

PENSER L'IDENTITÉ AFRICAINE À TRAVERS L'HYBRIDITÉ CHEZ LÉONORA MIANO

Rolph Roderick KOUMBA

Université de Lille, France.

rolphroderick@gmail.com

&

Ariande Cindy MADJINZE-MA-KOMBILE

Université Polytechnique Hauts-de-France

ariandecindy89@gmail.com

Résumé : Léonora Miano dont l'écriture prône l'ouverture de l'Afrique au monde et de l'intégration du monde en Afrique, situe l'identité africaine à la fois singulière-plurielle et composite dans le paradigme de l'hybridité, notion motrice de son approche identitaire comme en témoignent son roman *La Saison de l'ombre* (2013) et ses essais *L'Impératif transgressif* (2016) et *Habiter la frontière* (2012). Ces œuvres qui lui permettent de situer la « sociogenèse » de l'identité africaine contemporaine à l'époque coloniale, font la narration d'une identité mutante.

Mots-clés : Identité africaine, hybridité, singulière, plurielle, identité mutante.

Abstract : Leonora Miano whose writing advocates the opening of Africa to the world and the integration of the world in Africa, situates the African identity both singular-plural and composite in the paradigm of hybridity, a driving notion of his approach to identity as evidenced by his novel *La Saison de l'ombre* (2013) and his essays *L'Impératif transgressif* (2016) and *Habiter la frontière* (2012). These works, which allow him to situate the "sociogenesis" of contemporary African identity in the colonial era, make the narration of a mutant identity.

Keywords : African identity, hybridity, singular, plural, mutant identity.

Introduction

L'identité africaine demeure une question d'actualité en ce début du XXI^e siècle. Marquée par le phénomène de la mondialisation et l'essor de la civilisation planétaire (Memmi, 2004, p.61), elle place au cœur des débats plusieurs « courants de pensée » (Mbembe, 2000, p.16), dont le « nationalisme ». Celui-ci « préoccupé par les questions d'identité et d'authenticité » (Mbembe, 2004, p.100), omet « sciemment » de prendre

en compte « la nature inévitablement bâtarde et hybride des cultures vivantes » (Appiah, 2008, p.190). Curieusement, cette omission pourrait faire l'objet d'une critique de la part des théoriciens qui interrogent autrement « l'identité de l'Afrique ». Ainsi, le discours de Léonora Miano nous paraît intéressant pour mener une étude sur l'identité africaine qui, selon elle, « [...] n'existe pas en tant que substance » (Mbembe, 2000, p.42). La vision figée de l'identité qu'elle récuse est questionnée à travers l'Afrique précoloniale qui constitue le point de départ de sa théorie identitaire. Celle-ci serait un matériau d'analyse corroboré par les travaux d'Achille Mbembe, lesquels représentent l'Afrique précoloniale comme « un *espace de circulation* » (Mbembe, 2013, p.183), c'est-à-dire « une *territorialité itinérante* » (Mbembe, 2015, p.148). S'inscrivant dans le même registre, les « identités » étaient souvent défaites, refaites, au gré des circonstances sociales, politiques, culturelles et économiques. L'une d'elles fut la traite atlantique. Pour Léonora Miano, le commerce triangulaire serait un moment important de l'histoire de l'identité africaine, car caractérisé par l'intégration du monde en Afrique, l'effondrement d'une multitude de sociétés et la création de mondes à partir des débris des sociétés razziées. Cette saisie de l'historicité identitaire suscite un questionnement : quelle est l'importance du retour à l'Afrique précoloniale dans sa conception identitaire ? Ce retour amène-t-il à démontrer que l'identité africaine contemporaine est une identité hybride *à part entière* ? Quelle place occupe la notion d'hybridité dans son approche identitaire ?

L'opinion de l'auteure sur l'identité africaine est étudiée particulièrement dans son roman *La Saison de l'ombre* paru en 2013 aux éditions Grasset & Fasquelle. Ainsi, la socio-histoire sera convoquée pour analyser la « sociogenèse » (Noiriel, 2006, p.73) de l'identité africaine contemporaine. Jumelant l'histoire et la sociologie, la socio-histoire « s'intéresse particulièrement à la *genèse* des phénomènes qu'elle étudie. [En cela, le] socio-historien veut mettre en lumière l'historicité du monde dans lequel nous vivons, pour mieux comprendre comment le passé pèse sur le présent » (*ibid.*, p.4). La présentation succincte de la socio-histoire montre que cette approche cadre parfaitement avec la méthode analytique utilisée par Léonora Miano pour questionner l'identité africaine dans ses essais *Habiter la frontière* et *L'Impératif transgressif* parus respectivement en 2012 et en 2016 aux éditions L'Arche.

1. Le « retour à soi » comme moyen de connaissance de l'africanité culturelle

L'*africanité* se définit, selon Léonora Miano, « comme ce qu'ont en commun nos différentes populations. Et cela, ce n'est pas la culture à première vue, mais l'expérience historique, la condition politique, les tourments d'un âge postcolonial dont on attend encore qu'il laisse place à une ère de pleine souveraineté » (Miano, 2017, p.108). Du point de vue culturel, cette notion renvoie à l'identité africaine en général, dont les origines remontent à l'époque de la traite atlantique. Cette période représente la « sociogenèse » de l'identité africaine contemporaine. L'insertion des éléments culturels occidentaux dans l'identité africaine précoloniale, précisément des sociétés côtières, mise en scène dans *La Saison de l'ombre*, vient à point nommé :

Déjà, les étrangers venus de pongo par les eaux passaient de plus en plus de temps parmi les Côtiers, qui les emmenaient se promener dans la brousse. Auparavant, ils ne descendaient à terre que pour effectuer leurs transactions. Désormais, certains étaient accueillis au sein de familles nobles, se voyaient offrir des femmes, parlaient de mieux en mieux la langue locale, tandis que des mots de leur langage à eux venaient enrichir le parler isedu, notamment quand il s'agissait de nommer les denrées qu'ils transportaient dans leurs vaisseaux.

Miano (2013, pp. 197-198)

La traite occidentale aurait signé l'entrée des sociétés africaines précoloniales dans l'ère des mutations continues. Ce moment qui fut celui des « mises à jour » de l'identité souligne que les langues africaines autochtones contemporaines porteraient en elles des emprunts culturels que l'on ne soupçonne guère. En focalisant l'attention sur la rencontre Afrique-Occident pour faire le récit de l'intégration du monde en Afrique, la romancière voudrait signifier que l'identité africaine s'est toujours inscrite dans le paradigme de l'inconstance comme dirait Célestin Monga : « Par essence, celle-ci [à savoir l'identité africaine] est dynamique, changeante » (Monga, 1994, p.55). L'opinion de Monga est étayée par Cheikh Hamidou Kane ayant questionné l'identité à son époque. Dans son roman, *L'Aventure ambiguë* paru en 1961 aux éditions Julliard, ce dernier revient implicitement sur la rencontre Afrique-Orient ayant métissé la société Diallobé. L'école coranique (Kane, 1961, p.13) tenue par maître Thierno traduit l'expansion de l'Islam en Afrique de l'Ouest en particulier. D'après Achille Mbembe, « En tant qu'il est l'une des enveloppes les plus anciennes de l'identité africaine, du moins en certaines régions, l'Islam précède de loin la traite atlantique et le moment colonial proprement dit [...] » (Mbembe, 2004, p.102). La mutation survenue dans la

société isedu au contact des Européens souligne que la traite atlantique constitue aussi « l'une des enveloppes les plus anciennes de l'identité africaine » dans plusieurs régions non touchées par l'Islam. Car cette Traite a façonné l'identité africaine en introduisant en Afrique des réalités nouvelles. Parlant du rôle joué par les langues africaines d'origine coloniale au Cameroun, Léonora Miano écrit :

Lorsque certains parlent d'authenticité à préserver, il convient de s'interroger sur le contenu de cela. La plupart des gens ignorent que les pagnes en wax qu'ils portent, et que le monde entier considère comme authentiquement africains, ont été conçus par les Anglais et les Hollandais qui les fabriquent toujours, même si les Chinois s'y sont mis. La plupart des gens ignorent d'où viennent certaines denrées qu'ils ont intégrées à leur alimentation, comme le manioc ou la morue salée, qu'on mange dans nombre de nos pays.

Miano (2012, p.27)

L'intégration des « pagnes en wax » (dont le mot « wax » signifiant « cire en anglais »¹ et marquant son origine occidentale) dans les usages vestimentaires africains vient invalider la thèse de l'authenticité culturelle prônée par les défenseurs du fétichisme identitaire. En effet, ces pagnes prisés en Afrique subsaharienne, précisément en Afrique de l'Ouest, furent introduits au XIXe siècle par les mercenaires du « royaume Ashanti », lesquels étaient « recrut[és] et form[és] » par « les Hollandais » dans leurs « comptoirs commerciaux » avant d'être envoyés en Indonésie, notamment « à Bornéo et à Sumatra » (Puren, 2009), combattre à leur compte. Les circonstances de l'insertion des pagnes en wax en Afrique font penser à la venue des denrées en pays isedu transportées par les vaisseaux européens. Parmi ces aliments figurait le manioc qui a été introduit en Afrique « À partir du XVIe siècle [...] par les négriers portugais pour nourrir leurs esclaves », avant d'être « planté sur les côtes occidentales de l'Afrique dès la première moitié du XVIIe siècle, pour les mêmes motifs » (Barampama, 1992, p.73). Tout ceci démontre que l'instauration de la traite atlantique en Afrique aurait davantage inscrit l'« histoire culturelle du continent » dans le registre de la transformation, précise Mbembe :

En fait, l'histoire précoloniale des sociétés africaines fut, de bout en bout, une histoire de gens sans cesse en mouvement à travers l'ensemble du continent. Encore une fois, c'est une histoire de cultures en collision, prises dans le maelström des guerres, des invasions, des migrations, des mariages mixtes, de religions diverses que l'on fait siennes, de techniques que l'on échange, et de marchandises que l'on colporte. L'histoire culturelle du continent ne se comprend guère hors du paradigme de l'itinérance, de la mobilité et du déplacement.

Mbembe (2013, p.227)

¹[En ligne] URL : http://maissa.ca/img/pdf/histoire_wax.pdf.

Il ressort de cet extrait que l'identité africaine remonte à l'époque coloniale. Prendre en compte cette réalité, c'est entamer une sorte de retour à soi, à la genèse identitaire afin de connaître les traits constitutifs de l'africanité culturelle et d'assumer sereinement sa dimension hybride. En revenant aux sources culturelles de l'identité africaine contemporaine, Léonora Miano laisse entendre que la mobilité constitue la modalité d'être de l'identité. La prise en compte de cette donnée est la condition *sine qua non* d'un retour à soi, phase cruciale à l'acceptation de l'« Être hybride » (Diome, 2003, p.254) dévolu à l'Africain.

2. Du retour à soi à l'acceptation de l'Être hybride

L'identité africaine contemporaine serait foncièrement hybride. La traite atlantique qui précéda l'impérialisme européen avait contraint les Africains à recourir à « la fabrique des identités culturelles » (Dakhli & Robinet, 2016, p.9) pour faire face aux contingences du moment. La Traite, précisément la razzia, contraignit les survivants à refaçonner leur monde. *La Saison de l'ombre* précise que les rescapés des razzias eurent recours à l'invention pour habiter le monde et être en phase avec la tournure que prenaient les événements. La société « Bebayedi », « un espace abritant un peuple neuf, un lieu dont le nom évoque à la fois la déchirure et le commencement », représente « la formation, en terre subsaharienne, de communautés nouvelles, constituées de fugitifs » (Miano, 2016, p.66):

Eyabe n'est pas certaine d'avoir tout saisi. [...] Ses pas l'ont conduite en ce lieu appelé 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. [...] Ce faisant, et sans en avoir précisément conçu le dessein, ils ont fait advenir un monde. S'ils parviennent à préserver leur vie, ils engendreront des générations. Prenant le statut d'ancêtres, ils légueront une langue faite de plusieurs autres, des cultes forgés dans la fusion des croyances.

Miano (2013, p.138)

Les sociétés africaines coloniales et postcoloniales seraient héritières à la fois des sociétés isedu et Bebayedi. Au-delà du syncrétisme culturel né du contact entre les Isedu et les Européens, l'auteure dévoile qu'il s'est opéré en Afrique un métissage culturel qui a nécessité la participation des populations autochtones hétérogènes vouées à « co-exister » pacifiquement. La société Bebayedi évoquerait l'épisode des

mutations qui se sont déroulées en Afrique, de façon « silencieuse », pendant la Traite. Conséquence immédiate des razzias, Bebayedi représente l'histoire de la création des sociétés nouvelles sur le continent noir. Située au carrefour de la « déchirure » et du « commencement », de la « rupture » et de la « naissance », elle démontre que plusieurs traditions, langues, croyances, etc., seraient le résultat d'une fusion ingénieuse entre des éléments relativement distincts. Partant du principe que l'Afrique précoloniale était le théâtre des guerres de conquête comme le prouve la légende des Saïf mise en scène dans *Le Devoir de violence* (1968) de Yambo Ouologuem, Bebayedi incarnerait l'avènement des sociétés neuves issues des migrations intra-africaines forcées. En cela, elle rappelle implicitement que l'Afrique « est le fruit d'une mutation ancienne » (Miano, 2016, p.25) comme celles émanant de l'expansion de l'Islam, de la traite atlantique et de l'impérialisme européen. Dans cette perspective, parler d'une certaine « authenticité culturelle » serait une manière de nier la dynamique de cette historicité. À l'endroit des défenseurs des cultures authentiques transmises par les Ancêtres, la société Bebayedi rappelle ceci : « Les ancêtres sont là, et ils ne sont pas un enfermement. Ils ont conçu un monde. Tel est leur legs le plus précieux : l'obligation d'inventer pour survivre » (Miano, 2013, p.241). Ainsi, l'identité africaine contemporaine serait l'émanation d'une invention multiséculaire qui s'est faite et continue à se faire par les Africains eux-mêmes, d'une part ; et, par l'Afrique et le Monde, d'autre part :

L'Afrique de notre temps est culturellement hybride. Glissant aurait dit qu'elle s'est créolisée. Je vais d'ailleurs le citer, pour montrer qu'à ses yeux, le terme de créolisation n'est pas exclusif à la Caraïbe. Concernant les Subsahariens, il nous dit : « Les Africains ont le génie de la créolisation. Ils créolisent plus profondément que d'autres peuples. » C'est probablement ce qui les sauve, et c'est un lien fort avec les peuples de la Caraïbe, car cela a à voir avec des sensibilités et des arts de vivre extrêmement proches.

Miano (2012, p.67)

Ici, Léonora Miano démontre que l'Afrique a toujours évolué en plein régime de l'hybridité culturelle. La créolisation serait donc la principale modalité d'existence des sociétés africaines. En s'appuyant sur la théorie de Glissant, elle conçoit l'africanité à travers la notion de « créolisation ». L'idée d'une africanité « créole », fruit de la rencontre, s'apparente à l'identité *afropéenne* impartie aux « Noirs de France » en particulier :

Ceux qui se sont donné le nom d'*Afropéens* sont souvent appelés *franco quelque chose* par le grand public français [...]. Quoi qu'il en soit, voici donc une catégorie de personnes

d'ascendance subsaharienne plus ou moins récente, avec des attaches européennes fortes. Ces deux ensembles continentaux se rejoignent dans le mot *Afropéen*, qui vient indiquer l'obsolescence de la nation comme référent identitaire. [...] Dans la rencontre houleuse qui s'est produite et qui perdure entre l'Afrique et l'Europe, des modifications profondes sont intervenues de part et d'autre, qui ne permettent plus à quiconque de s'envisager comme intouché par l'autre.

Miano (2012, pp.139-140)

Notion polysémique, le terme *Afropéen* vient d'« *Afropea* » qui renvoie à « un lieu immatériel, intérieur, où les traditions, les mémoires, les cultures dont ils sont dépositaires, s'épousent, chacune ayant la même valeur » (Miano, 2012, p.86). Ce néologisme désigne entre autres la condition des Noirs de France. Emprunté à musicienne belgo-zaïroise Marie Daulne (*ibid.*, p.85), (de son nom d'artiste Zap Mama²), ce mot qui traduit implicitement l'existence d'une identité Afrique-Europe ou *Afro/pea*, prône « les identités multiples » (Miano, 2008, p.53), transnationales, etc. Par analogie, cette notion renverrait à la condition socioculturelle des Africains en général. À ce sujet, Fatou Diome dira par l'entremise de Salie :

Portant l'Afrique et l'Europe en moi, je suis ce laboratoire où vos différences et vos antagonismes versent dans le même entonnoir, je suis un peu de vous tous. [...] Accepter d'être l'*Autre*, si ce n'est jouir du privilège d'être chez soi partout, c'est déjà, au moins, la certitude d'être. Pour qui connaît la tristesse de la soustraction, comment ne pas aimer l'addition ?

Diome (2013, p.191)

L'hybridité culturelle n'est pas un mythe pour les Africains, mais une réalité. Elle est constitutive de leur africanité. Paraphrasant la pensée d'Abdelmalek Sayad, on dira que « [l'Afrique] est [un] "[continent] qui a paradoxalement émigré sur place, hors [de lui-même] et dans [lui-même]" » (Boubeker, 2010, p.45). Cela montre à bien des égards que « l'Histoire a métissé les peuples africains », écrit Léonora Miano :

Dans un pays comme le Cameroun, la diversité des langues locales a facilité l'implantation des idiomes coloniaux, les populations ne se comprenant pas d'une région à l'autre, et aucune des langues du pays n'étant majoritaire. Ainsi, les Camerounais utilisent-ils beaucoup le français et l'anglais pour communiquer entre eux. Bien sûr, ils parlent ces langues à leur manière, y imprimant le rythme de leur accent, y diffusant des images propres à leurs cultures. Néanmoins, quand on sait combien une langue structure le mental de ses locuteurs, il est aisé de s'apercevoir que l'Histoire a métissé les peuples africains.

Miano (2012, pp.26-27)

Le Cameroun cité en exemple ici pour relever l'enracinement des langues européennes en Afrique vient étayer la thèse de l'hybridité culturelle soutenue par Léonora Miano. Sa *Saison de l'ombre* évoque à cet effet que ces langues ont été introduites en Afrique à

²[En ligne]URL: <https://www.discogs.com/fr/Zap-Mama-Adventures-In-Afropea-1/release/1766282>

travers des emprunts avant d'être imposées aux Africains lors de l'impérialisme européen par le biais de l'école occidentale (Kane, 1961, p.47). L'usage des langues africaines d'origine européenne prouve encore que l'identité africaine est « une identité composite » (Diome, 2013, p.191) d'autant plus que « La langue, c'est la part clef de l'identité, puisque c'est dans ses rouages que celle-ci se découvre et se relate » (Diome, 2017, p.8).

3. L'hybridité, une notion motrice de l'identité africaine contemporaine

La notion d'hybridité est caractéristique de « qui est composé d'éléments relevant » (Auzou, 2009, p.968) de cultures différentes. Ce faisant, l'hybridité laisserait aisément appréhender la médiation comme processus de transformation continue de sociétés en même temps qu'elle intègre à différents niveaux thématique et discursif les notions de différence, de reconnaissance et d'unification. Ainsi, selon elle, l'hybridité apparaît comme ce qui « s'impose sur la page blanche » caractérisant un impossible « retour à soi », mais manifesté en acte de création mouvant :

Ce que nous pensons parfois avoir perdu, comme ce que nous pensons ignorer, s'impose sur la page blanche. Là, tout est unifié, sinon apaisé. Le métier d'écrire requiert une forte capacité de projection : en soi, au plus profond de la fabrique intime de notre individualité ; et hors de soi, pour nous intéresser aux autres, les observer, les écouter, tenter de les comprendre, parvenir à les recréer dans nos ouvrages.

Miano (2016, p.45)

En inscrivant l'hybridité dans l'acte d'écrire, elle entend dépasser les limites de la différence d'Autrui à partir de ce qui l'énonce culturellement, politiquement, socialement voire esthétiquement. Dès ce moment, l'hybridité devient un sésame de l'identité du sujet dépossédé de reconnaissance. Il n'est plus étonnant de reconnaître l'ingéniosité de l'écriture dans l'approche identitaire de l'écrivaine : une perte d'identité retrouvée, une connaissance évoluée : « Contrairement à ce qu'on pense, il n'existe nulle part, en Afrique, de culture demeurée intacte après la colonisation, ce que les Caribéens devraient prendre en compte, dans leur appréciation de ce qu'ils ont en commun avec les Subsahariens » (Miano, 2012, p.67). On pourrait penser que « quelque chose de bien plus profond » (*loc. cit.*) que l'« identité organique » (Diome, 2001, p.62), voire le « pan-négrisme » (Fauvelle-Aymar, 2009, p.55), dont le caractère mouvant intégré à la prétendue « nature africaine », échappe à la fixité de l'identité et lui confère une valeur salvatrice au contact de l'Autre. En cela, on croirait que

l'hybridité offre une perspective plus large de l'Afrique, de son rapport extériorisé aux zones qui paraissent intactes. Sinon, comment expliquer le lien fort avec les peuples de la Caraïbe ? De cette façon, la théoricienne consent à une hybridité qui n'empêche pas de traverser les conditions de sa propre existence et de vivre harmonieusement dans un espace cosmopolite. Encore plus, le rapport qu'elle décrit entre l'Afrique et l'Occident, mérite une attention en ceci qu'il représente un univers dans lequel se greffent depuis la colonisation, des contacts particuliers entre les communautés africaines et occidentales. Par là, l'hybridité reste une notion qui transcende la communauté, pour la penser au-delà de la simple frontière géographique ou historique : elle serait donc une notion motrice de l'approche culturelle, car, questionne-t-elle de façon indiscrete, l'inconcevable mélange de l'être au monde : une sombre philosophie qui ne contribue en aucun cas à un changement de mentalité du sujet au regard d'une introspection et/ou d'une rétrospection. Tout compte fait, elle devient pour Léonora Miano, un mode d'expression privilégié pour basculer les mentalités communes, pour bouleverser profondément et de façon métaphorique, les enjeux d'un sujet hors champ culturel, linguistique, etc. :

C'est, bien entendu, dans le but de sortir de la caractérisation raciale, que j'emploie le terme *Afropéens* pour désigner ces gens. C'est également parce que j'ai trouvé ce mot en usage – surtout dans les milieux artistiques – lors de mon arrivée en France il y a vingt ans, et qu'il ne cesse, comme le mot *Afrodescendant*, de gagner le terrain.

Miano (2012, p.139)

Est-ce là une curiosité naïve ? Le regard jeté sur cette approche jouerait-il entre l'inconnu et l'inaccessible ? L'hybridité serait-elle inséparable d'une différence ? Or, on le sait, dans la perspective de la francophonie littéraire, le « jeu de variations internes référées à une même "situation de contact" » (D'Hulst & Moura, 2002, p.20) ne manque pas à un rapport de force entre des agents en situation de communication. « Dans la perspective de G. Balandier qui, en 1971, dans *sa sociologie actuelle de l'Afrique noire* mettait en évidence l'importance de l'analyse du "jeu des variations internes référées à une même situation de contact", la francophonie littéraire constitue, selon moi, la forme moderne d'un ensemble de phénomènes liés à la rencontre avec l'Autre – dont on ne peut mettre en débat les origines historiques (peut-être la renaissance) – mais la spécificité-ce qui marque sa rupture par rapport aux problématiques

antérieures-serait de lier la perspective de l'Altérité à la question de la langue au sens socio-symbolique et socio-linguistique dans une perspective de domination » (*loc. cit.*). Dès lors, l'appropriation objective de l'hybridité ne se limiterait-elle pas à un jeu de reconnaissance ? Car elle postule en tension permanente la différence des identités ainsi que l'atteste Jean-Marc Moura : « les participants d'une interaction culturelle ne sont pas des blocs monolithiques. L'interaction dissémine les éléments de leur identité initiale et leur donne la possibilité d'établir un nouveau site de négociation où ils ont de fait, et dans les proportions variables changé » (*ibid.*, p.57). Ce site de négociation est celui que l'auteure de *La Saison de l'ombre* entend poser en *lueurs encore imprécises* dans son approche identitaire. Un symptôme qu'elle précise et traite d'ailleurs dans *Habiter la frontière*. Ainsi, on pourrait concevoir l'imprécision comme un paradoxe à l'inaccessibilité de son principe hybride conçu entièrement dans sa relation à Autrui. À partir de là, l'hybridité se veut comme un au-delà de différence dont « la finalité [...] est d'identifier » et de légitimer une prétendue « identité spécifique » (Jullien, 2012, p.6). De cette manière, la différence est alors dans le discours de Léonora Miano, une image dénudée de sens dont il est important de s'en débarrasser pour concevoir un monde emboîté par tout élément disséminé de la culture d'en Haut et du Bas. Prise de cette façon, l'hybridité fait donc découvrir l'Être singulier pluriel pour reprendre le titre d'un des essais de Jean-Luc Nancy paru en 2013 aux éditions Galilée [Nouvelle édition augmentée]. L'hybridité que nous posons comme un vecteur de l'approche culturelle de l'essayiste camerounaise éclaire une sorte d'aubaine du rapprochement mutuel sans effroi conviant chacun à *Habiter la frontière* :

Je suis, depuis toujours, une Afro-occidentale parfaitement assumée, refusant de choisir entre ma part africaine et ma part occidentale. Généralement, lorsqu'on s'exprime ainsi, on est taxé de mal blanchi, de nègre complexé, honteux de ses origines. Il me semble, cependant, que ce que j'affirme pour moi-même, est bel et bien la réalité actuelle de ma terre natale.

Miano (2012, p.26)

Qu'elle ait eu l'idée de recourir à l'hybridité, cela se comprend aisément. La susnommée se livre à un non-conformisme d'une identité qui se moule à sens unique oubliant derrière soi à tort ou à raison, *les expériences humaines*. Par ailleurs, l'hybridité comme notion motrice de l'identité africaine contemporaine impliquerait une impossible solitude du sujet. Le problème n'est pas tant axé sur la fabrique de l'être, mais c'est surtout que cette construction faite à la faveur de celui qui veut la bâtir,

mérite un regard dialectique autre. Cependant, est-il nécessaire de rappeler que la fabrique inclut à la fois les liens de distanciation et de rapprochement en insistant sur un jeu d'absence-présence ou de présence-absence (Derrida, 1967, p.159), paradoxale à l'incompatibilité de la frontière ? Or, l'hybridité envisage l'étrange rejet de la frontière créée à partir du consumérisme d'Autrui. A ce propos, Léonora Miano (2012, p.96) écrit : « Il faut entendre par là qu'elles ont créé une vision de l'autre toujours enracinée dans l'approche impérialiste, toute violence faite à l'autre étant aussi faite à soi-même ». On l'a donc compris, elle appréhende aisément une méthode culturelle à partir de ce que l'on nommerait consuculture/consulture, c'est-à-dire la culture consommée à partir de laquelle se créent d'autres moyens d'expression tels que l'hybridité. Dans le cas de cet article, *consulture* nous conviendrait le mieux pour rendre compte de cette plus-value de l'hybride qui triomphe de la frontière. Autrement dit, ce néologisme a trait à l'émergence des nouvelles données culturelles sur les cendres des cultures ancestrales : on n'est pas loin d'une transmutation identitaire qui se rapporte à une sorte de mutation culturelle « complexe ». Il faut donc entendre par là, une acuité singulière à l'échange qui se produit de manière discrète dans le réseau de différence. Curieusement, une telle situation aborde la faiblesse de l'écrasement du sujet hors-champ dans la construction sociale. Elle participera plutôt d'un renversement immédiat qui facilite le contact avec une autre communauté. Cela prouve donc que l'hybridité participe d'une sorte de retournement social à travers la logique de l'attraction exercée par les différentes expériences de la colonisation : « Chacun des peuples subsahariens résidant aujourd'hui au sein de frontières tracées par la colonisation, a son histoire propre et son rapport à l'Occident, même si, pour toutes sortes de raisons – souvent dues aux pratiques coloniales, des similarités existent » (Miano, 2012, p.35). Ces contacts, d'après l'écrivaine, découlent d'une hybridité prononcée. Le retournement se fait alors à partir d'un regard inquisiteur de l'Occident, qui paradoxalement rejette, mais convoite ; et de l'Afrique qui réclame une identité, mais continue de s'affilier à l'Europe pour exister comme en témoignent les propos d'Alain Mabanckou : « Nous autres originaires d'Afrique regardons l'Europe et espérons, pour son salut, qu'elle nous regarde aussi... » (Mabanckou & Merlin, 2009,

p.45). Cet aveu qui souligne la nécessité d'instaurer des rapports pacifiques entre l'Afrique et l'Europe rappelle implicitement qu'« Il n'y a qu'un seul monde » (Mbembe, 2015, p.257) dans lequel les hommes sont continuellement en interconnexion.

Conclusion

En somme, « Il n'y a pas d'identité africaine qui se laisserait désigner par un terme unique, ou que l'on pourrait nommer par un seul mot ; ou encore qui pourrait être subsumée sous une seule catégorie » (Mbembe, 2000, p.42). À la fois mobile, instable et changeante, celle-ci ne saurait faire abstraction de l'hybridité pour se penser et se dire. Sa sociogenèse questionnée dans *La Saison de l'ombre* démontre que le dynamisme constitue son principe vital. Ce faisant, l'hybridité dévoile l'intranquillité identitaire, les identités transnationales, déterritorialisées, etc. Point de vue que Léonora Miano soutient dans *Habiter la frontière* et *L'Impératif transgressif* qui rappellent qu'il n'y a pas des identités « pures ». Elle écrit : « J'emploie le mot d'hybridité à défaut d'un autre, ne connaissant pas de vocable à même de préciser que les identités ne sont jamais "pures" à la base. Elles ont toujours été le fruit de mélanges, même si nous en avons perdu la trace » (Miano, 2012, p.85). Mais des identités en contact dont la nature s'appréhende à travers la notion de l'itinérance (Mbembe, 2015, p.148) si chère à Achille Mbembe. Un tel constat montre que le « retour à soi » devient un moment privilégié pour affirmer une africanité culturelle héritière des rencontres entre l'Afrique et le monde occidental en particulier. Ce legs constitue un matériau d'étude pour l'auteure, laquelle place l'« Être hybride » au centre de son approche identitaire. Cette sensibilité littéraire confère à l'hybridité une place primordiale : elle serait donc le moteur de l'identité africaine contemporaine. Cette opinion démontre que questionner l'identité à travers l'hybridité devient une sorte d'engagement esthétique que la romancière tente de traduire en acte d'autant plus que l'analyse a montré que l'écriture serait pour Léonora Miano un moyen « de traverser l'existence de façon à peu près saine et de consentir à vivre » (Miano, 2016, p.115) au-delà de tout déterminisme.

Références bibliographiques

- APPIAH Kwame. 2008. Pour un nouveau cosmopolitisme. Odile Jacob, Paris.
- AUZOU Philippe. 2009. Dictionnaire Encyclopédique Auzou. Éditions Philippe Auzou, Paris.
- BARAMPAMA Angelo. 1992. Le Manioc en Afrique de l'Est. Rôle et perspectives dans le développement agricole. Karthala, Paris. [En ligne] URL : https://books.google.fr/books?id=P2dRrR8WhhoC&pg=PA72&lpg=PA72&dq=introduction+du+manioc+en+afrique+par+les+europ%C3%A9ens&source=bl&ots=x_jXpLOV52&sig=XeQAPoevKz98sNI217SlePJi41M&hl=fr&sa=X&ved=0ahUKEwjym6XAjJvXAhUCCcAKHbLZAKEQ6AEIMjAB#v=onepage&q=introduction%20du%20manioc%20en%20afrique%20par%20les%20europ%C3%A9ens&f=false.
- BOUBEKER Ahmed. 2010. « Abdelmalek Sayad, pionnier d'une sociologie de l'immigration postcoloniale ». BANCEL Nicolas Bancel & al. (dir.). Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française. La Découverte, Paris, pp. 37-48.
- DAHLIA Jamil & ROBIENT François. 2016. « Présentation - Afrique (s) : les médias entre histoire et mémoires », Le Temps des Médias n° 26 - Afrique (s) : Entre histoire et mémoires, Revue d'histoire. Nouveau Monde, Paris.
- DERRIDA Jacques. 1967. L'Écriture et la différence. Seuil, Paris.
- DIOME Fatou. 2017. Marianne porte plainte ! Flammarion, Paris.
- _____. 2013. Impossible de grandir. Flammarion, Paris.
- _____. 2003. Le Ventre de l'Atlantique. Anne Carrière, Paris.
- _____. 2001. « Le visage de l'emploi », La Préférence nationale et autres nouvelles. Présence Africaine, Paris.
- D'HULST Lieven & MOURA Jean-Marc. 2002. Les Études littéraires francophones : États des lieux, Actes du colloque Universités de Leuven, Kortrijk et Lille.
- FAUVELLE-AYMAR François-Xavier. 2009. La Mémoire aux enchères. L'idéologie afrocentriste à l'assaut de l'histoire. Verdier, Paris.
- JULLIEN François. 2012. « L'écart et l'entre. Ou comment penser l'altérité ». pp. 1-9. [En ligne] URL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00677232/document>

- KANE Cheikh Hamidou. 1961. *L'Aventure ambiguë*. Julliard, Paris.
- MABANCKOU Alain & MERLIN Christophe. 2009. *L'Europe depuis l'Afrique*. Naïve, Paris.
- MBEMBE Achille. [2013] 2015. *Critique de la raison nègre*. La Découverte, Paris.
- _____. [2010] 2013. *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. La Découverte, Paris.
- _____. 2004. « Sujet et expérience », *L'expérience. Pour un dialogue entre les cultures*. La Découverte, Paris, pp. 99-114.
- _____. 2000/1. « À propos des écritures africaines de soi ». *Politique africaine*, n° 77, pp. 16-43. [En ligne] URL : <http://www.cairn.info/revue-politique-africaine-2000-1-page-16.htm>.
- MIANO Léonora. 2017. « De quoi Afrique est-il le nom ? » MBEMBE Achille & SARR Felwine. *Écrire l'Afrique-Monde*. Dakar (Sénégal), Philippe Rey | Jimsaan, pp. 99-115.
- _____. 2016. *L'Impératif transgressif*. L'Arche, Paris.
- _____. 2013. *La Saison de l'ombre*. Grasset & Fasquelle, Paris.
- _____. 2012. *Habiter la frontière*. L'Arche, Paris.
- _____. 2008. « Afropean soul », *Afropean soul et les autres nouvelles*. Flammarion, Paris.
- MEMMI Albert. 2004. *Portrait du décolonisé : arabo-musulman et de quelques autres*. Gallimard, Paris.
- MONGA Célestin. 1994. *Anthropologie de la colère. Société civile et démocratie en Afrique noire*. L'Harmattan, Paris.
- NANCY Jean-Luc. 2013. *Être singulier pluriel*. Galilée [Nouvelle édition augmentée], Paris.
- NOIRIEL Gérard. 2009. *Introduction à la socio-histoire*. La Découverte, Paris.
- Odile Puren. 2009. « Le wax : un classique dans cinq États d'Afrique de l'Ouest ». *La revue de Téhéran*, n° 4. [En ligne] URL : <http://www.teheran.ir/spip.php?article989#gsc.tab=0>.
- OUOLOGUEM Yambo. 1968. *Le Devoir de violence*. Seuil, Paris.