

## **La nouvelle conscience diasporique et l'éveil du panafricanisme dans la fiction mianoienne**

*par A. Stevella Moussavou Nyama*

L'ÉCRITURE DE LÉONORA MIANO porte un discours qui se veut fédérateur pour les Africains et leurs descendants installés à travers le monde. Elle se place ainsi sur la même ligne discursive que les pères du panafricanisme, tout en apportant un élargissement avec le concept d'afropéanisme, lequel intègre la multiculturalité de ceux sur qui les migrations, forcées ou volontaires, ont inscrit des identités métissées. Or, si l'on tient compte du fossé qui sépare les ascendants et leurs descendants, comment réussir à dresser des ponts entre Subsahariens et Afrodescendants ? Quels sont les mécanismes discursifs mis en place dans la fiction mianoienne pour donner à lire une forme de militantisme en faveur du panafricanisme ? Mais surtout, quelle place Miano donne-t-elle à la diaspora africaine dans ce projet d'une Afrique unifiée ? Le présent article propose une lecture croisée de *Tels des astres éteints* (2008), *Les aubes écarlates* (2009) et, dans une moindre mesure, de *Rouge impératrice* (2019) pour tenter de déceler les enjeux derrière la représentation de la diaspora africaine dans la fiction romanesque de Miano.

### **Le passéisme des Afrodescendants, une fuite en avant ?**

Miano ne s'en cache pas, le rêve panafricain, elle le porte et y croit profondément, à tel point que la question traverse son écriture romanesque. Dans *Tels des astres éteints*, Amandla exprime son panafricanisme en soulignant la nécessité pour les Afrodescendants de regagner le "Pays Primordial", avec pour ambition "de casser en deux les marionnettes, couper les ficelles, priver les marionnettistes de leurs jouets"; c'est-à-dire qu'il faut quitter le Nord et rentrer débarrasser le continent des dirigeants qui ne servent pas les intérêts de leur population, et dont la mauvaise gouvernance pousse à "l'exode la jeunesse de *Kemet*" (188). L'autrice

s'oppose aussi à une certaine vision essentialiste de l'Afrique qui se dessine dans le discours passéiste élaboré dans la diaspora, et qui semble les maintenir dans une posture figée. C'est notamment le cas des afrocentriques représentés dans *Tels des astres éteints*.

Nous tenons à souligner que nous emploierons les termes afrocentricité et afrocentrique plutôt qu'afrocentrisme ou afrocentriste pour être en phase avec le courant créé par Molefi Asante<sup>1</sup>, dont se réclament bon nombre d'Africains et Afrodescendants. Il nous semble utile de souligner la distinction entre afrocentricité et afrocentrisme pour mieux comprendre la vision passéiste de l'Afrique discutée dans *Tels des astres éteints*. En effet, l'afrocentricité est un concept élaboré par Asante, et qu'il explique de la manière suivante :

J'ai mis en avant la théorie de l'afrocentricité dans le but de faire face à toutes formes ou tentatives de dislocation et de marginalisation de l'Africain. Il s'agit de restaurer la conscience de soi et la personnalité collective africaine. L'afrocentricité est un paradigme philosophique qui met l'accent sur la centralité et la capacité de l'Africain à prendre le contrôle de son histoire et de sa culture. (*L'afrocentricité* 11)

L'afrocentricité est un mouvement académique, religieux et politique qui prône le retour à la philosophie et aux valeurs ancestrales africaines, à la centralité de l'expérience africaine pour penser les choses et se situer dans le monde. Elle cherche à construire une antériorité des civilisations africaines (Diop, *Antériorité*) avec pour but d'éveiller une conscience enfouie des Africains et Afrodescendants pour les conduire à l'autodétermination, c'est du moins ce qu'écrit Ama Mazama:

L'afrocentricité est l'une des réponses forgées par les Africains afin de remédier à la situation de dépendance dans laquelle nous nous trouvons, en dépit d'une indépendance nominale [...] Ce qui définit donc l'afrocentricité, c'est le rôle crucial attribué à

l'expérience historique, sociale et culturelle africaine prise de façon systématique et consciente comme ultime point de référence. (219–61)

L'afrocentricité se construit à partir de la pensée de W.E.B. Du Bois et celle de Cheikh Anta Diop. Elle répond à l'urgence pour les Africains de se détourner des ouvrages occidentaux, de se pencher sur leur propre histoire en créant eux-mêmes les outils de leurs connaissances, afin de se libérer de l'aliénation culturelle qui les maintient en situation de domination (Diop, *Nations* 14). Il est dès lors question pour Asante de rétablir "la centralité de l'ancienne civilisation kémitique [égyptienne] et le complexe culturel de la vallée du Nil comme point de référence pour une perspective africaine, de la même manière que la Grèce et Rome ont servi de points de référence pour le monde européen" (*The Afrocentric* 9–10). Il s'agit également de souligner la contribution de l'Afrique noire à l'évolution de l'humanité à partir du foyer égyptien. La démarche afrocentrique consiste à refonder l'histoire africaine afin que les Africains et Afrodescendants se reconnaissent en elle. Elle souligne la nécessité "d'un retour vers les sources classiques et traditionnelles de la culture africaine" (*L'afrocentricité* 4<sup>e</sup> de couverture) pour y puiser les clés qui leur permettront de bâtir le futur du continent. Si l'on en croit ses chefs de file, il ne s'agit pas d'un mythe puisque leur discours s'appuie sur des recherches scientifiques, ce que le penseur sénégalais a nommé "la connaissance directe", il ne s'agirait pas non plus d'une pensée raciste mettant en avant une suprématie noire.

C'est pourquoi ces penseurs s'opposent à la lecture que propose l'ouvrage de Mary Lefkowitz, *Not Out Of Africa* (1996), et au concept d'afrocentrisme qui leur est attribué. Ce terme sera ensuite repris par de nombreux critiques détracteurs de la pensée d'Asante et ses adhérents, dont Clarence Walker pour qui "l'afrocentrisme est une mythologie raciste, réactionnaire, à but essentiellement thérapeutique" (34). De fait, "afrocentrisme et afrocentriste" sont des concepts jugés péjoratifs, créés par une sociologue extérieure à leur mouvement qui tant à jeter un discrédit sur leur pensée<sup>2</sup>, en la faisant passer pour une idéologie

raciste. Si nous nous accordons sur le fait que la pensée afrocentrique telle que définie par les universitaires noirs pourrait offrir un logiciel à la composante noire pour s'autodéfinir, nous ne pouvons ignorer le fait que sa diffusion au sein des communautés noires d'Amérique et d'Europe donne lieu à des discours que beaucoup jugent radicaux et extrémistes.

C'est ce type de discours que l'on retrouve questionné dans *Tels des astres éteints*. Miano opte dans ce texte pour une écriture polyphonique, ce qui donne à son œuvre les aspects d'un roman à thèse. En effet, les personnages subsahariens et afrodescendants—en particulier Amok, Shrapnel, Mayhem et Amandla—interrogent les contours de la pensée afrocentrique. Miano opère une répartition des rôles qui permet de faire entendre les différents points de vue sur ce courant de pensée. Moins critique qu'Amok, Shrapnel comprend l'importance de cette pensée pour des peuples qui, contrairement à lui, "n'avaient pas eu la chance de voir le jour et de grandir sur le continent souche" (159). Il pensait que ces enfants arrachés au continent "ne devaient pas avoir peur de remplir les vides de l'Histoire". Cette pensée lui paraît salutaire pour ces "déracinés" en quête d'une histoire pouvant les amener à modifier l'image méprisante qu'ils ont longtemps eue d'eux-mêmes, un sentiment intériorisé par des récits qui n'avaient aux Noirs une place dans l'histoire qui s'est longtemps voulue eurocentrée selon la thèse de Diop qui sert de base à ce mouvement<sup>3</sup>.

L'afrocentricité venait donc de ce point de vue combler les trous d'une histoire qui ne parlait des Africains et des Afrodescendants qu'à partir de leur rencontre avec ceux qui les ont dominés. Puisque les mots ont servi à humilier et rabaisser, les mêmes mots devraient être utilisés pour guérir les maux de ceux qui un jour furent détruits. La *Fraternité Atonienne* délivre ses mots réparateurs pour "ces âmes orphelines" en quête d'un récit leur permettant de se redresser : "L'Histoire, bien qu'on ait voulu la maquiller, avait retenu le plus ancien nom qu'ils s'étaient donné à eux-mêmes, et celui-là seul devait être employé. Le nom était *kémite*. Ils étaient des *Kémites* comme d'autres étaient des Caucasiens" (Miano, *Tels* 167). Ainsi, Kemet

était un réel sujet de fierté, contrairement à l’Afrique. Il permet de s’inscrire sur le chemin de la réappropriation et de la réparation. Le discours de Mayhem permet de retracer justement l’importance de cette appartenance à Kemet pour ces peuples en quête de récit:

Se dire *kémite* aujourd’hui, ce n’était pas une mode. C’était marquer sa filiation avec de Grands Ancêtres : les Égypto-Nubiens, créateurs de la civilisation noire de *Kemet*. C’était reprendre confiance en soi, en sa capacité à produire soi-même les éléments de sa libération. Jusqu’ici, les Kémites avaient été habitués à s’envisager comme les seuls à n’avoir rien donné au monde [...] La Fraternité les conduirait donc sur la voie de la déconstruction des mythes écrits par d’autres, vers la reconquête d’eux-mêmes. (Miano, *Tels* 167–68)

Ayant visiblement des difficultés à s’autodéfinir positivement à partir d’un récit fondateur basé sur la vente et la mise en esclavage de leurs ascendants, les Afrodescendants du roman de Miano font une enjambée temporelle pour se retrouver non pas dans une Afrique précoloniale, mais à *Kemet*. Le premier étant une fabrication de l’étranger, une preuve de sa domination<sup>4</sup> et le second, l’âge d’or du continent, sa position centrale dans la construction des savoirs ayant servi au reste de l’humanité. Ainsi, le discours et la démarche afrocentrique s’inscrivent dans une réflexion qui consiste à renverser le postulat qui veut que l’Europe soit le départ de toute connaissance pour y inscrire *Kemet* (l’Afrique). Il s’agit donc de mettre un terme aux préjugés véhiculés sur l’Afrique par un discours eurocentriste qui s’est acharné pendant longtemps à rependre l’idée d’une “anhistoricité” (Hegel) de l’Afrique.

Pour certains, cette pensée “apparaît comme une réaction de frustration des Noirs contre une société cloisonnée où ils ont été trop souvent les acteurs passifs de l’histoire” (Vincenot 373). Mais le fait de réduire l’afrocentricité à une “réaction de frustration” serait nier à ce courant ses motivations premières qui s’inscrivent d’abord dans une démarche de quête de son

histoire et de son identité, par des peuples qui ont été soumis à des mutations considérables indépendamment de leur volonté. Ils tentent, à leur façon, de redresser ce que les razzias, la déportation, la déstructuration de tribus ou de clans, et les frontières mises en place pour faciliter l'esclavage colonial, et les discours racistes ont pu générer comme troubles en eux. Tous les peuples du monde se sont toujours mis en quête d'une "fabrique de l'histoire" pour se comprendre et se situer. L'Africain et l'Afrodescendant n'échappent pas à cette "tradition". Sur la quatrième de couverture de son *Unité culturelle de l'Afrique noire*, Diop fait remarquer :

Seule une véritable connaissance du passé peut entretenir dans la conscience le sentiment d'une continuité historique, indispensable à la consolidation d'un État multinational. [...] Il n'est pas indifférent pour un peuple de se livrer à une telle investigation, à une pareille reconnaissance de soi; car, ce faisant, le peuple en question s'aperçoit de ce qui est solide et valable dans ses propres structures culturelles et sociales, dans sa pensée en général, il s'aperçoit aussi de ce qu'il y a de faible dans celles-ci et qui par conséquent n'a pas résisté au temps. Il découvre l'ampleur réelle de ses emprunts, il peut maintenant se définir de façon positive à partir de critères indigènes non imaginés, mais réels.

L'afrocentricité s'empare donc de cette réflexion de Diop pour tenter de faire en sorte que l'Africain ait aussi une inscription dans l'histoire, alors même qu'on le lui a toujours contesté. Il ne s'agit pas simplement de porter un discours sur l'exaltation de la carnation dans l'optique de créer une solidarité de couleur. Le renversement opéré par les afrocentriques suggère une rupture radicale avec des modes de vies et de pensées hérités des influences extérieures. L'afrocentricité bouscule des habitudes, elle vise à recréer une langue, une spiritualité, un système éducatif, politique et économique et des habitudes culturelles qui

viendraient de l'origine. La "re-kemetisation", ce processus de retour à "la source", est une renaissance quasi totale du sujet. La revendication exacerbée de l'africanité de l'Égypte là aussi, loin d'être l'expression d'une frustration nous apparaît comme l'expression d'une fierté démesurée qui s'explique par la place que ces deux Afriques occupent dans l'imaginaire de la culture dominante : l'une est célébrée alors que l'autre est méprisée. S'inscrivant dans une redéfinition orgueilleuse de leur histoire, ils tentent de délaisser l'Afrique négativement perçue pour embrasser celle qui est admirée, il s'agirait simplement du "recouvrement d'une fierté confisquée" (Fauvelle 106).

L'afrocentricité répondrait aussi et surtout à la difficulté que rencontrent les Afrodescendants à se situer dans le monde à partir d'un récit peu glorieux et face auquel ils ne parviennent pas à "se tenir droit" devant les Autres. Les Noirs sont incités, à oublier l'expérience de l'esclavage qui apparaît comme une aberration dans le récit grandiose de l'histoire africaine. L'exigence de cette théorie consiste à mettre l'Afrique au cœur de sa réflexion culturelle et philosophique, l'Europe cesse d'être le référent imaginaire des Africains et des Afrodescendant qui adhèrent à ce mouvement (Gilroy 250). Fort de ce qui précède, l'afrocentricité nous apparaît comme un prolongement de la négritude même si la marginalisation que connaît le mouvement contraint certains critiques francophones à négocier des différences entre les deux pensées :

L'afrocentricité peut être, dans un premier temps, identifiée à la négritude, définie par ses chantres comme *l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir*. Ces "valeurs culturelles" sont connotées positivement dans cette définition, comme l'indique bien ce passage d'Asante: "Nous avons un Système Culturel Africain qui se manifeste dans la diversité. Néanmoins, parler de l'Arabe d'Algérie comme de mon frère est fort différent de parler de l'Africain brésilien, du Cubain ou du Nigérian comme de mon frère. Nous répondons aux mêmes rythmes de l'univers, aux mêmes sensibilités cosmologiques, à

la même réalité historique générale, en tant que descendants du peuple africain. En effet, Shango, Ogun, Oshoun, et Obatala, revêtent une signification pour nous, ne serait-ce qu'au niveau du symbole. Tous les Africains participent du Système Culturel Africain bien que celui-ci soit modifié en fonction de nos histoires et nations spécifiques.” (M’Pélé 65)

En plus d’affirmer l’identité et l’âme noire, comme le faisait les penseurs de la négritude “parce que colonisés, nous luttons contre la domination politique mais, d’abord, contre la colonisation culturelle” (Senghor 137), il restaure la dignité de ce peuple à travers la reconstruction ou “la fabrication” d’un récit. Il ne serait plus question d’accepter seulement de sublimer une culture et une âme bafouées, il faut rendre sa grandeur à cette culture pour ne plus avoir besoin de négocier son acceptation. De fait, ils dépassent alors la culture, l’art et l’esthétique pour investir l’histoire et la philosophie. Pour eux, il ne suffit plus de célébrer la culture, il faut lui donner un récit, un souffle. L’inscription d’une conscience “négro-égyptienne” souhaitée par Diop semble dès lors trouver sa place dans ce courant de pensée. Mazama, citant Asante, écrit:

L’afrocentricité nous presse, nous commande de nous inscrire, de nous repenser, comme sujets de notre propre existence et d’en tirer de façon systématique, toutes les implications. Il s’agit là d’une démarche profondément révolutionnaire qui assène un coup fatal à la prétention et à l’arrogance occidentale dans la mesure où elle n’exige rien de moins qu’une rupture épistémologique d’avec l’Occident et une reconstruction volontaire et consciente de nous-mêmes sur des bases africaines. (5)

L’afrocentricité opère un réel dépassement par rapport à la négritude<sup>5</sup>, dont la pensée se voulait dans un objectif “d’enracinement et d’ouverture, de culturalisme et



d'universalismes", se mettant ainsi en rupture "épistémologique" et "méthodologique" avec l'Occident (Ndiaye 381). Cette "manifestation of the sum total of Negro-African cultural values" (Thiam 156) n'est restée accessible qu'à l'élite intellectuelle noire. Cela a d'ailleurs permis à "l'élite africaine de se faire une place au soleil" (Monga 32). Or, le discours afrocentrique est parvenu à dépasser la sphère des élites pour être accessible aux masses populaires. L'enjeu consisterait à cesser "d'être pour autrui" et "être pour soi-même". Amandla relève que "les anciens ne s'étaient révoltés qu'en pensée", ils n'avaient pas osé "énoncer publiquement" leur révolte, faisant ainsi référence aux précurseurs de "la cause noire" en métropole à savoir aux penseurs de la négritude (Miano, *Tels* 196). Même si nombreux parmi les adhérents ne sont pas décidés à effectuer un retour physique vers le continent, ils se mettent néanmoins à entreprendre un retour par l'imaginaire, inscrivant en eux la conscience d'appartenir à l'Afrique. En ce sens, Shrapnel se montre donc "ravi de voir que les frangins du Nord prenaient conscience de la nécessité d'un retour psychologique et philosophique à la maison" (159).

Dans ce texte, il est assez intéressant d'observer comment les deux Subsahariens du roman se tiennent plus ou moins à distance de ce mouvement de pensée. Les attitudes de Shrapnel et d'Amok traduisent la différence fondamentale qui existe entre les Subsahariens et leur diaspora (Amandla et les frères) sur le rapport à l'Afrique et sur leur rapport à l'histoire qui les a séparés. Shrapnel accepte de devenir militant au sein de la *Fraternité*, non pas parce qu'il adhère entièrement aux idées véhiculées, mais pour y trouver les possibilités de la réalisation de son projet de construction du complexe *Shabaka*. Dans cette optique, il "s'accordait avec eux sur la nécessité d'agir, pas sur les moyens de le faire [...] Ils avaient son soutien. Ils travailleraient pour eux avec eux" (146, 171). Il comprenait le discours urgentiste véhiculé par les *frères*, mais ce que semblait déplorer Shrapnel étaient les moyens de parvenir à la réalisation du projet, car selon lui, il reposait sur un rejet des autres, c'est un discours

séparatiste. C'est cet entre-soi qui semble le perturber, car: "Shrapnel avait un penchant prononcé pour les blondes aux yeux verts, ce qui lui causerait des ennuis lorsque les frères le sauraient" (160). Il n'était visiblement pas prêt à vivre dans un monde où "les frangines" devaient être les seules femmes qu'il pourrait fréquenter après avoir fait l'expérience des difficultés de ses amours avec celles-ci.

À partir de la réflexion de Shrapnel sur "la *Fraternité Atonienne*", nous arrivons à déceler ce qui constitue les limites de ce mouvement et c'est sans doute en cela qu'il reste encore un peu marginal auprès d'une partie de la population cible. L'idée d'une "unité culturelle" africaine dans une Afrique contemporaine qui fait face à des défis divers et variés, un continent où l'ethnisme ou "le tribalisme" et le repli identitaire sont fortement ancrés pose problème. C'est en cela que Shrapnel, bien que militant, considérait que le *medu neter* utilisé par les afrocentriques était "presque une langue irréaliste" qui n'avait aucune proximité avec "sa langue bantoue" (171). Tout en leur apportant son soutien, Shrapnel "ne pouvait, cependant, s'empêcher de songer à la difficulté d'embrasser tout à fait la démarche de ces jeunes déracinés [...] Le *medu neter* lui était aussi étrange qu'une langue Balkan" (171). À travers Shrapnel, nous percevons que pour un Subsaharien, quoique colonisé, la démarche semble extrême puisque, indépendamment de l'influence occidentale, il estime avoir "une base culturelle", des racines dans lesquelles il lui est quasiment impossible de trouver des bribes de cette culture africaine perdue ou une référence à ces "ancêtres égypto-nubiens". Les réactions des deux personnages subsahariens du roman, pourraient donc permettre d'observer le fossé qui existe avec leurs ascendants (*Amandla* et *les frères*) et la complexité qu'ils rencontrent à reconstruire un récit commun, à partir des trajectoires différentes, ne comprenant pas la nécessité d'un bouleversement profond et total de leur histoire, leur langue, leur culture, voire de leur culte comparativement aux personnages afrodescendants dont le récit fondateur pose déjà un problème d'acceptation.

Comme Mayhem, de nombreux métis antillais, adhérents à la pensée afrocentrique, développent une attitude de rejet par rapport à leur part européenne. Shrapnel ne semble pas comprendre certaines “particularités” de Mayhem, car il ignore un fait non négligeable qui oppose ou plutôt différencie le noir antillais et le noir africain tel que l’exprimait Césaire dans son approche de la négritude et celle de Senghor : “il y a chez les Antillais une angoisse qui n’est pas une angoisse africaine. Senghor n’a jamais douté. Il n’a jamais été déchiré. Il était l’Afrique telle qu’en elle-même avec sa noblesse, sa dignité, son histoire, son humanité, sa sagesse et sa philosophie” (Bilé). Bien qu’ils aient tous la “conscience noire”, le noir africain n’a jamais “douté de son être” alors que le noir antillais est toujours “à la reconquête de son être” (Songolo). C’est cette différence importante qui s’exprime aussi dans le rapport à l’afrocentricité des jeunes du roman, les uns se voulant plus radicaux dans leur démarche que les autres.

### **Impératif du dépassement et naissance d’une nouvelle conscience diasporique**

Ce qui nous paraît intéressant dans l’écriture de Miano, c’est le choix de mettre en scène des antagonismes discursifs. Cela installe une sorte de débat où les idées s’entrecroisent tout au long du récit. Aucun point de vue n’est énoncé sans que le lecteur ne rencontre un avis contraire ou nuancé. Cette construction narrative nous permet donc d’entendre les avis différents sur la question des identités ou “du problème noir”, et de voir se dégager le point de vue de l’auteur. Ainsi, contrairement à Shrapnel et Amandla, Amok se montre plus critique envers ce mouvement. Pour lui, la vérité est une évidence :

Ces membres de la *Fraternité Atonienne* [...] n’étaient pas des Subsahariens [...] ils étaient des “Nordistes noirs”. Leur pays, le seul auquel ils pouvaient appartenir, se trouvait au Nord. La plupart ne devaient pas avoir vu le continent ailleurs que dans les films... Pourtant, tout en eux rejetait l’ancrage au Nord... Ils n’étaient pas de ceux qui

se plaignaient de discriminations. Ils ne demandaient pas que le racisme soit combattu. Ils étaient la frange durcie d'une génération. Une marge rageuse qui reniait ses ascendants immédiats. Au fond d'eux, ils savaient que *Kemet* ne les attendait pas. [...] On se fichait de leurs vies sans couleur. [...] Ils n'avaient qu'à les vivre, leurs vies neutres. Et surtout, qu'ils se préparent à torcher le vieux père. [...] L'amour caillé des bâtards voulait à toute force faire sentir son aigreur au père. (206–07)

Pour Amok, l'afrocentricité des "Nordistes noirs" serait un acte de rébellion pour perturber la quiétude "du père" et "des fils légitimes", plutôt que l'émergence d'une Renaissance qui continuerait à redorer l'image écorchée du continent. Il est simplement motivé par le désir de créer un communautarisme au Nord. Ces militants ne souhaitent pas quitter le Nord, ils aspirent plutôt à occuper, sur ce territoire, un espace à eux en rupture avec un "père" qui leur renvoyait continuellement à leur "bâtardise". L'histoire des ancêtres, ils ne s'en servent que pour davantage déranger "ce père" en lui rappelant son crime : le "viol" qui les engendra. Amok conçoit ce mouvement comme le résultat d'une histoire à la narration trouée :

Les esclaves qu'ils étaient devenus s'ils avaient survécu au Passage du Milieu ne devaient pas apprendre à lire. Il ne restait que des peintures pour lesquelles ils n'avaient généralement pas dû poser [...] Amok pensait que la *Fraternité Atonienne* resterait un mouvement marginal. Même si ses réunions drainaient du monde. La plupart des gens n'avaient aucune envie de partir en croisade [...] La majorité de ceux qui vivaient dans ce pays ne souhaitait pas que leurs traits soient grossis. Ils voulaient au contraire qu'ils soient oubliés. Ils voulaient entrer dans la ronde. Tenir la main des autres. Mourir sans avoir trop mal vécu. (208–10)

L'afrocentricité serait simplement comme une sorte de religion où la bonne nouvelle est annoncée pour guérir "les âmes chagrines" et tourmentées. De fait, le mouvement porte en lui-même les germes de sa "disparition", car il exigeait un trop gros effort à des gens qui avaient déjà des quotidiens difficiles à assumer : "Les humains n'étaient pas des combattants par essence. Ils étaient de petites choses fragiles. Angoissées." Alors, le fait de pousser ces gens à tout recommencer semble une tâche presque irréalisable : "Ils avaient des enfants. Des désirs ordinaires. Ils craignaient la mort. Toutes les formes de mort. À commencer par la mise à l'écart. Ils savaient leur vie perdue hors des collectivités. Les Noirs comme les autres." L'instant d'une réunion suffisait pour que ces gens oublient leurs maux :

Des personnes telles que Mayhem pouvaient les toucher en leur rappelant que leur lignée était antérieure au Code Noir. Au Code de l'indigénat. À *la discrimination positive*. Ce qu'ils entendaient surtout en écoutant Mayhem, c'était qu'il n'y avait pas de fatalité. Ils avaient besoin qu'on le leur dise. Qu'on leur démontre que l'échec ne leur était pas atavique. Amok pensait qu'il n'y avait pas de mal en soi à vouloir se rattacher aux pans glorieux d'une histoire dont seules les misères étaient connues. [...] *La Fraternité Atonienne* rêvait à reculons [...] Les Nordistes avaient fait ce que personne ne niait. Ils avaient commis des crimes que nul n'était obligé de pardonner, si c'était au-dessus de ses forces [...] Pourtant, il était impossible d'oublier les nombreux fossoyeurs *kémites* de leur propre population. Ceux qu'on voyait devenir gras à mesure que leur peuple dépérissait. (210–12)

En plus du culte "égypto-nubien" qui freine certains membres de la "Communauté noire" à adhérer entièrement au mouvement, Amok relève un point essentiel qui est absent du discours afrocentriste. Il s'agit de son actualisation dans le présent du continent. L'absence de discours sur les "ennemis de l'intérieur" pose problème et donne l'image d'un mouvement qui

aurait honte d'affronter ses propres "monstres" et dont les idées restent tournées vers un passé dit glorieux avec une fixation sur l'ennemi extérieur. Or "la conscience diasporique", concept développé par Nathalie Etoke, et repris par Miano dans *Les aubes écarlates* "est un sentiment d'appartenance qui contribue à une plénitude existentielle" (Etoke 33). Dans la conscience diasporique :

Le passé place le présent devant ses responsabilités. Présent lui-même établi sur les ruines et les stèles de ce qui a survécu à la destruction, de ce qui est né de la destruction [...] elle intègre la douleur comme catalyseur de liberté et non comme facteur de victimisation. En pacifiant les guerres fratricides, elle embrasse la diversité intrinsèque qui la définit. Elle revendique tous ceux qui la composent, chemine vers une rencontre cathartique entre Noirs d'Afrique, de la Caraïbe et d'Amérique. (33)

Cette tendance à dépasser la parenthèse historique sur l'esclavage et la colonisation supposerait donc une fuite du présent, car il n'y aurait pas de volonté manifeste de changer le continent. Les afrocentristes enjambent les temps de l'esclavage pour se réclamer d'une Afrique mythique et pharaonique, uniquement pour fuir l'actualité qui dit les violences fratricides, la cupidité des élites, etc. Mais l'on pourrait également lire dans cette critique d'Amok, l'expression de sa propre fragilité, l'absence de courage dont il fait preuve en se positionnant hors de *noirie*, une expression qu'il emploie pour désigner "la Communauté [...] non sans une certaine acrimonie" (Miano, *Tels* 332). Si Amok ne se sent nullement concerné par la Cause, c'est aussi parce qu'il s'obstine depuis longtemps à ne pas prendre en main sa destinée. Il cherche alors à délégitimer la démarche de ceux qui ont essayé de faire bouger les lignes. Il s'en prend par exemple à Marcus Garvey, dont "l'amour pour les siens" lui semble l'expression d'un "formidable nombrilisme" (281).

Amok refuse de s'engager à cause de son héritage familial, qui le fait macérer lui-même aussi dans les méandres de sa souffrance. Pour justifier son manque de volonté, il se montre pratiquement méprisant envers ceux qui ont tenté de transformer leur blessure profonde en force pour un combat collectif. Amok est sans doute l'un des personnages dont se sert le plus Miano pour véhiculer sa réflexion sur la nécessité pour "la descendance des déportés" d'accepter leur "afropéanisme" et cesser de prôner le retour à une terre qu'ils ne connaissent pas et n'ont de cesse d'idéaliser, car celle-ci abrite ses propres fantômes.

Pour Amandla, la démarche afrocentrique est toute autre. En effet, il ne s'agit pas de rester figé dans le passé, mais plutôt de rendre "désirable" le "Pays Primordial" (332), afin que les ascendants aient envie de s'identifier, de revendiquer leur appartenance ou d'y retourner. Sa vision pour le "Pays Primordial" consiste à :

Enseigner les humanités classiques des *Kémities* porter un nom propre, frapper sa monnaie, envoyer paître la suprématie babylonienne, qui se faisait désormais appeler *Communauté internationale*. Il n'y avait qu'à décider toutes ces choses, il n'y avait qu'à les faire. Il suffisait de faire fi des frontières, des nationalités artificielles, pour s'apercevoir qu'on avait un intérêt commun. (186)

Elle trouve que si Amok se montre aussi critique, c'était parce qu'appartenant à "la descendance des traîtres", de "ceux qui avaient vendu, ceux qui avaient collaboré, ceux qui s'étaient joyeusement acculturés, ceux qui avaient eu la route pavée d'or, pour ne rien donner aux autres" il serait rejeté par les *frères* (332). C'est cette frustration qui serait à l'origine de sa prise de distance vis-à-vis de toute organisation qui se propose de revisiter l'histoire. De plus, Amandla souligne que les membres de la *Fraternité* sont accusés "d'extrémisme" simplement parce qu'on cherche à "disqualifier leurs propos", car ceux-ci seraient dérangeants pour le "camp d'en face". Elle estime que ce qui leur est, en réalité, reproché "c'était de tendre un

miroir aux Babyloniens” (337). La *Fraternité* serait alors, selon la jeune femme, l’expression du ras-le-bol d’une situation qui n’avait que trop duré, le racisme :

Que ce soit la “double consciousness” de W.E.B. du Bois, le “Back to Africa movement” de Marcus Garvey, “l’expérience vécue du Noir” de Frantz Fanon, les écrits de James Baldwin sur les relations entre Noirs et Blancs ou plus récemment les réflexions d’Asante sur l’afrocentricité auxquelles s’opposent celles de Kwame Anthony Appiah et Paul Gilroy qui questionnent l’idée d’une identité noire pétrifiée dans l’espace et dans le temps, toutes ces problématiques se retrouvent au cœur du récit de Léonora Miano. (Etoke 164)

Puisque “la souffrance en commun unit plus que la joie” (Renan 27), il semblerait alors que les membres de la *Fraternité* seraient, en quelque sorte, poussés par un racisme institutionnel à se regrouper pour survivre. Pour reprendre un peu les propos d’Ernest Renan, il apparaît que *les frères* auraient le souci de remédier à leurs maux, il se crée alors entre eux une association active, la *Fraternité Atonienne*, dans laquelle ils mettent en commun toutes leurs pensées et toutes leurs énergies. Ce qui leur permettrait de s’élever au-dessus de leurs soucis personnels, leur préoccupation se portant dès lors vers le bien commun avec lequel d’ailleurs leur propre bien se confondrait (Renan 27). Au vu de la réaction d’Amok, on s’aperçoit qu’il ne suffit pas d’être noir pour nécessairement se sentir solidaire des autres Noirs. L’en commun ne viendrait plus d’une carnation identique, mais plutôt d’une expérience similaire. Dans le cas de ces Afrodescendants, l’expérience commune est le rejet d’une patrie qui les a traités en étrangers pendant longtemps. Alors, si le discours afrocentrique s’attache à répéter son passé “égypto-nubien”, c’était pour “le restaurer”, “l’exhumer de sous les morceaux d’ordures dont on l’avait couvert” (Miano, *Tels* 168). Une fois qu’il aurait rétabli la grandeur



du “Pays d’Avant”, les descendants auraient plus de volonté et d’envie à s’y rendre et contribuer à sa reconstruction.

En posant le point de vue de Shrapnel et celui d’Amok qui soulignent tous deux les limites de l’afrocentricité, c’est finalement le discours de l’auteurice qui semble se faire entendre. La voix de la Pythie dans “l’Outro: comme sunday” nous livre d’ailleurs ce qui nous apparaît comme le point de vue de l’auteurice sur ces questions, car s’y retrouve des idées que cette dernière développe ailleurs dans ses recueils de conférences comme *L’impératif transgressif* (2016) et *Habiter la frontière* (2012), ou son essai *Afropea* (2020). Dans le dernier cité, par exemple, publié dans un moment où le *Black Lives Matter* gagne le monde, elle exhorte les Afrodescendants, et plus particulièrement les Afropéens (Afrodescendants habitant l’espace européen) à “sortir des claustrations de la race” pour se réinventer hors des constructions conceptuelles et idéologiques élaborées par l’Autre (*Afropea* 215). Cependant, il serait difficile de réussir un tel travail tant que les mots pour se réinventer sont énoncés dans la langue de cet Autre, d’où probablement le recours des Afrocentristes à la civilisation nubienne disparue. Comment réussir à se détacher de la référence à l’autre quand on est décentré par rapport à soi-même ?

Amok, Amandla, Shrapnel et les autres membres de la *Fraternité* sont *Tels des astres éteints*, car ils se laissent emprisonner par un héritage historique qui ne permet pas à leurs étoiles de scintiller comme elles devraient. Plutôt que l’adhésion à un mouvement de pensée qui se réfugie dans une Afrique “disparue”, Miano suggère l’ouverture à la fermeture. Elle choisit d’embrasser le présent au lieu d’opter pour une fuite vers un passé glorieux qui cache mal le malaise avec le présent. Elle fait le vœu d’un dépassement pour qu’émerge une “nouvelle conscience diasporique” (*Les aubes* 256). Le positionnement discursif de Miano invite à tenir compte des configurations actuelles pour penser la relation entre l’Afrique et sa diaspora, et c’est en cela que son propos cherche à créer des ponts.

Cette vision panafricaine, Miano la concrétise dans *Rouge impératrice*. En effet, dans ce texte dont l'histoire se déroule en l'an 6361 ou 2124, le continent, après plusieurs *Chimerunga* (luttres de libération), réussit à s'unifier et à se réinventer. Il change le nom reçu des autres pour devenir *Kathiopa*. Sa spiritualité, son économie, sa technologie et son architecture sont reconstruites à partir de ses connaissances intrinsèques, associées à quelques-unes acquises du temps où il y avait encore des relations avec l'extérieur. *Rouge impératrice* propose cette "régénérescence africaine" non pas "en vivant l'histoire à rebours", vaine tentative de restauration d'une unité culturelle précoloniale que l'on dit détruite par la colonisation, mais en acceptant "d'assumer les différences, les inviter, pour des raisons objectives, à se joindre les unes aux autres sous la même bannière. Forger une conscience nouvelle" (11). Il est nécessaire de quitter "la posture de victimes éternelles qui n'ont à offrir à la conscience de l'humanité que leurs lamentations et leur fiel" (Monga 28).

La revendication de Miano porte sur "une nouvelle conscience diasporique" réunissant l'Afrique et sa diaspora dans leur héritage commun qu'est la mémoire de la déportation et de l'esclavage. Tel que le fait entendre Amok, le présent de ces Nordistes noirs serait la construction de leur "identité afropéenne" et l'Afrique devrait cesser de se fermer dans une forme d'essentialisme culturel et identitaire qui selon la romancière ne trouve plus sa place depuis le colonialisme, puisque "l'Histoire avait mutilé le cœur des peuples continentaux", ces derniers quoiqu'"à nouveau reliés à l'antan, ils n'y logeraient pas" (*Les aubes* 249). Dans *Les aubes écarlates*, à travers la voix d'Eputa, Miano plaide pour que les Subsahariens cessent de quêter un retour à l'origine qui, selon elle, ne saurait advenir du fait des mutations profondes générées par l'histoire. Qu'ils s'inscrivent plutôt dans une dynamique qui tient compte du "transnationalisme", pour se penser et abandonner le paradigme rigide du "nationalisme" qui ne coïncide plus avec la nouvelle configuration des identités et des mondes : "Si la conscience diasporique devait reconceptualiser le panafricanisme, il naîtrait la nuit où les étoiles sont

tombées dans la grande dévoreuse. En effaçant la pluralité identitaire sous la couleur, la cale du navire négrier l'a unifiée dans la douleur d'un amour confronté à l'Absurde" (258).

L'approche de la conscience panafricaine que Miano emprunte à Etoke fait écho à celle de l'auteur de *La colère noire* lorsqu'il affirme : "Ils ont fait de nous une race, nous avons fait de nous-mêmes un peuple" (Coates 191). Le panafricanisme invite donc les Subsaharien.nes et les Afrodescendant.es à se servir du drame qui les précipita dans la grande nuit comme le socle commun à une unité qui devra accepter la pluralité des Afriques. De fait, Miano semble prendre conscience d'un des obstacles qui, jadis, aurait contribué à faire avorter les tentatives d'une "union noire", puisqu'il est indéniable que l'Afrique, indépendamment de barrières coloniales, comporte une diversité culturelle dont il faut tenir compte. D'ailleurs, dans la dernière partie, "Outro", la voix narratrice nous éclaire finalement sur le propos articulé tout au long du livre. Elle donne sa position sur toutes ces questions et semble dire que tous ces mouvements ne constituent plus des réponses suffisantes ou adéquates pour appréhender les défis d'aujourd'hui. Il faudrait trouver comment être "ces habitants du milieu. Les résidents d'une frontière qui ne serait pas une rupture, mais l'accolement permanent des mondes" (*Les aubes* 249). Ce plaidoyer final fait écho à l'idée de Renaissance appliquée à l'Afrique, mais elle choisit de la nommer "régénérescence", et la définit comme "la recreation, l'avènement d'un être neuf, qui aurait digéré sa peine".

Cette "régénérescence", Miano la recommande d'abord à l'échelle individuelle (*Tels* 403). C'est l'acceptation de l'histoire qui pourrait donner lieu à une nouvelle définition de soi qui n'aurait plus besoin de quêter la reconnaissance d'un tiers et faciliterait ce que nous appelons *l'afroprospection*. C'est-à-dire, une conscience africaine portée vers le futur<sup>6</sup> sans bien évidemment que soient ignorés "les tourments de l'Histoire" (*Afropea* 2017). Il faut connaître cette douloureuse parenthèse historique, mais il ne faut pas se laisser enfermer par le ressentiment. Avec cette connaissance du passé, le projet commun doit être la construction

d'un futur de femmes et d'hommes debout. *L'afroprospection* épouse le rêve d'une Afrique de demain, réconciliée avec elle-même et ses multiples parts d'où qu'elles se trouvent<sup>7</sup>. L'Afrique étant habitée, sa diaspora devrait la penser autrement qu'en l'essentialisant et en projetant sur elle des fantasmes qui renforcent la fracture entre Subsahariens et Afrodescendants<sup>8</sup>.

La fiction de Miano invite chaque Subsaharien et Afrodescendant à reprendre en main "les ressorts de sa propre historicité", à ne plus se définir par rapport aux regards extérieurs, mais à s'étreindre dans la "reconnaissance d'une matrice commune" (*Les aubes* 256). La couleur ne peut être ignorée, mais elle ne devrait plus être ce qui permet à l'Africain ou l'Afrodescendant de se penser, car ce serait faire le jeu de cet Autre qui cherche irrémédiablement à l'y enfermer. Le propos romanesque de Miano est tourné vers la mise en relation et la création d'une "communauté" incluant les Subsahariens et leurs descendants non pas nécessairement dans un retour, tel que l'appelait de ses vœux Marcus Garvey, mais plutôt dans une reconnaissance réciproque des souffrances et du drame fondateur.

On tombe ici dans une sorte d'éloge, mieux d'une reconnaissance du cosmopolitisme, ou de "l'afropolitanisme" qu'Achille Mbembe perçoit comme nécessaire à une nouvelle identité afro déterritorialisée, tenant compte de "la circulation des mondes" (203) qu'il n'est plus possible d'ignorer aujourd'hui. La stratégie discursive polyphonique que choisit Miano permet de souligner la vivacité et la diversité des points de vue qui animent la réflexion sur le devenir de l'Afrique. Dans la diaspora comme sur le continent, chaque groupe tente de trouver une formule pour mettre fin à l'infériorisation, au morcellement de l'Afrique et à la prolongation des illusions coloniales. Dans cette quête de solutions, les discours dits extrémistes semblent mieux gagner l'adhésion de ces peuples qui souhaitent une réelle émancipation.

## Notes

<sup>1</sup>Son nom de naissance est Arthur Lee Smith, mais comme la quasi-totalité des Afrodescendants qui se mettent en quête de leurs racines africaines, et pour être lui-même en phase avec le discours qu'il véhicule, en 1973, alors âgé de 31 ans, il se donne un nom ghanéen : Molefi Kete Asante, car, estime-t-il, pour se mettre en relation avec ses ancêtres, il faut un nom qui puisse établir ce lien.

<sup>2</sup>Plusieurs polémiques ont éclaté autour de cette pensée aux États-Unis. Mais en France, c'est l'ouvrage de Fauvelle-Aymar et al. (*Afrocentrismes*, 2000) qui lance la polémique. Obenga perçoit cet ouvrage comme une tentative pour les africanistes de discréditer les travaux des intellectuels africains et afrodescendants qui utilisent les outils conceptuels de Diop. En réponse à ces auteurs, il publie *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste* (2001).

<sup>3</sup>Dans sa préface de 1954 à *Nations nègres et culture*, Diop écrit: "En effet, s'il faut en croire les ouvrages occidentaux, c'est en vain qu'on chercherait jusqu'au cœur de la forêt tropicale, une seule civilisation qui, en dernière analyse, serait l'œuvre de Nègres. [...] Pourtant toutes ces théories 'scientifiques' sur le passé africain sont éminemment conséquentes ; elles sont utilitaires, pragmatistes. La vérité, c'est ce qui sert, et, ici, ce qui sert le colonialisme : le but est d'arriver, en se couvrant du manteau de la science, à faire croire au Nègre qu'il n'a jamais été responsable de quoi que ce soit de valable, même pas de ce qui existe chez lui. [...] L'usage de l'aliénation culturelle comme arme de domination est vieux comme le monde ; chaque fois qu'un peuple a conquis un autre, il l'a utilisée. [...] On saisit le danger qu'il y a à s'instruire de notre passé, de notre société, de notre pensée, sans esprit critique, à travers les ouvrages occidentaux" (13–14).

<sup>4</sup>Cela renvoie à la thèse exposée dans le roman de Ngugi wa Thiong'o, *Weep not, Child* (1964), selon laquelle le fait, pour les Européens, de nommer les lieux qu'ils "découvraient", avait pour but de souligner leur possession de l'espace conquis (et même des hommes dans le

cas des esclaves). Les afrocentriques sont d'avis qu'en changeant le nom du continent, c'est sa place dans l'histoire qu'on a voulu effacer et on y avait presque réussi si Diop n'avait mené ses travaux contre une vision eurocentrée du monde.

<sup>5</sup>Depuis quelques années, des travaux ont pour objectif de réexaminer la pensée senghorienne, qui semble avoir été mal comprise. Lire à cet effet Thiam ou Diagne. Pour ces auteurs, la philosophie de Senghor n'est pas essentialiste, mais plutôt "un universalisme réellement universel, ou, pour paraphraser Senghor, un humanisme du vingt et unième siècle" (Diagne 51).

<sup>6</sup>En philosophie et en psychologie, la prospection est la pensée et la conscience en tant qu'elle est orientée vers le futur <<https://www.cnrtl.fr/definition/prospection>>.

<sup>7</sup>Miano soutient que, si l'Afrique n'attend pas le retour de sa diaspora, cette dernière peut contribuer, depuis la demeure qu'elle habite, à transformer le monde (*Afropea* 218).

<sup>8</sup>Nombreux sont les Subsahariens qui n'ont pas été séduits par le film *Black Panther* (2018), n'y voyant aucun lien entre "Wakanda" et la diversité des pays africains. Pour ces mêmes raisons, le film de la chanteuse Beyoncé, *Black is King* (2020), a également essuyé des critiques, beaucoup ne supportant plus cette représentation révolue d'une Afrique tribale. Ces types de projets, qui sont censés renverser les perceptions racistes depuis longtemps propagées par les productions européennes et américaines, finissent par reproduire un résultat semblable: essentialiser l'Afrique.

## Références

Asante, Molefi Kete. *L'afrocentricité et l'idéologie de la renaissance africaine*. Trad. Iterou Ogowé. Menaibuc, 2014.

---. *The Afrocentric Idea*. Temple UP, 1998.

Beyoncé, dir. *Black is King*. Perf. Beyoncé, Nyaniso Dzedze, Nandi Madida. Disney, 2020.

- Bilé, Serge. “Des pèlerins africains chez Aimé Césaire”. *Africultures*. 20 juin 2007. <<http://africultures.com/des-pelerins-africains-chez-aime-cesaie-6638>>.
- Coates, Ta-Nehisi. *La colère noire : lettre à mon fils*. Trad. Thomas Chaumont. Autrement, 2016.
- Coogler, Ryan, dir. *Black Panther*. Perf. Chadwick Boseman, Michael B. Jordan, Lupita Nyong'o. Marvel, 2018.
- Diagne, Souleymane Bachir. “La négritude comme mouvement et comme devenir”. *Rue Descartes* 83.4 (2014): 50–61. <<https://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2014-4-page-50.htm>>.
- Diop, Cheikh Anta. *Antériorité des civilisations nègres : mythe ou vérité historique?* 1963. Présence africaine, 1967.
- . *Nations nègres et culture*. 1954. Présence africaine, 1979.
- . *Unité culturelle de l'Afrique noire : domaines du patriarcat et du matriarcat dans l'Antiquité classique*. 2<sup>e</sup> éd. Présence africaine, 1982.
- Etoke, Nathalie. *Mélancholia Africana : l'indispensable dépassement de la condition noire*. Cygne, 2010.
- Fauvelle, François-Xavier. “Cheikh Anta Diop, l'Égypte et l'identité africaine”. *Magazine* 62 (1996): 103–09.
- Fauvelle-Aymar, François-Xavier, Jean-Pierre Chrétien, et Claude-Hélène Perrot, éd. *Afrocentrismes : l'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*. Karthala, 2000.
- Gilroy, Paul. *L'Atlantique noir : modernité et double conscience*. 2003. Amsterdam, 2017.
- Hegel, Friedrich. *La raison dans l'histoire*. Trad. Kostas Papaïoannou. 10/18, 1965.
- Lefkowitz, Mary. *Not Out Of Africa: How “Afrocentrism” Became An Excuse To Teach Myth As History*. Basic, 1996.
- Mazama, Ama. *L'impératif afrocentrique*. Menaibuc, 2003.

- Mbembe, Achille. *Sortir de la grande nuit: essai sur une Afrique post-coloniale*. Découverte, 2010.
- Miano, Léonora. *Afropea: utopie post-occidentale et post-raciste*. Grasset, 2020.
- . *Les aubes écarlates*. Plon, 2009.
- . *L'impératif transgressif*. L'Arche, 2016.
- . *Rouge impératrice*. Grasset, 2019.
- . *Tels des astres éteints*. Plon, 2008.
- Monga, Célestin. *Nihilisme et négritude : les arts de vivre en Afrique*. PUF, 2009.
- M'Pélé, Jean Peutêtre. "Identité et cosmopolitique en Afrique subsaharienne". *Raisons politiques* 21.1 (2006): 61–75.
- Ndiaye, Pap. *La condition noire: essai sur une minorité française*. Calmann-Lévy, 2008.
- Obenga, Théophile. *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*. L'Harmattan, 2001.
- Renan, Ernest. *Qu'est-ce qu'une nation ?* 1882. <[https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Renan - Qu'est-ce qu'une nation %3F.djvu/29](https://fr.wikisource.org/wiki/Page:Renan_-_Qu'est-ce_qu'une_nation_%3F.djvu/29)>.
- Senghor, Léopold Sédar. *Ce que je crois*. Grasset, 1988.
- Songolo, Aliko. "Migrations et rencontres : écrivains noirs américains et écrivains africains et antillais en France". Séminaire à l'IMÉRA, Marseille, janvier–février 2018. <<https://imera.hypotheses.org/1247>>.
- Thiam, Cheikh. "Negritude, Eurocentrism, and African Agency: For an Africentered Renaissance of Léopold Sédar Senghor's Philosophy." *French Review* 88.1 (2014): 149–63.
- Thiong'o, Ngugi wa. *Weep not, Child*. 1964. Heinemann, 1988.
- Vincenot, Stella. "Peut-on être afrocentriste en Guadeloupe ?" *Afrocentrismes : l'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*. Éd. Jean-Pierre Chrétien. Karthala, 2010. 373–84.



Walker, Clarence. *L'impossible retour : à propos de l'afrocentrisme*. Trad. Roger Meunier.  
Karthala, 2004.