

FORET ET IMAGINAIRE SOCIALE DANS QUELQUES CONTES DU CAMEROUN

Warayanssa Mawoune

FALSH/Université de Maroua (Cameroun)

Laboratoire de Langues, Dynamiques et Usages (LADYRUS)

warayanssa_mawoune85@yahoo.com

Résumé :

La présente contribution⁷⁹ s'intéresse à l'imaginaire de l'espace forestier et aux représentations sociales y relatives dans quelques contes bantous consignés dans le recueil de Beling Nkoumba (1985). En prenant appui sur quelques textes relevant de cette aire culturelle dans l'œuvre, l'analyse entend, par une approche sémiotique et idéologique, questionner les différentes fonctions relevant des représentations sociales de la forêt en tant qu'espace d'habitation, de médiation spirituelle et identitaire chez les communautés bantoues du Cameroun. Elle entend également, par le référencement des indices spatiaux, dégager les valeurs et l'influence que ces fonctions, ainsi que les croyances sur la forêt, exercent sur le comportement des personnages mis en scène dans les récits.

Mots-clés : contes, forêt, imaginaire, représentations, fonctions, Bantou

Abstract :

This contribution focuses on the imagination of the forest space and the social representations relating to it in some Bantu tales recorded in the collection by Beling Nkoumba (1985). By relying on a few texts relating to this cultural area in the work, the analysis intends, through a semiotic and ideological approach, to question the different functions relating to the social representations of the forest as a space of habitation, of mediation spiritual and identity among the Bantu communities of Cameroon. It also intends, by referencing spatial indices, to identify the values and the influence that these functions, as well as beliefs about the forest, exert on the behavior of the characters featured in the stories.

Keywords : tales, forest, imagination, representations, functions, Bantu

Dans un contexte culturel fortement dominé par une relation contiguë entre l'homme et l'environnement, la forêt en tant qu'espace sacré et symbolique chez les Bantous⁸⁰ occupe une place de choix dans les mœurs locales, mais aussi dans la littérature orale, les contes en l'occurrence qui sont des moyens et des espaces par excellence de médiation culturelle et identitaire du groupe (Cardinet A., 2000). C'est fort de ce constat que Baumgardt (2009 :7), parlant du caractère médiatique de l'espace dans les contes, affirme : « L'identité culturelle est liée à un espace donné, et l'espace en question intervient dans la définition de cette identité ». Partant de ce fait et de la position centrale qu'occupe ainsi l'espace dans le système sémiotique et l'identité culturelle des textes, la présente contribution s'interroge ainsi sur les fonctions et

⁷⁹ Nous tenons à remercier pour cet article notre cher collègue et ami Avodo Avodo Joseph pour des compléments d'informations qu'il a bien voulu nous faire bénéficier sur l'ethnie bété qui appartient sans doute au grand groupement humain que nous désignons par Bantou dans ce texte.

⁸⁰ Les Bantous dont il est question ici sont particulièrement ceux du Cameroun, vivant dans la partie australe du pays. Ils englobent ainsi des groupes ethniques tels que les Bété, les Bassa, les Maka, Les pygmée, les Douala, etc.

Forêt et imaginaire sociale dans quelques Contes du Cameroun

les représentations sociales liées à la forêt dans *Les contes du Cameroun II*, un recueil de contes du Sud Cameroun publié par Beling Nkoumba dans les années 80. Elle cherche par ailleurs à déterminer le rôle et la place d'un tel facteur sémiotique dans le véhicule du savoir et de la doxa qui s'opère via le conte. Elle identifie ainsi, par l'intermittence de cette doxa, les constructions stéréotypées qui relèvent foncièrement de l'imaginaire culturel bantou dans son ensemble.

La thématique de l'espace en littérature orale est le parent pauvre parmi les différents travaux réalisés sur la question dans les analyses littéraires. En effet, le conte, de par la particularité de sa composante énonciative et du caractère non marqué de ses indices spatiaux, a suscité peu d'intérêt dans ce domaine (Baumgardt, 2009 :1). Les travaux pionniers marquant sans doute ce nouveau champ d'étude en littérature orale ne sont que très récents. Ils ont, de prime abord, été marqués par la contribution d'Ursula Baumgardt (2009) qui a jeté les bases d'une nouvelle approche théorique et interdisciplinaire de la notion d'espace en littérature orale. Dans son article fondateur dédié à l'espace en littérature orale africaine notamment, Ursula Baumgardt essaye de mettre sur pied un modèle d'analyse sémiotique et énonciatif des indices spatiaux à partir des contes peuls (du Cameroun), tout en dégagant les fonctions (narratives, sémiotiques et actantielles) qui lui sont rattachées. En procédant par un relevé de différentes formes de référencement spatial de son corpus, l'auteure parvient à dégager les différentes fonctions et représentations culturelles liées à l'utilisation de l'espace en tant qu'outil sémiotique et forme actancielle dans les contes. Dans la même logique analytique, la contribution de Warayanssa Mawoune (2020a) met en valeur le rôle de l'espace dans la médiation idéologique liée à la perception des faits érotiques dans les contes. Dans ses conclusions, elle montre que les cadres spatiaux, où sont mis en scène les faits érotiques dans les contes bantous et sahéliens, sont liés aux représentations socioculturelles de la sexualité dans l'imaginaire de ces deux aires culturelles. Les contributions de Akoa Amougui Pierre Roméo (2017) et de Lonan Camara (2020) ne s'écartent point de cette perspective thématique. Ils s'articulent autour de l'analyse des espaces et de leurs rôles dans la sémiotique et l'architecture narrative des genres oraux.

Ainsi, s'inscrivant dans la même approche sémiotique que celle de Ursula Baumgardt (2009) notamment, notre analyse entend ainsi s'intéresser au cas particulier de l'espace forestier dans les textes, puis dans l'imaginaire bantou, au travers du recueil de contes de Beling-Nkoumba. Elle se donne également pour objectif d'interroger les différentes fonctions et représentations liées à la dimension anthropo-topologique, sémiotique et culturelle de la forêt en tant que signe et espace de médiation culturelle. Pour y parvenir, une présentation de notre corpus et un aperçu théorique de nos grilles d'analyse sont nécessaires. Ces grilles d'analyse nous permettront de prime abord de déterminer les marqueurs linguistiques de référencement de l'espace forestier dans les contes de notre échantillon, puis d'étudier les différentes fonctions (sémiotiques et symboliques) de la forêt chez Beling Nkoumba, et enfin de mettre en valeur les univers de croyance liés à cette perception de la forêt, au travers des contes bantous.

1. Corpus et approche d'analyse

La présente analyse s'adosse sur *Les Contes du Cameroun II* de Beling Nkoumba, un recueil de contes populaires du Sud et de l'Ouest Cameroun publié aux éditions CLE en 1985. Il regroupe un ensemble de 29 textes aux thématiques diverses se déroulant pour la plupart en forêt ou dans des espaces qui lui sont contigus. En dehors de quelques contes (le vieux canari et la vieillealebasse, le goulot du canari et le collier, Noana et ses sœurs) dont l'ancrage spatial ne permet pas de les attribuer à la culture bantoue, les autres textes du recueil quant à eux sont assez précis et rappellent cet univers culturel où la forêt joue un rôle à la fois doxique, culturel et mystique. Les textes sélectionnés à l'effet de cette analyse mettent ainsi en scène des personnages (anthropomorphes et zoomorphes) dont les attributs participent également à l'ancrage spatial et à la détermination de leur appartenance socioculturelle. Dans la présente analyse, seuls quelques-contes, notamment ceux où les références à l'espace forestier sont manifestes, sont choisis comme échantillon de l'étude.

L'approche principale que nous convoquons pour l'analyse de ces données est la sémiotique (spatiale). Elle se base sur des signes et indices spatiaux en tant qu'élément de signification pour dégager leurs rôles dans la logique cohésive et diégétique constituée par le récit entier. Pour Ursula Baumgardt (2009 : 7-9), cette approche sémiotique de l'espace consiste notamment à cerner les marqueurs spatiaux en établissant des liens entre des faits (linguistiques et énonciatifs) isolés, puis à interroger la manière dont ces unités complexes se combinent pour aboutir à une représentation, à une médiation culturelle contextualisée et intéressante de la spatialité chez les peuples détenteurs de ces textes.

Cette approche principale sera secondée par l'approche idéologique permettant ainsi de cerner les considérations d'ordre idéologique, doxique, magicoreligieuse et socioculturelles liées aux fonctions de l'espace forestier dans la culture bantoue du Sud-Cameroun.

2. Indices spatiaux et référencement de l'espace forestier dans les contes de Beling Nkoumba

Le référencement spatial dans les contes s'appuie généralement sur la présence de certains indices d'une part et la convergence de certains facteurs énonciatifs d'autre part. Ces indices permettent, au fur et à mesure que le récit évolue, de circonscrire le cadre spatial de l'accomplissement de l'intrigue et des actions menées par les différentes forces agissantes dans le récit. Dans le recueil de Beling Nkoumba, ces référents explicites ou implicites du cadre forestiers sont indexés par plusieurs topolèmes porteurs des indications sémiques de la spatialité forestière et sauvage.

2.1. Référents directs ou explicites

Forêt et imaginaire sociale dans quelques Contes du Cameroun

Le référencement direct du cadre spatial dans lequel s'opère l'intrigue est manifeste dans vingt contes sur les 29 que compte le recueil. Il s'agit en effet des indices relatifs à l'identification et à la détermination de l'espace forestier en tant que lieu écologique regorgeant une multitude d'espèces (animales, végétales) auprès desquels l'humain se fait parfois une place (implantation des villages). Plusieurs topolèmes entretiennent et plantent le décor du milieu forestier dans les récits du recueil. Il s'agit premièrement des hydronymes « Yom » et « Dja » dont la fonction délimitative permet par exemple de situer la scène du conte *Les trois orphelins* à la lisière des régions du Centre et du Sud Cameroun, zone réputée pour sa densité forestière et la richesse de ses variétés fauniques et végétales.

1. Il était une fois un homme qui habitait un petit village quelque part, dans la **grande forêt**, entre le **Yom et le Dja** (*Les trois orphelins*, p.29)

Il s'agit en effet d'un « réel-hors texte » (Baumgardt, 2009, p.3) qui loge l'histoire dans un cadre spatial existant et connu à la fois du conteur et de l'auditoire/lecteur. Outre ce premier indice explicite, la lexie « forêt » elle-même fait partie des topolèmes référençant l'espace de déroulement de l'intrigue. Son nombre d'occurrences dans les textes varient en fonction de la nécessité sémiotique qu'éprouve le narrateur à circonscrire le procès dans une spatialité donnée qui fasse sens, en complément au procès décrit lui-même. À titre illustratif, les topolèmes ci-dessous permettent de déterminer cet espace forestier et de mettre en valeur sa prépondérance dans plusieurs contes.

1. Ils pénétrèrent dans l'**immense forêt** qui environnait leur hameau de toutes parts » (*Les trois orphelins*, p.29, 31)
2. « Animaux de la brousse et de la forêt, écoutez-moi. » Tu courras sur la piste alors que moi j'irai par la **forêt** car, ne l'oublie pas, cette **forêt** je la connais comme la carapace qui couvre mon dos. » (Comment Kulu battit Mian à la course p. 38)
3. Ils durent traverser la **grande forêt primaire** qui entourait leur domaine de toute part (...) La forêt aux multitudes d'essences succédait à la forêt, interrompue de loin en loin par une clairière, une rivière ou un marécage peuplé de palmiers de raphia (*Les animaux choisissent un roi*, p.65, 67).
4. Même Zé la panthère, connu par les ravages qu'il commettait dans les rangs des bêtes de la **forêt** évitait soigneusement de se trouver aux prises avec un porc-épic (*Comment Zé réussit à dévorer les porcs épics*, p.81)
5. Bémé s'enfonça dans la **forêt** (*Bémé le sanglier et l'éléphant*, p.114)
6. Il ressortit en hâte et retourna dans la **forêt** (*Esuk'a Ko, la moitié de rat*, p.132)

À côté de ces topolèmes révélateurs de l'identité spatiale dans laquelle s'inscrivent certains contes du recueil, plusieurs autres indices à valeur anaphorique ou métaphorique renvoient également à l'espace forestier. Il s'agit par exemple :

- des toponymes tels que : « champ », « colline des chimpanzés » (*Les trois orphelins*, pp.30-32), « brousse » (*Comment Zé réussit à dévorer les porcs épics*, p.81 & *L'oiseau berceur*, p.106);
- et des expressions périphrastiques et métaphoriques de la spatialité forestière « monde sans soleil où les animaux cheminaient toujours » (*Les animaux choisissent un roi*, p.67),

Bien que ces indices ne réfèrent à aucun lieu (village, pays, etc.) identifiable et connu dans l'extra-textuel, ils renseignent globalement sur l'emplacement géographique des lieux et permettent de situer les histoires narrées dans un « réel hors texte » générique, celui de l'aire culturelle bantoue, logée dans/auprès de la forêt et disposant d'un cadre écologique dont certaines caractéristiques sont reprises dans le texte par d'autres référents indirects de l'espace forestier.

2.2. Référents indirects/ implicites de la forêt

Les référents indirects permettant de déterminer le cadre spatial dans les contes de Beling Nkoumba sont assez nombreux. Cette catégorie regroupe généralement, d'après Baumgardt (2009, p.3), certains indices liés notamment aux facteurs culturels (habitat, accoutrement, gastronomie, noms de personnages) et aux facteurs environnementaux tels que la faune et la flore. Dans les *Contes du Cameroun II*, ces facteurs sont présents. Ils forment en effet des faisceaux d'indices convergents dont le rôle est d'assurer la cohérence et une logique spatiale (implicite) des événements dans le texte (Baumgardt, 2009, p.4)

En effet, bien que certains facteurs culturels révélateurs de l'identité à l'instar des ethnonymes ou même encore des référents liés à l'accoutrement soient peu marqués, l'on peut tout de même, dans la logique définie par Baumgardt, répertorier quelques éléments qui participent des référents indirects de l'espace forestier et de la culture des peuples bantous qui y vivent. Il s'agit premièrement des anthroponymes Tuadisi (*La perceuse d'yeux*), Ngonon (la lune) (*La jeune fille à la jambe unique*), Mengue, Anyu (La Bouche), Melo (les oreilles), Mis (les yeux), Ngulubitumba (le fort des forts) et des zoonymes (désignations locales d'animaux) à l'instar de Kulu (la tortue), Mian (l'antilope), Mvomo, le boa, Odimesolo, Odjoé (le céphalophe), Zé (la panthère) Ngôé (le cochon), Bémé (le sanglier), etc. qui sont des dénominations révélatrices de l'identité linguistique de l'ethnie bantou (les Fang-bétis en l'occurrence). Cette identité linguistique se traduit également dans le texte au moyen d'autres artefacts linguistiques demeurés intacts dans la version française des textes édités. Il s'agit notamment des onomatopées et des refrains de chants en langues locales présents dans certains contes à l'instar de « Esug'a Ko, la moitié de rat » ou encore « L'oiseau berceur » entre autres.

Pana Pana Pana e (onomatopée)
Na ta ndi sug'a Ko
Na se pe sug'a Ko
Naa ndi ngon a moro! (Esug' a Ko, la moitié de rat, p.133)

Nga w'abo boo na
O kel'alôk mon ôtôn-E !
O bi bekata bebaé (...)
A mbele mon E!
A mbele mon E! (...)
Mbele mon a tu'a wo bi mon E-E-E ! (L'oiseau berceur)

Forêt et imaginaire sociale dans quelques Contes du Cameroun

Des éléments relevant du système de croyance et de la sémiotique locale peuvent également être cités comme indices de référencement de l'espace forestier. Il s'agit notamment du chant de la perdrix grise (Esug'a ko, la moitié de rat, p.139-131), interprété dans la culture bantoue et chez les peuples de la forêt comme un indicateur du lever du jour.

Un autre référencement indirect de la forêt, basé sur des facteurs environnementaux, concerne cette fois-ci les espèces fauniques des animaux désignés plus hauts, lesquelles informent sur le système écologique des lieux. Kulu, la tortue terrestre par exemple a pour biotope par excellence les zones tropicales caractérisées par une végétation dense et une humidité de ses sols ; caractéristiques qu'enregistreraient précisément les espaces forestiers, centre d'intérêt de cette étude. Certaines autres espèces fauniques telles que le pangolin ou encore la panthère (Zé) sont des animaux typiques de la zone forestière. Leur évocation dans le récit participe ainsi à la détermination d'un cadre zoologique forestier favorable à l'épanouissement de ces espèces de félin et reptile.

En outre, la présence de certaines espèces végétales participe également de ces indices de référencement. L'on peut citer à titre d'exemple le raphia et le bambou (la jeune fille à la jambe unique, p.57) ; les lianes (Bémé le sanglier et l'éléphant, p.114) et le rotin (Esuk'a Ko, la moitié de rat, p.130) qui sont entre autres des espèces caractéristiques de la végétation forestière.

Outre ces procédés de référencement, la description présente dans plusieurs récits permet de manière indirecte, mais efficace, de visualiser l'espace forestier dans toute sa complexité biotopique.

Le sous-bois était clair. Des arbres aux fûts énormes s'élevaient majestueux et séculaires. Leurs branches se rejoignaient tout là-haut à plusieurs dizaines de mètres du sol, et formaient une épaisse voûte de verdure que les rayons du soleil perçaient à peine. Sous le couvert des grands arbres se développaient un monde d'arbustes et d'arbrisseaux. De grosses lianes, tels d'énormes serpents suspendus, s'élançaient d'un arbre à l'autre, puis retombaient en masse compacte, entraînant dans leur chute des branches vieillies (Les animaux choisissent un roi p.67).

Dans cet extrait en l'occurrence, plusieurs topolèmes font partie des critères définitionnels de la forêt. Il s'agit notamment des caractéristiques telles que : *sous-bois clair, arbres aux fûts énormes, branches à plusieurs dizaines de mètre du sol, grosses lianes*, etc. qui réfèrent aux canopées typiques d'Afrique équatoriale, zone de peuplement bantou.

Ces facteurs culturels et environnementaux tirés des différents contes, bien qu'ils renvoient indirectement au référent forestier, ont toutefois le mérite de référer aux éléments biotopiques et culturels caractéristiques des peuples qui y vivent. Ainsi, pris ensemble dans le contexte où ils apparaissent, les topolèmes évoqués et « disséminés à travers l'ensemble des textes esquissent donc une définition implicite » (Baumgardt, 2009, p.5) du cadre spatial forestier et de l'aire socioculturel et géographique

bantou, en déclinant ses composantes définitives certes, mais aussi l'identité des communautés qui le peuplent et auprès desquels la forêt assume ainsi des fonctions particulières.

3. Fonctions sémiotique et symbolique de la forêt chez Beling Nkoumba

Plus qu'un simple espace, la forêt dans les contes de Beling Nkoumba occupe plusieurs fonctions qui ressortissent du système sémioculturel et des croyances bantoues. Habitation, démarcation frontalière, lieu de médiation spirituelle et métaphysique, grenier de ravitaillement, etc. tels sont les rôles qui lui sont assignés dans l'imaginaire bantou.

3.1. Forêt : espace d'habitation

La représentation de forêt en tant qu'espace d'habitation est la plus prégnante dans la quasi-totalité des textes de tradition orale issus de cette aire culturelle. En tant que peuple vivant dans/auprès des espaces forestiers, le marquage de cette entité géographique et biotopique y est toujours présent. Les *Contes du Cameroun II* de Beling Nkoumba (1985) qui consigne une multitude de textes de ce groupement humain met en avant cette fonction vitale de la forêt dans la quasi-totalité de ses textes. Ainsi, dès l'entrée en matière de plusieurs récits, la formule suivante est presque toujours présente pour planter le décor spatial où se déroulent les événements.

... tous les animaux de la brousse et **de la forêt** résidaient dans un seul et même grand village, le célèbre village de Mvutéjom » (Comment Kulu sauva les animaux de la forêt, p.41).

Il y a longtemps, très longtemps, tous les animaux vivaient dans **un même grand village, au cœur de la grande forêt**, Mvutéjom était le nom de ce village célèbre » (Les animaux choisissent un roi, p.65)

Ngomo, le porc-épic vivait avec son épouse dans un trou qu'ils avaient bien aménagés. Ils y étaient tranquille et heureux : ils pouvaient vaquer à leur affaires **à travers la forêt** comme bon leur semblait... (Comment Zé réussit à dévorer les porcs-épics, p.81)

Dans ces entrées en matière, l'assimilation de la forêt à un espace d'habitation est perceptible à travers le rapprochement qui est fait entre les topolèmes « forêt » et « village » qui partagent dès lors le sème commun : /se loger/ ou /habité/. Cette perception de la forêt comme lieu d'habitation est explicitement exprimée par la valeur sémantique des verbes « vivre » et « résider » qui souligne davantage la fonction de logis qu'assure la forêt dans les récits d'une part, puis dans l'imaginaire des peuples bantous d'autre part. Cette fonction de logis trouve sens auprès de l'approvisionnement alimentaire que la forêt apporte également à l'humain pour favoriser davantage ses conditions de survie.

3.2. La forêt : espace d'exploitation, de production et d'approvisionnement

Forêt et imaginaire sociale dans quelques Contes du Cameroun

La représentation de la forêt en tant qu'espace d'exploitation, de production et d'approvisionnement est liée à la précédente. En tant que lieu de résidence caractérisé par une riche biodiversité et un potentiel écologique énorme, la forêt occupe ainsi, auprès des peuples bantous, une fonction de grenier. Ceci s'explique par le potentiel agricole et alimentaire (lié surtout aux produits de la chasse) qu'il offre aux différentes communautés qui y vivent. Dans le corpus, cette image est présente et s'édifie dans différents textes par le biais de lieux communs relatifs notamment aux activités agricoles, de chasse, de cueillette, etc.

Les lieux communs relatifs à l'exploitation forestière à des fins agricoles par exemple sont visibles dans des extraits tels :

Les trois jeunes gens désormais orphelins de père et de mère, ne perdirent pas leur temps en vaines lamentations. [...] Ils **coupèrent la brousse, abattirent arbres et arbrisseaux, incendièrent buissons secs et feuilles mortes [...]** Dès les premières pluies ; ils plantèrent ignames et manioc, bananiers plantains, maïs (Les trois orphelins, p.29).

On entrait maintenant dans une sorte de forêt secondaire, **domaine des terres à friche, et des terres cultivées** qui annonçaient l'action de l'homme (Les animaux choisissent un roi p.67).

Ceux des activités de chasse sont encore plus nombreux et plus prégnants. Leur récurrence dans plusieurs textes fait penser que la chasse constitue, plus que l'agriculture, l'une des principales activités de subsistance pratiquée dans la zone, tout du moins dans la société bantoue traditionnelle et primitive que les textes dépeignent au travers des personnages anthropomorphes ou zoomorphes mis en scène. Plusieurs textes présentent ainsi le cadre forestier comme un espace d'approvisionnement en gibier de tout genre (porc-épic, antilope, lapin, rat, etc.) nécessaire pour une alimentation riche et variée de la communauté.

Un homme qui avait trois fils choisit un coin de forêt entre deux rivières pour tendre des pièges (Lequel était le plus fou ?, p.95).

Dans cet Eden terrestre, l'homme aurait joui d'une vie comblée s'il ne lui avait manqué l'apport du monde des animaux de la brousse et de la forêt. Leur chair eût pu compléter utilement son régime alimentaire trop végétarien, sans compter les autres services qu'il était en mesure de réclamer de certains animaux. (Comment certains animaux devinrent domestiques, p.75).

J'ai décidé d'aller chasser loin dans la grande forêt. Je chasserai le gros gibier, du vrai gros gibier (Bémé le sanglier et l'éléphant, p.114)

Chaque jour que Dieu fit, notre chasseur balaya tous les matins, le premier, la rosée froide des sentiers de la forêt (...) il restait dans la forêt jusqu'à la tombée de la nuit, mangeant les racines et les fruits crus ou rôtissant sur un feu de fortune, un quartier de bêtes prises à ses nombreux pièges (Esug'a ko, la moitié de rat, p. 129).

Un jour que dans la forêt il visitait ses pièges, il vit dans l'un d'eux un gros rat, bien gras (...) il partit pour la forêt soulagé, le soir lorsqu'il rentra au logis, fourbu de fatigue et soucieux plus que jamais, car ce jour-là beaucoup de bêtes étaient tombées dans ses pièges... (Esuk'a Ko, la moitié de rat).

Dans ces passages, l'on peut relever plusieurs topolèmes liés à l'activité cynégétique dont les plus expressifs sont notamment « chasser », « chair », « gros gibier », « chasseur », « quartier de bêtes prises au

<http://univ-bejaia.dz/leu>

© 2023 Tous droits réservés

piège », « pièges ». À côté de ceux-ci, quelques lieux communs relatifs à la cueillette et au ravitaillement en produits végétaux de tout genre sont également perceptibles, notamment à travers des topolèmes y relatifs qui indexent ainsi certains éléments tels que « racines et fruits crus », fruit », « herbe miraculeuse ». À travers ce champ lexical notionnel, soutenu par les différents topolèmes répertoriés qui se rapportent tous au domaine de l'alimentaire, il se met ainsi en avant l'image de la forêt comme grenier naturel qui offre à l'humain les moyens de subsistance nécessaires à sa survie. C'est cette considération qui justifie d'ailleurs la contiguïté entre les espaces forestiers sauvages et habités par les humains dans le réel hors texte dont les frontières sont généralement établies, soit par le boisement issu de la forêt elle-même, soit par d'autres facteurs naturels à l'instar des cours d'eau.

3.3 La forêt : espace de démarcation et fonction de territorialité

Une autre perception de la forêt, différente des deux précédentes, dans le recueil de Beling Nkoumba est sans doute celle qui la présente comme un espace de démarcation territoriale entre des localités. Il s'agit en effet de la fonction de territorialité appréhendée comme « la propriété, la division et l'évaluation de l'espace » (Lowenthal, 1961, p.253) permettant ainsi de déterminer l'identité sociale d'un groupe, sur la base d'identifiants spatiaux certes, mais également culturels (Debarbieux B, 2008, p. 93). Cette territorialité s'exprime dans les contes bantous par certaines limites forestières auxquelles les narrateurs font souvent allusion pour circonscrire une localité donnée par rapport au cadre spatial général de la forêt.

On savait que, de toute la contrée qui va de la forêt des éléphants au grand fleuve, nul n'était plus vieux que lui. » (L'Union fait la force, p. 13)

Ils pénétrèrent dans l'immense **forêt** qui environnait leur hameau de toutes parts » (Les trois orphelins, p.31)

Les références des deux contes dessus font état de cette fonction de démarcation territoriale de la forêt. Ici, la forêt apparaît ainsi comme un élément permettant de circonscrire l'espace géographique dont le narrateur fait mention dans le récit. Cette démarcation est par endroit complétée par des références à des cours d'eau connus comme c'est le cas dans *Les trois orphelins*.

Il était une fois, un homme qui habitait un petit village quelque part, dans la grande forêt, entre le Yom et le Dja » (Les trois orphelins, p.29).

La limite territoriale dans ce cas précis est déterminée par deux cours d'eau désignées nommément (*le Yom et le Dja*) qui existent dans le « réel hors texte » et participent à la création d'une illusion du réel dans le récit. Ainsi, le village dont le narrateur fait mention dans le récit peut être topographiquement identifié par un lecteur idéal occurrent en se référant aux facteurs de sa frontalité que sont la forêt d'une part et les cours d'eau qui la traverse d'autre part.

Forêt et imaginaire sociale dans quelques Contes du Cameroun

De manière générale, les fonctions sémiotiques attribuées à l'espace forestier dans les contes de Beling Nkoumba réfèrent ainsi aux fonctions sociales de la forêt telles que connues dans l'imaginaire bantou qui en fait un lieu de résidence, de ravitaillement et un instrument de démarcation territoriale certes, mais aussi un espace de culte et de médiation d'avec les esprits dans les croyances bantoues.

4. Forêt et croyance bantoue dans les récits de Beling Nkoumba

Comme chez une bonne partie des peuples d'Afrique australe, les pratiques culturelles en milieu bantou reposent sur des considérations et des fonctionnalités qu'ils attribuent à la forêt en tant qu'espace vital, lieu d'expression et de manifestation de plusieurs phénomènes spirituels qui relèvent aussi bien des pratiques ontologiquement ésotériques que des religions et croyances locales. Le conte, miroir, mais à différentes échelles, des sociétés et des cultures qui l'ont créé, sait bien mettre en exergue cette dimension spirituelle et religieuse des communautés telles qu'elles s'expriment ou se pratiquent au sein de celle-ci (Warayansa , 2020b), soit par le biais d'un actant - devin (Kalbe , 2010), totem - ou d'un espace sacré qui abrite ces différentes entités et des rites culturelles spécifiques. Dans le recueil de Beling Nkoumba, la spiritualité au centre des pratiques culturelles bantoues est reproduite. Les déterminants de cette reproduction reposent sans doute sur le rôle actantiel de l'espace forestier dont les différentes fonctions spirituelles et métaphysiques sont mises en exergue, aussi bien par le discours du narrateur que par celui des personnages dont il influence les agissements et parfois le parcours narratif.

4.1. La Forêt : un espace de médiation d'avec les esprits des ancêtres et parents

Certaines croyances en milieux bantous considèrent la forêt comme un espace sacré, théâtre de plusieurs événements métaphysiques, lieu de médiation d'avec les esprits de l'au-delà. Ce statut médiateur et métaphysique de l'espace forestier est perceptible dans *Les trois orphelins* où les trois personnages principaux du texte prennent contact avec l'esprit de leur défunt père sous le grand *Adjap*, arbre de la famille des sapotacées, typique de la forêt équatoriale au Sud Cameroun.

L'auteur de leurs jours, esprit errant, mais toujours paternel, revint du pays des Bekôn (pays des fantômes) et leur apparut successivement en songe [...]. Ils (les trois orphelins) prirent quelques provisions de bouche, s'armèrent de leurs coutelas et pénétrèrent dans l'immense forêt qui environnait leur hameau de toutes parts. Les trois frères nettoyèrent le sol autour de l'arbre. Ils firent une hutte de branches et de feuilles. Vers minuit [...] un bruit semblable à celui d'un énorme fruit qui se détache du haut d'un arbre et tombe en grand fracas : « kos koum » [...] soudain, le bruit se produisit à nouveau « kos koum » [...] (*Les trois orphelins*, p 30)

En effet, l'esprit du père décédé apparaît en songe à ses fils dans la forêt où il les invite d'ailleurs pour leur remettre le(s) présents (richesse et sagesse) qui dicteront leur destinée commune. Le conte choisit d'inscrire cette rencontre dans la forêt pour sa double fonction symbolique et spirituelle. La fonction

symbolique est relative au rapport que la forêt entretient avec la spiritualité chez les bantous et dans d'autres cultures. Ainsi, outre le rôle de médiation d'avec les esprits qu'elle assume, la forêt est également le lieu où se pratique de nombreux rites religieux en pays bantou⁸¹. Elle revêt dès lors une dimension sacrée et se présente par ailleurs comme un espace initiatique où toutes les manifestations, de l'ordre du paranormal, de l'ésotérique et du surnaturel, se produisent et ont une incidence sur les événements et la vie des personnages. L'apparition en songe du défunt père à ses enfants est un cas d'espèce permettant d'étayer cette fonction spirituelle de la forêt. Les faits énoncés dans le récit se recourent donc avec certaines croyances religieuses et pratiques ontologiques qui considèrent la forêt comme un espace initiatique, le lieu par excellence de médiation d'avec les âmes des défunts parents et ancêtres veillant sur le bien-être et la protection de la communauté. Il s'agit en effet d'un autel des sacrifices et d'autres pratiques occultes qui relèvent des religions et des systèmes de croyances locales.

Le passage nocturne des trois jeunes garçons par la forêt les initie par ailleurs en leur faisant acquérir sagesse et accessoire nécessaire à la quête de la richesse et de la gloire. Cette médiation d'avec l'esprit des morts que décrit *Les trois orphelins* n'est donc pas seulement une farce qui relève de la dimension affabulatrice des contes. Elle s'inscrit dans la logique d'une croyance africaine, également admise dans l'imaginaire bantou, qui considère que les âmes des défunts parents et des ancêtres disparus ne sont jamais partis, mais se réfugieraient dans la forêt (Birago Diop, 1960), faisant de celle-ci leur havre et le lieu de leur médiation d'avec le monde des vivants.

4.2. La forêt : lieu d'expression et de résidence des génies.

Dans la même verve métaphysique, la forêt représente également le lieu de résidence des esprits, des génies et devins dans les croyances bantoues. Les scènes des contes *Le Céphalophe et la panthère* ou encore *L'oiseau berceur* mettent en exergue cette fonction de refuge pour les entités spirituelles.

En effet, dans *Le Céphalophe et la panthère*, la forêt apparaît comme le temple d'Odimesosolo, le majestueux devin et conseiller des humains et des animaux résidents ou riverains des zones forestières.

Pour venir à bout de ce malin, Zé décida un jour d'aller consulter Odimesosolo (le devin de forêt). [...] à la fois devin et voyant, guérisseur et conseiller, Odimesosolo était l'expérience et la sagesse même. Son savoir et son savoir-faire étaient incommensurables. » (*Le Céphalophe et la panthère*, p.71)

La prosopographie d'Odimesosolo le décrit comme un esprit ayant une physionomie mutante au gré du profil de ses consultants.

⁸¹ Cas du rite du *so'o* (rite d'initiation des adolescents qui marque leur passage à la classe des adultes ou nyamodo) chez les bété ou encore du rite similaire chez les femmes appelé *mevungu* qui consacre la formation intégrale de la femme et la prépare à intégrer la société secrète des femmes.

Forêt et imaginaire sociale dans quelques Contes du Cameroun

Curieux personnage cet Odimesosolo : était-il un homme ? Était-il un animal ? Nul ne saurait le dire car les hommes et les animaux le consultaient indifféremment. À tout prendre, n'était-il pas un pur esprit avec lequel on pouvait entrer en contact et à qui à l'occasion se présentait tantôt sous une forme, tantôt sous une autre ?

Odimesosolo réside en effet dans la forêt où il effectue des consultations clairvoyantes aussi bien à la gent humaine qu'à la gent animale. Partant, la forêt apparaît donc pour cette entité comme un logis et un sanctuaire où s'exercent son art divinatoire et les rites culturels y relatifs. Il s'agit en réalité d'une dimension ecclésiastique de la forêt inhérentes aux croyances locales que le conte *Le Céphalophe* et la panthère a bien su traduire par cette mise en contexte (spatial) et en scène des agissements du devin Odimesosolo.

La même perception de la forêt en tant que sanctuaire abritant les esprits est également reprise dans le conte *L'oiseau berceur*. Ici, la référence explicite à cette considération se fait par la description de deux événements majeurs. D'une part, les attributs du volatile qui, de par son attitude, suggère la voix des esprits, le génie descendu des cimes de la forêt pour venir en aide à Mengue.

... un très grand oiseau dégringola du haut de l'arbre sous lequel le bébé était couché (...) déploya ses larges ailes et souleva délicatement l'enfant et se mit à le bercer en chantant d'une voix mélodieuse (...)

D'autre part, les paroles de l'oiseau lui-même, mentionnant implicitement dans son chant son lieu de résidence, évoquent des prédictions divinatoires propres aux êtres surnaturels.

Le mal qui tuera cet enfant
Ne viendra pas **de la forêt**
Mais du village (...)
Un génie de la **forêt** a-t-il eu pitié d'elle et lui a-t-il envoyé, sous la forme d'un oiseau, un gardien pour son enfant ?» (*L'oiseau berceur*, p.105-106)

De part cet extrait, il apparaît donc clair que le génie de la forêt (oiseau berceur enchanté) qui dégringole des cimes des arbres pour venir en aide à Mengue réside en effet dans la forêt où se déroule l'intrigue. Ainsi, la perception de la forêt qui s'attache donc à ce texte permet d'illustrer à suffisance la perception de l'espace forestier en tant que sanctuaires des entités surnaturelles lieu sacré, de consultation, de culte, de manifestations métaphysiques et de médiation entre les humains et les forces invisibles qui prédisent les destinées et les guident vers des voies prospères ou tragiques.

5. Valeurs liées aux représentations sociales de la forêt dans le recueil de Beling Nkoumba

Tout imaginaire ainsi que les représentations sociales qui lui sont associées influent toujours sur l'attitude et le regard que l'individu porte sur les objets et les réalités qui l'entourent. Les représentations sociales liées à la forêt en milieu bantou ne dérogent pas à cette règle. Les différentes fonctions et utilités qui lui

sont reconnues imposent l'observance de certains interdits et le respect d'une certaine éthique spirituelle et culturelle liés aux systèmes de croyances et aux valeurs inhérentes aux peuples locaux. C'est à ce titre que les contes de Beling Nkoumba mettent en scène des personnages qui manifestent des attitudes particulières vis-à-vis de la forêt et des êtres qui y vivent.

5.1. La valeur de sacralité

La forêt aussi bien dans le corpus que dans l'univers hors texte qu'il met en scène est un lieu à la fois d'initiation⁸² et de culte. Il représente un espace sacré où se pratique toute sorte de rites liés à la spiritualité et aux croyances ésotériques bantoues. C'est dans cette logique qu'il est ainsi interdit de s'y aventurer et d'y chasser sans initiation préalable. Plusieurs récits font état de cet interdit dans le corpus. Le dix-neuvième conte du recueil, « L'oiseau berceur » par exemple, souligne de façon très explicite cette prohibition à travers le châtiment réservé à Mengue et son époux. En effet, le récit met en scène un jeune couple de cultivateurs agacés par les pleurs de leur enfant qui les empêchent d'évoluer diligemment dans leurs travaux champêtres. Dans leur quête de sérénité, ils sont aidés par un oiseau providentiel aux pouvoirs surnaturels qui parvient à bercer et endormir l'enfant au profit de ses parents dont le labour finit par aller bon train. Poussé cependant par la cupidité et l'ingratitude, le couple échafaude un plan visant à tuer l'oiseau prodige, lequel plan finit malheureusement par avoir raison de leur enfant.

La profanation de la forêt dans ce récit peut se lire à travers l'acte (tuer l'oiseau berceur) posé par Mengue et son époux. Il s'agit ainsi d'une transgression d'un interdit culturel local qui consiste à ne pas s'en prendre à certaines espèces animalières représentant parfois des totems, ou la voix du génie protecteur de la forêt. Le comportement de Mengue et de son époux à l'endroit de cet interdit est donc sévèrement puni par le karma dont l'oiseau berceur est la figure allégorique dans le texte. Il s'exprime d'ailleurs à ce sujet en ces termes : « Le mal qui tuera cet enfant ne viendra pas de la forêt, mais du village (...) Je vous l'avais bien dit : le mal qui est arrivé à cet enfant n'est pas venu de moi, mais de l'homme » (p. 107).

La sentence prononcée par l'oiseau (génie de la forêt) souligne ainsi, au-delà de sa dimension sacrée, le statut de la forêt en tant qu'havre de paix, lieu de refuge et de protection contre le mal incarné par la cupidité, l'avidité et l'ingratitude humaine dont Mengue et son époux sont les symboles.

5.2. La valeur initiatique

La valeur initiatique de la forêt ressort en effet des contes « Les trois orphelins », « Le Céphalophe et la panthère » (p.71), « Esug'a ko, la moitié de rat », (p. 129) où le passage par la forêt des personnages principaux détermine le processus permettant de les conduire vers la gloire et la quête de prospérité et de sérénité recherchée. Ainsi, le séjour des « trois orphelins » en forêt et leur rencontre avec l'esprit de leur

⁸² Cette valeur initiatique est abordée dans le point suivant.

Forêt et imaginaire sociale dans quelques Contes du Cameroun

défunt père marque une étape décisive dans la transformation de leur destinée et celle de leur parcours narratif respectif qui s'en suit (pauvreté et dépendance pour les uns, acquisition, accumulation de richesse, mariage, enfant, gloire pour d'autres). Il s'agit ici d'une référence claire au *So'ò*, un rite initiatique Fan Béti précisément, destiné à marquer le passage d'un individu de l'adolescence à la classe des adultes ou *nyamodo*. Le *So'ò* se caractérise en effet par une série d'épreuves que le jeune garçon doit passer pour témoigner de sa bravoure et toutes les qualités sociales requises pour intégrer la sphère des adultes. Les épreuves (nobles ou humiliantes) qu'il accomplit, à l'instar des trois orphelins, ont pour but de forger son caractère et le préparer à la gestion de sa vie d'adulte. La référence aux épreuves de ce rite se lit d'ailleurs dans l'extrait suivant tiré dudit conte :

L'ainé et le puiné n'insistèrent pas. Ils s'en allèrent confus, abandonnant leur jeune frère dans la forêt. Le jeune homme endura la faim et la soif, la fatigue et la sueur. Sans broncher, il supporta la pesanteur du fardeau qui le forçait à marcher à petit pas, courbé comme une vieille de quatre-vingt ans (Les trois orphelins, p.34).

Ici, l'on constate que c'est l'endurance de ces épreuves (soif, faim, fatigue, etc.) par l'un des frères qui préside à sa destinée, faisant de lui l'homme le plus riche et le plus respecté du village au détriment de ses deux frères. Le fait que ces épreuves lui soient soumises en forêt n'est pas un fait du hasard relevant de la créativité artistique du narrateur. Le choix du cadre spatial ici obéit à une logique culturelle et rituelle propre au *So'ò* qui veut que ces supplices, destinés à forger la destinée et la personnalité du héros, ne se déroule qu'en forêt, lieu de résidence par excellence des génies du bien et du mal certes, mais également des esprits des ancêtres protecteurs.

Dans *Esug'a ko, la moitié de rat*, le morceau de rat que le chasseur ramène de la forêt est également à l'origine de la transformation qui s'opère dans sa vie et de son passage du statut de célibataire à homme marié, père de famille comblé et heureux. La visite de Ze la panthère chez Odimesosolo apporte également un bouleversement dans le parcours narratif du personnage. Bref, le passage par la forêt dans les trois cas apparaît dès lors comme une phase initiatique obligatoire où les différents héros des contes acquièrent les compétences (physiques, morales, spirituelles) nécessaires à la quête et l'obtention de l'objet valeur.

Cependant, la fonction initiatique de la forêt, bien que prégnante dans les trois récits mentionnés, ne leur est pas spécifique. On la rencontre également, bien qu'à des degrés de visibilité divers, dans plusieurs autres textes du recueil à l'instar de « La bouche a rendu la chasse infructueuse », « À qui la pointe d'ivoire ? », « Lequel était le plus fou », etc.

Conclusion

Somme toute, la présente étude avait pour objectif d'interroger les fonctions et les représentations sociales liées à la forêt dans le recueil *contes du Cameroun II*. En prenant appui sur l'approche sémiotique de

l'espace, l'analyse a tenté de déterminer le rôle et la place de l'espace forestier dans le véhicule du savoir et de la doxa qui s'opère via le conte, puis de dégager les constructions stéréotypées qui relèvent foncièrement de l'imaginaire culturel bantou. Dans cette perspective, elle a tout d'abord référencé les différents indices (directs et indirects) par lesquels l'espace forestier est consigné et visible dans le recueil. Puis, elle s'est intéressée aux fonctions sémiotiques et symboliques de la forêt en tant que lieu d'habitation, espace d'exploitation de production, d'approvisionnement et de démarcation territoriale. L'examen des univers de croyance bantoue a permis de mettre en exergue le rôle qu'occupe la forêt dans les croyances et pratiques spirituelles locales. Il ressort donc des analyses que l'espace forestier est un lieu sacré, initiatique, un sanctuaire de génies et un espace de culte et de médiation avec les esprits des ancêtres et des défunts parents. À cet effet, il exerce donc une influence sur le comportement, le vécu et le destin des personnages tels qu'ils se déclinent dans les récits et permet de saisir l'imaginaire lié au système de croyance bantou sur la forêt dans sa globalité.

Bibliographie

- Akoa Amougui P-R, 2017, *Géocritique de l'épopée africaine : étude sur l'évolution des milieux et (ré)écritures du genre*, Paris, éd. Connaissances et Savoirs.
- Baumgardt U., 2009, « L'espace en littérature orale africaine », Cahiers de littérature orale [En ligne], 65 | 2009, mis en ligne le 01 mars 2013, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/clo/1136> ; DOI : 10.4000/clo.1136
- Birago Diop, 1960, « Le souffle des ancêtres », in Leurres et Lueurs, ed. Présence Africaines.
- Cardinet A., 2000, *École et médiations*, Ramonville-Saint-Agne, Érès.
- Crews J, « Le symbolisme de la forêt et des arbres dans le folklore », article consulté le 13 janvier 2022 sur le site <http://www.fao.org/3/Y9882f/Y9882f07.pdf>
- Debarbieux B., 2008, « Construits identitaires et imaginaires de la territorialité : variations autour de la figure du « montagnard », in *Annales de Géographie*, 2008/2 n° 660-661, pp. 90 -115, Paris, Armand-Colin.
- Durkheim E., 1898, « Représentations individuelles et représentations collectives », *Revue de métaphysique et de morale*, n°6, pp. 273-302, Reproduced in 1924a. Tr. 1
- Eno Belinga, 1978, *Comprendre la littérature orale africaine*, Yaoundé, éditions Saint-Paul.
- Paravy F., 1999, *L'Espace dans le roman francophone contemporain (1970-1980)*, Paris, Harmattan.
- Lowenthal, D., 1961, "Geography, experience and imagination: towards a geographical epistemology", *Annals of the Association of American Geographers*, Vol.51, pp.241-260. DOI : [10.1111/j.1467-8306.1961.tb00377.x](https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.1961.tb00377.x)
- Lonan Camara, 2020, *Fonctionnalités du temps et de l'espace dans les contes ivoiriens*, in *Akofena*, Vol. 1, n°2, article consulté le mercredi, 1 septembre 2021 sur le site : <https://revue-akofena.org/wp-content/uploads/2020/08/02-T02-77-pp.17-24.pdf>.
- Sebillot P., 1913, *Le Folklore. Littérature orale et ethnographie traditionnelle*, Paris.
- Warayansa Mawoune, 2000a, « Poétique de la sexualité et représentations socioculturelles dans *Les contes d'initiation sexuelle* de Séverin Cécile Abega », in *Sociopoétiques*, in *Sociopoétiques*, Revue de l'Université de Clermont (France) [En ligne], n°5, mis à jour le : 05/11/2020, URL : <http://revues-msh.uca.fr/sociopoetiques/index.php?id=1251>, pp. 1-13