

Écotone et afrotopie : branchements conceptuels autour de Felwine Sarr et des Ateliers de la pensée

Markus Arnold (University of Cape Town)

Résumé : Dans son ouvrage *Afrotopia* (2016), l'écrivain sénégalais Felwine Sarr travaille à dessiner les contours d'une « utopie active qui se donne pour tâche de débusquer dans le réel africain les vastes espaces du possible et les féconder ». Si l'ouvrage compte parmi les propositions qui posent le fondement intellectuel des Ateliers de la pensée tenus, depuis 2016, à Dakar par Sarr et le politologue camerounais Achille Mbembe, ses idées se déclinent aussi dans les différents apports des contributeurs à cette plateforme de recherche interdisciplinaire. L'ambition de celle-ci est de penser, depuis les Suds, les enjeux d'une évolution positive des sociétés africaines et, plus généralement, du vivre-ensemble contemporain global. À plusieurs égards, l'incubateur épistémologique que constitue cette plateforme établit un espace de réflexion, de réinvention, de possible transformation ; elle paraît ainsi comme une sorte d'*écotone conceptuel* au sein duquel s'élaborent des visions et récits alternatifs vis-à-vis de la *realpolitik* néolibérale. L'objectif de cet article est d'identifier et de discuter les liens et branchements entre l'écotone et l'afrotopie qui semblent multiples et révélateurs. Dans les propositions émancipatrices de Sarr et de certains penseurs des Ateliers s'observent en effet des résonances significatives avec cette notion complexe de l'écotone qui, déterritorialisée de son habitat premier (l'écologie), ouvre large les perspectives pour imaginer et penser les identités sociohistoriques et ethnoculturelles de notre contemporain. L'écotone et ses principales caractéristiques (l'interconnexion du vivant, la logique relationnelle, la tension du pluriel...) devient ainsi un outil critique pour lire et informer l'imaginaire et la visée du projet afrotopique : la « nouveauté radicale » du renouvellement épistémologique du continent, une véritable démocratie plurielle, l'hospitalité planétaire.

« Where is the imagination?
Where is the rebellion?
Where is the heart? »

(graffiti anonyme, bibliothèque Bodleian, Oxford)

« What can I know? What may I hope? »
(Zygmunt Bauman)

C'est un truisme que d'affirmer que les flux matériels et virtuels de notre monde contemporain ont contribué substantiellement à la circulation de la pensée, des savoirs et des postures critiques. Dans le labyrinthe des études postcoloniales, par exemple, il était naguère question de « travelling theories » signifiant, à titre d'exemple, qu'un critique *littéraire* francophoniste espagnol puisse productivement lire un roman ouest-africain grâce à des outils théoriques des *cultural studies* établis par un chercheur de la diaspora indienne aux États-Unis articulant pensée *politique* marxiste, *psychanalyse* fanonienne, *féminisme* différentialiste et formalisme *poétique*. Nonobstant les complexités de telles méthodologies et la question de la pertinence et des limites de ces « théories voyageuses », force est de souligner que ces circulations sont liées à d'autres phénomènes, parmi lesquels l'extension (dans le monde en général) des valeurs démocratiques et leurs logiques plurielles et dialogiques ainsi que l'intensification (dans le monde académique, entre autres) des approches interdisciplinaires. Soulignons par ailleurs la pratique de l'emprunt comme méthode établie de relocalisation épistémologique et de création de nouveauté.

Là également, les études postcoloniales et leurs politiques et poétiques de (re)appropriation¹ peuvent servir d'exemple parlant ; sans oublier leurs intersections avec d'autres théories (par exemple féministes), s'inscrivant dès lors, plus largement, dans des phénomènes et approches d'intersectionnalité.

L'on notera enfin que ces circulations sont aussi le fruit de méthodes comparatistes et de la tradition philologique – Edward Said et Gayatri Spivak se situent ici dans une lignée directe d'Erich Auerbach – dont les apports, par exemple dans le domaine de l'intertextualité et de la traduction, semblent quelque peu oubliés dans l'actuel contexte de transformation épistémologique du milieu universitaire. Plus particulièrement, indiquons l'intéressante proposition d'un « comparatisme constructif » par l'historien Marcel Detienne qui s'oppose aux supposées incommensurabilité et incomparabilité des différentes expériences et représentations historiques, anthropologiques et culturelles². Si Detienne défend l'idée d'« une valeur éthique de l'activité comparative » (2009 : 62), c'est certainement en raison de ses modalités multi-perspectivistes, sa relativisation des prétentions à l'unicité, au monolithisme, à l'exclusivité hermétique, à une originalité essentielle. Outre la déconstruction du caractère absolu des choses – on se rappelle ici l'adage de « L'Éclésiaste » biblique qu'« Il n'y a rien de nouveau sous le soleil » –, la dimension éthique du comparatisme repose donc dans l'exercice de mise en relation et de contextualisation, dans la tentative de traduction, sachant que, comme le dit Homi Bhabha, le transfert de sens entre différents systèmes de signification ne peut jamais être total³.

Cet article s'inscrit dans une telle approche comparative « constructive » et souscrit au dialogue interdisciplinaire, à la circulation d'idées, à la confluence – consciente ou inconsciente – de concepts et postures intellectuelles. On y proposera une articulation critique entre deux notions de provenances, de cheminements, de portées et d'intentionnalités différentes : l'écotone et l'afrotopie. En effet, il s'agira d'aborder les élaborations autour de la notion d'« Afrotopia », développée par le chercheur et écrivain sénégalais Felwine Sarr et diffusée dans un essai éponyme en 2016 ainsi qu'une sélection d'écrits critiques produits dans le cadre des Ateliers de la pensée, une plateforme de recherche interdisciplinaire initiée en 2016 à Dakar par Sarr et l'historien et politologue camerounais Achille Mbembe. On montrera alors que ces positions critiques et , qui contiennent une partie plus ou moins manifestement utopique, permettent sur divers plans – thématiques, identitaires, culturels, formels, symboliques – une interconnexion productive avec l'écotone, notion originellement développée (et toujours employée) en botanique pour décrire certaines réalités biologiques et écosystémiques, mais dorénavant déterritorialisée – au sens deleuzien du terme – pour servir de métaphore à valeur tant descriptive que prescriptive dans divers champs de la connaissance, notamment le domaine ethnoculturel. L'objectif sera donc d'identifier et de discuter plusieurs convergences et résonances entre ces notions et positions qui témoignent de la fécondité critique et rhétorique entre la posture afrotopique et la perspective écotonale. Si la mise en lien entre l'écotone – ses traits et figures, ses processus et mécanismes – se focalisera sur des postures théoriques et critiques de l'afrotopie, nous proposerons en conclusion une ouverture sur l'articulation entre écotone et production littéraire de Sarr.

Mise au point n°1 – écotone, plasticité politique, écosystèmes culturels

¹ Outre les élaborations sur les stratégies d'appropriation dans l'écriture postcoloniale par les pionniers du champ (ASHCROFT Bill, GRIFFITH Gareth & TIFFIN Helen, *The Empire Writes Back*, London at New York, Routledge, 1989, ch. 2), l'ancrage du texte postcolonial dans une « temporalité de l'appropriation active » est mis en avant par Jean-Marc MOURA (*Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, PUF, coll. « Écritures francophones », 1999, p. 131).

² DETIENNE Marcel. *Comparer l'incomparable*. Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2009.

³ BHABHA Homi. *The Location of Culture*, London & New York, Routledge, 2008: p. 234. Quant à la question susmentionnée de l'appropriation, la pensée de Bhabha permet aussi de déceler ses ambivalences et instabilités dans des zones de contact culturelles (*Ibid.*, p. 125).

Pour commencer, il sera utile de rappeler brièvement conceptions des écologistes sur l'écotone ; après tout, il s'agit du domaine qui a façonné la notion et continue à l'utiliser, en pratique et en théorie. Apparu au début du 20^e siècle, l'écotone est héritier de notions antérieures comme « zones de stress » (tonos = stress) et « zones contestées »⁴. Le biologiste américain Eugene Pleasants Odum, qui contribue à populariser la notion pour étudier les rapports entre différents écosystèmes, établit en 1971 le terme de « communauté écotonale » (définie par rapport aux communautés externes) et attribue à l'écotone deux caractéristiques majeures : d'une part, il s'agit d'un lieu de transition entre communautés diverses ; de l'autre, d'une zone de jonction, d'une ceinture de tension⁵. Dans cette réalité du contact à la frontière d'écosystèmes, il est donc d'abord question de *processus* : transitions (passages d'un lieu ou état à un autre ; certains parlent même de « corridor de migration »⁶), jonctions (ou confluences, convergences, rapprochements, branchements), tensions (ou élasticités, pressions). Puis, comme résultat de ces processus, la définition s'étend ainsi : ladite communauté écotonale contient, d'abord, plusieurs organismes des communautés qui s'enchevêtrent, puis, ceux uniquement présents dans l'écotone. L'on observe donc une *inclusion du dehors* et une incorporation de l'ailleurs, mais aussi une unicité et *originalité du dedans* (une exclusivité, car restreinte à l'écotone). Pour dire ces éléments uniques à l'écotone et donc quelque peu sans précédent, l'on pourrait utiliser un vocabulaire plus habituel dans les études culturelles et littéraires : au sein de la *zone de contact* qu'est l'écotone émerge un tiers espace avec des objets exogènes et connus de même que des objets inédits et proprement endogènes issus de processus d'*hybridation*.

Des processus (transitions, jonctions, tensions) on en vient donc aux *traits* de l'écotone. Ceux-ci sont constitués d'éléments distincts (de l'ailleurs) et fusionnels (uniques au dedans), et ce en grande variété/diversité et densité. Voilà qui suscite de nouveau des analogies avec le domaine socioanthropologique et ethnoculturel, dans la mesure où l'on pourrait alors voir l'espace écotonal comme le lieu de rencontre et de tension entre deux grands logiques et phénomènes : d'un côté, le multiculturel et la diaspora (*les éléments distincts*) ; de l'autre, le métissage, la post-diaspora, la créolisation (*la fusion*). Les espaces insulaires des colonies plantationnaires, mais aussi nombre de métropoles et centres urbains postcoloniaux en témoignent, ou encore des lieux d'échange spécifiques que sont les ports, et même les espaces frontaliers⁷.

Pour aller encore plus loin, on pourrait voir à l'œuvre dans la zone de tension qu'est l'écotone une véritable logique démocratique ; il s'agit bien d'une dynamique sociale et d'une formation politique de la rencontre, de l'échange, de la confrontation, du conflit, les éventuels accords et ententes (*la fusion*) étant nourris par des positions distinctes (extérieurs, opposées, voire polarisantes) et émanant d'un espace spécifique de négociation. La vision démocratique se situe à l'écart et à la dissolution des certitudes identitaires ; il sape le soubassement des singularités essentialistes et s'embarque vers un espace nouveau, en dehors des différences sécurisantes. Comme le dit la sociologue italienne Simonetta Tabboni, l'idée démocratique, à travers ses contradictions, ses imperfections et problèmes insolubles, nécessite « la reconnaissance de déséquilibres continus et maintenus à l'intérieur d'un champ de tensions, des résultats instables par définition »⁸. Similairement, chez Ernesto Laclau, les théories sur l'idéal démocratique contemporain impliquent explicitement une logique d'hybridation qui, loin d'être un phénomène marginal, serait en effet le terrain même sur lequel les identités politiques se construiraient. Le

⁴ LACHAVANNE Jean-Bernard, « Why study biodiversity in land-inland water ecotones? », dans Lachavanne J. B. et JUGE R. (eds.). *Biodiversity in Land/inland Water Ecotones*, Paris, UNESCO at Parthenon, Coll. « Man and the Biosphere », 1997, p. 8.

⁵ ODUM, Eugene Pleasants, *Fundamentals of ecology* (3^e éd.). Philadelphie, W.B. Saunders Company, 1971.

⁶ LACHAVANNE J. B. et JUGE R. 1997. *op. cit.*, p. 281.

⁷ L'on renverra ici à certains colloques organisés dans le cadre du programme « Ecotones : Encounters, Crossings, and Communities 2015-2022 » focalisés précisément sur de tels lieux : p. ex. les espaces insulaires (La Réunion 2018 ; Manhattanville 2019), les frontières (Kolkata 2018), les ports (Montréal 2019), les espaces urbains (Cape Town, 2021). Voir : <https://emma.www.univ-montp3.fr/fr/valorisation-partenariats/programmes-europ%C3%A9ens-et-internationaux/ecotones>.

⁸ TABBONI Simonetta. « Le multiculturalisme et l'ambivalence de l'étranger », dans Wieviorka M. (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996, p. 250.

philosophe argentin voit ainsi l'hybridation comme le symbole d'une politique véritablement démocratique, c'est-à-dire une oscillation et médiation permanente entre identités particularistes et universalistes ; une acceptation de la nature plurielle et fragmentée des sociétés contemporaines ; le dépassement du particularisme en vue d'une quête d'espaces d'une universalisation relative des valeurs⁹. Pour faire écho à cette politologie « radicale », il est par ailleurs parlant que les socio-anthropologues Robin Cohen et Nicolas Van Hear se réfèrent également aux perspectives écotones dans leur récente proposition d'une série de « solutions radicales » pour remédier aux flux migratoires actuels et à venir¹⁰. Vu de telles élaborations *politologiques* et *anthropologiques* sur les traits et exigences de l'espace démocratique, les théories *biologistes* sur la « plasticité écologique »¹¹ dans l'écotone – pour décrire l'exigence d'une grande adaptabilité des espèces dans cette zone particulière – paraissent de nouveau d'une analogie fructueuse. Une fois de plus, la théorie se fait voyageuse. Mais (re)passons au domaine culturel et conceptuel.

Car l'écotone en tant que « jonction de communautés » (donc initialement comme communautés écologiques et biologiques, soit écosystèmes) peut effectivement s'étendre se faire de façon productive à d'autres *communautés* (s'entend ethnoculturelles, sociales, linguistiques) et de leurs créations, performances et médiations (culturelles, langagières, artistiques, littéraires...). C'est là l'approche principale du programme pluriannuel « Ecotones : Encounters, Crossings, and Communities » et d'autres perspectives novatrices, venant par exemple de la didacticienne féministe Florence Krall et ses élaborations auto-ethnographiques sur le voyage ou de l'historien John R. Gillis et son exploration des sociétés humaines dans des espaces littoraux¹².

De plus, une telle extension symbolique de l'écotone peut aussi s'opérer pour d'autres (*éco*)*systèmes* ou *systèmes* (soit ensembles, dispositifs, organisations), donc de manière encore plus formelle et conceptuelle. Rappelons que l'une des principales figures dans la théorie postcoloniale de Homi Bhabha – le tiers-espace – est un tiers-espace d'*énonciation*. Certes intimement lié à des réalités physiques (diasporiques, cosmopolites et multiculturalistes, par exemple), il s'agit avant tout d'une posture *scripturale*, d'un phénomène *discursif*, d'un espace de *représentation*¹³.

Ajoutons enfin deux aspects révélateurs sur les écotones, venant de nouveau des écologistes. En effet, certaines études ont mis l'accent sur le fait que les écotones, en tant qu'espaces vitaux clés dans les écosystèmes, peuvent, d'abord, offrir des « solutions créatives » pour des écosystèmes perturbés ; ils peuvent, ensuite, constituer des ressources utiles pour la « gestion de situations d'incertitude »¹⁴. En somme, ces écologistes promeuvent une « perspective écotonale » inclusive (*ecotone perspective*) qui, de surcroît – et c'est là un aspect majeur – soutient une conception écologique élargie dans la mesure où ils intègrent dans la lecture de questions environnementales aussi des facteurs économiques et sociaux. Cette perspective écotonale semble plus durable, permettre une meilleure compréhension de la variabilité, récompenser un usage non abusif et plus

⁹ LACLAU Ernesto. *Emancipation(s)*, London & New York, Verso, coll. « Radical Thinkers », 2007, p. 50 et 65.

¹⁰ COHEN Robin et VAN HEAR Nicholas. *Refugia. Radical Solutions to Mass Displacement*, London, Routledge, 2020, p. 23-26.

¹¹ LACHAVANNE J. B. et JUGE R. 1997. *op. cit.*, p. 281.

¹² « Ecotones 2015-2022 », *op. cit.* Pour Krall, voir son ouvrage *Ecotone: Wayfaring on the Margins* (Albany, State University of New York Press, 1994), pour Gillis, notamment son étude *The Human Shore: Seacoasts in History* (Chicago, The University of Chicago Press, 2012). Pour une généalogie de ces différentes notions écotones, voir l'introduction dans *Borders and Ecotones in the Indian Ocean: Cultural and Literary perspectives* (ARNOLD Markus, DUBOIN Corinne et MISRAHI-BARAK Judith (éds). Montpellier : PULM).

¹³ Sur l'hybridité culturelle comme constitutive du tiers-espace – et vice-versa – ainsi que sur la négociation permanente du sens et des symboles culturels, voir l'élaboration de Bhabha sur la construction des énoncés (*statements*) systèmes culturels dans un espace d'énonciation contradictoire et ambivalent dont il souligne le pouvoir *politiquement* et *symboliquement* contestataire et émancipateur (BHABHA 2008, *op. cit.*, p. 54-55).

¹⁴ HOLLAND Marjorie M., RISSER Paul G. et NAIMAN Robert J. (éds.). *Ecotones : The Role of Landscape Boundaries in the Management and Restoration of Changing Environments*, New York at London, Chapman at Hall, 1991, p. 130-131.

équilibré de ressources, et ultimement réduire le conflit entre les usages de ces ressources¹⁵. Cela dit, comme les écotones sont aussi caractérisés par des discontinuités et des dynamiques intrinsèquement (*inherently*) instables¹⁶, de plus récents travaux pointent des ambiguïtés du concept, nécessitant différentes approches et différentes échelles. Par conséquent, même dans les sciences naturelles, on ne peut ni figer l'écotone ni parfaitement le saisir. Cela en dira également long sur la complexité des extensions symboliques du concept, sans oublier que dans toutes ces dynamiques, négociations et mouvements impliqués, l'écotone occupera un espace qui – aussi mouvant et complexe qu'il soit – se définira *toujours* par et nécessitera un espace autre, foncièrement moins ou non écotonal¹⁷.

Mise au point n°2 – l'utopie africaine selon Felwine Sarr & excursions socialistes

La deuxième notion critique au cœur du présent travail est l'afrotopie selon Sénégalais Felwine Sarr. Économiste de formation, mais avec une pratique artistique et une réflexion sociétale et philosophique plus large, Sarr tente de refonder dans son ouvrage *Afrotopia* une pensée africaine qui se distingue de la rationalisation et de l'uniformisation productiviste issues de la modernité occidentale et son récit développementaliste. Face à ce paradigme qui semble dorénavant en « panne », et ce en particulier pour penser l'Afrique, il appelle de ses vœux une

Utopie africaine [qui] consiste à frayer d'autres chemins du vivre-ensemble, à réarticuler les relations entre les différents ordres : le culturel, le social, l'économique, le politique, en créant un nouvel espace de significations et en ordonnant une nouvelle échelle des valeurs, cette fois fondée sur les cultures et ses fécondes onto-mythologies¹⁸.

L'affirmation contre des pouvoirs exogènes et les injonctions du néolibéralisme lui inspirent une manifeste pensée du lieu, du commun et de l'éthique : « Construire des sociétés qui font sens pour ceux qui les habitent. Contre la marée, prendre le large »¹⁹. Autrement dit, il prend position contre l'acceptation fataliste d'un système défaillant qui submerge et invite à s'imaginer de nouveaux horizons et à se mettre en route.

On voit déjà dans cet extrait les principaux points de sa proposition : d'abord, adopter une perspective plus inclusive (donc non uniquement économiste et productiviste) pour dire, nommer, imaginer, projeter les choses (en l'occurrence l'état des sociétés africaines) ; ensuite, penser davantage en termes de partage et de mise en relations (entre ce qu'il appelle les « différents ordres », mais aussi entre systèmes et acteurs) ; enfin, reconsidérer ce qui paraît fondamental pour le « vivre-ensemble » : retrouver des valeurs et un sens à travers une réhabilitation de la culture, des systèmes symboliques, des territoires – le tout condensé en ce terme d'« habitation ». Le double mouvement du projet d'émancipation est ici clair : prise de *distance* et *rupture*, d'une part ; *réarticulation* et construction d'une *fondation alternative*, de l'autre.

Si le passage cité contient déjà des termes et idées clés d'une utopie sociale – la nouveauté, l'alternative, la réorganisation, l'égalité, l'interconnexion, le rétablissement, refondation,

¹⁵ *Ibid.*, p. 135.

¹⁶ LACHAVANNE J. B. et JUGE R. 1997. *op. cit.*, p. 9.

¹⁷ À l'instar de l'hybridité, dont certains théoriciens critiques (comme Paul Hutnyk) ont bien montré la *nécessité* définitionnelle et existentielle d'espaces et d'identités moins ou non hybrides, ou encore l'ambiguïté irréconciliable entre universalisme et particularisme comme base de la démocratie selon Laclau, les deux polarités *nécessitant* l'une l'autre (LACLAU 2007, *op. cit.* p. 35), il ne pourra, bien sûr, s'agir de faire du monde entier un écotone. Ou encore, il serait alors question de différents échelles et types, une sorte d'écotone dans l'écotone). Autrement dit, la considération de l'écotone – voire son existence même – comme système *dynamique* à la charnière, un système *inclusif*, mais *spécifique* nécessite celle de systèmes voisins et limitrophes plus *vastes*, plus *généraux* et plus *stables*.

¹⁸ SARR Felwine. *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 2016, p. 27-28.

¹⁹ *Ibid.*, p. 28

l'édification, la productivité, l'élévation morale, voire spirituelle –, les notions d'« Utopie africaine » (l'on note la majuscule), d'« Afrotopos » ou l'éponyme « Afrotopia », ainsi que leurs extensions, sillonnent alors l'ouvrage. Dans le chapitre 8 (« Afrotopos »), Sarr définit la notion comme « l'*atopos* de l'Afrique : ce lieu non encore habité par cette Afrique qui vient », un lieu qu'il faut « faire *advenir* » ; l'avenir y est présenté comme la configuration d'un « espace mental », comme « une pensée prospective »²⁰. Le terme « futur » et ses synonymes (« avenir », « devenir ») apparaissent une cinquantaine de fois dans le texte, à quoi s'ajoutent d'autres déclinaisons récurrentes, telles que « destin » ou le champ lexical de la « projection ». En même temps, l'auteur met en garde contre une rhétorique inflationniste et euphorique du « futur », ce leurre handicapant d'une relégation dans un « futur perpétue[l] » ou l'« optimisme béat » du récit 'l'Afrique-terre-de-l'avenir-de-l'exploitation-des-ressources' qui serait, selon lui, rien d'autre que le « double inversé »²¹ du catastrophisme quant à l'Afrique (misère, maladies, sécheresses, guerres...).

Par ailleurs, la proposition afrotopique n'est pas seulement une « réflexion prospective », une « vision », une posture de « concevoir », l'investissement d'un lieu par « la pensée et l'imaginaire », mais il est aussi question d'« agir » ou d'« œuvrer » « dans le temps présent »²². Sarr souligne à ce sujet : « Fonder une utopie, ce n'est point se laisser aller à une douce rêverie, mais penser des espaces du réel à faire advenir par la pensée et l'action »²³. L'afrotopie s'appuie donc sur « le temps présent » ; c'est « une utopie active qui se donne pour tâche de débusquer dans le réel africain les vastes espaces du possible et les féconder »²⁴. En tant qu'« utopie active », l'Afrotopie est donc vue comme une utopie de l'agentivité, non une quête de l'impossible.

Voilà qui rappelle un ouvrage du sociologue Zygmunt Bauman qui désigne le socialisme comme « l'utopie active » dont il décrit quatre traits²⁵. Pour cette image d'un monde futur et meilleur, il s'agit d'abord d'un monde ressenti comme toujours *inaccompli* et nécessitant un *effort additionnel* pour cet accomplissement. C'est ensuite un monde perçu comme *désirable*²⁶ ; moins un monde voué à ou susceptible de venir, mais qui *devrait* venir. Autrement dit, il s'agit ici de déplacer le regard de la seule rationalité des finalités, du fatalisme de la *realpolitik*, des perspectives conservatrices du 'probable', des chemins tracés par les pronostics de la continuité historique. En troisième lieu, Bauman parle d'un monde *critique* de la *société actuelle* – l'auteur précise ici qu'un système d'idées peut uniquement rester utopique et générer de l'activité s'il est perçu comme représentant un système *essentiellement* ou *radicalement différent*, voire *antithétique* au système actuel. Enfin, l'utopie active signifie un monde qui comporte une mesure de risque, un côté incertain et imprévisible (*hazard*) et qui ne se réalisera qu'à condition d'être encouragé par une *action collective délibérée*, intentionnelle, volontaire. Inaccomplissement et impératif de l'effort ; désir et brisure des chaînes de la logique historique ; critique et différence radicale ; incertitude et engagement collectif : ces quatre traits de l'utopie active socialiste selon Bauman trouvent diverses résonances chez Sarr. Relevons-en brièvement quelques-unes.

À titre d'exemple, on le voit dans la nécessité de penser l'Afrique contemporaine sous l'angle d'« une nouveauté radicale », d'envisager les dynamiques et pratiques africaines complexes par le prisme de ses « potentialités heureuses », de viser l'horizon d'une « transformation positive »²⁷. On le voit également dans sa rhétorique ouvertement contestatrice dont la responsabilité incombera avant tout aux intellectuels, penseurs et artistes africains. En effet, son projet de (re)fondation identitaire, culturel, épistémologique, comporte « une révolution des paradigmes et des pratiques », « une révolution des modes de connaissance », une « révolution culturelle » et même « spirituelle » ;

²⁰ *Ibid.*, p. 133.

²¹ *Ibid.*, p. 11.

²² *Ibid.*, p. 15, 133.

²³ *Ibid.*, p. 14

²⁴ *Ibid.*

²⁵ BAUMAN Zygmunt. *Socialism. The Active Utopia*. London, Routledge, 1976, p. 17

²⁶ En lien avec la seconde signification de l'« utopie » de Thomas More, c'est-à-dire non seulement 'le lieu qui n'existe pas' (*u-topos*), mais 'le lieu désirable' (*eu-topos*).

²⁷ SARR 2016, *op. cit.*, p. 14 et 15.

et cette révolution est « urgente » et doit s'avérer « profonde »²⁸. Enfin, pour ce qu'il désigne comme un véritable « tournant civilisationnel » du monde pour laquelle l'Afrique agira comme « force motrice, positive », il faudra de la « témérité », « l'ardeur de la foi et du labeur », une « intelligence collective » fondée sur une économie relationnelle et un « agir en commun »²⁹.

Au cœur donc de l'utopie africaine selon Sarr figurent donc une rhétorique, une forme, une méthode : le décentrement, l'autonomie, la restauration de domaines relégués à la marge, la réarticulation et mise en commun de champs artificiellement séparés. Mais on y trouve aussi un fond, des lieux d'investissements précis : une gestion plus égalisatrice des ressources, l'usage réparateur de la mémoire, du mythe et du vitalisme³⁰, l'investissement de la culture et des arts. Utopique, sa proposition est également parsemée de termes prescriptifs, voire injonctifs, s'inscrivant dès lors dans une rhétorique et posture manifestaire qu'on trouve aussi dans d'autres textes critiques et émancipateurs du Sud³¹. Active, son utopie ne rappelle pas seulement les élaborations sur le socialisme selon Bauman, mais fait écho à l'ouvrage plus récent de Cohen et Van Hear qui désignent leurs initiatives novatrices et radicales vis-à-vis des enjeux migratoires d'« utopie concrète »³².

Mise au point n°3 – l'utopie africaine selon les Ateliers de la pensée

Ces considérations afrotopiques rencontrent un prolongement certain dans les Ateliers de la pensée dakarois qui contribuent effectivement – ne serait-ce qu'en partie – comme le dit Françoise Vergès, à élaborer de « nouvelles utopies »³³. Par leurs initiateurs, les Ateliers sont définis comme une « plateforme libre » favorisant « l'énonciation d'une parole nécessairement plurielle »³⁴ et visant à « scruter le présent et le futur de notre monde à partir de l'Afrique ». Le renouvellement critique s'opère sur le mode d'une relecture du monde à travers « une nouvelle cartographie »³⁵ décentrée et plus inclusive – de tels décentrement faisant alors écho aux projets de l'historiographie et de l'anthropologie postcoloniale³⁶ et de la théorie décoloniale sud-américaine. Chez Mbembe et Sarr, outre une telle pluralité démocratique plus globale et étendue sur l'Afrique, l'ouverture et l'expérimentation sont aussi associées à ce positionnement. Le caractère utopique du projet ne s'exprime pas seulement dans la fréquente référence à l'imagination ou dans la perspective résolument tournée vers l'avenir. Mais il se manifeste notamment dans sa « pensée de l'en-commun »³⁷, qui – s'inspirant ouvertement du « Tout-Monde » glissantien – fait de la question africaine (une meilleure habitabilité du continent) une question globale (une meilleure habitabilité du monde). *Écrire l'Afrique-Monde*, le titre du premier volume issu de la plateforme le montre.

Pour notre propos, je souhaiterais pointer ici trois aspects centraux qui émanent des vingt textes de ce premier volume. Ils s'enchevêtrent en partie et rappellent d'autres notions et pensées

²⁸ *Ibid.*, p. 99, 118, 153 et 155.

²⁹ *Ibid.*, p. 154, 152, 123 et 84.

³⁰ Notons à ce sujet qu'Anthony Mangeon voit avant tout une dimension « rétrospective » dans l'afrotopie de Sarr, dans la mesure où celle-ci « s'emploie[rait] surtout à rompre avec les errements d'un passé sous influence » (*L'Afrique au futur. Le renversement des mondes*, Paris, Hermann, 2022, p. 250).

³¹ ARNOLD Markus. « Entre créolisation, Afropolitanisme et Afrotopia : résonances et lignes de partage entre trois « stylistiques du monde » », *French Studies in Southern Africa*, n°51.1, 2021, p. 25-43.

³² COHEN et VAN HEAR 2020, *op. cit.*, p. 30. Il s'agit d'une référence à Ernst Bloch.

³³ VERGES Françoise. « Utopies émancipatrices », dans MBEMBE A. et SARR F. (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde*, Paris & Dakar, Philippe Rey & Jimsaan, 2017, p. 247.

³⁴ MBEMBE et SARR 2017, *op. cit.*, p. 7 et MBEMBE Achille & SARR Felwine (dir.). *Politique des temps. Imaginer les devenirs africains*, Paris & Dakar, Philippe Rey & Jimsaan, 2019, p. 7.

³⁵ MBEMBE et SARR 2017, *op. cit.*, p. 11.

³⁶ Voir, par exemple, l'appel à la « provincialisation » selon Dipesh Chakrabarty (*Provincialising Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000) ou la nécessité d'un « gigantesque effort de décentrement » pour une épistémologie des Suds selon Boaventura de Sousa Santos (*Epistemologies of the South. Justice against epistemicide*, London & New York, Routledge, 2014, p. 125).

³⁷ *Ibid.*, p. 13.

émancipatrices. D’abord, si le renouvellement épistémique de l’Afrique et des Suds signifie une décentralisation des cadres de référence occidentaux – c’est donc *a priori* une démarche théorique, conceptuelle et disciplinaire –, elle vise *in fine* une nouvelle politique des mémoires. La philosophe Nadia Yala Kisukidi parle à ce sujet d’une « politique » contre « la brutalisation » et « l’effacement répétés de corps et de mémoires mutilés »³⁸. Il y a des convergences ici avec l’idée de la « mémoire-monde » selon Séverine Kodjo-Grandvaux et, plus largement, l’appel à une multiplication des mémoires et une prise en compte des diverses temporalités africaines chez Sarr et Mbembe³⁹. L’utopie est donc conçue comme une conscience mémorielle élargie. On relève ensuite l’accent mis sur un réinvestissement du lien social et de l’en-commun, comme dans le projet de réhabilitation de la culture démocratique de l’anthropologue Abdourahmane Seck qui parle d’une valorisation des « transactions sociales ordinaires » et des « outils et savoirs du quotidien qui disent le lien social »⁴⁰. L’utopie signifie donc un renforcement de la relation par le bas. Enfin, cette idée de non seulement *penser*, mais, selon la proposition de Seck, de « panser » l’en-commun articule la vision d’une communauté retrouvée à celle de la réparation. Cet aspect éthique fait écho au travail de décolonisation de la philosophie selon Kisukidi, qui, lui aussi, contient une « dimension réparatrice »⁴¹. L’utopie est donc comme espace éthique via et pour la communauté – pour, dirait-on avec Deleuze, « un peuple qui manque »⁴².

Sans surprise, ces nouvelles logiques mémorielles, sociales, réparatrices s’étendent à d’autres pensées émancipatrices : l’actualisation de l’« en-commun »⁴³ de Léopold Sédar Senghor ; la reconsidération du « Tout-Monde » et de « la pensée archipélique » de Glissant ; la quête continue d’« universalisme vraiment universel »⁴⁴ via Aimé Césaire et Immanuel Wallerstein ; l’ambition d’une « nouvelle conscience planétaire »⁴⁵ selon Paul Gilroy – parmi d’autres figures tutélaires dont Frantz Fanon, bien sûr. Elles se joignent au projet afrotopique, concourent à la « décloisonnement du monde »⁴⁶ envisagée pour et depuis l’Afrique. Et rappelons-le, dans ces exigences théoriques, politiques, sociales, la création joue un rôle clé. Comme le dit Kisukidi : c’est « une activité créatrice » aux manifestations affectives « joyeuses » qui contribuera à « [f]orcer l’éclosion du futur contre la nuit »⁴⁷.

Branchements : mises en lien écotone-afrotopie

Dans quelle mesure ces propositions afrotopiques, de Sarr et des Ateliers de la pensée, peuvent-elles faire résonance et s’articuler avec la notion de l’écotone ? Commençons avec le deuxième volume issu des Ateliers de la pensée intitulé *Politique des Temps* (2019), qui prolonge cette pensée émancipatrice en mettant encore davantage l’accent sur la prospective – pour preuve manifeste, son sous-titre : *Imaginer les devenirs africains*. Plusieurs réflexions y dévoilent en effet une certaine analogie avec l’écotone.

³⁸ KISUKIDI Nadia Yala. « *Lætitia africana* – Philosophie, décolonisation et mélancolie », dans MBEMBE et SARR 2017, *op. cit.*, p. 66 et 67.

³⁹ KODJO-GRANDVAUX Séverine. « Mémoires du monde, mémoire-monde », dans MBEMBE et SARR 2019, *op. cit.*, p. 257-275 ; ARNOLD 2021, *op. cit.*, p. 35-36.

⁴⁰ SECK Abdourahmane. « Panser l’en-commun. Contribution à une anthropologie de la forfaiture politique au Sénégal », dans MBEMBE et SARR 2017, *op. cit.*, p. 332.

⁴¹ KISUKIDI 2017, *op. cit.*, p. 60.

⁴² DELEUZE Gilles. *Cinéma 2. L’image temps*, Paris, Les éditions de Minuit, 1985, p. 282.

⁴³ Voir, p. ex. SARR 2016, *op. cit.*, p. 129 et MBEMBE Achille. « Penser le monde à partir de l’Afrique », dans MBEMBE et SARR 2017, *op. cit.*, p. 388.

⁴⁴ DIAGNE Souleymane Bachir. « Pour un universel vraiment universel », dans MBEMBE et SARR 2017, *op. cit.*, p. 71-78.

⁴⁵ MBEMBE 2017, *op. cit.*, p. 389.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ KISUKIDI 2017, *op. cit.*, p. 66. Similairement, chez Deleuze, c’est la création qui tend vers le « peuple qui manque ».

Ainsi, dans leur affirmation d'une contemporanéité complexe et multiple (il est question d'« enchevêtrement », de « *migrance* », de « *concaténation* »), les directeurs de l'ouvrage se détournent des postures de « réfutation » et investissent, au contraire, un temps de « l'affirmation conditionnelle »⁴⁸. Celui-ci est défini comme « l'exploration d'un futur qui reste à écrire, d'un futur sans garantie ni promesse, celui du surgissement des possibles féconds et porteurs de vie » ; au cœur de l'ambition, les auteurs placent la « quête de nouvelles habitations et de nouvelles chaînes de relations »⁴⁹. On le voit clairement : temporalité, mais aussi spatialité tendent vers des configurations inédites. Ces propositions révèlent déjà certaines ressemblances avec l'écotone en termes de processus (la question de la transition, de la jonction, de la tension) et de caractéristiques (la diversité, la densité). Le lieu autre recherché est un lieu où s'opère la mise en contact et, où, surtout, cette mise en contact est *reconnue*, comme telle et en tant que productrice d'identités et de positions relationnelles et uniques.

Chez deux contributeurs du volume, ces idées se matérialisent encore davantage. D'abord, pour le philosophe Souleymane Bachir Diagne, la question de la « présence africaine »⁵⁰ se trouve à un moment clé de son évolution : outre la résistance, défense et illustration d'une identité fixe, l'Afrique tend dorénavant vers la question des devenir et de la multiplicité. Actualisant la pensée senghorienne, il appelle urgemment à « réinventer un sens africain du multiculturel, du pluralisme ethnique et religieux », utilise même le terme « hybridité »⁵¹ pour parler de la multiplicité et de l'enchevêtrement des identités nord-africaines et subsahariennes. La proposition de Diagne semble dire la nécessaire reconnaissance de logiques et réalités écotonales sur le plan spécifiquement culturel et religieux – et ce contre les conservatismes identitaires.

Achille Mbembe, de son côté, étend cette question des appartenances davantage encore dans son paradigme des « circulations » qui est au cœur de son imagination des futurs africains. En effet, le penseur ne se réfère pas uniquement à des phénomènes de mouvement, de déplacement et de mobilité (une sorte d'itinérance physique et géographique), mais plus généralement à des « pratiques d'extension » et des « pratiques de complémentarité »⁵² (renvoyant donc à des questions culturelles plus larges).

Il parle d'espaces où « la relation spatiale aura été faite d'*allées et venues*, de *croisements* et de *traversées* », précisant que cette relation – on pourrait dire écotonale – aura été « structurée [...] par des polarités complexes »⁵³ – soit le dehors des écosystèmes extérieurs. Enfin, son appel à « tisser des réseaux de communication » transnationale, à encourager la constitution d'un « espace public afropolitain », à reconnaître le « principe d'entremêlement » pour le continent africain trouve son pendant global dans l'incitation à « inventer d'autres façons d'habiter la planète »⁵⁴. Cette autre habitation du monde, davantage conçue sur le mode de la relation et de l'interconnexion, nécessitera l'imagination de formes politiques et de modèles d'appartenance « plus flexibles, pliables, et mobiles »⁵⁵.

On le voit, les positions de Diagne et de Mbembe sur les identités et le vivre-ensemble ressemblent singulièrement à des logiques, mécanismes et caractéristiques associés à l'écotone. Et elles sont rejointes sur plusieurs points par d'autres contributeurs des Ateliers de la pensée : cette plateforme qui, du fait de son interculturelité, son interdisciplinarité, son intermédialité – et par la pensée et production originale qui en émane –, peut paraître comme un véritable écotone conceptuel. Pour reprendre la rhétorique des biologistes sus-cités, une telle perspective écotonale peut en effet offrir des « solutions créatives » pour des écosystèmes perturbés (c'est-à-dire des communautés perturbées par le réflexe ataviste, le regain nationaliste, les violences néolibérales).

⁴⁸ MBEMBE et SARR 2019, *op. cit.*, p. 8 et 10.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 10.

⁵⁰ DIAGNE Souleymane Bachir, « De la pensée de l'identité à celle des devenir africains », dans MBEMBE et SARR 2019, *op. cit.*, p. 17.

⁵¹ *Ibid.*, p. 22 et 29.

⁵² MBEMBE Achille. « Circulations », dans MBEMBE et SARR 2019, *op. cit.*, p. 137.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 144 et 145.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 145.

Une telle pensée peut alors constituer des ressources utiles pour affronter les nombreuses « situations d'incertitudes » de notre époque contemporaine.

Revenons maintenant vers Sarr et les résonances écotonales dans son œuvre. Dans *Afrotopia*, quatre aspects paraissent particulièrement significatifs à cet égard. D'abord, sa conception de la contemporanéité africaine – ou « afrocontemporanéité » – qu'il articule avec l'idée des « modernités alternatives » selon Chakrabarty. Soucieux de détacher le récit de la modernité de son supposé lien exclusif avec le paradigme occidental, résultant alors en une diversité d'« incarnations » du moderne dans des lieux 'périphériques', Sarr voit dans la modernité africaine diverses formes hybrides qui sont de l'ordre de l'« inachevé » ou « en gestation »⁵⁶. Cette modernité africaine, dans sa « quête d'un mieux-vivre ensemble », se caractériserait aussi par des « tendances contradictoires », serait « toujours en négociation »⁵⁷. Pour ce qu'il nomme l'afrocontemporanéité, citons un passage plus long :

la notion de *contemporanéité de plusieurs mondes* nous semble assez bien décrire les sociétés africaines contemporaines, caractérisées par un *processus* de *mutations* politiques, sociales et culturelles, une *transition* de l'ancien vers le *nouveau inachevé* ; une *juxtaposition* au sein d'une même société de temporalités et d'épistémès différentes [...] où *plusieurs systèmes de référence* peuvent *cohabiter, négocier, entrer en conflit* ou *s'inter-féconder*. Certains vivent à la fois un temps traditionnel, une époque dite moderne et postmoderne. Les valeurs culturelles d'une société étant en *constante redéfinition*, les sociétés africaines en *mutation* sont symptomatiques de cette *renégociation permanente* de leurs références culturelles et de cette contemporanéité (transversalité) de plusieurs mondes. L'un des défis de cette afrocontemporanéité serait de réussir à s'affirmer dans ses fécondes différences tout en ne tombant pas dans l'extrême que constituerait l'emmurement communautariste.⁵⁸

À lire cela en termes écotonaux : dans la société africaine, l'on trouve plusieurs écosystèmes (« mondes », « systèmes de référence ») dont la rencontre (« la juxtaposition ») se matérialise par des processus différents (simple « cohabitation », « négociation », possible « conflit » ou possible « interfécondation »). Et ce processus avec ses possibles résultats (= formes distinctes et formes nouvelles) est « permanent ». Ces écosystèmes sont en « mutation » et se « redéfinissent » eux-mêmes, et, par conséquent, la rencontre entre eux et les possibles résultats sont en « mutation » également. On est dans un processus inévitable de « transition » vers une « nouveauté inachevée ». Quant à l'« affirmation » africaine à la fin du propos (ici, notamment une affirmation à soi-même), elle se manifesterait donc via des différences (soit des postures et systèmes distincts) non pas hermétiques et immuables, mais leur « fécondité », soit plasticité, ouverture à l'inclusion, voire leur potentiel syncrétique. En effet, dans cette conception identitaire informée par une lecture écotonale, l'idée des « fécondes différences » est un élément majeur. Le deuxième point le montre.

Car Sarr sollicite dans son analyse culturelle l'idée du « système dynamique »⁵⁹ qui ne retrouvera pas état d'origine, ce par quoi il se distancie de l'affirmation nativiste. Il voit l'africanité comme « syncrétique » et y voit opérer à nouveau, c'est-à-dire depuis la fixation arbitraire des frontières après la conférence de Berlin, « la fluidité des notions d'appartenance issues de ses cultures »⁶⁰. En même temps, malgré ce syncrétisme et cette fluidité identitaire, l'auteur met en avant une africanité particulière, une identité « spécifiquement africain[e] » qui permette de contribuer avec sa « voix singulière »⁶¹ à l'humanité. Cette revendication d'une Afrique comme un acteur reconnu qui, depuis son identité, sa territorialité, sa culture spécifique (aussi syncrétique qu'elle puisse être), contribue à l'existence d'un commun global rappelle que ce Jacques Rancière appelle « le partage du sensible »⁶².

⁵⁶ SARR 2016, *op. cit.*, p. 34 et 37.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 41, nous soulignons.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 136 et 150.

⁶¹ *Ibid.*, p. 129 et 149.

⁶² Le « système » que le philosophe décrit comme « partage du sensible » se fonde sur une articulation productive entre particularités (« des parts exclusives ») et universalité (« un commun partagé »). Il s'agit d'une

Ensuite (troisième branchement avec l'écotone), l'Afrotopie de Sarr, malgré sa dimension prospective (et temporelle donc) est une *pensée du lieu*. Le « location of culture » (Bhabha) qu'est l'afrotopos signifie d'abord une importance accordée à l'espace habité, à la « demeure à habiter »⁶³. Et si les identités africaines peuvent se lire par le prisme de l'écotone, cela concerne encore davantage les espaces urbains auxquels l'auteur consacre un chapitre entier. Mobilisant tout un champ biogénique, la rhétorique déployée ici fait résonner les caractéristiques écotonales. En effet, la ville est vue comme une « totalité organique », décrite comme « un corps vivant engagé dans un processus de croissance et de métamorphose », appelée tantôt lieu (défini comme « espace » où opère un « rapport de coexistence » entre éléments) tantôt territoire (défini comme un « espace de circulation ») ; s'y manifestent, selon Sarr, des territoires aux « configurations [...] mouvantes »⁶⁴. Plus particulièrement, en écho à l'idée susmentionnée de la contemporanéité multiple de l'Afrique, il parle des « villes palimpsestes » qui se caractériseraient par la pluralité et l'enchevêtrement : « plusieurs époques s'y côtoient, plusieurs styles architecturaux, plusieurs manières d'habiter l'espace public, entre ville et campagne, entre *bric et broc*... »⁶⁵. D'une part, on se rappelle ici l'idée du *bricolage*, véhiculé par divers concepteurs du *métissage* ou de la *créolisation*⁶⁶. D'autre part, vient à l'esprit le fameux mot de Salman Rushdie sur « Mélange, hotchpotch, a bit of this and a bit of that is how newness enters the world »⁶⁷ qui est devenu une sorte de devise de l'hybridation culturelle postcoloniale et de l'écriture qui en émane.

Selon Sarr, dans les villes africaines et leur *diversité*, on a notamment le sentiment de la *densité* : il s'agirait avant tout « d'une intense énergie circulant, d'une vitalité débordante, d'un dynamisme, d'un bourdonnement »⁶⁸. Hétérogénéité et mobilité, lutte, confusion et chocs, mais aussi concentration, densité et intensité, le tout associé à un univers organique (l'énergie, la vitalité, les sens...) : on le voit, ce sont là plusieurs des traits et processus du milieu écotonal.

Enfin, si la pluralité des espaces urbains palimpsestes, avec leur superposition et sédimentation des strates, véhicule des caractéristiques de l'écotone, mentionnons un dernier point où l'Afrotopie de Sarr résonne avec l'écotone : la temporalité du seuil. Dans leurs échelles variées, les écotones sont des seuils, et ce certes avant tout d'un point de vue physique et matériel. Or les processus écologiques mis en branle, avec les différents résultats et possibles formes se présentant (ou pressentant), désignent aussi un moment : un moment d'intensité qui s'ouvre vers une nouveauté, un temps liminaire de la transition vers l'inédit. Dans l'afrotopie de Sarr, ce seuil temporel se matérialise dans une rhétorique de l'« aube », ancré manifestement dans le dernier chapitre de l'ouvrage intitulé « Les leçons de l'aube ». Il s'agit, soulignons-le, de la conclusion et celle-ci se présente non seulement par le prisme du mouvement, mais celui de l'instabilité, du chancellement. Point de moment de lancement solennel, innervé d'enthousiasme déterministe, mais interrogation et incertitude malgré les positions fortes et le volontarisme visionnaire sans lesquels, après tout, il ne s'agirait pas d'une utopie. Cet imaginaire de l'aube s'inscrit dans et prolonge une pensée de la « sortie de la nuit » (soit la « grande » et « longue » nuit africaine), figure qui – sans lien avec les notoires « ténèbres » conradiennes, ou encore dans la réfutation de ses connotations problématiques –, est au cœur de la proposition décoloniale de Mbembe, inspirée lui-même des élaborations fanoniennes qui véhiculent également cette image. Pour Sarr, cette aube constitue un « éveil » pour l'Afrique afin d'« achever sa colonisation par une rencontre féconde avec elle-

« répartition des parts et des places [qui] se fonde sur un partage des espaces, des temps et des formes d'activité qui détermine la manière même dont un commun se prête à participation et dont les uns et les autres ont part à ce partage ». (RANCIERE Jacques, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique Éditions, 2000, p.12)

⁶³ SARR 2016, *op. cit.*, p. 111-122.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 140.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 141 (nous soulignons).

⁶⁶ Voir, p. ex. LAPLANTINE François & NOUSS Alexis. *Le métissage. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos », 1997, p. 75 ; VERGES Françoise & MARIMOUTOU Carpanin. *Amarres. Créolisations india-océanes*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 58.

⁶⁷ RUSHDIE Salman. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*. London, Granta & Penguin, 1992, p. 394.

⁶⁸ SARR 2016, *op. cit.*, p. 141.

même »⁶⁹ (152). L'utopie africaine est donc un espace-temps du seuil ; elle est portée par des « hommes intermédiaires », en chemin, avec l'objectif de « faire advenir » non pas « l'impossible », mais l'« extraordinaire »⁷⁰. Le processus écotonal est enclenché.

Conclusion (et ouvertures fictionnelles)

Qu'il s'agisse de la rencontre aussi bien conflictuelle que féconde d'éléments divers, d'une différence et multiplicité qui est en circulation, qui communique et possiblement se mélange, ou encore d'une transformation et d'une redéfinition tant du singulier que du commun, le tout dans un espace-temps de la liminalité et du seuil : l'écotone et l'afrotopie convergent dans leur façon de renouveler les modes de représentation et ouvrent les perspectives en vue de grilles de lectures innovantes pour des phénomènes et des imaginaires complexes dans des domaines variés.

Or si l'écotone – ses caractéristiques, logiques et processus – peut se lire de concert avec les conceptualisations autour de l'utopie africaine de Sarr et les contributeurs des Ateliers de la pensée, la diversité et complexité des travaux engagés par ces auteurs (majoritairement) africains et afrodiasporiques dépasse naturellement les réflexions développées ici. Plus est, dans ces analogies entre écotone et afrotopie, il persiste un certain flou notionnel qu'il faut se garder d'idéaliser. Cela s'explique, d'une part, par le fait que les objets désignés par l'utopie et l'écotone échappent en effet à une certaine fixation définitionnelle et qu'ils s'appréhendent en termes d'échelles spatio-temporelles. D'autre part, l'on y voit aussi une certaine différence de nature. Car l'utopie reste un *horizon*. Même active et concrète, elle n'est pas encore de l'ordre du présent, du réel ; se dessine comme une possibilité, un avenir souhaitable. Elle a une force mobilisatrice qui peut faire bouger le réel dans une certaine direction et vient avec une série d'objectifs. L'utopie s'avère ainsi moins descriptive que, prospective ou prescriptive (guidée par des positions politiques émancipatrices) ; elle comporte une dimension téléologique, se présente comme un *modèle pour* (une cité idéale, une société plus juste, etc.). L'utopie pose donc notamment la question « Que puis-je espérer ? » – pour reprendre la citation épigraphique de Bauman –, voire flirte avec celle posée par les idéologues et politiciens, à savoir « Que devrais-je faire ? »⁷¹. Or dans sa dimension active et concrète, elle évite la projection illusoire et prophétique, visant plutôt à « penser des *espaces du réel* à faire advenir »⁷², revêtant ainsi une valeur non seulement critique, mais épistémologique.

L'écotone, en revanche, est une *réalité* dans de nombreux contextes, mais elle ne reste pas stable : ses contours et même ses bords internes peuvent bouger. Dans sa réalité, l'écotone s'appréhende de façon descriptive, comme un *modèle de*. S'il pose une question, c'est *a priori* celle des philosophes : « Que puis-je savoir ? »⁷³. Mais ce modèle descriptif et épistémologique peut avoir valeur prospective et prescriptive pour d'autres espaces – notamment lors des extensions culturelles mises en avant par la série des colloques « Ecotones ». En effet, tout en se gardant d'embellir et d'exalter les réalités écotonales, celles-ci – par leur hétérogénéité, leur complexité et donc leur potentielle imprédictibilité mêmes – peuvent informer de façon productive d'autres écosystèmes plus homogènes et plus statiques, du présent et de l'avenir. Le *modèle de* opère ici donc comme un *modèle pour*, et ce non seulement pour ceux qui déterritorialisent l'écotone de son habitat premier vers d'autres lieux (anthropologiques, culturels, symboliques...), mais aussi pour les phénomènes liés aux lieux scientifiques premiers de la notion : l'écologie. Le champ de la connaissance est ici complété par celui de l'imagination.

Cela dit, dans le cadre de l'afrotopie, le concept de l'écotone fournit de nombreuses résonances et dénominateurs communs sur les plans rhétorique, symbolique, représentationnel, conceptuel. Il paraît productif d'un point de vue critique et épistémologique, mais aussi politique, car

⁶⁹ *Ibid.*, p. 152.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 151.

⁷¹ BAUMAN 1976, *op. cit.*, p. 4.

⁷² SARR 2016, *op. cit.*, p. 14.

⁷³ BAUMAN 1976, *op. cit.*, p. 4.

il permet de nouvelles lectures de phénomènes identitaires et culturels, nourrissant par là même une conscience plurielle et démocratique. Outre l'articulation susmentionnée de Laclau entre hybridation et démocratie, indiquons ici la définition de la démocratie selon Stuart Hall comme « *un espace authentiquement hétérogène* »⁷⁴. Et rappelons également les potentiels ou bienfaits de la « perspective écotonale » prônée par des écologiques : la durabilité, la compréhension via la variabilité, l'équilibrage des ressources, la réduction de conflits.

Si l'Afrotopie de Sarr et les postures critiques autour des Ateliers de la pensée permettent une articulation productive avec la perspective écotonale, de tels branchements trouveront des résonances multiples dans les textes fictionnels de nombreux écrivains du Sud qu'il sera prometteur d'explorer au-delà des conceptualisations proposées dans cet article⁷⁵. Felwine Sarr lui-même constitue un cas de figure intéressant ici, car son écriture littéraire témoigne effectivement de traits écotonaux à plusieurs niveaux. On le voit d'un point de vue thématique, via son investissement d'appartenances multiples (tant conflictuelles que fusionnels), via sa réflexion sur le syncrétisme religieux et spirituel, via l'articulation complexe entre systèmes de référence culturels, historiques, politiques (surtout entre l'Afrique et l'Europe, mais aussi impliquant l'Asie), enfin via sa mise en scène de géographies spécifiques (mangroves, deltas, îles, villes). Mais les logiques écotonales (interconnexion du vivant, logiques relationnelles, tension du pluriel, fusion singulière) se déclinent aussi sur le plan métatextuel et formel. Ses écrits échappent à une fixation générique, empruntent à une diversité de postures d'énonciation (critique, analytique, descriptif, lyrique, visionnaire), de registres et aussi de langues sans célébrer béatement l'hybridation textuelle. Le texte *Méditations africaines*⁷⁶, par exemple, ne contient pas de format fixe et mélange allègrement narration, peinture de portraits, aphorisme, mythologie et spéculation. Il s'apparente davantage à une pensée en mouvement, ressemble à des écritures nomades, possède un certain rythme, une certaine musicalité – l'on pense ici à la tonalité de l'éco-tone. Enfin, l'afrocontemporanéité des personnages sarrins (et aussi de son moi autobiographique) est nourrie d'identités au confluent de systèmes de référence différents et parfois fort hétérogènes, se référant autant à Nietzsche qu'à Senghor et Aimé Césaire, autant à Milan Kundera qu'à Rûmi et Khalil Gibran. Voilà un écho textuel et proprement littéraire à la « juxtaposition de temporalités et d'épistémès différentes »⁷⁷ caractéristique de la vision afrotopiste, on l'a vu. De tout cela émane, *in fine*, une utopie active et concrète du *vivre ensemble* et du *penser ensemble* qui, pour Sarr, est d'abord une question du penser et du vivre-ensemble avec soi. Selon la fin de son récent *La saveur des derniers mètres*, cette question se négocie notamment par le biais de ce « point nul de l'errance » qu'est l'écriture : cette quête scripturaire qui est à la fois fixe et ouvre une circulation ; ce lieu écotonal « là où mouvement et immobilité ne font plus qu'un »⁷⁸.

Ouvrages cités

ARNOLD Markus. « Entre créolisation, Afropolitanisme et Afrotopia : résonances et lignes de partage entre trois « stylistiques du monde » », *French Studies in Southern Africa*, n°51.1, 2021, p. 25-43.

ARNOLD Markus, DUBOIN Corinne et MISRAHI-BARAK Judith (éds). *Borders and Ecotones in the Indian Ocean: Cultural and Literary perspectives*, Montpellier: PULM, coll. « PoCoPages ».

ASHCROFT Bill, GRIFFITH Gareth & TIFFIN Helen, *The Empire Writes Back*, London & New York, Routledge, 1989.

BAUMAN Zygmunt. *Socialism. The Active Utopia*. London, Routledge, 1976.

BHABHA Homi. *The Location of Culture*, London & New York, Routledge, 2008 [1994].

⁷⁴ HALL Stuart. *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 408.

⁷⁵ Voir p. ex. l'étude de *Rouge impératrice* (2019) de Léonora Miano par Justine Feyereisen (« Écotopie : Utopie et écotone urbain en Afrique subsaharienne », dans ARNOLD Markus, LACROIX Thomas et MISRAHI-BARAK Judith, *Reconfiguring, Repurposing the City. Urban Ecotones in the Global South*, Leiden, Rodopi/Brill, 2023 (à paraître).

⁷⁶ SARR Felwine. *Méditations africaines*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2012.

⁷⁷ SARR 2016, *op. cit.*, p. 41.

⁷⁸ SARR Felwine. *La saveur des derniers mètres*, Paris, Philippe Rey, 2021, p. 135.

- CHAKRABARTY Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton, Princeton University Press, 2000.
- COHEN Robin et VAN HEAR Nicholas. *Refugia. Radical Solutions to Mass Displacement*, London, Routledge, 2020.
- DELEUZE Gilles. *Cinéma 2. L'image temps*, Paris, Les éditions de Minuit, 1985.
- DETIENNE Marcel. *Comparer l'incomparable*. Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2009 [2000].
- DIAGNE Souleymane Bachir. « Pour un universel vraiment universel », dans MBEMBE A. et SARR F. (dir.), *Politique des temps. Imaginer les devenirs africains*, Paris & Dakar, Philippe Rey & Jimsaan, 2017, p. 71-78.
- DIAGNE Souleymane Bachir. « De la pensée de l'identité à celle des devenirs africains », dans MBEMBE A. et SARR F. (dir.), *Politique des temps. Imaginer les devenirs africains*, Paris & Dakar, Philippe Rey & Jimsaan, 2019, p. 13-35.
- FEYEREISEN Justine, « Écotopie : Utopie et écotone urbain en Afrique subsaharienne », dans ARNOLD Markus, LACROIX Thomas et MISRAHI-BARAK Judith. *Reconfiguring, Repurposing the City. Urban Ecotones in the Global South*, Leiden, Rodopi/Brill, 2023 (à paraître).
- GILLIS John R. *The Human Shore: Seacoasts in History*, Chicago, The University of Chicago Press, 2012.
- HALL Stuart. *Identités et cultures. Politiques des cultural studies* [trad. JACQUET C.], Paris, Éditions Amsterdam, 2008, p. 373-411.
- HOLLAND Marjorie M., RISSER Paul G. et NAIMAN Robert J. (éds.). *Ecotones: The Role of Landscape Boundaries in the Management and Restoration of Changing Environments*, New York at London, Chapman at Hall, 1991.
- KISUKIDI Nadia Yala. « *Lætitia africana* – Philosophie, décolonisation et mélancolie », dans MBEMBE A. et SARR F. (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde*, Paris & Dakar, Philippe Rey & Jimsaan, 2017, p. 51-69
- KODJO-GRANDVAUX Séverine. « Mémoires du monde, mémoire-monde », dans MBEMBE A. et SARR F. (dir.), *Politique des temps. Imaginer les devenirs africains*, Paris & Dakar, Philippe Rey & Jimsaan, 2019, p. 257-275.
- KRALL Florence R. *Ecotone: Wayfaring on the Margins*, Albany, State University of New York Press, 1994.
- LACHAVANNE Jean-Bernard, « Why study biodiversity in land-inland water ecotones? », dans LACHAVANNE J. B. et JUGE R. (eds.). *Biodiversity in Land/inland Water Ecotones*, Paris, UNESCO at Parthenon, Coll. « Man and the Biosphere », 1997, p. 1-46.
- LACHAVANNE J. B. et JUGE R. (eds.). *Biodiversity in Land/inland Water Ecotones*, Paris, UNESCO at Parthenon, Coll. « Man and the Biosphere », 1997.
- LACLAU Ernesto. *Emancipation(s)*, London & New York, Verso, coll. « Radical Thinkers », 2007 [1996].
- LAPLANTINE François & NOUSS Alexis. *Le métissage. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos », 1997.
- MANGEON Anthony. *L'Afrique au futur. Le renversement des mondes*, Paris, Hermann, coll. « Fictions pensantes », 2022
- MBEMBE Achille. « Penser le monde à partir de l'Afrique », dans MBEMBE A. et SARR F. (dir.), *Politique des temps. Imaginer les devenirs africains*, Paris & Dakar, Philippe Rey & Jimsaan, 2017, p. 379-393.
- MBEMBE Achille. « Circulations », dans MBEMBE A. et SARR F. (dir.), *Politique des temps. Imaginer les devenirs africains*, Paris & Dakar, Philippe Rey & Jimsaan, 2019, p. 131-146.
- MBEMBE Achille & SARR Felwine (dir.). *Écrire l'Afrique-Monde*, Paris & Dakar, Philippe Rey & Jimsaan, 2017.
- MBEMBE Achille & SARR Felwine (dir.). *Politique des temps. Imaginer les devenirs africains*, Paris & Dakar, Philippe Rey & Jimsaan, 2019.
- MOURA Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, PUF, coll. « Écritures francophones », 1999.
- ODUM, Eugene Pleasants, *Fundamentals of ecology* (3^e éd.). Philadelphie, W.B. Saunders Company, 1971.
- RANCIERE Jacques. *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La Fabrique Éditions, 2000.
- RUSHDIE Salman. *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*. London, Granta & Penguin, 1992.

- SANTOS Boaventura de Sousa. *Epistemologies of the South. Justice against epistemicide*, London & New York, Routledge, 2014.
- SARR Felwine. *Méditations africaines*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2012.
- SARR Felwine. *Afrotopia*, Paris, Philippe Rey, 2016.
- SARR Felwine. *La saveur des derniers mètres*, Paris, Philippe Rey, 2021.
- SECK Abdourahmane. « Panser l'en-commun. Contribution à une anthropologie de la forfaiture politique au Sénégal », dans MBEMBE A. et SARR F. (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde*, Paris & Dakar, Philippe Rey & Jimsaan, 2017, p. 307-340.
- TABBONI Simonetta. « Le multiculturalisme et l'ambivalence de l'étranger », dans WIEVIORKA M. (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996, p. 227-250.
- VERGES Françoise. « Utopies émancipatrices », dans MBEMBE A. et SARR F. (dir.), *Écrire l'Afrique-Monde*, Paris & Dakar, Philippe Rey & Jimsaan, 2017, p. 243-260.
- VERGES Françoise & MARIMOUTOU Carpanin. *Amarres. Créolisations india-océanes*, Paris, L'Harmattan, 2006.

unpublished text - confidential