prendre part au récit collectif. « Le premier axiome du cosmopolitisme [serait, selon Appiah], la reconnaissance de nos responsabilités envers tout être humain » (2008, 33). L'idée nous engage à repenser notre rapport au monde en termes de co-appartenance. Devant les conflits répétitifs qui divisent les populations d'ici et d'ailleurs, il nous reste encore des frontières à franchir avant d'atteindre les principes d'égalité et de fraternité. Si des fictions comme *Ghana Must Go* et *Americanah* rendent compte de notre inimitié, elles suggèrent également des pistes pour réimaginer notre relationnalité.

⁹⁵ "The Afropolitan, therefore, is not simply a new term created by an author to explain the actions of her fictional characters. As more and more people are embracing this notion, it is leaving the realm of the virtual and becoming a wider social phenomenon, a means of narrating people's own stories."

BIBLIOGRAPHIE

a) Corpus primaire

Adichie, Chimamanda Ngozi (2014), *Americanah*, traduit de l'anglais (Nigéria) par Anne Damour, Paris, Gallimard, coll. « Folio », n° 6112, 704 p.

Selasi, Taiye (2014), *Le ravisement des innocents*, traduit de l'anglais par Sylvie Schneider, Paris, Gallimard, 432 p.

Selasi, Taiye (2013), *Ghana Must Go*, New-York, Penguin Random House, 324 p.

b) Autres ouvrages cités

Adichie, Chimamanda Ngozi (2017), *Chère Ijeawele ou Un manifeste pour une éducation féministe*, traduit de l'anglais (Nigéria) par Marguerite Capelle, Paris, Éditions Gallimard, 34 p.

Selasi, Taiye (2011), “ The Sex Lives of African Girls”, *Granta*, en ligne, <https://granta.com/the-sex-lives-of-african-girls/>, consulté en novembre 2023.

Selasi, Taiye (2005), « Bye-Bye Babar », *The LIP Magazine*, en ligne, <http://thelip.robertsharp.co.uk/?p=76>, consulté en novembre 2023.

c) Ouvrages critiques sur le corpus

Artner, Lucia and Achim Stanislawski (2013), "From “African” National Identity to the “Afropolitan” : Modes of Narrating “Transnational Identities”, *Social Review*, vol. 3, n° 2, p. 47-51.

Berthelot Obali, Jalad (2022), *L'écriture du retour dans quelques romans postcoloniaux francophones et anglophones (Chimamanda Ngozi Adichie, Dany Laferrière, Alain Mabanckou, Léonora Miano, Taiye Selasi)*, Thèse, Université de Lyon, 486 p.

Brinker, Virginie (2014), « Le ravisement des innocents de Taiye Selasi », *Africultures*, article en ligne n° 12495, en ligne, <http://africultures.com/le-ravisement-des-innocents-de-taiye-selasi-12495/>, consulté en consulté en octobre 2019.

- Clark, Alex (2013), "Americanah by Chimamanda Ngozi Adichie – review", *The Guardian*, Londres, en ligne, <https://www.theguardian.com/books/2013/apr/11/americanah-chimamanda-ngozi-adichie-review>, consulté en octobre 2019.
- Côté-Fournier, Laurence (2016), « Les oppressions intimes », *Liberté*, n° 310, p. 55.
- Evans, Diana (2013), « Ghana Must Go by Taiye Selasi – review », *The Guardian*, en ligne, <https://www.theguardian.com/books/2013/apr/03/ghana-must-go-selasi-review>, consulté en octobre 2019.
- Freudenberger, Nell (2013), « Home and Exile », *The New York Times*, en ligne, <https://www.nytimes.com/2013/03/10/books/review/ghana-must-go-by-taiye-selasi.html>, consulté en octobre 2019.
- Grenier, Daniel (2017), « *Americanah* de Chimamanda Ngozi Adichie », *Spirale*, n° 259, p. 39–42.
- Hallemeier Katherine (2015), "To Be from the Country of People Who Gave : National Allegory and the United States of Adichie's *Americanah*", *Studies in the Novel*, vol. 47 n°. 2, p. 231-245.
- Okolocha, H. Oby (2016), "Negotiating Race, Identity & Homecoming in Chimamanda Ngozi Adichie's *Americanah* & Pedro Hollist's *So the Path Does Not Die*" in *Diaspora & Returns in Fiction: African Literature Today*, Helen Cousins et al. (éd.), Woodbridge, Ed. Boydell and Brewer, p. 143–163.
- Oldehus, Anna-Lena (2018), "Guilt, Shame, and the Generative Queer in Taiye Selasi's *Ghana Must Go*", *COPAS: Current Objectives of Postgraduate American Studies*, vol. 19, n° 1, p. 1-20, en ligne, <https://copas.uni-regensburg.de/article/view/301>, consulté en novembre 2023.
- Pahl, Miriam (2016), "Afropolitanism as critical consciousness: Chimamanda Ngozi Adichie's and Teju Cole's internet presence", *Journal of African Cultural Studies*, vol. 28, n° 1, p. 73-87.
- Peed, Mike (2013), "Realities of Race", *The New York Times*, en ligne, <https://www.nytimes.com/2013/06/09/books/review/americanah-by-chimamanda-ngozi-adichie.html>, consulté en novembre 2023.
- Phirhi, Aretha (2017), "Lost in translation: re-reading the contemporary Afrodiasporic condition in Taiye Selasi's *Ghana Must Go*", *European Journal of English Studies*, vol. 21, n° 2, p.144-158.

- Ucham, Emelda U. et Jairo Kangira (2015), "African Hybrids: Exploring Afropolitan identity formation in Taiye Selasi's *Ghana must go* and Chimamanda Adichie's *Americanah*", *Journal for Studies in Humanities and Social Sciences*, Vol 4, N° 1-2, p. 42-50.
- Vottero, Constance (2019), « Réseaux de genres : relationnalité et intersectionnalité dans *Americanah* de Chimamanda Ngozi Adichie et *Blues pour Élise* de Léonora Miano », *Études littéraires africaines*, numéro 47, p. 101–115.
- Wallinger, Hanna (2019), "Lost in Transnation: Taiye Selasi's *Ghana Must Go*", *New Cosmopolitanisms, Race, and Ethnicity: Cultural Perspectives*, Warsaw, Poland: De Gruyter Open Poland, 2019, p. 207-219.
- Williams, John (2013), "Life Across Borders: Chimamanda Ngozi Adichie Talks About 'Americanah'", *The New York Times*, en ligne, <https://artsbeat.blogs.nytimes.com/2013/06/06/life-across-borders-chimamanda-ngozi-adichie-talks-about-americanah/?mtrref=www.google.com>, consulté en novembre 2023.
- Witte, Rae (2018), "Multilocalism Is Taiye Selasi's Response To Those Attempting To Put A Label On Her", *Forbes*, en ligne, <https://www.forbes.com/sites/raewitte/2018/09/30/multilocalism-is-taiye-selasis-response-to-those-attempting-to-put-a-label-on-her/#33b54854132e>, consulté en octobre 2019.
- (2013), « Nigéria : l'écrivaine Adichie dissèque les façons d'être noir aux États-Unis », *Nouvel Obs*, en ligne, repéré à l'adresse <https://www.nouvelobs.com/culture/20131011.AFP8381/nigeria-l-ecrivaine-adichie-disseque-les-facons-d-etre-noir-aux-etats-unis.html>, consulté en octobre 2019.

d) Corpus théorique

- Anzaldúa, Gloria (2011), « La conscience de la *Mestiza*. Vers une nouvelle conscience », traduit de l'anglais (États-Unis) et de l'espagnol-chicano par Paola Bacchetta et Jules Falquet, *Les cahiers du CEDREF*, n° 18, en ligne, <http://journals.openedition.org/cedref/679>, consulté en décembre 2020.
- Appiah, Kwame Anthony (1992), *In my Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, New York|Oxford, Oxford University Press, 229 p.
- Appiah, Kwame Anthony (1996), *Color Concious: The Political Morality of Race*, Princeton|New Jersey, Princeton University Press, 196 p.

- Appiah, Kwame Anthony (2008), *Pour un nouveau cosmopolitisme*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Agnès Botz, Paris, Odile Jacob, 266 p.
- Appiah, Kwame Anthony (1997), "Cosmopolitan Patriots", *Critical Inquiry*, vol. 23, n° 3, p. 617–639.
- Appiah, Kwame Anthony (1998), "Race, Pluralism And Afrocentricity", *The Journal of Blacks in Higher Education*, n° 19, Spring, p. 116-118.
- Aron, Paul, Denis Saint-Jacques et Alain Viala (dir.) (2016[2010, 2002]), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, Éditions Quadrige/Puf, coll. « Dicos Poche », 820 p.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, Helen Tiffin (2003), *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*, New York, Routledge, "New Accents", 246 p.
- Bardolph, Jacqueline (1995), « Identité et frontières d'un domaine de recherche : l'exemple de la littérature d'Afrique anglophone », *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 35, cahier 140, p. 725- 738.
- Barhi, Deepika (2006), dans Neil Lazarus, *Penser le postcolonial : une introduction critique*, traduit de l'anglais par Marianne Groulez, Christophe Jaquet et Hélène Quiniou, Éditions Amsterdam, 443 p.
- Bazié, Isaac (2021), « Sortir de la narration hégémonique", *Bulletin Esprit Bandung*, n° 2.
- Bazié, Isaac (2020), « Violences de l'englobement et expériences du lieu originel dans le roman africain », *Caietele Echinox*, vol. 38, "Planetary Spaces", p. 297-308.
- Bazié, Isaac et Carolina Ferrer (dir.) (2015), *Imaginer la violence. Perspectives Nord-Sud*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Approches de l'imaginaire », 234 p.
- Bazié, Isaac (2011), « Violences postcoloniales : enjeux de la représentations et défis de la lecture » in *Violences postcoloniales – Représentations littéraires et perceptions médiatiques*, Berlin, Lit Verlag, p. 15-28.
- Bazié, Isaac (2004), « Au seuil du chaos : devoir de mémoire, indicible et piège du devoir dire », *Présence francophone*, n° 63, p. 29-45, en ligne, l'adresse : <https://crossworks.holycross.edu/pf/vol63/iss1/3/>, consulté en novembre 2023.
- Besson, Rémy (2014), « Prolégomènes pour une définition de l'intermédialité à l'époque contemporaine », *LLA-CREATIS*, Université de Toulouse, 25 p., en ligne, <https://hal-univ-tlse2.archives-ouvertes.fr/hal-01012325v2>, consulté en novembre 2023.

- Bilge, Sirma (2009), « Théorisations féministes de l'intersectionnalité », *Diogène*, vol. 225, n° 1, p. 70-88.
- Bocandé, Anne (2014), « L'Afrique est plus qu'un ensemble géographique. Elle est et doit demeurer une question », *Africultures*, vol. 99 - 100, n° 3-4, p. 104-107.
- Bouchard, Guy (1974), « Le Roman d'espionnage », *Études littéraires*, vol. 7, n° 1, avril 1974, p. 23-60.
- Bourguignon, Claude et Philippe Colin (2016), « De l'universel au pluriversel. Enjeux et défis du paradigme décolonial », *Raison présente*, vol. 199, n° 3, p. 99-108.
- Bourguignon Rougier, Claude (dir.) (2021), *Un dictionnaire décolonial. Perspectives depuis Abya Yala Afro Latina America*, Éditions Sciences et Bien Commun, en ligne, <https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/colonialite/>, consulté en novembre 2023.
- Brown, Laura S. (1995), "Not Outside the Range : One Feminist Perspective on Psychic Trauma" in Cathy Caruth (dir.), *Trauma : Explorations in Memory*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, p. 100-112.
- Coenga Oliveria, Danielle (2019), « Épistémologies du Sud », *Revue Possibles*, vol. 43, n° 2, p. 61-73.
- Coquio, Catherine (2016), « L'épreuve du monde et l'unité du monde. Achille Mbembe, entre Carl Schmitt et Frantz Fanon. À propos de : Achille Mbembe, *Politiques de l'inimitié*, Paris, Éditions de la Découverte, 184 pages », *Raison publique*, vol. 1, n° 21, 2017, p. 247-265, en ligne, <https://www.cairn.info/revue-raison-publique-2017-1-page-247.htm>, consulté en novembre 2023.
- Coussy, Denise (2007), « Les littératures postcoloniales anglophones », dans Marie-Claude Smouts (dir.), *La situation postcoloniale, Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de Sciences Po, « Références », p. 69-79.
- Dahan-Gaida, Laurence (2023), "Penser en arbre », *L'art du diagramme. Sciences, littérature, arts*, Presses universitaires de Vincennes, p. 381-456.
- Descartes, René (2020), *Discours de la méthode*, appareil pédagogique de Xavier Kieft, Paris, Flammarion, coll. « GF Philo », 384 p.
- Diagne, Souleymane Bachir (2014), « Penser l'universel avec Étienne Balibar », *Raison publique*, vol. 19, no. 2, p. 15-21.

- Diagne, Soulyemane Bachir (2017), « Pour un universel vraiment universel », dans Mbembe, Achille et Felwine Sarr (dir.), *Écrire l'Afrique-monde*, Paris, Philippe Rey, Dakar (Sénégal), Jimsaan, p. 71-78.
- Dussel, Enrique (2022), « Europe, modernité et eurocentrisme », dans Christine Macel (éd.), *L'art à l'ère de la globalisation. Modernités et décentrement*, Paris, Éditions du Centre Pompidou, coll. « Recherches », p. 87-100.
- Dussel, Enrique (1992), *1492. L'occultation de l'autre*, traduit de l'espagnol par Christian Rudel, Paris, les Éditions Ouvrières, 178 p.
- Dussel, Enrique, et al. (2000), "Europe, Modernity, and Eurocentrism", traduit de l'espagnol par Javier Krauel et Virginia C. Tuma, *Nepantla: Views from South, Project MUSE*, vol. 1, no 3, p. 465-478.
- Eco, Umberto (1985[1979]), *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 320 p.
- Fanon, Frantz (2011), « Peau noire, masques blancs », *Œuvres*, Paris, La Découverte, p. 45-258.
- Fendler, Ute (2011), « L'imaginaire télécommandé. La construction identitaire dans les films ouest-africains en regard de la globalisation médiatique », dans Michèle Garneau, Hans-Jürgen Lüsebrink et Walter Moser (dir.), *Enjeux interculturels des médias. Altérités, transferts et violences*, Ottawa, Les Presses de l'Université d'Ottawa, p. 271-288.
- Foucault, Michel (1966), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », no 166, 416 p.
- Freitag, Michel (2008), *L'impasse de la globalisation. Une histoire sociologique et philosophique du capitalisme*, propos recueillis par Patrick Ernst, Montréal, Les Éditions Écosociété, 469 p.
- Galtung, Johan et Dietrich Fischer (2013), *Johan Galtung. Pioneer of Peace Research*, New York, Springer, 191 p.
- Galtung, Johan (2015[1968]), "Violence, Peace and Peace Research", dans Isaac Bazié et Carolina Ferrer, *Imaginer la violence. Perspectives Nord-Sud*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Approches de l'imaginaire », p. 133-168.
- Gary-Toukara, Daouda (2015), "A reappraisal of the expulsion of illegal immigrants from Nigeria in 1983", *International Journal of Conflict and Violence*, vol. 9, n° 1, p. 25-38.

- Genette, Gérard (1987), *Seuils*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 476 p.
- Genette, Gérard (1982), *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », série « Essais », no 257, 578 p.
- Genette Gérard (1979), *Introduction à l'architexte*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 62 p.
- Genette, Gérard (1972), *Figures III*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », série « Essais », no 868, 398 p.
- Genette, Gérard (1966), « Frontières du récit », Paris, *Communications*, n° 8, p. 152-163.
- Gehrmann, Susanne (2011), « La violence au quotidien dans *Mossane* de Safi Faye et *Le ventre de l'Atlantique* de Fatou Diome », dans *Violences postcoloniales – Représentations littéraires et perceptions médiatiques*, Berlin, Lit Verlag, p. 29-47.
- Gilroy, Paul (2017), *L'Atlantique noir : modernité et double conscience*, traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 384 p.
- Glissant, Édouard (1990), *Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 258 p.
- Glissant, Édouard et Patrick Chamoiseau (2021), *Manifestes*, Paris, La Découverte/Éditions de l'Institut du Tout-Monde, 168 p.
- Gorin, Valérie (2013), « La couverture médiatique de la guerre civile du Biafra au regard des enjeux humanitaires dans les médias français, suisses et américains (1967-1970) », *Le Temps des médias*, vol. 21, n° 2, p. 176-195.
- Grosfoguel, Ramón (2006), « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global. Transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale », *Multitudes*, vol. 26, n° 3, p. 51-74.
- Grosfoguel, Ramón (2010), « Vers une décolonisation des "uni-versalismes" occidentaux : le "pluri-versalisme décolonial", d'Aimé Césaire aux zapatistes », dans Achille Mbembe (éd.), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, p. 119-138.
- Grosfoguel, Ramón, et Jim Cohen (2012), « Un dialogue décolonial sur les savoirs critiques entre Frantz Fanon et Boaventura de Sousa Santos », *Mouvements*, vol. 72, n° 4, p. 42-53.
- Hébert, Martin (2019), « La violence structurelle : du diagnostic à l'action transformatrice », *Relations*, n° 803, p. 38-40.

- Hurtado López, Fátima (2017), « Universalisme ou pluriversalisme ? Les apports de la philosophie latino-américaine », *Tumultes*, n° 48, p. 39-50.
- Hurtado López, Fátima (2009), « Pensée critique latino-américaine : de la philosophie de la libération au tournant décolonial », *Cahiers des Amériques latines*, n° 62, p. 23-35.
- Hurtado López, Fátima (2013), *Dialogues philosophiques Europe-Amérique latine : vers un universalisme ouvert à la diversité. Enrique Dussel et l'éthique de la libération*, Thèse, Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne et Universidad de Granada, 560 p.
- Inglebert, Hervé (2014), « Chapitre 34 - La question de l'eurocentrisme », dans *Le Monde, l'Histoire. Essai sur les histoires universelles*, Paris, Presses Universitaires de France, « Hors collection », p. 1109-1131.
- Kant, Emmanuel (2020), *Qu'est-ce que les Lumières*, traduit de l'allemand par Jean-François Poirier et Françoise Proust, Paris, Flammarion, coll. « GF Philo », 128 p.
- Kodjo-Grandvaux, Séverine (2016), « Les dix penseurs africains qui veulent achever l'émancipation du continent », Douala, *Le Monde Afrique*, en ligne, https://www.lemonde.fr/afrique/article/2016/10/28/les-dix-penseurs-africains-qui-veulent-achever-l-emancipation-du-continent_5021853_3212.html, consulté en novembre 2023.
- Kodjo-Grandvaux, Séverine (2017), « S'estimer, faire sens », dans *Écrire l'Afrique-monde*, Achille Mbembe et Felwine Sarr (dir.), Paris, Philippe Rey, Dakar (Sénégal), Jimsaan, p. 217-232.
- Kristeva, Julia (1969), *Séméiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points », série « Essais », 384 p.
- Larmagnac-Matheron, Octave (2022), « Éloge du cosmopolitisme », *Philosophie Magazine*.
- Lazarus, Neil (2011), "Cosmopolitanism and the Specificity of the Local in World Literature", *The Journal of Commonwealth Literature*, vol. 46, n°1, p.119–137.
- Lebdai, Benaouda (2017), « Les écrivains migrants : constructeurs d'une globalisation équilibrée Afrique/Europe », dans Achille Mbembe et Felwine Sarr (dir.), *Écrire l'Afrique-monde*, « Les ateliers de la pensée », Paris, Philippe Rey, Dakar (Sénégal), Jimsaan, p. 79-95.
- Lebel, Paul (1961), « Onomastique », Charles Samaran éd., *L'Histoire et ses méthodes*, Paris, Gallimard, p. 677-723.

- Lecourt, Dominique (dir.) (2006[1999]), *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, Paris, Quadrige/PUF, 1196 p.
- Lefilleul, Alice (2014), « Afropéanisme, identités frontalières et afropolitanisme. Penser les nouvelles circulations », *Africultures*, vol. 99-100, n° 3-4, p. 84-91.
- Mathias, Adélia da Silva (2018), « La formation de la pensée décoloniale », *Études littéraires africaines*, no 45, p. 169–173.
- Mbembe, Achille et Felwine Sarr (dir.) (2019), *Politique des Temps. Imaginer les devenirs africains*, Paris Philippe Rey, Dakar (Sénégal), Jimsaan, 400 p.
- Mbembe, Achille (2018), *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, coll. « Poches », série « Sciences humaines et sociales », 208 p.
- Mbembe, Achille et Felwine Sarr (dir.) (2017), *Écrire l'Afrique-monde*, Paris, Philippe Rey, Dakar (Sénégal), Jimsaan, 396 p.
- Mbembe, Achille (2017), « L'Afrique qui vient », dans Alain Mabanckou (dir.), *Penser et écrire l'Afrique aujourd'hui*, Paris, Seuil, 224 p.
- Mbembe, Achille (2016), *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte, 184 p.
- Mbembe, Achille (2015[2013]), *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, coll. « Poche », no 436, 270 p.
- Mbembe, Achille (2013[2010]), *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, coll. « Poche », no 389, 258 p.
- Mbembe, Achille (2010), « La République et l'impensé de la "race" », dans Achille Mbembe (éd.), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, p. 205-216.
- Mbembe, Achille (2005), « Afropolitanisme », *Africultures*, n° 4248, en ligne, <http://africultures.com/afropolitanisme-4248/>, consulté en octobre 2019.
- Mbembe, Achille et al. (2006), « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », *Esprit*, vol. décembre, n° 12, p. 117-133.
- Mbembe, Achille (2000), « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, vol. 77, n° 1, p. 16-43.
- Méchoulan, Éric (2010), « Intermédialité : ressemblances de famille », *Intermédialités/ Intermediality*, n° 16, p. 233–259.

- Memmi, Albert (2015[1985]), « Le portrait du colonisé », dans *Imaginer la violence. Perspectives Nord-Sud*, Isaac Bazié et Carolina Ferrer (dirs.), Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Approches de l'imaginaire », p. 49-86.
- Miano, Léonora (2017), « De quoi Afrique est-il le nom? », dans Achille Mbembe et Felwine Sarr (dir.), *Écrire l'Afrique-monde*, « Les ateliers de la pensée », Paris, Philippe Rey, Dakar (Sénégal), Jimsaan, p. 99-116.
- Miano, Léonora (2016), *L'impératif transgressif*, Paris, L'Arche, coll. « Tête-à-tête », 188 p.
- Miano, Léonora (2012), *Habiter la frontière*, Paris, L'Arche, coll. « Tête-à-tête », 144 p.
- Mignolo, Walter D. (2021), « Parce que la colonialité est partout, la décolonialité est inévitable », traduit de l'anglais (États-Unis) par Emma-Rose Bigé Romain *Multitudes*, vol. 84, n° 3, p. 57-67.
- Mignolo, Walter (2013), « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », traduit de l'anglais par Vanessa Lee, *Mouvements*, vol. 73, n° 1, p. 181-190, en ligne, <https://www.cairn.info/revue-mouvements-2013-1-page-181.htm>, consulté en novembre 2023.
- Mignolo, Walter D. (2015), « Une *Cosmopolis* à faces multiples : pensée frontalière et cosmopolitisme critique », traduit de l'américain par Claude Mouchard et Hédi Kaddour, *Poésie*, vol. 152, n° 2, p. 118-138.
- de Montclos, Marc-Antoine P. (2006), « Des diasporas africaines en construction : le cas du Nigeria », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 30, n° 3, p. 183–199.
- Moura, Jean-Marc (2013), *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 208 p.
- Mudimbe, Valentin Y. (1988), *The invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowing*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 256 p.
- Orjinmo, Nduka (2020), « En images : le sac "Ghana Must Go" séduit les créateurs », BBC News Abuja, en ligne, <https://www.bbc.com/afrique/region-55046727>, consulté en mars 2022.
- Ovide (1966), *Les Métamorphoses*, traduit par Joseph Chamonard, Paris, Flammarion, coll. « GF », n° 97, 510 p.
- Paquin, Nycole (2008), « Sémiotique interdisciplinaire : le titre des œuvres : un "titulus" polyvalent », *Protée*, volume 36, n° 3, p. 5–10.

- Propp, Vladimir (2017), *Le conte russe*, traduit du russe, préfacé et annoté par Lise Gruel-Apert, Paris, Éditions Imago, 312 p.
- Propp, Vladimir (1970[1965]), *Morphologie du conte*, traduit du russe par Marguerite Derrida, Tzvetan Todorov et Claude Kahn, Paris, Édition du Seuil, coll. « Points », série « Essais », 258 p.
- Quijano, Aníbal (2007), « "Race" et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, vol. 51, n° 3, p. 111-118.
- Quiroz, Lissell (2020), « Le leurre de l'objectivité scientifique. Lieu d'énonciation et colonialité du savoir », *Perspectives décoloniales d'Abya Yala*, en ligne, [https://decolonial.hypotheses.org/?p=1630\(ouvre un nouvel onglet\)](https://decolonial.hypotheses.org/?p=1630(ouvre_un_nouvel_onglet)), consulté en novembre 2023.
- Peeters, Kris (2016[2010, 2002]), dans Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala (dir.), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, Éditions Quadrige/Puf, coll. « Dicos Poche », p. 443-445.
- Rask Knudsen, Eva et Rahbek, Ulla (2017), "An Afropolitan literary aesthetics? Afropolitan style and tropes in recent diasporic African fiction", *European Journal of English Studies*, vol. 21, n° 2, p. 115-128, en ligne, <https://doi.org/10.1080/13825577.2017.1344473>, consulté en octobre 2019.
- Ribard, Dinah (2016[2010, 2002]), dans Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala (dir.), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, Éditions Quadrige/Puf, coll. « Dicos Poche », p. 636-637.
- Robert, Lucie (2016), « Les trois moments de la modernité critique », *Postures*, Actes du colloque « Réfléchir les espaces critiques : consécration, lectures et politique du littéraire », en ligne, <https://revuepostures.com/fr/articles/les-trois-moments-de-la-modernite-critique>, consulté en novembre 2023.
- de Rubercy, Eryck (2004), « Occident et Europe », *Revue Des Deux Mondes*, p. 41–52.
- Salmona, Muriel (2018), « La mémoire traumatique : violences sexuelles et psycho-trauma », *Les Cahiers de la Justice*, vol. 1, n° 1, p. 69-87.
- Santos, Boaventura de Sousa (2016), *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Solidarité et société », 445 p.
- Santos, Boaventura de Sousa (2011), « Épistémologies du Sud », *Études rurales*, n° 187, en ligne, <http://journals.openedition.org/etudesrurales/9351>, consulté en avril 2021.

- Sarr, Felwine (2016), *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 160 p.
- Sarr, Felwine (2017), *Habiter le monde. Essai de politique relationnelle*, Montréal, Mémoire d'encrier, 56 p.
- Schaeffer, Jean-Marie (2020), *Les troubles du récit. Pour une nouvelle approche des processus narratifs*, Paris, Thierry Marchaisse, 157 p.
- Scott, Charles and Nancy Tuana (2017), "Nepantla: Writing (from) the In-Between", *The Journal of Speculative Philosophy*, vol. 31, n° 1, p. 1–15.
- Sellier, Jean (dir.) (2019), « L’Afrique au sud du Sahara », *Une histoire des langues. Et des peuples qui les parlent*, Paris, La Découverte, p. 545-614.
- Spehner, Norbert (2008), « Pouvoir et fiction : le roman d’espionnage », *Entre les lignes*, vol. 4, n° 2, p. 30–31.
- Tack, Liven (2016[2010, 2002]), dans Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala (dir.), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, Éditions Quadrige/Puf, coll. « Dicos Poche », p. 184-186.
- Tarquini, Valentina (2020), « Quelles perspectives pour l’Afrique-Monde? Une étude relationnelle », *Trans-*, n° 25, <http://journals.openedition.org/trans/3464>, consulté en juin 2022.
- Vincensini, Jean-Jacques (2016[2010,2002]), dans Paul Aron, Denis Saint-Jacques et Alain Viala (dir.), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, Éditions Quadrige/Puf, coll. « Dicos Poche », p. 145-146.
- Wagner, Frank (2006) , “Intertextualité et théorie”, *Cahiers de Narratologie*, vol.13, en ligne, <http://journals.openedition.org/narratologie/364>, consulté en août 2022.
- Zumthor, Paul (2008), « Oralité », *Intermédialités / Intermediality*, n° 12, p. 169–202.
- "The Heart of the Matter by Graham Greene. Teacher's Guide ", New York, Penguin Random House, en ligne, <https://www.penguinrandomhouse.com/books/354746/the-heart-of-the-matter-by-graham-greene/9780142437995/readers-guide/>, consulté en Juillet 2023.
- (2018), « D’un Bandung à l’autre, du Sud au Nord, comment construire une rupture décoloniale ? », *La Fondation Frantz Fanon*, en ligne, <https://fondation-frantzfanon.com/dun-bandung-a-lautre-du-sud-au-nord-comment-construire-une-rupture-decoloniale/>, consulté en novembre 2023.

(2010), « La disposition intermédiaire : théorie et pratique. Entretien avec Johanne Villeneuve (professeur au département d'Études littéraires de l'UQAM) », *Spirale*, n° 231, p. 38–41.

e) Ressources audio-visuelles

Adichie, Chimamanda Ngozi (2019), « The danger of a single story », [vidéo], TED GLOBAL, 19 min 16 s, en ligne, <https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>, consulté en novembre 2023.

Bérard, Cyril (2023), « L'animisme. Achille Mbembe », dans ABC Penser, [vidéo], France, Productions Prova Films, 2023, 17 min 19 s, en ligne, <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=oXpnrHOeGJY&pp=ygUKbCdhhmltaXNtZQ%3D%3D>, consulté le 15 juillet 2023.

Gilroy, Paul (2020), « In conversation with Achille Mbembe », Sarah Parker Remond Podcast, 31 min.

Mbembe, Achille (2018), « L'idée d'un monde sans frontières », dans « Dans la confusion d'un tems », [vidéo], Banquet de Lagrasse, 50 min 42 s, en ligne, https://www.youtube.com/watch?v=8_wH9mRTG6s, consulté le 23 novembre 2023.

Selasi, Taiye (2014), « Don't ask where i'm from, ask where i'm a local » [vidéo], TED GLOBAL, 15 min 56 s, en ligne, https://www.ted.com/talks/taiye_selasi_don_t_ask_where_i_m_from_ask_where_i_m_a_local, consulté en novembre 2023.

(2016), « Entretien Achille Mbembe », [vidéo], Médiapart, 39 min 21 s, en ligne, <https://www.youtube.com/watch?v=bP-63ELKqsU>, consulté en novembre 2023.

(2017), « Vers l'Afrotopia, avec Felwine Sarr », Médiapart, 1h 28 min 41 s, en ligne, <https://www.youtube.com/watch?v=ztVtzxGVt74>, consulté en novembre 2023.

(2001), « Joseph Conrad et Graham Greene, les rois du roman d'espionnage » dans *Bien Entendu*, [audio], CBC/Radio-Canada, 23 min, en ligne, <https://ici.radio-canada.ca/ohdio/premiere/emissions/bien-entendu/segments/entrevue/358434/litterature-genre-espionnage-joseph-conrad-graham-greene>, consulté en Juillet 2023.