

**Éthiopiennes n° 104-105.**  
**Littérature, philosophie, sociologie, anthropologie et art.**  
**1<sup>e</sup> et 2<sup>e</sup> semestres 2020.**

*Sociétés et environnement et autres textes*

BRISER LES FRONTIÈRES : L'ÉCRITURE D'UNE SURRÉALITÉ  
SPATIALE DANS *LES YEUX DE MA CHÈVRE. SUR LES PAS DES*  
*MAÎTRES DE LA NUIT EN PAYS DOUALA (CAMEROUN)* D'ÉRIC  
DE ROSNY

Par Tiako Djomatchoua Murielle SANDRA \*

En Afrique, au côté du visible et apparent des choses correspond toujours un aspect invisible et caché qui est comme la source ou le principe. De même que le jour sort de la nuit, toute chose comporte un aspect diurne et un aspect nocturne, une face apparente et une face cachée [...] basée sur la conception fondamentale de l'unité de la vie et de l'interrelation, au sein de cette unité, de tous les niveaux d'existence<sup>1</sup>.

Amadou Hampâté Bâ, *Aspects de la civilisation africain*

## 1. Environnement : refuge du sacré

La question environnementale devient une préoccupation majeure pour l'homme face à un monde qui va se dégradant. En Afrique, les représentations que l'on se fait de l'espace dans lequel nous vivons sont influencées par les traditions et les us et coutumes. La vision du monde africaine se construit donc à partir de de l'écosystème immédiat dans lequel l'homme s'épanouit. Considérer l'environnement comme un refuge du sacré c'est reconnaître la vision bidimensionnelle du monde

\* Miami University, États-Unis

<sup>1</sup> Hampâté Bâ, Amadou. 1972. *Aspects de la civilisation africain*. Paris : Présence africaine, p. 25-26.

propre aux africains, laquelle vision du monde rend compte du rapport de l'homme à la nature.

En Afrique, la culture et le territoire sont liés par des relations symbiotiques, mutuellement bénéfiques de sorte que le territoire sert de domaine de définition à une culture, tandis que la culture donne les clés de compréhension et les instruments d'analyse de l'espace. En effet, Jean Giono dans *L'eau vie* remarque que « One cannot know a country by the simple science of geography » (Giono 1972, p.205). Ceci est d'autant plus vrai que la notion d'espace contribue à organiser des individus en communautés à partir desquelles se développent des savoirs, des croyances, et des spiritualités. Ainsi, la nature devient un repère du sacré par des processus de sanctuarisation de certains lieux. Guy Rocher en définissant donc la culture comme : « un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et

partagées par une pluralité de personnes, servent, d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte » (Roger 1992, p.72) renforce l'idée d'une vision du monde collective adoptée et défendue au sein de la communauté. C'est de ce rapport nature-culture qu'il est permis à Rosny de parler du territoire, non pas en terme de perspective cavalière, mais comme un vécu qui porte une vision du monde.

Penser une cartographie du territoire contribue à renforcer une vision du monde qui est ancrée dans une croyance en un totalitarisme cosmique lequel dilue les frontières, cependant rigide selon un esprit cartésien et hellénique, entre le naturel et le surnaturel, entre l'invisible et le visible. En effet, nous dit Léopold Sédar Senghor, « en Afrique (...) il n'y a pas de frontière entre le visible et l'invisible. Et (...) le réel n'acquiert son épaisseur, ne devient vérité qu'en s'élargissant aux dimensions extensibles du surnaturel ». Ceci impliquerait que l'espace de vie quotidien représenté sur des cartes est recouvert de l'enveloppe d'une surréalité qui lui est coextensible. C'est cette croyance que Robert Horton qualifie de *pensée magico-religieuse*. Elle est, d'après ce dernier, « concrète et donc capable de mieux expliquer les événements du quotidien. [...] La nature invisible du monde magico-religieux ne doit pas nous leurrer et nous laisser conclure qu'il est abstrait. Ce monde est de plain-pied avec la réalité. Il est théorique mais il est réel » (Garnier 1999, p.11). Ainsi, l'on plonge dans un univers où le rapport entre espace et culture est nourri aux sources de coutumes ancestrales, de croyances profondes en l'immanence du sacré qui confirmerait une vision du monde traditionnelle où « tout est lié en un totalitarisme cosmique » (Galle 1987, p.73). *Les yeux de ma chèvre* offre ainsi « un univers fictionnel dans lequel se déploie un surnaturel qui est une composante normale de la réalité quotidienne en Afrique noire » (Abdourahman 2003, p.172-173). Ainsi, chez les Douala, peuple que Rosny se propose d'étudier, il n'existe pas de lieu *ex nihilo*, tout espace visible est relié à un autre invisible, non pas de manière symétrique ni parallélique, mais de manière symbiotique et symbolique.

## 2. D'un environnement physique à un environnement cosmique : écriture d'une surréalité spatiale

La cartographie présente le monde comme un tout global qui se rattache l'instant d'une représentation. La carte du monde décrit des paysages perceptibles aux yeux des humains. En Afrique, derrière ces paysages que l'on voit se cache une base qui, bien qu'invisible soutient l'édifice de la réalité. D'un point de vue socioculturel africain reposant sur le postulat de l'instabilité des représentations en matière d'espaces, Amadou Hampâté Bâ défend l'idée d'une fluidité des frontières entre le monde visible et le monde invisible. Un mouvement de va-et-vient est donc possible du monde des êtres humains vers le monde astral et vice-versa tant la cohabitation entre l'Homme et les forces surnaturelles est rendue évidente à travers la croyance, la rumeur

populaire, «les mentalités sorcières<sup>1</sup>», et la sacralisation/sanctuarisation des lieux. Empruntant à Westphal le concept de *transgressivity* et à Deleuze celui de *deterritorialization*, on pourrait envisager une surréalité spatiale entretenue par des flux et des transactions entre l'Homme et le divin. Cette relation, loin d'être immédiate, dans la pensée religieuse africaine, est rendue possible par le jeu des médiations. Ces médiations entre le profane et le divin, Éric de Rosny le décrit sur le plan du rapport maladie et guérison, comme étant le fait des *nganga*<sup>2</sup> d'une part, et des sorciers d'autre part, qui sont des personnes initiées aux pratiques occultes.

Dans *Les yeux de ma chèvre*, Eric de Rosny n'apprivoise pas immédiatement la naturalisation du surnaturel dans le réel tel qu'en témoigne les perceptions que les populations se font de la notion d'espace. Il lui faut au préalable briser les frontières de la rationalité cartésienne que sa culture occidentale lui a donné en héritage, se départir de sa logique pour épouser la logique de la société dans laquelle il vit. Il faut donc *s'intégrer* en s'intégrant dans le quotidien des populations desquelles il veut apprendre la vision du monde, les traditions et l'essentiel de la pharmacopée. Le désir du prêtre blanc De Rosny de s'adapter aux réalités socio-culturelles de l'environnement autochtone douala est une attitude qui, d'après Sten Pultz Moslund, peut être comprise comme un « process of cultural emplacement » qui permet « to get close to a sense of culture from within its perceptual framework rather than judging it from the outside: we get closer to the way locals may be said to apprehend their reality » (Tally : 2011, p.36). C'est donc cette proximité avec le vécu des autochtones Douala qui instruit Éric de Rosny des savoirs sur l'existence d'une surréalité, d'abord par la rumeur, puis ensuite à travers sa rencontre avec *les nganga*, qui sont des guérisseurs traditionnels.

La vie au sein des quartiers à Douala, de même que dans la quasi-totalité des quartiers africains, s'écrit rythme de la rumeur. Comme le remarque Robert Pageard, « l'invisible, les forces occultes ont une importance primordiale dans la psychologie africaine, même hors de la brousse » (Pageard 1979, p.63). Ainsi, la rumeur populaire devient une plateforme, un canal qui entretient les mystères qui entourent la croyance en l'existence de forces occultes. Elle contribue à consolider et à renforcer le tissu social en jouant le rôle de gendarme, de gardien du pacte social qui régit les rapports entre le monde visible et invisible, et les relations de coopération et de cohabitation entre l'homme et les forces surnaturelles. D'après Ismaël Abdourahman, « du point de vue de la rumeur populaire, il y'a toujours des causes surnaturelles cachées » (2003, p.150) qui non seulement rendent compte d'événements aussi bien tragiques qu'heureux vécus en société, mais aussi révèlent la qualité et la nature des rapports entre le visible et l'invisible. Lorsque la rumeur est bonne, il y a comme une forme de stabilité, de cohésion, de communion qui peut ouvrir la voie à des célébrations festives, à des réjouissances, à une stabilité aussi bien chez l'individu que dans la société. On comprend donc que par la création de rumeurs,

---

<sup>1</sup> Terme de Pierre Martial Abossolo qui renvoie à cette tendance à toujours relier des événements tragiques du monde réel comme étant la conséquence de facteurs surnaturels, in Pierre Martial Abossolo, *Fantastique et littérature africaine contemporaine : Entre rupture et soumission aux schémas occidentaux*, Genève, Champion, 2015, p. 29.

<sup>2</sup> Dans la culture douala, le *nganga* est un titre qui renvoie à un guérisseur traditionnel.

La société parle de ses propres questionnements dans un langage symbolique parce qu'elle ne veut pas ou ne peut pas les dire autrement [...]. C'est pourquoi ces histoires fausses dans leur sens propre sont vraies dans leur sens figuré : elles disent les peurs et les désirs de ceux qui les racontent (Renard 2006, p.123-124)

L'impact de la rumeur sur l'organisation de la vie au sein du territoire contribue à consolider ce que Pierre Martial Abossolo appelle *la mentalité sorcière*. Si l'on peut s'exclamer avec Olympe Bhêly Quenum, en hurlant, « quels barbarismes ! Superstition, magie : ces mots n'existent pas dans notre vocabulaire de Nègres ; ils n'y ont pas même leurs synonymes » (1979, p.201-202) force est de constater que la rumeur participe à organiser la vie au sein du territoire. Elle participe à cartographier la pensée, à la confiner dans des tranchées où la référence à l'invisible se transforme en un automatisme. Par voie de conséquence, l'Afrique est un univers où « tout ce qui arrive est le fruit de ces formes magiques qui agissent à distance » (1967, p.17). Ainsi, dans *Les yeux de ma chèvre*, tout comme

Dans les textes africains, aussi bien la nuit que le jour, ces temps se présentent comme des temps favorables à la communication entre le monde empirique des visibles et le monde surnaturel des sorciers, des dieux, des esprits et des ancêtres. Ils permettent de passer du monde naturel au monde surnaturel et vice-versa (Abossolo 2015, p.121)

La dissolution de la frontière entre le naturel et le surnaturel devient une évidence. La mentalité sorcière entretenue par la conviction en l'existence des forces invisibles dans les sociétés humaines, croit que « l'alternance jour/nuit ne joue pas un rôle fondamental dans l'intrusion du surnaturel. Tout peut se produire à tout moment. La réalité suprasensible et surnaturelle [...] peut se manifester de jour comme de nuit » (Abossolo 2015, p.120). Ainsi, l'espace bidimensionnelle se connecte au temps pour renforcer l'idée de l'existence d'une surréalité, d'un monde transcendantal qui recouvrerait le monde visible tel un spectre, une ombre qui hante. Cet univers astral, transcendantal, déterritorialisé, chez les Douala de Deïdo, Eric de Rosny nous dit qu'il s'appelle *Ndimisi*. Il est segmenté en aires selon que les écoles qui s'y forment poursuivent le bien ou le mal.

Le *Ndimisi* est un tout cosmique qui porte en son sein son enfer et son paradis. C'est un espace dématérialisé qui accueilleraient, non pas des individus dans leurs capsules corporelles et physiques, mais des forces. Lieu déterritorialisé, le *Ndimisi* « c'est ce qui dépasse la vision et le savoir du commun des mortels. C'est la face cachée des choses, le monde des intentions secrètes et des desseins voilés » (*LYC*, p.59). Ce territoire, en effet, n'est pas du tout déconnecté de la réalité, de la société. Il en est sa face cachée. Tel une vitre que l'on peut transformer en miroir en coloriant de couleur sombre l'une des facettes, le *Ndimisi* est le lieu qui abrite les secrets du monde. Comme nous le confie le *nganga* Din, « dans ce monde invisible, on parcourt des milliers de kilomètres, on va à pied, à cheval et en avion [...]. Le *Ndimisi*, c'est une bonne chose. Tu peux voir en Europe, tu peux voir là-bas et ailleurs encore tout en restant chez toi » (*LYC*, p.59-60). Cette déclaration du *nganga* Din renforce l'idée selon laquelle le *Ndimisi* serait le reflet de la société des hommes tant il vit au rythme des progrès scientifiques dont est témoin le temps du récit. Le voyage dans le *Ndimisi* suspend le temps et dissout l'espace. L'espace devient une virtualité malléable, domptable le temps d'un voyage astral. Cette virtuosité, cette capacité de

projection, de transposition n'est possible que dans un espace dématérialisé où les individus sont des esprits-vivants en état de lévitation constante. Par l'écriture, Éric de Rosny parvient à représenter des espaces qui en produisent d'autres, alimentés par les croyances populaires. Ainsi, ces espaces dématérialisés sont accessibles, nous dit Rosny, par des initiés au monde des esprits. On comprend ainsi qu'« à la réalité de tous les jours correspond une réalité magique et sacrée qui lui donne un sens » (Peter De Klerk 1987, p.114).

### 3. Esthétique de la transgression

Au regard de ce qui a été dit plus haut, il n'est nul doute que l'environnement est défini par la société qui lui impose ses représentations. Ainsi, l'environnement comme source d'inspiration pour les littératures africaines s'adapte à une vision du monde qui brise les frontières entre le réel et le surnaturel. L'esthétique de la transgression rend compte d'une écriture qui se situe aux confluent du visible et de l'invisible de sorte à rendre compte de manière complète le rapport de l'homme à son environnement.

Une lecture de l'espace révèle donc chez Éric de Rosny une polytopie<sup>3</sup> entretenue par des impératifs de référentialité<sup>4</sup> tant le monde visible et le monde invisible se tiennent, non pas dans des rapports de force ou de superposition, mais dans des relations de coopération symbiotique. De fait, si l'« *Isotropy* characterizes a space of movements and tensions with higher order [that] is not subject to a hierarchy », il est donc évident que « space cannot be understood except in its heterogeneity » (Westphal 2011, p.37). Par conséquent, « transgression imposes heterogeneity, along with polychrony (the combination of different temporalities) and polytopy (the composition of different spatialities). Polytopy is space understood in its plurality [in such a way that] polychrony and polytopy produce a polyrhythm » (Westphal 2011, p.43-44).

Il est important de souligner que la transgression, ne signifie pas dans notre lecture de l'espace une violation d'un certain ordre de déplacement, d'un code de mobilité. *Transgression* renvoie dans cet article à notre capacité à se projeter, à briser les limitations du monde réel pour envisager une spatialité surréelle, qui correspond à une vision du monde africaine régie par la notion de fluidité. L'existence est bidimensionnelle, et le sacré, le divin occupe une place prépondérante dans la vie de l'individu. L'individu, considéré comme étant un double<sup>6</sup>, l'organisation de l'espace en est inévitablement influencée. De fait, tout en aménageant des lieux sanctuarisés, des lieux sacralisés où des forces surnaturelles se manifestent, il n'est pas exclu

---

<sup>3</sup> Ce que Westphal entend par *polytopy*, que nous traduisons par « polytopie » : « The code of space-time necessarily forms a unique bloc. But transgression imposes heterogeneity, along with polychrony (the combination of different temporalities) and polytopy (the composition of different spatialities). Polytopy is space understood in its plurality. But the polytopic view of space reserves for an individual a zone of intimacy, guarded against external intrusions. » (2007, p.43).

<sup>4</sup> Définition westphalienne de *referentiality*, que nous traduisons par « référentialité » : «Referentiality refers to the relations between reality and fiction, between the spaces of the world and the spaces in the text» (2007 : 6).

« Westphal understands that the referentiality operating between fiction and the « real » world is characterized by constant movement, or oscillation, as he puts it, whereby one can never really fix or pin down the referent [...] but neither does one simply abandon the effort. Indeed, the inability to fix a referent in a literary text makes the project of geocriticism all the more worthwhile, as the

l'existence d'un monde astral déterritorialisé, dématérialisé, et accessible à une poignée d'individus appelés *initiés*. L'écriture donne la possibilité à Éric de Rosny d'entrer « en relation permanente avec le texte social. [Elle devient] une manière spécifique de refléter, mieux, de vivre le réel », et son pendant, l'espace (Ndachi Tagne 1986, p.11).

Comme nous l'avons relevé, la transgression des frontières entre le visible et l'invisible fluidifie le commerce entre le monde des vivants

critic may look at the multiple, well nigh infinite, variety of texts that refer to a place in order to shape the vision (an ever-shifting image) of the «real- and- imagined» (2007, p.xi).

<sup>6</sup> « La distinction dans l'homme ne se fait pas sensiblement entre l'âme et le corps, le physique et le psychique, mais selon sa visibilité et son invisibilité » (Éric de Rosny, p.121-122).

et l'espace surréel : c'est ce que De Rosny présente comme étant le *Ndimsi* dans le cas des sociétés Douala. Cependant, si un tel déplacement est possible, il convient de souligner qu'il repose sur un processus, qu'il n'est pas ouvert à tout le monde, qu'il est régulé par un code de conduite, et qu'on ne s'y rend pas par loisir ou de manière fantaisiste. En ce qui concerne les individus ayant accès au *Ndimsi*, Éric de Rosny nous dit qu'il s'agit d'individus qui « ont reçu le don de percevoir [l]es réalités invisibles » (*LYC*, 59). Toutes ces spécifications valent la peine d'être soulignées tant elles renseignent sur la sacralité et le caractère élitiste et codifié de cet espace transcendantal qui est le *Ndimsi*. Le *Ndimsi* est de nature sélective, ce qui renforce sa sacralité et son hermétisme. Il est réservé à des catégories d'individus dotés « d'une double vue » (*LYC*, 79). Ces individus qui ont « quatre yeux » seuls « voient ce qui se passe » (Meinrad 1979) dans le monde visible et dans le monde invisible. Le rapport entre ces deux mondes est d'autant plus poignant car il se base sur la croyance au « dédoublement de l'homme en une personne visible et invisible » (*LYC*, 90). Pour [l'africain], la mort n'est pas la fin de la vie humaine. Les termes qui la dénotent, témoignent clairement de la conviction que le ou la disparu(e) continuera à vivre dans l'au-delà. Mourir, c'est « partir » [...] La respiration peut cesser, mais la personne demeure. Un homme, un corps et un esprit [...] et après la mort, l'esprit continue à vivre » (Bamunoda et Adoukounou 1979, 26).

L'esthétique de la transgression rend compte de l'éclatement des espaces-temps de sorte qu'une projection du réel vers le monde des esprits est rendue possible : c'est le voyage astral. Le voyage astral se base sur une dilution des frontières entre le monde visible et le monde invisible. On constate que « la présence du surnaturel dans les textes n'entre pas dans une logique de contestation du réel, mais dans une dynamique de mise à l'écrit des croyances des africains et de leur participation à la magie, à la sorcellerie, et aux aspects du spiritualisme africain. » (Sunday 1970). Chaque ethnie ayant « cosmogonie spécifique à laquelle se rattachent un culte, des interdits et des notions tout autant spécifiques » (Abdourahman 2003, 12). Le voyage astral chez les Douala se passe généralement la nuit. En effet, selon Meinrad Hebger, « les activités magiques se déroulent dans un milieu sui generis, communément appelé nuit. Seuls les initiés, « ceux qui ont quatre yeux, voient ce qui se passe » ; car selon la croyance populaire, c'est dans la nuit que la machine du monde invisible s'active. Par ailleurs, la prise en compte du cadre socioculturel dans lequel

s'inscrit ce texte d'Éric de Rosny met la lumière sur la connectivité entre le voyage astral et la société chez les Douala puisque le bénéfice d'un tel déplacement des *nganga* revient systématiquement à la communauté.

## Conclusion

En conclusion, en Afrique, l'écriture tient compte des données socio-culturelles à partir desquelles il nous est permis de concevoir l'existence et le fonctionnement d'une surréalité spatiale. Briser les frontières, tel que Rosny l'opère, vise à se départir de tout préjugé et de voir l'espace des yeux d'un autochtone. Cette perspective de visualisation de l'espace a le mérite de tenir compte d'une vision bidimensionnelle du monde où invisible et visible se rencontrent et forment une sorte de totalité cosmique laquelle dévoile les relations que les africains tissent et partagent avec le sacré. Le rapport entre société et environnement trouve d'autres dénominateurs lorsque l'on tient compte de la vision du monde et des repères traditionnels et magico-religieux africains. L'écriture s'enrichit de l'invisible de sorte à rendre compte de l'émergence et/ou de l'existence d'une esthétique qui démontent la rigidité du réel et s'étend aux horizons invisibles. L'immixtion de l'invisible à l'écrit démultiplie le temps et l'espace de sorte à fluidifier les rapports entre le réel et l'irréel. Bibliographie

ABOSSOLO, Pierre-Martial, *Fantastique et littérature africaine contemporaine : entre rupture et soumission aux schémas occidentaux*, Genève, Champion, 2015.

ABDOURAHMAN, Ismaël, *Aspects du fantastique et romans négro-africains*, Thèse de Doctorat, Lille : Atelier National de Reproduction de thèse, 2003.

BÂ, Amadou Hampâté, *Aspects de la civilisation africaine : personne, culture, religion, africaine*, Paris, Présence africaine, 1972.

BA, Kalidou Mamadou, *Le roman africain francophone post-colonial : Radioscopie de la dictature à travers une narration hybride*, Paris, Harmattan, 2009.

BAMUNODA, Y.K. et ADOUKOUNOU, Barthélémy, *La Mort dans la vie africaine*, Paris, Présence Africaine, 1979.

BUKASA, Tulu Kia Mpassa, *L'impensé du discours, « Kindoki » et « Nkisi » en pays Kongo du Zaïre*, Kinshasa, Presse Universitaire du Zaïre, 1973.

CROCE, Spinelli Michel, *Les enfants de poto-poto*, Paris, Grasset, 1967. DE KLERK, Peter, « Une perle rare au bord de la mer du Nord », Université de Stendhal, *G.E.R.F* n°1 Grenoble III, 1987.

DE ROSNY, Éric, *Les yeux de ma chèvre : sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala*, Paris, Plon, 1981.

GARNIER Xavier, *La magie dans le roman africain*, Paris, PUF, 1999.

GALLE, Étienne, *L'homme vivant de Wole Soyinka*, Paris, Éditions Silex, 1987.

GIONO, Jean, *L'eau vive*, Paris, Gallimard, 1972.

GIRARD, René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

LEFEBVRE, Henri, *The Production of Space*, trans. Donald NicholsonSmith, Oxford: Blackwell, 1991.

MEINRAD, Heberger, « Sorcellerie, chimère dangereuse... ? » Abidjan, *Inades éditions*, 1979.

MUTT-LON, *Ceux qui sortent dans la nuit*, Paris, Grasset, 2013. NDACHI, Tagne David, *Roman et réalités camerounaises*, Paris, Harmattan, 1986.

PAGEARD, Roger, *Littérature négro-africaine d'expression française*, Paris, L'École, 1979.

QUENUM, Olympe Bhêly, *'initié*, Paris, Présence africaine, 1979.

RENARD, Jean-Bruno, *Rumeurs et légendes urbaines*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ?, 2006.

TALLY, Robert T., *Geocritical Explorations: Space, Place, and Mapping in Literary and Cultural Studies*, New York, Palgrave Macmillan, 2011. ROCHER, Guy, *Introduction à la sociologie générale*, Montréal, Éditions Hurtubise HMH, troisième édition, 1992.

WESTPHAL, Bertrand, *Geocriticism : Real and Fictional Spaces*, trans. Robert T. Tally Jr. New York, Palgrave Macmillan, 2011.

ZAHAN, Dominique, *Religion, spiritualité et pensée africaines*. Paris, Payot, 1980.