



HAL
open science

La diaspora noire selon les auteures “ décoloniales ”

Pascale Montrésor Timpesta

► **To cite this version:**

Pascale Montrésor Timpesta. La diaspora noire selon les auteures “ décoloniales ”. Loxias, 2016, Doctoriales XIII, 54. hal-04519797

HAL Id: hal-04519797

<https://hal.science/hal-04519797v1>

Submitted on 25 Jun 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License



AVERTISSEMENT

Les publications du site Epi-revel sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Conditions d'utilisation - respect du droit d'auteur et de la propriété intellectuelle

L'accès aux références bibliographiques et au texte intégral, aux outils de recherche ou au feuilletage de l'ensemble des revues est libre, cependant article, recension et autre contribution sont couvertes par le droit d'auteur et sont la propriété de leurs auteurs.

Les utilisateurs doivent toujours associer à toute unité documentaire les éléments bibliographiques permettant de l'identifier correctement et notamment toujours faire mention du nom de l'auteur, du titre de l'article, de la revue et du site Epi-revel. Ces mentions apparaissent sur la page de garde des documents sauvegardés sur les postes des utilisateurs ou imprimés par leur soin. L'Université Côte d'Azur est l'éditeur du portail Epi-revel et à ce titre détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation du site.

L'exploitation du site à des fins commerciales ou publicitaires est interdite ainsi que toute diffusion massive du contenu ou modification des données sans l'accord des auteurs et de l'équipe Epi-Revel.



La diaspora noire selon les auteures « décoloniales »

Timpesta Pascale Montrésor

Résumé

Dans ses deux récits de vie intitulés *The Heart of a Woman* et *All God's Children need traveling Shoes* (*Tant que je serai noire* et *Un billet d'avion pour l'Afrique*), Maya Angelou retrace son périple en Égypte puis au Ghana. Elle confronte sa réalité d'immigrante américaine noire aux idéaux afrocentristes en interrogeant son statut de femme américaine face à l'homme africain, à la femme africaine et à l'Afrique. Ce questionnement est également soulevé par Condé dans son autobiographie, *La vie sans fard*, où elle perçoit lors de ses séjours en Afrique et en Angleterre les fourvoiements de la négritude. Ces deux pionnières révèlent les failles du mythe du retour sur la terre ancestrale africaine en contestant la notion de « diaspora noire ». Cette contestation est également perceptible dans *Le Blues d'Élise* de Léonora Miano où les expériences de sujets masculins, féminins, noirs et blancs se confrontent dans la sphère parisienne aux essentialismes communautaires pour en récuser les fondements. Mais, à l'instar de Cassandre, la posture de ces écrivaines est minorée, car le « pouvoir symbolique », selon la terminologie de Pierre Bourdieu, aussi bien européo-centriste qu'afrocentriste motive la légitimité de la catégorie « diaspora noire » pour définir les Afro-descendants. Or, comment enrôler sous la même classification l'appréhension du monde par les Afro-Américains aux États-Unis et celles des Antillais et des Africains qui vivent aux Antilles, en France et en Angleterre ? En questionnant la notion de diaspora noire au travers de leurs récits, Angelou, Condé et Miano révèlent les failles des discours essentialistes qui renient leurs singularités en tant que sujet noir.

Mots-clés

diaspora, féminité, noir

La conceptualisation de la *diaspora noire* apparaît dans l'ouvrage *Global Dimensions of the African Diaspora* de Joseph E. Harris¹ en désignant selon Stéphane Dufoix :

[...] la dispersion globale, volontaire comme involontaire, des Africains au cours de l'histoire ; l'émergence d'une identité culturelle à l'étranger fondée sur l'origine et la condition sociale, et le retour psychologique ou physique à la terre natale, l'Afrique².

Cette conceptualisation conteste l'*épistémè* de l'eurocentrisme en constituant la construction par les descendants d'esclaves d'une notion qui revendique leurs

¹ Joseph Harris E., *Global Dimensions of the African Diaspora*, [1982], Washington, Howard University Press, 1993.

² Stéphane Dufoix, *Les Diasporas*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 15.

expériences singulières. Ils adoptent selon la terminologie de Nelson Maldonado-Torres une « posture décoloniale » en « [passant] du cri d’effroi face à l’horreur coloniale à une posture critique de ce monde de la mort, à la volonté d’affirmer le droit à la vie de ceux qui sont les plus vulnérables³. ». Ainsi, le concept de *diaspora noire* représente « une réponse », suivant Colette Guillaumin, au « système symbolique » du « majoritaire » puisque « [le minoritaire] ne peut se définir sur des références internes et indépendantes, il doit le faire à partir des références que lui offre le système majoritaire⁴. » À l’instar de Harris, le *Cultural Identity and Diaspora* de Stuart Hall⁵ et *L’Atlantique Noir, modernité et double conscience* de Paul Gilroy⁶ reprennent les fondements de la diaspora juive pour l’adapter aux problématiques du groupe « minoritaire » des Afro-descendants. Or, face à ce discours « des minoritaires » noirs qui devient « majoritaire », Christine Chivallon développe une autre perspective. Elle souligne que, contrairement à la communauté juive, les conceptions de communauté et de diaspora ne peuvent pas s’appliquer à ce groupe. L’hétérogénéité de ce groupe inféode la constitution d’un projet fédérateur puisque sa représentation se fonde sur :

[...] une communauté liée par une expérience historique singulière, mais jamais réductible à la formation d’un projet collectif « central », donné comme élément fédérateur dans la construction communautaire. À la différence d’autres peuples diasporiques, et du peuple juif en particulier, les populations noires des Amériques déploient plusieurs registres identitaires ; dont aucun ne parvient en définitive à s’imposer sur les autres pour traduire les termes de l’appartenance communautaire⁷.

Chivallon déconstruit le discours « majoritaire » du groupe en révélant les failles de son idéologie. Elle dévoile, selon la terminologie de Pierre Bourdieu, sa « violence symbolique⁸ » qui prescrit une norme communautaire à un groupe hétérogène dont les sujets ne partagent pas les mêmes « registres identitaires » comme ceux de la langue et de la culture. Elle subvertit cette « violence symbolique » en promouvant la vision d’une « communauté a-centrée » qui repose non seulement sur « l’idée d’une absence de centre répercutée en une démultiplication collective » mais également sur « la présence d’un “tout”, à savoir

³ Nelson Maldonado-Torres, « Actualité de la décolonisation et tournant décolonial » dans *Penser l’envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, [2006], Bourguignon Rougier Claude, Philippe Colin, Grosfoguel Ramon, traduction de Bourguignon Rougier Claude, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2014, p. 48.

⁴ Colette Guillaumin, *L’idéologie raciste*, [1972], Paris, Gallimard, collection « Folio essais », 2002, p. 125.

⁵ Stuart Hall, *Cultural Identity and Diaspora* dans Williams P, Chrismas, & L, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, [1990], Londres, Harvester-Wheatsheaf, 1994.

⁶ Paul Gilroy, *L’Atlantique Noir, modernité et double conscience*, traduction de Charlotte Nordmann, Éditions Amsterdam, [1993], 2010.

⁷ Christine Chivallon, *La diaspora noire des Amériques. Expérience et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, CNRS Éditions, 2004, p. 160.

⁸ Bourdieu définit la « violence symbolique » comme le processus « [qui contribue] à assurer la domination d’une classe sur une autre [...] », Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Le Seuil, collection « Points », 2001, p. 207.

une disposition collective à produire une telle formation culturelle démultipliée⁹ ». De plus, appartenant au groupe « majoritaire » blanc et au groupe « minoritaire » des femmes, son statut est minoré dans le groupe « majoritaire » de l'intelligentsia noire. Cette minorisation extériorise sa parole aux marges des discours « majoritaires » blanc et noir. Comment, à l'instar de Chivallon, dénier la normalisation du concept de *diaspora noire*, si ce n'est par le récit d'expérience de femmes « minoritaires » noires au sein des groupes « majoritaires » noirs et blancs ?

La parole de Maya Angelou fournit l'un des premiers éclairages littéraires sur le statut de la femme noire américaine à l'intérieur et à l'extérieur des États-Unis. Son militantisme particularise ses *memories* en exposant ses interrogations sur l'altérité. Parmi, ses différents récits de vie, *Tant que je serai noire*¹⁰ et *Un billet pour l'Afrique*¹¹ construisent l'analyse de son périple en Afrique. Elle utilise l'introspection pour appréhender son expérience en tant que femme afro-américaine qui effectue sa quête identitaire sur la terre ancestrale. L'écrivaine dévoile l'écart entre le rêve du panafricanisme et sa réalité de femme afro-américaine vivant en Afrique. Cet écart est également perceptible dans l'œuvre de Maryse Condé *La vie sans Fard*¹². Elle accomplit son périple africain en simultanéité avec celui d'Angelou. Cependant, si son récit retrace sa confrontation au discours panafricain en Afrique et en Angleterre, le discours « majoritaire » qu'elle conteste est celui de la négritude qui se rapporte à la problématique du sujet noir au sein de la France métropolitaine. L'auteure accentue le décalage entre l'idéologie de la négritude et l'analyse de son expérience « minoritaire » en Afrique. La minoration d'Angelou et de Condé en Afrique les détourne des essentialismes du panafricanisme et de la négritude afin de signifier leurs singularités en tant qu'auteurs. Par ailleurs, l'illustration de l'hétérogénéité de la « communauté a-centrée », suivant Chivallon, n'est pas uniquement manifeste en Afrique ou dans un pays étranger mais également en France. Dans son roman *Le blues pour Élise*¹³, l'afropéenne Léonora Miano multiplie les points de vue de narratrices et de narrateurs appartenant indifféremment au groupe « majoritaire » blanc et au groupe « minoritaire » noir pour appréhender l'enchevêtrement de leurs expériences comme le catalyseur du vivre ensemble et non comme celui de l'essentialisme d'un groupe. Elle se distingue d'Angelou et de Condé, car la visée de ses personnages n'est pas celle d'une quête identitaire au sein du groupe des noirs ou celui des blancs mais l'affirmation de leurs singularités au sein de la société française.

L'étude de ces trois auteurs révélera les différentes représentations d'une « communauté a-centrée » qui conteste l'essentialisme d'une *diaspora noire* en exposant leurs « postures décoloniales ». Elle commencera par l'analyse de la parole

⁹ Christine Chivallon, *La diaspora noire des Amériques. Expérience et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, CNRS Éditions, 2004, p. 162.

¹⁰ Maya Angelou, *Tant que je serai noire*, traduction Lori Saint-Martin et Paul Gagné, Paris, éditions Les Allusifs, Livre de Poche, [1981], 2008.

¹¹ Maya Angelou, *Un billet d'avion pour l'Afrique*, traduction Lori Saint-Martin et Paul Gagné, Paris, éditions Les Allusifs, Livre de Poche, [1986], 2011.

¹² Maryse Condé, *La Vie sans fard*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2012.

¹³ Léonora, Miano *Blues pour Élise. Séquences afropéennes, Saison 1*, Paris, Plon, 2010.

de la femme noire afin de déterminer sa singularité. Puis, elle se penchera sur l'enjeu du récit des expériences africaines et métropolitaines de chaque auteur. Enfin, elle se terminera sur le « tournant décolonial » que ces auteures effectuent au sein de la représentation du couple.

La parole de la femme noire

Goma-Thethet rappelle « [qu'un] certain nombre d'intellectuels et d'artistes africains-américains ont exercé, du XIX^e à la fin du XX^e siècle, une influence considérable sur l'évolution à la fois de l'Afrique et du monde noir en général » comme « Booker T. Washington, William Edward Burghardt Du Bois, Marcus Garvey et Aimé Césaire¹⁴ ». Sa liste ne mentionne l'apport d'aucune intellectuelle noire dans la vision sociale du sujet noir. Or, les récits mémoriaux d'Angelou retracent sa prépondérance et celles d'autres femmes dans les champs culturels et politiques du monde noir. Pour le lectorat féminin noir américain, elle incarne le modèle d'une construction sociale réussie, car ce public est plus sensible à l'expertise d'une femme noire qui partage son expérience minoritaire qu'au savoir scientifique d'un féminisme noir qui adapte les fondements du féminisme blanc sans considérer sa singularité. D'ailleurs, la sociologue Patricia Hill Collins indique que :

À l'origine, ces femmes étaient des chanteuses de blues, des poètes, des autobiographes, des conteuses et des oratrices auxquelles la communauté des femmes Noires reconnaissait le statut d'experts pour exprimer leur point de vue — le point de vue des femmes Noires. Rares sont les universitaires féministes Africaines-Américaines qui ont été capables de défier les épistémologies eurocentrique et androcentrique pour adopter une épistémologie féministe Afrocentrique¹⁵.

Les récits mémoriaux d'Angelou représentent la condition de la femme noire, car ils s'appuient, selon la terminologie de Jean-Louis Jeannelle, sur « des communautés d'expérience » qui se fondent sur « l'existence d'un univers de croyances et de références partagées, d'un savoir mémoriel sur les derniers décennies, entretenu par les échanges oraux ou écrits entre les acteurs d'une communauté nationale¹⁶ » afin d'édifier leur auteure comme un modèle. Angelou devient, suivant la conceptualisation de Jeannelle, « un agent social et historique [qui] ne vise aucun mouvement d'intériorisation mais affronte, à l'inverse, sans cesse le monde extérieur, agent responsable de ses actes pour qui les événements traversés signent le maintien de soi¹⁷ ». Ainsi, au travers de ses *memories*, Maya Angelou défend une identité singulière de la femme afro-américaine qu'elle érige en modèle.

¹⁴ Joachim Emmanuel Goma-Thethet, *Histoire des relations entre l'Afrique et sa diaspora*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 53.

¹⁵ Patricia Hill Collins, *La construction sociale de la pensée féministe noire* in E. Dorlin, *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 154-155.

¹⁶ Jean-Louis Jeannelle, *Écrire ses mémoires au XX^e siècle. Déclin et renouveau*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 2008, pp. 326-327.

¹⁷ Jean-Louis Jeannelle, *Écrire ses mémoires au XX^e siècle. Déclin et renouveau*, p. 312.

En France métropolitaine, Elsa Dorlin remarque que « Dans les années 70, la question des femmes noires (désignant les « femmes africaines ») demeure un problème lointain et rares sont les références aux femmes antillaises (outre-mer ou en métropole)¹⁸ ». Elle souligne le déni du féminisme par les « expertes » en stipulant que « Maryse Condé refuse catégoriquement d’être qualifiée de féministe¹⁹ ». Dans la préface de son ouvrage *La parole des femmes*, Condé déclare que l’objectif de son essai est « d’interroger quelques écrivains femmes des Caraïbes francophones pour cerner l’image qu’elles ont d’elles-mêmes et appréhender les problèmes dont elles souffrent éventuellement²⁰ ». La visée de l’essayiste est d’accorder la parole aux écrivaines antillaises afin qu’elles promeuvent leurs réalités. Sa démarche militante dénonce une « violence symbolique » qui occulte leur parole pour les réduire au stéréotype soit occidental de sa « sujétion à l’homme²¹ » soit africain de la « détentrice des valeurs traditionnelles²² ». La plupart de ses romans sont écrits à la première personne mais seuls deux récits sont autobiographiques, *Le cœur à rire et à pleurer, souvenirs de mon enfance*²³ retrace son enfance en Guadeloupe et sa vocation d’écrivain tandis que *La vie sans fard* relate son parcours de jeune étudiante et d’adulte en France ainsi que son expérience africaine. Contrairement à Angelou, son récit ne réside pas essentiellement dans le témoignage socio-historique de son expérience mais devient l’objet d’étude de sa parole. Dans la préface de *La vie sans fard*, elle instaure les termes de son pacte autobiographique. Elle commence par des questions rhétoriques qui apostrophent abruptement le lecteur :

Pourquoi faut-il que toute tentative de se raconter aboutisse à un fatras de demi-vérités ? Pourquoi faut-il que les autobiographies ou les mémoires deviennent trop souvent des édifices de fantaisie d’où l’expression de la simple vérité s’estompe, puis disparaît ? Pourquoi l’être humain est-il tellement désireux de se peindre une existence aussi différente de celle qu’il a vécue²⁴ ?

La préfacière interpelle son lecteur afin de dynamiser sa préface en ancrant son récit dans le genre autobiographique. Elle constitue l’isotopie du genre au travers des mots « se raconter », « fatras de demi-vérités », « vérité », « se peindre » et « vécue » pour figurer ses interrogations sur l’intérêt de l’autobiographie. Cette mise en scène de l’interpellation du lecteur et de ses interrogations sur la véracité de l’autobiographie représente l’une des modalités du récit de soi selon Judith Butler :

¹⁸ Elsa Dorlin, “Black feminism Revolution !” dans *Black feminism. Anthologie du féminisme africain-américain*, Elsa Dorlin, Paris, L’Harmattan, [1975], 2000, p. 13.

¹⁹ Elsa Dorlin, “Black feminism Revolution !”, p. 14.

²⁰ Maryse Condé, *La parole des femmes. Essai sur des romancières des Antilles de langue française*, Paris, L’Harmattan, 1993, p. 5.

²¹ Maryse Condé, *La parole des femmes. Essai sur des romancières des Antilles de langue française*, p. 3.

²² Maryse Condé, *La parole des femmes. Essai sur des romancières des Antilles de langue française*, p. 3.

²³ Maryse Condé, *Le cœur à rire et à pleurer. Souvenirs de mon enfance*, Paris, Robert Laffont, coll. « Pocket », 1999.

²⁴ Maryse Condé, *La Vie sans fard*, p. 11.

[...] la structure de l'interpellation n'est pas une caractéristique parmi d'autres de la narration, un de ses nombreux et variables attributs [...]. Quelque chose se fait par le langage lorsque je commence à rendre compte de moi cet acte est inévitablement interlocutoire, hanté, lesté, persuasif et stratégique.²⁵

Dès l'entame de son œuvre, Condé établit « un acte interlocutoire » qui persuade le lecteur de lui accorder sa confiance. De plus, en doutant de la véracité des autobiographes, l'auteure engage sa sincérité envers son lecteur et promeut son éthique. Son titre *La Vie sans fard* renforce cet engagement ainsi que sa paraphrase des *Confessions*²⁶ de Jean-Jacques Rousseau : « je veux montrer à mes semblables une femme dans toute la vérité de la nature et cette femme sera moi²⁷ ». Le choix de l'auteur et de la paraphrase conforte la gravité de la quête de vérité pour l'auteure. Elle poursuit l'entreprise de son illustre prédécesseur en devenant la première écrivaine antillaise francophone à produire son autobiographie. Cependant, contrairement à Rousseau, son récit ne représente pas une confession pour avouer ses péchés mais pour assouvir « son désir de choquer²⁸ ». L'auteure expose donc son parcours atypique de femme noire antillaise afin de marquer sa singularité en se détachant du « nous » communautaire d'une *diaspora noire* qui la conditionne dans des stéréotypes.

Miano se distingue d'Angelou et de Condé car elle aspire à déterminer les représentations du groupe « minoritaire » noir en France métropolitaine. Elle considère que le terme « Afropéen » concerne aussi bien les populations issues de l'esclavage – les Afro-descendants – que celle provenant de l'immigration subsaharienne puisque :

Aujourd'hui, les Européens noirs refusent d'avoir à choisir entre leur part subsaharienne ou caribéenne, et leur part européenne. Ils souhaitent abriter en eux les deux, les chérir, voguer de l'une à l'autre, les mélanger sans les hiérarchiser. C'est dans cet entre-deux qu'ils sont à l'aise, complets, épanouis. De ce qui était jadis un lieu de rupture, ils ont fait un espace d'accolement où les mondes qui les constituent se touchent sans s'affronter²⁹.

Mais, pour développer cette unité afropéenne, l'écrivaine reconnaît que non seulement les Afropéens doivent surmonter la blessure originelle de la traite de l'esclavage mais que les Subsahariens « doivent se réapproprier leur espace, l'investir de leurs propres aspirations. [...] ils doivent pouvoir se regarder eux-mêmes avec amour et respect³⁰ » tandis que la France doit évaluer

²⁵ Judith Butler, *Le récit de soi* [2005], traduction de B. Ambroise et V. Aucouturier, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 64.

²⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions*, dans *Œuvres complètes*, t. 1, édité par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, p. 5.

²⁷ Maryse Condé, *La Vie sans fard*, p. 12.

²⁸ Maryse Condé, *La Vie sans fard*, p. 13.

²⁹ Léonora Miano, *Habiter la frontière, Conférences*, Paris, L'Arche, 2012, p. 84.

³⁰ Léonora Miano, *Habiter la frontière, Conférences*, p. 130.

[...] tout son passé avec objectivité, qu'elle prenne acte des réalités actuelles, et agisse en conséquence [afin de] légitimer tous ses enfants et à apaiser le climat social des plus désagréables qui prévaut actuellement, fait de crispations identitaires et de rejet de l'autre³¹.

L'auteure désire transmettre les expériences et les problématiques des Afropéens pour les rendre visibles dans la société française « parce qu'on n'en parle pas et parce que je vois quelque chose d'éminemment positif dans l'acceptation tranquille par ces individus de tous leurs héritages³². » Son attrait pour les Afropéens s'illustre au travers des différentes figures féminines et masculines de son roman choral le *Blues pour Élise*. Elle relie sa poétique à celle du Blues afin que la configuration de l'interaction des personnages représente « un pluriversalisme transmoderne et multiculturel » suivant la terminologie d'Enrique Dussel : « Au lieu d'une unité globalisée et indifférenciée, on peut imaginer un pluriversalisme transmoderne et multiculturel, composé d'universalités diverses (européennes, islamique, védique, taoïste, bouddhiste, latino-américaine, bantoue, etc.) qui dialogueraient entre elles, dans un esprit critique³³. » Elle récuse ainsi l'eurocentrisme de son éditeur qui prétendait que « les personnages présentés n'étaient pas universels³⁴ » pour la cantonner dans la littérature « dite » africaine. Sa parole et celle de ses personnages incarne « une littérature afrodiasporique, qui embrasse les peuples noirs, non pas dans l'indifférenciation mais, pourquoi ne pas le reconnaître, dans une sororité que j'espère les voir reconnaître et valoriser³⁵. » La romancière réfute l'essentialisme d'un discours « majoritaire » noir et blanc pour proposer la représentation de la littérature « d'une communauté a-centrée » mue par un dialogue interculturel et critique. Le contexte historique, les essais et la préface légitiment donc la prise de parole de ces auteures en cautionnant leurs singularités dans les champs socio-historique, littéraire et critique.

Les expériences africaines et européennes

Le récit rétrospectif éclaire sur la singularité d'Angelou et de Condé au travers de leurs actions et de leurs introspections. Mais, malgré la contemporanéité de leur expérience africaine, leurs points de vue divergent car la perspective américaine et panafricaine d'Angelou se distingue du point de vue antillais francophone marqué par la négritude de Condé. La narration d'*Un billet pour l'Afrique* se déroule au Ghana. Victimes d'ostracisme en Amérique, les Afro-Américains se tournent vers le Ghana qui incarne en *El Dorado*. Ils sont enthousiasmés par la politique panafricaine de son président Nkrumah qui représente l'affirmation de la dignité noire contre l'eurocentrisme. Mais, l'utopie du panafricanisme retombe face à la réalité du quotidien qui dévoile les leurres des nationalismes. L'altercation avec une réceptionniste ghanéenne conteste la sororité ainsi que l'idéal panafricaniste d'Angelou : « Nous aurions pu être sœurs, la réceptionniste et moi. Peut-être étions-

³¹ Léonora Miano, *Habiter la frontière, Conférences*, p. 137.

³² Léonora Miano, *Habiter la frontière, Conférences*, p. 139.

³³ Enrique Dussel, « Transmodernité et interculturalité », [2004], dans *Penser l'envers obscur de la modernité*, p. 209.

³⁴ Miano Léonora, *Habiter la frontière, Conférences*, p. 73.

³⁵ Miano Léonora, *Habiter la frontière, Conférences*, pp. 73-74.

nous des cousines éloignées. Pourtant son mépris n'était en rien différent de celui des Blancs des États-Unis qui nous rejetaient avec dédain³⁶. » La comparaison entre le mépris de la réceptionniste et celui « des Blancs des États-Unis » exacerbe le sentiment d'exclusion de la narratrice. Apatride, elle est rejetée aussi bien en Amérique qu'en Afrique. Toutefois, cette perception se modifie lors de sa rencontre avec un serveur ghanéen victime du racisme d'un groupe de professeurs européens qui lui livre une leçon de sagesse : « Ne vous laissez pas troubler votre cœur. En un sens, vous êtes une *beento*³⁷, vous aussi. Mais les vôtres, ils sont d'ici. Que le Ghana vous ouvre les bras ou non, vous êtes ici chez vous³⁸. » Cette leçon cautionne la perception d'une « communauté a-centrée » qui ne s'établit pas sur un projet politique mais sur un sentiment de filiation comme le souligne le déterminant possessif « les vôtres ». L'auteure s'interroge sur cette perception en comparant la généalogie africaine – « Les Africains les plus humbles pouvaient citer les noms d'ancêtres ayant vécu des siècles auparavant³⁹ » – à la déperdition de la diaspora américaine :

Je me demandai si les Noirs de la diaspora, moi la première, pourraient vraiment intégrer l'Afrique. Avant même d'arriver, nous portions, tel un collier des squelettes de désespoir séculaire et nous étions marqués au fer par le cynisme. [...] On disait souvent que les Noirs étaient puérils, mais en Amérique, nous étions parvenus à la maturité sans avoir connu le véritable abandon de l'adolescence⁴⁰.

L'épreuve de l'esclavage et de la discrimination modifie l'expérience de l'Afro-Américain qui ne partage pas le même « registre identitaire » que l'Africain, car, contrairement à l'Africain qui perçoit sa généalogie, il est projeté dans la modernité parce qu'il est marqué par l'occultation de son « adolescence ». Il ne peut plus retrouver son unité africaine puisqu'il a été altéré par ce manque. Ainsi, le voyage initiatique d'Angelou ne lui fournit pas une origine mais lui révèle la richesse de sa diversité culturelle : « Ce second départ serait moins douloureux, car je savais à présent que mon peuple n'avait jamais tout à fait quitté l'Afrique⁴¹. » La narratrice partage avec son lectorat son expérience qui conteste l'idéal du retour du panafricanisme pour revendiquer l'unité de son ambivalence culturelle à la fois africaine et américaine. Mais cette expérience s'adapte-t-elle à tous les Afro-descendants ?

Le premier séjour de Condé en Afrique est causé par des soucis financiers tandis que le second est dû à son besoin maternel de légitimer l'identité de ses enfants en se rapprochant de la culture guinéenne de leur père. À la suite de nombreuses péripéties, elle se retrouve comme Angelou au Ghana. La scène du passage rituel de l'officieux empereur des Ashantis – rival de Nkrumah – dans l'ancienne capitale des

³⁶ Maya Angelou, *Un billet d'avion pour l'Afrique*, p. 48.

³⁷ De l'anglais *been to* signifiant « est allé à ».

³⁸ Maya Angelou, *Un billet d'avion pour l'Afrique*, p. 71.

³⁹ Maya Angelou, *Un billet d'avion pour l'Afrique*, p. 99.

⁴⁰ Maya Angelou, *Un billet d'avion pour l'Afrique*, p. 99.

⁴¹ Maya Angelou, *Un billet d'avion pour l'Afrique*, p. 259.

Ashantis à Kumasi provoque une « illumination ⁴² » qui l'éclaire sur la méconnaissance de l'Afrique par une majorité des dirigeants et des militants africains comme « Kwame Nkrumah, Hamilcar Cabral, Seyny, peut-être Sekou Touré et les révolutionnaires » ainsi que par les « tenants de la négritude ⁴³ ». Les politiciens africains perçoivent « l'Afrique et son passé antécolonial, avec des notions modernes et en fin de compte occidentales, telles que justice pour tous, tolérance, égalité, non seulement ne la comprenait pas, mais lui faisaient le plus grand tort » tandis que les auteurs de la négritude « péchaient quant à eux, par excès d'idéalisme. Ils ne voulaient retenir que des beautés défuntes qu'ils prétendaient éternelles ⁴⁴ ». Les représentants des discours « majoritaires » sur la « minorité » noire revendiquent une conception erronée de l'Afrique pour l'objecter à l'eurocentrisme. Les panafricanistes instaurent une politique progressiste dont l'enjeu représente la « destruction des autorités traditionnelles ⁴⁵ » pour favoriser la modernisation. Les auteurs de la négritude mythifient le continent pour la promotion d'une culture noire qui s'oppose à la culture blanche. Dans les deux cas, le discours « majoritaire » réifie l'Afrique afin qu'elle corresponde à son imaginaire. Or « l'illumination » de la narratrice lui révèle l'opacité du continent noir puisque « L'Afrique était une complexe construction autarcique qu'il fallait accepter en bloc avec ses laideurs et ses trouvailles de splendeur. Accepter et même chérir ⁴⁶. » L'antithèse entre « ses laideurs et ses trouvailles de splendeur » expose l'ambivalence de l'Afrique que les discours « majoritaires » oblitèrent en l'aliénant. L'autobiographe poursuit son analyse en indiquant que ces discours « majoritaires » ont suscité la déperdition du continent en initiant les colonisateurs : « Car viendrait le temps de la colonisation, qui serait celui du mépris aveugle et de la destruction des Européens ⁴⁷. » La réification de l'Afrique par la « minorité » noire discrédite l'indépendance de ses territoires et de son éthique. Condé conteste ainsi l'ambition des panafricanistes et des intellectuels nègres qui provoque la chute de l'Afrique traditionnelle en la transformant en un jouet de leurs désirs. Mais si l'expérience minoritaire de Condé et d'Angelou les érige en modèle de résistance des discours « majoritaires », elles proposent néanmoins une perception de la *diaspora* qui se restreint à des enjeux identitaires. La contestation de la dénomination *diaspora noire* se réduit-elle uniquement à cette quête ?

La représentation d'un « pluriversalisme transmoderne et multiculturel » s'incarne dans le salon de coiffure féminin qui, dans le roman de Miano, symbolise l'espace d'un dialogue interculturel et critique sur la féminité en étendant l'aliénation de la femme noire à une problématique mondiale. La chevelure lisse est honnie par les Afropéennes car leurs cheveux crépus les oblitèrent des critères de beautés occidentaux. Le mythe de l'éternel féminin leur est renié mais « elles ne l'entendent pas de cette oreille, se battent pour en acquérir leur part, c'est le combat

⁴² Maryse Condé, *La Vie sans fard*, p. 192.

⁴³ Maryse Condé, *La Vie sans fard*, p. 192.

⁴⁴ Maryse Condé, *La Vie sans fard*, p. 192.

⁴⁵ Maryse Condé, *La Vie sans fard*, p. 191.

⁴⁶ Maryse Condé, *La Vie sans fard*, p. 192.

⁴⁷ Maryse Condé, *La Vie sans fard*, p. 192.

d'une vie entière, une angoisse transmise à leurs filles dès le vagissement⁴⁸. » Cette angoisse provoque la spoliation d'autres femmes qui sont exploitées pour satisfaire leur demande d'extension : « Ce sont les cheveux véritables de femmes asiatiques, sacrifiés aux dieux ou seulement à la misère⁴⁹. » Cette pratique est nuisible à leur santé car « les produits destinés aux Noirs sont parmi les plus toxiques⁵⁰ » notamment les crèmes défrisantes et les tresses qui provoquent « une alopecie à l'avant de la tête⁵¹ » puisque « les rajouts, trop lourds pour la mèche qui les supporte, tirent dessus⁵². » La mode du cheveu naturel s'oppose à ces artifices mais ravive la blessure de l'esclavage car pour les Afro-descendantes « leur héritage capillaire est mêlé. Il leur est plus aisé de se coiffer⁵³. » Les critères de la beauté noire divisent le groupe « minoritaire » entre celles qui optent pour le naturel « la quête de la chevelure lisse est la marque de l'aliénation, de la détestation de soi⁵⁴ » et celles qui considèrent que :

[...] les femmes noires sont comme les autres, elles ne reculeront devant rien pour se trouver belles, surtout à l'ère de chirurgie esthétique pour tous. [...] Au diable, les afro-terroristes, les activistes de la fierté raciale. Nul ne lui dictera les codes de sa liberté⁵⁵.

L'éternel féminin impose à toutes les femmes une « violence symbolique » contre laquelle elles doivent lutter pour affirmer leurs épanouissements selon des critères naturels ou sophistiqués. Mais, contrairement aux femmes blanches qui érigent les modèles de l'aliénation, « [les] femmes noires du troisième millénaire cherchent leur place, dans un espace aux limites mal définies, entre l'aliénation et la quête de la pureté identitaire⁵⁶. » La séquence du salon de coiffure dépeint des Afropéennes qui manifestent par le dialogue la « pluriversalité » de leurs « postures décoloniales » face à une problématique féminine. Miano expose donc leurs singularités afin de souligner la diversité de leurs quêtes en contestant les essentialismes pour valoriser leurs désirs et leurs libertés. Ainsi, les trois auteurs proposent l'image de femmes « décoloniales » qui définissent les voies d'un « pluriversalisme multiculturel ». Mais, cette émancipation de la femme noire ne s'étend-elle pas à la représentation du couple ?

Le « tournant décolonial » de l'imaginaire du couple »

Maldonado-Torres définit le « tournant décolonial » comme un « changement de perspective et d'attitude dans les pratiques et les connaissances des sujets colonisés⁵⁷. » En adaptant ce « tournant décolonial » à la condition minoritaire de la

⁴⁸ Léonora Miano, *Blues pour Élise*, p. 32.

⁴⁹ Léonora Miano, *Blues pour Élise*, p. 33.

⁵⁰ Léonora Miano, *Blues pour Élise*, p. 39.

⁵¹ Léonora Miano, *Blues pour Élise*, p. 35.

⁵² Léonora Miano, *Blues pour Élise*, p. 36.

⁵³ Léonora Miano, *Blues pour Élise*, p. 38.

⁵⁴ Léonora Miano, *Blues pour Élise*, p. 38.

⁵⁵ Léonora Miano *Blues pour Élise*, pp. 38-39.

⁵⁶ Léonora Miano, *Blues pour Élise*, pp. 40.

⁵⁷ Nelson Maldonado-Torres, « À propos de la décolonialité de l'être : contributions à l'élaboration d'un concept », [2003], dans *Penser l'envers obscur de la modernité*, p. 173.

femme dans le couple, Angelou, Condé et Miano décrivent l'émancipation de la femme noire des schèmes patriarcaux, coloniaux et essentialistes. Dans son récit *Tant que je serai noire* qui se déroule en Égypte, Angelou dépeint des scènes de disputes avec son mari Vusumzi Make qui est un Sud-africain, militant de Nelson Mandela. Elle dévoile les préjugés des cultures américaine et africaine ainsi que l'oppression de la femme face au discours majoritaire masculin. Confrontée au dénigrement de son mari, elle lui remémore les termes de leur union en lui évoquant leur complémentarité en tant que couple mais aussi en tant que partisans du panafricanisme : « Tu dis avoir besoin de moi, Vus. D'une femme et pas uniquement d'une maîtresse de maison. Ta lutte est aussi la mienne⁵⁸. » Elle renverse le mépris marital en revendiquant sa liberté. L'antithèse entre les syntagmes nominaux « femme » et « maîtresse de maison » distingue l'opposition entre son indépendance de femme moderne et la dépendance domestique de la femme traditionnelle. Cependant, le commentaire qui conclut la scène dévoile sa méprise sur son mariage en mentionnant l'oppression des femmes noires :

Un Noir américain n'aurait pu s'accommoder d'une épouse aussi impétueuse, et encore moins un mari africain ayant macéré toute sa vie dans une tradition où il importe à l'homme de préserver au moins un semblant d'autorité⁵⁹.

Malgré son partenariat politique avec Vus, elle doit cependant se plier aux conventions sociales africaines en respectant les contraintes de son statut d'épouse. La comparaison entre le « Noir américain » et « le mari africain » souligne qu'ils exercent la même « violence symbolique » envers leurs femmes en leur imposant leurs dominations. Afin de recouvrer leurs libertés, elles doivent donc effectuer un « tournant décolonial » pour s'émanciper du joug de leur possession.

Durant son séjour en Guinée, Condé rencontre une Guadeloupéenne, Olga Valentin, qui a épousé un Sénégalais qui se prénomme Seyni. Mais, contrairement à Condé, elle respecte les codes de l'épouse africaine :

La femme de Seyni était un modèle insurpassable. Elle parlait couramment le malinké, le soussou et le peul ! Elle ne s'habillait qu'en boubou et se faisait appeler Salamata. Moi, je commençais à détester ce mot « intégrer ». Toute mon enfance, j'avais été intégrée sans l'avoir choisi, par la seule volonté de mes parents, aux valeurs françaises, aux valeurs occidentales. [...] À présent, que voulait-on de moi ? Que j'adopte entièrement la culture de l'Afrique ? Ne pouvait-on m'accepter comme j'étais, avec mes bizarreries, mes cicatrices et mes tatouages ? D'ailleurs, s'intégrer se résumait-il à modifier superficiellement son apparence ? [...] La véritable intégration n'implique-t-elle pas avant tout une adhésion de l'être, une modification spirituelle ? Personne ne se souciait de l'état de mon esprit et surtout de mon cœur. Mon cœur, tellement compatissant aux souffrances du peuple qui m'entourait⁶⁰.

⁵⁸ Maya Angelou, *Tant que je serai noire*, p. 340.

⁵⁹ Maya Angelou, *Tant que je serai noire*, pp. 341-342.

⁶⁰ Maryse Condé, *La Vie sans fard*, pp. 87-88.

Condé dénie toutes les formes de l'aliénation de sa singularité au travers du conditionnement de l'image de l'épouse aussi bien africain qu'europpéen. La périphrase « la femme de Seyni » et le groupe verbal « se faisait appeler Salamata » indiquent son refus de la perte de son identité au profit de celle de son mari ou d'un groupe social. Ce refus la renvoie au processus de l'aliénation culturelle europpéocentriste reproduit par ses parents dont elle cherche à se détacher en vivant en Afrique. Or l'enchaînement des questions rhétoriques figure son effarement face à la « violence symbolique » de ce nouveau code social. Le pronom indéfini « on » souligne l'unité d'un groupe qui nie sa singularité pour l'uniformiser. Son « tournant décolonial » est de récuser cette « violence symbolique » en revendiquant son libre-arbitre envers les codes sociaux et sa sollicitude envers l'Autre. L'écrivaine réclame donc une reconnaissance mutuelle des singularités des individus qui s'instaure sur l'être et non sur le paraître.

Miano retrace le parcours d'une Afropéenne, Shale, et de son partenaire Gaétan, un Français qui a vécu toute sa jeunesse en Afrique. La particularité du couple est dévoilée par Gaétan lors d'une conversation avec son ami subsaharien Michel : « Oui. Contrairement à Hermine, elle ne se sent pas subsaharienne. Elle a toujours vécu en France, et dit n'éprouver aucun désir de retourner aux sources⁶¹. » Son couple renverse ainsi les stéréotypes occidentaux et africains, car, lorsque Gaétan évoque son vécu parisien, il valorise son être africain afin de l'opposer à son paraître europpéen :

Il ne leur ressemblait pas, même s'il était blanc comme eux. Il le pensait, et c'était vrai. Sa différence n'était pas seulement intérieure, elle était dans la cadence de ses pas, dans les accents pimentés que prenait le français dans sa bouche⁶².

Quant à Shale, lorsqu'elle dépeint sa relation avec Gaétan à son amie Akasha, elle mêle l'être et le physique de Gaétan pour percevoir sa « beauté souterraine⁶³ » qui « dévoilait totalement quand il était nu [...] une cohérence insoupçonnée apparaissait, entre ses formes et son énergie⁶⁴. ». Les discours croisés des personnages révèlent la singularité de leur couple. Shale compare sa relation sexuelle à « un dialogue métaphysique⁶⁵ » qui dénonce les stéréotypes sexuels des groupes. L'émancipation des essentialismes dévoile donc l'essence de l'individu qui se construit en fonction de son désir et non d'une idéologie. Ainsi, les trois écrivaines effectuent « un tournant décolonial » au sein de l'imaginaire du couple en imposant le principe d'un dialogue interculturel et critique.

En conséquence, ces différentes auteures légitiment leur « pluriversalité » en contestant les essentialismes occidentaux, africains et antillais. Elles valorisent la singularité afin de promouvoir l'être aux dépens du paraître. La reconnaissance n'est

⁶¹ Léonora Miano, *Blues pour Élise*, p. 50.

⁶² Léonora Miano, *Blues pour Élise*, p. 48.

⁶³ Léonora Miano, *Blues pour Élise*, p. 118.

⁶⁴ Léonora Miano, *Blues pour Élise*, p. 119.

⁶⁵ Léonora Miano, *Blues pour Élise*, p. 119.

pas dans la domination mais dans l'acceptation de sa méprise pour s'appréhender et appréhender l'Autre sans le réifier. Ces écrivaines se fondent sur un dialogue interculturel et critique pour dénoncer le conditionnement de la notion de « diaspora noire » et représenter le groupe « minoritaire » noir comme « une communauté acentrée » dont le paradoxe est de véhiculer les valeurs de la diversité tout en formant une unité. La « posture décoloniale » de ces auteures participe donc à l'émergence d'un « pluriversalisme transmoderne et multiculturel ».

Œuvres

ANGELOU Maya, *Tant que je serai noire* [1981], trad. Saint-Martin Lori et Paul Gagné, Paris, Les Allusifs, Livre de Poche, 2008

ANGELOU Maya, *Un billet d'avion pour l'Afrique* [1986], trad. Lori Saint-Martin et GAGNÉ Paul, Les allusifs, Paris, Livre de Poche, 2011.

CONDÉ Maryse, *La parole des femmes. Essai sur des romancières des Antilles de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1993.

CONDÉ Maryse, *Le cœur à rire et à pleurer. Souvenirs d'enfance*, Paris, Robert Laffont, 1999.

CONDÉ Maryse, *La Vie sans fard*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2012.

ROUSSEAU Jean-Jacques, *Les Confessions*, in *Œuvres complètes*, t. 1, édité par Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959.

MIANO Léonora, *Blues pour Élise. Séquences afropéennes, Saison 1*, Paris, Plon, 2010

Essais

BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Le Seuil, 2001.

BUTLER Judith, *Le Récit de soi* [2005], trad. Bruno Ambroise et Valérie Aucouturier, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

CHIVALLON Christine, *La Diaspora noire des Amériques. Expérience et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, CNRS Éditions, 2004.

DUFOIX Stéphane, *Les Diasporas*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

DUSSEL Enrique, « Transmodernité et interculturalité », [2004], in Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin et Ramon Grosfoguel, trad. Claude Bourguignon Rougier, *Penser l'envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2014, pp. 177-209.

GILROY Paul, *L'Atlantique Noir, modernité et double conscience* [1993], traduction de Charlotte Nordmann, Éditions Amsterdam, 2010.

GUILLAUMIN Colette, *L'Idéologie raciste*, Paris, [1972], Gallimard, 2002.

GOMA-THETHET Joachim Emmanuel, *Histoire des relations entre l'Afrique et sa diaspora*, Paris, L'Harmattan, 2012.

HARRIS Joseph E., *Global Dimensions of the African Diaspora* [1982], Washington, Howard University Press, 1993.

HILL COLLINS Patricia, « La construction sociale de la pensée féministe Noire », in Elsa Dorlin, *Black Feminism. Anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L'Harmattan, 2008, pp. 137-175.

JEANNELLE Jean-Louis, *Écrire ses Mémoires au XX^e siècle. Déclin et renouveau*, Paris, Gallimard, 2008.

MALDONADO-TORRES Nelson, « A propos de la décolonialité de l'être », [2003-2004], in Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin et Ramon Grosfoguel, trad. Claude Bourguignon Rougier, *Penser l'envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2014, pp. 135-176.

MALDONADO-TORRES Nelson, « Actualité de la décolonisation et tournant décolonial », [2006], in Claude Bourguignon Rougier, Philippe Colin et Ramon Grosfoguel, trad. Claude Bourguignon Rougier, *Penser l'envers obscur de la modernité. Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Limoges, Presses Universitaires de Limoges, 2014, pp. 43-53.

MIANO Léonora, *Habiter la frontière, Conférences*, Paris, L'Arche, 2012.

Timpesta Pascale Montrésor est une professeure certifiée en quatrième année de doctorat à l'Université de la Réunion dans le Laboratoire de recherche sur les espaces créoles francophones (LCF), sous la direction de J.-C Marimoutou. Le titre de sa thèse est *Le Noir/le Nègre au XIX^e et XX^e siècle en France*. Elle a rédigé « Différence : locus amoenus ou terribilis ? » pour le colloque international UNIZAR/UPPA à l'Université de Saragosse sur « La question de la différence » en 2014, « La parole défragmentée » dans *L'Esthétique de la résistance et de la relation dans les littératures africaine et antillaise* sous la direction d'Owono Zambo et d'E.C Djob-li-Kana en 2015 et « L'hybris, vecteur d'héroïsation » pour le Carnet de l'APEF sur « Imaginaires de guerre et autres conflits » en 2015.