

Études littéraires africaines

Terre promise ? Terre maudite ? Le mythe de l'exode et la quête d'une (post)mémoire transatlantique dans *La Saison de l'ombre* de Léonora Miano



Aurélia Mouzet

Numéro 50, 2020

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1076043ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1076043ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Association pour l'Étude des Littératures africaines (APELA)

ISSN

0769-4563 (imprimé)

2270-0374 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Mouzet, A. (2020). Terre promise ? Terre maudite ? Le mythe de l'exode et la quête d'une (post)mémoire transatlantique dans *La Saison de l'ombre* de Léonora Miano. *Études littéraires africaines*, (50), 191–204.
<https://doi.org/10.7202/1076043ar>

Résumé de l'article

Cet article analyse la réécriture du mythe de l'exode dans *La Saison de l'ombre* de Léonora Miano, qui interroge la présence / absence d'une mémoire de la traite et de l'esclavage au sein des imaginaires subsahariens. Les *Mulongo* sont comparés aux Israélites, et les figures de Moïse et de la reine Pokou informent la caractérisation des personnages féminins d'Emene et d'Eyabe. Ce dialogue entre les mythes bibliques et africains permet de forger une (post)mémoire de la traite, qui semble confirmer le potentiel thérapeutique du mythe. À la triade exodique : terre, mémoire, culture, l'autrice ajoute l'Atlantique, et érige ainsi *La Saison de l'ombre* en lieu de (post)mémoire transatlantique. Nouveau Moïse, l'ethos du roman guide symboliquement les imaginaires subsahariens vers la terre promise que constitue la mémoire de la résistance africaine face à la traite et à l'esclavage.

**TERRE PROMISE ? TERRE MAUDITE ? LE MYTHE DE L'EXODE ET
LA QUÊTE D'UNE (POST)MÉMOIRE TRANSATLANTIQUE DANS
LA SAISON DE L'OMBRE DE LÉONORA MIANO**

Résumé

Cet article analyse la réécriture du mythe de l'exode dans *La Saison de l'ombre* de Léonora Miano, qui interroge la présence / absence d'une mémoire de la traite et de l'esclavage au sein des imaginaires subsahariens. Les *Mulongo* sont comparés aux Israélites, et les figures de Moïse et de la reine Pokou informent la caractérisation des personnages féminins d'Emene et d'Eyabe. Ce dialogue entre les mythes bibliques et africains permet de forger une (post)mémoire de la traite, qui semble confirmer le potentiel thérapeutique du mythe. À la triade exodique : terre, mémoire, culture, l'auteur ajoute l'Atlantique, et érige ainsi *La Saison de l'ombre* en lieu de (post)mémoire transatlantique. Nouveau Moïse, l'ethos du roman guide symboliquement les imaginaires subsahariens vers la terre promise que constitue la mémoire de la résistance africaine face à la traite et à l'esclavage.

Mots-clés : mythe – Exode – Moïse – Pokou – postmémoire.

Abstract

This article analyzes the rewriting of the Exodus myth in La Saison de l'ombre by Léonora Miano, who questions the presence / absence of a memory of the slave trade and slavery within sub-Saharan imaginaries. The Mulongo are compared to the Israelites, and the figures of Moses and Queen Abraha Pokou inform the characterization of two female characters, Emene and Eyabe. This dialogue between Biblical and African myths makes it possible to create a postmemory of the slave trade, which seems to confirm the therapeutic potential of myth. The author adds the Atlantic to the exodic triad, land, memory, culture, and turns La Saison de l'ombre into a site of transatlantic (post)memory. As a new Moses, the ethos of the novel symbolically leads sub-Saharan imaginaries to the promised land of memory and remembrance of African resistance to the slave trade and enslavement.

Keywords : myth – Exodus – Moses – Pokou – postmemory.

For centuries, the exodus has functioned as a paradigm, especially for those who have been victimized by oppressive systems of one kind or another [...]. God is the champion of the poor and of those pushed to the margins of life ; God is one who liberates them from the pharaohs of this world ¹.

Récit de la libération d'un peuple soumis à l'oppression et à l'esclavage, le mythe de l'exode est devenu, sous l'action des imaginaires, paradigmatique de la relation des peuples opprimés à un pouvoir autoritaire. Les écrivains d'Afrique subsaharienne et de la diaspora, qui ont abondamment puisé dans les récits de la Bible, ont fait du conflit qui oppose Moïse à Pharaon le symbole de différents systèmes d'oppression – la traite transatlantique, l'esclavage, la colonisation, ou encore les régimes dictatoriaux. Sous leur plume, la sortie d'Égypte et l'exode ont notamment servi à illustrer la révolte et la résistance des peuples noirs face à la domination arbitraire. Alors que dans les Amériques, les thèmes de la traite transatlantique et de l'esclavage ont eu la faveur des imaginaires afrodescendants, les romans subsahariens qui traitent de la question sont plus rares. Compte tenu de la vigueur avec laquelle les auteurs subsahariens ont pu dénoncer « tous les autres maux de l'Afrique dont les [romans] se sont fait la vivante mémoire » ², ce silence apparaît pour le moins paradoxal. Mais il est aussi constitutif de ce que Madeleine Borgomano appelle une « mémoire de l'oubli » ³, qui renvoie à la persistance de traces mémorielles

¹ FRETHERM (Terence E.), *Exodus*. Westminster : John Knox Press, coll. Interpretation, a Bible Commentary for Teaching and Preaching, 2010, VII-321 p. ; p. 18 (nous traduisons) : « Pendant des siècles, l'Exode a fonctionné comme un paradigme, particulièrement pour ceux qui ont été victimes de systèmes oppressifs d'un genre ou d'un autre [...]. Dieu est le champion des pauvres et de ceux qui ont été relégués aux marges de la vie ; Dieu est une entité qui les libère des pharaons de ce monde ».

² BORGOMANO (Madeleine), « La littérature romanesque d'Afrique noire et l'esclavage. "Une mémoire de l'oubli" ? », in : ROCHMANN (Marie-Christine), dir., *Esclavage et abolitions : mémoires et systèmes de représentation*. Paris : Éd. Karthala, coll. Hommes et sociétés, 2000, 315 p. ; p. 99-112 ; p. 99.

³ Le dramaturge ivoirien Tiburce Koffi évoque ce que S. Chalaye a appelé le « silence de la honte » en des termes particulièrement révélateurs : « La traite négrière est une question que l'Afrique a refusé de se poser. Sans doute parce qu'il y a eu un vécu particulier de cette époque dans la conscience des Africains. [...] [I] est temps que nous, Africains, nous posions notre regard sur ce passé très douloureux de notre peuple. [...] Nous avons un contentieux à régler avec la terre, nous avons vendu nos enfants et tant que nous n'envisagerons pas en face ce passé, nous ne sortirons jamais du sous-développement. Nous devons des réponses à nos frères des Amériques » – « Le silence de la honte. Entretien de Sylvie Chalaye avec Tiburce Koffi. Abidjan, août 1998 », *Africultures*, n°20 (*La traite : un tabou en Afrique ?*), août 1998, p. 6-7 ; p. 6. En ligne : <http://africultures.com/le-silence-de-la-honte-934/> (mis en ligne le 31-août 1999 ; c. le 28-12-2020). Depuis la fin des années 1990, sous l'impulsion des études diasporiques et postcoloniales, et de *The Black Atlantic* :

liées au commerce triangulaire et à l'esclavage au sein des imaginaires subsahariens, notamment dans la tradition orale.

C'est cette « mémoire de l'oubli »⁴ que l'écrivaine franco-camerounaise Léonora Miano interroge dans *La Saison de l'ombre*. Pour ce faire, elle remonte à l'ère précoloniale, au moment des premiers raptés qui nourrirent ce commerce d'êtres humains, et nous livre l'histoire du clan *Mulongo*, une communauté fictive d'Afrique de l'Ouest, déchirée depuis la nuit du grand incendie au cours de laquelle douze des leurs, deux hommes d'âge mûr et dix jeunes initiés, ont mystérieusement disparu. Dans ce roman, L. Miano établit un lien de corrélation entre terre, mémoire et culture, lien qui est renforcé au plan symbolique par l'évocation du mythe biblique de l'exode, au sein duquel terre et mémoire sont intrinsèquement liées. Notons avec Danièle Chauvin que le mythe lui-même est déjà une forme de mémoire. Non pas une mémoire fossilisée, fixée dans le temps immémorial des origines⁵, mais une mémoire vive qui accompagne les êtres humains dans les méandres de l'existence :

[L]e mythe n'est pas mémoire morte et définitivement arrêtée, [...] il participe de cette dynamique de l'homme, en quête de sens, parce qu'il associe mémoire et imagination. Le mythe participe de la Tradition, certes ; mais la Tradition, ce n'est pas seulement et ni même surtout conservation et transmission à l'identique, et immuablement, des acquis antérieurs. En

Modernity and Double Consciousness (1993), l'ouvrage fondateur du sociologue britannique Paul Gilroy, l'Afrique interroge cette période sombre de l'Histoire et la littérature qui s'en fait le miroir. Des auteurs de tout le sous-continent travaillent le thème de l'esclavage : Paulina Chiziane, Alain Mabanckou, ou encore Kangni Alem pour n'en citer que quelques-uns. La mémoire de la traite transatlantique est une question qui traverse aussi l'ensemble de l'œuvre de Léonora Miano, qui confiait lors d'un entretien réalisé en 2010 : « Il est aberrant que l'Afrique subsaharienne qui a été la source unique de ce trafic négrier, soit le seul, de tous les espaces impliqués, qui n'ait pas produit de discours propre et audible sur ce sujet. Ceci est une aberration. J'espère, pour ma part, que ce roman [*Les Aubes écarlates*, 2010] libérera la parole et que nous pourrions entamer un débat, entreprendre des actions. » – « Entretien avec Léonora Miano [réalisé par Trésor Simon Yoassi] », *Nouvelles Études Francophones*, vol. 25, n°2, 2010, p. 101-113 ; p. 112.

⁴ L. Miano précise qu'elle s'est inspirée, pour son roman, d'un rapport de mission de Lucie-Mamie Noor Nkaké, *La Mémoire de la capture*. Fruit d'une enquête menée dans le Sud du Bénin, ce document atteste de l'existence d'un patrimoine oral sur la mémoire de la traite transatlantique dans cette région d'Afrique subsaharienne – MIANO (Léonora), *La Saison de l'ombre : roman*. Paris : B. Grasset, 2013, 234 p. ; p. 233 (désormais abrégé en *LSO*).

⁵ Nous nous éloignons ici d'une conception anthropologique du mythe, inspirée des travaux de Mircea Eliade, et considérée comme une histoire sacrée qui aurait eu lieu dans le temps fabuleux « des commencements » – cf. ELIADE (Mircea), *Mythes, rêves et mystères*. [Paris] : Gallimard, coll. Idées. Sciences humaines, n°271, 1972, 279 p.

faisant être de nouveau ce qui a été, elle refuse les fixismes et intègre les nouveautés. La tradition est aussi à venir, renouveau et recreation ⁶.

Ancré dans une tradition marquée par le renouveau et la recreation, le mythe se rapproche ainsi de la littérature. Il nous parvient, comme l'écrit Pierre Brunel, « tout enrobé de littérature et [...] il est déjà, qu'on le veuille ou non, littéraire » ⁷. Le mythe est donc à la fois littéraire et mémoire vive. À cet égard, il est possible de suggérer que le roman, lorsqu'il s'empare du mythe, s'érige en lieu de mémoire(s) ⁸, voire en lieu de (post)mémoire comme c'est le cas dans *La Saison de l'ombre*.

Le concept de postmémoire a été forgé par Marianne Hirsch, fille de déportés juifs, qui s'est intéressée aux conséquences des expériences traumatiques sur la génération suivante. Elle définit la postmémoire comme

une structure du retour inter- ou transgénérationnel d'un savoir traumatique et d'une expérience incorporée par ses destinataires. C'est une conséquence du rappel traumatique (différent des troubles du stress post-traumatique), mais pris dans un mouvement générationnel – temporel ou spatial ⁹.

C'est donc une forme de mémoire qui se trouve au carrefour de l'individuel et du collectif ; une mémoire à la troisième personne qui affecte le sujet par transmission, et qui, par la médiation de la parole, entend « représenter la trace laissée par [l']irreprésentable dans l'éprouvé d'autrui et dans le sien propre » ¹⁰. En évoquant la traite transatlantique et l'esclavage, le roman de L. Miano fait émerger une mémoire qui fut longtemps taboue au sein des imaginaires subsahariens. En donnant à entendre la voix des

⁶ CHAUVIN (Danièle), « Mémoire et mythe », in : CHAUVIN (D.), SIGANOS (André), WALTER (Philippe), dir., *Questions de mythocritique : dictionnaire*. Paris : Imago, 2005, 372 p.

⁷ BRUNEL (Pierre), dir., *Dictionnaire des mythes littéraires* [1988]. Monaco ; [Paris] : Éditions du Rocher, 1994, 1504 p. ; p. 11.

⁸ Dans le sillage des travaux de Pierre Nora, Sophie Milquet défend l'idée du roman comme « lieu de mémoire : « Dans la somme de Pierre Nora, il n'y a rien qui interdise de supposer la possibilité pour un roman d'investir ce rôle, un "lieu de mémoire" étant défini comme une "unité significative, d'ordre matériel ou idéal, dont la volonté des hommes ou le travail du temps a fait un élément symbolique d'une quelconque communauté". Bien sûr, pour dire qu'un roman est un lieu de mémoire de manière effective, il faudrait une étude de la réception sur un temps relativement long » – MILQUET (Sophie), « Le roman comme lieu de mémoire : l'esthétique des fosses dans l'œuvre d'Agustin Gomez-Arcos », *Interférences littéraires*, n°3 (*Les écrivains et le discours de la guerre*), novembre 2009, p. 179-188 ; p. 186.

⁹ HIRSCH (Marianne), « Postmémoire », traduit de l'américain par Philippe Mesnard, *Témoigner. Entre histoire et mémoire*, n°118, 2014, p. 205-206 ; p. 205. En ligne : <https://journals.openedition.org/temoigner/1274> (mis en ligne le 01-10-2015 ; c. le 29-12-2020).

¹⁰ ESTAY STANGE (Véronica), « Survivre à la survie. Remarques sur le post-mémoire », *Esprit*, n°10, octobre 2017, p. 62-72 ; p. 69.

oubliés de l'Histoire, de ces mères et de ces familles déchirées, restées sur le continent, qui tentent en vain de conférer un sens aux disparitions, elle transforme cette « mémoire de l'oubli » en (post)mémoire de la traite transatlantique et de l'esclavage, et libère ainsi la parole pour combler les silences de l'Histoire. Le recours au mythe, qui articule des « universaux symboliques »¹¹ sans toutefois s'y limiter, permet à l'autrice de représenter l'irreprésentable et la trace laissée par cette tragédie dans les imaginaires subsahariens.

En nous appuyant sur les concepts d'« émergence » et de « flexibilité », forgés par Pierre Brunel¹², nous étudierons le traitement du mythe de l'exode dans *La Saison de l'ombre* et le rôle du substrat mythique dans l'entreprise mémorielle initiée par L. Miano. Nous verrons d'abord que l'émergence du mythe biblique, au moyen d'allusions et de parallèles, permet à l'autrice d'associer les Mulongo aux Israélites, et qu'à travers le motif de l'exode, la posture victimaire est éclipsée au profit des vertus de résilience et de résistance d'une communauté d'Afrique subsaharienne confrontée à l'adversité. Nous analyserons ensuite la flexibilité du substrat mythique en mettant au jour les inflexions que L. Miano impose au mythe biblique afin d'élaborer une (post)mémoire de la traite et de l'esclavage, et d'amorcer, par la parole, le processus de guérison d'une mémoire qui saigne encore. Nous considérerons, en dernier lieu, le retournement du mythe biblique de l'exode, qui s'achève symboliquement par l'ajout de l'Atlantique au triptyque exodique : terre, mémoire, culture, et érige le roman en lieu de (post)mémoire transatlantique.

Réécrire la sortie d'Égypte : le mythe d'allochtonie *mulongo* comme symbole de résistance

La Saison de l'ombre modifie l'hypotexte biblique en insistant sur la manière dont une population subsaharienne a résisté à de multiples tentatives de domination arbitraire. La référence au mythe de l'exode est aisément repérable, dans la mesure où le substantif « exode » apparaît plusieurs fois dans le texte. C'est d'ailleurs le premier signe textuel qui suggère la présence possible du mythe exodique.

¹¹ Expression qui rejoint la théorie jungienne des archétypes, images primordiales qui seraient ancrées dans l'inconscient collectif, et que nous empruntons à Daniel Madelénat – cf. « Mythe et biographie », in : CHAUVIN (Danièle), SIGANOS (André), WALTER (Philippe), dir., *Questions de mythocritique : dictionnaire, op. cit.*

¹² P. Brunel appelle « émergence » la présence d'occurrences mythiques dans un texte littéraire, qu'il s'agisse d'un nom, d'une caractéristique, ou encore d'un acte fondamental, et « flexibilité », « la souplesse d'adaptation et en même temps la résistance de l'élément mythique dans le texte littéraire » – BRUNEL (Pierre), *Mythocritique : théorie et parcours* [1992]. Grenoble : UGA Éditions, 2019, 252 p. ; p. 73 et p. 77.

Comme [Emene] se préparait au combat, l'esprit du roi, son père, l'avait décidée à procéder autrement. Il était venu la visiter une nuit, pour lui rappeler la tradition en cas de conflit grave : plutôt que de faire couler le sang, l'un des deux belligérants devait quitter le pays. On ne pouvait espérer s'épanouir, bâtir quoi que ce soit de solide, s'il fallait, pour cela, enjamber les cadavres des siens. C'était ainsi qu'avait commencé l'exode (LSO, p. 42 ; nous soulignons).

Contrairement à ce qui se passe dans le récit de l'Exode, où la sortie d'Égypte figure le point culminant du combat entre Yahvé, le dieu tonnerre, et Pharaon, la fuite d'Emene avec les siens ne s'inscrit pas dans une logique guerrière. C'est pour éviter un massacre que la reine emmène son peuple en exode. À travers la figure d'Emene, L. Miano suggère que la violence n'est pas toujours la réponse adéquate à l'adversité et qu'il est parfois nécessaire d'éviter la confrontation afin de préserver les siens. À l'idéologie dominante, qui élabore, « face aux situations de conflit, [...] une alternative dualiste (agir violemment *ou* se retirer lâchement) et dénonce aussitôt la lâcheté, aboutissant ainsi indirectement à une légitimation de la violence »¹³, la réécriture littéraire du mythe oppose les vertus de la non-violence. La fuite d'Emene qui, dans une perspective dualiste, pourrait suggérer faiblesse et lâcheté, évoque, dans le mythe d'allochtonie *mulongo*, altruisme et bravoure. C'est par ce geste, ce refus d'accepter le trône et d'entrer en guerre avec son frère Muduru, qu'Emene sauve les siens d'une mort certaine. Ce renversement axiologique confère aux membres du clan une aura héroïque, qui nuance leur victimisation ultérieure, et invite le lecteur à envisager la non-violence comme une preuve ultime de courage :

Toute politique non-violente requiert ainsi un double courage chez ceux qui la mettent en œuvre. Face à la violence de l'adversaire, il s'agit d'abord de trouver l'audace de dire « non », de résister à l'injustice, de se lever le premier, quitte à le payer de sa vie. Qui plus est, le non-violent décide de résister *sans armes* face à un adversaire qui, lui, en dispose, et n'hésitera pas à en faire usage¹⁴.

Le clan des *Mulongo* est, comme Israël, né d'un exode-fuite. La comparaison des personnages aux Israélites est renforcée par le récit d'un acte fondamental, la marche dans le désert : « *Ils ont marché, marché, marché. De pongo jusqu'à mikondo où nous sommes aujourd'hui. Ils ont marché, mes filles, je vous dis, jusqu'à ce que la plante de leurs pieds épouse la terre* » (LSO, p. 43 ; l'autrice souligne). Comme Moïse et son peuple, les ancêtres des *Mulongo* ont erré longtemps avant d'atteindre leur terre promise. Traversant des contrées d'Afrique subsaharienne du

¹³ CERVERA-MARZAL (Manuel), « Conclusion. Le courage de la non-violence », in : ID., *Gandhi : politique de la non-violence*. Paris : Michalon, coll. Le bien commun, 2015, 124 p. ; p. 113-114 ; p. 113 ; l'auteur souligne : <https://www.cairn.info/gandhi--9782841867639-page-113.htm> (mis en ligne le 09-07-2019 ; c. le 01-09-2020).

¹⁴ CERVERA-MARZAL (M.), « Conclusion. Le courage de la non-violence », *art. cit.*, p. 114 ; l'auteur souligne.

nord au sud, ils parcoururent une telle distance qu'ils marchèrent « [J]usqu'à ce qu'il soit devenu impossible de faire un pas de plus » (LSO, p. 43 ; l'autrice souligne). La longue marche du peuple est mise en lumière, du point de vue lexical, par la répétition du verbe « marcher », et, du point de vue syntaxique, par la succession de virgules ; celles-ci scandent dans l'esprit du lecteur le périple du clan qui ne s'arrête que lorsqu'il ne fait plus qu'un avec la terre et qu'il a « trouvé son havre de paix » (LSO, p. 219). L'hyperbole participe ici du processus de mythification en déconstruisant la vraisemblance et en conférant une dimension épique à la traversée originelle des *Mulongo*.

Le mythe exodique émerge, dans le roman, à partir de plusieurs occurrences mythiques ; au nom et à l'acte fondamental s'ajoute notamment une caractéristique mosaïque : Emene et Eyabe – dont la force de caractère rappelle celle de la grande reine – officient toutes deux comme libératrices du clan *mulongo*. Emene marche à travers l'immensité des contrées africaines en quête d'une terre qui mettrait son peuple à l'abri des conflits, et Eyabe marche jusqu'au pays de l'eau afin de savoir ce qui est arrivé aux disparus, et d'amorcer ainsi la renaissance symbolique du clan.

L'imaginaire exodique confère au roman un potentiel libérateur, dans la mesure où les personnages, certes victimes directes ou indirectes de la traite, brillent avant tout par leurs facultés de résistance face aux tragédies. Comme Moïse l'a fait pour son peuple, Emene a transmis une terre au clan *mulongo* : « Emene, toi qui as marché de pongo jusqu'à mikondo pour donner une terre aux tiens, assiste-moi » (LSO, p. 44 ; l'autrice souligne), et Eyabe a permis à son clan de s'installer dans « le pays que se sont donné ceux qui ont échappé à la capture » (LSO, p. 226). Comme Moïse encore, Emene possède un bâton qui lui confère son autorité : « Emene était irréprochable. Avant de quitter ce monde pour l'autre, c'était donc à elle que le roi avait remis le bâton d'autorité » (LSO, p. 42). Les motifs du don de la terre et du bâton viennent ainsi compléter les allusions au mythe de l'exode. Dans l'Ancien Testament, le bâton se révèle être un puissant symbole du divin, et confère au prophète des pouvoirs magiques. Dans le récit des dix plaies, ce bâton se transforme en serpent, et la bête terrasse ses adversaires égyptiens¹⁵. Dans *La Saison de l'ombre*, le bâton d'autorité renvoie lui aussi au monde spirituel, mais l'autrice prend soin de transposer ce symbole dans le contexte des religions africaines traditionnelles. Il permet ainsi à Mukano, chef du clan *mulongo*, d'avancer sous la protection des ancêtres, « en présence de ceux qui l'ont précédé, sous la tutelle des mânes du clan » (LSO, p. 59). C'est donc à partir d'un dialogue constant entre les imaginaires vétérotestamentaire et subsahariens que L. Miano fonde l'arrière-plan mythique de l'histoire des *Mulongo*. Si le

¹⁵ Le motif du bâton compte au nombre des images mosaïques les plus souvent convoquées. Il apparaît notamment dans la tradition *hoodoo*, au sein de laquelle Moïse est considéré comme le plus grand des thaumaturges, un magicien qui a changé un bâton en serpent.

récit de l'Exode possède certes un potentiel libérateur au regard des messages qu'il véhicule, l'autrice suggère que, pour l'Afrique subsaharienne et sa diaspora, le mythe biblique ne peut remplir sa fonction émancipatrice qu'à partir de ce dialogue entre les traditions biblique et africaines.

Mémoire vive, nouveau et création : le mythe exodique au service d'une (post)mémoire de la traite et de l'esclavage

Mêlant passé, présent et avenir, nouveau et création, L. Miano travaille le substrat mythique à la manière d'autres écrivains d'Afrique subsaharienne¹⁶, en mettant en regard les mythes bibliques et subsahariens. Sous sa plume dialoguent ainsi le mythe biblique de l'exode et celui de la reine *baoulé*, Abraha Pokou, et c'est de cette rencontre que sourdent le mythe d'allochtonie et le récit de création *mulongo*. En mélangeant différentes strates mémorielles – mythique, immédiate, historique, et intradiégétique –, l'autrice forge une (post)mémoire de la traite et de l'esclavage, afin de permettre aux populations subsahariennes de « faire mémoire de ces événements d'une manière apaisée »¹⁷.

La perspective narrative choisie par L. Miano reflète une volonté de « travailler sur le sensible, parce qu'il [lui] semble que c'est ce qui est le moins accablant pour des populations subsahariennes qui ont à prendre en charge une histoire difficile et qui doivent pouvoir le faire sans se sentir écrasées d'avance »¹⁸. La parole des mères des disparus se mêle au discours mythique pour fonder une critique de la représentation et opposer, à l'Un illusoire de l'universel occidental, l'éloge de la différence. Le parallélisme que l'autrice établit entre les figures de Moïse et de la reine Pokou participe d'une remise en question de l'imaginaire vétérotestamentaire, et plus particulièrement d'une conception patriarcale de l'héroïsme. La légende d'Abraha Pokou, qui n'est pas sans rappeler l'exode des Israélites guidés par Moïse¹⁹ jusqu'aux portes de la Terre promise, a pour protagoniste une femme qui guide son peuple à travers des contrées hostiles. Au XVIII^e siècle, à la mort d'Osei Tutu, souverain *ashanti*, une lutte pour la succession au trône éclate entre Dakon, le frère de Pokou, et l'un de ses oncles. Dakon est tué, et pour préserver ceux qui lui rendent allé-

¹⁶ L'œuvre de Wole Soyinka est traversée, de part en part, par des références aux mythologies grecque et *yoruba*. Chinua Achebe interroge quant à lui les parallèles entre les cosmogonies *igbo* et biblique.

¹⁷ RICOEUR (Paul), *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Éditions du Seuil, coll. L'ordre philosophique, 2000, III-675 p. ; p. 105.

¹⁸ « Entretien avec Léonora Miano », *France Culture*, 23 min. : <https://www.franceculture.fr/litterature/le-prix-femina-attribue-leonora-miano> (mis en ligne le 08-11-2013 ; c. le 01-09-2020).

¹⁹ Véronique Tadjo joue elle aussi des parallèles entre les deux mythes dans *Reine Pokou : concerto pour un sacrifice* – Arles : Actes Sud, coll. Afriques, 2005, 90 p.

geance, Pokou décide de prendre la fuite. Elle mène alors les siens du Ghana vers la Côte d'Ivoire et sacrifie, à la demande des dieux, son fils unique, en le jetant dans les eaux d'un fleuve. Le sacrifice permet de libérer le peuple, qui réussit à traverser le cours d'eau et ainsi à échapper à ses ennemis. L. Miano travaille la caractérisation de ses héroïnes en établissant des parallèles entre les mythes *baoulé* et mosaïque. À l'instar de Moïse et de Pokou, Emene et Eyabe mènent le peuple vers de nouvelles terres où elles sont à l'abri de l'oppression arbitraire. Le fait que toutes deux soient des femmes « abritant un esprit mâle » (*LSO*, p. 119) achève symboliquement la fusion des imaginaires mythiques en érigeant ces deux personnages féminins au rang d'avatars littéraires de la reine *baoulé* et du prophète d'Israël.

L. Miano opère un jeu de miroirs, qui repose sur une pratique de l'analogie entre le mythe et la fiction, entre les personnages mythiques et romanesques. L'évocation du mythe fondateur du clan *mulongo* brouille les frontières qui séparent le mythe de la fiction. Emene, qui a rejoint le royaume des ancêtres, veille sur « [l]es femmes que l'on dit possédées par une force virile, [qui] invoquent en secret la souveraine oubliée, lorsqu'il leur faut affronter une difficulté » (*LSO*, p. 44). Le passé mythique se superpose au présent diégétique, et le périple d'Eyabe vers l'Atlantique, véritable aventure intérieure, l'érige symboliquement en nouvelle Emene, seule à même de préserver son peuple de la disparition. « *Où qu'elle aille, [Eyabe] est fille d'Emene* » (*LSO*, p. 226 ; l'autrice souligne). La protagoniste apparaît ainsi, non seulement comme une figuration des héros légendaires Moïse et Pokou, mais aussi comme un double de la reine Emene. C'est par la parole, en gardant vivante la mémoire des disparus, qu'Eyabe libère son peuple au terme du roman. À travers ce personnage, traversé par trois récits mythiques, L. Miano interroge la notion d'héroïsme et suggère que les femmes, qui veillent, souvent dans l'ombre, au bien-être de leur communauté, sont elles aussi des héroïnes, au même titre que ceux qui choisissent de prendre les armes.

Au terme du récit, les rares survivants du massacre perpétré par les *Bwele* se rejoignent à Bebayedi, un lieu qui accueille les anciens captifs, ceux qui n'ont pu, pour une raison ou une autre, effectuer la grande Traversée et qui, rongés par la honte et le remords, n'ont pu se résoudre à retourner auprès de leurs communautés.

Bebayedi, un espace abritant un peuple neuf, un lieu dont le nom évoque à la fois la déchirure et le commencement. La rupture et la naissance. Bebayedi est une genèse. Ceux qui sont ici ont des ancêtres multiples, des langues différentes. Pourtant, ils ne font qu'un » (*LSO*, p. 131).

Eyabe y instaure des rituels, et la mémoire clanique reste intacte en dépit de l'acculturation. L'histoire immédiate rejoint l'histoire ancestrale, et les

disparus, pourtant morts d'une « mauvaise » mort ²⁰, retrouvent finalement les ancêtres et peuvent ainsi continuer à veiller sur la communauté.

À la querelle des mémoires qui fonde les débats de société contemporains autour du récit de l'Histoire, L. Miano oppose l'enchevêtrement des mémoires, et inscrit dans la continuité du mythe fondateur *mulongo* un récit de (re)création : la renaissance symbolique du clan *mulongo* auprès des habitants de Bebayedi. Le déploiement de la parole fonde une réflexion sur la nécessité d'une coopération mémorielle autour de l'histoire de la traite et de l'esclavage. Véronica Estay Stange propose de distinguer l'infra-mémoire, faite de « contenus “transfusés” [quasi inconscients, qui] viennent se mêler à des descriptions ou à des récits fragmentaires » ²¹, de la postmémoire :

Par opposition à l'infra-mémoire, la post-mémoire peut être définie comme l'énonciation effective, reconstruite et exprimée à la troisième personne, d'une énonciation absente ou empêchée reçue en héritage. Le préfixe « post- » désignerait aussi bien la consécration temporelle que la reformulation, ou la formulation tout court d'un sens préexistant ²².

En Afrique subsaharienne, le tabou qui frappe la mémoire de la traite transatlantique et de l'esclavage renvoie à cette énonciation absente ou empêchée reçue en héritage. Le recours au mythe, qui est mémoire vive, et plus particulièrement à des mythes exodiques qui tissent un lien symbolique entre terre, mémoire, et culture, fait de l'œuvre littéraire un lieu de mémoire ²³ où disparaissent les silences de l'Histoire au profit d'une (post)mémoire de la traite et de l'esclavage.

La Saison de l'ombre, un lieu de (post)mémoire transatlantique

Le mythe fondateur *mulongo*, est, à l'instar des mythes mosaïque et *baoulé*, un récit exodique qui inscrit la mémoire du peuple et son héritage culturel dans la géographie des lieux. Le dialogisme entre les mythes

²⁰ Pour les *Bamiléké* de l'ouest du Cameroun, ne pas mourir sur ses terres est une « mauvaise mort » : « Une mauvaise mort pour un Bamiléké sera d'abord celle qui le fera “mourir dehors”, c'est-à-dire “mourir loin de son village et des siens”. C'est au plus près de la terre ancestrale et entouré des siens qu'il faut mourir, afin de bénéficier des rituels qui participeront de façon active au voyage du défunt vers le monde des ancêtres – et à son retour parmi les vivants » – cf. KUIPOU (Roger), « Le culte des crânes chez les Bamiléké de l'ouest du Cameroun », *Communications*, n°97, 2015/2, p. 93-105 ; p. 94.

²¹ ESTAY STANGE (V.), « Survivre à la survie... », *art. cit.*, p. 68.

²² ESTAY STANGE (V.), « Survivre à la survie... », *art. cit.*, p. 68.

²³ Pour Astrid Erll, la littérature même, notamment en raison des contraintes liées au genre et de l'intertextualité, devient le médium d'une mémoire culturelle – cf. ERLI (Astrid), *Memory in Culture* [2005]. Traduction anglaise de Sara B. Young. New York : Palgrave Macmillan, 2011, IX-209 p.

participe, chez L. Miano, d'une réflexion autour du thème de la mémoire. L'autrice explore le lien qu'entretiennent terre, mémoire, et culture, au sud du Sahara, et interroge l'absence de l'océan Atlantique au sein de cette équation mémorielle. Au jeu de miroir entre le mythe et la fiction se superpose un tableau kaléidoscopique des éléments. Dans le récit, l'élément aquatique est ainsi marqué par la même ambivalence que l'élément terrestre. Tandis que l'Afrique oscille entre terre promise et terre maudite, l'océan est à la fois une matrice nourricière et mortifère. L'autrice exploite la mémoire vive du mythe et fait du Passage du Milieu un nouvel exode. Son roman s'érige en vivante mémoire de la traite et de l'esclavage, un lieu de (post)mémoire transatlantique.

Le triptyque exodique : terre, mémoire, culture s'exprime dans le roman par les rituels que pratiquent les *Mulongo*. De la naissance à la mort, les membres de la communauté sont symboliquement rattachés à la terre / territoire. Après l'accouchement, les femmes du village enterrent le placenta sous un bananier, le *dikube*. La terre dans laquelle l'arbre s'enracine y est sacrée et relie métaphoriquement la terre au corps et à l'esprit de chacun des membres du clan. Eyabe, dont le fils a disparu, quitte le village en prenant soin d'emporter avec elle un pot contenant de la terre prise au pied du *dikube* :

L'amour d'une mère n'a que faire des astres pour trouver son chemin. Il est lui-même l'étoile. La femme se sent en paix. En arrivant, elle reconnaîtra le lieu, y dispersera la terre recueillie sous le *dikube*, saluera dignement l'esprit de son premier-né et de ses compagnons (*LSO*, p. 111).

En accomplissant ce geste symbolique, en alliant la terre-mère, symbole de mémoire, aux eaux troubles de l'océan, métaphore de l'oubli, Eyabe entend préserver l'âme de son fils de l'errance.

La terre « promise » des *Mulongo*, ce « havre de paix » sur lequel s'est recroquevillé le clan, est aussi le lieu de sa perte, de l'incendie d'abord, puis du massacre perpétré par les *Bwele*. L'isolement a certes préservé le peuple de certaines menaces, mais il a aussi contribué à sa victimisation. Peuple pacifique, ingénu, le clan n'a pas perçu la surnoisserie des *Bwele*, et « Mundene, comme le reste de la communauté, [a] été surpris par le grand incendie, n'en [a] pas soupçonné l'origine » (*LSO*, p. 218). Le destin des *Mulongo* est l'occasion pour L. Miano de réfléchir à sa propre condition diasporique et d'insister sur la nécessité, presque paradoxale, de s'ouvrir au monde afin de pouvoir s'en préserver.

Comme la terre, l'eau est, elle aussi, source de vie et de mort. Le thème de la traite transatlantique confère, dans un premier temps, à l'élément aquatique une aura menaçante. Sur l'océan flotte « "le bateau", l'embarcation des hommes aux pieds de poule » (*LSO*, p. 181), les Européens venus se fournir en esclaves sur les côtes africaines. Cette immense étendue d'eau est, en outre, devenue le tombeau de neuf des disparus. Mais l'Atlantique est aussi, à l'instar du liquide amniotique auquel il renvoie métaphoriquement, le lieu d'une (re)naissance. Alors qu'Eyabe s'est jetée

dans les flots « pour que cesse le tourment des morts sans sépulture » (LSO, p. 215), elle y retrouve Bana, qui a pris l'apparence d'un enfant, mais abrite en réalité l'esprit des neuf disparus. Il lui livre le récit de leur disparition :

Bana était là, tel qu'il ne pouvait se montrer sur la terre des vivants. Il arborait neuf visages qui ont parlé d'une même voix : *Quand on nous a fait pénétrer dans le ventre du bateau, d'autres captifs se trouvaient là, venus de contrées dont nous n'avions pas connaissance. [...] C'est Mukate qui a eu l'idée, mais nous l'avons approuvé et suivi. Il a chanté pour nous parler, proposant d'abandonner nos corps. [...] Lorsque nous avons tenté de reprendre nos corps, les hommes aux pieds de poule les avaient jetés à l'eau. Voilà pourquoi nous sommes ici. Seuls notre frère Mukudi et le vieux Mundene sont restés à bord du vaisseau. Il fallait que quelqu'un vienne. Qu'on nous entende...* (LSO, p. 224-225 ; l'autrice souligne)

En l'absence de corps, c'est le déploiement de la parole qui fait office de sépulture. En racontant leur fin tragique à Eyabe, les disparus rejoignent la mémoire clanique et se libèrent de l'anonymat qui condamne les âmes à l'errance. À l'instar de Moïse, Eyabe est sauvée des eaux. Des soldats *isedu* la repêchent et lui épargnent la noyade. Mutango, prisonnier et au service des *Bwele*, réussit à la libérer en cachette. Désormais détentrice de la mémoire des disparus, Eyabe rejoint Bebayedi. Comme Moïse, l'héroïne mène finalement à bien sa mission de libération en transmettant sa « Torah » au peuple : leur héritage, leur histoire, ainsi que les rituels qui garderont vivante la mémoire des ancêtres.

Situé sur les rives d'un marais, Bebayedi métaphorise l'alliance de la terre et de l'océan. Il fonctionne, dans la diégèse, comme un lieu de (post)mémoire transatlantique. Écosystème peu propice à la vie humaine, « cette fange gélatineuse » (LSO, p. 220) où Mukano et ses soldats trouvent la mort, il est aussi le symbole de la renaissance d'êtres humains qui furent confrontés à une expérience limite :

À Bebayedi, les générations à naître sauront qu'il avait fallu prendre la fuite pour se garder des rapaces. On leur dira pourquoi ces cases érigées sur les flots. On leur dira : *La déraison s'était emparée du monde, mais certains ont refusé d'habiter les ténèbres. Vous êtes la descendance de ceux qui dirent non à l'ombre* (LSO, p. 137 ; l'autrice souligne).

Le motif de la renaissance, qui traverse l'ensemble de l'œuvre, fait écho à la croyance animiste selon laquelle « la vie, au sens le plus fort, n'est pas individuelle mais groupale et la mort joue sur la manifestation secondaire, l'individu »²⁴. La renaissance symbolique des personnages de *La Saison de l'ombre* souligne l'impérieuse nécessité, pour l'Afrique subsaharienne,

²⁴ THOMAS (Louis-Vincent) *et al.*, *Réincarnation, immortalité, résurrection*. Nouvelle édition [en ligne]. Bruxelles : Presses de l'Université Saint-Louis, coll. Générale, n°45, 1988, XIV-261 p. ; p. 28 : <http://books.openedition.org/pu/sl/5846> (c. le 01-09-2020).

de se souvenir de ses ancêtres oubliés, afin d'y trouver une forme d'apaisement. Si l'Atlantique est certes un « non-lieu »²⁵, un espace de transit qui a plongé les victimes de la traite dans l'anonymat, compliquant de ce fait les rituels de remémoration, l'instance énonciative fait de l'œuvre littéraire un « lieu de (post)mémoire » transatlantique qui contre les distorsions de l'historiographie occidentale en honorant la mémoire de ceux qui furent, jadis, les oubliés de l'Histoire.

À travers l'évocation du mythe biblique de l'exode, central au sein de l'imaginaire occidental, L. Miano remet en question l'échelle de valeurs établie par l'imaginaire colonial, ainsi que le paradigme de la victimisation qui nourrit certains discours identitaires en Afrique subsaharienne, et selon lequel « [l']Africain ne serait, au fond, qu'un sujet castré, instrument passif de la jouissance de l'Autre »²⁶. Dans le livre de l'Exode, les Israélites sont d'abord un peuple d'esclaves, victimes de l'oppression pharaonique, que Moïse réussit à libérer. La dimension victimaire a été évacuée, dans l'imaginaire populaire, au profit des vertus de courage et de résilience. L'histoire moderne des peuples noirs, qui compte pourtant de nombreuses similitudes avec le récit de l'Exode, a été transmise par l'historiographie occidentale sous le signe de la victimisation. L'analogie que fait L. Miano entre les *Mulongo* et le peuple élu opère un renversement axiologique qui oppose, à « la figure de l'Africain en tant que *sujet victimisé* [qui reflète] une lecture de soi et du monde en tant que série de fatalités »²⁷, l'image d'une Afrique qui résiste à l'adversité. En rapprochant l'épisode de la traite de la légende de Pokou et du mythe de l'exode, L. Miano héroïse ceux que le discours dominant victimisent – les figures de l'esclave et de la femme – et confère une valeur fondatrice à la traversée transatlantique. Le substrat mythique et son extraordinaire potentiel métaphorique pallient les difficultés du langage à traduire l'ineffable. L'imaginaire exodique fait, en outre, de l'œuvre littéraire, le réceptacle d'une parole prophétique dont l'autrice interroge le statut dans un monde où les dieux semblent être cruellement absents : « La littérature revendique l'héritage des prophètes en se faisant elle-même prophétie »²⁸. Les yeux résolument tournés vers

²⁵ Nous nous éloignons ici de la définition de Marc Augé pour qui les non-lieux sont des lieux de passage et des espaces d'anonymat (aéroports, supermarchés, camps de migrants, etc.) caractéristiques de la modernité – cf. AUGÉ (Marc), *Non-lieux : introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris : Éditions du Seuil, coll. La librairie du XX^e siècle, 1992, 149 p.

²⁶ MBEMBE (Achille), « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, n°77, 2000/1, p. 16-43 ; p. 24 : <https://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2000-1-page-16.htm> (mis en ligne le 15-11-2012 ; c. le 01-09-2020).

²⁷ MBEMBE (A.), « À propos des écritures africaines de soi », *art. cit.*, p. 24.

²⁸ MASSON (Jean-Yves), « Prophètes (Les) », in : PARIZET (Sylvie), dir., *La Bible dans les littératures du monde*. Paris : Éditions du Cerf, 2016, 2 vol., 2340-X p. ; vol. 2 [J à Z] : p. 1812-1823 ; p. 1816.

l'avenir, l'autrice analyse passé et présent, mémoire et oubli. Elle forge une (post)mémoire transatlantique qui érige le roman en lieu de (post)mémoire. Nouveau Moïse, l'ethos du roman²⁹ guide symboliquement les imaginaires subsahariens vers la terre promise que constitue la mémoire de la résistance africaine face à la traite et à l'esclavage.

Aurélia MOUZET³⁰

²⁹ Dominique Maingueneau, auquel nous empruntons la notion d'ethos, écrit : « L'ethos est crucialement lié à l'acte d'énonciation, mais on ne peut ignorer que le public s'est construit aussi des représentations de l'ethos de l'énonciateur avant même qu'il ne parle. Il est donc nécessaire d'établir une distinction entre ethos discursif et ethos prédiscursif (ou préalable). Seul le premier, on l'a vu, correspond à la définition d'Aristote. La distinction prédiscursif / discursif doit néanmoins prendre en compte la diversité des types, des genres de discours et des positionnements ; elle ne peut être pertinente dans l'absolu » – MAINGUENEAU (Dominique), *Le Discours littéraire : paratopie et scène d'énonciation*. Paris : Armand Colin, coll. U. Lettres, 2004, 262 p. ; Kindle, loc. 5423.

³⁰ University of Arizona.