



## LES DEUX RÉCITS AUTOBIOGRAPHIQUES DE MANTHIA DIAWARA. ITINÉRAIRES DE VIES, TRAJECTOIRES DE CONCEPTS

**Yannick Martial NDONG NDONG**

Enseignant-chercheur en Littératures francophones et comparées

Université de Libreville

Qualifié sections 9 & 10 CNU

**Résumé :** Racontant un parcours de vie autant celui des concepts, les deux récits de vie de l'écrivain et universitaire d'origine malienne Manthia Diawara s'inscrivent dans une démarche sartrienne que leur auteur s'applique à dévoiler minutieusement.

**Mots clés :** autobiographie intellectuelle, récit de voyage, situation.

## THE TWO AUTOBIOGRAPHICAL NARRATIVES OF MANTHIA DIAWARA. ITINERARIES OF LIVES, TRAJECTORIES OF CONCEPTS

**Abstract :** Telling a journey of life as much as that of concepts, the two life stories of the writer and academic of Malian origin Manthia Diawara are part of a Sartrian approach that their author applies to reveal meticulously.

**Keywords:** intellectual autobiography, travelogue, situation.

### Introduction

Du registre autobiographique, le récit de voyage fut l'un des premiers à s'affirmer dans le champ littéraire africain. Popularisé dans l'entre-deux-guerres, il est d'abord l'œuvre d'anciens soldats, soucieux de raconter par écrit leur expérience de l'Europe pendant le conflit et de dire globalement leurs impressions de voyage (Hans-Jürgen Lüsebrink, 2003, p. 95). L'écriture des récits de voyage au cours de cette période reste cependant souvent une initiative des administrateurs coloniaux, préoccupés dans leur œuvre colonisatrice de faire ressortir, sous la forme de témoignages et par les Africains eux-mêmes, davantage des souvenirs de voyage que ceux de la guerre. Au-delà de ce contexte proprement colonial, le genre du récit de voyage a fait chemin en Afrique, en devenant aussi le fait des intellectuels, penseurs et écrivains reconnus. C'est le cas du chercheur et universitaire d'origine malienne, Manthia Diawara. Depuis les années 1980, une tendance d'écriture se développe chez les écrivains et les penseurs africains, qui consiste à mêler les démarches autoréflexives, les récits de vies et les analyses de type sociologique, historique ou critique. Ce qui correspondrait globalement au sous-genre de l'autobiographie intellectuelle ou de l'essai autobiographique, assez courants par ailleurs dans les pratiques d'écriture d'auteurs africains.

Or, avec Manthia Diawara, ces pratiques s'offrent sous les modalités de récit de voyage, dans la continuité de ce que l'on peut déjà observer chez Valentin Yves Mudimbe depuis les années 1970, notamment ses *Carnets d'Amérique : septembre-novembre 1974*, publiés en 1976. Dans le même registre, les récits de voyages à grands traits d'essais autobiographiques, *En quête d'Afrique* (2001) et *Bamako Paris New York* (2007) de Diawara raconte certaines de ses expériences de voyages à travers l'Afrique, l'Europe et l'Amérique du nord où il réside depuis au moins une quarantaine d'années. Mais ce récit

de ses voyages ne fonctionne pas comme une simple histoire plate; il s'accompagne, au contraire, de réflexions plus générales sur la condition de l'exilé, mêlant ainsi réflexivité et réflexion. Par ailleurs, l'universitaire d'origine malienne emprunte à Jean-Paul Sartre sa notion de "situations" pour mieux formuler l'interrogation philosophique de son parcours d'immigré. Il s'agira de comprendre comment les catégories conceptuelles sartriennes de l'expérience vécue, propres au marxisme et à l'existentialisme permettent à Diawara comme sujet de discours toujours en mouvement de s'écrire. Ne s'agit-il pas, en outre d'une évidente posture littéraire et critique d'un sartrien dans le champ académique nord-américain ?

Par ailleurs, ces récits de ces deux auteurs posent le problème de la classification par genres : mêlant les séquences autobiographiques et autoréflexives aux analyses de type politique, historique ou sociologique, les œuvres de Diawara méritent-elles encore d'être exclusivement estampillées récits de voyage ? En outre, l'on est en droit de se demander, compte tenu des expériences de l'écrivain et universitaire, si les récits de voyages comme saisie de la vie d'un auteur à partir du/des voyage(s) ne se doublent pas de savoirs eux aussi en mouvement.

Ces interrogations s'offrent comme autant de pistes pouvant nous permettre d'examiner les influences reçues par l'auteur dans son parcours aux accents de voyage, ainsi que les jeux d'appropriations dans ses récits. Elles mèneront aussi à réfléchir sur l'incidence de sa condition de passeurs de mondes et de cultures sur la forme de leurs écrits ; et en contrepoint de cette seconde piste, esquisser une réflexion sur l'(in)exactitude de l'appellation récit de voyage.

## 1. Manthia Diawara

*Bamako-Paris-New York* de l'universitaire d'origine malienne Manthia Diawara n'a la forme d'un récit de voyage qu'au sens second. Ce livre est avant tout un télescopage des « genres autobiographiques » ou de diverses formes d'« écritures de soi » : biographies, autobiographies, récits de voyages, etc. C'est de cette complexité qu'il sera dégagé, au fil de ce point, la part du récit de voyage. C'est d'ailleurs en des termes qui se rapportent au mélange des genres que Diawara présente son projet d'écriture, qu'il situe entre « contre-anthropologie » et « néo-anthropologie » :

Mes mémoires sont entrecoupés de récits au présent d'expériences d'immigration. Je fais des va-et-vient entre temps de mon émigration dans les années 1970, en pleine période de guerre froide, et de notre époque de mondialisation, de choc des civilisations, et d'immigrations qui constituent un problème de sécurité non seulement en France mais aussi dans d'autres pays européens et aux États-Unis. En faisant ainsi parler passé et présent et en usant de techniques littéraires pour écrire l'histoire des immigrations africaines, j'espère dépasser les questions d'anthropologie et de sociologie, tout en poursuivant le débat avec ces disciplines universitaires. Je qualifie mon approche de contre-anthropologie ou néo-anthropologie, ou simplement d'études culturelles. C'est-à-dire que j'étudie le cas d'Africains émigrés en Europe et en Amérique en recourant, le cas échéant, à des outils comme l'anthropologie, la sociologie, la littérature, les mémoires, la forme épistolaire, les récits de voyages (2007, p. 15).

Les relations étroites qu'entretiennent les disciplines des sciences humaines sur lesquelles s'appuie Diawara avec l'histoire africaine des idées dans le cadre propre du

récit de voyage restent ici une démarche courante de subjectivation de penseurs africains, même s'il est intéressant, par ailleurs, d'examiner le cheminement personnel de l'universitaire malien. Cependant, à considérer la définition de son récit, traversé de nombreuses séquences de ce genre littéraire, comme une « contre-anthropologie », l'on encourt le risque d'une logique de renversement symptomatique du discours anticolonial. Pour cela, la « néo-anthropologie », seconde séquence de définition de son projet, nous semble être mieux indiquée. En tant que nouvelle anthropologie, elle n'indique pas une rupture de l'ancienne — si le terme se justifie —, elle en recompose les canons en se centrant, non sur les généralités —le Noir — mais sur les cas — le Noir immigré en Europe et en Amérique. Avec l'immigration dont se préoccupe Diawara, c'est aussi le terrain de l'anthropologie, naguère situé dans les marges de l'Occident, qui se déplace allant se relocaliser au cœur même des sites réservés à la sociologie, l'Occident.

Mais avant ces considérations plus techniques, l'on s'attachera d'abord à faire ressortir les limitations entre genres qui composent les « mémoires » de Diawara à commencer par les genres autobiographiques. Un tel exercice permettra de clarifier les modalités du récit de voyage présentes dans cet ouvrage, et qui donnent déjà au titre son allure générale « Bamako-Paris-New York ». Insister sur cette première catégorie du mélange des genres pratiqué par l'universitaire d'origine malienne revient aussi à regarder l'immigration comme une expérience personnelle : parler de cas présents, c'est toujours déjà se remémorer le sien propre. Ces clarifications sur les modes d'écriture de soi à l'œuvre dans son livre sous-tendent, de fait, les recompositions par l'auteur de canons anthropologiques et supposent alors une anthropologie dont le sujet de discours — l'observateur — se dédouble aussi en objet.

Le livre de Manthia Diawara traite principalement de l'immigration des Africains entre l'Afrique, la France et les États-Unis. Les procédés littéraires pour aborder cette thématique sont ceux décrits par l'auteur, lequel situe son ouvrage dans un mélange des genres. Quand il emploie, parmi ces procédés, ceux se rapportant à l'autobiographique, il s'inclut avant tout comme immigré et dit ainsi une condition qu'il partage avec de nombreux Africains. Pour l'illustration de ces investissements autobiographiques de son livre, une première modalité de ces procédés s'offre dans son usage de la deuxième personne du singulier sur un long passage de l'œuvre, doublé de quelques correspondances. L'anecdote qu'il rapporte sur l'expulsion du territoire américain de son ami, Ibrahim Diallo alias Johnny, par les services d'immigration américains, pourrait tout aussi bien être transposable à sa situation personnelle :

Menottes, policiers en uniforme sombre et chaussés de grandes bottes, qui te poussent dans le dos — Johnny — et à l'intérieur d'un fourgon de police bleu ; et le bruit des sirènes pendant le trajet jusqu'à la prison réservée aux clandestins ; les empreintes digitales et les recherches informatiques qui révèlent les différents noms que tu as utilisés pour entrer dans le pays, en douce ; l'avocat de la défense qui te donne une lueur d'espoir mais est incapable de t'aider parce que tu ne peux pas payer les honoraires qu'il te demande. Les deux ou trois nuits que tu passes en prison en attendant l'expulsion sont les plus éprouvantes. Qu'est-ce qui n'a pas marché ? Pourquoi tu as manqué de chance ? Tu as toujours tout fait pour éviter d'avoir les ennuis avec la police ; tu as évité les femmes dévergondées et les endroits où il y avait foule ; tu t'habillais comme un Noir-Américain ordinaire afin de te



fondre dans l'anonymat. Et tu parlais peu au travail et dans le bus par peur de révéler ton accent africain. (pp. 91-92).

Cette structure de dialogue couvre un long passage du récit et rappelle bien une conversation avec un absent, où seuls les souvenirs opèrent comme un moyen de redonner de la présence à l'élément manquant, c'est-à-dire la personne expulsée, Ibrahim Diallo. Pourtant, ces longues méditations sur la contingence de la condition de l'immigré excèdent les seules mésaventures de « Johnny », elles scellent une expérience partagée par la plupart d'immigrés. Ainsi, quand Manthia Diawara se rappelle les déboires de son ami, Johnny, il se représente à travers lui et peut alors étendre ce récit à bien des cas divers. C'est d'ailleurs par un cas similaire qu'il construit la préface de *Bamako-Paris-New York* :

Le projet d'écrire ce livre m'a été dicté par le profond écœurement qui m'a envahi à l'annonce de la mort d'Amadou Diallo brutalement assassiné par des policiers new-yorkais. Il a été abattu alors qu'il regagnait son appartement après une longue journée de travail.

J'étais triste et en colère parce que j'avais le sentiment que sa courte vie en Amérique était le reflet de mes débuts dans ce pays, et que son rêve américain avait été brisé par le meurtre violent et absurde. Mon écœurement était dû en partie au fait qu'il n'existe toujours pas de débouchés en Afrique, dans leurs pays d'origine, pour des jeunes comme Amadou Diallo. Presque rien n'a changé depuis 1974, date à laquelle j'ai quitté Bamako (Mali), avec d'autres jeunes gens de ma génération, pour aller en Europe et aux États-Unis. [...] Ce profond écœurement était aussi dû au fait que je me rendais compte qu'Amadou Diallo avait été abattu parce qu'il était noir. S'il avait été blanc, il serait encore en vie aujourd'hui. Il a été tué parce qu'il correspondait à un préjugé, à un profil racial.

La mort d'Amadou Diallo me laissait un goût amer dans la gorge. Ma réussite d'homme noir en Amérique — encore qu'africain — aurait pu être la sienne tout comme sa fin tragique aurait pu être la mienne. [...] Les Amadou Diallo du monde ne savent pas que l'homme noir en Amérique est affligé de la malédiction de Caïn, et qu'en Amérique eux aussi sont considérés comme des Noirs et comme des Peuls, des Mandingues ou des Ouolofs. (pp. 11-12 & 13.)

Que l'on soit dans le cas d'Ibrahim Diallo expulsé, ou celui d'Amadou Diallo, assassiné, c'est la précarité de la condition du sujet noir que pointe l'auteur. La situation de l'immigré africain semble aller de pair avec le racisme.

Si l'on revient aux souvenirs qu'alimente Diawara pour reconstruire l'itinéraire d'Ibrahim Diallo, lequel vit toujours à Bamako dans son obsession pour l'Amérique plus de vingt-cinq années après son infortune, l'on dira qu'ils trouvent leur site de vie dans quelques correspondances échangées entre l'auteur et son ami tombé en disgrâce. Et la tirade à la deuxième personne du singulier, destinée, selon nous, à redonner une présence à une absence, donc à une époque, semble préfigurer aussi bien dans la logique du récit et celle des idées les correspondances épistolaires publiées par Diawara, qui achèvent de clarifier la familiarité entre les deux hommes, comme en témoignent les passages que voici :

Mon cher Johnny,

Je suis si occupé chaque jour qu'il n'aurait pas été surprenant que je prenne plus d'un mois à répondre à ta lettre. Vois-tu, cher ami, j'ai trop de choses à faire ce mois-ci. Je me réveille tous les jours à 7h du matin pour sortir et je ne rentre pas avant 1h 30 du matin. L'université où je suis mes cours se trouve en Virginie, l'État voisin du District de Columbia. Je termine mes cours à 14h et prends un bus qui me ramène à Washington pour aller travailler jusqu'à 1h du matin. Malgré tout, quelque chose en moi m'a dit de te répondre immédiatement. J'espère avoir bientôt assez d'économies pour quitter cet emploi et avoir

ainsi plus de temps pour écrire à tous les membres du groupe. Je t'ai suffisamment fatigué avec mes problèmes. J'irai donc droit au but.

J'ai écrit aux copains, à Bamako, pour leur parler d'un concert de Led Zeppelin auquel j'ai assisté au stade RFK, ici à Washington. Actuellement c'est le groupe le plus important du monde. J'ai envoyé leur dernier album aux amis de Bamako. Au moment où tu recevras cette lettre, tu devrais avoir entre les mains ton I. 20 envoyé par mon université. Avec ce document, tout ce que tu dois faire c'est aller à l'ambassade des États-Unis à Paris où un visa d'étudiant te sera délivré. Lors de l'interview, dis-leur que tes parents paieront toutes tes dépenses pendant la durée de tes études aux États-Unis. N'oublie pas, il ne faut pas leur dire que tu travailleras pour payer tes études.

Tu verras, mon cher, que l'Amérique est différente de la France. Ici, il y a plus de possibilités d'étudier et tu peux travailler et gagner un bon salaire. Il y a beaucoup de Gambiens et de Nigériens, et très peu de d'Africains francophones. La France nous attire sans nous offrir de perspectives. Ici, il y a des Noirs-Américains qui se battent pour nous et nous aident à faire des études. Je te dis cela, mon ami, pour que tu ne te décourages pas. Lorsque tu seras là, nous aurons du bon temps ensemble.

Amitiés

Manthia, ex « Jimi Hendrix » (2007, pp. 98-99).

Cette lettre de Manthia Diawara, datant du 30 avril de 1975, donc de ses premiers instants passés en Amérique, quoi que ponctuée d'évidentes naïvetés liées à la découverte, reste néanmoins porteuse d'un rêve : le rêve américain d'Africains. Un détail simple mais édifiant le dit, qui s'articule sur les sobriquets partagés au sein de leur groupe d'amis : « Jimi Hendrix » pour Manthia Diawara ou « Johnny » pour Ibrahim Diallo.

Qu'est-ce que les sobriquets américains pouvaient bien signifier pour les Africains francophones qu'ils sont ? Ils étaient des indicateurs d'un rêve et peut-être d'une utopie, celle d'un voyage en Amérique. Mais venant de francophones, ils formulent une exigence postcoloniale qui consiste à se sortir des schémas convenus qui les disposent à percevoir la France comme l'horizon de son aboutissement. C'est d'ailleurs ce que précise Diawara dans sa lettre à Ibrahim Diallo : « Tu verras, mon cher ami, que l'Amérique est très différente de la France. [...] La France nous attire sans nous offrir de perspectives ».

Cette correspondance dans la logique d'idées et de la narration de Diawara prolonge directement son récit sur Diallo à une réserve près que le ton de l'auteur se fait subtilement celui de regrets et même de remords. Manthia Diawara a conscience d'avoir entretenu le rêve de son ami, soudainement brisé en Amérique par une expulsion du territoire américain. L'une des séquences narrées au début de son « voyage à Bamako », qui relate l'apostrophe d'Ibrahim Diallo dont il a été l'objet dans un bistrot de la capitale malienne, est significative à plus d'un titre. Après son expulsion, Diallo vit retranché dans un profond ressentiment à l'égard de tous ceux qui vivent en Amérique. C'est, semble-t-il, à la suite de cette scène de Bamako que Diawara remonte le cours du temps pour y chercher ce qui fut son histoire avec Diallo. Ces agencements entre souvenirs et parcours actuels de l'auteur justifient, somme toute, la définition de « mémoires » qu'il donne à son récit, mais transgresse le sens du genre de « mémoires ». Chez l'intellectuel malien, les mémoires définissent l'hétérologie dont on a mentionné la composition au début de paragraphe ; ils renvoient aussi à ses souvenirs dont la vocation est d'échouer dans le présent, celui de l'auteur. Enfin, une dernière acception dont on peut voir le dessin en filigrane, et qui rejoint, à bien des égards, celle du genre de mémoires : les personnages dont l'auteur relate les parcours disent une époque et accèdent ainsi par l'écriture à une

sorte de panthéonisation. Il y a donc lieu de parler d'une reproduction parodique du genre de mémoires, réputé comme le récit par un sujet de grands faits de son époque, en ne s'identifiant que de manière allusive ou indirecte à celle-ci. Diawara, quant à lui, s'inclut dans ses récits. C'est tout le sens de l'engagement et de l'écriture militante de l'universitaire malien qui se précise avec ses nombreuses références à Jean-Paul Sartre dans son autre récit (2001). Celui-ci, antérieur dans l'ordre de parution à *Bamako-Paris-New York*, n'intègre pas systématiquement un mélange des genres, mais en orchestre une superposition. Celle-ci se reconnaît par la structure que Diawara donne à ce texte. D'une part, les séquences intitulées « situation » en référence à Sartre, qui ouvrent sur les analyses intellectuelles ; d'autre part, celles intitulées « chapitre » constituant des récits intercalés entre des situations. Là où ces deux approches sont importantes dans notre perspective, c'est qu'elles n'entraînent pas entre elles une solution de continuité et sont donc envisagées comme une stratégie discursive qui sera étudiée plus loin dans le présent paragraphe.

Ce mélange des genres habilement entretenu par Diawara entre les correspondances épistolaires, la biographie —celles d'Amadou Diallo ou d'Ibrahim Diallo — et l'autobiographie, soutenue par les biographies, donne forme aux « techniques littéraires » qu'annonce l'auteur malien dès sa préface comme déterminantes pour son approche de l'immigration. Les agencements de ces « genres autobiographiques » suscitent au moins un constat qui permet par ailleurs de relever ce que l'on pourrait appeler la singularité des essais autobiographiques de Manthia Diawara.

Contrairement à Mudimbe dont le sujet s'écarte à la fois du sillage autobiographique et des pistes scientifiques, selon la définition qu'il fournit de son propre récit, Manthia Diawara établit le sien à l'intérieur des catégories autobiographiques conformes aux genres. Cette seule distinction retrace l'itinéraire de Diawara comme un parcours clairement marqué par les autres. Dans ces conditions, écrire une biographie à l'un de ses amis, c'est toujours déjà se rappeler sa trajectoire. Ce recours aux approches biographiques et autobiographiques ne soutient-il pas les démarches plus intellectuelles qu'engage Diawara dans son livre ?

Dans un récent collectif en hommage à l'œuvre d'Alain Ricard, la critique et universitaire allemande Susanne Gehrmann consacre des pages aux « essais autobiographiques » de Manthia Diawara (2011, p. 263-275). Ce détour par l'intellectuel malien pour cerner quelques aspects de son écriture et sa pensée amène Susanne Gehrmann à considérer les deux essais autobiographiques de Diawara comme des récits de voyages. Dans ces conditions, « l'écriture peut devenir un lieu de méditation des expériences personnelles lors de telles traversées, mais en même temps un lieu de méditation intellectuelle entre le voyageur et ses lecteurs » (2010, p. 263-264). Une semblable démarche d'écriture propre aux essais de Diawara est aussi chez Ricard, lequel associe, selon Gehrmann « la dimension autobiographique du récit de voyage avec des analyses de la littérature, de l'histoire et de la politique africaine » (2010, p. 264). L'universitaire allemande insère ainsi Diawara dans un répertoire d'auteurs plus vaste, qui comprend Alain Ricard, Valentin Yves Mudimbe, Nuruddin Farah ou Wole Soyinka. Ces écrivains et penseurs ont la singularité de ne pas se laisser facilement enfermés dans des catégories génériques : leurs essais et leurs récits brouillent les canons littéraires en les imbriquant les uns dans les autres. Du reste, cet article de Gehrmann est une version

modifiée et augmentée d'une autre publication qu'elle avait déjà faite sur l'œuvre semi-autobiographique de Manthia Diawara dans un article disponible en ligne et qui peut s'interpréter comme une ébauche de la seconde, comme il pourrait s'agir de deux versions institutionnellement orientées<sup>1</sup>.

Pourtant, ces brouillages de genres sont loin de se prêter au jeu désintéressé du génie, ils disent en des formes textuelles des expériences de déplacements et de traversées. Gehrman n'oublie d'ailleurs pas de rappeler que ces auteurs font partie de « la diaspora intellectuelle africaine et [que] leurs expériences migratoires sont un fil conducteur de [leurs] textes que l'on pourrait sous-titrer “mémoires” (comme le fait Soyinka, “autobiographie” (collective dans le cas de Farah), mais également “essai”, dans les trois cas» (2010, p. 264). Pour trouver un terme générique à cet ensemble hétérogène, Gehrman utilise la notion d' « essai autobiographique » pour décrire ces « textes où la narration de soi, l'histoire de vie de l'auteur — ou d'épisodes de sa vie— se recoupe avec l'analyse sociopolitique, philosophique, voire culturaliste de son époque » (2010, p. 264). Ce n'est d'ailleurs ni un néologisme, ni un terme inapproprié au contexte de son essai, puisqu'Alain Ricard auquel un hommage est rendu dans le collectif où est publié le texte de la critique allemande, emploie cette notion dans un de ses essais de 2004, « De l'africanisme aux études africaines : Textes et “humanités » repris dans *La Formule Bardey*, en 2005.

Ces essais autobiographiques sont des modes d'écriture en même temps que des lieux de reconstitution de mémoires d'auteurs africains et africanistes, comme en témoignent les écrits de Manthia Diawara que lit Gehrman à la lumière de ceux de Ricard cités juste avant. Ce n'est pas le lieu de revenir sur l'emploi polysémique de la notion de « mémoires » comme genre, dont on a remarqué qu'elle s'interprétait aussi chez Diawara comme une parodie de son sens canonique. Néanmoins, mentionné conventionnellement au début d'un livre pour le définir comme tel, le genre de mémoires se confond avec ceux de l'essai et de l'autobiographie, à la fois proches et éloignés de lui.

Si donc les « expériences migratoires » prêtent leurs formes aux textes, c'est que les expériences autobiographiques se donnent à lire aussi comme des aventures ethnographiques. C'est cette seconde voie que l'on suivra dans la suite de ce point, que l'on voudrait d'abord littéraire, donc autobiographique, ensuite, sociologique ou anthropologique ; le tout rassemblé dans deux projets de récits de voyages.

Quand Diawara évoque sa démarche de « contre-anthropologie » ou de « néo-anthropologie » au début de *Bamako-Paris-New York*, elle demeure implicite et peu clair au lecteur. De fait, elle se prête à toutes sortes d'interprétations, y compris celles qui la rangent comme nous l'avons fait parmi des logiques de renversement dont l'infortune et

<sup>1</sup>Susanne Gehrman « Migration africaine et modernité dans les essais autobiographiques de Manthia Diawara », *Literaturen der Migration: Konfrontation und Perturbation als Kreativer Impuls Sektionsleiterin*. In *Trans, Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, n°17/2010. Le présent article met plus d'accent sur la dimension culturelle et politique des migrations africaines en Europe et en Amérique, en répondant probablement à un objectif formulé par la section « “Littératures migrantes” : confrontation et perturbation comme source de création » de l'Université d'Innsbruck. La seconde version quant à elle, répond à une logique comparative entre les essais autobiographiques africains et africanistes. On saisit alors l'importance de premier ordre qu'y a *Bamako-Paris-New York*, plus autobiographique qu'*En quête d'Afrique*, dont les chapitres sur le récit de vie personnel s'enchaînent avec les « situations », voulues plus analytiques par l'auteur.

l'inefficacité ne sont plus à démontrer ici. Or, ce qui a tout l'air d'un préjugé jusque-là se clarifie au fil du livre. C'est ainsi que quelques chapitres après sa préface, il revient sur cette démarche : « J'allais faire de la contre-anthropologie des CRS et des Africains à Paris, de l'intelligentsia française et de son attitude en matière de multiculturalisme. Je veux dire par-là que j'allais considérer Paris comme un terrain de recherche anthropologique et les Parisiens comme des indigènes que j'allais observer dans leur vie quotidienne » (2007, p.60).

Une telle posture n'est pas sans provocation aux yeux de ceux pour qui l'anthropologie est une affaire sérieuse, irréductible à des regards fantaisistes, lesquels révolutionnent de surcroît son « terrain » en le transposant dans les espaces historiquement assignés à la sociologie. L'on n'insistera pas ici sur le déplacement du terrain anthropologique chez Diawara, dont une première explication pourrait être la proximité que les études littéraires africaines ou africaines-américaines entretiennent avec les nombreux paradigmes des sciences humaines et sociales. En ce sens, la formation de Diawara par les académies américaines conditionnerait ses perspectives de recherche.

Mais si l'on doit rester fidèle aux perspectives de cette contribution, l'on situera lesdites tensions au sein même des dynamiques discursives existant entre l'anthropologie coloniale principalement informée par les récits de voyages africains et européens, entre autres, et les formes nouvelles et postcoloniales de ce genre d'écriture en Afrique. Si dans le projet de son livre, l'auteur d'origine malienne écarte l'anthropologie et la sociologie avant de les retrouver en de nouvelles configurations, c'est pour récuser également les découpages qui renvoient à des savoirs secrets auxquels l'on accède que par le concours de spécialistes. Faire de la contre-anthropologie s'apparente alors à la sécularisation de cette discipline. Mais elle n'est qu'un cas parmi d'autres ; ce sont, au final, des protocoles du questionnaire ethnologique qui s'estompent en laissant la place à un Africain afin de pouvoir être un observateur d'un phénomène international, l'immigration, dans ses diverses pratiques et ses discours.

C'est précisément en raison de son désir de prendre position sur cette question et surtout d'en cerner les détours que Diawara s'implique en tant que migrant et sujet de discours dans son livre. Or, cet observateur qui s'implique dans ses propres observations en tant qu'objet d'observation perturbe le paradigme anthropologique de « l'observation scientifique » et de la distance critique. C'est l'anthropologue américain Clifford Geertz (1988) et le critique littéraire français Jean-Michel Adam (1995) qui étudient depuis les années 1980 comment les outils d'analyse littéraire investissent le champ de l'anthropologie. Dans la continuité de Geertz et d'Adam, il nous apparaît que ces agencements des outils d'analyse littéraire et de la recherche anthropologique participent d'une certaine élaboration du discours autocritique et réflexif, par le fait que l'anthropologue s'assume comme « auteur », donc créateur. Ce qui se joue dans le « récit anthropologique » comme une insertion de la subjectivité grâce aux instruments rhétoriques, se dévoile chez Manthia Diawara comme une récusation de certitudes scientifiques de l'ethnologie par les « techniques littéraires », lesquelles tournent principalement autour de langages autobiographiques.

Le sujet d'écriture et de discours, malgré une évidente cohérence, n'en présente pas moins une grande multiplicité. *Bamako-Paris-New York* s'écrit à Paris pendant

l'année sabbatique du professeur Diawara, en s'inspirant des démêlées qu'il a eues dans cette ville avec la police, de souvenirs de son séjour à Bamako et des réminiscences de ses expériences douloureuses en Amérique. Mais, ces trois séquences s'enchaînent mutuellement et se renvoient l'une à l'autre. C'est pourtant dans ce jeu de miroir entre les différentes expériences de l'auteur, faites entre ces trois villes qu'il se détourne de l'ethnologie en procédant par un élargissement de son champ d'étude et des figures étudiées. Il s'agit là de ce qui justifie sa considération des « Parisiens comme des indigènes ».

Dès lors, les procédés relevant des écritures de soi chez Diawara concourent à la relativisation des analyses intellectuelles et scientifiques, en même temps que celles-ci donnent à ceux-là une légitimité qui les enracine dans la réalité de l'auteur. Pourtant, malgré les évidentes similitudes des deux essais autobiographiques de l'essayiste d'origine malienne, et relevées par Susanne Gehrmann, deux cheminements d'écriture paraissent s'incarner respectivement dans les deux livres : d'un côté, un cheminement philosophico-littéraire d'inspiration sartrienne; de l'autre, un parcours d'écriture anthropologico-littéraire.

## 2. Diawara : deux livres, deux voies d'écriture

Dans ses deux articles sur Diawara, Gehrmann met l'accent sur la dimension autobiographique des œuvres de l'essayiste malien sans jamais insister sur les marques propres à l'essai : quelles sont les formes d'essai dominantes dans ces ouvrages ? Une telle interrogation revient à rechercher la singularité de chacun des essais ici concernés, et c'est à l'issue de cette quête qu'il sera possible d'établir les continuités réelles entre régime autobiographique et régime de réflexion.

Deux cheminements se dressent alors à la lecture de ces livres de Manthia Diawara: d'un côté, les inflexions autobiographiques des analyses philosophiques et littéraires dans *En quête d'Afrique* (1998); de l'autre, les occurrences strictement sociologiques ou anthropologiques dans un récit à traits autobiographiques plus prononcés, *Bamako-Paris-New-York* (2003). C'est sur ces singularités que se développe le présent aspect.

Il y a un élément spécifique dans premier récit de Diawara très peu ou pas du tout mis en évidence dans le second, pourtant plus ancré dans le genre autobiographique, c'est le souvenir de l'enfance. Mais ce détail n'empêche pas qu'il soit construit selon les mêmes modalités littéraires que le suivant. Ces modalités littéraires se singularisent par les techniques d'une autobiographie biaisée : les nombreuses anecdotes biographiques de Diawara au sujet de ses camarades et amis se réfèrent indirectement à l'auteur. Dans *En quête d'Afrique*, l'exemple reste l'histoire de l'ami d'enfance de l'auteur, Sidimé Laye, qu'il eût avant d'être expulsé avec sa famille de la Guinée et qu'il retrouve en 1996, après trente-deux années. En outre, le trait distinctif de cet ouvrage ne prend pas exclusivement forme dans ses éléments autobiographiques ou biographiques ; il faut aussi situer ceux-ci dans leur rapport au discours philosophique et littéraire dont s'inspire Diawara. Le qualificatif « littéraire » renvoie ici, non aux techniques dont il se sert dans son second essai autobiographique, mais à un discours critique sur ses objets et démarches.

« Situation I : Sartre et le modernisme africain » est le premier essai d'*En quête d'Afrique*. Il porte sur un enseignement donné par Diawara à New York University sur une « introduction au panafricanisme ». Manthia Diawara traite de quelques pistes

intéressantes du panafricanisme selon les perspectives de William E. B. Du Bois et de Cyril L. R. James, l'actualité de la négritude et la richesse de la perspective sartrienne développée dans la préface à *l'Anthologie de la Nouvelle poésie nègre et malgache d'expression française* éditée par Léopold Sédar Senghor, Sartre donne à la « négritude le sens existentialiste » (2001, p. 17). L'un des mots d'esprit de Sartre définit mieux l'existentialisme : « l'existence précède l'essence » ; l'on vient d'abord au monde, en tant qu'existence autonome, avant d'y acquérir une nature. Autrement dit, notre existence secrète sa propre essence, au gré de l'expérience de la conscience. Ce débat portant sur quelques thèmes majeurs de la philosophie africaine trouve une sorte d'illustration dans les deux chapitres qui suivent immédiatement. Il faut le rappeler, les « situations » sont des essais chez Diawara, tandis que les « chapitres » s'apparentent davantage au récit. C'est du moins ce qui ressort de la disposition et de la structure de son *En quête d'Afrique*. Le premier de ces récits, « Dans mon pays », raconte les premières heures de l'auteur en Guinée Conakry, trente-deux années après en avoir été expulsé avec sa famille d'origine malienne par Sékou Touré. En un sens, ce livre dont tous les chapitres portent sur les retrouvailles de l'auteur avec la Guinée, est un récit d'enfance, du fait de la terre d'enfance que constitue ce pays pour Diawara. Mais, ce parcours guinéen de l'universitaire malien est l'occasion de faire l'expérience de l'afropessimisme dominant aussi parmi le peuple guinéen qu'au sein de certaines figures intellectuelles. C'est ce qu'il constatera par lui-même en discutant avec l'écrivain guinéen Williams Sassine, notamment dans le deuxième chapitre du livre intitulé « Williams Sassine et l'afropessimisme » : « Tu oublies quelque chose, dit Sassine en riant tout en se resserrant et en allumant une cigarette. Que ce soit en Guinée, au Mali ou au Sénégal, le mot "démocratie" n'a aucun équivalent dans aucune langue. » (2001, p. 60).

Ce qui peut prendre des airs d'humour ou d'ironie propre au style de Williams Sassine en comporte moins, car il s'agit d'une argumentation directe que vient conforter la réplique du romancier guinéen :

Écoute-moi bien, Diawara, ne viens pas ici pour nous parler de votre démocratie [...]. La démocratie est un concept étranger ici, une idée importée dans notre culture. Ma conception de la démocratie est que mes enfants votent comme moi le jour des élections. Je ne veux pas qu'ils votent comme mon ennemi. Puisque je suis le chef de famille, le plus âgé, tout le monde devrait venir me voir pour me demander pour qui voter. Tu vois, si mon ennemi gagne, ma famille sera la première à le payer. Alors, la démocratie est une notion difficile à définir en Afrique. Le chef de famille a toujours raison, puis la mère, puis le fils aîné. Tu ne peux pas dire : « Je suis contre ce parti mais mon fils peut voter pour lui » (2001, p. 61).

L'évidente contre-réplique de Diawara : « Mais, Sassine, et l'individu ? » permet de comprendre pourquoi l'auteur malien choisit de parler de Sartre et son primat de l'existence sur toute chose, dès l'ouverture de son recueil d'essais et de récits. Car, il semble clairement indiqué, selon lui, que l'un des problèmes majeurs en Afrique est le peu de place accordée à l'individu, au sujet. Ces entraves faites au sujet et à l'initiative individuelle débouchent encore sur un positionnement plus radical de Williams Sassine vers la fin de la conversation avec Diawara, lorsqu'il argue que la « volonté de violence » est salvatrice pour l'Afrique : il faut tout détruire. L'afropessimisme résonne alors comme un discours de l'effacement du sujet individuel et de son autonomie, et se donne à voir

selon les modalités d'une écriture africaine de soi collective et différentialiste. Ce ne sont donc pas les contenus qui nous intéressent en premier lieu, mais les stratégies de discours, les dispositions formelles et rhétoriques en usage dans le livre. Sous cet angle, il est important d'examiner le rôle et l'enjeu de l'essai sur Richard Wright, à la suite des deux premiers récits-chapitres. En effet, récits et essais font continuellement le relais comme pour répondre aux questions restées sans réponses dans de précédentes séquences. Ainsi, « Situation II : Richard Wright et l'Afrique moderne » est à la fois une alternative et une réponse à l'afropessimisme qui domine dans les deux récits qu'il suit. Pourtant, une autre subtilité discursive apparaît chez Diawara, qui consiste à inverser la logique d'un écrivain, Sassine, par celle d'un autre, Wright, comme pour introduire un dialogue entre auteurs africains et africains-américains. Mais, ce n'est jamais une réponse directe, mais suggérée ; celle que l'on devine en tentant de donner de la cohérence à l'ensemble du recueil, après lecture.

La digression de Diawara dans « Situation II » sur la biographie de James Baldwin sur Wright ouvre sur ce qui sera véritablement le socle de son propos : un commentaire critique et très subtil de la Conférence des artistes et écrivains noirs, tenue à Paris en 1956, avec une particulière insistance sur les communications de Senghor et de Wright.

« L'esprit de la civilisation, ou les lois de la culture négro-africaine », titre de la communication de Senghor, présente les grandes lignes de « l'ontologie existentielle », en faisant ressortir les différences entre l'art nègre et l'art occidental. Parler de l'art au sujet de Senghor, pour désigner l'identité noire, n'est pas inapproprié, car l'art est un domaine complexe qui comprend la religion et autres pratiques sociales, métaphysiques, etc. Il est, de surcroît, collectif et imprègne tous les domaines de la vie chez le Négro-africain. En ce sens, il couvre une vision du monde collective. Loin de l'intention de faire des commentaires sur la conception de l'art chez Senghor, hors contexte pour cet essai, il est de voir comment se dressent deux conceptions du monde différentes et même opposées chez le poète-président et Wright et les usages qu'en fait Diawara. Il s'agit de montrer quelles influences ces pistes théoriques exercent sur la subjectivation de Diawara et comment celui-ci articule le tout à la lumière des démarches sartriennes dans le champ académique américain, sans être cependant le seul à le faire. Ce sont ces passages de concepts d'Europe vers l'Amérique du nord, et vice versa, par un chercheur africain qui illustrent son appartenance à l'Atlantique noir préconisé par Paul Gilroy.

Wright dont le titre de la communication porte déjà un sens explicite « Tradition et industrialisation », entendait interroger les lieux d'une véritable entrée dans l'histoire du Noir, à contre-courant des idéalizations culturalistes de Senghor. « L'originalité de son essai vient de son début qui démontre combien Wright croyait que le monde devenait rapidement un et que le rôle des élites noires présentes à la conférence était de porter la promesse des Lumières à leurs peuples. » (Manthia Diawara, 2007, p. 81). Le discours de Wright comportait deux éléments principaux : une critique des religions et un plaidoyer pour le statut des sujets éclairés et pour la liberté individuelle.

Si l'on s'appuie sur ces deux éléments du discours de Wright, l'on s'aperçoit qu'ils sont catégoriquement opposés à ce qui est dans le récit précédent, le positionnement de Sassine. Mais, puisque l'écrivain africain-américain réagissait à un contexte bien précis, les discours culturalistes du Congrès de 1956, il est alors aisé de substituer Senghor et Cheikh Anta Diop à l'écrivain guinéen. En effet, aux positionnements culturels de

Senghor et Diop s'opposent les positions politiques de Wright, lesquelles montrent le bien-fondé du colonialisme à long terme en Afrique, en tant que pourvoyeur de Lumières. Là où donc Senghor faisait l'apologie des religions, notamment du culte des ancêtres, en montrant qu'elles participent de la création artistique africaine, Wright appelait de ses vœux une rédemption industrielle du continent noir. Et si Diawara tient à s'appuyer sur Wright, principalement sur son discours au Congrès et son récit de voyage, *Puissance noire* (1955), c'est surtout pour corroborer sa théorie de la modernité appliquée à l'Afrique et au parcours des sciences humaines sur le continent.

Si les éléments structurels offrent une apparente discontinuité entre essais et récits, la logique du texte apparaît encore plus évidente, car ce qui est en jeu dans tout le livre, c'est la modernité de l'Afrique. La théorie de la modernité de Wright utilisée par Diawara comme alternative au romantisme de Senghor et de Diop s'offre comme un redoublement de l'étude de Paul Gilroy dans *L'Atlantique noir* (2010), en son cinquième chapitre, articulé lui aussi sur les productions littéraires et philosophiques de Richard Wright. Compte tenu de la proximité entre Gilroy et Diawara, il est alors possible qu'une étude ait précédé l'autre en termes d'influence.

Néanmoins, la dimension philosophique et littéraire de cet essai de Diawara est avérée. Littéraire, parce qu'il s'articule sur un corpus conventionnel de la littérature ; et philosophique, en raison de la collusion entre les prises de position politiques, idéologiques et les productions littéraires de Wright. En effet, l'écrivain, en insistant sur l'émergence de libertés individuelles et l'appropriation par les Africains des idéaux des Lumières, prend philosophiquement position contre ce que Diawara appelle l'afropessimisme et l'afrocentrisme.

Vu sous cet angle, Diawara relativise les discussions aux accents anthropologiques issues de récits, notamment ses conversations avec les écrivains guinéens Williams Sassine et Djibril Tamsir Niane, restés très nostalgiques de l'Afrique culturellement éternelle.

L'on pourrait multiplier des exemples se rattachant à cette discontinuité entre récits et essais dans *En quête d'Afrique* (2001), d'une part, et, d'autre part, aux liens logiques que les deux formes entretiennent chez Diawara. D'autant que « Situation II », le deuxième essai du livre, trouve son prolongement dans « Situation III : Malcom X, conversionnistes contre culturalistes ». Les analyses proprement philosophiques viendraient à chaque fois atténuer et relativiser les positionnements ethnologiques de Niane, Sassine et Senghor. C'est aussi une manière pour Diawara de prendre ses distances, subtilement, avec les débats sur la philosophie africaine mais en y prenant, paradoxalement, position de manière catégorique. De ce fait, ce sont des auteurs africains-américains qui lui permettent d'appréhender l'Afrique. Il n'a pas alors recours aux postures strictement anthropologiques que pour mieux tourner en dérision une certaine conception de l'Afrique, ancrée sur le culturalisme. C'est précisément pour se détourner de ce culturalisme qu'il s'introduit dans son œuvre, par le biais de témoignages, une somme d'expériences aussi variées les unes que les autres, mais participant toutes de son capital culturel. Et c'est dans le projet de démanteler l'anthropologie de sa conception de l'Afrique, coupable selon lui d'avoir trop promu des constellations culturelles éternelles, que Diawara place son deuxième essai autobiographique sous le signe d'une « contre-anthropologie », ainsi que nous l'avons vu dans les précédentes pages. Sa stratégie discursive est alors la suivante : le récit expérimente ce que l'essai analyse et discute à un

niveau abstrait ; en retour, les abstractions philosophiques de l'essai donnent au sujet du récit un cheminement. Les effets de contamination entre essais et récits se situent donc, dans le premier livre semi-autobiographique de Diawara, à un niveau qui n'est pas encore l'imbrication à l'œuvre dans *Bamako-Paris New York* ; ils tiennent à une logique interne au texte.

Puisque nos lectures de Diawara s'inscrivent dans ce qu'il convient d'appeler les « carnets d'Amérique » d'auteurs africains, il n'est donc pas étonnant que les résolutions sur la modernité de l'Afrique soient encore trouvées par l'universitaire malien chez les penseurs africains-américains, lesquels s'affranchissent des visions culturalistes de l'Afrique pour en esquisser une voie de développement.

Les stratégies discursives qu'élabore Diawara entre récits autobiographiques et essais philosophiques dans le dessein de promouvoir les libertés individuelles en Afrique soulèvent quelques interrogations sur sa connivence avec Wright. À première vue, l'on croirait à une certaine ambivalence liée au regard sur le parcours politique de Sékou Touré au sujet duquel le projet d'un documentaire avait conduit Diawara à se rendre en Guinée. Le lecteur peut d'ailleurs s'étonner de voir l'auteur saisi d'admiration pour l'œuvre politique et idéologique du premier président guinéen :

La révolution indépendantiste dont Sékou Touré et d'autres furent les fers de lance a révélé la nécessité d'arracher le temps aux colonisateurs et au poids atavique des traditions. [...] L'échec précis de Sékou Touré est une leçon sur la démocratie et les obstacles qui nous attendent dans ce récit historique. Comme un héros tragique, Sékou Touré a attaqué de front l'impérialisme français, révélant ainsi ce que nous désirions le plus et avons combattu (M. Diawara, 2001, p.72).

Ainsi, Diawara paraît essentiellement sensible au combat de Sékou Touré contre les formes de domination impériales, et exclut, à l'échelle nationale, toutes les exactions à son actif. Dans ces conditions, quelles sont les raisons d'être d'une démocratie opposée exclusivement à l'impérialisme et très indifférente aux tribalismes et clanismes émergents ? Tel fut l'un des paradoxes de Sékou Touré, que semble fort bien reproduire Diawara subrepticement. Cet écueil qui traverse le livre n'est relativisé que si l'on considère à la lumière du récit personnel de l'universitaire d'origine malienne, victime avec sa famille en 1964 de la politique de Sékou Touré. Cette expérience par elle-même éclaire un parcours, celui de Diawara qui prend forme dans l'idée de ses multiples appartenances, restituées opportunément par des carnets de voyage écrits par étapes, dans la continuité d'évidents modèles théoriques ou narratifs.

L'autre aspect qui interroge dans cet ouvrage est son attachement aux positionnements politiques et idéologiques des penseurs africains-américains, notamment ceux de Wright. Celui-ci s'en prend aux religions et pratiques traditionnelles africaines en montrant qu'elles éloignent l'Africain de l'horizon de la modernité, mais il ne dit pas assez sur ces pratiques dans la société américaine en général, et africaine-américaine en particulier. Les églises évangéliques en Amérique ne semblent pas tant que cela avoir freiné l'industrialisation que Wright appelle de ses vœux en Afrique ; toutes choses partagées apparemment par Diawara. Selon nous, il apparaît plus urgent de distinguer les pratiques qui relèvent des métaphysiques culturelles — non exclusives aux Africains — de celles qui définissent les logiques socio-économiques.



Ces quelques points aveugles dans l'œuvre de Diawara rendent encore plus difficile une définition claire du sujet en Afrique, partagée pour l'instant entre le rêve des idéaux des Lumières et les réalités propres au site culturel et géographique qu'est l'Afrique. Cet attachement à la modernité avec les paradoxes et contradictions qui en résultent est pourtant ce qui inscrit la pensée de Diawara dans la postcolonialité, dont le discours est lui-même un paradoxe : comment concilier les universaux hérités des Lumières et les particularismes culturels lorsqu'on est un intellectuel noir, sinon perçu comme tel ? Autrement dit, comment transcender sa condition par le discours, en faisant en sorte que « intellectuel noir » ne résonne plus comme un oxymore ou un paradoxe ?

De telles questions ouvertes dans les études africaines par Mudimbe, Mbembe, Appiah et Diawara peuvent fort bien convenir aux postures littéraires et philosophiques de Célestin Monga sur fond de récit de voyage.

### Conclusion

Dans le champ de la recherche africaine contemporaine, la situation et l'expérience des écrivains et intellectuels occupent une place importante dans les analyses scientifiques. Celles-ci se constituent d'appropriation, de réappropriation et d'emprunt. Si Manthia Diawara emprunte à Sartre qu'il réinvestit en Amérique du nord, Célestin Monga quant à lui incarne une posture à mi-chemin entre Nietzsche et Cioran, grâce à la forme de l'aphorisme et à la critique du nihilisme. Quant à Achille Mbembe, il réécrit sans cesse ses fragments aux allures de récit de voyage, à la lumière de ses nouvelles expériences, donnant ainsi au récit une inscription temporaire et variable. Mais la singularité de ces auteurs, c'est d'avoir choisi de développer ces perspectives dans les récits de voyage. Il s'agit peut-être d'une volonté chez ces intellectuels et écrivains, exilés ou nomades, d'inscrire leurs expériences dans les concepts qu'ils utilisent et de donner ainsi une première mesure de leurs usages.

Dans leur sillage, le voyage commence à s'éloigner de sa vocation de moyen de connaissance suivant le modèle de Victor Segalen, pour devenir un lieu permanent de reconfigurations des savoirs et des postures.

### Bibliographie

ADAM Jean-Michel, BOREL Marie-Jeanne, CALAME Claude & KILANI Mondher, 1995, *Le discours anthropologique : description, narration, savoir*, Paris, Payot.

BERGSON Henri, 1985, *Essai sur les données immédiates de la conscience* [1889], Paris, Presses Universitaires de France/ Quadrige, 180 p.

BIJON, Béatrice et CLAVARON, Yves (dir.), 2009, *La production de l'étrangeté dans les littératures postcoloniales*, Paris, Éditions Honoré Champion.

DIAWARA Manthia, 2001, *En quête d'Afrique* [titre original, *In Search of Africa*, 1998] ; traduit de l'anglais américain par Aïda Sy-Wonyu, Paris, Présence Africaine, 305p.

DIAWARA Manthia, 2007, *Bamako Paris New York : itinéraire d'un exilé* [titre original, *Wewon'tbudge*, 2003] ; traduit de l'anglais américain par Marie-Aïda Diop-Wane, Paris, Présence Africaine, 278 p.

GEHRMANN Susanne, 2011, « De la quête d’Afrique au détour par la France : les essais autobiographiques de Manthia Diawara », in COULON Virginie & GARNIER Xavier (dir.), *littératures africaines : textes et terrains. Hommage à Alain Ricard*, Paris, Karthala.

GEHRMANN Susanne, 2010, « Migration africaine et modernité dans les essais autobiographiques de Manthia Diawara », *literaturen der migration : konfrontation und perturbation als kreativerimpulssektionsleiterin. intrans, internet-zeitschrift für kulturwissenschaften*, n°17.

GEERTZ, Clifford, 1996 [1988], *Ici et là-bas. L’anthropologue comme auteur*, paris, Métailié, coll. “leçons de choses”, 155p.

GILROY Paul, 2010, « “Sans la consolation des larmes” : Richard Wright la France et l’ambivalence de la communauté », pp. 209-261, *l’Atlantique Noir : modernité et double conscience*. Traduit de l’anglais par Charlotte Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 334 p.

LUSEBRINK, Hans-Jürgen, 2003, *la conquête de l’espace public colonial : prises de parole et formes de participation d’écrivains et d’intellectuels africains dans la presse à l’époque coloniale(1900-1960)*, Francfort/Londres, Éditions Nota Bene.

MACHERAY Pierre, 1990, *A quoi pense la littérature ? Exercices de la philosophie littéraire*, paris, Presses Universitaires de France, coll. "pratiques théoriques", 253 p.

NIETZSCHE Friedrich, 1938, *la naissance de la philosophie à l’époque de la tragédie grecque*, trad. de l’allemand par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, coll. « idées », 182p.

RICARD Alain, 2004, « De l’africanisme aux études africaines : textes et “humanités” », *Afrique & histoire*, n°1 (vol. 2), p. 171-192.

RICARD Alain, 2005, *la formule Bardey : voyages africains*, bordeaux, éditions confluences, coll. "traversées de l’Afrique", 284 p.

WRIGHT Richard, 1955, *puissance noire*. Traduit de l’américain par Roger Giroux, Paris, Corrêa, Buchet/Chastel, 400 p.