

La Nature en Afrique: trajets et projets

par Jean-Godefroy Bidima

Lechi nga hamba tilo ni misaba, hi ntchini?

Ntouboulouko!

Qu'est ce qui a fait le ciel et la terre?

La Nature!

(Proverbe Thonga)

Introduction:

projets de l'homme, trajets de (par) la Nature

Quand les Thonga du Mozambique et d'Afrique du Sud dans l'une de leurs devinettes traditionnelles portant sur l'identité de *celui* ou de *ce* qui a créé le ciel et la terre répondaient par *Ntouboulouko*, la Nature, ils ont probablement surpris le pasteur Junod qui nous rapporte cette devinette. Ces Africains – supposés être dans des cultures dites animistes, où les âmes impersonnelles et esprits totémiques fondent et légitiment une création aussi arbitraire que leurs actions – seraient-ils des matérialistes au sens où l'entendaient Démocrite, Epicure et Lucrèce, dans la mesure où ils font de la Nature l'élément premier et fondateur de tout ce qui existe dans l'ordre végétal, animal et minéral? Admettraient-ils une *autoproduktivité* de la Nature? Comment exprimeraient-ils le mouvement de la Nature; est-il un *attribut ajouté* à une Nature qui aurait été inerte au départ, ou alors ce *mouvement est-il consubstantiel* à la Nature? Comment les Africains expliqueraient-ils la procession et l'action *de* et *dans* la Nature? *Procession*: d'où vient la Nature, de quoi procède-t-elle? La Nature est-elle un principe ou un dérivé? Comment et d'où dérivent les êtres de la Nature et comment s'opère leur différenciation? La Nature est-elle un continuum ou alors une suite de discontinuités? *Action*: comment l'homme agit-il dans et sur cette Nature, par *imitation* de ses processus ou alors par cette *recréation* de la Nature qu'on appelle culture? Mais à vrai dire, le pasteur Junod n'a dû être surpris qu'en partie, puisqu'après tout, l'Europe – surtout les pays de langue germanique – faisait jusqu'au début du XXe siècle la distinction nette entre les hommes de la Nature (*Naturmenschen*) comme les Africains et ceux qui sont de la *Kultur*, à charge à ceux-ci de conduire ceux-là à la "civilisation" par la colonisation. Il est fort probable que – devait se dire le Pasteur Junod – les Thongas n'aient jamais entendu parler ni de Démocrite ni d'Epicure, mais comment peuvent-ils dire qu'ils procèdent de la Nature, qu'ils auraient avec elle un milieu commun d'existence où ils se rejoignent? En désignant *Ntouboulouko* (la Nature) comme ce qui a créé le ciel et la terre, les Thongas feraient-ils une distinction à la manière de Spinoza entre ce fond actif et autoproducteur qu'est la *Nature naturante* (*natura naturans*) et le ciel et la terre qui relèvent de la *Nature naturée* (*natura naturata*)?

Ces questions qui auraient pu agiter l'esprit de Junod, viennent toutes de la manière dont l'histoire de la philosophie et de la culture occidentales pose le problème de la Nature. Autour d'elle gravitent des questions *épistémologiques* portant sur le déterminisme et la contingence, *onto-théologiques* sur la provenance de la Nature et de ses êtres, *historiques*, au sujet de la permanence (le début et la fin probables) de la Nature, et éthiques (y-a-t-il une *transcendance dans la Nature* ou bien existe-t-il une *transcendance de la Nature*?) Ces problématiques s'articulaient autour des clivages entre Nature et culture. En renversant la problématique – et sans oublier ces grands problèmes que soulève une

certaine forme d'interrogation de la Nature - nous poserons la question de la Nature en Afrique en insistant sur l'imbrication entre *projet* (de l'homme) et *trajet* (de la Nature): comment l'Africain se représente, agit et habite-t-il ce milieu qu'on appelle la Nature? Il faut d'abord s'entendre sur les mots: les langues africaines ont-elles le terme de Nature et qu'entendent-elles par là? Ensuite, quels sont les usages de la Nature au sein des cultures africaines? Et enfin, quelles réflexions éthiques la problématique de la Nature entraîne-t-elle en Afrique? Deux séquences ponctueront la trajectoire de notre enquête sur la Nature en Afrique: ses "convocations" et les "réflexions" qu'elle induit.

Convocations: la Nature comme réalité et représentation

On convoque la Nature de multiples manières: *dans le droit* elle est là pour corriger ou renforcer la norme, au niveau des *rites*, *cosmogonies* et *thérapies*, elle intervient par l'action de l'homme pour guider, soulager et élever. Dans ses rapports avec le temps, la Nature souligne qu'aucun calendrier, aucune immersion du sujet dans le temps ne peuvent se faire sans elle, et sur *le plan esthétique*, elle sert à nourrir l'imagination des artistes.

Nature et droit: juger, jurer et témoigner

Il semble que le passage des membres d'une communauté de la simple solidarité mimétique et mécanique à l'élaboration des règles du vivre-ensemble est souvent ponctué par l'apparition d'interdits, des lois et des symboles qui, tous réunis, définissent à quel type de régime normatif on aura affaire. Dans l'élaboration, la légitimation et le réajustement de ces normes, nous retrouvons la notion d'*interactivité*; une normativité ne traduit son historicité que par l'interaction entre les usagers des normes. Cette interaction peut prendre deux figures; a) *la coopération* - on établit les règles par lesquelles une visée et une action communes entre les membres d'une communauté sont possibles - b) *la compétition et le conflit*; dans ce cas on érige les règles par lesquelles on ajourne le conflit. C'est à l'intérieur de ce mouvement contradictoire de *fusion* (d'énergies dans le cas de la coopération) et de *fission* (division au niveau des prétentions à agir et à juger) que nous pouvons situer le droit en tant qu'instance qui, à côté de la morale, *met en scène* et surtout *à jour* la norme. Quelle est la place de la Nature dans le *procès*, cette mise en scène par excellence du droit? Quand, comment et à quel titre est convoquée la Nature lors du *procès*? Rappelons d'abord que les sociétés ne se constituent qu'à la base de leur division substantielle (Claude Lefort): nous ne sommes unis que parce qu'on est divisés au sein d'un tissu social, et c'est parce qu'il y a cette division, cette lutte et ce mouvement que le *tissage* de cette réalité qu'on appelle le *lien social* est possible. Il faut le rappeler, car une certaine ethnographie a voulu que les sociétés africaines soient soudées comme par enchantement par une solidarité garantie à la fois par des liens généalogiques et totémiques. À ce titre, les pouvoirs politiques tribaux y régnaient sans oppositions et en définitive elles seraient des entités soucieuses de la conservation et jamais de l'innovation. La Nature joue à deux niveaux dans le *procès*: d'abord, elle est convoquée comme *juge* et ensuite comme *témoin*.

La Nature comme juge: sa place dans les ordalies

Dans la palabre, ce lieu de mise en scène de la résolution du conflit, l'ordalie est cette épreuve qui établit la culpabilité ou l'innocence de l'accusé là où la sagesse des hommes se trouve en manque d'informations sur le cas en litige. L'ordalie ne concerne pas seulement l'accusé, dans certains cas (chez les Kabiyé du Togo par exemple). Elle est tournée vers l'accusateur. Dans ce cas, elle sert à vérifier le

sérieux de l'accusation afin d'éviter des plaintes fantaisistes. L'accusateur doit se soumettre à l'épreuve afin de rendre crédible sa démarche.

- L'élément naturel: *la foudre*. Chez les Kissi de Guinée, l'ordalie se fait sur *Gbero* (grande bouteille enveloppée de fils de coton à la base de laquelle étaient suspendues six clochettes). Cet objet était supposé commander la foudre si l'accusé mentait. Chez les Kpellé du Liberia, voisins des Kissi, *Gbero* est une substance végétale "que les témoins mangent en terminant leur déposition. A ce niveau, *le juge n'est que le porte parole* du juge suprême que serait la Nature (la foudre ou le principe actif de la substance végétale).

- L'épreuve du *poison*. Si l'accusé arrive à boire ce poison sans mourir, c'est une preuve qu'il n'est pas coupable. La composition du poison s'appuie sur la végétation. «Chez les Nzakara (...) le *benge* (poison) est composé lui aussi avec le suc d'une liane rouge (*le Strophantus Ramosus*) (...) les Gbaya et Manja préparent leur poison à base de décoction d'écorce de *màna* (*Césalpinacées*)». Cette épreuve du poison peut parfois se pratiquer sur un poulet et non sur l'homme.

- L'épreuve de *l'huile* ou de *l'eau bouillante*. Chez les Manja de Centrafrique, on dépose un objet en fer dans un grand récipient rempli d'huile (*bourma*). L'huile est chauffée à un haut degré et l'accusé doit donc, après s'être enduit la main de beurre de Karité, plonger sa main au fond de la marmite. S'il se brûle, il est coupable et dans le cas contraire, il est acquitté.

- *L'épreuve de la pesanteur*. On la retrouve en pays Sara (dans la partie Tchadienne). L'individu accusé grimpe sur un arbre assez élevé jusqu'au sommet. Une fois au sommet, il réaffirmait son innocence et se laissait tomber dans le vide. S'il disait la vérité, il ne devrait avoir aucun mal.

Ce qui est à remarquer ici s'agissant de la Nature, c'est qu'elle est *opératrice*, on dirait *sujet agissant*. Tout se passe comme si la Nature reléguait les humains au second rang et prenait sur elle de prononcer le jugement. Tout se déroule comme si les humains devenus de simples témoins veulent à l'occasion du conflit surprendre la Nature quand celle-ci entreprend de contredire ses propos lois. Quand cette Nature ose prendre la place du juge, une double dialectique se met à l'oeuvre: d'un côté la *distance* et la *reliance* et de l'autre *l'ordre* et *le désordre*. La Nature qui prononce la culpabilité ou l'innocence établit une *distance* entre les juges conscients et parlants, le peuple qui assiste au procès, l'accusé et le plaignant. La parole des uns et des autres n'est proférée que pour passer *par l'épreuve de la Nature* avant de parvenir aux autres humains. C'est la Nature qui *donne la parole* dans ce cas – les juges après avoir observé l'ordalie se prononceront – et *structure le contenu* de celle-ci; la sentence est orientée en fonction du résultat de l'ordalie. Dans l'appropriation de la parole, dans le contenu et le tour de parole, la Nature est là pour garantir à l'occasion du conflit la distance qui sépare les hommes entre eux et les hommes et elle. Cette distance elle-même n'est possible que parce qu'elle débouche sur une *reliance*. En effet, à l'occasion de la déchirure du tissu social par le conflit, l'ordalie – qui est cette tentation, cette demande que l'homme fait à une Nature qu'il croit consciente de contredire ses lois – donne à ceux qui doivent juger l'occasion de rafistoler les fibres du tissu social déchiré par le conflit, la vengeance et la rancœur. Cette représentation de la Nature comme juge montre une Nature qui est soucieuse d'établir l'ordre social. En mettant un terme à la suspicion par l'ordalie, la Nature renforce *l'ordre et le régime de la loi juridique* en ce qu'elle rend possible et surtout *crédible* l'arrêt qui sera prononcé. En même temps, cet ordre ne sera renforcé que par le désordre que la Nature établit en *violant ses propres lois physiques*. Renforcer la loi juridique par la contradiction des lois physiques telle est la dialectique propre de la représentation de la Nature dans l'ordalie.

La Nature comme témoin: le rôle du serment

Le serment renvoie au *contrat* avec l'autre (peu importe que cet autre soit dieu, le sort, la Nature ou le destin), mais ce contrat implique le *sacré* et par conséquent, définit et codifie certains rapports avec *l'action, le temps et l'espace*. Que le serment mobilise les affects (peurs, confiance, espoir) ne fait aucun doute, à condition d'ajouter que dans chaque serment se nouent de multiples relations entre le *langage* et la *violence*. Il serait intéressant d'étudier dans l'histoire des idées et des peuples, le passage entre le *serment/sacré* qui a la divinité pour garante (on noue un serment en son nom) et le *serment/contrat formaliste*. Qu'il y ait une assise religieuse ou devienne un simple contrat, le serment – qui dériverait de *sacramentum* – scelle un *engagement* (on donne la parole) par un *dépôt* (on affirme sa prétention à être crédible) et implique de ce fait une *contrainte* (par le serment on est *tenu de...*) qui s'exprime contradictoirement par la *permission* (par le serment je peux me permettre certains actes...), la *prohibition* (tout serment a des interdictions dont celle de ne pas mentir...) et la *probation*.

Dans l'ordalie, le rapport au temps privilégie le passé; il s'agit en fait d'établir la vérité de ce qui s'est passé. Dans le cas du serment, nous avons affaire au futur et au passé à la fois. En décomposant, trois moments constituent le serment, à savoir: a) l'invocation, b) la déclaration et c) l'imprécation. Par *l'invocation des dieux* ou *des forces de la Nature*, le serment se tourne vers le passé, à travers la déclaration, objet du serment, le rapport au temps privilégie le présent de l'énonciation et quant à *l'imprécation* - moment de violence ou le jureur dit et convoque l'arsenal de malheurs qui l'attendent s'il lui arrivait de mentir - on s'engage pour *le futur*. En effet, le serment est un gage, une parole de défi. On défie la Nature de donner crédit à une assertion et on défie la société de donner une plus-value symbolique à un être ou à un propos. Le serment utilise plusieurs éléments de la Nature allant des réalités physiques comme la foudre en passant par l'eau, la terre et d'une façon générale le monde végétal.

La *terre* est l'élément fondamental par lequel on appréhende la Nature dans le serment. Le verbe *jur* en Beti du Sud Cameroun est *Kan sòng*. Le terme *song* signifie la tombe: une motte de terre où l'humain, créateur de cultures, réalise sa fusion avec la Nature en redevenant terre. En langue Dwala du littoral camerounais, jurer se traduit à peu près de la même manière: *Kana sòngò*, *sòngò* étant en langue Dwala la *tombe*. Avant même de jurer, et en cas de litige, on met en garde la personne qui sera accusée; cette séquence s'appelle en Beti *mbémé*. Mais dans celui-ci, la formule propre qui profère cette mise en garde se traduit par *évu sòng* (mot à mot: fouiller la tombe). Ce qu'il faut remarquer ici c'est que *la tombe* entre dans la constitution de ces actes de langage qu'impliquent *jur* et *mettre en garde*. En faisant référence à la tombe, on pourrait croire que c'est l'ancêtre ou le parent mort qui deviennent les garants symboliques aussi bien de la crédibilité du propos (quand on jure) que de l'efficacité de la menace (quand on met en garde). En vérité, c'est la *terre* qui est la garante du sérieux de la menace ou du serment, c'est un constituant de la Nature (la terre) qui est la menace suprême. En jurant même sur la tombe d'un enfant – qui n'a pas été un fondateur de clan et par conséquent n'est pas un ancêtre – avec la même gravité, les sujets qui entrent dans le régime de la loi par le serment indiquent que la loi sociale ne s'élabore qu'en tenant compte de cet englobant qu'est la Nature. La loi est là pour corriger, s'opposer et souvent ordonner les usages de la Nature.

Serment et jeu avec la Nature

Dans le serment, le Sujet ne se laisse pas totalement soumettre par le poids de sa parole qui l'oblige

une fois proférée lors du serment, il ne se laisse pas aller au jeu arbitraire des divinités, ni même à la nécessité de la Nature. Il entreprend de ruser avec la Nature et la loi. C'est ainsi que chez les Beti, on a pu déjouer la contrainte du serment. On jurait sur un paquet de feuilles ayant des vertus magiques. Un jour, un mari supplia sa femme qui venait de voler un morceau de viande dans la maison du voisin d'aller le restituer de peur de jurer devant ce paquet de feuilles magiques: «Ne t'en fait pas, répondit-elle, je sais le [le paquet de feuilles magiques] déjouer. Il y a plusieurs façons de jurer. Tu mangeras cette viande les yeux fermés, sans la toucher. Je me chargerai de te la mettre dans la bouche et moi je n'en mangerai pas». Le mari acquiesça. Tous deux furent accusés de vol et forcés de jurer (devant le paquet de feuilles magiques). Fidèle aux instructions de sa femme, le mari dit: «Si j'ai seulement vu ou touché de mes mains ce gibier, que le paquet m'arrête». Il subit l'épreuve sans encombre. Vint sa femme: «Si j'ai vendu ce gibier ou si je l'ai mangé, que le paquet m'arrête». Leur innocence fut proclamée. La Nature rusée entre ainsi dans la ruse.

La Nature dans les cosmogonies, mystères et thérapies

Contrairement à certains mythes africains qui situent l'origine de l'homme soit dans l'arbitraire de la décision de la divinité, soit comme le fruit du hasard, quelques populations africaines font de la Nature, le premier élément à partir duquel l'homme est tiré. *L'hominisation* – ce qui fait de l'homme un mammifère d'un genre spécial – et *l'humanisation* – le fait que ce mammifère crée une culture qui, étant dans la Nature, se distancie de celle-ci – ne peuvent faire l'économie de la Nature. Chez les Aja, le monde serait né de quatre éléments: le ciel, la terre, l'eau et le feu. Au commencement était laalebasse dont le couvercle formait le Ciel et la surface la Terre. Le Ciel était le principe mâle avec de l'eau, tandis que la Terre, principe féminin, contenait dans ses entrailles le feu. La vie apparut à l'initiative du ciel qui envoya l'eau sur terre. Celle-ci fait germer les plantes. La foudre naquit aussi de l'union du Ciel et de la Terre. Avec le feu, l'homme transforma la latérite en fer, puis fabriqua des armes et des outils qui lui permirent de cultiver. Dans ce mythe cosmogonique, l'ensemble du monde existant est issu des éléments naturels. Ce récit nous indique que l'agencement des éléments de la Nature traduit la puissance de *l'auto-transformation* de la Nature, sans qu'il y ait en amont un Dieu organisateur. Même quand il s'agit d'attribuer cette création à une divinité organisatrice, celle-ci ne peut faire l'économie des éléments de la Nature. Chez les Ohendo du Congo-Zaïre, dans les temps premiers, l'homme vivait dans les entrailles de la Terre dans un lieu splendide *Womosongo*. L'homme vivait dans la plénitude dans une situation d'hermaphrodisme. Dans ce récit, l'homme vient de la Terre et celle-ci lui offre la plénitude de son être avant toute différenciation sexuelle. La Nature est ici principe fondateur.

Au niveau des rites, la Nature entre aussi en jeu. En distinguant les *rites des pratiques divinatoires* destinées à découvrir un acte passé ou un événement futur, les *rites de purification* dont le but est d'effacer une souillure et les *rites de passage* à vocation pédagogique, nous remarquons qu'à chaque niveau, les Africains se servent des éléments matériels (herbes, animaux totémisés etc...) La leçon qui peut être tirée est que la quête de l'absolu et de la respectabilité sociale est donnée par les rites d'initiation, ainsi que la bonne santé et la paix passent par la Nature. Sur un plan purement profane, toute la pharmacopée utilise la Nature comme instance suprême de la thérapie. L'exemple d'une herbe *Tsama Tsama (Ageratum conyzoides)* est assez significatif. Cette herbe qu'on retrouve chez les Evuzok du Cameroun sert à la fois à soigner le corps (maladies normales comme la constipation intestinale) et l'esprit (les vers *nsòn* jetés sur le corps d'autrui par jalousie). La Nature est vie et celle-ci n'est compréhensible que dans le temps.

La Nature et le temps

La Nature est de l'ordre de l'espace et indique souvent la notion d'infinité. L'infinité des objets qui constituent la Nature indique un caractère infini. Cette infinité de l'espace renvoie au temps, car que serait une Nature qui ne dit rien de la durée? Il s'agira d'examiner quelle signification les Africains donnent-ils au temps à travers les calendriers, on saisit bien la relation que l'Africain établit entre le temps, la Nature et l'action. Pour agir sur la Nature à travers l'agriculture, la chasse ou la pêche, l'Africain s'est servi du cours de la Nature pour compter les jours, les mois, les années. Avant tout, il faut distinguer plusieurs sortes de calendriers chez les Africains: un calendrier de type biologique, un autre de nature politique et enfin celui qui, plus répandu, concerne le monde astronomique.

a) Le calendrier biologique est celui qui prend comme mesure du temps le rythme biologique. Le corps féminin est ici pris comme unité de mesure. En effet, la période des menstrues de la femme sert à évaluer les espacements des naissances des enfants. Ce calendrier biologique non seulement régule les naissances, mais aussi rythme l'arsenal des interdits alimentaires pendant la période d'allaitement. Chez les Mvele et Bene du Cameroun pour une femme avoir ses menstrues se dit *Ayen ngòn* (voir la lune). Ici, il y a une *analogie* entre ces deux pans de la Nature que sont *la chair* et *l'astre*. L'analogie fonctionne ici pour souligner en creux que l'homme, le corps de l'homme est de même nature que les réalités physiques/astronomiques. Il se dessine là une conception moniste de l'Être: celui-ci est le même, mais ses manifestations et ses degrés d'organisation sont différents. La Nature serait la base organisante et les différents êtres des réalités organisées.

b) Le deuxième type de calendrier est politique. On fixait souvent la mesure du temps à partir d'un événement politique fondateur. A l'est du pays bamileké, dans la région de Bangoua, on comptait souvent des années en fonction de l'avènement de l'accession de l'ancien chasseur (*Njovüp*) au pouvoir. Cet événement est devenu à la fois le commencement et le commandement. Tant est si bien que la cérémonie du *njang* qui indique la revitalisation de la société est aussi la marque à partir de laquelle on mesure le temps. Le calendrier est subordonné ici à un événement politique et non à un élément de la Nature en tant que tel.

c) Le calendrier et la Nature: on compte les années selon le calendrier lunaire, ce qui suppose de la part des Africains une observation minutieuse du mouvement des astres. Chez les Gbaya de Centrafrique, *Zik* désigne à la fois la lune et la lunaison, c'est-à-dire l'intervalle moyen entre deux nouvelles lunes consécutives. Les Gbaya désignent les différentes phases de la lune par lesquelles ils évaluent les saisons par *ngimbo kò zik* (moments-de-lune). La lune, en plus du calendrier agricole qu'elle permet d'organiser, dit le destin et les mauvais présages. Si le premier croissant de lune est plus redressé qu'à l'accoutumée, les Gbaya concluent à un danger imminent. Pendant la saison sèche, les Gbaya observent souvent à la fois "*gba war kò wantò*: la route de wanto" (qui correspondrait à la voie lactée) et "*be-zogná*: petites jeunes filles" (qui serait la constellation des Pléiades). Les astres ne sont pas les seules réalités naturelles à organiser les calendriers, on retrouve aussi de la faune, c'est ainsi que chez les Gbaya, le "beau-marquet" *gben* Pythia melba Linné (Plocéidés) est le tout premier à lancer son cri tandis que meurt la lune. L'oiseau *zorè zorè*, les grillons (*dingo*), l'arrivage des libellules (*zemzere*) et des tourterelles permettent aux paysans de prévoir un changement de saison.

La signification du rapport de la Nature aux calendriers se situe au niveau de la réévaluation de la *notion d'origine*. «Quand on suit un calendrier, on amorce chaque fois une progression qui, à la fin du cycle, revient au point initial.» Ce qui veut dire que les origines sont à la fois données (on ne les choisit

pas) et produites, «le calendrier indiquerait ainsi que la vie d'un groupe social est scandée par plusieurs points de départ, plusieurs origines». La Nature est devenir et nos origines elles-mêmes deviennent.

La Nature en représentations: initiations et stylisations

La Nature a été utilisée dans l'art au niveau de la représentation et au niveau des matériaux. S'agissant des représentations, les sculptures portent les représentations de la faune et de la flore partout en Afrique. Et dans la peinture contemporaine, nous retrouvons non seulement les représentations de la Nature mais aussi l'utilisation des éléments naturels comme inspireurs de tout un mouvement artistique. C'est ainsi que vers les années 1970 apparut au Zaïre tout un mouvement du nom de *sabléiste* et dont l'un des représentants est le peintre Mukalenge. La technique propre des *sabléistes* consiste à fixer des sables colorés sur les toiles de coton. Pourquoi le sable et pas les cailloux ou les tessons de verre colorés? Le symbolisme qui accompagne ce privilège donné au sable souligne l'infinité de l'élément-sable. Comme la Nature, le sable qui entre dans la composition de l'oeuvre d'art rend celle-ci infinie.

Reflexions: historicité et désenchantement

Présupposés d'une réflexion sur la Nature en Afrique

Trois idées au moins encadrent tous ceux qui ont eu à parler de la Nature en Afrique. 1) D'abord, *le rapport au temps*. Quand on veut savoir quelles sont les représentations africaines de la Nature, on cherche souvent la manière dont les générations africaines *passées (les traditions) utilisaient* la Nature. Ici, le passé intéresse plus que le présent et le futur. Le souci du passé africain, parfois, entre dans les stratégies de constitution d'un type particulier de mémoire par l'Africain, et pour l'Européen, il participe surtout d'un rousseauisme petit bourgeois qui, dans l'élan de la critique de la civilisation occidentale, tente de saisir la pureté des formes de la Nature dans des contrées réputées sauvages. Si on recourt au passé africain, c'est pour avoir un modèle capable de réenchanter un monde occidental qui a tué tout mystère et réduit la Nature aux calculs. On veut enfin saisir quelque chose qui serait comme un concept unitaire de la Nature en Afrique capable de *dévoiler l'africanité*, cette entité métaphysique qui définirait (délimiterait!) une fois pour toutes l'Africain.

2) Ensuite, *la spécificité du champ*. L'appréhension de la Nature en Afrique ne vise que *le champ de l'ethno-anthropologie*. On lie l'étude de la Nature aux symbolismes, aux cosmogonies, à l'art, à l'agriculture et aux religions, le but étant ici de découvrir les structures mentales et les cadres sociaux du rapport de l'homme à la Nature en Afrique. Une fois de plus, tout se passe comme si cette Nature n'avait pas en Afrique, aujourd'hui, des enjeux politiques, économiques et juridiques. 3) Enfin, *le choix des éléments naturels*. Quand on parle de la Nature en Afrique, on s'intéresse plus au monde végétal et animal ainsi qu'à leurs échanges avec le milieu, on oublie – volontairement? involontairement? – la Nature sous le mode minéral: le rapport des Africains à leurs sous-sols est l'objet des recherches géologiques, géomorphologiques et non anthropo-politiques. Quel est le rapport des Africains à l'or, aux diamants, aux gaz naturels et au pétrole? Quels imaginaires, nouveaux jeux de langages et formes de vie promeuvent les transactions symboliques et monétaires qui tournent autour de ces éléments de la Nature? Quelle est l'histoire de l'or dans les civilisations africaines? A quoi renvoie la symbolique du diamant et comment découvre-t-on l'alliance entre le feu et le pétrole? A partir de cette série d'interrogations, on mettra la conception de la Nature au centre de la problématique politico-historique. Du coup, il ne sera plus tellement question de savoir ce qu'a été la Nature dans l'imaginaire africain,

mais comment, aujourd'hui, la Nature pose à l'Afrique des questions à la fois économiques, politiques, philosophiques et anthropologiques. a) *Economiquement*, que veut dire aujourd'hui la notion de "ressources naturelles"? Qu'est-ce qu'une "ressource"? Est-elle réductible à un ensemble de *fonctions* que la Nature aurait pour nous? Ou alors, symboliserait-elle *le lien* en ce que la *Nature* (*natus = né*) exprimerait cette idée de *généalogie* et d'attachement à une chaîne? La *res-source* ne serait-elle pas ce qui, à chaque fois, rappelle au sujet sa généalogie et son lien avec cet autre (la Nature) qui, en fait, est aussi lui? La *res-source* exprime-t-elle la *disponibilité* de la Nature? Et, en quittant une appréhension purement instrumentale, la *res-source* n'est-elle pas l'ensemble des *dispositions* de la Nature et exprimerait par là le *possible*? En poussant l'interrogation, comment s'expriment dans un lien économique les notions de *source* et de *ressourcement*? Comment *tenir cette liaison à la source* et assumer à la fois le *devenir inévitable de la source elle-même*? La notion de *res-source* ne renverrait-elle pas à cette *incessance refondation du sens* qui ne peut se faire que par le détour de la Nature? b) *Politiquement*, la Nature repose aujourd'hui le problème, rapport du sujet à l'espace, à un lieu. Comment l'organisation de l'Etat en Afrique a-t-elle contribué aux transformations du mode d'appropriation de l'espace (nous pensons aux savants et douteux montages des ministères africains de l'Urbanisme, de l'Habitat, du Logement, des Collectivités locales et de l'Aménagement du territoire)? Que veut dire habiter? Comment signe-t-on son inscription dans un lieu? c) *Sur le plan philosophique*, quelle est la signification véritable de la notion d'engendrement, la Nature étant ce qui engendre? Comment la concevoir aujourd'hui à la fois comme *projet* de l'homme et surtout *comme trajet*? Comment s'est opérée en Afrique la transformation de la perception d'une *Nature-donatrice* à une *Nature-instrument*? Comment l'*attitude de composition* (l'homme se pose avec la Nature) avec la Nature à celle de la *domination* (l'homme se pose contre la Nature)? Quels changements éthiques impliquent ce désenchantement de la Nature en Afrique?

Désenchantement de la Nature en Afrique

Le problème de la préservation de l'environnement se pose d'ailleurs parce que dorénavant la Nature est considérée comme une extériorité et un continuum physique. Trois instances aux desseins contradictoires favoriseront le mouvement de désenchantement de la Nature en Afrique. D'abord les *religions monothéistes* révélées, ensuite le rapport gnoséologique *sujet/objet* et enfin la *Nature du travail*. 1) Le christianisme et l'islam dans leur refus de "l'animisme" ont peu à peu appris aux populations africaines le privilège du sujet vivant en reléguant la Nature au rang d'objet. Cette dichotomie complétait deux autres qu'accompagnaient certaines philosophies occidentales: l'âme *opposée* au corps et le sujet *contre* l'objet. La vraie vie était dans cette optique celle de l'homme, sujet de la Rédemption, et la vraie histoire, anthropocentrée, dans la mesure où elle était le lieu où l'humain entreprenait de suivre le chemin tracé par l'histoire divine racontée, alimentée et entretenue par les textes et les clergés.

2) Ensuite, plus que le christianisme et l'islam avec leurs conceptions particulières de la Nature, une certaine forme de philosophie du *sujet* a favorisé la désacralisation de la Nature. Elle introduit d'abord le dualisme et la scission entre le sujet et la Nature. Le *sujet* auto-consistant et transparent à soi s'opposait à l'*objet*, et la connaissance se réduisait à un mouvement unique du *sujet visant l'objet*. Le *sujet* s'approprie et maîtrise la Nature par l'acte de la pensée. Pour que cette scission soit possible, il a fallu adopter ensuite une conception quantitative de la Nature. L'intérêt de celle-ci était de se défaire d'une vision finaliste et providentialiste de la Nature. Le résultat de cette conception de la Nature fut le

développement d'une rationalité instrumentale qui n'avait de cesse que de la conquérir en ne la considérant que de manière fonctionnelle au profit de l'homme. 3) Enfin, le travail. Ce dernier se définit souvent comme l'acte par lequel l'homme dompte les lois de la Nature et incite celle-ci à produire pour l'homme, mais à vrai dire, le travail mobilise les schèmes de l'expérience. A quel type d'expérience l'Afrique recourrait-elle? Le travail se faisait sur la Nature – l'agriculture, l'artisanat, la chasse et la pêche – et celle-ci était considérée comme *génitrice* et douée de projets et d'intentions. Ce que la Nature voulait bien donner à l'homme dans le cadre de l'agriculture, de l'élevage ou de la pêche, l'homme le considérait comme *don*, raison pour laquelle dans certaines circonstances, produire exigeait une pureté corporelle et morale réglementée par un ensemble d'interdits. La Nature est *donatrice* et l'activité de l'homme sur elle n'est pas *dominatrice* mais *incitatrice*. Le donné (la Nature) est en même temps *donateur*, on peut l'imiter, c'est-à-dire être à sa suite, mais (rarement!) on ne force pas la main à la Nature au point de n'en faire que cet "être à portée de main", prêt à être utilisé dont parle Heidegger (*Zuhandenheit*). Dans son rapport à la Nature, le Pygmée, par exemple, *reçoit* tout d'elle et ne cherche pas à la dominer, il en est de même pour l'éleveur nomade ou le sédentaire. Ils *com-posent* avec la Nature sans la dominer: ils rusent avec elle dans une dialectique compliquée entre le don, l'attente, la dette et le contre-don. a) *Le don*: la Nature se donne; b) *L'attente*: l'humain attend ce don – parfois, impatient, il force la main à la Nature: l'exemple des "faiseurs de pluies" dans plusieurs cultures africaines – dans le respect de la Nature; c) *Dette*: des dons passés (abondantes récoltes, abondantes pluies, etc...) l'homme est redevable et ne rompt pas ce contrat; d) *Le contre-don*: à travers les sacrifices et le respect de certains interdits, l'homme offre à son tour quelque chose à la Nature. L'interaction entre *pourvoi* (la Nature fait *des dons*) et *renvoi* (les Africains lui font des *contre-dons*). Avec la production industrielle initiée pendant la période coloniale et avant cela à l'époque des premiers comptoirs de commerce sur les côtes africaines au XVe siècle, le travail est devenu une activité *purement instrumentale* où la Nature désacralisée devenait une simple réalité dépeuplée de dieux, de génies et d'esprits.

Ethique et préservation de la Nature:

le temps, l'espace, la propriété

Le désenchantement de la Nature avec l'industrialisation pose aujourd'hui deux sortes de problèmes: a) celui de la préservation de la Nature en Afrique et b) celui du principe de l'ingérence écologique (ecological interference).

La préservation de la Nature est basée sur la notion de vie et sur la lutte contre les philosophies du sujet. Auparavant, dans la perspective cartésienne, la Nature n'était qu'une pure étendue en mouvement, l'essentiel étant dans le sujet, ce fameux "je pense" qui fonde la connaissance. Méthodiquement menée, celle-ci fera de l'homme «le maître et le possesseur de la Nature» (Descartes). Attitude de domination de la Nature qui est allée jusqu'à une surexploitation de la vie. Au lieu d'une morale anthropocentrée, les philosophies de la préservation de la Nature misent sur la primauté de la vie, condition de l'homme. L'éthique doit donc être fondée sur la vie que les hommes partagent avec les animaux et les végétaux. Or ce respect de la vie est aujourd'hui mis en danger en Afrique: a) La balance de paiement des Etats y étant parfois déficitaire, ceux-ci acceptent le stockage des déchets nucléaires de l'occident. b) Les forêts, pour les pays du golfe de Guinée (Gabon, Cameroun, Angola, Guinée Equatoriale), la Centrafrique et l'ex-Zaïre sont aujourd'hui décimées troublant ainsi l'écosystème. c) Le fond des mers des littoraux africains est souillée par les navires pétroliers. Au niveau

interne, les pollutions des nappes phréatiques, la promotion de l'agriculture sur brûlis qui appauvrit les sols, etc... Tous ces inconvénients sont aussi de Nature politique car la préservation de la Nature est aussi une question de souveraineté, or les pays africains n'ont pas encore une souveraineté complète. L'ingérence écologique (*ecological interference*) est un gadget juridique du droit international consistant à contraindre les populations d'une contrée donnée du monde à se dessaisir de la propriété de leur terre, forêt, fleuve etc... afin que cela devienne un patrimoine commun de l'humanité. Avec ce concept, se profile le problème de la *translocalité*: une localité appartient en même temps à une personne privée, qui, elle-même est soumise à la juridiction étatique, qui sera soumise à son tour à une juridiction internationale. Ce qui est en jeu, c'est l'introduction en Afrique de la notion de *transpropriation* entendue ici comme concession d'usages multiples à une multiplicité de titulaires. Le problème de la préservation de la Nature est ici anthropologico-juridique. Comment faire comprendre à un peuple qu'il soit dessaisi de son patrimoine avec qui il communiquait, au profit de la notion d'un patrimoine *translocal* (il appartient désormais à plusieurs espaces de pouvoir) et *transtemporel* (il faut penser aux générations futures)? Et si l'Africain retournait le sens de cette *transtemporalité* du droit international en invoquant aussi le respect des générations passées (ses ancêtres) qui n'auraient pas accepté cette translocalisation et cette *transpropriation*? La vogue actuelle de la préservation de la Nature pour des générations futures ne doit pas faire oublier la préservation de la mémoire des générations passées. Comment tenir le fil des générations passées et transmettre une Nature devenue une propriété translocale? Comment conjuguer à la fois la *transtemporalité*, la *translocalité* et la *transpropriété*? Comment, à partir de cette reconsidération du temps, de l'espace et de la propriété, accéder au registre du symbolique? Comment à partir du problème de la Nature, sonder les *fictions fondatrices* d'une société? Comment se passe le rapprochement entre les différents régimes normatifs? Telles sont les questions essentielles que nous pose cette fameuse préservation de la Nature trop souvent réduite aux problèmes d'intendance et du ménage.

Conclusion: scission, fusion, com-position

La Nature doit être étudiée en Afrique en tenant compte des principes de *totalité* et de *fragmentation* qu'expliquent très bien la notion d'*interactivité*. La notion de totalité postule à la base une unité des êtres, c'est ce qui rend possible le fait que ces êtres s'influencent entre eux; la lune agissant sur les hommes, ceux-ci, en prononçant certaines paroles, agissent sur certaines plantes. Ce monisme ontologique est selon les cas téléologique, il s'agit de prêter à la Nature des desseins – la terre en tant que contenant les mânes obéit souvent un destin – que l'homme peut aussi modifier. Le souci de totalité rejoint le sens profond de *natura* en ce que celle-ci désigne chez un être vivant, à la fois les *éléments matériels* dont il se compose (le sexe, l'humeur etc...), une sorte de *principe vital*, et l'ensemble de ses *dispositions psychiques*. En un mot, les traits de sa personnalité. On a prétendu que cette interaction était de Nature magique, car à la base de la démarche magique se trouve l'idée selon laquelle les êtres peuvent s'influencer par participation, par imitation, par simulation et par contiguïté. A vrai dire, l'examen de la totalité dans les multiples représentations de la Nature en Afrique traduit certes les diverses conceptions de la magie qui entourent la représentation de la Nature, mais aussi la *multivalence* des éléments de la Nature. Un même élément de la Nature peut être au centre de plusieurs activités et constituer ainsi *une totalité non magique qui engendre* des rôles, perceptions et attitudes à son égard. La végétation en est un bon exemple. Par elle, l'Afrique trouve: 1) sa nourriture - les feuilles, les fruits, les insectes, les animaux qui s'y trouvent, le suc des arbres comme le raphia et le

palmier sert à faire du vin chez les Bantous; 2) la symbolique de la *relation avec l'autre* - la cola, fruit d'un arbre est le symbole qui scelle l'amitié, la convivialité et les alliances diverses; 3) le remède à ses maladies visibles et invisibles. Par cet engendrement des rôles, la Nature est *ce qui fait lien*. Liant les humains au monde environnant, liant les humains à leurs ancêtres, liant les générations entre elles.

Plusieurs cultures africaines conçoivent en général l'homme comme venant de la Nature, cette *relation de provenance* a été érigée en *relation d'équivalence*; l'Africain serait un être en *fusion avec la Nature*. Pour lui, la terre, le sang, la lune l'eau sont la même chose; il n'opère jamais cet acte de mise à distance qui lui permet d'objectiver les éléments de la Nature. Il serait dans sa Nature de ne pas distinguer de la Nature. Il n'analyserait pas les objets, il vibrerait avec eux, il ne découperait pas la Nature en menus morceaux, il sympathiserait avec elle, il ne se poserait pas en individualité au sein d'une communauté, il serait plutôt un morceau de mana, cet esprit du monde qui structure le tout. En définitive, les rythmes du monde et ses humeurs sont confondus et c'est à ce titre qu'on dit de l'Africain qu'il est intuitif parce qu'étant "l'homme de la Nature". Ces points de vue sont ceux des ethnologues africanistes comme l'Allemand Leo Frobenius et des Africains comme Léopold Senghor. Celui-ci a repris les vues de Frobenius et affirme que "le Nègre est l'homme de la Nature. Mais, on peut affirmer que l'Africain entretient à la fois, en fonction de la variation des climats, de la végétation et de la faune, des relations d'*implication* et de *com-plication* avec la Nature. *Implication*: il est immergé dans (in) la Nature; *com-plication*: il émerge de la Nature (*ex*) et avec (*cum*) elle. Et pour émerger avec la Nature, il faut qu'il y ait à la fois unité de substance et distinction des plans. L'homme est d'un autre plan.

Ni absolument objective, ni exclusivement subjective, ni simplement collective, ni même individuelle, la Nature se conjugue en Afrique sur plusieurs modes. Quand on la considère à l'*indicatif*, elle soulève le problème fondamental du rapport de l'Africain à l'altérité. L'autre étant ici le non-humain: le problème de la Nature pourrait *inciter* aujourd'hui, dans les traditions africaines, à réévaluer le rapport à la souffrance des animaux... par exemple. Si on la prend au *conditionnel*, la Nature souligne, en tant qu'elle est noeud de rapports, que ceux-ci s'articulent de manière incertaine, car, comme puissance d'engendrement et d'auto-engendrement, elle préfigure chaque fois *l'avènement du possible*.

A la fois à l'aise avec l'indicatif et le conditionnel présents, la Nature en Afrique n'est compréhensible théoriquement parlant qu'en dépassant d'une part les dualismes et les *oppositions factices* Nature vs culture, objectivité vs subjectivité, extérieur vs intérieur -, et d'autre part une *fusion* trop manifeste et de caractère magique entre l'homme et la Nature, la Nature et la culture. En Afrique, entre l'homme et la Nature, la Nature et la culture il n'y a ni *scission*, ni *fusion* mais *com-position*. N'étant pas l'un ou l'autre, ni même l'un et l'autre, mais plutôt l'un *dans* l'autre (l'Africain est *dans* - *inest* - la Nature), la Nature et la culture s'expriment l'un *par* l'autre. C'est cette relation à la fois conjonctive et disjonctive qui rend possible le fait que l'Africain et la Nature *co-naissent*; c'est-à-dire naissent non pas l'un à côté de l'autre, mais l'un à l'autre. La question des rapports de la Nature et de la culture devient donc celle de la co-présence, la Nature en Afrique n'est pas tout simplement, elle est co-présente (*adest*), l'Africain à son tour est *co-présent* à la Nature. Comment édifier les normes de cette co-présence et les formes de cette connivence? Tel est l'horizon.

Jean-Godefroy Bidima est professeur à la Tulane University de New Orleans, Faculty of Liberal Arts and Sciences. Il est auteur de *Théorie critique et modernité négro-africaine: de l'École de Francfort à la «Docta spes africana»*, Publications de la Sorbonne, Paris 1993, et de *La philosophie negro-africaine*, PUF, Paris 1995

Bibliographie (documents cités et consultés)

- J.G. Bidima, *L'art négro-africain*, PUF, Que sais-Je?, Paris 1997
- J.G. Bidima, *Sites, transits et enjeux de la Nature en Afrique: une interrogation philosophique*, in Bauer U, Egbert H, Jäger F., (éds), *Interkulturelle Beziehungen und Kulturwandel in Africa*, Peter Lang, Frankfurt/M 2001
- J.G., Bidima, *La palabre, une juridiction de la parole*, Michalon, Paris 1997
- J.G. Bidima, *Temporalité et calendriers en Afrique: expériences reçues et expériences vécues*, in Colloque de Cerizy, sous la direction de Jacques Le Goff, Perrine Mane, Jean-Lefort, *Les calendriers, leurs enjeux dans l'espace et dans le temps*, Somogy- Editions d'Art, Paris 2002
- A.K. Busia, *The Position of the chief in the modern political system of Ashanti*, Oxford University Press, Londres 1951
- G. Courtois, *Le serment, perspectives de recherches*, in «Droits et cultures», n. 18, 1999
- F. Cusin-Berche, *Les mots pour le faire, approches sémantique et sémiotique du serment*, in «Droit et Cultures», n. 23, 1992
- M.C. Dupré, *La place du serment au Congo*, in «Droit et cultures», n. 14, 1987
- Dzokanga, *Dictionnaire lingala-français*, Ed. à compte d'auteur, Paris 1995
- Faik-Kadima Njuzi, *La puissance du sacré, l'homme la nature et l'art en Afrique noire*, Maisonneuve-Larose, Paris 1993
- P. Gaudibert, *L'art africain contemporain*, Diagonales, Paris 1994
- M. Heidegger, *Etre et temps*, trad. F. Vezin, Gallimard, Paris 1986
- M. Horkheimer, *Eclipse de la raison*, Payot, Paris 1974
- A. Junod Henri, *Moeurs et coutumes des Bantous*, tome 2, Payot, Paris 1936
- P. Laburthe Tolra, *Le serment chez les Beti*, in «Droits et Cultures», n. 14, 1987
- L. Mallart Gimerat, *Ni dos ni ventre*, Société d'ethnographie, Paris 1981
- M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964
- M.E. Kaufmann, *Ibibio dictionary*, African studies Centre, Leiden 1985
- M. Niang, *Pular-english, Pular standard dictionary*, Hipocrene Book, 1997
- D. Paulme, *Les gens du riz*, Plon, Paris 1970
- H. Pradelles de Latour, *Le cycle bisannuel chez les Bamileké*, in «Systèmes de pensée en Afrique noire», 1984, n. 7
- D.W. Osborn, D. J. Dwyer, J. I. Donohoe, *A fulfude (massina)- English- French lexicon*, Michigan State University Press, East Lansing 1993
- F. Ost, *La nature et la loi, l'écologie à l'épreuve du droit*, Découverte, Paris 1995
- M. Raynal, *Justice traditionnelle, justice moderne, le devin, le juge et le sorcier*, L'Harmattan, Paris 1994
- A. Retel-Laurentin, *Sorcellerie et ordalies*, Anthropos, Paris 1974
- P. Roulon, *La conception gbaya bodoe du temps, systèmes de pensée en Afrique noire*, 1984, n. 7
- L.S. Senghor, *Liberté III*, Seuil, Paris 1977
- L.V. Thomas, R. Luneau, *Les religions d'Afrique noire, Textes et traditions sacrées*, Stock, Paris 1981
- J.A. Vandermeiren, *Vocabulaire Kiluba Hembra-Français, Français-Kiluba Hembra*, Ministère des colonies, Bruxelles 1913