

LA PRESERVATION DE LA BIODIVERSITE: LES REPONSES DE LA TRADITION RELIGIEUSE AFRICAINE

GADOU DAKOURI M.

Université de Cocody-Abidjan

Institut d'Ethno-Sociologie

22 BP 554 Abidjan 22

E-mail: gadoud@ci.refer.org

RESUME

Devant ce que l'on appelle aujourd'hui la crise écologique, toutes les entreprises en Afrique n'ont pu jusqu'à présent répondre, sinon très imparfaitement, aux exigences de protection et de gestion de la biodiversité. C'est pourquoi ce travail se donne pour but d'interroger la tradition religieuse africaine pour dégager et comprendre sa vision de la biodiversité, le traitement que cette vision a induit dans les sociétés africaines ainsi que les conséquences qui en ont résulté sur le plan écologique.

Introduction: Position du Problème

Depuis la Conférence de Stockholm (Suède) en 1972 et celle de Rio de Janeiro (Brésil) en 1992, la sauvegarde de la biodiversité est devenue une question lancinante dans le monde, notamment en Afrique, car, malgré les politiques nationales de l'environnement et l'aide des institutions internationales et des ONG, la biodiversité ou la diversité biologique, définie comme *l'ensemble des espèces végétales et animales et de toutes les autres variétés de micro-organismes vivants qui se retrouvent dans la nature*, se réduit considérablement partout dans le monde: des écosystèmes précieux (océans, forêts...) sont dégradés, pollués, détruits; des ressources renouvelables (sols, espèces animales et végétales) n'ont plus le temps de se renouveler, voire disparaissent à un taux sans précédent.

A cet effet, René Coste écrit: "avec le Rapport Brundtland, il faut mettre en cause la désertification (processus par lequel des terres productives arides ou semi-arides deviennent improductives) et la déforestation à grande échelle. Tous les ans, six millions d'hectares sont réduits à l'état

de désert: ce qui équivaldrait, sur trente ans, à une superficie de l'étendue de celle de l'Arabie Saoudite. Toujours sur trente ans, onze millions d'hectares de forêt tropicale ont été détruits: ce qui représente la superficie d'un pays aussi grand que l'Inde. Il faut aussi prendre en considération le fait d'une très grande importance que la destruction des forêts et d'autres terres sauvages entraîne l'extinction d'espèces animales et végétales et, par la suite, un appauvrissement de la diversité génétique des écosystèmes. Il en résulte, pour nos contemporains et pour les générations futures, la privation de matériels génétiques qui auraient permis d'améliorer les variétés de cultures et de diminuer la vulnérabilité aux agressions climatiques, aux attaques d'animaux nuisibles, à la maladie" (1994: 23). On pourrait multiplier ces exemples pour montrer le danger que court l'humanité avec les risques technologiques, le risque nucléaire, les atteintes à l'atmosphère et les risques de déséquilibre climatique, les risques liés au développement des biotechnologies...

En effet, en Afrique, devant ce qu'on appelle aujourd'hui la crise écologique, toutes les entreprises n'ont pu jusqu'à présent répondre, sinon très imparfaitement, aux exigences de protection et de gestion de la biodiversité, au moins pour deux raisons, au demeurant, liées: l'évacuation autoritaire, unilatérale et absolue, dans les politiques environnementales, des droits coutumiers et de la vision négro-africaine de l'univers d'une part, et le type de développement engagé depuis la colonisation, maintenu et renforcé après les indépendances d'autre part.

En fait, le droit moderne, par la rationalisation et la sécularisation dont il est porteur, est naturellement et profondément inadéquat au contexte africain où les droits coutumiers, en matière de détention ou d'utilisation collectives des terres, par exemple, relèvent de considérations à la fois sociales, économiques, culturelles, et surtout religieuses. Aussi, le passage d'une économie de subsistance à une économie d'échange (de profit) largement monétarisée contribue-t-il dans une certaine mesure à dénaturer l'exploitation des milieux naturels, étant donné qu'ici la nature s'analyse surtout et d'abord comme un gisement de ressources naturelles ou d'énergie qu'il faut exploiter.

A partir de ce constat, il s'agit pour nous ici, au moment où tout le monde parle de l'environnement, de protection et de meilleure gestion de l'écosystème, d'interroger la tradition religieuse africaine d'une part, pour dégager et comprendre sa vision de la diversité biologique

(nature), longtemps négligée dans la recherche des solutions aux problèmes de l'environnement en Afrique; d'autre part, il s'agit de décrire et de présenter le traitement que cette vision a induit dans les sociétés africaines et les conséquences qui en ont résulté sur le plan écologique; car, il est entendu que, comme le dit Memel-Fotê, "il n'y a pas de société animale ou humaine sans un environnement. Il n'y a pas de culture sans religion, sans économie, sans politique, sans connaissance ni arts. Toute religion suppose donc un environnement, site de la société et de sa culture" (1999: 42). Quelques sociétés, prises dans diverses régions, permettront d'illustrer notre démarche.

1. Religion traditionnelle africaine et biodiversité

"Si, dans tout monde, une société et sa culture supposent un environnement déterminé et une relation d'ordre à la fois idéologique (vision), institutionnel (organisation sociale) et technique (outils)" (Memel-Fotê, 1999: 40), ce serait un truisme de dire que la tradition religieuse africaine, comme toutes les religions, a sa conception de la nature et de l'homme. Mais avant de la décrire et de la présenter, il convient de soulever ici un préalable épistémologique nécessaire.

En effet, parlant de l'Afrique, la question est de savoir si l'on doit parler de société africaine au singulier ou au pluriel, en ce sens qu'il y a plusieurs civilisations, plusieurs traditions en Afrique: les peuples africains de la forêt ont des civilisations bien différentes des civilisations des peuples de la savane et des peuples habitant les régions des montagnes. De même, les peuples de pasteurs ont une civilisation bien différente de celle des peuples d'agriculteurs.

Toutefois, ce qui frappe le plus dans cette diversité, c'est moins la différence que la ressemblance, moins la diversité que l'unité. Si du point de vue du milieu, les peuples et leur culture diffèrent entre eux, si les différents milieux imposent différents types d'activités et de production matérielle, ce qui est partout frappant, en forêt comme en savane ou en montagne, c'est l'unité culturelle de l'Afrique noire. "Au-delà de l'extrême diversité des sociétés, des cultures et de leurs histoires, écrit Memel-Fotê, cette unité est aujourd'hui admise par la plupart des historiens et des anthropologues sous des termes variés: fonds commun, identité, africanité" (1991: 21-22). Ce fonds de culture commun trouve son fondement dans la tradition religieuse que partagent toutes les sociétés africaines pré-coloniales, pré-islamique et pré-chrétiennes. Cette tradition religieuse, qui comprend un noyau

essentiel, c'est-à-dire des croyances fondamentales (Dieu, la personne, la nature), des rites ou pratiques instituées et consacrées, une communauté (les croyants) et un appareil (corps des officiants, calendrier, lieux sacrés, autels), se lit et se dévoile dans la vision unifiée du monde, "se présente idéologiquement, nous dit Memel-Foté, comme une conception générale de l'univers, de la vie et de l'homme, une totalité cohérente qui continue d'informer l'âme et le comportement des peuples" (1961: 33).

Ainsi, les visions ethniques attestent en Afrique l'existence d'un monde, non seulement comme réalité objective et matérielle, mais aussi comme concept: *wase* (Duala), *agbemê* (Mina), *dunia* (Malinké-Bambara), *man* (Agni-Baoulé), *gbamiadodo* (Dida). Selon les cosmogènes africaines, "quatre éléments" entrent dans la formation de ce monde. L'élément premier, c'est *le Feu*, énergie céleste, manifeste dans le chaud et le sec, correspondant à la saison sèche; le feu engendre le deuxième élément, *l'Air*, manifeste dans le chaud et l'humide; c'est de l'air que vient, sous forme de pluie, le troisième élément, *l'Eau*, synthèse de l'humide, du chaud et du sec, l'eau "élément essentiel à la vie, vie foetale, vie avant la vie, vie avant la vie extérieure" (Atin, 1998: 19-20); de l'eau sort le quatrième élément, *la Terre*, autre synthèse des trois éléments. Enfin, de la terre sont nés, par ordre chronologique, le végétal, l'aîné; l'animal, le cadet; et l'homme, le benjamin parmi les êtres animés" (Memel-Foté, 1998: 21).

Par ailleurs, ce monde, chez les Africains, se subdivise en deux sphères; l'une, visible et l'autre, invisible mais les deux sont en interrelation perpétuelle par le jeu des puissances invisibles. Le monde invisible, perceptible par ceux qui ont une double vue, c'est-à-dire les nyctosophes (devins, voyants, sorciers) est le monde souterrain, habité par les génies et les ancêtres, propriétaires et maîtres de la terre. Quant au monde visible, c'est l'espace compris entre le ciel et la terre, le ciel étant la demeure de l'être suprême: *Olorun*, le dieu suprême des Yoruba; *Amma* des Dogon; *Si* des Bamiléké; *Lagotapè* des Dida-Godié-Bété; tandis que la terre est l'espace occupé par les êtres vivants: les hommes, les animaux, les eaux, les plantes.

Aussi, au sein du monde visible, l'Africain ancien distingue-t-il deux espaces: l'espace socialisé ou culturel qui est celui que l'homme habite et l'espace non socialisé ou naturel qui est l'habitable des dieux intermédiaires (*Orisha* des Yoruba, *Busson* des Agni), plus ou moins bienveillants, dont les montagnes, les forêts denses, les îles, les eaux,

les marécages, les rapides, les profondeurs et les hauteurs sont les sanctuaires.

L'homme, élément de ce monde reste soudé au reste du monde: "par l'origine absolue qui se nomme Dieu (*Amma, Koulotyolo, Imana*), l'homme est le parent "consanguin" du minéral, du végétal et de l'animal, [parce que] dans la composition des corps de ces êtres apparentés, entrent les mêmes substances (eau, terre, feu, air) qui manifestent le *nyama* ou *ngul*, énergie ou force vitale universelle" (Memel-Fotê, 1990). Non seulement l'homme reste uni au monde par son apparentement et la consubstantialité, mais aussi, il lui reste encore dépendant: "d'abord, dépendance génétique: la genèse de l'homme est rapporté par les mythes à une origine immédiate qui est soit tellurique (Boschiman, Tallensi, Asanté), soit ouranienne, soit végétale (roseau des Zulu, papayer des Fali), soit animale (shilluk). Ensuite, dépendance symbolique: un lien totémique impliquant alliance et protection réciproque associe certains animaux et végétaux à des communautés humaines..." (Memel Fotê, *ibidem*).

A vrai dire, la religion traditionnelle africaine qui fonde cette vision, apparaît être une religion de l'alliance éternelle entre l'homme et la nature par la médiation des génies, des ancêtres et de Dieu. Elungu P.E.A. exprime bien cette alliance lorsqu'il écrit: "Encore une fois, la symbolique noire traditionnelle présuppose l'unité de l'homme avec sa société, de l'homme clanique et de l'univers, et s'appuie constamment sur elle pour une action à opérer dans ce monde, pour un sens transcendant, la seule expérience pratico-sensible et partant immanente au monde, à l'homme et sa société" (1987: 50).

Uni à la nature, l'homme africain ancien y reconnaît cependant une force contingente, en ceci que la nature à ses yeux, est peuplée de puissances tant bienfaisantes que malveillantes. En fait, chez l'Africain, la nature est un réservoir de signifiants et de signes. C'est pourquoi l'homme doit être attentif à tous les signes du cosmos, porteur de messages, chargé de significations que les Wê, Dida et Bété et bien d'autres sociétés, par l'intermédiaire du devin (*gwingnon, ziblegnon, zignon*), essaient toujours d'interpréter afin de mettre leur force vitale à l'abri des agressions des forces malveillantes, mais aussi se rendre favorables à celles bienfaisantes.

Pour tout dire, chez les Africains en général, la nature est significative; Calme-Griaule, parlant des Dogon, écrit: "Dans le monde ainsi créé, tout est "signe" et rien n'est gratuit, c'est-à-dire que chaque parcelle de

matière renferme un message destiné à l'homme. La créature humaine est en situation dans un univers à son image, dont tous les éléments sont en rapport avec une certaine vision qu'elle a d'elle-même et de ses problèmes, la culture dogon est en effet un "humanisme". L'homme cherche son reflet dans tous les miroirs d'un univers anthropomorphique dont chaque brin d'herbes, chaque moucheron est porteur d'une "parole". C'est ce que les Dogon nomment "parole du monde", (...), "le symbole" "(1965: 589).

En effet, la nature tout entière en Afrique, est un symbole dont le symbolisme de certains éléments reste partout constant, tel le symbolisme des inondes animal, minéral et végétal. Ainsi, le symbolisme animal présente-t-il les animaux ou certains animaux, comme des héros civilisateurs de l'humanité, en ce sens que dans les mythes fondateurs, l'ancêtre des groupes est souvent un animal. Le monde minéral représente, dans le même sens, tous les êtres vivants inanimés et parmi ceux-ci, la terre, souvent associée au ciel, tient une place primordiale. "Le ciel et la terre, couple primordial, géniteur et génitrice, mettent au monde tous les êtres qui sont ainsi frères utérins et consanguins" (Memel-Fotê, 1998: 22). La terre, c'est aussi, la déesse *Gebeb* d'Egypte, et *Odoudoua* du Yorouba. Selon D. Zahan, "l'Africain est un terrien profondément attaché à la glèbe. Le sol ferme constitue pour lui la meilleure garantie de l'existence, il est l'élément le plus exploité du point de vue matériel et spirituel" (1970: 40). Dans la psychologie traditionnelle africaine, les minéraux, eux aussi, sont des êtres vivants parmi les autres; la mythologie akan de l'or atteste bien cette vision: "véritable être vivant au pouvoir surnaturel, l'or est censé pouvoir donner bonheur, réussite, santé, longévité, fortune à tous ceux qui l'associent à leurs activités politiques, sociales et religieuses non pas comme monnaie, mais comme un dieu soucieux des intérêts du devenir de ses fidèles" (Niangoran-Bouah, 1978).

Le monde végétal est aussi interprété selon l'inépuisable trésor des symboles et de façon générale, il est représenté par l'arbre. En effet, selon les cosmogénèses africaines, la vie, substance du monde, se manifeste pour la toute première fois dans et par les végétaux: "C'est de la terre, synthèse des autres éléments de la cosmogénèse (Feu, Air, Eau), après la fécondation de celle-ci par le Feu (énergie) et l'Air (souffle), qu'est sortie la vie sous la forme végétale. La terre, en recevant les déchets et les éléments non assimilables par la vie, les transforme en vie; le lieu où se réalise et se manifeste cette transformation, c'est l'arbre" (Memel-Fotê, 1998: 23).

L'arbre, de ce fait, "représente la vie humaine qui prend racine dans la terre profonde des ancêtres, et qui s'épanouit dans la tige et les feuilles: entre les racines, la tige et les feuilles, une communication perpétuelle de vie, dans un flux incessant, circule, reliant ainsi l'au-delà et l'ici-bas... Parmi les arbres, ceux qui restent verts toute l'année ont le privilège de représenter les ancêtres (tels 'mulemba', 'cikusukusu', 'kapuluayi' " (Kabasélé [S.D.]: 22).

En somme à travers toute l'Afrique, il y a tout un monde mystique de la biodiversité végétale: "la connaissance des plantes dans le milieu bambara confère un prestige que nul autre n'égale. Il n'est pas de confrérie, de société d'initiation, de cultes (...) qui ne reposent sur l'utilisation des plantes. Il faut supposer que cette totale confiance dans la vertu de celles-ci provient, non pas des réussites pharmacologiques éprouvées des siècles durant, mais plutôt d'une âme spécifique dont chaque espèce serait doublée. Aussi deux attitudes sont-elles possibles vis-à-vis de l'arbre: une attitude profane lorsqu'on l'utilise pour des besoins ménagers (cuisine, alimentation du bétail, teinture, etc.); une attitude religieuse lorsque son gui, ses racines, ses écorces ou ses feuilles participent à la transformation magique ou miraculeuse d'une situation quelconque. Cette attitude prescrit alors une liturgie qui transforme le végétal en autel" (Coulibaly, 1995: 31-32). Cette image symbolique est à l'origine des innombrables arbres cosmiques dont les mythes africains offrent tant d'exemples: "l'Acacia albida, associé par les mythes dogon et bambara à la première création du monde; le papayer fali qui a donné naissance à l'humanité; le kapokier gbaya, origine de toutes les nourritures; l'arbre cosmique complexe (vigne, grenadier, figuier, figurant les trois mondes) des populations noires du Fezzan, et bien d'autres" (Calame-Griaule, 1969: 21).

En effet, l'arbre est très important dans les cosmogonies africaines car l'homme et l'animal, pour se nourrir et se soigner, ont recours aux fruits, aux feuilles, aux écorces, aux racines de l'arbre. La vocation de l'arbre est alors d'entretenir la vie des êtres vivants, en particulier des êtres humains. C'est ainsi que "l'arbre figure la médiane génétique de la vie universelle. Ses fruits donnent des graines; ces graines, comme des spermatozoïdes, tombent dans la terre, puis germent: c'est la renaissance après la mort. Ce phénomène en fait le remède symbolique de la stérilité, de l'impuissance, et le symbole de la restauration de la vie menacée. Son importance est essentielle dans les cultes, les thérapies et l'alimentation" (Atin, 1998; 26).

La nature, en Afrique, est aussi perçue comme une génitrice. Aussi des sociétés s'identifient-elles à elle comme leur "père" et leur "mère"; tel est le cas des chasseurs de la steppe ou de la forêt (Mbochi, Pygmées): "Quand la chasse est infructueuse, quand il y a mort d'homme, ces Pygmées y voient le signe que la forêt, "leur père et mère" dort. C'est alors qu'ils font la musique du Molimo afin qu'elle se réveille, qu'elle retrouve le bonheur de la vie vigile et qu'elle partage la joie des humains" (Memel-Foté; 1990). Ce rapport symbiotique se voit également chez les Eotilé avec leur lagune, leur père et leur mère: "...la lagune n'est pas seulement une réserve de nourriture. Les liens des Eotilé avec leur eau dépassent ces simples considérations matérielles: ils se disent ses enfants, c'est d'elle qu'ils sont sortis, ils dépendent d'elle et elle sait reconnaître les siens parmi ceux qui vivent autour d'elle. Inversement, ils sont attentifs à ses moindres signes qu'ils savent interpréter; ils peuvent lui parler et l'entendre: la lagune a une âme, elle vit et donne vie" (Diabaté H., 1979, cité par Memel-Foté, 1990).

Perçue comme une génitrice divine, la nature est aussi considérée comme habitacle des dieux. Chez les Baoulé, par exemple, comme le dit Vincent Guerre, "leurs dieux ne sont pas lointains. On baigne littéralement dans les divinités, on ne peut faire un pas sans en rencontrer une. Je me souviens d'avoir conduit à l'hôpital une femme mourante. Avant de quitter la cour, il a fallu offrir un poulet en sacrifice aux ancêtres. Puis les parents qui accompagnaient la malade dans la voiture commencèrent une longue litanie. En traversant le ruisseau, nous avons dû ralentir pour invoquer cette eau puissante; arrivés à la hauteur d'une colline, les parents ont lancé leurs supplications vers le rocher qui domine toute la région; puis, ce fut le bosquet touffu où résidaient les génies de la terre (...) il aurait fallu encore s'arrêter au pied du grand baobab protecteur..." (Guerry, 1970:12)

Telles sont succinctement présentées les visions africaines de l'univers et particulièrement de la nature. Mais comment les sociétés traditionnelles africaines, polythéistes et paysannes, dont les cultures manifestent une alliance étroite entre les dieux et la nature, entre la communauté et le monde, s'appliquent-elles à concilier la violence alimentaire nécessaire et la préservation de l'intégrité de leur environnement mal dissocié de la culture?

2. Stratégies de protection de la biodiversité dans les sociétés traditionnelles africaines

L'homme, élément de la nature, pour sa reproduction sociale et biologique, est obligé de consommer d'autres éléments de cette nature, c'est-à-dire d'exercer une violence sur celle-là.

Comment donc l'Africain ancien a-t-il pu résoudre cette contradiction ?

En effet, par ses activités économiques — la chasse et la cueillette aussi bien en forêt qu'au Sahara (Pygmées, San, Toubou), la pêche lagunaire, fluviale et maritime (Eotilé, Somono, Mrima, Téké, Bozo, Anwran), l'agriculture de céréales et de tubercules associée à l'élevage (Fulbé, Masaï, khoi, Lélé, Senufo), et l'industrie minière (or d'Asanté et de Gyman, cuivre du Shaba, fer de Krouch, sel) avec un outillage adapté et léger (houe, hache, machette, arc et flèche) et une énergie principale (l'homme et la femme) — l'Africain traditionnel a exercé et exerce encore une violence sur la nature. Mais, conscient de ce que des dieux immanents vivent dans la nature, les montagnes, les forêts, les eaux, il a mis en place des stratégies permettant d'éviter ou de prévenir les désordres (épidémies, épizooties, disparition d'espèces vivantes, épuisement des minéraux ...) qui pourraient résulter de cette violence nécessaire. En fait, par ces stratégies, l'Africain a le souci d'éviter la rupture entre lui et la nature, son partenaire divin et géniteur.

Sacrifices, prières, obéissances aux interdits constituent ces stratégies. Il s'agit en somme de rites visant à conformer l'action ou la violence humaine à un ordre normatif que sont censés régir les dieux et les ancêtres, afin d'assurer la vie éternelle des sociétés et des humains. Quelques exemples suffisent à illustrer ces stratégies ou modes de négociation de l'homme africain avec son environnement naturel.

En effet, chez les Lélé (Zaïre), Beti (Cameroun), Gouro, Agni-Baoulé (Côte d'Ivoire), etc., cultivateurs de céréales et de tubercules, la tradition régleme la fréquentation de la forêt selon le sexe (fréquentation suspendue pour les femmes lélé tous les trois jours), selon la saison (Gouro), selon les jours. En Côte d'Ivoire, chez les peuples lagunaires, il existe un calendrier rituel qui prévoit des jours ou des semaines fastes ou néfastes avec des rites, des cultes et des cérémonies périodiques. Chez les Abouré, les Ebrîé, les Mbato et les Atié "...une même semaine peut être faste ou néfaste, nous dit Niangoran-Boua, selon le point de vue auquel on se place. En effet, si la semaine en question est faste pour telles et telles occupations, elle sera en même temps néfaste pour telles autres occupations. Par exemple, si la semaine est néfaste pour les travaux des champs, la

pêche (activités d'ordre économique), elle sera faste pour les rites, les cérémonies et les cultes des dieux (activités d'ordre religieux) (1964: 88). Pendant donc les jours néfastes pour les activités économiques, chez ces peuples du sud-est de la Côte d'Ivoire, la forêt, la lagune ne tolèrent la venue de personne, sauf pour certains jours dits noirs (*fuè* en Agni) où les hommes peuvent aller extraire leur vin de palme (Agni, Dida, Bété).

Pendant la semaine faste et néfaste (les Atié l'appellent *Abia*, les Mbato et les Ebrié la nomment *Ahon*, *Aho*, et les Abouré, *Muhien*, (Niangoran-Bouah), tout le monde est obligé de rester au village. Sous aucun prétexte, la femme ne doit se rendre ce jour là en forêt; car les génies (*asiè busum* en Agni), les vrais propriétaires des terres, rentrent ce jour-là en possession de leur territoire et de leurs biens. Ce jour néfaste ou jour noir est soit hebdomadaire soit mensuel soit annuel, bisannuel, septennal soit encore décennal, etc., selon les régions, mais surtout le calendrier rituel. Chez les Mbato, les Ebrié, et les Abouré, "pendant la semaine néfaste, la vie économique, d'une manière générale, reste considérablement diminuée. Seuls les travaux de caractère domestique sont autorisés" (Niangoran-Bouah, 1964: 89). Dans la même région du sud-est de la Côte d'Ivoire, certains groupes, tels les Abè et les Adjoukrou "n'ont pas la notion de semaine faste et néfaste. Ils ont, par contre, dans toutes les semaines, un ou deux jours fixes, consacrés aux cérémonies et pratiques religieuses: les Abè ont *Ovo* et les Adioukrou, *Lis*. *Ovo*, c'est le troisième jour de la semaine abè. Avant la période coloniale, il était interdit de travailler les champs ce jour-là. Dans le cadre limité de la famille, *Ovo* était et reste encore choisi pour faire des offrandes aux divinités domestiques et familiales. *Lis*, c'est le premier jour de la semaine adioukrou. Avant la pénétration du christianisme, *Lis* était le seul jour consacré au repos absolu dans tout le pays. Les agriculteurs ne se rendaient pas aux champs. On n'entendait même pas les traditionnels coups de pilon dans les mortiers pour réduire le manioc en pâte" (Niangoran-Bouah, 1964: 89). Comme on le voit, à tel moment, le calendrier rituel prescrit la clôture de la forêt à la chasse, à la pêche, en un mot au travail et à tel autre moment, il en ordonne l'ouverture. Aussi, quand l'activité économique était permise, la tradition indiquait également, par exemple, pour la chasse, le procédé de capture, l'espèce et le nombre d'animaux accessibles aux chasseurs bénis par les ancêtres (Beti).

Il y a, également au titre des stratégies, la morale qui "tantôt proscrie le bruit susceptible soit d'éloigner le gibier (Gouro), soit de réveiller les

esprits malveillants et d'exciter leur ire (Lélé), tantôt le prescrit comme antidote de la mort infligée par le gros gibier (Betì)" (Memel-Fotê, 1990). Aussi, en vertu des liens de consanguinité ou d'alliance qui lient l'individu ou le lignage à un végétal ou à un animal héros civilisateur et gardien protecteur, la morale interdit-elle également, partout la consommation et la chasse à l'animal totémique, tel le cas de la panthère (*gba*) de Facobly, la panthère (*gi*) des peuples Bakwé de Sassandra, le phacochère chez les peuples de Niambézéria de Lakota. Tel est aussi le cas du poisson (*mannongoblé*) qui constitue l'interdit fondamental d'un grand nombre d'individus, notamment des Kéita, dans la vallée du Niger. Dans le même sens, dans le mythe fondateur, le cultivateur dogon donne beaucoup d'importance à la graine de fonio. Le pasteur peut sacrifier la "goutte de lait" d'où est sorti le bovidé hermaphrodite, symbole de l'univers. De même, le Dieu des Diola, lesquels pratiquent la riziculture inondée, porte le même nom que la pluie, tout comme celui des Sereer.

Cette morale interdit aussi, dans la plupart des sociétés africaines, aux femmes en règles de se rendre en forêt, en ce sens que le sang des menstrues souille la nature. Si, chez les Akan, une femme est surprise par ses règles alors qu'elle est au champ ou au travail, elle viendra "pardonner" l'endroit en déposant des œufs. Elle évitera, ainsi, de connaître une série de malheurs. De même, chez les Krou, dans l'ouest de la Côte d'Ivoire, si des personnes se sont accouplées la nuit au village, elles ne peuvent se rendre au champ pour y travailler qu'après s'être lavées, car, il ne faut pas emmener des impuretés sexuelles au champ, à plus forte raison y commettre l'adultère ou simplement y consommer des relations sexuelles.

Le rapport symbiotique qui lie l'homme à son environnement, en tant que nature ou partie du monde et considéré comme un géniteur divin, justifie certaines pratiques rituelles tels les procédés ou rites magico-religieux qui président à la chasse des Pygmées et des Mbochi, tels également, les nombreux rites des Baoulé. En effet, "faisant appel à ces forces de la nature, si nombreuses et si mystérieuses, le Baoulé va créer une multitude de divinités. Ces puissances invisibles qu'il craint, il va essayer de les domestiquer en leur offrant sacrifices, prières, et libations. Ces forces mystérieuses sont innombrables: l'eau, le rocher, les arbres, les plantes au poison si dangereux...) Sans oublier toute une action psychologique: augures, confessions, incantations, rites de médication, qui sont des tranquillisants d'une efficacité étonnante" (Guerry, 1970: 12).

En effet, si "tous les principaux phénomènes de la nature sont des dieux spéciaux: les astres, les eaux, le tonnerre, l'arc-en-ciel, l'éclair [et que] toutes les grandes activités fondamentales de l'économie sociale ont leur dieu: dieu de l'agriculture, de la forge, de la pêche, de la poterie ..." (Memel-Foté, 1962: 3), la terre (*dodo* en Dida et Bété; *asié* en Agni-Baoulé) apparaît aux yeux des Africains comme la matrice universelle et le réceptacle de toutes les puissances et de toutes divinités; aussi, les divinités chthoniennes confèrent-elles à la végétation, sortie de la mère déesse terre, après sa fécondation par le Feu (énergie) et l'Air (souffle), un caractère sacré. C'est pourquoi le travail de l'homme ne sera possible que par sanction des locataires invisibles de la terre. De là, découlent les rites qui précèdent les semailles et récoltes: par des libations, des sacrifices et des offrandes, on implore le pardon des divinités, non seulement pour le désagrément causé, mais également pour rendre favorable la semence: "toute la journée, le Baoulé vit avec des objets vivants. Quand il commence à cultiver son champ, en enfonçant sa houe dans le sol, il présente ses excuses à la terre: "Pardonne-moi, Terre, si je te frappe ainsi, ce n'est pas par méchanceté, mais parce que j'ai besoin de toi pour ma nourriture et celle des miens. Sois indulgente pour nous." A la chasse, il parle à son filet, lui demande d'être favorable et de lui faire obtenir une bonne qualité de gibier. En traversant la rivière, il supplie: "Excuse-moi, je suis obligé de te traverser, ne me tue pas" " (Guerry, 1970:13).

Aussi, dans la nature, certains espaces (forêts, rochers, montagnes), et certaines espèces végétales sont-ils considérés comme domicile de dieux qui sont de véritables sanctuaires dont la fonction principale est de permettre aux humains d'entrer en communication avec le sacré princeps: Dieu. Ces espaces et espèces sacrés sont inviolables, ils sont interdits à toute personne n'appartenant pas à la confrérie des initiés: adorateurs, gardiens de la tradition, initiateurs, porteurs de masque. De même, ils sont interdits à la hache ou à la machette des défricheurs. Non seulement on ne doit jamais travailler ces endroits, mais aussi, on ne doit jamais non plus couper du bois aux alentours, ni pêcher dans les rivières qui les traversent, ni toucher certains arbres ni également y chasser du gibier, car certains animaux et certaines espèces végétales y sont sacrés. Comme par exemple, les silures sacrés de *Sapia*; les caïmans sacrés de Gbanhui; les singes sacrés de Soko chez les Koulango et Abron de Côte d'Ivoire dans la région de Bondoukou. "Il est formellement interdit, écrit Jonas Ibo, de pêcher du poisson dans la rivière *sransi* qui abrite les silures sacrés; il est

également interdit de faire des champs aux environs de la rivière, ce qui permet de conserver un petit massif forestier protégeant le cours d'eau contre l'assèchement; il est établi un jour de la semaine (*soupe*) où il est défendu aux femmes de se rendre à la rivière, favorisant ainsi la remise à niveau de la petite mare. En cas de violation de l'un de ces interdits, le coupable doit sacrifier un animal domestique. La rivière, de même que la petite forêt qui abrite la rivière, sont aussi sacrées, conférant ainsi un caractère intégré à l'approche traditionnelle de conservation de la biodiversité (...); comme à Sapia, à Gbanhui, il y a une famille qui gère la chose sacrée. Un jour de la semaine est dédié aux caïmans sacrés... Ce jour là, il est également interdit au commun des mortels de se rendre à la rivière *yonyongo*. Toutes les espèces aquatiques de la rivière constituent des interdits alimentaires pour tous les habitants du village. Les caïmans sacrés sont nourris par les populations avec le riz, la banane, l'igname, le manioc etc. La complexité et le caractère intégral de l'approche de Gbanhui résident dans le fait qu'ici, non seulement la rivière *yonyongo*, les poissons et les caïmans sont sacrés et protégés, mais aussi la forêt de deux hectares dans laquelle se trouve la rivière est jalousement préservée. Il s'agit d'une véritable "réserve" où il est interdit de faire de la chasse et de cultiver des champs(...). Les singes de Soko sont concentrés dans les arbres d'une petite forêt noire qui, par sa diversité floristique, représente une relique de ce que fut autrefois ce biotope. La tradition interdit de cultiver et de faire la chasse dans cette forêt qui ceinture le village" (Ibo, 1999: 31; 33; 35).

En parlant du pays agni, J.P Eschlimann écrit, dans le même sens: "Si pour une raison ou pour une autre, mais surtout pour la cueillette des médicaments, une personne est amenée à pénétrer dans un endroit sacré ou interdit, elle va d'abord consulter le devin-guérisseur. Celui-ci lui indiquera les précautions à prendre et les offrandes à faire: déposer des œufs, par exemple, au pied d'un arbre, qu'il aura eu le soin de bien préciser" (1992: 26). Aussi toute personne autre que les puissants de la société, par exemple, le devin ou le devin-guérisseur, ne peut-elle entrer dans les lieux sacrés ou visiter certains endroits interdits de la nature. Seul un besoin urgent de médicament, ne se trouvant qu'à ces endroits, peut légitimer la non observance de cette loi par un profane. Encore, ne le fera-t-il qu'après avoir pris maintes précautions surnaturelles, c'est-à-dire après avoir accompli certains rituels propitiatoires pour protester de son innocence et de sa bonne foi. De même, le feu de brousse ne doit pas passer à ces endroits, sinon il tue

les enfants de la divinité qui y réside. Il faudrait alors célébrer des funérailles pour lesdits enfants, et offrir les prestations requises pour apaiser les parents invisibles.

Ni l'homme ni le feu, en somme, ne doivent violer ces endroits sacrés.

Dans le même sens, l'exploitation des plantes thérapeutiques doit être précédée de cérémonies religieuses. Il s'agit souvent de rites liés à l'horaire, à la topographie de la plante et à la technique. Pascal Baba Coulibaly, décrivant ces rites, en pays bambara, dit: "celui-ci [l'horaire] concerne deux moments de la journée réputés favorables à la cueillette et à la collecte des plantes. Il s'agit de l'aube et du crépuscule. Il est même souvent recommandé d'opérer le matin, dès le second chant du coq, c'est-à-dire vers 5 h, ou le soir lorsque, après le coucher du soleil, il est certain que tout le monde a rejoint le village (...). La collecte du végétal se fait à des distances et à des positions variables du village (...). La chaîne de la collecte incrimine souvent des directions opposées (sud-nord ou est-ouest). Des indications sont données sur la topographie de la plante. Elle doit, par exemple, être seule de son espèce dans la boiserie; être la plus petite ou la plus en vue; elle n'est utile qu'adossée ou enlacée à tel autre spécimen, etc... L'expédition exige un matériel précis. Souvent les mains suffiront à la cueillette et au transport au village. En d'autres situations, des instruments différents sont recommandés: faucille, couteau, herminette, etc. Le sac d'incirconcis, la calebasse achemineront la plante" (1995: 32).

Par ailleurs, toujours selon Pascal Bamba Coulibaly, dans les cérémonies liées à la cueillette de la plante thérapeutique rentrent aussi ce qu'il appelle les précautions sociales: "il y a enfin, dit-il, les précautions sociales qui, en fin de collecte, conditionnent souvent l'efficacité de tout ce qui a précédé. Ces précautions, peuvent d'ailleurs commencer un peu plus avant, dans la mesure où, la plupart du temps, l'opérateur ne doit jamais être vu en pleine action. De retour de la brousse, il devra négliger les salutations qui lui sont adressées. Au village, d'autres indications décident du lieu d'érection du foyer où infuseront les plantes (cour de la grande maison familiale, pas de la chambre à coucher, milieu de la chambre à coucher, douchière, etc.). Là aussi, des interdictions sociales, comme converser ou saluer, peuvent être exigées" (ibidem: 33).

En effet, si par mégarde, il y avait violation de ces interdits, violation qui constitue un crime qui peut stériliser la terre, il faut absolument une réparation du méfait. Celle-ci nécessite la réalisation d'une cérémonie

spéciale qui répare la fécondité de la terre et lave les coupables de leur crime. En fait, par cette cérémonie de réparation, l'Africain ancien voulait d'abord assurer l'entente entre les hommes et l'environnement naturel vital, afin de vivre dans la paix et de trouver à manger. C'est d'ailleurs ce qu'affirme Memel-Foté lorsqu'il déclare que l'un des fondements "de la négociation, ce sont les fins recherchées. Celles-ci s'identifient à deux sortes de biens culturels. Certains biens consistent en conditions de la reproduction humaine et en béatitudes qui remplissent la vie: pluie et fertilité de la terre, fécondité et population, paix intérieure et paix sociale, prospérité, confort et gloire. D'autres se confondent avec l'espérance de vie, sinon l'immortalité. Une catégorie philosophique les résume: c'est la santé comme force vitale et bien-être dans la relation de l'homme à son corps et à son esprit, dans la relation à sa parentèle, à la société globale, à l'environnement et à la mémoire collective" (1990).

Après l'énumération de ces stratégies non exhaustives, l'on pourrait s'interroger sur leur portée. Par rapport à cette préoccupation, Memel-Foté nous dit: "au-delà de leur fonction symbolique, ces stratégies rituelles ont obtenu deux effets positifs: le renforcement de la cohésion sociétale, la sauvegarde du milieu environnemental. Forêts et eaux, dans les civilisations de l'arc et de la pagaie, ont gardé, sur le long terme, leur verdeur, leur fécondité et leur générosité. Dans les civilisations des clairières et de l'altitude, sauf exception des régions surpeuplées et troublées, cette tendance s'est maintenue, assurant l'avenir de l'animal, de l'arbre, de l'eau et du sol. La parenté totémique (...) et la vénération des sanctuaires des dieux ont assuré de maintes espèces vivantes une protection discrète certes insignifiante localement, mais importante probablement à l'échelle continentale. S'il est vrai que la chasse collective constitue "un signe de santé", les interdits des Lélé frappant la coupe du bois de chauffage, le puisage de l'eau et réglementant la chasse visent à préserver un équilibre avec la réserve en flore et en faune de la forêt. Les Senufo ont bien sûr fait mieux avec les bois sacrés, "îlots naturels", "témoins de l'ancienne flore" pré-humaine, toujours verts et sombres, "vrais musées botaniques", selon Sinali Coulibaly" (1990).

A vrai dire, les endroits interdits servent de lieu de refuge et de reproduction tant pour la flore que pour la faune. Les espèces végétales et animales, ainsi que les poissons s'y multiplient facilement. Sous couvert de religion de l'alliance communauté-nature s'est donc développé un équilibre entre reproduction des espèces et prédation par

l'homme, ce dernier s'assurant ainsi de la conservation du patrimoine écologique dont il vivait. Ce souci écologique de l'équilibre, en particulier de la prédation par l'homme et de la reproduction des espèces, comme on le voit, se lit dans un certain nombre de pratiques et de dispositions traditionnelles ou anciennes qui avaient cours à l'aube de l'ère coloniale. Par leurs stratégies d'action donc, qui vont de la liturgie (prière, sacrifice) à la technologie, en passant par une déontologie codée, spécialisée, mesurée, les sociétés traditionnelles africaines ont assuré la pérennité des sols, des climats, des populations, de la biodiversité (faune et flore) jusqu'à la veille de l'économie de traite (XV^e et XVIII^e siècles) et même jusqu'à la fin du XIX^e siècle, où l'on voit apparaître une autre vision de la nature, non plus fondée sur la *philosophie de la négociation*, mais plutôt sur la *philosophie de conquête* qui dé-sacralise l'environnement et le livre à la liberté absolue de l'homme, de l'économie marchande à l'économie industrielle. La conséquence immédiate qui résulte de cette nouvelle philosophie, c'est le chaos écologique que nous connaissons aujourd'hui. Alors, devant ce danger, que faire? Notre conclusion tentera, sans grande prétention, de donner quelques solutions pour les hommes d'action.

Conclusion

Selon leur vision du monde, les Négro-africains se représentent l'univers comme un ordre harmonieux, et cette harmonie ne doit jamais être troublée, en ce sens que toute la vie du Noir africain, jusqu'au moindre geste, est éclairée, sinon commandée par la croyance en une force divine qui réside en toute chose. Suivant les rapports que l'on entretient avec elle, cette force est susceptible d'attirer sur l'individu et sa communauté soit la bienveillance, soit la sévérité de celui qui est la source de toute vie: Dieu, être suprême et invisible, mais immanent par l'intermédiaire des dieux secondaires – génies, ancêtres. Cette vision du monde – fondée sur une idéologie religieuse – et les pratiques rituelles (prières, offrandes, sacrifices, respect des interdits...) qui l'accompagnent, ont permis à l'Africain traditionnel de vivre en harmonie avec sa nature-environnement, ce partenaire divin qui demeure élective de nombreuses puissances, car les Africains "cherchaient avant tout, écrit Iliffe, à s'adapter à l'environnement plutôt qu'à le transformer, et à échapper à la disparition en cas de mauvaises récoltes. Les idéologies mettaient l'accent sur la défense de la civilisation contre la nature, et sur la fécondité" (1997:12).

Mais aussi, par ses moyens de survie (chasse, cueillette, élevage, pêche, agriculture) et l'outillage technique qui leur est associé, lesquels étaient très souples et exerçaient une violence mesurée sur la nature, l'Africain traditionnel était techniquement et socialement adapté à la nature. "Tous ceux dont on dit qu'ils sont agriculteurs, pasteurs, pêcheurs, chasseurs connaissent une intimité vivante avec la nature ambiante. Ils y sont adaptés en totalité (...). L'homme africain de la campagne est intimement mêlé à la nature ambiante. Il l'est du point de vue d'une technologie mécanique. Il l'est aussi du point de vue spirituel, en ce sens qu'il appréhende la nature comme l'intermédiaire privilégié entre lui et une communauté de puissances (...). Son rapport au monde, aussi pragmatique qu'il soit, influe sur ses comportements (...). La nature ne se définit pas comme un ensemble mécanique de possibilités, mais comme un ensemble par lequel sont signifiées des intentionnalités multiples. Il ne se plie pas à des nécessités, mais il obéit à des injonctions et à des prescriptions, et il y répond par des souhaits, par des louanges et des interrogations" (Houis, 1971: 73; 86-87).

Cette adaptation à la nature et cette intimité avec celle-ci commencent très tôt, chez l'enfant africain pour son éducation. C'est ce qu'exprime Maurice Houis avec des exemples, lorsqu'il écrit: "L'enseignement que l'enfant reçoit progressivement de ses parents et de ses aînés l'intègre dans une connaissance intime de son terroir. Les enseignements donnés aux enfants: "... apparemment irréguliers, disparates, voire furtifs, écrit Griaule, n'en forment pas moins la base matérielle, comme le canevas des connaissances qui seront reçues ou développées plus tard". Très tôt, en effet, l'enfant dogon peut "donner" plusieurs centaines d'insectes et les ranger dans les catégories courantes. On rapprochera ceci de ce qu'Auguste Chevalier écrivait à propos d'un jeune Africain, alors âgé de 17 ans, aujourd'hui docteur de Faculté en Botanique, M. Aké Assi: "Il est capable de nommer en forêt, sur la vue d'une feuille morte tombée, ou d'une graine gisant sur le sol, la plupart des plantes que l'on rencontre et il peut trouver immédiatement l'arbre ou la liane qui les a produit" (1971: 76-77).

Aussi, sur le plan pratique, l'enfant apprend-il en accomplissant les diverses stratégies de protection qui vont de la liturgie (prière, sacrifice avant semailles, pêche et chasse après) à une déontologie appropriée de la chasse, de la pêche, de l'agriculture, de l'élevage et de l'artisanat. "Cette déontologie, écrit Memel-Foté, n'interdit pas seulement la prédation, elle interdit aux chasseurs senufo et bambara de tuer l'animal qu'accompagne son petit, ou l'animal assoiffé qui va boire à l'étang ou à la rivière" (1999: 43). Et, c'est dans la nature elle-même, à

travers les forêts ou bois sacrés que l'enfant reçoit progressivement la connaissance intime des composantes de son environnement: tel est l'exemple des sociétés senufo, wê et dan, en Côte d'Ivoire, régies par une culture de masque et d'initiation. Dans ces sociétés, au cours de l'initiation (à caractère ésotérique) dans la forêt sacrée, les initiés sont entraînés, entre autres, à la collecte des plantes à vertus curatives et à la capture des animaux, à la connaissance du milieu forestier en général, et des possibilités d'utilisation de ses ressources en particulier,

En somme, de l'idéologie religieuse traditionnelle africaine, fondée sur une alliance communauté-nature, une alliance étroite entre les dieux et la nature, découle un environnement relativement protégé, puisque les résultats découlant de cette idéologie, selon Memel-Fotê, "on peut les dire satisfaisants, si l'on considère la zone forestière, à la veille de l'économie de traite (XV^e et XVIII^e siècles) et même après cette saignée, à la fin du XIX^e siècle. Richesse relative de la faune et de la flore, état des sols, climats: ces derniers vont changer brutalement avec la culture de conquête qui accompagne la christianisation" (1999: 43).

En effet, l'avènement des nouvelles idéologies "(religions monothéistes, science moderne, économie marchande et industrielle) depuis au moins la période comprise entre les IV^e et VIII^e siècle après Jésus-Christ voit une nouvelle conception de la nature: dé-divinisée, la nature devient homogène et est livrée à la liberté absolue de l'homme, de l'économie marchande et de l'économie industrielle. La conséquence de ce changement du statut de la nature, c'est d'abord le passage d'une philosophie de négociation ou du concordat des sociétés pré-industrielles à une philosophie de conquête des sociétés industrielles; ensuite, c'est le passage d'une "violence minimale et rituelle des sociétés paysannes et préindustrielles [à] une violence maximale, anthropophagique et cosmophagique des sociétés urbaines et industrielles" (Memel-Fotê, 1999: 39-40); c'est enfin le passage d'un environnement relativement protégé des religions sociales de la tradition à un chaos écologique des sociétés monothéistes urbanisées.

La conséquence, c'est que, selon Memel-Fotê, "les cultures industrielles en tant que cultures de conquête- impérialistes et destructrices- ont, par la pollution intensive, le déboisement massif et l'application sauvage de la recherche scientifique, tant dans l'ordre physique que dans l'ordre biologique et économique, abouti à mettre en danger les grands équilibres naturels et la culture humaine elle-même (...). [Par ailleurs], les sociétés monothéistes et paysannes, peu ou prou urbanisées, qui prônent une alliance entre un Dieu créateur et

la communauté, ouvrent l'environnement dé-divinisé à la liberté absolue de l'action humaine. En effet, l'ontologie créationniste des chrétiens, des juifs et des musulmans, proclame l'unicité et la transcendance du Dieu créateur, l'unité du monde, et la responsabilité de l'homme sur le monde. La nature qui environne ce dernier cesse d'être un partenaire divin, elle n'a qu'un sens physique et anthropologique: habitat, ressource, et œuvre culturelle. Sauf les sanctuaires situés dans la culture, elle est homogène dans l'espace et le temps pour les nouveaux croyants. Associées à des économies marchandes, ces cultures ouvrent l'environnement à trois révolutions: révolution marchande par l'aliénation de la terre, révolution agricole par la monoculture extensive, et plus tard, révolution industrielle par la manufacture. Si l'islam paraît concourir à préserver les essences d'arbres utiles à la statuaire, et les sangliers apparentés au porc interdit, si toutes ces religions discréditent les bois sacrés, les armes à feu qui contribuent à leur expansion concourent depuis le XVI^e siècle à la destruction de la faune (fauves, éléphants)" (1999: 40-41).

Pour tout dire, l'Afrique possédait un patrimoine biologique et écologique très riche dû à la diversité de ses écosystèmes naturels: de l'équateur jusqu'aux extrémités nord et sud on trouve quatre milieux naturels (équatorial, tropical, désertique, méditerranéen) aux paysages végétaux très contrastés (forêt dense de la RDC, savanes du Nigeria, Steppe des pays du Sahel, immense étendue aride du Sahara, flore méditerranéenne du nord du Maghreb, par exemple). Les terres riches et fertiles ne manquent pas, même si des sols des régions tropicales et équatoriales sont le plus souvent de médiocre qualité. Malheureusement, on assiste depuis plusieurs années à une déforestation pratiquement irréversible de ce patrimoine, et elle se poursuit irrévocablement avec une vitesse sans cesse accrue. La faune s'est considérablement appauvrie. Plantes et animaux restent soumis à des pressions considérables et multiples.

Ces espèces floristiques et fauniques, si elles ont survécu, c'est parce que les sociétés traditionnelles étaient unies et fermes sur leur représentation du monde et sur leurs pratiques, c'est parce que l'Africain ancien s'était toujours efforcé de se conformer à tout un ensemble de régies constituées par des usages hérités des ancêtres, des rites transmis de génération en génération, de préceptes recommandant telle ou telle attitude, des interdits qui en découragent d'autres. C'est grâce à ces règles qui sont fonction du type d'activités prédominant, du milieu écologique, ou encore des rapports spirituels entretenus avec les puissances supra-naturelles, que l'environnement

en Afrique a été le plus souvent préservé de la dégradation; car l'Africain ancien avait conscience que plantes, animaux et micro-organismes sont, à la fois, des sources de médicaments, d'aliments et de produits à usages variés, et dont la destruction et la disparition entraîneraient celles de l'humanité.

Ainsi donc, devant l'urgente question de recherche de politique de protection de la nature, l'Afrique dispose déjà de stratégies dont l'efficacité n'est plus à démontrer. Il s'agit donc, du point de vue de l'action, de reconsidérer ces stratégies dont le cadre normatif et institutionnel est la *religion traditionnelle* qui apporte des réponses adéquates et crédibles (c'est-à-dire opérationnelles et efficaces) aux problèmes de la relation de l'individu (au sens générique du terme) avec son environnement naturel.

Ainsi donc, la première chose, à nos yeux, qui s'impose aux hommes d'action est le *changement de mentalité*, c'est-à-dire ne plus considérer ces stratégies comme relevant d'un archaïsme qui n'a plus de sens aujourd'hui, comme l'ont pensé et cru plusieurs auteurs, rompus au positivisme: "Les "superstitions" des peuples primitifs leur permettent de stabiliser leur vie en trouvant certaines explications à ce qui serait autrement inexplicable" (Sears, 1969). Car l'implication des populations à quelque politique d'environnement nécessite la connaissance des données permanentes composant cet environnement naturel: l'homme, la terre, les écosystèmes, la flore, la faune, etc... Ceci nous paraît un préalable nécessaire, étant entendu que, dans les sociétés africaines même d'aujourd'hui, le caractère sacré de l'alliance originelle avec les forces telluriques inhérentes au milieu naturel, que plusieurs pratiques traditionnelles, d'essence liturgique tendent à perpétuer, continue à marquer profondément les comportements individuels et collectifs à l'égard de la nature-environnement. On ne saurait en conséquence intervenir dans les sociétés africaines arbitrairement ni impunément sans frustrer des populations que l'on voudrait aider. La question fondamentale est alors de réconcilier les populations avec leur nature-environnement si tant est qu'elles doivent participer de façon active à la préservation de leur biodiversité. Si ce préalable est accepté, il ne s'agira plus de la reléguer au second plan: plutôt que d'évacuer les principes et les méthodes de la gestion traditionnelle de la biodiversité, comme par le passé, dans la mise en place des systèmes d'exploitation de la nature, il faudra désormais les intégrer dans le cadre des programmes nationaux de sauvegarde de la diversité biologique.

Mais alors, il y a la question du comment. Nous reprenons à notre compte ici, parmi tant d'autres, la proposition de Jonas Ibo à propos, par exemple, des animaux totémiques: "sur la base des animaux totémiques recensés, on effectuerait un découpage faunique du territoire national afin d'aboutir à la formation de zones totémiques. La zone totémique se définit comme une région dont les habitants autochtones ont en commun un animal totémique. A l'intérieur de chaque zone totémique, on créerait des niches totémiques dans lesquelles seraient transférés les animaux totémiques menacés d'extinction au niveau d'autres zones totémiques. Le critère principal de création de la niche totémique serait la présence d'un animal totémique protégé sur la base des coutumes locales. Ce schéma prévoit l'intervention de l'administration forestière seulement pour le transfert des bêtes et la création d'une zone de protection autour de la niche totémique. Les populations locales réunies au sein de comités d'amis de la nature assureraient la protection des animaux totémiques. Ces comités fonctionneraient sur la base des principes édictés par les sacrificateurs locaux ayant à charge la surveillance des sites naturels sacrés" (Ibo, 1999: 27).

BIBLIOGRAPHIE

Calame-Griaule, G. - 1969

Le thème de l'arbre dans les cultes africains, Selaï, Paris.

-----, 1965

La parole chez les Dogon, Gallimard, Paris.

Coste, R. 1994

Dieu et l'écologie. Environnement, théologie, spiritualité, Les Editions de l'Atelier/Editions ouvrières, Paris.

Coulibaly P. B. 1995.

Rite et société à travers le Bafili. Une cérémonie d'initiation à la géomancie chez les Bambara du Mali, Ed Jamana, Bamako.

Elungu, P.E.A, 1987.

Tradition africaine et rationalité moderne L'harmattan, Paris

Eschilmann, J.P et al, 1992.

Gestion traditionnelle de la forêt. Le cas Agni. Ndenye. Etudes anthropologiques, volet l'attitudes et croyances à l'aube de l'ère coloniale. Projet de «Réhabilitation de la forêt classée de Bossématie», Côte d'Ivoire, SODEFOR/GTZ, Abengourou.

Gadou, D.M. 2000

"Forêt sacrée, espace culturel et culturel", in *Bulletin du GIDIS-CI N° 18*, Centre IRD, Abidjan, pp 9-15.

----- 1995

Dynamique religieuse et tradition en pays dida. Thèse de Doctorat de 3e cycle. Université d'Abidjan, I.E.S, Abidjan.

Guerry, V. 1970

La vie quotidienne dans un village baoulé, INADES, Abidjan.

Houis, M. 1971

Anthropologie linguistique de l'Afrique noire, PUF, Paris

Ibo, J. 1999

"La gestion coutumière de l'environnement en Côte d'Ivoire", in *Bulletin du GIDIS-CI*, N° 17, Centre I.R.D., Abidjan, pp 6-36.

Iliffe, I. 1997

Les Africains. Histoire d'un continent (Traduit de l'anglais par Jean-Paul Mourlon), Flammarion, Paris.

Kabasélé, M. [S.D]

Symbolique bantou et symbolique chrétienne, Ed. Filles de saint Paul, Zaïre.

Memel foté, H. (Sous la dir.). 1998

«Trois essais philosophiques sur environnement et société en Afrique» in Bulletin du GIDIS-CI, n° 17 Centre I.R.D., Abidjan, PP. 37-45.

----- 1991

«Culture traditionnelle et développement», in Diagne S.B (Sous la dir.). *La culture du développement*, CODE SRIA, Dakar, pp 21 -40.

----- 1990

Essais sur l'homme et l'environnement dans les sociétés d'Afrique nubienne. Manuscrit de l'intervention aux Journées Nationales de l'Environnement, organisées par le Ministère de tutelle, Hôtel Ibis-Plateau, 5-7 Juin, Abidjan.

----- 1961

«Rapport sur la civilisation animiste», *colloque sur les religions*, Abidjan, 5-12 avril, Présence Africaine, Paris, pp 31-58.

Niangoran-Bouah, G. 1978

«idéologie de l'or chez les Akan de Côte d'Ivoire et du Ghana», in *Journal des Africanistes*, Vol 48, n° 1, Paris.

----- 1964.

La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de Côte d'Ivoire, Institut d'Ethnologie, Paris.

ORSTOM. 1980

L'arbre en Afrique tropicale, ORSTOM, Paris.

Sears, P.B. 1969

Nature et vie (traduit de l'anglais par Tanneguy de Liffac), Nouveau Horizon, New-York.

Zahan, D. 1970

Religion, spiritualité et pensée africaines, Payot, Paris.