

# Penser la territorialité et l'identité africaines à travers la notion d'« itinérance » chez Achille Mbembe

**ROLPH RODERICK KOUMBA**

Université de Lille / France

✉ [rolphroderick@gmail.com](mailto:rolphroderick@gmail.com)

**RÉSUMÉ.** La territorialité africaine, telle que nous la connaissons aujourd'hui, est fille de la colonisation. En effet, les frontières entre Etats et la notion d'Etat furent introduites en Afrique par les empires coloniaux européens afin de gérer leurs colonies. Cela ne fut pas sans incidence sur le rapport des Africains à l'espace et aux identités culturelles. Si dans la période précoloniale, la mobilité et l'intranquillité territoriale et identitaire constituaient les traits majeurs caractéristiques des sociétés africaines évoluant souvent en plein régime de l'itinérance territoriale et de l'itinérance identitaire, à l'époque coloniale, les choses furent, semble-t-il, différentes. Car les autorités coloniales ont tenté d'introduire l'immobilité là où il y avait la mobilité. Il faudra attendre la période post-coloniale, précisément le phénomène de la mondialisation, pour assister à un retour symbolique vers la mobilité précoloniale. La « révolution numérique » a joué un rôle essentiel d'autant plus qu'elle inaugure l'ère des identités transnationales et de la territorialité trans-

**MOTS CLÉS :**

Afrique ;  
territorialité ;  
identité ;  
itinérance ;  
échange

---

## Pour citer cet article

Koumba, R. R. (2022). Penser la territorialité et l'identité africaines à travers la notion d'« itinérance » chez Achille Mbembe. *Hybrida*, (4), 73–86. <https://doi.org/10.7203/HYBRIDA.4.23761>

nationale notamment avec l'ouverture accrue du continent africain au monde et de l'intégration du monde en Afrique.

**RESUMEN.** *Considerar la territorialidad y la identidad africanas a partir de la noción de «itinerancia» en Achille Mbembe.* La territorialidad africana, tal como la conocemos hoy, es hija de la colonización. De hecho, las fronteras entre los estados y la noción de estado fueron introducidas en África por los imperios coloniales europeos con el fin de gestionar sus colonias. Esto tuvo un impacto en la relación de los africanos con el espacio y las identidades culturales. Si en el período precolonial, la movilidad y la intranquilidad territorial e identitaria eran los principales rasgos característicos de las sociedades africanas que a menudo evolucionaban en medio de la itinerancia territorial y la itinerancia identitaria, en la era colonial, las cosas parecían ser diferentes. Porque las autoridades coloniales intentaron introducir la inmovilidad donde había movilidad. Habrá que esperar al período poscolonial, precisamente al fenómeno de la globalización, para presenciar un retorno simbólico a la movilidad precolonial. La «revolución digital» ha desempeñado un papel esencial, especialmente al inaugurar la era de las identidades transnacionales y la territorialidad transnacional, particularmente con la mayor apertura del continente africano al mundo y de la integración del mundo en África.

**ABSTRACT.** *Thinking about African territoriality and identity through the notion of «roaming» in Achille Mbembe.* African territoriality, as we know it today, is a product of colonisation. Indeed, the borders between states and the concept of the state were introduced in Africa by European colonial empires in order to manage their colonies. This had an impact on the relationship of Africans to space and cultural identities. If in the pre-colonial period, mobility and territorial and identity-based intranquillity were the major features of African societies, which often evolved in the midst of a system of territorial and identity roaming, in the colonial era things were apparently different. This is because the colonial authorities tried to introduce immobility where there was mobility. It was not until the post-colonial period, precisely the phenomenon of globalisation, that there was a symbolic return to pre-colonial mobility. The “digital revolution” has played a key role, especially as it ushers in the era of transnational identities and territoriality, particularly with the increased openness of the African continent to the world and the integration of the world into Africa.

**PALABRAS CLAVE:**

África;  
territorialidad;  
identidad;  
itinerancia;  
intercambio

**KEY-WORDS:**

Africa;  
territoriality;  
identity;  
roaming;  
exchange

## 1. Introduction

La question relative aux échanges entre les peuples en Afrique subsaharienne intéresse plusieurs chercheurs. Nous pensons que cet intérêt est dû au fait qu'à notre époque, « Les frontières ne sont plus des lieux que l'on franchit, mais des lignes qui séparent » (Mbembe, 2018, p. 10). Issues des clauses de la conférence de Berlin (1884-1885) pour ce qui est des territoires africains autrefois colonisés<sup>1</sup>, les frontières « renvoient à l'État » qui instaure une politique de gestion du territoire. À ce sujet, Michel Foucher écrit dans *Frontières d'Afrique. Pour en finir avec un mythe* : « Les frontières africaines sont subverties, travaillées et utilisées par les sociétés – mobiles –, comme une ressource, et non perçues comme un obstacle » (Foucher, 2014, pp. 32-33). La notion de « continuum frontalier » sous-jacente à l'opinion du géographe français sur l'état des frontières africaines montre que dans l'Afrique post-coloniale, le rapport des Africains aux frontières s'inscrit dans une tentative de dépassement de la territorialité coloniale. Cette tentative de dépassement est intéressante à plus d'un titre car elle se situe dans le paradigme de l'« hypermonde », lequel désigne un « espace virtuel » où se développent « nomadisme et sédentarité virtuels »<sup>2</sup> (Attali, 2003, p. 415). En d'autres termes, il s'agit de la connexion continue des différents peuples africains avec le monde par le truchement des « nouvelles technologies de communication, dont l'Internet, [qui] fournissent de nouvelles façons de transporter des informations sans que leurs utilisateurs aient besoin de se déplacer » (*loc. cit.*). Si avec la mondialisation,<sup>3</sup> « le monde

---

<sup>1</sup> Rappelons que les frontières de l'Éthiopie et du Libéria ne sont pas un legs colonial puisque ces deux pays n'ont jamais été colonisés.

<sup>2</sup> L'expression « nomadisme et sédentarité virtuels » renvoie, selon l'auteur, à la condition des sociétés postmodernes dans lesquelles chacun par le truchement des réseaux sociaux et des moyens de communications, « devient un *immigré virtuel*, un élève à distance d'une lointaine université, un visiteur immobile d'un musée, un malade soigné dans tel hôpital d'un autre continent. À l'inverse, chacun devient aussi un *sédentaire virtuel*, capable de faire croire qu'il est chez lui alors même qu'il est en déplacement. »

<sup>3</sup> Du point de vue moderne et économique, la mondialisation remonte à « la naissance du capitalisme » fondé sur l'économie des plantations. D'après Charles-Albert Michalet, « Des historiens comme F. Braudel et I. Wallerstein ont montré que l'« économie-monde » est le cadre de la naissance du capitalisme dès le XIV<sup>e</sup> siècle. Il faut souligner immédiatement que l'émergence d'une « économie-monde » a précédé la formation des États-nations. » (Charles-Albert Michalet, *Qu'est-ce que la mondialisation ?* Paris, La Découverte, Paris, 2004, p. 14.) Les propos de Charles-Albert Michalet montrent que la mondialisation est un phénomène ancien dont l'origine remonte à l'Antiquité. Car les échanges culturels ont toujours été l'apanage des hommes. Pour l'historien Fernand Braudel, « l'histoire de la mêlée » comme mode d'existence des sociétés humaines date « du II<sup>e</sup> millénaire » : « Ainsi se crée au début du II<sup>e</sup> millénaire un phénomène d'une extraordinaire nouveauté, une culture cosmopolite se met en place où l'on peut reconnaître les apports des diverses civilisations construites en bordure et au milieu de la mer. Ces civilisations sont les unes prises

des réseaux » vient déconstruire le diktat des frontières africaines contemporaines par le truchement des nouvelles technologies par exemple, il sied de rappeler que l'occupation actuelle des terres n'est pas due à un fait naturel. Ce qui amène à prendre du recul devant les notions de « territoire » et d'« identité », lesquelles sont le fruit d'une construction sociopolitique et culturelle. En cela, la « sociogenèse » (Noiriel, 2006, p. 73) de la territorialité africaine prouve que l'espace précolonial constituait une voie de communication entre les peuples et fut le moteur des identités culturelles. Cette approche de l'histoire précoloniale développée par Achille Mbembe dans ses essais *Sortir de la grande nuit* (2013) et *Critique de la raison nègre* (2015), à travers les concepts de « territorialité itinérante », « identités itinérantes », « fédération de réseaux », « espace multinational » et « espace de circulation », invite à une meilleure connaissance du passé précolonial pour non seulement penser autrement l'État. Lequel est une fabrique visant à conférer une identité nationale voire une essence particulière. Mais aussi pour éviter de tomber dans le piège du fétichisme identitaire qui crée la peur de l'autre dans l'inconscient collectif. Et, par voie de conséquence, débouche inéluctablement sur une politique de militarisation des frontières, laquelle constitue un obstacle aux échanges intercommunautaires. D'où la nécessité d'un retour à l'Afrique précoloniale pour donner sens à l'interconnexion des peuples en ce début du XXI<sup>e</sup> siècle. Dès lors, un certain nombre de questions qui nous semblent importantes émergent : quels sont les traits caractéristiques de l'Afrique précoloniale ? En quoi la colonisation européenne fut-elle un frein à la dynamique spatiale et identitaire des sociétés africaines ?

## 2. Les mobilités territoriales et culturelles comme traits caractéristiques de l'Afrique précoloniale

Dans un ouvrage collectif *Les Frontières mondialisées*, l'historienne française Sabine Dullin montre que « l'invention de la cartographie moderne » date du XVIII<sup>e</sup>

---

dans les empires : l'Égypte, la Mésopotamie, l'Asie Mineure des Hittites ; les autres lancées sur la mer et soutenues par des villes : la côte syro-libanaise, la Crète, plus tard Mycènes. Mais toutes désormais communiquent entre elles. Toutes, même l'Égypte, d'ordinaire fermée sur elle-même, se tournent vers le dehors avec une curiosité passionnée. C'est l'époque des voyages, des échanges des présents, des correspondances diplomatiques et des princesses qu'on donne pour épouses à des rois étrangers comme gage de nouvelles relations « internationales ». L'époque où, sur les fresques des tombes égyptiennes, on voit surgir, dans leur costume original, tous les peuples du Proche-Orient et de l'Égée, Crétois, Mycéniens, Palestiniens, Nubiens, Cananéens... » (Fernand Braudel, *La Méditerranée*, Paris, Flammarion, 1985. Cité par Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée [Nouvelle édition augmentée], 2013, p. 176.) Les propos de Fernand Braudel soulignent que « Toute culture est en elle-même « multiculturelle » ».

siècle (Dullin, 2015, p. 7). Selon elle, la « maîtrise du territoire » (2015, p. 8), telle que nous la connaissons aujourd'hui, remonte à cette période. L'idée de maîtrise laisse penser que les frontières sont des instruments de pouvoir visant à élaborer une politique à la fois d'inclusion et d'exclusion. A cet effet, elles constituent des mécanismes de contrôle de la mobilité des populations comme en témoigne l'opinion de Jamil Sayah :

Pour les juristes, étant une construction juridique inhérente au droit international dont la notion de souveraineté étatique constitue la motrice, les frontières ne sont point un lieu de passage autorisé, mais un lieu de contrôle imposé. Dans cette perspective, elles constituent une ligne réelle et symbolique de partage entre le dedans et le dehors. Conséquence, la mobilité se trouve limitée au bon vouloir des États et la liberté d'aller et de venir cesse d'être une règle inviolable et universelle des droits de l'homme. Le passeport et le visa deviennent alors le symbole politico-administratif de cette mobilité réglementée et surveillée. (Sayah, 2016, pp. 7-8)

En surinvestissant les frontières d'un sens juridique qui omet souvent de prendre en compte l'idée selon laquelle « la mobilité est une nature inséparable de l'être humain » (*ibid.*, p. 8), on en a fait des clôtures qui entravent fortement l'itinérance des peuples. Dans l'Afrique précoloniale par exemple, la mobilité constituait la modalité d'être des sociétés. Avec l'expansion de l'Islam et l'instauration de la traite orientale à partir du VII<sup>e</sup> siècle, le continent, précisément l'Afrique de l'Ouest, s'est fortement ouvert au monde. Ce moment embryonnaire de la « circulation des mondes » dont parle Achille Mbembe dans *Critique de la raison nègre*, notamment en insistant sur les notions de « territorialité itinérante », d'« identités itinérantes » et de métissage culturel, montre que l'Afrique n'est plus seulement régie par la mobilité intra-africaine. Selon lui,

Il n'existe pas d'identité nègre comme il existe des Livres révélés. Il y a une identité en devenir qui se nourrit à la fois des différences entre les Nègres tant du point de vue ethnique, géographique que linguistique et des traditions héritées de la rencontre avec le *Tout-Monde*. (Mbembe, 2015, p. 143)

La problématique de la dimension variable de l'africanité culturelle soulevée ici, suggère une analyse à la fois synchronique et diachronique de l'identité africaine. De façon synchronique, celle-ci s'est construite, poursuit Mbembe, à partir de trois *disciplines* lesquelles sont : l'Islam, le christianisme et la colonisation :

La formation des identités africaines contemporaines ne se fait guère en référence à un passé vécu à la manière d'un sort jeté une fois pour toutes, mais souvent à partir d'une capacité à mettre le passé entre parenthèses – condition d'ouverture sur le présent et sur la vie en cours. C'est ce qu'indique, par exemple, une lecture historique des réappropriations locales des trois disciplines évoquées plus haut. Ainsi, au projet

islamique les Africains opposent une réponse que l'on pourrait qualifier d'assimilation créative. Au sein de ces cultures marquées par l'oralité, l'hégémonie du Livre est relativisée. Le noyau doctrinal est réinterprété d'une manière qui laisse largement ouverte la réponse à la question de savoir ce qui constitue, en propre, une société ou un gouvernement islamique. (Mbembe, 2015, p. 146)

Les identités africaines, à l'époque précoloniale, s'inscrivaient donc dans le registre de la *transformation*. Dans cette perspective, l'expansion de « la foi islamique » en Afrique de l'Ouest constitue un moment important des grandes mutations socio-culturelles. Dans leur désir d'imposer une nouvelle vision du monde, les musulmans arabes vont convertir de gré ou de force les populations autochtones rencontrées lors de leur conquête. Cette grande entreprise que l'on pourrait qualifier d'endoctrinement religieux reposait sur une conception manichéenne du monde, laquelle va légitimer la traite orientale :

En effet, afin de s'imposer, la foi islamique ne se prive ni de l'usage de la force ni d'une certaine esthétique de la violence. Guerres dites saintes et conversions forcées sont légitimées et autorisées par la nécessité de la rectitude et du salut. Là où la conversion forcée finit par prendre le pas sur l'adhésion libre, une relation maître-esclave vient se superposer au rapport croyant-infidèle. Les lois de la religion définissant les modalités de l'appartenance et de l'exclusion, l'observance des préceptes religieux (comment vivre moralement au regard de Dieu) constitue la condition d'admission dans une nation imaginaire dont les frontières physiques et symboliques s'étendent au loin : la communauté des croyants. (Mbembe, 2015, p. 144)

La discrimination religieuse évoquée ici comme fondement de la traite orientale favorise l'émergence de la fraternité religieuse devenue le principal critère d'appartenance à l'empire islamique. En effet, la célébration des noces violentes de l'Islam en Afrique subsaharienne va être confrontée à la capacité qu'ont les Africains d'intégrer dans leurs cultures, les cultures venues d'ailleurs. C'est dans cette façon de faire, relève Mbembe, que les musulmans africains vont réécrire la foi islamique et leurs cultures afin de s'adapter à la fois aux réalités africaines et aux contingences du moment :

L'Afrique musulmane produit également ses lettrés et ses réformateurs. La plupart sont en même temps des guerriers. D'autres sont des grands négociants, impliqués dans les échanges au loin. Scribes, savants, légistes et exégètes du Coran, voire simples esclaves et griots, bâtissent la cité terrestre et réinterprètent les récits hérités du Prophète, les yeux fixés sur les marchandises et, pour certains, sensibles à l'appel du luxe. Attentifs aux détails de lieu et de situation, ils réécrivent et l'islam lui-même et l'identité africaine, souvent de manière inattendue, dans un commerce hardi avec le monde. De ce procès émergent plusieurs variétés de l'islam et de la pluralité des cultures politiques du religieux. (Mbembe, 2015, pp. 146-147)

L'avènement de la culture du commerce et l'africanisation du Coran indiquent que l'Afrique était actrice à part entière du métissage culturel à l'époque précoloniale. Cette opinion traduit la flexibilité de la territorialité précoloniale et laisse penser que l'identité africaine perçue comme une donnée immuable est une « fiction », c'est-à-dire une construction. D'ailleurs, le recours à l'« *assimilation créatrice* » (Mbembe, 2004, p. 108) que les Africains opposent « au projet islamique » traduit une « vérité de faits », à savoir « le réel humain [se trouve dans] les fictions qui le constituent » (Huston, 2008, p. 28). Elle ajoute : « Quand je dis fictions, je dis réalités humaines, donc construites » (*loc. cit.*). Il apparaît aisément que l'identité, au même titre que l'État, est une fabrique. De plus, la rencontre de l'Afrique avec le monde ne l'a pas confinée au statut de simple spectatrice. Ce fut une occasion pour elle de manifester ses capacités d'échanges, de création et d'adaptation qui ont toujours défini cet espace dit de la flexibilité identitaire et territoriale :

Historiquement, l'attache au territoire et au sol en Afrique fut toute contextuelle. Dans certains cas, les entités politiques étaient délimitées non par des frontières au sens classique du terme, mais par une imbrication d'espaces multiples, constamment faits, défaits et refaits aussi bien par les guerres et les conquêtes que par la mobilité des biens et des personnes. Des échelles de mesure fort complexes permettaient d'établir des correspondances productives entre les personnes et les choses, les unes pouvant être converties en les autres, comme ce fut le cas au moment de la traite des esclaves. On pourrait dire qu'en opérant par poussées, détachements et scissions, la territorialité précoloniale était une *territorialité itinérante*. Telle était également l'une des modalités de constitution des identités. (Mbembe, 2015, p. 148)

L'hypothèse de la *territorialité itinérante* et des *identités itinérantes* comme traits constitutifs de l'historicité africaine précoloniale,<sup>4</sup> déconstruit l'approche simpliste européenne de l'Afrique développée au XIX<sup>e</sup> qui concevait cet Ailleurs comme un lieu par excellence des sociétés dites traditionnelles, reposant sur des modèles identitaires « barbares » et figés depuis l'Antiquité, car fermées au monde. À contre-courant de cette

---

<sup>4</sup> Rappelons que la culture sahélienne/ soudano-sahélienne n'est pas synonyme de la culture musulmane ou islamique car les populations qui résident dans la zone du Sahel, au contact de l'Islam, ont généré une culture inédite qu'on nomme la culture afro-islamique : c'est une culture hybride dont la construction n'est pas achevée. En ce qui concerne les autres cultures à l'instar de la culture bantou qui s'est montrée itinérante à l'époque précoloniale, lorsqu'elle fut au contact des cultures européennes, précisément du christianisme, elles donnèrent naissance à la culture afro-européenne ou afro-chrétienne. Bref, l'identité culturelle relève d'une construction continue. Celle-ci n'est pas authentique car les peuples ne vivent pas en vase clos. Mais dynamique, car se nourrissant continuellement des apports extérieurs et s'inscrivant dans le paradigme de l'hybridité.



opinion, l'expansion de l'Islam en Afrique vient démontrer le contraire car elle fut un moment de grand bouleversement culturel et de la mise en connexion du continent avec le monde oriental. L'Islam étant porteur d'un projet socioculturel et politique, les Africains, déjà habitués au transfert socioculturel, ont su faire preuve d'un art du « *génie mimétique* » (Mbembe, 2004, p. 109), même si cela émanait souvent d'une contrainte.

### 3. La colonisation européenne ou la tentative de figer la dynamique spatiale et identitaire des sociétés africaines

A l'époque coloniale, l'art de la mobilité et de l'échange dévolu aux Africains va considérablement s'altérer avec l'introduction des frontières au sens européen du terme. On passe dès lors, des usages de la territorialité et des identités itinérantes aux pratiques dites de la territorialité et des identités sédentaires. Pour Achille, l'entreprise coloniale fut une catastrophe, parce qu'elle a établi la clôture territoriale là où il n'y avait point d'enclos :

Ici, le drame de la colonisation ne consista pas dans le découpage arbitraire d'entités autrefois réunies – la balkanisation que n'a cessé d'invoquer la vulgate afronationaliste. Il fut, au contraire, de vouloir tailler de pseudo-États à partir de ce qui, fondamentalement, était une *fédération de réseaux*, un *espace multinational*, constitué, non de « peuples » ou de « nations » en tant que telles, mais de *réseaux*. Il fut de vouloir fixer des frontières rigides à ce qui était, structurellement, un *espace de circulation* et de marchandage, flexible, à géométrie variable. (Mbembe, 2013, p. 183)

La reconfiguration coloniale du rapport des Africains à la territorialité a certainement engendré un « clôture identitaire » (Mbembe, 2000/1, p. 16), laquelle a été renforcée par un « universalisme abstrait » véhiculé par l'impérialisme européen qui a privilégié la pratique de l'assimilation culturelle comme cela fut le cas dans les colonies françaises d'Afrique. En effet, la politique dite de l'assimilation est caractéristique du fonctionnement de tout empire, écrit Bertrand Badie :

L'empire ne connaît en fait qu'une identité, celle de la culture qu'il promeut et qu'il a pour objectif d'universaliser. Pour le reste, tout particularisme est politiquement négligeable dès lors qu'il ne menace pas l'essentiel. Qu'elles s'effacent d'elles-mêmes en adhérant à l'identité sacralisée, ou qu'elles cultivent, en restant à leur place, une exceptionnalité tolérée et réglementée, les minorités sont d'autant mieux admises qu'elles ne revendiquent aucun séparatisme territorial. (Badie, 2013, p. 21)

En dépit de « la cristallisation des identités ethniques » (Mbembe, 2013, p. 177) et de la mise en mal de la culture du nomadisme (qui a prévalu dans l'Afrique précolo-



niale), compte tenu d'une gestion de l'espace fondée sur « l'intangibilité des frontières » coloniales dont ont hérité la plupart d'États africains au lendemain des indépendances, laquelle participe en quelque sorte à renforcer le sentiment d'appartenance ethnique (par exemple le tribalisme) et à faire naître dans l'inconscient collectif de la plupart d'« intellectuels africains en France »<sup>5</sup> de l'époque coloniale un « imaginaire de l'identité racine-unique » (Glissant, 1997, p. 21) ; il n'en demeure pas moins que les Africains ont manifesté à cette époque une certaine réappropriation des cultures européennes comme le montre cette description du processus d'africanisation du christianisme :

Loin d'être le mouvement d'abolition de soi craint par les théologiens de l'inculturation, le christianisme, sans être dépouillé de son concept, sera pris à l'envers, décomposé, puis revêtu du masque et du bric-à-brac ancestral. Il apparaîtra d'abord aux Nègres comme un immense champ de signes qui, une fois décryptés, ouvriront la voie à une foule de pratiques sans cesse éloignées de l'orthodoxie. Les Africains y puiseront à la manière d'un miroir dans lequel ils se représenteront leur société et leur histoire. [...] Par ailleurs, il s'offrira aux Africains comme allégorie et comme esthétique, d'où l'immense travail sur les formes et sur les langages dont il fera l'objet. [...] Finalement, l'on ne saurait sous-estimer son pouvoir d'enchantement. (Mbembe, 2015, pp. 150-151)

La réappropriation du christianisme en Afrique subsaharienne francophone révèle une certaine culture de la pratique du brassage culturel. Loin de se limiter à une simple addition ou greffe culturelle qui pourrait être nocive si l'on se réfère à la malheureuse expérience de « la greffe de l'État » (Fayart, 1989, p. 27) en Afrique. Cette éthique du métissage a généré des identités culturelles syncrétiques inédites, lesquelles sont perceptibles à partir des aires linguistiques, géographiques, etc., représentatives de l'hétérogénéité de l'Afrique post-coloniale qui est un « Carrefour des peuples et des civilisations » (Monga, 1994, p. 18). Cette Afrique métissée qui a intégré en elle l'hypermonde sait parfaitement s'y faire avec « Les frontières [d'Afrique qui] établissent de la rupture là où il y avait de la continuité géographique, culturelle » (Dufoulon, 2016, p. 13). Ici, le phénomène de la mondialisation a tout son sens car il rend possible la reconfiguration continue des identités culturelles :

---

<sup>5</sup> À contre-courant d'une conception figée de l'identité africaine prônée par les intellectuels africains en France à la fin de la colonisation et pendant les premières décennies des indépendances africaines, Abdoulaye Gueye laisse entendre que « L'identité africaine vue comme une donnée primordiale et sacrée qui nie à l'individu la possibilité d'avoir des "référents multiples", divers et hétérogènes, ne rend pas compte de la réalité actuelle. Si elle pouvait être opératoire dans les années 50/70, c'est probablement parce que, ainsi que le souligne J. -P. Ndiaye, les intellectuels d'alors estimaient que leur présence en France n'était que passagère. » (Abdoulaye Gueye, *Les Intellectuels africains en France*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 12-13.)

Nous vivons dans un village planétaire où les nouvelles technologies, la finance, le commerce mais aussi l'information, la culture et le sport ont fait voler en éclats les barrières nationales. Mobilité, fluidité, adaptabilité, le tiercé semble paré de toutes les vertus et chaque métier peut désormais revendiquer le label « sans frontières ». (Saidi, 2016, p. 23)

Le point de vue de Hedi Saidi sur le phénomène de la mondialisation renseigne sur le devenir-poreux des frontières africaines au XXI<sup>e</sup> siècle. D'ailleurs, la colonisation européenne, sans le vouloir vraiment, aurait posé les fondements de la porosité des frontières qu'elle introduisit en Afrique. L'ambiguïté de son action se traduit par le fait qu'elle fut un moment important de l'ouverture de l'Afrique au monde occidental, laquelle représente une sorte de genèse africaine de l'hypermonde. L'adoption des langues coloniales par les Africains a joué un rôle indéniable à ce niveau. Cependant, tout en participant à l'intégration du monde en Afrique, les religions et langues importées sont souvent source de conflits car très souvent, plusieurs gens voient en elles les instruments de la « colonisation mentale » du sujet Africain. Ce point de vue est discutable car l'Afrique ne vit pas en vase clos et donc est amenée à échanger des biens symboliques avec le monde. L'insertion de plusieurs éléments culturels en Afrique témoigne donc du dynamisme de la connexion du continent au globe. Dès lors, la religion afro-islamique et « la religion afro-chrétienne »<sup>6</sup> (Miano, 2006, p. 115) traduisent « la capacité des Africains d'habiter plusieurs mondes et de se situer des deux côtés de l'image simultanément » (Mbembe, 2015, p. 151). Ces savoir-faire et savoir-vivre montrent que la reconfiguration de l'espace africain lors de la colonisation n'a pas totalement dépersonnalisé l'Africain. Car ce dernier a élaboré depuis des siècles une culture d'adaptation pour faire face aux invasions de tous genres, précise l'historien français Hubert Deschamps :

En réalité l'Afrique noire n'est ni un vase clos, ni un vase vide. Elle a été géographiquement isolée, ce qui lui a permis d'édifier des cultures et des manières de sentir originales. Mais cet isolement n'a jamais été absolu. Le Sahara et les savanes ont constamment vu passer des migrations et véhiculer des influences. Rien cependant

---

<sup>6</sup> Pour pallier les limites du personnage nommé Colonne du Temple, adepte de l'afrocentrisme et un des piliers majeurs de l'église *Soul Food* de Sombé, qui pense « qu'il est temps pour les Africains de se réapproprier le Livre que d'autres ont simplement recopié sur les monuments égyptiens, et de réhabiliter dans la pratique chrétienne, les rituels africains qui ont été bannis » (p. 113.), la narratrice Musango soulève la problématique de l'africanisation du christianisme en ces termes : « Monsieur Colonne, pouvez-vous me dire quand exactement les Africains ont abandonné le culte de leurs ancêtres et les offrandes faites aux esprits ? Il me semble qu'ils ont toujours pratiqué le mélange de la foi chrétienne et de leurs religions ancestrales » (p. 114.). Sa réponse démontre à bien des égards que les Africains savent parfaitement incorporer dans leurs identités les éléments culturels venus d'ailleurs.

d'assez fort pour détruire et remplacer. Les noirs ont assimilé sans s'abolir... Ni la période coloniale, où le courant a été singulièrement puissant, ni l'envahissement par la civilisation du xx<sup>e</sup> siècle n'ont aboli cette originalité africaine. Le processus d'adaptation, d'africanisation, se poursuit sous nos yeux. (Deschamps, 1976, p. 120)

L'idée d'une Afrique dont les sociétés précoloniales étaient ouvertes au monde et qui évoluait au gré des mutations culturelles prouve que l'espace et l'identité étaient subordonnés à ce qu'Achille Mbembe appelle la « fédération de réseaux » pour désigner la connexion intercommunautaire intra-africaine, la connexion de l'Afrique au monde, la porosité des frontières, etc.

#### 4. Conclusion

S'interroger sur le rapport entre « Voies de communication et espaces culturels en Afrique subsaharienne », c'est avant tout étudier la sociogenèse de ces notions pour comprendre qu'elles ont une histoire, que celle-ci est pleine d'enseignements et que ces savoirs sont utiles pour établir un rapport apaisé avec l'identité africaine, l'État et la frontière au XXI<sup>e</sup> siècle. Car l'historicité africaine qui rappelle entre autres que la territorialité et l'identité étaient itinérantes avant la période coloniale, montre que ce qui constituait une frontière à cette époque n'était pas une barrière comme c'est le cas aujourd'hui, mais plutôt un espace mouvant jouant le rôle de continuum frontalier. Bien que la frontière et l'identité soient désormais étroitement liées à la nation, continuer à prôner un « nationalisme culturel » rigide c'est tuer en quelque sorte l'échange si cher à l'humain. Partant du postulat que l'identité culturelle est foncièrement historique car découlant d'une construction continue, selon le philosophe français François Jullien, dont la théorie identitaire développée dans son essai *Il n'y a pas d'identité culturelle* (2016), précise que le « propre » du culturel, « C'est bien de se transformer et de muter. [Car] Une culture qui ne se transforme plus serait une culture morte. Comme on parle de langue morte : une langue morte est une langue qui ne change plus parce qu'on ne la parle plus ; qui s'est figée, fixée, parce qu'elle ne sert plus » (Jullien, 2012, p. 6). On en déduit que la frontière est un mal nécessaire à notre époque car c'est un legs qui permet de marquer les limites d'un territoire afin de garantir la vie sociopolitique et la sécurité territoriale. Dans cette perspective, elle ne devrait pas entraver la mobilité humaine ni les échanges. Malheureusement, ce n'est pas le cas dans nos sociétés où la frontière renvoie dorénavant à une clôture. Face à cette situation inconfortable, un défi s'impose à tous : « l'humanité devra réussir à vivre à la fois en sédentaire pour se construire et en nomade pour s'inventer » (Attali, 2003, p. 15).

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Attali, J. (2003). *L'Homme nomade*. Librairie Arthème Fayard.
- Badie, B. (2013). *La Fin des territoires*. (Ouvrage original publié en 1995). CNRS.
- Deschamps, H. (1976). *L'Afrique noire précoloniale*. (Ouvrage original publié en 1962). Presses Universitaires de France.
- Dufoulon, S. (2016). Frontières symboliques, frontières réelles. Dans J. Sayah (Dir.), *Frontières et mobilité* (pp. 13-21). L'Harmattan.
- Dullin, S. (2015). Présentation. Frontières et mondialisation : de la contradiction à la complémentarité. Dans S. Dullin (Dir.), *Les Frontières mondialisées* (pp. 5-19). Presses Universitaires de France.
- Fayard, J-F. (1989). *L'État en Afrique. La politique du ventre*. Librairie Arthème Fayard.
- Foucher, M. (2014). *Frontières d'Afrique. Pour en finir avec un mythe*. CNRS.
- Glissant, É. (1997). *Traité du Tout-monde. Poétique IV*. Gallimard.
- Gueye, A. (2001). *Les Intellectuels africains en France*. L'Harmattan.
- Huston, N. (2008). *L'Espèce fabulatrice*. Actes Sud.
- Jullien, F. (2016). *Il n'y a pas d'identité culturelle*. L'Herne.
- Jullien, F. (2012). *L'écart et l'entre. Ou comment penser l'altérité*. [Leçon inaugurale]. Chaire sur l'altérité au Collège d'Études Mondiales, Fondation Maison des Sciences de l'Homme (FMSH). <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00677232/document>
- Mbembe, A. (2018). *Politique de l'inimitié*. (Ouvrage original publié en 2016). La Découverte.
- Mbembe, A. (2015). *Critique de la raison nègre*. (Ouvrage original publié en 2013). La Découverte.
- Mbembe, A. (2013). *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. (Ouvrage original publié en 2010). La Découverte.
- Mbembe, A. (2004). Sujet et expérience. Dans *L'expérience. Pour un dialogue entre les cultures* (pp. 99-114). La Découverte.
- Mbembe, A. (2000). À propos des écritures africaines de soi. *Politique africaine*, (77), 16-43. <https://doi.org/10.3917/polaf.077.0016>
- Miano, L. (2006). *Contours du jour qui vient*. Plan.
- Michalet, C.-A. (2004). *Qu'est-ce que la mondialisation ?* La Découverte.
- Monga, C. (1994). *Anthropologie de la colère. Société civile et démocratie en Afrique noire*. L'Harmattan.
- Nancy, J-L. (2013). *Être singulier pluriel*. Galilée [Nouvelle édition augmentée].
- Noiriel, G. (2006). *Introduction à la socio-histoire*. La Découverte.
- Saidi, H. (2016). Il n'est pas frontière qu'on n'outrepasse. Dans J. Sayah (Dir.), *Frontières et mobilité* (pp. 23-60). L'Harmattan.
- Sayah, J. (2016). Présentation. Dans J. Sayah (Dir.). *Frontières et mobilité* (pp. 7-9). L'Harmattan.

**Rolph Roderick Koumba**, docteur en Langue et littérature françaises. Spécialité : Littératures africaines francophones subsahariennes. Chercheur associé au Laboratoire ALITHILA (Analyses Littéraires et Histoire de la Langue) de l'Université de Lille. Enseignant de Lettres Modernes au Collège Jeanne d'Arc de Roubaix (France) de septembre 2021 à février 2022. Auteur et co-auteur de plusieurs articles, à savoir :

- Roderick Koumba, R., et Kouakou, A. B. (2021). La langue française, un vecteur de « l'être-les-uns-avec-les-autres » chez Fatou Diome et Léonora Miano. *Hybrida*, (3), 207–220. <https://doi.org/10.7203/HYBRIDA.3.21549>
- Koumba, R. R. (2021). De quoi l'imaginaire d'un cybercriminel africain est-il le nom ? *Revue de Philologie et de Communication Interculturelle*, vol. V(2), 33–39. [https://jpic.mta.ro/assets/JPIC%202\\_2021.pdf](https://jpic.mta.ro/assets/JPIC%202_2021.pdf)
- Koumba, R. R., & Kouakou, A. B. (2021). De quoi la prétendue authenticité culturelle japonaise est-elle le nom ? *Mouvances Francophones*, 6(2). <https://doi.org/10.5206/mf.v6i2.13816>
- Koumba, R. R. (2020). La transformation comme moteur de la vitalité de l'identité culturelle : penser l'identité africaine avec Fatou Diome. *Revue Inter-Lignes*, (24), 31–44. [https://www.ict-toulouse.fr/wp-content/uploads/2021/04/Inter-Lignes-n%C2%B024-2\\_12-1.pdf](https://www.ict-toulouse.fr/wp-content/uploads/2021/04/Inter-Lignes-n%C2%B024-2_12-1.pdf)

