

Entre enracinement et déracinement : la poétique de l'errance au féminin

Arthur Freddy FOKOU-NGOUE

Université de Yaoundé I

arthur.freddy@yahoo.fr

<https://orcid.org/0000-0001-7654-4870>

Resumen

Este artículo enfoca el tema de la identidad desde una perspectiva transfronteriza. Por un lado, desenmascara el modo en que el texto *Walaande* (2010), de Djaili Amadou Amal, construye lo femenino en un tercer-espacio, entre las sensibilidades occidental, africana y *peul* y, por otro lado, colorea heterogénea e inclusivamente al movimiento feminista, descentrando la prelación colonial y recentrando la antigua «periferia». Así, en la novela, luchan neutralizándose el aquí y el allí en el seno del yo-femenino para que emerja una identidad femenina transfronteriza. Así, por medio del feminismo decolonial/inclusivo, transparentamos el lugar que representa vivir en la frontera en la postcolonia y en la estética del «recentramiento» femenino. **Palabras clave:** Identidad fronteriza, Yo-femenino, Feminismo, Sensibilidad occidental, Sensibilidad africana.

Résumé

Le présent article aborde le thème de l'identité dans une perspective transfrontalière. D'une part, il dévoile comment le texte *Walaande* (2010) de Djaili Amadou Amal, construit le féminin dans un tiers-espace, entre sensibilités occidentale, africaine et peule et, d'autre part, donne une coloration composite et inclusive au mouvement féministe, en décentrant la présence coloniale et en recentrant l'ancienne «périphérie». L'ici et l'ailleurs guerroient donc aisément au sein du moi-féminin amalien tout en se neutralisant, pour voir émerger une identité féminine aux relents transfrontaliers. Ainsi, moyennant le féminisme décolonial/inclusif, nous mettons en surbrillance le relai fondamental qu'habiter la frontière représente dans la post-colonie et dans l'esthétique du recentrement au féminin.

Mots-clés : Identité frontière, Moi-féminin, Féminisme, Sensibilité occidentale, Sensibilité africaine.

Abstract

This article looks at identity from a cross-border perspective. On the one hand, it reveals how the text *Walaande* (2010) by Djaili Amadou Amal, constructs the feminine in a

* Artículo recibido el 29/06/2021, aceptado el 24/09/2021.

third-space, between Western, African and Peul sensitivities and, on the other hand, gives a composite and inclusive coloration to the feminist movement, by decentring colonial precedence and refocusing the old “periphery”. Here and elsewhere, therefore, fight easily within the amalian feminine character while neutralizing themselves, to see emerging a feminine identity with cross-border hints. Thus, through decolonial/inclusive feminism, we highlight the fundamental relay that inhabiting the border represents in post-colonial and in the aesthetics of feminine refocusing.

Key words: Cross-border identity, Women’s character, Feminism, Western sensibility, African sensibility.

0. Introduction

Le présent article consacre la résurgence, une de plus, de la *frontière* dans la sphère socio-littéraire et dynamise une thématique lancinante que s’emploie à développer un nombre prohibitif de critiques, et ce dans quasiment tous les champs de la science. Aussi, il réactualise le fait colonial africain, qui continue d’être l’objet d’une attention particulière, ainsi que les réflexions postcoloniales qui s’organisent autour de lui et explicitent, pour la plupart, une césure, mettant aux prises deux mondes, deux civilisations, deux *modus vivendi*, l’un européen et l’autre africain. Dans ce contexte de confrontation épistémique, baigne la question des *identités*, plus particulièrement, en ce qui nous concerne, de l’identité féminine, qui se veut aussi bien guerrière que transfrontalière. Qu’est-ce l’*identité* aujourd’hui ? A quoi renvoie le concept *frontière* au XXI^e siècle ? Comment se manifeste l’identité féminine dans le récit et quelles en sont les implications ? Il est question de mettre à nu le processus de construction identitaire qui se réalise dans le roman *Walaande* (2010) de Djaïli Amadou Amal, dans lequel le personnage féminin se construit dans un *entre-plusieurs*, et résulte attrapé dans un carrefour culturel. Ce texte réifie le *moi-féminin* en otage et en intersection entre la « Modernité » occidentale et la « tradition » africaine et/ou peule¹ et, en ces termes, donne une tonalité composite et inclusive au mouvement féministe, en décentrant la présence de la culture coloniale que tend à relayer le « féminisme blanc » et en recentrant l’ancienne « périphérie », qui se déploie autour du *black feminism* ou féminisme décolonial. En d’autres termes, la narration de l’écrivaine camerounaise met aux prises une guerre identitaire aux allures hybrides dans laquelle le personnage féminin se meut, tout en échafaudant une identité composée d’éléments émanant d’horizons divers. L’ici

¹ Nous mettons ces deux termes entre guillemets pour relever le caractère éminemment subjectif de la pensée euro-centrée, qui considère que son idéologie est l’expression même de la modernité, et celle des peuples non-européens, l’expression de la primitivité, du traditionnel, de la barbarie, etc. Roy Wagner (2014) parlerait de *L’invention de la culture*, pour faire état de ce subjectivisme euro-centrique. Au large des analyses, nous retrouvons, quelque peu, cette vision décalée qui tend à hiérarchiser les réalités européennes et africaines.

et l'ailleurs guerroient donc aisément au sein de la femme d'Amadou Amal tout en se neutralisant, pour donner vie à un profil identitaire pluriel aux bases plus élargies, succinctement, pour laisser place à une identité féminine de type fusionnel aux enchevêtrements culturels transfrontaliers. Ainsi, moyennant le féminisme décolonial/inclusif, il s'agit de dévoiler le relai déterminant que représente le fait d'*habiter la frontière* dans la post-colonie et dans l'écriture du recentrement et de la subversion au féminin.

1. La frontière au III^e millénaire, où en est-on ?

Autrefois césure entre deux hémistiches ou limite au nom de laquelle s'érigaient des barricades et enclos, aujourd'hui la *frontière*², qui fait l'objet d'un questionnement interminable et insaisissable, est devenue un pont entre deux latitudes. Elle s'est muée en l'inattendu qui distingue entre des réalités pour mieux les relier, et non plus cet impossible qui départageait entre des interdits pour mieux les renforcer (Glissant, 2009 : 57). Ce marqueur territorial qui, à l'époque moyenâgeuse, s'érigait en bouclier antihumains, parfois à coup de sang, s'est, par une errance lancinante de l'*homo sapiens*, renfrognée, puis dissipée, et a fini par céder le pas à la tension conceptuelle qui envoûte et embrigade la recherche identitaire contemporaine. En d'autres termes, de point de démarcation, la frontière s'est métamorphosée en zone de ralliement, où les énergies se croisent sans s'écraser, où les idées choquent sans s'entrechoquer, où la vie se vit sans s'enivrer, où les terres se posent sans se superposer, un lieu sans terre³, le pays de nulle part. Ainsi, à l'aube du III^e millénaire, les frontières se pensent en termes de relation et non de séparation, une relation qui « crée des poétiques et engendre des magnétismes entre les différents » (Glissant, 2009 : 73). Cependant, ce magnétisme frontalier ne devrait pas se confondre à une renonciation aux frontières. Car si ces limites de front sont *relation* aujourd'hui, c'est parce qu'elles existent. De ce fait, sans prétention sacrificielle ni de remplacement des frontières territoriales, il serait préférable de les transmuier en système relationnel, car le multilatéralisme s'obtiendra en procurant un passeport à chacun (Debray, 2013). Un monde sans frontière n'est donc pas envisageable, ni souhaitable, mais un univers doté de frontières poreuses, où les esprits vogueraient à satiété, où les cultures s'enchevêtreraient avec assonance, est désiré plus que jamais, étant donné que le *sans-frontiérisme* n'a de sens que parce qu'il y a frontières, ce lieu structurant où les différences s'opposent et s'accordent (Glissant, 2009 : 73). Ainsi, si cette absurdité très nécessaire et insubmersible, comme le dit Giuseppe Verdi, devait être un droit, le *droit à la frontière* (Debray, 2013), alors le devoir de frontière serait une urgence, une nécessité.

² Au vu de la rigueur que commande tout article, nous ne saurions nous appesantir exhaustivement sur la définition de ladite notion. Nous convoquerons des fragments de texte en accord avec le répertoire sémantique qu'impulse l'article.

³ En hommage au livre *Lieux sans terre* (1997) du poète irakien Chawki Abdelamir.

Cette mise au point, fut-elle succincte, nous donne de voir que l'inquiétude identitaire qui embastille les énergies du monde depuis des décades, ne serait en rien une régression humaine car, en écho à Jean-Paul Willaine (1993 : 6), une identité qui ne se renouvelle pas de façon constante ne serait plus vivante. Les identités, qui ne prennent vie qu'en relation avec les frontières, ce qui consacre l'*entre-plusieurs* sont, de fait, condamnées à se ré-oxygéner, à se réinventer, à se redynamiser, à se réarmer pour pouvoir exister face à l'éclatement du monde. La pensée d'union, de collectivité, ne proclame donc pas la mort des identités, ni des frontières, comme le fit le surhomme de Nietzsche en relation avec Dieu. Elle s'arme de marqueurs relationnels en vue de différencier sans rompre la communication. Régis Debray (2013) fait un éloge de cette frontière, une *anti-frontière* en réalité réifiée dans une ère nouvelle, se convertissant en une partition de rythmes et de saveurs qui ne s'oppose pas mais qui s'accorde, qui ne sépare que pour relier, et qui ne distingue que pour rallier (Chamoiseau, 2017).

2. Entre identités et anomie culturelle : *Walaande* à l'ère du *sans-frontiérisme*

2.1. L'indélébilité coloniale

Les questions identitaires ont quasiment toujours eu le vent en poupe en Afrique, principalement en Afrique noire indépendante, du fait notamment de la colonisation, ou processus d'occupation, puis d'exploitation d'un territoire au profit d'un autre. Le phénomène colonial a alors profité des campagnes dites d'« évangelisation » des peuples, dont toute l'histoire et l'ensemble du patrimoine culturel et identitaire – dans lequel ils ont été moulés des millions d'années avant l'apparition des *leucodermes*, caractéristiques de l'homme du Cro-Magnon⁴ – furent invisibilisés par le concept de « primitifs », en vue de mieux les « apprivoiser », les acculturer. L'« impérialisme identitaire » (Massad, interviewé par Ewanjé-Epée y Magliani-Belkacem, 2013: 30), mené par les euro-colons, est allé jusqu'à nié à l'Afrique une personnalité civilisationnelle antérieure à son premier contact avec l'Europe. Autrement dit, les thèses euro-centrées ont volontairement supprimé l'historicité du continent noir, arguant une prétendue barbarie/primitivité indicible et inadmissible, donc le nouvel acte de naissance se situerait aux abords des XV^e et XVI^e siècles.

De ce fait, par l'entremise de la colonisation, les sociétés africaines ont été vidées d'elles-mêmes, leurs cultures piétinées, leurs institutions minées, leurs terres confisquées, leurs religions assassinées, leurs magnificences artistiques anéanties, etc. (Césaire, 1950), succinctement, elles ont été spoliées, jusqu'à la moelle, de leur substance, de leur noyau identitaire. À ce processus de *transculturation*, les indépendances écarlates⁵

⁴ Selon Cheik Anta Diop (1967), la race noire se serait métamorphosée en blanche pendant la *Glaciation huronienne*, période glaciaire de l'histoire de l'humanité qui aurait duré des milliers d'années. Ainsi, le terme *leucoderme* représente la race blanche, qui serait apparue vers -20 000 ans.

⁵ L'adjectif « écarlates » ici fait référence au sang versé tout au long des mouvements décoloniaux par les africains combattants au péril de leurs vies.

obtenues au XX^e siècle par ces pays dits « nouveaux » ont lamentablement échoué dans la reprise du flambeau culturel. Certes, les administrations ont été « arrachées » aux mains de l'occupant, mais la culture, elle, a connu un destin autre. Après plus de 200 ans de superposition culturelle européenne/africaine, le « mal colonial » s'est profondément enraciné dans le subconscient individuel, puis collectif des peuples subjugués, au point où les décolonisations n'ont pas su renouer avec le culturel africain. Le *modus operandi* de l'euro-colon s'est mué, au forceps, en « Loi » et, dès lors, s'est vu oindre d'une « normativité » qui, très tôt, s'est disséminée comme une injonction globale dans toutes les colonies. En outre, la déferlante culturelle géante provoquée par cette trainée de poudre ne se sera pas estompée avec l'avènement, puis la consolidation des mouvements de libération coloniale qui, malgré les indépendances juridico-administratives acquises, a su se maintenir, tout en obscurcissant les fenêtres de la perception collective des désormais « ex-colonies », qui « d'ex » ne le sont que pour s'être libérées de l'emprise territoriale sur eux exercée, et non de l'empreinte culturo-identitaire qui culmine dans la *mêmeté*, dans l'*indemneté*. Corollaire, des sociétés altérées, des comportements médusés, des paysages transformés ou complètement biaisés, une architecture parfois mutée, parfois enchevêtrée, qui s'occidentalise de plus en plus, des peuples braqués, déstructurés et dépossédés de leurs civilisations, bref, sociétés et *modus vivendi* complètement dévoyés de ce qui fut leur destination des milliers d'années à rebours (Fokou-Ngouo, 2020 : 473).

Dans un contexte si polarisé –entre désir ré-identitaire et/ou musèlement colonial, dans cet environnement anciennement mono-culturel, mais aujourd'hui multifacette avec ancrage multi-civilisationnel, un lieu où le personnage africain, sans s'être « re-trouvé » préalablement, se retrouve pourtant à une intersection indispensable à la « re-construction » d'une identité souveraine, ou tout simplement à une « construction » identitaire trans-souveraine–, se construit la narration d'Amadou Amal.

2.2. Multi-culturalité et homogénéisation identitaire : la réification de l'errance

Le roman *Walaande*, dont le sous-titre est *L'art de partager un mari*, nous relate la vie de couple d'un peul polygame, Alhadji Oumarou, demeurant à Maroua avec ses quatre épouses, Hadja Aïssatou, Djaili, Nafissa et Sakina, à la lisière d'un paysage *frontalier* afro-européen, que Leonora Miano (2012) appellerait *Afropea*, *afropéen*⁶, quand on sait avec Glissant (2009 :58) que les populations qui habitent depuis longtemps sur une frontière balancent entre deux attitudes, deux visions, deux sensibilités.

⁶*Afropea* est un néologisme tiré de l'album *Adventure in Afropea* (1993) de Zap Mama, un groupe de musique belge aux origines zaïroises, composé du préfixe *Afro* emprunté à Afrique, et du suffixe *pea*, tiré du terme Europe. Littéralement et dans un sens plus restreint, le nouveau concept renvoie à toute personne se trouvant à la lisière de deux mondes, dont l'Afrique et l'Europe. Mais dans un sens plus large, il se réfère à toute personne se trouvant dans une situation d'entre-deux ou d'entre-plusieurs, c'est-à-dire vivant sur une *frontière*.

Ce texte prend donc source dans ce qui s'apparente à un « imbroglio culturel », sans pour autant l'être définitivement. Il nous rappelle la « tragédie » coloniale et nous invite à disposer de cette dernière non pas comme un frein, sinon comme un moyen, pour penser notre *entre-moi* à venir et faire du monde un « immédiatement inconnu », selon la formule de Glissant (2009 : 61), le poète du tremblement. En des mots différents, il naît des cendres du discours systématisant qui caricaturait, et encore aujourd'hui caricature la colonisation comme foncièrement pernicieuse, en lui opposant un paradigme différent de celui que préconise une part non négligeable de critiques africains et non-africains à ce propos. En des termes plus simples, ces quelques lignes proclament la mort de la rhétorique systématisée de perfidie généralisée autour des acquis coloniaux et nous invite, et ce dans tous les domaines possibles, à tirer une plus-value de cet héritage colonial qui, somme toute, fait dorénavant partie de nous, de notre identité, envers et contre tout.

Cette juxtaposition « Nord-Sud », réifiée tout au long du récit, illustre avec fracas la volonté de *créolisation* de son auteure, la lauréate du Goncourt des lycéens 2020. Dans cette créolisation, comme le souligne Glissant (2009 : 65), plus aucune des composantes culturelles ne se dissout dans les autres, qui se seraient instituées plus puissantes et agressives. C'est la pensée du multilatéralisme, de l'enracinement diversifié, dans laquelle le principe de hiérarchie des mondes s'ébranle. Cette logique, qui prône la relation déhiérarchisée, est illustrée d'emblée par le titre : *Walaande, l'art de partager un mari*. La mixité ponctuelle des langues « arabo-peule » et « française » au niveau de ce qui est considéré comme porte d'entrée de tout roman (Grivel, 1973 : 169-173 ; Hoek, 1981 : 17) permet une symbolisation imagée en vue de personnifier la tension multiculturelle et pluridimensionnelle dans laquelle cette narration s'encastre. La désignation du contenu de l'œuvre, qui est une des fonctions du titre (Duchet, 1973 : 42), est clairement représentée ici. Deux langues, deux peuples, deux modes de vie, deux mentalités, deux traditions, deux us et coutumes, deux cultures, deux civilisations, le tout dans un *corps-esprit* qui vogue çà et là des barricades établies, et révèle, dès cet abord, la politique de l'errance propre au texte de l'écrivaine camerounaise. En des termes autres, par ce titre hybride qui réifie une volonté patente d'enracinement multiple, la romancière jette les bases de sa multi-appartenance, et nous en dit long sur le contenu transfrontalier qui accable sa trame narrative⁷.

Cette multi-appartenance, qui se profile à l'horizon, serait annonciatrice d'une « guerre identitaire » qui serait en incubation, dans laquelle le personnage féminin se retrouverait étreint. De quel bord serait la femme d'Amadou Amal ? Africaine ?, Européenne ?, Africaine ou européenne ?, Africaine et européenne ?, ou *Afropéenne* ?, pour

⁷ Dans ce travail, il n'est pas question pour nous de mener une étude systématisée et approfondie de la pensée frontalière dans toutes ses ramifications, mais plutôt une analyse ciblée selon une trajectoire bien définie. Nous allons nous appesantir uniquement sur l'errance qui saisit la femme de *Walaande* et la croqueville dans un *entre-plusieurs* identitaire.

utiliser l'expression de Miano (2012). Cette problématique prégnante consacre le noyau dur de cette recherche, que nous nous attelons à démêler dans les lignes qui suivent.

Tout au long du récit, le personnage féminin –représenté ici par les quatre femmes d'Alhadji Oumarou– baigne dans un mélange de saveur tant ostentatoire que révélateur. Il est étiqueté dans une intersection relationnelle, selon un profil identitaire aux fondements diversifiés et élargis. La femme de *Walaande* s'érige en pont entre deux idéologies du monde, l'africaine et l'européenne, le « traditionnel » et le « moderne », et prône, de ce fait, le meurtre de la hiérarchie des mondes –qui s'articule autour de la race, la classe sociale, le genre, etc. – qui caractérise les rapports interhumains depuis des millénaires. Cet appel au principe de « dé-hiérarchie » qui caractérise le féminin est réifié à divers niveaux dans la trame. La constance de la tension fédératrice se lit d'emblée au niveau de la distribution des épouses. Les trois premières femmes d'Alhadji Oumarou peuvent être taxées de canal d'expression de la sensibilité africaine-peule, car vivant dans des familles peules puristes et, de fait, s'imbriquant parfaitement à leur modèle. Aïssatou, la première, s'est retrouvée mariée sans le savoir : « Elle avait douze ans, Aïssatou, quand son père l'a donnée en mariage. [...] Pourquoi aurait-il demandé mon avis ? » (47) ; c'est à 14 ans que Djaili, la deuxième, a été envoyée en foyer : « Elle avait quatorze ans quand il avait demandé sa main à son père » (38). Nafissa, la troisième, s'était vu donner en mariage comme un lot, contre gratitude : « Nafissa, ton père a accordé ta main à Alhadji Oumarou, afin de lui montrer sa gratitude » (29). Comme nous pouvons le constater, les trois épouses partagent un axe commun, le fait d'avoir subi le mariage. Aucune d'elle n'a pris part à la décision qui faisait d'elles des épouses désormais, comme il est de coutume dans les parties boréales du pays. Du jour au lendemain, elles sont passées de jeunes filles à femmes adultes et mariées, sans avoir dit mot, leurs parents s'étant chargés de tout, de la décision de mariage, en passant par le choix de l'époux, jusqu'à l'organisation des festivités. Dans les traditions peules, le mariage est une affaire d'homme, pouvons-nous résumer en ces termes.

Cependant, aux côtés de ce paysage qui reflète, en partie, les traditions peules-africaines liées au mariage, dans lesquelles, comme on peut le constater, la femme brille par son absence au niveau décisionnel, se dresse Sakina, la quatrième épouse, qui aura eu un destin dissimilaire, marquant la scission d'avec les trois autres. Cette dernière est celle par qui la sensibilité européenne s'exprime le plus. C'est l'épicentre de l'expression occidentale dans le roman, le symbole de la femme « modernisée », et cette « émancipation » se confirme à différents paliers. Mais le dire ne fait pas pour autant de Sakina une européenne à la peau sombre, qui renierait ses valeurs traditionnelles pour en épouser d'autres, souvent admirées par snobisme. Que non. Cette femme s'érige en prototype même de la pensée multilatérale, et milite en faveur d'un féminisme identitaire aux fondements tentaculaires, qui reprend tant les valeurs de la femme africaine que celles de sa consœur européenne. Cette propension à une poétique *interstitielle* met en

branle non seulement les conceptions figées de l'identité humaine, le féminisme traditionnel –qui inscrit en général les valeurs propres occidentales dans un universalisme euro-centré et, par la même occasion, dé-centre celles qui s'en éloignent–, mais aussi et surtout relève l'importance charnière que revêt la mixité culturelle dans la post-colonie, en créant des êtres *traits d'union*, qui mettent en relation deux facettes de l'identité humaine, la noire et la blanche, fusionnant pour ne laisser transparaître qu'un hybridisme en construction permanente, du fait que l'identité c'est un processus, un mouvement constant, pas une stèle à trimbaler sur le dos (Miano, 2008 : 54). Tout ceci participe donc de la construction d'une identité féminine *en-devenir*, au sein de laquelle pullulent des marqueurs *afropéennes/hybrides*. C'est donc une écriture du recentrement des valeurs de l'Afrique subsaharienne et de subversion des questions féministes blanches généralement euro-centrées, une esthétique qui va au-delà des cloisonnements avérés pour se positionner dans l'*entre-plusieurs* et bénéficier de ses vertus, une poétique qui appelle et fait le culte d'une approche multiculturelle inclusive dans la post-colonie, surtout pour ces territoires ayant souffert de l'occupation coloniale, afin de créer un environnement fédérateur, tolérant et beaucoup plus attractif, qui serait le pays de tout le monde et de chacun, succinctement, un lieu où tout le monde se trouverait chez soi : un Etat-nation territorialisé, mais sans frontière, l'univers où se rencontrerait le divers des mondes.

Revenons dans le roman. Des quatre épouses, comme on le disait tantôt, Sakina est la seule qui aura pris la décision d'aller en mariage : « Elle finit par accepter et on célébra le mariage » (20). Il convient d'insister sur le groupe de mot « pris la décision », car ça relève de l'inédit dans cette partie du pays. Qu'une jeune femme peule *décide* de se marier, implique qu'elle a la possibilité de refuser de le faire et, par conséquent, qu'elle détient le pouvoir entre ses mains. Mais, malgré l'étrangeté⁸ de ce pouvoir décisionnel entre ses mains, la jeune femme le fait, elle accepte de se marier à un homme polygame, et surtout d'être la quatrième épouse. Celle-là même qui « rêvait d'une vie à l'occidentale » (18), par cette acceptation, fait acte d'allégeance à son mari, mais ne tait pas définitivement, pour autant, la partie « moderne » en elle. Que Sakina ait *décidé*, est en soi, une transgression violente de la femme dans un univers si compartimenté, si rubriqué, dans lequel chacun sait ce qu'il est supposé faire : l'homme décide, la femme se couche, ou elle suit. Tout acte qui ne s'encastrent pas dans ce schéma est considéré comme déviant, comme subversif de l'ordre existant. Et c'est à ce jeu que Sakina excelle, celui de la « déraison », du renoncement, du tremblement, car cette dernière nous éloigne de certaines certitudes enracinées (Glissant, 2009 : 54).

⁸ L'étrangeté naît du fait que, comme nous le représente l'historienne Gerda Lerner (1990) dans *La creación del patriarcado* [La création du patriarcat], et plus précisément dans le dernier chapitre, *El origen del patriarcado* [L'origine du patriarcat], le pouvoir décisionnel fut arraché à la femme il y a environ 2500 ans, à la suite de la mise sur pied de la propriété privée dans le courant du néolithique supérieur, à laquelle a succédé les familles patriarcales, antichambres de l'érection du système patriarcal.

L'écriture d'Amadou Amal acquiert, de ce fait, une résonance plurielle, et migre en une poétique de l'errance, du déracinement, puis de l'enracinement solidaire, dans lequel le personnage féminin abdique face à l'unilatéralisme euro-centrique et se meut dans un multilatéralisme inclusif et *sans-frontériste*. Le *soi* de Sakina baigne dans l'*entre-deux*, pénétré de part et d'autre par des courants venus de bords différents, d'Afrique et d'Europe. Le combat fait rage dans l'esprit de cette dernière, qui se retrouve face à une contrainte majeure, un choix difficile, qui pourrait se résumer en un point : l'ici ou l'ailleurs ? Mais ce schéma initialement dualiste, cette dernière va le tronquer en triptyque, et se poser dans la zone de *nulle part*, à califourchon entre ces deux mondes qu'elle refuse définitivement de choisir. L'un comme l'autre fait partie d'elle, de son *moi* intérieur, de son identité, impossible à scinder, ni à mesurer, étant donné que l'identité ne se compartimente pas, elle ne se répartit ni par moitiés, ni par tiers, ni par plages cloisonnées (Malouf, 1998 : 10). Elle se fait et se refait sans cesse.

Et le processus de créolisation du tout féminin fait son chemin dans *Walaande*. Après un mélange des états d'*objet* – Aïssatou, Djaïli et Nafissa – et *sujet* – Sakina – relatif à la décision de mariage de la femme, ledit processus trouve refuge dans le domaine scolaire. En effet, dans une configuration similaire à celle réifiée précédemment, le personnage féminin construit son identité en surfant sur la frontière. Il se retrouve en ballottage entre l'écriture alphanumérique, occidentale, et la récitation du livre sacré, le *Coran*, qui sont les deux systèmes éducatifs expressément représentés dans les pages d'Amadou Amal. Autrement dit, nous notons la présence de deux écoles, deux apprentissages. L'école coranique est symbolisée par les trois premières épouses, tandis que l'éducation euro-centrée est représentée par la quatrième épouse, une fois de plus opposée aux autres. Le fragment qui suit, qui représente une conversation assez houleuse entre Djaïli et Sakina, nous en dit long sur le cadre narratif autour de ces apprentissages :

Toi je ne t'ai pas branchée madame « je sais tout ». Arrête de te vanter et de donner des leçons parce que tu as fait un peu d'étude. / Ce n'est pas de ma faute si tes parents ne t'ont pas aussi envoyée à l'école, rétorque Sakina furieuse. /– Mon père n'est pas un païen, lui, pour mettre une fille à l'école (14).

Ensuite, côté vestimentaire, démonstration nous est faite par Hadja Aïssatou : « Hadja Aïssatou qui vient de s'installer en tailleur sur le tapis du hangar les interrompt » (13). Cette description succincte pourrait passer inaperçue, tant elle apparaît négligée. Or, elle est lourde de contenu. En fait, la narratrice fait étalage d'un différentiel entre le tailleur, mode européenne, et l'action ancestrale de la femme, qui s'assoit à même le tapis, lui préférant les « fauteuils de style Louis XIV en velours fleuris d'un rouge bordeaux » (23) qui meublent son appartement. De plus, aux côtés de ce *tailleur*, émerge un appareil vestimentaire beaucoup plus localement constitué :

Après le repas et la prière, Nafissa prit longuement un bain. Elle s'oignit d'un lait de toilette hydratant et revêtit un beau pagne Wax Vlisko aux motifs bleu et vert qui flattait son teint clair de peule. Elle souligna ses yeux d'un trait de khôl noir et s'aspergea d'un parfum capiteux. Elle mit l'encens, attacha coquettement son foulard, et jeta un coup d'œil à son miroir (28).

La décoration et l'ornementation déployées autour du personnage féminin dans ce passage est le fruit d'une double empreinte culturelle, entre l'*encens*, le *pagne* et *khôl noir* peules et le *parfum* et *lait* occidentaux. Rien n'est fait au hasard, rien n'est laissé en reste. Les deux empreintes civilisationnelles s'organisent, au sein du corps de la femme, de manière à céder la place à l'autre, et vice-versa, dans une ambiance fédérative, qui a su supplanter la guéguerre que se sont livrées, des décades à rebours, les idéologies européennes et africaines.

L'environnement sanitaire n'est pas en reste, et se fait aussi témoin de cette mutualisation des forces vives, entendez une fédération des tendances culturelles qui, au sein de la femme, oriente et guide ses pas vers le *multivers*, le pays de nulle part. De manière beaucoup plus pratique, relevons, au passage, des agissements très distincts, tel l'antagonisme ici présenté par Aïssatou et Sakina :

– Nafi, tu devrais amener cet enfant chez l'Imam tous les matins pour qu'il lui fasse des incantations. C'est sûrement du mauvais œil qu'il souffre. [...] –Je pense plutôt qu'Aminou aura besoin d'une perfusion faite Sakina sceptique. Il est déshydraté et c'est peut-être... [...] Madame le docteur a fait son diagnostic ! (14).

Cette vision dialectique de la maladie chez Aïssatou et Sakina s'explique par une profonde mutation sociale qui tend à mettre en présence deux idéologies de la maladie, relatives à deux cultures divergentes, les mêmes dont il est fait étalage dans ce travail. Dans une visée curative, les « incantations » préconisées par Aïssatou s'assimilent beaucoup plus au modèle africain, tandis que la « perfusion », telle que proposée par Sakina, revêt une connotation occidentale. Le lieu d'émission des premières sont les lieux de culte, tandis que les infrastructures hospitalières se constituent en centre de la seconde proposition.

En outre, signalons aussi l'entrée en lice des méthodes contraceptives, répondant aux normes « libérales » occidentales, que Sakina introduit dans la narration, aux côtés de Nafissa, et dont la scène est jouée en filigrane dans ce passage : « – J'ai appris qu'une femme pouvait prendre certains médicaments pour ne pas avoir d'enfants. Est-ce que c'est vrai ? demanda Nafissa doucement. / – C'est vrai. On peut prendre des médicaments ou alors se faire des injections » (52). Ce positionnement de la dernière épouse vis-à-vis de celle qui la précède se fait dans une perspective de solidarité mutuelle entre elles. En effet, face à la pression machiste qu'exerce le mari sur elles, ces deux épouses s'épaulent collégialement, même s'il est vrai que c'est beaucoup plus la dernière

qui se mue en soutien de la troisième. Cette dernière est décrite entre fragilité et dépression tout au long de la réalité narrative, instabilité émotionnelle qui la conduira dans un état de vulnérabilité après son premier et même seul accouchement, celui d'Aminou qui, à son tour, recevra ce legs de sa maman, car au début de sa vie il sera traité de chétif et même de maladif, comme le met en lumière cette affirmation de Djaïli : « Moi j'ai quatre garçons et jamais aucun n'a été aussi chétif que ton Aminou » (14). A travers cette sentence provocante de Djaïli à l'endroit de Nafissa, expression qui se constituera en pierre d'achoppement d'un débat houleux avec Sakina qui justement prendra la défense de cette dernière, la narratrice met en surbrillance la difficulté et l'état de choc dans lequel se trouve la troisième épouse d'Alhadji Oumarou au lendemain de son enfantement. Ainsi, face à cette situation, Sakina s'érige en protectrice de sa coépouse en difficulté et décide solidairement de lui procurer des pilules contraceptives afin qu'elle se libère du cycle « infernal » que constitue la grossesse pour elle :

Depuis qu'elle lui a raconté sa fausse couche, Sakina regarde Nafissa avec pitié. C'est une jeune femme si frêle, si fragile. Elle n'a que dix-neuf ans mais ses yeux sont désormais éteints. « J'ai peut-être fait un mauvais choix mais j'avais vingt ans et j'ai choisi pensa-t-elle. Mais elle, elle n'a pas choisi. Elle n'avait que quatorze ans et il l'a détruite » (52-53).

Alors, à sa demande et aussi dans un élan de compassion pour venir en aide à cette jeune femme mis au bord du gouffre par le sexisme ambiant dans sa dimension de reproduction, Sakina prend une décision certes digne de la pensée blanche féministe mais qui au demeurant n'est rien de tel, car elle le fait dans un esprit de sauvegarde de sa coépouse et non par conviction que l'enfantement est nuisible pour la femme et par conséquent que cette dernière doit s'en éloigner, comme le firent Simone de Beauvoir (1949) et Shulamith Firestone (1976) avant elle :

Voilà les médicaments Nafi. C'est des pilules. Tu commences par ces comprimés verts. Tu ne dois jamais oublier d'en prendre. Tu as compris ? [...] Ne t'inquiète pas. La prochaine fois que nous emmènerons un des enfants à l'hôpital, nous achèterons suffisamment de plaquettes. Ou alors je peux envoyer mon amie Kaya pour nous en procurer (53).

Cette position de Sakina, qui promeut la non-reproduction ponctuelle dans le roman de l'auteure camerounaise, ne s'aligne pourtant pas sur la ligne dure des deux féministes des écoles française et nord-américaine en ce qui concerne l'enfantement. En effet, ces dernières voient dans la reproduction une continuité du patriarcat, de la sujétion de la femme par l'homme et décident de s'y affranchir. Dans leurs théories, et même dans leurs vies personnelles, elles préconisent la non-reproduction féminine totale, dans le but, selon elles, de se réapproprié intégralement de leur corps confisqué depuis plus de deux millénaires par le régime phallique. Mais Sakina n'en est pas là.

Elle qui réifie en partie la théorie de ces dernières dans la mesure qu'elle prône le non-enfantement chez sa coépouse, n'est en rien contre la reproduction prise dans sa globalité. Ce faisant, elle se situe une fois de plus dans la zone de nulle part, à l'interstice de ces deux épistèmes dont elle se mue en gardienne.

Deux attitudes, aux antipodes l'une de l'autre, qui illustrent de manière patente le tiraillement dans lequel se trouve cloisonné l'esprit de la femme tout au long de la réalité narrative. Cet emmêlement, problématique au premier jet, trouve pourtant une issue favorable dans le débat amalien, du fait de l'effacement progressif des différences, qui n'est possible que par un processus d'acceptation de celles-ci. Autrement signalé, les différences ne disparaissent pas dans un sens littéral. Elles sont justes assimilées, puis fédérées par l'esprit de celles et ceux qui acceptent de voir l'autre, certes différent de nous, non pas comme un adversaire, sinon comme un potentiel allié. La différence ici entre donc en évanescence et migre vers un état de *pont* entre des réalités dialectiques, qui ne sont pas nécessairement dichotomiques, consolidant, au passage, l'éclosion d'une vue transversale et composite de l'identité qui, en dernier ressort, est la synthèse de l'histoire diachronique et synchronique d'une vie.

Ce descriptivisme bidimensionnel qui étroit l'auteure féministe illustre une volonté manifeste de représentation de l'*interstice*, mieux, de se représenter au travers de cet interstice, qui se transforme en trait d'union entre *moi* et *moi-même*. Ces deux visions de l'école, du vestimentaire, de la santé, etc., qui représentent deux *modus vivendi* qui sont de nature à s'opposer en général, trouvent pourtant un terrain d'entente et se neutralisent au sein de la femme de *Walaande*, pour laisser place à une subjectivité, une, mais transpercée par une cohorte d'éléments qui fonde, simultanément, son appartenance multiple, et le caractère profondément versatile et errant de sa personnalité identitaire. Ni trop à gauche ni trop à droite, ni trop en haut ni trop en bas, ni trop devant ni trop derrière, la femme d'Amadou Amal, occupant le juste milieu, se définit, envers et contre tout, comme un archipel dont les eaux limitrophes ne servent non pas à séparer pour mieux diviser, sinon à diviser pour n'avoir qu'en idée la relation. Le personnage féminin de *Walaande* s'inscrit donc dans une dynamique transfrontalière dans laquelle les frontières ne servent qu'à mieux mettre les gens en relation. D'où cette femme qui se retrouve simultanément entre la « récitation coranique » et la « poésie alphanumérique », entre le « pagne » et « khôl noir » peules et le « parfum » et « lait » occidentaux, entre les « incantations » et les « perfusions », et bien d'autres réalités d'origines diverses, en refusant d'opérer un choix, mieux, en choisissant de ne pas choisir, ou alors de choisir les deux choix. Une femme qui revendique son droit à l'identité *afropéenne*, une identité qui symbolise ceux et celles qui ont élu domicile sur une zone frontalière. En d'autres termes, la femme amalienne se bat pour un féminisme identitaire inclusif de type fusionnel et aux démembrements tentaculaires, sans donner préférence à aucun bord, ni occidental, ni même peul-africain : elle habite l'« entre-plusieurs » et distille ses valeurs d'inclusion et tolérance.

Par cet acte aux implications sémantiques abyssales, le personnage féminin amalien assume non seulement ses origines africaines, mais aussi et avant tout son héritage colonial qui, en lui, a cessé d'être un malheur, une étrangeté, même si fondamentalement il l'a été, pour devenir une force motrice qui le prépare à recevoir toute la diversité que pourrait offrir ce monde, dans « un style à cheval entre tradition et modernité » (21). Ici, la narratrice matérialise, en partie, la vision prépondérante qui précède cet article, schématisant une culture aux relents transnationaux. Un paysage culturel dans lequel l'Afrique post-coloniale aura cessé de pleurnicher sur le génocide colonial et, avec stoïcisme, ce sera redressée pour affronter et tirer une plus-value d'une réalité qui fait désormais partie d'elle, de son noyau identitaire, et ceux pour toujours. Ainsi donc, Amadou Amal invite l'africain(e), autrefois colonisé(e), à cesser de vivre dans le passé, mais en prenant appui sur lui, sur tout ce qu'il a de bon, pour penser son *moi* avenir, qui ne saurait se positionner qu'à l'interstice de ces deux mondes. Mais pourquoi regarder derrière si nous avons les yeux devant, pourrait alors s'écrier Francis Bebey (1967 : 201), qui affirme, sans ambages, que « les yeux ne devraient jamais regarder que du côté de la vie où se trouve l'avenir ». Par ces mots d'une profondeur rare, le romancier camerounais faisait déjà la promotion d'un avenir pluriel, en considérant le passé, fut-il sauvage ou injuste, non pas comme une fin en soi, mais plutôt comme un moyen. En des mots différents, la femme de *Walaande* se convertit en réceptacle, dans lequel s'enlacent, sans s'entrelacer, tout le divers du monde. Une femme ni trop blanche ni trop noire, mais une belle dame métissée qui ne demande qu'à vivre entre ces deux mondes, sans jamais être emmenée à opérer un choix clivant, mais plutôt déclivant. Mais pourquoi choisir entre deux mondes quand on peut avoir les trois, en ajoutant le *tiers-espace*, nous demanderait, interloquée, la femme dans le récit ? L'esthétique amalienne est, par conséquent, une poétique de l'errance, dans laquelle cette dernière est constitutive de l'union sacrée entre les origines africaines et le lègue colonial européen, et non de la désunion, encore moins de la confrontation. Elle incarne, de ce fait, *Afropea* dont parle Miano, un continent fictif aux délinéations incertaines, dont les mécanismes frontaliers ébranlent le cadre même des frontières traditionnelles, en créant un *tiers-espace* qui représente tout ce que les frontières des Etats ne sont pas et ne définissent pas : « l'infinie Relation » (Glissant, 2009 : 59).

Ce *tiers-monde* est à l'origine d'identités nouvelles, qui ne se réclament ni d'un camp ni de l'autre, sinon des deux camps de façon simultanée. Ce nouveau profil identitaire naît contre l'ancien, dans lequel l'identité est considérée comme une donnée acquise, immobile et, de ce fait, réfractaire au changement. Un profil qui ne tient compte ni des spécificités individuelles, ni de la vie, ni de l'expérience, et embrigade l'identité dans sa conception originelle, condamnant, au passage, l'individu dans un vase clos. Ainsi opéré ce constat, l'*entre-plusieurs* identitaire naît donc pour contrecarrer cette approche figée de la personnalité individuelle car, comme le souligne Malouf (1998 : 23), l'identité n'est pas donnée une fois pour toutes, elle se construit et se

transforme tout au long de l'existence. Nous sommes donc en présence d'un processus permanent et labile dans lequel toutes les pages sont prises en compte, et non pas en face d'une fixité, d'une donnée stable qui ne s'écrit qu'au début du livre. De ce fait, l'identité serait perçue comme un livre en blanc, dans lequel la première page –qui renvoie aux origines– serait aussi importante que la dernière –chargée d'expérience et autres–. Enlever ou nier une partie et l'individu ne se reconnaîtra pas, tenter de la diluer et il se braquera, souvent violemment, compte tenu de ce que chaque personne est dotée d'une identité composite (Malouf, 1998 : 30).

Cette appétence à l'identité transfrontalière est mise à nu, avec virulence, dans le récit de l'écrivaine camerounaise. Le script de *Walaande* défend une approche inclusive du concept d'identité, plus précisément de l'identité féminine. Par le biais des descriptions élaborées précédemment, la femme amalienne développe un féminisme inclusif et *sans-frontériste*, en se définissant, en écho à Miano (2012), comme une *africaine occidentalisée*, qui défend ses valeurs propres, celle de la femme *afro*, sans pour autant rejeter celles des autres –qui se sont abattues sur elle pendant la colonisation et se consolident encore aujourd'hui à travers l'utopie de la suprématie blanche–, notamment de la femme occidentale. Elle est donc enracinée dans ses us, mais ouvert à l'étrangeté, à la différence. Par conséquent, elle se situe à l'interstice de ces deux mondes, l'africain et l'europpéen, faisant sienne leurs valeurs et surtout sans jamais se laisser subjugué par aucun d'eux, sinon par les deux en même temps. Ainsi, l'esthétique amalienne serait l'expression d'une *intersectionnalité* identitaire, et son personnage féminin serait dans un état d'errance interne ou de *migrance*. Cette écriture *intersectionnelle*⁹, qui se veut aussi un chant à la décolonisation de la pensée féministe était, mutatis mutandis, déjà célébrée par Audre Lorde (2003 : 47) qui affirmait alors que le féminisme noir n'était pas le féminisme blanc à la peau noire – les problèmes qui affectent la race noire sont spécifiques et bien différents, du fait de l'expérience et la couleur opposées –, et dès lors faisait la promotion d'une union solidaire déhiérarchisée autour de la femme et ses valeurs, fut-elle de couleur blanche ou noire, car les survivants apprennent à nouer des alliances, à faire cause commune, parfois même avec des adversaires, pour se frayer un chemin au soleil.¹⁰ Elle avertissait, à répétition, que la survie passe par l'assimilation des différences, pour les convertir en potentialités, et insistait sur le fait que « las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo » (Lorde, 2003 : 118). Entendons par « outils du maître » ici les procédés d'exclusion et de *silenciation* d'une subjectivité au profit d'une autre. Mais la suprématie blanche, masculine comme féminine, a presque toujours nié ces spécificités, considérant universelles les valeurs revendiquées par le féminisme à la peau blanche, encore appelé euro-féminisme ou féminisme

⁹ Pour approfondir les connaissances sur le concept d'*intersectionnalité*, bien vouloir consulter Patricia Hill Collins (2000) ou Ange Marie Hancock (2007), pour ne citer que celles-là.

¹⁰ Nous précisons ici que l'édition utilisée est espagnole (2003), traduite de l'originale (1984) par Maria Corniero, et toilettée par Lasheras et Cádiz.

universel. D'où aussi cet appel amalien à une tension *intersectionnelle* de la pensée féministe, qui prendrait en compte les valeurs venues de tous les bords, dans la visée de se doter d'une surface plus large, et ainsi de mieux appréhender tant l'adversité que la diversité.

Ainsi donc, les pages amaliennes exaltent, à la suite de Debray (2013), l'identité-relation et l'identité-racine, en les construisant, en chœur, dans un lieu sans terre, un horizon illimité transpercé de toute part. Tout comme l'écriture hybride prônée par Miano, qui mêle fragmentation, explosion de l'identité narrative, subversion des codes romanesques, innovations linguistiques etc. (Sylvie Laurent, 2011), la poétique d'Amadou Amal préconise le déracinement individuel et instaure l'enracinement multiple. Elle prône la subversion des poétiques identitaires antérieures liées à la femme, et promeut un féminisme décolonial inclusif, par lequel l'identité féminine se conjugue autant en noir qu'en blanc, ébranlant au passage les clivages tendancieux représentés par le féminisme blanc et le *black feminism*. Judith Butler (2005) nous avait servi *Troubles dans le genre*, permettez un trouble dans les frontières identitaires en provenance du tissu textuel de *Walaande*, qui fait l'éloge de la femme subsaharienne (camerounaise) européanisée.

3. Conclusion

Dans son roman *Walaande*, l'auteure camerounaise-peule Djaili Amadou Amal fait l'éloge d'un enracinement solidaire diversifié autour des questions identitaires et culturelles. Elle déshabille le processus d'imbrication identitaire déhiérarchisée qui étreint le personnage féminin, qui se construit alors dans un *tiers-espace* et résulte attrapé dans un carrefour culturel. Par l'entremise d'une approche décolonisée du courant féministe, ces pages réifient le *moi-féminin* en otage et en intersection entre les sensibilités occidentale et africaine-peule et insufflent ainsi une coloration composite, inclusive et tolérante à la post-colonie d'une part – en acceptant, stoïquement, la mémoire coloniale telle que faisant partie désormais, et ce pour toujours, de son *entre-soi* identitaire et en mettant, par conséquent, à profit tout le positif constitutif de son lègue, dans la visée d'entrevoir un *sujet multiculturel* aux bases hétérogènes qui s'homogénéisent, et en action dans le *nulle-part* du monde –, et d'autre part à l'idéologie féministe – en décentrant les valeurs occidentales relayées par l'euro-féminisme, généralement considérées, depuis l'impérialisme colonial, comme le nombril planétaire, et en recentrant celles des ex-colonies, déployées autour du *black feminism*. Autrement dit, le texte amalien uniformise et fédère simultanément les valeurs coloniales décentrées et africaines recentrées au sein de la femme camerounaise-peule, prônant ainsi le *tout-monde* identitaire (Glissant, 1997), cette terre multipolaire aux contours fictifs, et convertissant, irrémédiablement, l'écriture amaliennne en une poétique transnationale *sans-frontiériste* qui fait l'apologie de l'ouverture, de l'insertion, de l'errance assumées. Une esthétique qui cultive, simultanément, un courant féministe dénoyauté de sa substance

leucoderme, prônant ainsi l'union sacrée et un multiculturalisme inclusif dans la post-colonie, afin de créer un *espace-sans-horizon* fédérateur, tolérant et beaucoup plus attractif, un environnement où se rencontrerait, harmonieusement et horizontalement, tout le divers des mondes.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AMADOU AMAL, Djaili (2010): *Walaande, l'art de partager un mari*. Yaoundé, Éditions Ifrikiya (coll. Proximité).
- BEBEY, Francis (1967): *Le fils d'Agatha Moudio*. Yaoundé, Les Éditions Clé.
- BEAUVOIR, Simone de (1949): *Le deuxième sexe*. Paris, Gallimard.
- BUTLER, Judith (2005): *Trouble dans le genre*. Paris, La découverte.
- CESAIRE, Aimé (1950). *Discours sur le colonialisme*. Paris, Réclame.
- CHAMOISEAU, Patrick (2017): *Frères migrants*. Paris, Seuil.
- COLLINS, Patricia Hill (2000): *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Nueva York, Routledge.
- DEBRAY, Régis (2013): *Éloge des frontières*. Paris, Gallimard.
- DIOP, Cheikh Anta (1967): *Antériorité des civilisations nègres*. Paris, Présence Africaine.
- DUCHET, Claude (1973): «*La Fille abandonnée et La Bête humaine, éléments de titrologie romanesque*». *Littérature*, 12, 49-73.
- EWANJE-EPEE, Félix Boggio & Stella MAGLIANI-BELKACEM (2013): «L'empire de "la sexualité" ou peut-on ne pas être homosexuel (ou hétérosexuel) ?». Entretien avec Joseph Massad (auteur de *Desiring Arabs*). *La Revue des Livres*, 9, 28-35.
- FIRESTONE, Shulamith (1976): *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*. Barcelona, Kairós.
- FOKOU-NGOUO, Arthur Freddy (2020): «*Mise en texte d'une ville hybride dans Walaande de Djaili Amadou Amal : vers une sociocritique de l'espace urbain*». *Cédille, revista de estudios franceses*, 18, 467-487. DOI: <https://doi.org/10.25145/j.cedille.2020.18.19>
- GLISSANT, Édouard (1997): *Traité du Tout-Monde – Poétique IV*. Paris, Gallimard.
- GLISSANT, Édouard (2009): *Philosophie de la relation : poésie en étendue*. Paris, Gallimard.
- GRIVEL, Charles (1973): *Production de l'intérêt romanesque*. Paris/La Haye, Mouton.
- HANCOCK, Ange Marie (2007): «Intersectionality as a normative and empirical paradigm». *Politics and Gender*, 3 : 2, 248-254.
- HOEK, Léo (1981): *La marque du titre. Dispositifs sémiotiques d'une pratique textuelle*. Paris, La Haye, Mouton.
- LAURENT, Sylvie (2011): «*Le tiers-espace de Léonora Miano romancière afropéenne*». *Cahiers d'études africaines*, 204, 769-810.
- LERNER, Gerda (1990): *La creación del patriarcado*. Barcelona. Crítica.

- LORDE, Audre (2003): *La hermana, la extranjera*. Madrid, horas y HORAS.
- MALOUF, Amin (1998): *Les identités meurtrières*. Paris, Editions Grasset et Fasquelle.
- MIANO, Léonora (2008): *Afropean soul et autres nouvelles*. Paris, Flammarion.
- MIANO, Léonora (2012): *Habiter la frontière*. Paris, L'Arche.
- WAGNER, Roy (2014): *L'invention de la culture*. Paris, Zones sensibles.
- WILLAIME, Jean-Paul (1993): « L'inquiétude identitaire et la redéfinition des frontières ». *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 37, 5-12.