

LE CRI, LE SILENCE, LA PAROLE: LA TRILOGIE AFRICAINE DE LÉONORA MIANO

MARIA BENEDETTA COLLINI

La parole de l'ancienne empruntera les voies les plus sinueuses, les plus jonchées d'obstacles, pour en venir à la chute, à la morale. Ici, les contes ne servent pas à endormir, mais à éveiller.¹

La romancière camerounaise Léonora MIANO² a publié à ce jour six romans, deux recueils de nouvelles, plusieurs articles et, dernier paru, un texte théâtral, *Écrits pour la parole*³: ce titre souligne à lui seul l'intérêt que l'écrivain porte aux différentes facettes de la parole et du silence dans ses ouvrages. Je me propose d'analyser le thème de la parole et des échanges verbaux dans la trilogie consacrée au Mboasu, pays imaginaire de l'Afrique subsaharienne⁴: *L'intérieur de la nuit* de 2005⁵, *Contours du jour qui vient*, paru en 2006⁶, et *Les aubes écarlates*, "*Sankofa cry*", publié en 2009⁷, trois romans qui s'interrogent sur l'origine des problèmes qui atteignent l'Afrique d'aujourd'hui avec un regard lucide et libre de toute autocommissération.

Dans *L'intérieur de la nuit*, le Mboasu méridional est ravagé par des rebelles imprégnés d'idéaux panafricanistes: pour enraciner cette utopie, ils arrivent au village d'Eku et imposent aux habitants un rituel macabre de cannibalisme censé consacrer la réunification des tribus; les révolutionnaires quittent enfin le village, emportant avec eux neuf jeunes gens. Ayané, jeune femme rentrée au village pour des raisons familiales après une longue absence en France, parvient à se cacher au moment de la tragédie: un seul son lui parvient, le cri de la victime. Son souhait de connaître les événements qui l'ont provoqué

¹ Léonora MIANO, *Contours du jour qui vient*, Paris, Plon, 2006, p. 234.

² Pour une biographie de Léonora MIANO ainsi que pour plus d'informations, je renvoie à son site web <http://www.leonoramiano.com>.

³ Léonora MIANO, *Écrits pour la parole*, Paris, L'Arche, 2012.

⁴ Le roman *Ces âmes chagrines* (Paris, Plon, 2011) se déroule aussi, en partie, au Mboasu, mais par son intrigue et ses personnages il n'est nullement lié à la trilogie.

⁵ Léonora MIANO, *L'intérieur de la nuit*, Paris, Plon, 2005 (dorénavant *IN*). Les numéros de pages des citations tirées des romans seront désormais intégrés dans le texte entre parenthèses.

⁶ Léonora MIANO, *Contours du jour qui vient*, cit. (dorénavant *CJV*).

⁷ Léonora MIANO, *Les aubes écarlates*, "*Sankofa cry*", Paris, Plon, 2009 (dorénavant *AE*).

se heurte au désir d'oubli de la communauté.

Nous retrouvons brièvement le personnage d'Ayané dans le deuxième roman de la trilogie, *Contours du jour qui vient*: avec Wengisané, sa tante, et Aïda, une Française vivant au Mboasu, elle s'occupe d'une association qui porte secours aux enfants abandonnés. À "La Colombe" (tel est le nom de l'association) réside un bref moment la jeune Musango, narratrice du roman: celle-ci, chassée par sa mère avec l'accusation de sorcellerie, n'est sauvée par Ayané que pour être par la suite kidnappée et exploitée comme servante au sein d'une des nombreuses églises d'éveil qui fleurissent dans le pays. Musango réussit à s'enfuir et à continuer la recherche de sa mère: après d'autres pérégrinations et rencontres, elle parviendra à la maison de sa grand-mère, chez laquelle elle trouvera enfin la paix.

Le troisième volet, *Les aubes écarlates*, suit les péripéties d'Epa, un des neuf enfants d'Eku emportés par les rebelles et frère d'Eyia, la victime du sacrifice du premier roman: guidé par la voix d'Eyia, le jeune homme parvient à s'évader du campement des révolutionnaires, dans le seul but de retourner sauver ses compagnons. Il y parviendra grâce à l'aide d'Ayané et d'Epupa, une femme capable d'interagir avec les esprits des ancêtres: Epa et les autres enfants, ainsi qu'Ayané elle-même, seront enfin accueillis à nouveau dans la tribu d'Eku à la suite d'un rituel de pacification.

Dans les trois romans, la parole joue un rôle central, à partir des aspects les plus menus jusqu'à la structure même des textes. L'emploi de l'italique pour les discours directs à la place des plus habituels guillemets attire l'attention des lecteurs sur les dialogues; de même, les intonations des locuteurs, le timbre de la voix, l'effet que le son des mots a sur les auditeurs font l'objet de descriptions détaillées. Par exemple, dans *L'intérieur de la nuit*, la voix du chef du village face aux rebelles armés est décrite comme "fluette et tremblante" (IN, p. 85), alors que la doyenne d'Eku, femme au caractère bien plus solide, leur parle d'une "voix grave aux accents traînants" (IN, p. 101), et elle est capable de moduler son intonation en la rendant "la plus suave et la plus patiente" (IN, p. 101) pour avancer des requêtes aux ennemis. Encore, dans une des églises d'éveil de *Contours du jour qui vient*, tout est organisé comme une véritable performance théâtrale; le ton employé par les deux officiants est partie intégrante de la cérémonie, et il est décrit avec maints détails:

L'homme [Papa Bosangui] parle le premier. [...] Elle [Mama Bosangui] poursuit d'une voix perçante, aussi électrique que le bleu de sa robe, une voix qu'on est contraint d'entendre. [...] Le duo est parfaitement orchestré. Après que la femme a savamment vociféré, l'homme prend la suite dans un souffle grave et profond. Il parle comme un ténor qui aurait décidé de faire le crooner. (CJV, pp. 172, 174)

Les deux prédicateurs, en vrais musiciens, maîtrisent non seulement la parole, mais aussi les silences:

Il [Papa Bosangui] ponctue ces paroles de points de suspension qui accrochent l'assemblée à ses lèvres. Son phrasé est aussi impeccable que celui des plus grands chanteurs de jazz, qui savent combien le silence est essentiel à la musique, à l'attention de l'auditeur, à la captation de son émotion. Il ne faut pas remplir l'air de notes, mais savoir les distiller. (CJV, p. 174)

Léonora MIANO a esquissé deux personnages qui font preuve d'une capacité de moduler la parole, les silences et les cris qui est la sienne: on peut remarquer que la structure de chaque roman pivote autour d'un élément sonore.

Ainsi au cœur de *L'intérieur de la nuit* se trouve le cri d'Eyia, la victime du sacrifice:

Le petit poussa un cri aigu, qui devait s'imprimer à jamais dans la mémoire de chacun. Le hurlement envahit la nuit, grimpa par-delà les collines, sembla atteindre la cime des arbres, et chaque villageois le reçut en plein cœur. (IN, p. 119)

Toute la première partie du roman conduit à ce hurlement, alors que la seconde moitié suit Ayané et son besoin de comprendre ce qui s'est passé dans le bref moment où elle a perdu de vue la place du village et entendu le cri: "de là où elle se trouvait, Ayané sentit son sang se glacer. [...] En entendant ce hurlement à la fois guttural et perçant, elle sut qu'elle ne pourrait aller plus loin" (IN, p. 119). Si à son arrivée au village le seul souci d'Ayané était de rendre visite à la mère mourante pour rentrer au plus tôt en France, le cri d'Eyia, ce "hurlement qui lui avait glacé le sang" (AE, p. 19) lui fait prendre en effet conscience de la nécessité d'accepter son rôle au sein de la communauté: nous la retrouvons ainsi bienveillante de "La Colombe" dans le troisième roman.

C'est au contraire le silence qui prend corps dans *Contours du jour qui vient*: d'une part, la narration dans

son intégralité est prise en charge par Musango, qui s'adresse à sa mère tout le long du roman; d'autre part, la jeune fille se distingue par son mutisme: elle est une "gamine mutique" (CJV, p. 29). La parole est en effet taxée par la fillette de superficialité; le roman relate la lutte de Musango pour récupérer un rapport avec la mère (symbole également de la mère-patrie), aussi bien que sa recherche d'une parole apte à exprimer, et évacuer, la douleur. À la fin de son périple, Musango parviendra à rejoindre une grand-mère qui est en même temps maîtresse de la parole et figure maternelle positive.

Les aubes écarlates s'ouvre par la voix, ou mieux les "exhalations", des "suppliciés en vain, de[s] sacrifiés à la folie, [des] âmes en peine qui errent", c'est-à-dire des "défunts privés de sépultures" (AE, p. 13) tout le long de l'histoire africaine. Les paroles des ancêtres oubliés qui veulent avoir leur part dans la mémoire du Continent jalonnent le roman: si leur oubli est la cause des maux qui frappent l'Afrique, leur parole permettra à Epa et Ayané (capables de les entendre) de retrouver leur place au sein de la communauté d'Eku.

Une relation tout à fait spéciale entre les personnages et leur prénom fait écho à l'attention portée par Léonora MIANO aux données auditives et à l'expression vocale, si évidente dans la structure même de ses trois romans. Le nom de l'héroïne de *Contours du jour qui vient*, Musango, signifie en langue douala "paix" (comme le signale une note à la p. 34), sa mère, enfantée dans la souffrance, s'appelle Ewenji, "lutte" (CJV, p. 219, n. 1), et le jeune homme qui l'aide à retrouver sa mère, Mbalé, à savoir "vérité" (CJV, p. 231, n. 1). La narratrice signale que son prénom lui a été donné "pour signifier [le] désir [de son père] de faire taire le tumulte qui l'habitait" (CJV, p. 34) suite à une déception amoureuse, mais ce souhait est partagé autant par la fillette que par l'Afrique entière. Musango acquiert une conscience lucide de son nom grâce à sa grand-mère:

Elle dit que papa aura au moins fait quelque chose de bien dans sa vie, en me choisissant ce nom-là. Nommer un être, c'est le définir, lui indiquer une direction. On est le nom qu'on porte, et il ne faut pas vivre là où ce nom n'est rien, là où sa vibration est étouffée. (CJV, p. 231)

Ainsi, la rencontre entre Musango, la "paix", et Mbalé, la "vérité", ne peut pas demeurer un hasard, comme le souligne la vieille maîtresse de la parole: "si la paix, qui est aussi l'amour, s'allie à la vérité, qui est une autre

figure de la justice, ce que vous [Musango et Mbalé] accomplirez sera grand” (CJV, p. 236); et Musango commente: “nous devons faire résonner la vibration de notre nom, car elle contient le sens de notre mission sur terre. Nous devons faire la paix dans nos cœurs, pour que nos yeux s’ouvrent sur la vérité” (CJV, p. 237).

D’autre part, les noms des groupes ou des sectes sont aussi choisis avec un soin souvent teinté d’ironie: les rebelles de *L’intérieur de la nuit* s’appellent “Les forces du changement”, et les églises qui sévissent à Sombé (la capitale économique du Mboasu) possèdent des noms grandiloquents tel qu’“Église de la Parole libératrice” ou “La Porte ouverte du Paradis”.

Si le fait de croire qu’il y a un rapport particulier entre les êtres et leur nom est une donnée archétypale de la pensée humaine, en Afrique elle s’enrichit de significations spécifiques:

Ce n’est sans doute qu’une superstition de plus, mais nos anciens nous apprennent qu’il ne faut pas répondre, quand on ignore qui nous appelle. Il peut s’agir d’un individu malfaisant, qui cherche à s’emparer de notre âme, dont une part significative réside dans la vibration de notre nom. (AE, p. 68)

La disparition de l’ennéade d’enfants d’Eku kidnappés par les rebelles – enfants dont on ne sait plus s’ils sont vivants ou morts – pose problème, car leurs mères ne savent pas s’il faut les nommer parmi les ancêtres, ou bien s’il faut prier pour leur retour:

On pleurait ceux dont on avait vu le corps, avant de le mettre en terre. On priait pour ceux qu’on savait vivants. [...] Les femmes d’Eku ignoraient dans quel monde se trouvaient leurs fils, ne savaient quoi faire du nom qu’elles leur avaient donné. Fallait-il encore le prononcer? Sur quel ton? [...] Neuf noms. [...] Neuf identités perdues. Neuf entités disparues. Les morts, eux, n’étaient pas perdus. Ils n’étaient pas disparus, appartenant toujours à la communauté qui partageait tout avec eux. (AE, pp. 35-36)

Le nom d’Eso, un des lieutenants de l’armée rebelle, acquiert aussi un rôle remarquable: kidnappé et vendu comme esclave, ce jeune homme d’Eku n’est connu que sous le pseudonyme de “Master E”. Grâce à la voix des esprits qui parlent à travers Epupa, on apprend que “les ténèbres s’étaient emparées de l’enfant Eso” (AE, p. 200) en lui arrachant son nom; le seul moyen pour le détour-

ner de son destin de violence est de “l’appeler par son nom, s’assurer qu’il réponde” (AE, p. 201); dans le premier roman, seule la vieille Ié l’avait reconnu lors de son arrivée au village avec les révolutionnaires, mais elle ne l’avait pas appelé. Le nom, révélateur de l’âme, est le signe tangible d’une liaison entre l’homme et son clan, ce dernier étant constitué autant par les vivants que par les ancêtres: ce n’est pas un hasard si les prénoms des hommes d’Eku commencent tous par un ‘E’ (Eké, Epa, Eso, Esa, Ekwé, Ebe, Eyia, Eyoum...) et ceux des femmes par un ‘I’ (Io, Ié, Inoni, Idun, Ison, Ikon, Itum, Ilalo, Iney, Ito, Isadi...). Ayané, fille d’un homme d’Eku et d’une “étrangère” (en réalité une femme des alentours de Sombé), porte un nom qui a été inventé par ses parents “pour dire au monde combien elle leur était précieuse” (AE, p. 246). Tous au village refusent de l’appeler par son nom, elle n’est que la “fille de l’étrangère”; un discours indirect libre d’Ié nous renseigne sur les raisons de ce refus:

Avec un nom pareil, quels ancêtres la reconnaîtraient? Ses parents, qui s’étaient crus tellement plus intelligents que tout le monde, avaient créé de toutes pièces un nom qui ne correspondait à rien, à aucune appartenance. Ce faisant, ils avaient décrété que leur enfant serait seule à jamais, dans ce monde et dans l’autre. Un nom, d’abord, cela devait avoir un sens. Parce que cela avait une incidence sur le caractère et sur la destinée. Ensuite, cela devait signifier le sang qu’on avait dans le corps. (IN, p. 29)

Ayané est donc isolée de son clan dès sa naissance, comme l’évoquent les toutes premières pages du premier roman, *L’intérieur de la nuit*; ce n’est qu’à la fin du dernier volume de la trilogie qu’elle parviendra à être réintégrée dans sa communauté. Cette réinsertion se fait aussi et surtout par l’acceptation de son nom dans la lignée du clan:

Les femmes d’Eku venaient d’inscrire son nom dans leur lignée. Il y siègerait avec sa vibration particulière, son étrangeté. Il aurait sa place sur la liste des noms que les ancêtres reconnaîtraient, dans l’autre monde. Certaines de leurs filles à naître le porteraient. [...] Un nom inconnu, unique, différent. Un nom d’individu. (AE, pp. 246-247)

Le nom d’Ayané contient donc le message principal de l’auteur, à savoir l’importance de se réinventer sans oublier les traditions, de faire l’inventaire des usages pour

pouvoir les transformer et les enrichir.

Le traitement que les villageois infligent à Ayané dans *L'intérieur de la nuit* à cause de son unicité met certes en lumière l'importance d'un nom reconnu par la communauté, mais il dit aussi le rôle que joue la médisance dans les rapports sociaux: chez MIANO, la parole se trouve en effet au cœur de l'articulation entre l'individualité et l'appartenance au groupe, pour le meilleur comme pour le pire. Aama, la mère d'Ayané, devient le principal sujet de conversation des villageoises dès son arrivée dans la communauté d'Ekú, mais ce n'est que pour mieux souligner son altérité:

- *Vois-moi celle-là. Venir jusqu'ici pour nous montrer qu'elle nous dépasse!* disait l'une.
- *Je te dis! Parce qu'elle vient presque de la ville, elle ne peut pas piler ses plantains devant sa case comme nous,* renchérisait une autre, et elles continuaient:
- *Elle ne peut pas se lever avec le soleil, pour aller puiser son eau.*
- *Non. Le soleil se lève trop tôt, pour les femmes d'à côté de la ville.* (IN, p. 17. C'est l'auteur qui souligne, pour marquer le discours direct)

Io, la doyenne de l'époque, avait pourtant fait preuve d'une remarquable capacité de remettre en discussion ses idées reçues: elle avait compris qu'"Aama était heureuse [et qu'] elle vivait dans ce paradis que les femmes d'Ekú croyaient perdu" (IN, p. 22), et elle avait interdit toute méchanceté ouverte envers l'étrangère; les villageoises, pour "demeurer irréprochable[s] à la lumière du jour" (IN, p. 23; c'est moi qui souligne), avaient fait semblant d'acquiescer à la volonté d'Io. Mais si personne n'avait plus montré ouvertement de l'hostilité à Aama, "sa fille avait dû subir toutes les manifestations de cette haine" (IN, p. 39), d'autant plus qu'étant née "après maintes éjections de nouveau-nés sans vie" (IN, p. 15), elle était considérée comme une sorcière⁸. La médisance se propage, entre les femmes et à travers les ragots que les enfants écoutent dans leurs cases et rapportent à la jeune Ayané; la parole se transmet ainsi d'une génération à l'autre, et son pouvoir est redoutable, avec des effets sociaux tangibles: "les mots s'envol[ent], emport[e]nt au loin des bribes de [l']énergie vitale [...] et puis, les paroles attir[ent] les mauvaises pensées des autres qui, à force de souhaiter l'échec, le f[ont] advenir" (CJV, p. 52). Ayané, dans son besoin d'interagir avec les femmes du village, ne possède pourtant pas les codes comportementaux

⁸ Dans la vision du monde traditionnelle de nombreuses cultures africaines il s'agit en effet d'une marque de sorcellerie ou de réincarnation d'un ancêtre; je renvoie à Tobie NATHAN, *L'enfant ancêtre*, Grenoble, La pensée sauvage, 2000; Timothy MOBOLADE, "The concept of Abiku", in *African arts*, vol. VII, autumn 1973, pp. 62-64.

appropriés dans un contexte encore très lié aux mœurs anciennes; lorsque la jeune femme donne la réplique à la doyenne, celle-ci pense: “ne pouvait-elle pas s’écraser comme tout le monde sous le poids du droit d’aïnesse, qui laissait légitimement le dernier mot à la plus âgée?” (IN, p. 173). Ailleurs, il est précisé que “l’offense ouverte [est] une faute” (IN, p. 21) et que le statut des femmes leur apprend à “contourner les obstacles pour obtenir ce qu’elles souhaitaient” (IN, p. 21); enfin Ié, face à l’entêtement d’Ayané, se montre ouvertement désobligeante et renonce aux “subtilités verbales [nécessaires] pour préserver la bienséance” (IN, p. 186). Et encore, quand la doyenne refuse les cadeaux d’Ayané, l’opposition d’Inoni à la femme âgée apparaît scandaleuse:

Elle [Inoni] parla fort et clair, au lieu de chuchoter pour cacher aux intruses [Ayané et sa tante] son désaccord avec l’aînée. C’était un manquement si grave aux convenances que les femmes du clan et Ié en particulier furent définitivement convaincues de ce que les ancêtres l’avaient punie. Pour avoir assassiné son mari [coupable à ses yeux d’avoir participé au dépiècement d’Eyia], elle avait perdu la raison. (IN, p. 174)

Si à première vue ces attitudes semblent la marque d’une société foncièrement hypocrite, Léonora MIANO parvient à montrer l’importance de ces règles pour la cohésion sociale et la cohabitation et en même temps à souligner leur enjeu dans les rapports entre l’individu et la communauté. Cette articulation est en effet un des fils rouges de la trilogie (on pourrait dire aisément de l’œuvre de MIANO dans son intégralité): la romancière s’efforce de démanteler le cliché d’une opposition entre un individualisme d’origine occidentale et un sentiment communautaire plus typiquement africain. L’auteur présente d’une part les entorses que certains imposent à la tradition pour leur avantage personnel, d’autre part elle crée des personnages comme Ayané ou Musango qui, tout en ayant un sentiment aigu de leur indépendance, cherchent leur place auprès des autres. Le regard de la petite Musango sur les habitants de Sombé est, de ce point de vue, très lucide:

Il n’y a plus vraiment de communauté [...]. Les gens vivent les uns près des autres, mais pas ensemble. Ils s’épient, se jalouent passionnément et demeurent côte à côte par une habitude plus grégaire que solidaire. C’est cela que nous appelons les valeurs ancestrales de notre peuple: la solitude de groupe. (CJV, p. 94)

Si la fille pâtit de son isolement, la mère au contraire avait souffert pour la raison opposée: grandie dans une maison avec douze sœurs adoptives, elle s'était sentie "une bouche à nourrir parmi une multitude d'autres, et jamais une personne" (*CJV*, p. 130). C'est encore Musango qui parviendra, au bout de son périple, à reconnaître qu'un équilibre entre individualité et appartenance est à réinventer, c'est-à-dire que "contrairement à ce que nous [les Africains] pensons, le groupe ne repose pas sur lui-même, mais sur des individus" (*CJV*, p. 161).

Face aux deux héroïnes qui s'interrogent sur les moyens de concilier appartenance au groupe et liberté individuelle, d'autres personnages exploitent le sentiment de collectivité pour leurs propres fins: la parole est un des moyens employés pour parvenir à ces buts égoïstes. Dans *Les aubes écarlates* MIANO présente à deux moments la manipulation du peuple perpétrée par un homme politique d'un cynisme extrême. L'instrument choisi est la radio, "le média le plus accessible aux masses", car "tout le monde n'avait pas encore la télévision, mais chacun disposait d'un transistor. Ceux qui n'en avaient pas profitaient de celui du voisin" (*AE*, p. 133)⁹. Si "tout ce qui lui [à l'orateur] importait, c'était d'être le chef de quelque chose" (*AE*, p. 135), cet agitateur démagogique maîtrise néanmoins la parole et, à travers elle, les masses affamées:

La technique était bien rodée. Ramener le passé au présent. Dire le vrai, mais le dire mal. Partir d'éléments réels, vérifiables, incontestablement douloureux, pour laisser le verbe dériver vers l'amalgame, la vérité partielle, pour finir par s'arrimer au refus forcené d'endosser la plus petite responsabilité. Choisir les mots. Les répéter. Les marteler. En imprimer la résonance dans les esprits de ceux que la faim faisait déjà tituber. En faire la pensée unique de miséreux qui ne réfléchiraient pas, lorsqu'on leur tendrait une hache ou une machette. (*AE*, pp. 156-157)

Dans ces lignes nous avons un portrait assez précis de la façon dont les hommes politiques se servent de la parole: détournement de la vérité historique, choix et répétition obsessionnelle de mots.

La manipulation verbale est d'autant plus grave aux yeux de Léonora MIANO, me semble-t-il, lorsqu'elle parvient à tordre la tradition africaine la plus profonde:

C'était une des clés du procédé d'accession au pouvoir: s'attacher la participation du plus grand nombre. Les meurtriers le savaient. Étant donné qu'il fallait gravir

⁹ De même Ayané, dans sa tentative de mieux comprendre son pays, "écout[e] la radio pour tenter de démonter ces mécanismes mentaux qui [ne sont] pas les siens" (*IV*, p. 206).

les paliers d'une échelle sanglante, il s'agissait de ne pas le faire seul. La sagesse populaire ne disait-elle pas: *Lorsque tu montes, n'oublie pas ceux que tu laisses en bas. Quand viendra la chute, tu les rejoindras.* (AE, p. 148)

Il est évident que le proverbe se réfère au partage traditionnel des avantages liés à la prise de pouvoir, mais il est ici transformé pour justifier une pratique cynique de connivence qui empêche toute assomption individuelle de responsabilité. Les hommes qui ont (ou qui cherchent) le pouvoir détournent et plient toutes les données de la tradition à leurs exigences individuelles, en particulier l'histoire et la religion (mieux, les religions): leur démarche mine les fondements même de la société.

Ayané reconnaît en Isilo, le chef mystique des rebelles qui impose le sacrifice humain aux habitants d'Eku, un ancien étudiant en histoire:

Lorsqu'elle achevait sa licence, il terminait une maîtrise d'Histoire, pour enseigner, disait-il. [...] Elle avait souvent entendu parler de lui. On le disait perclus de contradictions: non pas froid mais congelé du dedans, insensible au sort de quiconque, mais en même temps capable de s'émouvoir aux larmes à la pensée de certaines figures historiques telles que Shaka ou Soundiata. [...] Il militait au sein d'un groupuscule d'étudiants nationalistes et fervents afrocentristes. Elle ne s'attendait tout de même pas à le retrouver à la tête d'une armée. (IN, p. 90)¹⁰

Lors de sa permanence au village d'Eku, Isilo tient un véritable cours d'histoire précédé d'une épistémologie: il explique vouloir "rétablir la vérité qu'ont maquillée les Blancs" (IN, p. 77) car, à son avis, l'oubli du passé a porté à l'effacement des liens qui unissaient les uns aux autres les descendants d'Ewo, à savoir les habitants d'Eku et son propre clan; et il conclut: "c'est de là qu'est venue notre défaite face aux envahisseurs, et c'est là que réside notre faiblesse actuelle. [...] Nous avons oublié notre nom" (IN, p. 77-78).

En ce qui concerne les contenus de son cours magistral, Isilo affirme que l'ancêtre Ewo "était un descendant direct de Sekenenrê Taa, pharaon dont l'existence fut dissimulée à la multitude, à cause de l'incontestable noirceur de sa carnation", et qu'une "machination séculaire" a occulté qu'"Abraham fut instruit par Hermès le trois fois grand [et que] Moïse vécut longtemps en Égypte où il acquit la sagesse [...]. Quant à Jésus, ils ne nous ont jamais dit où diable il se trouvait, de douze à trente ans..."

¹⁰ SHAKA (1787-1828) est le fondateur de l'empire Zoulou; SOUNDIATA Keïta est le fondateur de l'empire du Mali (sur lequel il régna de 1230 environ jusqu'à sa mort en 1255).

(IN, p. 93). Nous retrouvons ici, d'une part, une exacerbation des théories de l'historien sénégalais Cheikh ANTA DIOP sur les rapports entre culture égyptienne et culture africaine subsaharienne, d'autre part, un mélange entre ces hypothèses et des spéculations ésotériques bien connues¹¹.

La romancière s'attarde aussi à décrire la réception de ces idées: face à un Epa scolarisé qui, avant même l'arrivée des rebelles dans le village, en est fasciné "du haut de ses dix-sept ans et du fond de sa soif de justice" (IN, p. 56), nous avons les villageois qui ne comprennent rien, tant parce que leur langue manque d'équivalents pour plusieurs mots qui "sonn[ent] aussi creux à leurs oreilles qu'unealebasse vide" (IN, p. 94), que parce que, à cause d'une scolarisation plus basse¹², ils manquent des référents culturels appropriés; l'Histoire racontée par Isilo devient ainsi, aux yeux des habitants d'Eku, un ensemble d'"histoires dénuées de sens" (IN, p. 94). Le chef des rebelles s'en sert pourtant pour justifier l'horreur qu'il accomplit, en se réclamant en même temps de la religion chrétienne dont il parodie ouvertement les mots et les actes (IN, p. 124)¹³; pourtant s'il prétend vouloir restaurer les coutumes anciennes, il ne fait souvent que les réinventer ("la colonisation avait privé l'Afrique de ses repères, alors il allait en fabriquer d'autres", IN, p. 131). Epa, après le meurtre de son frère, repousse les discours d'Isilo, non sans mettre en lumière tout de même les faiblesses d'un système religieux fondé sur la transmission orale:

Il [Isilo] avait bidouillé un truc qu'il appelait pompeusement *spiritualité*, faisant passer ses pratiques malsaines pour la manière dont nos ancêtres concevaient leurs rapports avec les sphères invisibles. Tu vois¹⁴, c'est en partie en cela que réside notre tragédie. Nos pères n'ont pas inscrit leur pensée sur du papier, la laissant voler au vent pour arriver jusqu'à nous. Il est donc facile, pour des manipulateurs, d'entraîner des foules dans le mensonge. (AE, p. 65)

L'auteur rejette, sans aucune incertitude et tout le long de la trilogie, les paroles grandiloquentes d'Isilo, ainsi que les entorses à la tradition; ce qui plus est, MIANO affirme qu'il n'est pas nécessaire d'accepter les coutumes anciennes dans leur intégralité, car elles contiennent des instances obscures: "La mort était partout dans l'ignorance des populations. Et la mort était dans les traditions. Dans ces comportements nécrophiles [...], dans

¹¹ Parmi ces idées on peut reconnaître celles, déjà anciennes et très répandues, d'Édouard SCHURÉ (Édouard SCHURÉ, *Les grands initiés: esquisse de l'histoire secrète des religions* [1889], Paris, Perrin, 1960).

¹² Il est précisé à maintes reprises qu'Eyoum, le chef et marabout du village, fait tout ce qu'il peut pour garder un niveau scolaire très faible chez ses concitoyens, pour mieux asseoir son pouvoir sur la communauté (IN, p. 83).

¹³ Cf. aussi Marie-Rose ABOMO-MAURIN, "Le cannibalisme rituel dans *L'intérieur de la nuit* de Léonora Miano: désir de pouvoir et échec d'une idéologie macabre", in Joseph NDINDA (dir.), *Écriture, jeu et enjeux, mythes et représentations de l'alimentaire dans les littératures africaines*, Yaoundé (Cameroon), CLE, 2011, pp. 93-113, en particulier les pp. 104-109.

¹⁴ Epa s'adresse ici à Ayané.

les pratiques de sorcellerie, [...] dans certains rituels” (IN, p. 161).

Isilo est peut-être l'exemple le plus évident de la manipulation de l'histoire et de la tradition: dans *Contours du jour qui vient*, nous en trouvons bien d'autres concernant les rapports entre tradition et religion. L'église dans laquelle Musango se retrouve opère un véritable (et exécutable) syncrétisme¹⁵, autant dogmatique que culturel, entre animisme et christianisme, en retravaillant les mêmes contenus ésotériques et historiques sur lesquels se fondaient les théories d'Isilo: “la foi qu'ils professent au sein de leur temple est un syncrétisme anarchique, comprenant de prétendus usages africains alliés à une interprétation personnelle de passages choisis du Livre” (CJV, p. 99). Voici un extrait de la prédication du prêtre nommé “Colonne du Temple”:

Frères et sœurs, dit-il, la tradition est notre référence, la voie tracée qui nous conduira à l'harmonie et à la félicité. Le Livre renferme cette tradition à laquelle nous devons revenir pour nous sauver. [...] Certains parmi vous seront tentés de m'objecter que ceci, dit-il en brandissant le Livre, n'est pas notre coutume. Ils sont dans l'erreur! Ce que renferment ces pages est purement africain, et ce n'est pas pour rien que les Blancs se détournent des Écritures: après les avoir usurpées et longtemps interprétées de manière à asseoir leur domination sur le monde, ils finissent par reconnaître qu'elles ne participent pas de leur essence. (CJV, pp. 101-102. C'est l'auteur qui souligne)

Il poursuit en affirmant qu’“il est temps pour les Africains de se réapproprier le livre que d'autres ont simplement recopié sur des monuments égyptiens, et de réhabiliter dans la pratique chrétienne les rituels africains qui en ont été bannis” (CJV, p. 102), tel l'invocation des ancêtres, la pratique de la prophétie, ou les offrandes à des entités intermédiaires comme les ondins du fleuve.

Les prédicateurs de ces églises du réveil se réclament tout le temps de la Parole divine, ils choisissent les personnes qui ont le privilège de dire la Parole à leur place ou bien ceux qui ne peuvent pas la recevoir (CJV, p. 87). Pourtant, comme le dit Musango percevant le cynisme et l'ambition qui guident ces prophètes, “Dieu ne leur révèle rien, alors ils inventent. [...] Ils dévoient la pratique et le message, adoptant les méthodes éprouvées, répétant les paroles du Livre, pour se frayer un chemin dans la nouvelle société de Sombé” (CJV, p. 80): ils ont recours aux mêmes subterfuges adoptés par les hommes

¹⁵ Dans Pierre SMITH, “Bantous”, in Yves BONNEFOY (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion, 1981, vol. I, pp. 389-394, il est précisé que “nulle part [comme dans l'aire culturelle bantou] on ne trouve autant de nouveaux messianismes, prophétismes et sectes diverses qui mêlent, souvent à des fins de protestation politique, des éléments traditionnels aux éléments chrétiens ou bibliques” (p. 124).

politiques, avec le même but, le pouvoir.

Le nom même de Dieu est répété continuellement, et il devient non plus “signe de foi, mais d’allégeance à la secte” (CJV, p. 168):

Mme Mulonga¹⁶ proclame à son tour, à grand renfort de soupirs, ce dont il semble raisonnable de douter: la présence de Dieu en ces lieux. Son nom est là. Il est scandé, hurlé, sangloté, vomi. [...] Son nom sonne, claque, fuse, s’éteint dans un râle qui reprend vite son souffle pour braire de plus belle. Et tous ces bruits n’ont que faire de Son essence véritable. Dieu est un vocable, une attitude, une fuite à perdre haleine loin de la liberté. (CJV, pp. 168-169)

La véritable entorse perpétrée contre la Parole divine, selon Musango (qui est en ceci porte-parole fidèle de l’auteur), est donc son évocation pour des raisons égoïstes. Cette perversion de la religion se lit aussi dans les comportements des fidèles et dans les raisons qui les poussent à fréquenter les églises:

Ils n’allaient pas se repentir, mais se plaindre. Ils n’allaient pas chercher comment recréer l’harmonie au sein de leurs familles, mais comment bouter hors de leur domicile le sorcier qui, ayant pris l’apparence d’un proche, avait précipité leur ruine. Ils n’allaient pas élever leur âme, puisqu’ils n’aspiraient qu’à descendre [...]. Ceux d’entre eux qui cherchaient sincèrement Dieu espéraient trouver en Lui une sorte de vaisseau spatial vers une planète plus tranquille. [...] Ils voulaient s’évader du monde réel, n’y avoir aucune responsabilité, n’avoir jamais à s’y engager. (CJV, p. 25)

Les prédicateurs¹⁷ ne font qu’exacerber les instincts les plus vils des habitants de Sombé pour leur propre intérêt (“il faut frapper les esprits, mettre les âmes à genoux, laver les cerveaux, tout cela dans le seul et unique but de soutirer aux fidèles une partie de leurs revenus”, CJV, p. 99). Comme la voix des politiciens diffusait leurs entorses à l’histoire à travers les ondes radio, de même la voix des orateurs répand les mots pervers des Prophètes dans les rues de la ville:

Elle [la voix] prétend connaître le sens des textes sacrés. Elle en cite des extraits que les âmes affaiblies par la faim entendent et comprennent comme elles le peuvent: *Que chacun soit en garde contre son ami, méfiez-vous de tout frère; car tout frère ne pense qu’à supplanter, tout ami répand la calomnie.*¹⁸

¹⁶ Il s’agit d’une dame qui secourt Musango pour un certain temps, et dont la fille est adepte de “La Porte ouverte du Paradis”.

¹⁷ Les marabouts et les pasteurs des églises chrétiennes côtoient les officiants auto-nommés des églises du réveil: cf. CJV, p. 30.

¹⁸ Jérémie, 9, 3 [N.d.l’A.].

La voix marche à travers la ville. Peu importe son visage. Elle est le spectre que tous abritent au plus profond, le prétexte à la haine. [...] Les passants retiennent le son de la voix. Ils conservent dans le cœur l'étrange injonction: se défier de son frère plutôt que le garder. Je¹⁹ marche le long du mur d'enceinte de la prison de Sombé. [...] On ne voit rien, mais on entend. Des cris comme des rugissements. De longs sanglots, des plaintes infinies. On se meurt là-dedans avant d'avoir vécu, et les prédicateurs récitent leurs litanies. Nulle pitié pour la longue misère des voleurs de poules enfermés. Nulle compassion pour le grand tremblement des toxicomanes en manque, qui ont raté leur braquage et qui se sont fait prendre. (CJV, pp. 138-139; c'est l'auteur qui souligne)

À travers la description de réalités disparates qui se côtoient, l'auteur fait preuve de cette compassion qui manque aux prédicateurs, une pitié qui embrasse tant les prisonniers que les passants "affaiblis par la faim" et séduits par les appels à l'individualisme.

Si la tradition et la religion peuvent être manipulées pour des buts personnels, elles peuvent l'être aussi avec des fins altruistes, quoique cela advienne bien plus rarement. Quand un enfant de la rue est accusé de vol et risque d'être frappé à mort par la foule, Kwin, vendeuse du marché qui avait auparavant aidé Musango, sait qu'un "discours moralisateur ne touchera pas l'assistance" et que "le langage de l'occulte est le seul qu'elle entende en toutes circonstances" (CJV, p. 197). Ainsi, elle singe les prédicateurs et évoque "avec une pointe d'ironie" (CJV, p. 200) des passages de la Bible qui mettent en lumière toute l'hypocrisie des accusateurs eux-mêmes. Kwin est pourtant le seul exemple d'une contre-perversion positive de la religion qui amène les gens à prendre conscience de leurs propres erreurs et complicités.

La transmission de la tradition peut pourtant passer à travers une réélaboration proprement positive, sans aucune trace de manipulation. Eké, le père d'Ayané, incarne dans les actes cette capacité de rénover les savoirs ancestraux: il gagne sa vie avec la vente de statuettes de glaise, peintes avec des pigments naturels dont "on [se] servait d'ordinaire [...] pour se maquiller à l'occasion de rites très précis" (IN, p. 18), mais il ne reproduit pas les dessins ancestraux, sacrés et riches en significations: l'activité artisanale d'Eké incarne pleinement le souhait de Musango (et à travers elle de Léonora MIANO) pour laquelle les Africains devraient "ne réciter leur longue gé-

¹⁹ C'est Musango qui parle.

néalogie que pour mieux regarder devant” (CJV, p. 161).

Epa se fait aussi le porte-parole de la romancière dans *Les aubes écarlates* lorsqu’il enrichit son propre récit d’enfant-soldat avec des réflexions sur l’Afrique:

*Aux anciens, Nyambey a accordé une longue vie. Aux jeunes, il a donné une longue vue.*²⁰

Pour moi, cet adage résume la pensée non écrite de nos anciens. Il signifie que nos pères savaient qu’il y avait un temps pour tout. Ils nous ont légué des coutumes adaptables. Dans leur sagesse, ils comprenaient qu’il ne leur appartenait pas de décider pour nous, ignorant quelle existence nous mènerions. Se sachant faillibles, ils nous ont laissé une éthique. Une vision du monde. Le devoir de solidarité. L’hospitalité. Le respect de la nature. La foi en la vie. Pour moi, être un Continental [c’est-à-dire un Africain], c’est vivre cela. Ce n’est pas perpétuer des actes dont le motif s’est perdu dans le fond des âges. (AE, p. 74; c’est l’auteur qui souligne)

L’éthique et la vision du monde transmises par les ancêtres peuvent s’adapter à la situation et au contexte; les rituels et les dogmes, au contraire, raidissent les esprits. C’est aussi l’acception de Sankofa, mot qui figure dans le sous-titre du troisième roman et dont la signification n’est dévoilée que progressivement: la parole, répétée par les ancêtres qui parlent dans le vent, trouve une première explication dans une note qui nous informe qu’il s’agit d’un “mot akan, qui signifie *retour aux sources*, ou *re-tourne chercher ce qui t’appartient* [...], cela fait référence à la nécessité de connaître le passé pour avancer” (AE, p. 69, n. 1; c’est l’auteur qui souligne). Elle revient dans le nom de la cérémonie qui se tient à la fin du roman dans le village d’Eku (AE, p. 206) et dans la chanson de Cassandra WILSON qu’Epa écoute avec Aïda, la directrice de l’association “La Colombe”: le jeune homme y reconnaît par ailleurs les cris, apaisés, des êtres enchaînés dans le vent dont la voix l’accompagne dans sa recherche. C’est précisément Aïda, femme blanche résidant depuis longtemps en Afrique, qui explique au jeune homme la signification iconographique de Sankofa:

– *Sankofa est le nom d’un oiseau mythique. Il vole vers l’avant, le regard tourné en arrière, un œuf coincé dans son bec. L’œuf symbolise la postérité. Le fait que l’oiseau avance en regardant derrière lui signifie que les ressorts de l’avenir sont dans le passé. Il ne s’agit pas de séjourner dans l’ancien temps, mais d’en retirer des enseignements.* (AE, p. 225; c’est l’auteur qui souligne)

²⁰ Une note dans le texte signale qu’il s’agit d’un proverbe camerounais. Nyambey est le nom de la divinité suprême (“Les Bantous reconnaissent généralement un Dieu suprême, lointain et caché, auquel ils ne rendent pas de culte, mais qui est un principe explicatif, [...] à la fois Cause et Providence”, dit Pierre SMITH, “Bantous”, cit., pp. 122-123).

Les trois livres qui composent la trilogie africaine de Léonora MIANO se terminent tous par un recours à la parole de la tradition retrouvée et revisitée: dans le dernier, *Les aubes écarlates*, le processus est patent, car la cérémonie de Sankofa a lieu justement dans le but de faire prendre conscience du passé à tous les villageois d'Éku pour pouvoir l'accepter et le dépasser; dans *Contours du jour qui vient* la grand-mère, figure de l'aïeule, conte à Musango et à Mbalè des histoires (traditionnelles dans les contenus ainsi que dans leur présentation) pour qu'ils puissent embrasser la signification de leurs noms; dans *L'intérieur de la nuit* Ayané rejoint Epupa dans son cri de folie qui est aussi (comme nous le comprenons dans le troisième livre) la parole des ancêtres²¹.

À côté de la parole des ancêtres, ou peut-être imbriquée avec celle-ci, se dégage la parole de la nature: si dans *Les aubes écarlates* les âmes de ceux qui ont été oubliés se mimétisent dans le vent, c'est parce que, dans la culture bantou, les ancêtres s'unissent à l'environnement naturel²². L'Afrique entière est envisagée en tant que terre des aïeuls et, en même temps, terre des puissances de la nature. Mais comme les mots d'Epupa sont pris pour les délires d'une folle, cette parole antique et profonde de l'Afrique n'est plus entendue par les Africains:

Parfois, la trace fugace d'un autre temps glisse devant nos yeux. Nous voyons alors, dans le feuillage touffu des grands baobabs et dans les fleurs rouges des flamboyants, qu'un jour d'antan nous avions une destinée. Nous l'avons mise au tombeau. Et lorsque de ce sépulcre profondément enfoui où nous l'avons abandonnée elle crie qu'elle bouge encore, qu'elle est là, qu'il suffit que nous lui laissons une chance... Nous nous appliquons la paume des mains sur les oreilles [...]. Les baobabs et les flamboyants nous regardent et leur tronc se dessèche, se creuse de l'intérieur. S'ils pouvaient nous parler, ils nous diraient que notre plus grande faute, le blasphème perpétuel que nous commettons, réside dans cette incapacité à nous envisager nous-mêmes. (CJV, p. 98)

Et encore:

[La brousse] est vivante. Sa parole de craquements et de crissements me parvient²³ pour faire entendre qu'elle était souveraine, antan. Les humains pactisaient avec elle, avec les bêtes féroces dans lesquelles elle matérialisait sa puissance, afin de se rendre accessible à leur entendement [...]. Les hommes savaient que la brousse et ses créatures étaient les formes que le divin avait choisi-

²¹ Le lien entre les discours des fous et la vérité est un archétype, mais le rapport entre la folie et la possession de la part des ancêtres est un trait culturel spécifiquement africain (cf. Lilyan KESTELOOT, "La personne en Afrique Noire: un 'nœud de participations'", in Frédéric LENOIR, Ysé TARDAN-MASQUELIER (dir.), *Encyclopédie des religions, nouvelle édition revue et augmentée*, Paris, Bayard, 2000, vol. II, pp. 1711-1715). Epupa, considérée comme une folle par tout le monde (IN, p. 211), est en effet autant le porte-parole de MIANO (dans IN, aux pp. 212-213, elle demande aux Africains d'assumer leur part de faute dans la traite et dans toutes les oppressions qu'ils ont subies) que "la voix des esprits, des disparus" (AE, p. 199), au point que le même doit reconnaître que "la tournure des phrases d'Epupa était effectivement celle des anciens" (AE, pp. 234-235).

²² "Le culte fondamental est rendu aux mânes des parents morts [...]. Les autres entités qui animent les cultes relèvent généralement d'une des deux classes suivantes: esprits de la nature et héros divinisés [...]. Les Bantous, en effet, semblent voir dans les forces sociales un prolongement harmonieux des forces naturelles plutôt qu'une rupture par rapport à elles" (Pierre SMITH, "Bantous", cit., p. 123).

²³ C'est Musango qui parle.

sies pour mieux s'offrir à leur piété. [...] À présent, la brousse n'est plus qu'un corps qu'ils mutilent [...] sans prendre la peine de la remercier pour ses dons. (*CJV*, p. 70)

La nature est la forme que prend le divin pour se montrer, mais les hommes "entend[ent], et [...] ne compren[nent] pas" (*CJV*, p. 117); ainsi, lorsqu'une brise nocturne et froide alerte les habitants d'Eku de la tragédie imminente, ils ne comprennent pas le message²⁴, "ils écout[ent] désormais les êtres plus que les choses"²⁵. En revanche, les ancêtres (qui participent du divin²⁶) semblent sourds aux appels individualistes des hommes: même lors du sacrifice d'Eyia, ils se taisent²⁷ (comme le font par ailleurs les villageois soucieux de leur propre survie). Si Isilo accuse les Blancs d'avoir emporté tous les grands totems "afin de les enfermer dans des musées et de les réduire au silence" (*IN*, p. 95), leur mutisme semble plutôt la conséquence du fait que "nul [...] ne se souci[e] réellement de l'autre. Chacun invoqu[e] les ancêtres pour sa propre survie" (*IN*, p. 97).

Aussi, le silence des aïeux répond-il à celui des vivants qui méconnaissent les victimes des crimes du passé, ces "oubliés dont nul ne porte le deuil":

Il y a dans le fleuve qui se jette dans l'Océan une nation entière de vivants oubliés. Les griots des familles ne chantent pas leurs noms. Lorsqu'ils content la mémoire de ces longues lignées dont nous sommes si fiers, ils ne disent pas comment s'appelait la jeune femme, le jeune homme qui s'en était allé en brousse cueillir des plantes médicinales, et qu'on n'a pas revu. Nulle part, nous n'avons érigé de stèle à ces disparus qui ne devinrent jamais des *sans généalogie*. Ils reposent dans le tourment, et toute paix nous est interdite. Les ondins n'annuleront pas nos dettes envers nous-mêmes. Les crânes jalousement conservés de nos ancêtres ne feront rien pour nous. Les oracles des voyants ne pourront qu'énoncer des contrevérités, et les cierges de toutes les couleurs ne brûleront que pour convoquer à nos côtés des entités trompeuses. (*CJV*, p. 113; c'est l'auteur qui souligne)

Ainsi, les vivants et les morts sont pris dans un cercle vicieux de détresse, toute entraide et toute libération étant apparemment suffoquées dans un silence hurlant de douleur: c'est ce que signifient les anciens esclaves dont les yeux muets "récite[ent] leur généalogie pour préserver l'identité, jusqu'à en perdre la raison" (*AE*, p. 39);

²⁴ Il faut remarquer l'attention de MIANO dans le choix des termes employés pour décrire la nuit qui "dévot[e] le jour", se jette "goulûment" sur la lumière et en fait "une bouchée": le champ sémantique de la glotonnerie anticipe le cannibalisme (*IN*, p. 116).

²⁵ Cette phrase reprend le poème "Souffles" de Birago Diop, intertexte présent dans toute la trilogie et notamment dans *Les aubes écarlates*.

²⁶ "Le culte fondamental est rendu aux mânes des parents morts, par souci moins de les glorifier que d'apaiser leurs rancunes et leur amertume qui peuvent nuire aux vivants, ou de gagner leur bienveillante protection contre d'autres agents malfaisants" (Pierre SMITH, "Bantous", cit., p. 123).

²⁷ "À plusieurs reprises, ils [les ancêtres] avaient été invoqués par des membres de la communauté, et s'étaient appliqués à faire la sourde oreille" (*IN*, p. 118).

les jeunes enfants-soldats qui “hurlent sans paroles, et le monde n’entend pas” (*CJV*, p. 160); la nature, malgré ses efforts pour exprimer la douleur de ces mêmes enfants (“des oiseaux poussaient des cris désespérés. Il me semblait²⁸ qu’ils exprimaient ce que nous [enfants-soldats] n’osions dire”, *AE*, p. 49).

Les vivants à leur tour n’arrivent pas à se comprendre, même pas dans les relations les plus intimes. La souffrance du Continent entier s’avère une Bête sans nom, une “faille innommée” (*AE*, p. 19). Les mères d’Eku, “habituées à taire toutes les douleurs”, demeurent dans une solitaire “souffrance muette” (*IN*, p. 165) sans verser pour leurs enfants kidnappés les “sanglots que le vent eût emmenés partout avec lui” (*IN*, p. 165). Les habitants du village choisissent de tisser un suaire de silence face aux événements tragiques qui les frappent, pendant et après le sacrifice:

Les villageois assis n’osaient émettre le hurlement de terreur et de dégoût qui leur brûlait les entrailles. (*IN*, p. 120)

[Après le départ des rebelles] les villageois se trouvaient tous là [sur la place du village], silencieux, sans un regard les uns pour les autres. Ceux qui étaient restés sous les arbres et qui avaient participé au sacrifice d’Eyia sans en comprendre les raisons n’avaient manifestement aucune envie de raconter ce qu’ils avaient vécu. [...] Mettre des mots sur les choses, ce n’était certainement pas un moyen pour les oublier. [...] Se poser la question du pourquoi n’apportait jamais de soulagement, puisque la réponse se trouvait hors des limites de l’entendement humain. (*IN*, p. 132)²⁹

Mais, comme le souligne Léonora MIANO, “les troubles d’aujourd’hui [sont] la manifestation d’égarements anciens, la représentation de tout ce que nous pensions oublier en faisant silence” (*AE*, p. 82), il s’agit d’une “douleur innommée” qui n’est en effet qu’“une des plus tenaces manifestations de la honte” (*AE*, p. 139). Il est donc impératif de “nommer la douleur pour pouvoir la chasser” (*CJV*, p. 130):

Le mal continental [est] spirituel. [...] Le péché continental résid[e] dans l’oubli. Quelque chose d’eux [les hommes et les femmes perdues sous les flots] subsist[e], qui hurl[e] encore, qu’on prétend ne pas entendre. Ils réclamaient la mémoire. [...] Les transbordés qui n’[ont] atteint aucune côte demand[ent] le droit de mourir enfin. Celui d’être arrachés au silence, qui n’[est] pas la

²⁸ C’est Epa qui parle.

²⁹ Un autre exemple intéressant du silence choisi par la tribu d’Eku est représenté par l’interdit d’entrer dans la brousse derrière le village, malgré l’appauvrissement que cela comporte (“Il y avait eu une époque au cours de laquelle les allées et venues dans la brousse étaient fréquentes. On mangeait alors autre chose que du poisson fumé, du poulet ou de la chèvre”, *IN*, p. 192). Lors de la présentation du village, il est dit qu’“au sud [il y a] une brousse qu’aucun d’entre eux [les villageois] n’avait jamais traversée, la croyant habitée par des créatures inconnues des humains” (*IN*, p. 12), et tout le long du texte, référence est faite à cette brousse dans laquelle auraient disparu de façon mystérieuse huit hommes du village. Inoni affirme qu’“il n’y a rien là-dedans, que les animaux que Dieu y a placés” et que “les hommes qui ont disparu là-dedans l’ont certainement voulu [...] parce que les hommes ont toujours le choix” (*IN*, p. 191-192); mais elle ne fait qu’appliquer aux disparus son propre rêve d’évasion. Epupa, pour prouver à Lé qu’elle est véritablement en contact avec les ancêtres, dévoilera enfin la véritable histoire: les huit hommes ont été enlevés par “des mercenaires à la solde de marchands d’hommes” (*AE*, p. 235); nous découvrons que le village d’Eku a payé aussi son tribut à l’esclavagisme.

mort, mais le refus de la délivrance. Tant que la paix ne leur serait pas accordée, ils la refuseraient au Continent. (AE, p. 198)

D'autre part "il [est] temps de savoir [de ces peuples] autre chose que le rire aux éclats, le rythme dans le sang. [...] Il [faut] creuser pour trouver le vrai. *Écouter* attentivement pour saisir, *sous la parole* portée, le *non-dit* qui palpit[e]" (AE, p. 159; c'est moi qui souligne).

Le silence est ainsi le signe d'un creux intime, un manque d'enracinement qui, pour les Africains en particulier, est pire que la mort. Musango, qui se renferme dans l'aphasie, est parfaitement consciente des implications de cette barrière qu'elle bâtit entre soi-même et les autres: "le monde n'était plus que ce silence dans lequel je m'étais retranchée, incapable du moindre ancrage. [...] Mon mutisme en cette terre d'oralité criait ma non-appartenance au genre humain" (CJV, pp. 59-60). Elle s'oppose consciemment à l'Afrique, "terre d'oralité" dans laquelle les habitants "ne dis[ent] plus que des paroles sans substance, tentant en vain de conjurer le silence sous lequel le monde les [a] passé[s]" (CJV, p. 62):

Nous sommes ce peuple d'oralité qui ne dit jamais rien d'essentiel, qui ne sait faire que des bruits pour tenter d'étouffer la douleur. Nous sommes des adorateurs de la parole futile ou prosaïque. Taire l'intime nous demande tant d'efforts qu'il n'est pas surprenant que nous soyons à présent à la fois fous et exsangues. La plupart d'entre nous. Pas nous tous. Des voix refuseront de se taire. Elles viendront révéler au grand jour les secrets de famille, levant ainsi la sentence de mort que nous avons prononcée contre nous-mêmes. (CJV, p. 177)

Mais tout le long de *Contours du jour qui vient*, le silence passe à travers une revalorisation progressive: initialement, il représente un moyen pour prendre les distances vis-à-vis d'une mère violente sans raison, pour refuser un monde incompréhensible et hostile. Lors de sa rencontre onirique sur la rive du fleuve avec la vieille soi-même, Musango expérimente pour la première fois un silence fait de douceur et d'intimité, un échange qui dépasse les mots ("nous ne parlons pas. Ses yeux plongent au fond des miens, et je comprends parfaitement ce qu'ils me disent", CJV, p. 121; "elle se tait et redevient ce sourire qui se passe de mots. Nous n'avons plus besoin de nous parler", CJV, p. 129). Cette absence de bruit consent de plonger au fond de soi-même et d'y puiser la volonté de vivre; Musango y redécouvre enfin une parole non plus

prononcée pour couvrir le néant existentiel: les mots qui jaillissent de ce recueillement “révèle[nt] au grand jour les secrets de famille” (*CJV*, p. 151), disent la vérité haut et clair. Musango découvre ainsi que “la parole [la] détache des événements auxquels le silence [l]’accrochait” (*CJV*, p. 151), et parvient à raconter son histoire.

En tout cas, lors d’une rencontre avec les enfants de la rue, Musango demeure consciente que la parole ne peut pas tout dire:

Ils [les enfants] me laissent passer. Ils voient bien que je n’ai rien à leur donner, que je ne veux pas parler. Pour la forme, ils me lancent des injures. Ils ne savent pas quoi dire [...]. Il n’est pas nécessaire que je leur dise combien leur souffrance me touche, que c’est la savoir si dense qui me fait presser le pas. Si cela pouvait leur être d’un quelconque secours, j’aurais à leur intention mille mots. Je leur parlerais d’amour et d’apaisement, de leur droit inaliénable à la lumière de lendemains flamboyants. Je leur dirais de résister plutôt que d’endurer. [...] Je leur dirais d’inventer et de croire. Ils me répondraient en riant que cette génération n’a pas les moyens d’une telle politique. (*CJV*, pp. 208-209)

Le silence devient ici une forme de compassion qui se substitue à un dialogue impossible, et Musango ne fait qu’imaginer l’échange qu’elle voudrait avoir avec les enfants de la rue; elle découvre pourtant ce qu’elle souhaite faire dans sa vie: “je voudrais fabriquer des figurines. Des grandes et des petites. Elles raconteraient des histoires, et les gens voudraient les avoirs chez eux pour écouter en silence leurs secrets. [...] Des figures qui diraient ce qu’une abondance de paroles exprime mal” (*CJV*, p. 238). Ces images muettes rappellent d’une part les statuette fabriquées par le père d’Ayané, pétries et colorées avec les pigments traditionnels et pourtant couvertes de dessins inventés, d’autre part elles renvoient à la première figurine cathartique dessinée par la jeune fille à l’entrée de la grotte où elle a été accueillie par Musango la vieille:

Je pleure sans tristesse en dessinant au sol l’adieu à ma douleur. Si j’écrivais des livres je ferais cela avec des mots. [...] Je jetterais sur le papier un suaire syntaxique qui couvrirait une fois pour toutes la peine de n’avoir pas été aimée de ma mère. Mais je n’écris pas, même si j’ai des mots dans la tête. Je ne sais que le silence qui soupire ou qui hurle entre deux roulements de tam-tam. Je ne sais que l’épaisseur des formes qui ne doivent plus être des déguisements, des masques, mais la face

révélée de nos drames intérieurs. Alors, je fabrique cette figure sur le sol pour lui confier tous mes jours privés de lumière. (CJV, p. 132)

On le voit, les figurines que Musango dessine avec les pierres polies par les siècles, les statuette qu'elle veut fabriquer, sont une forme d'expression non verbale, des substituts de la parole, mais leur rôle est toujours d'extérioriser une souffrance intime et collective enracinée dans un passé lointain qui continue à avoir des effets sur le présent. Les figurines de Musango, si proches de l'écriture de Léonora MIANO elle-même, se rapprochent aussi du parcours d'Ayané, qui refuse de tourner son regard ailleurs après avoir entendu un cri inexplicable qui a déchiré la nuit; elles s'accordent en même temps avec la quête d'Epa, qui parvient à suivre la voix des ancêtres pour libérer ses jeunes 'frères'.

Les chemins suivis par les trois personnages, pour douloureux qu'ils puissent être, amènent à une prise de conscience de soi, à une acceptation du passé et à une ouverture sur un futur de liberté: Léonora MIANO nous dit que si les Africains parviennent à dépasser la parole superficielle et vide à laquelle ils sont accoutumés, s'ils réussissent à trouver dans le silence non pas l'isolement et la folie, mais l'espace intime qui permet de se recueillir, alors ils pourront enfin "se parler, évacuer la douleur. Se comprendre, apaiser les rancœurs. Se regarder. Reconnaître l'autre. Se voir, soi-même, à travers lui" (AE, p. 250).