LES ESPACES INTERDITS DANS LES CONTES IVOIRIENS, LIEUX DISCURSIFS DE LA BIODIVERSITE

Soro Fara
Université Peleforo Gon Coulibaly-Korhogo (RCI)
faracouls@gmail.com
0757784200/ 0100161607

Résumé

Les traditions orales constituent, en Afrique, la pierre angulaire de toute une philosophie existentielle. Elles donnent forme à des principes de vie et des institutions qui structurent et assurent la fixation, la diffusion et la pérennisation, sur le plan diachronique, des mœurs, des faits et des expériences accumulées, au fil des âges, d'une génération à une autre. Les connaissances orales renferment et charrient des clés permettant la fluidité des rapports de l'Homme à l'environnement et de l'environnement à l'Homme. Dans la présente contribution, il s'est agi de montrer que les traditions, notamment les contes, ont, toujours, permis d'intégrer des pratiques dans le processus de gestion de la biodiversité et de la conservation des écosystèmes. En opérant du côté de la production, la sociocritique de Claude Duchet a mis au goût du jour les principes de la sacralité et du totémisme ivoirien comme leviers culturels rendant possibles la préservation de la faune et de la flore. Les espaces interdits, par la médiation de la peur édifiante demeurent des lieux craints et respectés par la communauté tout entière. Par ces mesures coercitives, les populations et les gardiens de la tradition marquent leur amour pour la nature et leur commune volonté de préserver les richesses naturelles, culturelles et spirituelles que constituent et véhiculent ces espaces protégés.

Mots clés : *conte, biodiversité, espaces interdits, préservation, homme.*

Abstract

In Africa, oral traditions form the cornerstone of an entire existential philosophy. They give shape to life principles and institutions that structure and ensure the preservation, dissemination, and continuity—across time—of customs, facts, and experiences accumulated over the ages, from one generation to the next. Oral knowledge contains and conveys the keys that enable the fluidity of the relationship between humans and the environment, and between the environment and humans. The aim of this work was to show that traditions—particularly folktales—have always served to integrate practices into the process of biodiversity management and ecosystem conservation. By focusing on the production side, Claude Duchet's sociocritical analysis has brought to light the principles of sacredness and Ivorian totemism as cultural levers that enable the preservation of flora and fauna. Forbidden areas, through the mediation of edifying fear, remain places feared and respected by the entire community. Through these coercive measures, local populations and the guardians of tradition demonstrate their love for nature and their shared commitment to preserving the natural, cultural, and spiritual riches that these protected areas embody and convey.

Keywords: *folktale, biodiversity, off-limits areas, conservation, humans.*

Introduction

Le conte, résultats "des bouches et des oreilles" fait partie du patrimoine oral de l'humanité. À ce titre, il paraît comme un genre littéraire impérissable qui a nourri l'imaginaire des sociétés à traditions orales. Transmis de génération en génération par la médiation de la Parole, il apporte à l'imaginaire collectif les savoirs, les valeurs

culturelles, la civilisation du peuple dont il est issu. Le conte, sous le prisme de l'affabulation, reste une littérature aux fonctions multiples en ce sens qu'il embrasse tous les domaines de la vie sociale. Ainsi, les problèmes liés à l'environnement ont, de tout temps, préoccupé et continuent de préoccuper l'humanité et, singulièrement, les conteurs, archives vivantes de leurs communautés respectives. Conscients de l'enjeu que représente l'environnement dans l'équilibre vital de l'humanité, ces dépositaires du patrimoine ancestral commun s'en font largement l'écho dans leurs différents récits tant les facteurs et les champs de sa dégradation s'accroissent à un rythme ahurissant. En effet, dans le vécu des civilisations négro-africaines, la gestion de l'environnement participe d'une vision holistique des rapports qui unissent non seulement l'Homme à son environnement tant matériel qu'immatériel, mais aussi par la représentation qu'il se fait de ces rapports qui déterminent leurs comportements et leurs conduites cristallisés dans les totems, les tabous, les interdits, les rituels et les consécrations des lieux et ou espaces hiérophantiques. Subséquemment, notre réflexion part d'une triple observation qui associe littérature, écologie et discours. On observe, sur le plan littéraire que si la littérature du conte ivoirien a été beaucoup étudiée pour ses intentions morales, pédagogiques et sociales, sa tonalité écologique reste largement marginalisée, car les espaces interdits qui le charpentent sont encore réduits à de simples motifs fantastiques destinés à effrayer ou à émerveiller, alors qu'ils portent en réalité un discours environnemental hautement codifié. Et sur le plan socio-environnemental, la Côte d'Ivoire fait face à une érosion accentuée de sa diversité biologique,

marquée par la déforestation massive, la disparition progressive des forêts sacrées sous la pression de l'urbanisation, de l'agriculture intensive et de la marchandisation sans contrôle des terres, et l'assèchement des cours d'eau sacrés ; or les seuls écosystèmes qui continuent de résister à cette dégradation galopante sont bien souvent ceux qui restent protégés par un interdit traditionnel, ce qui révèle le conte comme un véritable outil ancestral et efficace de protection et de conservation de la biodiversité. Sur le plan discursif, notre constat est que dans le conte, l'interdit n'est jamais arbitraire, ni simplement imposé à l'Homme. L'espace interdit se révèle donc comme un lieu discursif où c'est la parole contée elle-même qui régule l'accès à la ressource, qui sacralise la biodiversité et qui en assure sa pérennité en inscrivant la peur et le respect dans l'imaginaire collectif.

Notre contribution se propose donc d'analyser les espaces interdits au miroir de quelques récits oraux ivoiriens en tant que stratégies traditionnelles de maintien et de gestion de la biodiversité. À terme, elle devra établir que l'interdiction qui couvre certains espaces dans ces récits oraux, en dépit de leur caractère traditionnel et culturel, participe de manière efficace à la préservation de la diversité biologique. Dès lors, l'analyse répond aux préoccupations suivantes : quels types d'espaces font l'objet d'interdiction dans les contes ivoiriens ? À quoi servent ces interdictions ? Quels rôles jouent les lieux interdits dans la société et la nature ? Par quel mécanisme ces espaces maintiennent-ils leur statut inviolable ? Pour répondre à cette préoccupation, le champ méthodologique remet au goût du jour la sociocritique de Claude Duchet en ce sens que

toute production littéraire est tributaire des circonstances historiques, culturelles et sociales du peuple géniteur. Elle offre un cadre idéal pour saisir la dimension sociale et économique de l'espace interdit dans le conte ivoirien. Cette lecture sociocritique est enrichie par la géocritique de Bertrand Westphal et la poétique de l'espace de Gaston Bachelard, qui offrent les outils pour l'analyse l'espace interdit non comme un simple théâtre du jeu actantiel, mais comme un véritable actant narratif, un espace vécu, perçu et sacralisé qui agit, qui châtie, qui protège et qui charpente le parcours du héros entre le village, lieu de la norme, et la brousse, lieu de l'altérité. Structuré en un plan tripartite, notre démarche analytique, dans sa première articulation, présentera la typologie des espaces interdits après une brève approche définitionnelle des concepts clés du sujet. Dans ses deux derniers volets, il sera successivement question d'établir la fonctionnalité de ces lieux spécifiques et de présenter le mécanisme ou les stratégies qui fondent la censure de ces sites.

1-Des mots aux lieux : sémantique et cartographie du tabou

En ouvrant cette lucarne, l'objectif de l'étude est de faire une étude conceptuelle des notions essentielles du sujet, afin d'offrir une meilleure orientation à l'analyse. Il s'agit des notions "espace interdit" et "biodiversité".

1-1-L'interdit : pour dire le bien et le mal

L'interdit, dans son acception générale, est ce qui est défendu par la loi ou par la morale. En anthropologie,

l'interdit correspond aux éléments médiateurs entre le sacré et le profane. Il agit comme un contrôle social en vue de maintenir la cohésion du groupe et les valeurs en vigueur, en dehors de toute institution légalement constituée sous la menace éventuellement ancestrale. Voilà pourquoi la transgression d'un interdit provoque automatiquement des conséquences néfastes sur l'individu transgresseur ou sur l'ensemble de la communauté à laquelle cet individu. L'interdit, par la censure qu'il crée, vise à éviter les éventuelles sanctions qu'encoure tout contrevenant tant sur le plan individuel que collectif.

Les espaces interdits, dans les contes, sont non socialisés et constituent l'habitacle des dieux intermédiaires, plus ou moins bienveillants. Leur fonction est de permettre à l'humain de rentrer en communication avec le sacré. Ainsi, ils répondent à un besoin de cohésion sociale et de respect des valeurs culturelles et environnementales.

1-2-La biodiversité : un défi d'hier dans les contes et une urgence aujourd'hui

L'émergence du concept de biodiversité est étroitement liée à l'histoire mondiale de la protection de la nature et à l'évolution des idées concernant ce que l'on appelait auparavant plus volontiers la « nature » (J-P. Raffin, 2007, p. 99). Depuis le sommet de la Terre de Rio de Janeiro en 1992, la préservation de la biodiversité est considérée comme un des enjeux essentiels du développement durable. L'adoption de la Convention sur la diversité biologique (CDB) au cours de ce sommet engage les pays signataires à

protéger et restaurer la diversité du vivant[1]. Au-delà des raisons éthiques, la biodiversité est essentielle aux sociétés humaines qui en sont entièrement dépendantes à travers les services éco systémiques. Mais qu'est-ce que la biodiversité ?

La diversité biologique désigne la variété et la variabilité du monde vivant sous toutes ses formes. Elle est définie plus précisément dans l'article 2 de la Convention sur la diversité biologique comme la « variabilité des organismes vivants de toute origine y compris, entre autres, les écosystèmes terrestres, marins et autres écosystèmes aquatiques et les complexes écologiques dont ils font partie ; cela comprend la diversité au sein des espèces et entre espèces ainsi que celle des écosystèmes »[2]. Selon Robert Barbault (1997, p. 49), le concept de biodiversité renvoie également à la présence de l'Homme : « l'homme qui la menace, l'homme qui la convoite, l'homme qui en dépend pour un développement durable de ses sociétés ».

La biodiversité existe à différents niveaux d'organisation interdépendants qui s'emboîtent. Les scientifiques considèrent généralement ces niveaux au nombre de trois : la diversité génétique, la diversité des espèces et la diversité des écosystèmes (V. Maris, 2010, p. 117). À cela s'ajoutent la diversité des interactions à l'intérieur des trois autres niveaux et entre eux, et la diversité fonctionnelle, c'est-à-dire la diversité des caractéristiques fonctionnelles des organismes, indépendamment des espèces auxquelles ils appartiennent

[1] Groupe international composé des nations du G8 et de cinq pays émergents : Brésil, Chine, Inde, Mexique, et Afrique du Sud.

[2] Convention sur la diversité biologique, art. 2, 1992.

(D. Tilman, 2001, p. 114). La biodiversité ne se limite, donc, pas à la somme des espèces, mais représente l'ensemble des interactions entre les êtres vivants, ainsi qu'avec leur environnement physico-chimique, sur les niveaux génétique, spécifique et éco systémique.

Le terme de biodiversité peut donc définir une valeur symbolique forte, représentant la totalité de la vie, et ainsi se charger « de normes de valeurs : elle est ce qui est naturel, ce qui est vulnérable, ce qui, enfin, est bon pour l'Homme et la survie de l'humanité ».

1.3. Les lieux interdits : une cartographie du tabou

Parler de la typologie des espaces interdits dans les contes ivoiriens revient à déterminer les différents types d'espaces que les pouvoirs ancestraux ou traditionnels ont défendues de toutes activités humaines. Ces espaces sont légions dans les contes ivoiriens. Ils concernent principalement les milieux sylvestre et aquatique.

1.3.1. L'interdit forestier dans le conte ivoirien

Il s'agit essentiellement des forets sacrés[3]. Le milieu sylvestre regroupe des lieux de communication privilégiés avec les entités surnaturelles ou les ancêtres et héros divinisés. Autrement dit, une forêt sacrée est un massif forestier qui est protégé par les croyances religieuses traditionnelles de différents groupes humains. Ce sont des formations végétales plus ou moins étendues pouvant abriter

[3] François Joseph AMON D'ABY, « La forêt sacrée » in *La Marre aux crocodiles*, Dakar-Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines (NÉA), 1973. À propos de ce conte, l'auteur rapporte : « L'on raconte qu'une femme nommée Baloi, après avoir créé un jardin potager dans une forêt ou nul ne devait pénétrer (…). Comme c'était la première fois, depuis la création du monde, qu'elle était cultivée, cette terre se révéla d'une fertilité inouïe, (…). », p. 21.

une ou plusieurs divinités et faisant l'objet d'interdits visant à leur protection ainsi qu'à celle de toutes les espèces y résidant. Il en existe de toute taille, allant de bosquets à des forêts de quelques dizaines d'hectares. Les règles de gestion de ces lieux sont mises en place lors de la sacralisation pour devenir des lieux de contrôle des « désordres naturels ou humains ». Conditionnant parfois la création des villages, ces bois sacrés abritent souvent les divinités protectrices des villages ou des royaumes. En milieu Manon, par exemple, la forêt sacrée constitue un temple du fétichisme, un sanctuaire où se déroulent des rites secrets et des cérémonies (C. N Kpoghomou et M. Diawara, op. cit., p. 7) . Ils peuvent aussi être des lieux d'initiation comme des lieux d'inhumation. En raison de leur caractère sacré et d'inviolabilité, ces forets aident à protéger des écosystèmes ou des habitats particuliers contribuant ainsi aux politiques et mesures de protection de l'environnement.

1.3.2. Protéger l'eau par le sacré : l'interdit aquatique

Les formations aquatiques demeurent l'un des espaces les plus sacralisés dans les récits oraux en ce sens qu'elles sont porteuses de valeurs significatives en termes de biodiversité, de bénéfices écologiques et de valeurs culturelles, volontairement conservées par la communauté locale en général. Elles font, à cet effet, l'objet de vénération de la part des pouvoirs traditionnels de génération en génération. Il s'agit essentiellement des rivières, des marigots, des lacs, des lagunes, des fleuves, des mers, etc. Tout comme les forêts sacrées, les cours d'eau marqués du sceau de la sacralité sont exempts de tout accès

humain de même que les ressources qu'ils abritent. Le conte « Les racines sur l'eau » (B. Ouattara, 2022, p. 97) illustre parfaitement cette réalité chez les peuples nafara de Côte d'Ivoire lorsque l'auteur écrit : « Dès qu'elle voulut entrer dans cette eau, un calao chanta : "Ce marigot est interdit à tous les villageois" (…). » Comme l'on peut le constater, la relation de l'Homme avec ces lieux interdits est une relation de dépendance pour la survie d'où l'importance et la nécessité de leur protection. Dès lors, il se pose la question de leur fonctionnalité auprès de leurs communautés d'origine ou d'appartenance.

2. Les espaces interdits comme opérateurs culturels et environnementaux

Poser le problème de la fonction des espaces interdits dans les contes ivoiriens revient à s'intéresser à leur rôle dans la société. Ainsi, dans leur apparition, ces lieux sacrés remplissent d'importantes fonctions dont les fonctions écologiques et socio-culturelles.

2.1. Protéger le vivant par l'interdit

Dans les récits oraux, il est clairement établi que les espaces interdits ne sont pas que des créations socioculturelles émanant de sociétés traditionnelles comme cadre privilégié d'accomplissement de diverses cérémonies rituelles, mais représentent aussi des formes locales de conservation de la biodiversité. Abondant dans ce sens, Dounias (2015, p. 97) ajoute que ces ilots constituent parfois des refuges relictuels propices à la préservation d'espèces menacées (cas des chimpanzés confinés dans les forêts

sacrées de Bossou et Nimba en Guinée). Dotés d'un statut particulier par les ancêtres fondateurs, ces lieux sacrés permettent de préserver les écosystèmes vierges, ceux-ci étant des refuges importants pour la biodiversité locale et des sources de plantes utilisées à des fins médicinales, sociales et religieuses (Kokou et *al.*, 2005 ; Nganso et *al.*, 2012). Cette fonction constitue le motif principal qui attire toute l'attention des institutions internationales, des états et des scientifiques étant donné que depuis des décennies[4] la conservation de la biodiversité demeure l'un des enjeux majeurs de notre planète.

Dès les années 1980, les forêts dites « sacrées » ont attiré l'attention d'instances internationales, telle que l'Unesco, notamment sur leur potentiel lié à la conservation de la biodiversité (F.S.Souma, 2018, p. 73). D'autres instances, dont l'Organisation des Nations-Unies et ses agences, le Fonds pour l'Environnement Mondial (FEM), le Forest Stewardship Council (FSC), l'Union Internationale pour la Conservation de la Nature (UICN), l'Organisation Internationale des Bois Tropicaux (OIBT) agissent de concert avec des États et de nombreuses ONG locales par des actes de reconnaissance et de soutien de projets des forêts sacrées (Jennings et al., 2003 ; UNESCO-MAB, 2003 ; Ibo, 2005 ; M.E.M, 2010 ; Hunyet, 2013). L'un des actes les plus forts est la convention sur la diversité biologique

[4] La Conférence de Stockholm (Suède) en 1972, La Commission Mondiale sur l'Environnement et le Développement en 1987, la Conférence de Rio de Janeiro, au Brésil en 1992. Pour le continent africain, l'on retient la Conférence régionale africaine sur l'environnement et le développement durable à Kampala (Ouganda) en juin 1989, le Séminaire régional sur l'intégration de la dimension de l'environnement dans l'enseignement universitaire général en Afrique, en 1988 à Dakar (Sénégal), le Colloque sur l'environnement et le développement en 1989 à Dakar, la Conférence des ministres francophones de l'environnement à Tunis en avril 1991.

adoptée lors du Sommet de la Terre à Rio en 1992 (Nations Unies, 1992). Cette convention fait référence à la conservation *in situ* dans son article 8, en précisant dans l'une des mesures énoncées « le respect, la préservation et le maintien des connaissances, innovations et pratiques des communautés autochtones et locales qui incarnent des modes de vie traditionnels présentant un intérêt pour la conservation et l'utilisation durable de la diversité biologique… ». Depuis ce sommet, des pratiques et savoirs locaux utiles pour la conservation sont de plus en plus reconnus (Bazile, 2014, p. 52).

En Afrique, de nombreux pays tels que le Benin, le Togo, la Côte d'Ivoire, le Burkina Faso, le Ghana, le Cameroun et le Kenya s'y sont aussi intéressés (Guinko, 1985 ; Camara, 1994 ; Kokou, 1998; Kokou et *al.*, 2005 ; Hamberger, 2006 ; Opoku, 2007 ; Juhé-Beaulaton, 2008 ; Salpeteur, 2010, etc.). Cette abondante littérature témoigne d'une prise de conscience scientifique liée à la conservation de ces écosystèmes pluriséculaires non seulement du point de vue écologique et environnementale mais aussi et surtout socioculturelle pour les communautés locales.

2.2. Fonctions sociales et symboliques des espaces interdits

La religion traditionnelle africaine apparaît, à tout point de vue, comme une religion de l'alliance entre l'Homme et la nature par la médiation des génies, des ancêtres et de Dieu. Elungu (1987, p. 124) 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 ».

L'Homme africain, uni à la nature, s'y reconnait cependant une force contingente, en ceci que la nature, à ses yeux, est peuplée de puissances tant bienfaisantes que malveillantes. Elle apparaît dès lors comme un réservoir de signifiants et de signes, porteuse de messages, chargée de significations que les Wè, Dida et Bété et bien d'autres sociétés, par l'intermédiaire du devin (gwingnon, zriblegnon, zrignon), essaient toujours d'interpréter afin de mettre leur force vitale à l'abri des agressions des forces malveillantes, mais aussi de se rendre favorables à celles bienfaisantes. Pour tout dire, chez l'Africain, en général, la nature est significative.

Ainsi, il ressort des contacts et entretiens avec les initiés, les sacrificats et dépositaires de la tradition et des valeurs culturelles et les populations locales que les espaces interdits remplissent de nombreuses fonctions socio-culturelles en lien avec l'initiation, les rituels et cérémonies d'adoration.

2.2.1. Les espaces interdits : éduquer au respect du vivant

Les espaces faisant l'objet d'interdiction sont d'une grande signification socioculturelle et religieuse, en ce sens qu'ils représentent des sites de rites sacrés d'initiation comme le *Poro*, école initiatique dans les bois sacrés en pays Senoufo, souligné par Tahoux Touao (1997, p. 96). En effet, par ses moyens de survie (chasse, cueillette, élevage, pêche,

agriculture), 1'Africain traditionnel était techniquement et socialement adapté à la nature.

Cette adaptation et cette intimité avec celle-ci commencent très tôt, chez l'enfant africain, pour son éducation. C'est ce qu'exprime Houis (1971, p. 79) avec des exemples, lorsqu'il écrit :

> L'enseignement que l'enfant reçoit progressivement de ses parents et de ses ainés l'intègre dans une connaissance intime de son terroir. Les enseignements donnés aux enfants - apparemment irréguliers, disparates, voire furtifs - 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 que disait Chevalier (1971, pp. 3-5) à propos d'un jeune Africain, alors âgé de 17 ans et qui fut plus tard 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 produits ».

Aussi, au plan pratique, l'enfant apprend 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-Fotê (1999), « 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 ». 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 senoufo, wè 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 entrainés, 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 somme, de l'idéologie religieuse traditionnelle africaine, fondée de sur une alliance communauté-nature, une alliance entre les dieux et la nature, découle un environnement relativement protégé.

2. 2.2. Rituels du sacré : honorer pour protéger

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, disparition d'espèces vivantes, des minéraux, etc.) 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, en cela que les endroits défendus d'accès incarnent, tour à tour, les ancêtres et les coutumes, la mort, la naissance et la

maternité. Sacrifices, prières, obéissances aux interdits constituent ces rituels et cérémonies. II 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 des sociétés et des humains. Par ces rituels, les vivants témoignent leur attachement et reconnaissance aux ancêtres comme l'atteste Jacques Chevrier (1974, p. 202)

> Au niveau du monde des ancêtres, la littérature orale traditionnelle fait partie du patrimoine ancestral légué aux vivants, et sa réitération ne fait que consolider les liens étroits qui unissent les morts et les vivants. Elle montre aux vivants en quoi ils sont redevables aux ancêtres : elle permet de concilier les forces du bien et d'exorciser les forces du mal.

Les divinités et autres forces invisibles sont, donc, au service des êtres humains. Ils veillent sur eux, les protègent et les assistent en cas de besoin. Il y a, donc, nécessité de garder leur contact, de les écouter à travers leurs représentations multiformes. Capables du meilleur comme du pire, leurs interventions dans les récits oraux s'inscrivent dans la restauration de l'ordre social établi dont la transgression constituerait une menace du groupe communautaire. Même s'ils demeurent dans les pénombres, c'est-à-dire invisibles, les divinités se préoccupent et veillent autant que les humains, à la bonne marche de la société, d'où leur rôle de régulateur social. Jouant ainsi un rôle protecteur, nourricier ou justicier, elles font l'objet de

vénération à travers les espaces qui leur sont dédiés à cet effet.

Par ailleurs, à travers les cultes aux ancêtres, les rites et cérémonies initiatiques, les populations et les gardiens de la tradition marquent leur commune volonté de préserver les richesses naturelles, culturelles et spirituelles que constituent et véhiculent les forêts sacrées. Cette adhésion volontaire est La deuxième raison qui garantit la sauvegarde des forêts sacrées.

3. Écologie traditionnelle ivoirienne : dispositifs narratifs de préservation du vivant

Bien qu'évoluant dans un univers fictionnel, les peuples traditionnels africains, à travers leurs récits, avaient pleinement conscience des dangers et menaces auxquels pourraient être confronté leur environnement. Dans l'optique de prévenir ces éventuelles agressions et aussi de profiter durablement de leur équilibre écologique, les pouvoirs traditionnels ont pensé et mis en place tout un ensemble de pratiques endogènes axées principalement sur l'interdiction reposant sur la sacralité et la sanction. En effet, si aucune interdiction n'est envisageable sans mesure de coercition, les gardiens de la tradition, par ces pratiques culturelles, consolident la crainte qui garantit la sécurité de leur environnement.

3.1. L'interdiction : le tabou comme gardien des espaces vitaux

Dans l'optique de minimiser les actions individuelles ou collectives préjudiciables à l'environnement, les sociétés

traditionnelles ont mis en place un certain nombre de « garde-fous » ou de balises constitués par les interdits et les totems. Pour ces auteurs, 1'interdit s'applique à la communauté villageoise, tandis que le totem touche généralement la famille appelée clan. Cette interdiction est multiforme et touche toutes actions humaines susceptibles de profaner ces lieux sacrés. Il s'agit principalement, entre autres mesures, de leur accès sans autorisation pour quelque motif que ce soit et de l'exploitation à des fins personnelles de leurs ressources tant végétales qu'animales. Ainsi, toutes visites ou promenades occasionnelles, touristiques, toutes coupes de bois à des fins médicinales ou culinaires, toutes défriches, toutes chasses, toutes pêches font formellement objets d'interdiction. Tel est le cas des contes « La forêt sacrée » présentant « …une forêt ou nul ne devait pénétrer… » (F. J. Amon D'Aby, op. cit., p. 21) et « Les racines sur l'eau » mettant en scène un marigot interdit : « Ce marigot est interdit à tous les villageois. » (B. Ouattara, op. cit., p. 97). Tels que présentés, aucune violation ou transgression de ces lieux n'est envisageable dans ces contes pour la simple raison que ces dispositions sont d'ordre ancestrales et millénaires. Il appartient, donc, à chaque génération de les transmettre intacts aux générations futures afin de préserver et pérenniser cette chaine de transmission pour le respect de la mémoire des dieux, des esprits et ancêtres fondateurs et pour le bonheur des humains. Les propos du chef de terre, prêtre des divinités est, à cet effet, très illustratif quand il déclare à l'assistance suite à la découverte de Baloua et ses servantes retenues prisonnière dans la forêt sacrée : « Nos pères nous ont légué cette forêt sacrée que nous devons transmettre intacte à nos enfants. C'est pour avoir profané

ce lieu que Baloua est retenue prisonnière ici. » (F. J. Amon D'Aby, op. cit., p. 25). À travers ces espaces interdits, il s'agit de maintenir cette relation multiséculaire entre les morts et les vivants dont la rupture serait préjudiciable à la communauté étant entendu que sa survie y est largement tributaire. Il est alors clair que le passage fluide entre ces deux univers entretient et conforte les croyances traditionnelles.

En effet, en Afrique, chaque clan, voire chaque famille, à son totem vis-à-vis des plantes ou des animaux. La pratique consiste à ne pas tuer l'animal ou la plante totem de la famille ou du clan, qui est le protecteur ou le défenseur de la famille. C'est ce que Sanou et Traoré (1999, p. 169) qualifient de communion conviviale entre les sociétés et leur environnement. L'auteur poursuit sur les origines du totem qui sont entourées de mythe. Tel ancêtre fut sauvé par tel animal, il fait alors un serment engageant sa descendance à ne pas tuer cet animal. Même si les raisons de ces interdits et totems échappent souvent à la logique cartésienne, leur importance en matière de protection de l'environnement est, pourtant, considérable.

À travers ces différents us et coutumes, les populations contribuent à préserver l'environnement, même si les premières motivations n'étaient pas la protection. Si la tradition explique l'interdiction d'exploiter les lieux sacrés censés être la demeure des esprits, pour ce qui concerne les arbres et les animaux, ils sont préservés soit pour leur bienfait aux fondateurs, soit par recommandation des esprits (Sanou et Traoré, 1999, p. 171). Les populations locales disposent donc d'une véritable science de l'environnement aux travers des interdits, des perceptions

et des totems, mais aussi et surtout à travers les activités qui régissent la quotidienneté. Cependant, toutes ces initiatives locales de défense ou de protection seraient vouées à l'échec si elles ne sont pas soutenues et encadrées par des mesures répressives.

3.2. La sanction narrative : entre terreur édifiante et conservation

La sanction, la pédagogie de la peur ou par la peur, est la principale mesure conservatoire dont dispose la communauté traditionnelle pour réguler la société en cas de dysfonctionnement. La sanction vise, à cet effet, à rétablir l'ordre en vue d'un fonctionnement normal de la société, car chaque société, dans son existence, est régie par des us et coutumes dont le respect et l'observation lui sont indéniables. Toute transgression de quelque nature qu'elle soit est susceptible de faire s'écrouler toute la structure sociale, d'où des mesures de rétorsion et d'intimidation aux fins d'enrayer toutes initiatives et velléités destructrices de quelques esprits malveillants. La sanction obéit alors à un projet non seulement correctionnel mais aussi dissuasif.

Ainsi, la sanction infligée à Baloua dans le conte « La forêt sacrée » relève de cette punition correctionnelle due à son irrespect et à sa défiance des dispositions ancestrales qui régissent l'exploitation des terres aux fins agricoles. Pour avoir intentionnellement profané la forêt sacrée, la femme rebelle et ses domestiques ont été retenues prisonnières dans son champ de gombo, qu'elle n'aurait jamais dû cultiver à cet endroit, par un chant de sortilège qui les obligeait à danser autour des plantes. Cette sanction qui

relève de la pédagogie par la peur vise à faire prendre par le fautif de son égarement en vue de sa réintégration sociale.

Dans *Les Contes Nafara de Côte d'Ivoire*, notamment le conte intitulé « Les racines sur l'eau » Katchènin, une femme notoirement paresseuse, s'identifie à tout point de vue à Baloua quant à sa révolte et rébellion contre les prescriptions communautaires. Un matin, pour s'approvisionner en eau, elle ne trouva autre source que ce marigot interdit à tous les villageois. En dépit de la mise en garde d'un calao, certainement maître des lieux : « Ce marigot est interdit à tous les villageois / Si tu vis dans ce village, retournes y sinon il t'arrivera un malheur. », elle décida d'en faire à sa tête foulant au pied l'interdiction : « J'ai puisé de l'eau dans des eaux plus profondes que celle-là et je n'ai jamais rencontré de malheur. » (Badrissa, 2022, p. 47). Face à cet acte d'insubordination et de défiance, la sanction punitive qui en résultait ne s'est pas fait attendre. L'insoumise fut entièrement engloutie par l'eau à l'exception de sa chevelure. À la différence de Baloua, cette sanction s'inscrit dans le cadre d'une pédagogie de la peur.

Ces lieux sacrés demeurent la propriété exclusive des ancêtres et des esprits qui y veillent jalousement nuits et jours et ne sauraient tolérer aucun manquement à leur égard. Outre ces punitions infligées aux différents fautifs, les sanctions viennent soit pour châtier, en donnant la mort, comme ce fut le cas de Katchènin, soit pour rééduquer en donnant l'alerte à tout nouveau contrevenant des conséquences qu'il encoure en cas de violation des dispositions coutumières. Une fois confronté à cette épreuve, le contrevenant sort assagi, édifié, pour servir de leçon à la postérité. Ainsi, un examen de conscience lui

permet de comprendre la pertinence de la sanction. La réinsertion sociale du personnage équivaut à son retour à de meilleurs sentiments ; une reconnaissance de la hiérarchie sociale. Il reste persuadé, suite à sa punition, que toute violation de l'institution traditionnelle mène au drame ; une pareille conception de la pensée négro-africaine relève d'une « métaphysique des mœurs », source de certaines peurs et appréhensions inexplicables. Elle se traduit par « une philosophie de la nature, fondée sur des lois empiriques. Mais, il s'agit d'une loi objectivement pratique » (Kant, 1988, p. 60).

La sanction vient alors jouer un rôle d'agent de l'éthique social et de la sagesse populaire. Dès lors, pour rester en phase avec sa société, le contrevenant développera en lui la crainte d'offenser les Anciens ou de commettre un méfait dans le milieu. Ainsi, se forge chez lui l'auto-observation attribuée au « surmoi », seul appareil psychique présentant une fonction morale, ce que Sigmund Freud nomme « conscience morale » (1971, p. 90).

La peur qu'incarnent, donc, ces sanctions est le principal obstacle à la profanation de ces formations protégées et, par voie de conséquence, constitue une arme suprême de maintien et de conservation de l'environnement. C'est en cela que pour Lambert Yao Konan (2012, pp. 186-202), « La peur apparaît ainsi comme un « en-soi », un régulateur émotionnel qui aide à mieux contrôler les actes de l'individu dans son milieu. En cela, elle pousse l'être parfois à adopter des conduites sages et constructives ». Le traitement par le choc, quelquefois, est un pan constitutif de l'éducation et permet de renforcer la socialisation de l'individu. Ainsi, l'action effroyable, en même temps qu'elle

ôte l'illusion au personnage, le porte à la vertu. L'objectif du conteur des textes oraux de la dissuasion reste la construction d'un monde sans fracture sociale et dans lequel le « moi » n'a sa raison d'être que par rapport à l'« Autre », puisque ce dernier devient l'élément indispensable à l'accomplissement du « moi ». La réflexion d'Allassane N'Daw (1983, p. 150) s'inscrit dans cette version : « La culture africaine a une conception plus sociale qu'individuelle de la personne humaine. » Le *happy end*, qui correspond au retour du personnage effrayé, met en lumière la restauration de l'autorité parentale et de l'union de tous les membres de la société. L'émergence d'une société disciplinée trouve ici, *a priori*, un adjuvant de taille dans la pédagogie de l'effroi.

Il convient de retenir, ici, qu'en adoptant des pratiques de conservation et de protection de la biodiversité basées sur l'interdiction et la sanction, les pouvoirs traditionnels et les populations locales avaient la pleine conscience de poser des actes essentiels de survie. Leur souci majeur était de protéger et de pérenniser leur environnement, véritable patrimoine vital pour les générations présentes et futures. Par ailleurs, ils avaient conscience que la destruction des écosystèmes va de pair avec celle des peuples et des ressources qu'ils abritent, d'où l'intérêt notable qu'ils accordaient à la protection des espaces interdits.

Conclusion

Il ressort de l'étude que selon leur vision du monde, les Négro-Africains se représentent l'univers comme un

ordre harmonieux qui ne doit en aucun cas être troublée, en ce sens que toute la vie du Noir est 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 1'individu et sa communauté soit la bienveillance soit l'austérité de celui qui est la source de toute vie : Dieu, être suprême et invisible, mais immanent par 1'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 par le renforcement de la cohésion sociétale et la sauvegarde du milieu environnemental. La parenté totémique et la vénération des sanctuaires des dieux ont assuré à de maintes espèces vivantes une protection discrète, certes insignifiante mondialement, mais importante probablement à l'échelle locale. Au-delà de son apport littéraire, notre contribution revêt une utilité sociale majeure et actuelle. Elle permet, sur le plan écologique et environnemental, de réhabiliter les stratégies endogènes de protection qui ont fait leurs preuves des siècles durant, en offrant aux gestionnaires de l'environnement, aux ONG et aux décideurs, la possibilité de s'appuyer sur les récits oraux et les interdits locaux pour co-construire des aires protégées culturellement acceptées et donc mieux respectées par les populations. Sur le plan culturel et pédagogique, elle participe majoritairement à la sauvegarde d'un patrimoine immatériel en voie de disparition en retranscrivant et en revalorisant ces contes, fournissant aux enseignants, aux

parents et aux éducateurs un support pour renouer le dialogue intergénérationnel. Au niveau identitaire et citoyen, cette étude déconstruit l'idée reçue selon laquelle l'écologie serait un conception exclusivement occidentale et importée, en montrant que nos ancêtres pratiquaient une écologie profonde, ce qui constitue un véritable levier de fierté culturelle et de réappropriation citoyenne du combat pour l'environnement. En somme, en valorisant les espaces interdits, non plus comme des lieux de superstition, mais comme des sanctuaires de biodiversités et de patrimoines culturels, notre contribution ouvre la voie à un écotourisme narratif où les bois, les forêts et les rivières sacrés peuvent être visités et expliqués par le canal des contes qui les protègent. Les espaces interdits se présentent, dès lors, comme une alternative efficace de maintien et de protection de la biodiversité que les pouvoirs publics devraient intégrer à leurs stratégies de gestion environnementale, afin de générer des revenus pour les communautés gardiennes de ces savoirs ancestraux.

Bibliographie

AMON D'ABY François Joseph, 1973. *La Marre aux crocodiles*, Dakar-Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines (NÉA)

Bachelard Gaston, 2020. *La Poétique de l'espace* (10ème éd.). Presses Universitaires de France (1ère éd. 1957)

BARBAULT Robert, 1997. *Biodiversité. Introduction à la biologie de la conservation. Les Fondamentaux*, Paris, Hachette

BAZILE Didier, 2014. Des Plantes et des hommes, regards croisés sur la biodiversité. Dossier pour obtenir le diplôme d'habilitation à diriger des recherches. École doctorale 60 « territoires, temps, sociétés et développement ». Département de géographie. Université de Montpellier III

CHEVALIER Alain, 1971. Préface à la thèse de M. Aké Assi L., Paris, Éd. Le Chevalier, pp. 3-5.

CHEVRIER Jacques, 1974. *Littérature Nègre*, Paris, Armand Colin

DOUNIAS Edmond, 2015, « La Forêt comme patrimoine culturel et cultuel » in *Memento du Forestier Tropical*, Édition Quae, pp. 1125-1129.

DUCHET Claude, 1979. Sociocritique, Paris, Fernand Nathan, pp. 3-4.

FREUD Sigmund, 1971. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*. Paris, Gallimard

GUINKO Sylla, 1985. Contribution à l'étude de la végétation et de la flore du Burkina Faso. Les reliques boisées ou bois sacrés. Bois et Forêts des Tropiques, 208 : 29 - 36

HAMBERGER Kevin, 2006. Les Sites sacrés naturels au Togo du Sud-est. Cadre social et fonction religieuse. Rapport final du projet : les sites sacrés naturels et la conservation de la biodiversité

HOUIS Maurice, 1971. *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*, Paris, PUF

HUNYET Olivier, 2013. *Rapport de l'étude d'inventaire de la biodiversité des forêts sacrées des sites Ramsar 1017 et 1018 du Bénin*. Organisation Internationale pour les Bois Tropicaux (ITTO) et Cercle pour la Sauvegarde des Ressources Naturelles (CeSaReN)

IBO Jule, 2005. *Contribution des organisations non gouvernementales écologistes à l'aménagement des forêts sacrées en Côte d'Ivoire : l'expérience de la Croix Verte. Vertig O - Revue électronique en Sciences de l'Environnement*. 6(1), (en ligne)

JUHÉ-BEAULATON Dominique, 2010. *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Benin)*, Paris, Karthala

KANT, Emmanuel, 1988. *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*. Paris, Bordas

KPOGHOMOU Cécé Noël et DIAWARA Mamadou, 2021. *Territoires de Vie*, Rapport, Édition Christian Chatelain

KOKOU Kouami et al, 2005. *Les Forêts sacrées de l'aire Ouatchi au sud-est du Togo et les contraintes actuelles des modes de gestion locale des ressources forestières*. Vertig O - Revue électronique en Sciences de l'Environnement, 6 (3)

KONAN Yao Lambert, 2012, « Le Monstre des contes négro-africains de la pédagogie par la peur : un agent de la régulation sociale », in *Cédille, Revista de Estudios Franceses*, N°8, Université de la Laguna, Espagne, Avril 2012, pp. 186-202.

LE GUYADER Hervé, 2008. *La Biodiversité : un concept flou ou une réalité scientifique ?*, Courrier de l'environnement de l'INRA no 55, février 2008 [lire en ligne [archive]]

MARIS Virginie, 2010. *Philosophie de la biodiversité : petite éthique pour une nature en péril*, Paris, Buchet Chastel, (ISBN 978-2-283-02456-0)

MEMEL-FOTÉ Harris (1999), « Essais sur l'homme et l'environnement en Afrique nubienne » in *Bulletin du GIDII-CI, 17*, pp. 37-45.

N'DAW Allassane, 1983. *La Pensée africaine. Recherche sur les fondements de la pensée négro- africaine*, Dakar, NÉA
OPOKU Seth Appiah, 2007. *Indigenous Beliefs and Environmental Stewardship: A Rural Ghana Experience*. Journal of Cultural Geography Spring/Summer, 24(2) : 79 - 98.
OUATTARA Badrissa, 2022. *Les Contes Nafara de Côte d'Ivoire*, Abidjan, Nouvelles Éditions Balafons, 1ère Édition
ELUNGU Pea, 1987. *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, L'harmattan
RAFFIN Jean-Pierre, 2007. *De la protection de la nature à la gouvernance de la biodiversité*, Écologie & Politique, n° 30, pp. 97-109.
SALPETEUR Matthieu, 2010. *Espaces politiques, espaces rituels : les bois sacrés de l'Ouest Cameroun*, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.) | « Autre part », 3(55): 19 - 38.
SANOU Doti Bruno et TRAORÉ Yacouba, 1999. *Culture et sauvegarde de l'environnement*. Essai d'une méthode d'approche des communautés par la génétique culturelle, Bobo, CAD
SOUMAH Fodé Salifou, 2018. *Les Forêts sacrées de Guinée : intégration de l'écologie pour la conservation d'un patrimoine national*, Thèse de doctorat soutenue le 24 octobre 2018 à l'Université de Toulouse 3-Paul Sabatier
SAUNOIS Alex, 2012. *La Protection de la biodiversité : un enjeu majeur indissociable de la responsabilité sociétale des entreprises* [archive], Les Échos.fr, 23 juillet 2012, (page consultée le 26 août 2013)
WESTPHAL Bertrand, 2007. *La Géocritique. Réel, fiction, espace*, Paris : Les éditions de Minuit, Collection « Paradoxe »