MERIDIAN CRITIC Nr.2 (Volume 23) 2014

« Déchiffrer le langage de la nature : Une croyance africaine confrontée au Progrès »

Antoine Constantin CAILLE
Université de Louisiane à Lafayette

Résumé: Ce bref article interroge le rapport entre l'homme et la nature en termes de communication et de sacralité, en tentant de créer une distanciation à l'égard de notre culture (française) grâce à quelques récents textes fictionnels appartenant au domaine francophone africain. A une époque où nous continuons à valoriser le Progrès, mais devenons obligés de lire les signes de désastre écologique, quelle valeur accorder à la croyance en un langage de la nature ? La folie est-elle du côté de celui qui prétend être en communication avec la nature, en saisir les paroles ou le silence, en lire attentivement et inépuisablement les signes, ou est-elle du côté de celui qui entend lui imposer les marques du Progrès ? Les textes que nous li(e)rons mettent en scène des confrontations de valeurs, imaginent ou décrivent des transformations, retrouvent littérairement les sagesses traditionnelles à partir de la crise contemporaine.
Mots Clé: Nature, écologie, langage, communication, l'homme.

« Des illuminés ? »

Comme le suggère Mircea Eliade dans son livre *La nostalgie des origines*, le rapport au sacré, en dehors des modes de compréhension qu'en proposent les monothéismes, n'est pas devenu introuvable dans la culture occidentale; il y est toujours possible – et selon Eliade toujours existant – sous des formes parfois inattendues.[1] Des rapports à la nature comme source mystérieuse de connaissance ontologique sont toujours envisageables en notre monde occidental[2], cependant les

[1] « Dans les sociétés les plus radicalement sécularisées et parmi les mouvements de la jeunesse contemporaine les plus iconoclastes (comme, par exemple, le mouvement « hippie »), on trouve un certain nombre de phénomènes apparemment non religieux dans lesquels on peut déceler des recouvrements nouveaux et originaux du sacré – quoiqu'il faille bien admettre qu'ils ne sont pas reconnaissables comme tels dans une perspective judéo-chrétienne. » (*La Nostalgie des Origines*, 12)

[2] Y compris à travers les religions monothéistes, comme le souligne par exemple Jean-Pierre Ribaut, « Nature, culture et spiritualité », *Naturopa* (102), 2004.

BDD-A8396 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:00:32 UTC)

formes de culture les plus répandues n'y engagent pas beaucoup. Même lorsque les « bienfaits » de la nature sont vantés, rarement y est associée une activité de la pensée, une spiritualité. Les ressources culturelles pour créer un tel lien *paraissent* faire défaut. Même si de telles ressources existent chez nos philosophes, elles restent souvent inaperçues : de l'existentialisme sartrien, on a retenu la racine de marronnier présentée comme absurde par elle-même (*La Nausée*, 150-155), au détriment de la distinction entre une signification du langage et un sens de la nature[3]. Dans l'indifférence à une telle distinction, il est admis que les peuples qui voient en la nature des significations ou des êtres qui ont du sens, sont naïfs, voire puériles, pour n'avoir pas saisi que seul l'homme décide du sens, que seul lui en donne aux choses, qui par elles-mêmes n'en ont aucun. Cette conception de l'homme comme pourvoyeur de sens n'est peut-être que l'expression d'un jugement ancestral, puisqu'une telle séparation existe déjà dans notre langage : comme le souligne Barthes dans son cours sur le Neutre, nous faisons la différence entre deux formes de silence, selon l'étymologie latine qui distingue *tacere* (se taire) de *silere* (ne pas faire de bruit), la première étant réservée aux hommes, qui possèdent le langage, et font sens même en décidant de ne pas parler (comme dans la bouderie, par exemple). La nature, au contraire, même bruyante ne dit rien, et donc ne peut se taire, ne peut produire de sens par son absence de bruit. Si bien que selon ce mode de penser occidental « moderne », dire de la nature qu'elle nous parle, c'est soit être « illuminé » au sens péjoratif du terme, soit faire une figure de style. Qu'en est-il quand un auteur africain s'exprimant dans un langage occidental écrit :

Rèdiwa scrutait l'horizon le matin. Il le scrutait le soir. Il ne disait mot. Son silence se brisait parfois par un soupir, mais il ne disait mot. Jusqu'au jour où, ayant soupiré, il laissa s'échapper ce murmure :

- La montagne se tait. (*Au bout du silence*, 6)

Est-ce une figure de style ? Est-ce une parole naïve de personne peu éduquée ? Ou une manière de dire allant à l'essentiel (en oubliant « ce qui se dit ») ? Quand un autre auteur africain, reprenant un conte traditionnel de son ethnie, fait dire à son personnage :

[3] « Les choses ne signifient rien. Pourtant chacune d'elles a un sens. Par *signification*, il faut entendre une certaine relation conventionnelle qui fait d'un objet présent le substitut d'un objet absent ; par *sens*, j'entends la particpation d'une réalité présente, dans son être, à l'être d'autres réalités, présentes ou absentes, visibles ou invisibles, et de proche en proche à l'univers. La signification est conférée du dehors à l'objet par une intention signifiante, le sens est une qualité naturelle des choses ; la première est un rapport transcendant d'un objet à un autre, le second une transcendance tombée dans l'immanence. L'une peut préparer une intuition, l'orienter, mais elle ne saurait la fournir puisque l'objet signifié est, par principe, extérieur au signe ; l'autre est par nature intuitif ; c'est l'odeur qui imprègne un mouchoir, le parfum qui s'échappe d'un flacon vide et éventé. Le sigle « XVII » *signifie* un certain siècle, mais cette époque entière, dans les musées, s'accroche comme une gaze, comme une toile d'araignée, aux boucles d'une perruque, s'échappe par bouffées d'une chaise à porteurs. » (*Saint Genet*, 179)

BDD-A8396 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:00:32 UTC)

Écoute plus souvent
Les choses que les êtres,
La voix du feu s'entend,
Entends la voix de l'eau.
Écoute le vent
Le buisson en sanglot :
C'est le souffle des ancêtres. (« Sarzan », *Les Contes d'Amadou Koumba*, 173)

comment le considérer ? Aurait-on raison de se fermer au sens de son « illumination » ? Autant de questions qui stimulent notre interrogation sur la valeur du déchiffrement de la nature tel qu'il est lisible dans quelques œuvres africaines francophones récentes, à la lumière de quelques bribes de connaissance sur leurs cultures.

« Que la nature parle »

Dire de la montagne qu'elle se tait, c'est partir du principe que la nature parle, que la nature est, « par nature », communicante. Non pas seulement communicante en son sein – nous savons que les oiseaux ou les fourmis communiquent entre eux –, dont l'homme serait éloigné par la différence de son langage, mais en communication avec l'homme par des signes qu'elle émet (*pour* lui ?) et auxquels il doit maintenir sa sensibilité. « Rèdiwa scrutait l'horizon le matin. Il le scrutait le soir. » Le personnage montre un effort d'attention. Lui-même se tait, pour écouter, pour se mettre en condition de percevoir. Et que perçoit-il ? Rien, pourrait-on dire. Non pas rien, parce que même l'absence de signification émise a du sens à son oreille, il perçoit le silence de la nature mais au sens du *tacere* : par son silence, la montagne dit quelque chose. Elle dit la rupture du lien entre la nature et l'homme, à l'oreille de celui qui se met à son écoute et perçoit ce que les autres n'envisagent pas comme étant perceptible. Mais un trait commun des cultures africaines traditionnelles est la vénération portée aux plus anciens du groupe, qui souvent sont les figures d'une sagesse – sont considérés comme les plus proches de la sagesse vers laquelle il faut tenter de s'élever sa vie durant. Ainsi le jeune Anka ne regarde pas Rèdiwa comme quelqu'un qui s'écarte du bon sens en énonçant « La montagne se tait. », mais comme quelqu'un qui possède une connaissance précieuse et difficile à percevoir.

> Anka ne put s'empêcher alors de lever les yeux et de regarder le vieil homme. Il essayait de comprendre. Lui que personne ne cherchait jamais longtemps là où se trouvait Rèdiwa, savait qu'il faut toujours essayer de comprendre ce que dit l'aïeul. Rèdiwa ne parlait pas comme tout le monde. Comment le pouvait-il, puisque ses yeux voyaient ce qu'il y a derrière toute chose. C'est pourquoi, Anka se mit tout contre Tat' et regarda dans la même direction que lui. Il voulait voir ce que l'aïeul voyait. (*Au bout du silence*)

L'interprétation des signes qu'émet la nature n'est pas naturel, au sens où elle ne vient pas en naissant, elle s'apprend par un long cheminement culturel auprès de ce

BDD-A8396 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:00:32 UTC)

qui en ont le secret. Un secret auquel ils se sont eux-mêmes initiés par le même processus d'apprentissage que le jeune Anka fait ici auprès de son aïeul. La connaissance s'acquiert par transmission, par un certain type de transmission : progressif, s'enrichissant peu à peu de l'expérience auprès de ceux qui se maintiennent dans un rapport d'écoute, qui se soucient de percevoir ce que la nature a à dire. La connaissance se fait par un affinement de la perception, plus que par la passation d'un contenu doctrinal. Le contenu « doctrinal » lui-même est une invitation à prêter attention à ses signes, quel que surnaturelle que cette nature puisse être ou sembler, comme en témoignent « L'Héritage » dans *Les Contes d'Amadou Koumba*, ou *Kaïdara.* Si un personnage, mentor ou avatar de la divinité, y fait la révélation de la signification des symboles que les médiocres humains n'ont pas su eux-mêmes déchiffrer, c'est à condition que les prétendants se soient efforcés de s'en rendre dignes, en surmontant un long chemin d'épreuves incontournables.

« Manières de sauvages ! »

Mais sans doute faut-il différencier ces archétypes d'initiés et leur accès au savoir tels qu'ils sont décrits dans ces contes qui forment le fond culturel des communautés traditionnelles africaines, de ces initiés qui par le biais de ces contes, entre autres moyens et méthodes, reçoivent leur initiation. Et le jeune Anka d'*Au bout du silence*, bien que fictif lui aussi, est toutefois plus proches de ces derniers. Il est une figure réaliste du jeune africain d'aujourd'hui habitant un lieu de culture traditionnelle en confrontation avec « le monde moderne ». Le Sergent Kéita, personnage éponyme de « Sarzan », dernier des *Contes d'Amadou Koumba*, est une autre figure réaliste du monde africain : celle de l'Africain occidentalisé, revenant chez lui avec de fermes convictions d'homme « moderne », et la non moins ferme intention de les imposer à sa communauté d'origine. Il est la réfutation de la valeur du savoir africain traditionnel, le refus de considérer cette culture comme un savoir. Pour lui la connaissance n'a de sens qu'en termes de progrès matériel : face au rite traditionnel d'initiation, au Kotéba, l'épreuve d'endurance demandant de subir des coups de cravache sans broncher, il s'exclame : « - C'est encore là des manières de sauvages ! ». Ce mot *sauvages* n'est pas indifférent : il a la connotation de « personnes dénuées de culture et brutales », mais il veut originellement dire « personnes habitants la forêt (sylva) ». Et il est intéressant de noter une remarque du narrateur au sujet de Kéita :

> Il était entré un matin dans le Bois sacré et il avait brisé les canaris qui contenaient de la bouillie de mil et du lait aigre. Il avait renversé les statuettes et les pieds fourchus sur lesquels le sang durci collait des plumes de poulets. « Manières de sauvages », avait-il décrété. Cependant, le sergent Kéita était entré dans des églises ; il y avait vu des statuettes de saints et des Saintes Vierges devant lesquelles brûlaient des cierges. Il est vrai que ces statuettes étaient couvertes de dorures et de couleurs vives, bleues, rouges, jaunes, qu'elles étaient, c'est certain, plus belles que les nains noircis aux bras longs, aux jambes courtes et torses, taillés dans le vène, le cail-cédrat et l'ébène, qui peuplait le Bois sacré. (177)

BDD-A8396 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:00:32 UTC)

L'exclamation du Sergent Kéita face à toute coutume étrangère au mode de penser occidental « Manières de sauvages » et le corrélat de la mission dont son supérieur l'a investi en disant « Tu les civiliseras un peu ». Le devoir de civilisation suppose que l'on regarde une autre culture – y compris celle dont on est issu – non pas comme une culture autre mais comme une absence de culture. Et pourtant il serait possible d'établir – comme le fait le narrateur – des rapprochements entre les différentes cultures, et en dépit de leurs différences ; il serait possible de reconnaître – comme Mircea Eliade a eu tant à cœur de faire – sous des formes différentes une semblable conception du sacré. Or cette culture que Kéita refuse de reconnaitre, et bafoue, il la discrédite en l'appelant « manières de sauvages » – c'est-à-dire que, pour lui, ce qui constitue implicitement la culture est précisément le fait de se défaire de la nature : il peut renverser les statuettes qui se trouvent dans la forêt, mais n'oserait en faire autant dans une église. Suivant le mode de penser occidental, Kéita voit la constitution d'un espace fermé hors nature comme le mode implicite de consécration de la culture. Pourtant les cierges qui brûlent dans les églises ont longtemps été faits à partir de la cire d'abeille et encore à partir de celle des arbres, à l'instar des statuettes du Bois sacré. Le projet de Kéita de faire construire une route jusqu'à son village peut paraitre d'abord une entreprise généreuse envers sa communauté, mais, au regard des réactions que lui inspirent les coutumes de son village, on comprend que ce projet a pour motif une honte de celle-ci. La route serait ce qui relierait son village à la culture, alors que sans cette route il lui semble en être coupé : sans la route le village est, comme on dit, « *en pleine nature* ». L'insistance de Kéita est symptomatique de cette vision : « - Au revoir, m'avait dit Kéita, quand tu reviendras ici, la route sera faite, je te le promets. » Cependant cette route à laquelle tenait tant le Sergent Kéita n'était peut-être que l'apparence d'un apport de culture – tout comme les statuettes des églises n'ont réellement de supériorité sur celles des bois que leur contexte d'apparition. Et désormais Kéita, Ayi ! Ayi !, Sarzan (de son nouveau nom) ne donne plus aucune valeur aux codes occidentaux de l'apparence :

> Il portait sous sa vareuse déteinte, sans boutons et sans galons, un boubou et une culotte faite de bandes de coton jaune-brun, comme les vieux des villages. La culotte s'arrêtait au-dessus des genoux, serrée par des cordelettes. Il avait ses molletières, elles étaient en lambeaux. Il était nu-pieds et portait son képi. (173)

Que vaut la route pour lui à présent qui est en communication avec les forces cachées de la nature ?

« D'une relation dégénérée entre la nature et la culture »

Est-il donc fou, comme s'empresse de le dire le chauffeur après l'avoir entendu tenir un discours qui ne répond à rien de ce que « la civilisation » demande aux hommes de dire ? Et s'il l'est de quelle sorte de folie – donnant quel éclairage à ce qu'il disait étant « raisonnable » ? (L'auteur impose le silence à son narrateur pour écouter

BDD-A8396 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:00:32 UTC)

l'étrange discours de Sarzan qui semble ne s'adresser à personne.) Pour répondre il faut peut-être garder en tête les quelques lignes de son refrain (que nous avons déjà données), en regardant un autre texte, évoquant les « bienfaits » de la mission civilisatrice dont Sergent Kéita se faisait un ambassadeur.

> Bettié est constitué de deux quartiers principaux, comme toutes les villes coloniales : le quartier européen et le quartier indigène. Les deux quartiers se tournent le dos pour éviter de se regarder dans les yeux, rendus farouches par deux volontés opposées : volonté de puissance, rêve de domination, folie des grandeurs et des sommets. Rêve de gloire, vertige des cimes d'une part et d'autre part volonté de libération du cauchemar, de l'enfer des abîmes et des marécages. Le quartier indigène là-bas, enterré dans le cloaque de la terre, dans les fanges et marais sous l'œil vigilant des moustiques, des charognards, des hyènes, des chacals. Insalubre. Immonde. Il gît pêle-mêle dans le désordre empuanti de cadavres d'animaux : chèvres, cabris, poulets gonflés, de chaussures paillardes qui ont traîné toutes les misères du monde, ouvertes au coït du ciel et de la terre, fatiguées des mille pas insensés qui ne menaient pas à la puissance du monde et de son sel, lasses des va-et-vient inutiles à la fin, suicidaires. Des os, des carapaces archéologiques de tortues géantes, des têtes de crocodiles, de caïmans aux gueules ouvertes sur des dents effrayantes, mordant le vide, la mort et la misère noire. Des masques au bout de leur voyage mystérieux et mystique ; des masques au bout de la nuit et du jour, qui ont échoué là, dans l'amas hétéroclite, formé par tous les dieux anciens que la boue et la paille ont noués pour la prière posthume aux mânes sourds à la souffrance, au destin de fer de ses fils en sursis, des statuettes délestées de leur parure de noce. La pluie équatoriale, dont on connait l'humeur querelleuse et belliqueuse, expédiait tout cela en un régulier convoi martial sur la gueule ouverte des habitants, sur toutes les faims, les soifs, les impatiences, les maladies et les violences du monde. (*La Carte d'identité*, 17-18)

Une telle description de l'univers urbain colonial, scindé en deux pôles, dont le premier tend à ignorer la nature par un mouvement qui consiste à s'élever au-dessus d'elle, et le second à ne la connaître plus que sous une forme chaotique, incite à réapprécier la valeur d'un mode de vie défini par l'humilité – avec tout le sens étymologique que ce mot comprend (*humus* : la terre). Au mépris de celui qui se réclame de la civilisation (c'est-à-dire, nous l'avons vu, de l'apanage de la culture), celui qui regarde la nature comme une source d'enseignement répond par une ferme humilité.

Toujours calme, serein et digne, malgré la pluie diluvienne qui tombait sur lui, Mélédouman répondit par un autre proverbe agni :

> Le poulailler est un palais doré pour le coq malgré la puanteur des lieux. (6)

Ce proverbe nous apprend deux choses : que l'attitude spirituelle qui consiste à voir en la nature un enseignement n'implique pas un partage bien défini entre nature

BDD-A8396 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:00:32 UTC)

et culture[4] ; qu'au cœur de cette attitude se tient un souci d'harmonie entre l'homme et son lieu d'habitat. Le poulailler est l'image d'une nature déjà « cultivée », cependant le coq y garde une valeur d'enseignement en tant qu'il est un représentant d'une harmonie naturelle. A l'opposé de cela, la ville coloniale de Bettié n'offre pas le spectacle d'une nature « cultivée » comme milieu harmonieux d'habitat, mais le spectacle d'une relation dégénérée entre la nature et la culture, d'un chaos où toute possibilité d'harmonie a été rompue, produisant un cycle infernal.

> C'est dans cette contrée sortie de l'imagination satanique de Lucifer que Dieu comprit les athées. Il avoua l'imperfection de sa création. Admit en conséquence qu'on ne l'aimât pas, qu'on le niât ; qu'on le reniât, révolté. Il comprit ici dans ce cercle infernal, démoniaque, aux souffrances surhumaines, il comprit la profondeur de la misère de sa création. Ses enfants lamentablement coincés entre le ciel bas qui menace de tomber à l'instar des masures nauséabondes penchées au bord d'un gouffre invisible, mais qui existe bel et bien. Imitation contestable et inesthétique de la tour de Pise. Et la terre, une terre de malédiction. Cette maudite terre qui se dérobe sous ses pas, emportée par tous les cataclysmes et volcans que vous savez. (*La carte d'identité*)

Bettié a son équivalent dans *Au bout du silence*, avec Petite Venise où la famille d'Anka est obligée d'aller vivre à la suite du « déguerpissement » qu'elle a subi. Se renforce ici l'idée d'un lien essentiel entre le mode d'habitat des hommes, son caractère harmonieux ou disharmonieux avec la nature, et la conception de celle-ci comme sacrée. On peut défendre l'hypothèse que la perte du sacré tient moins au progrès des sciences, remettant en cause les dogmes religieux, qu'à un bouleversement du mode d'existence, détruisant le lien d'harmonie avec l'environnement. Or, tout comme le conte *Sarzan*, *La Carte d'identité* nous rend sensibles à cette inquiétante collusion de l'autorité sociale avec un mépris du sacré, ou plus exactement un mépris de la nature comme objet de culte.

> On adore bien les animaux, les plantes, les arbres, les serpents, les montagnes, les pierres, les fleuves et leurs génies ! Bref, n'importe quoi. A plus forte raison le premier saint nègre vertueux. En attendant ta canonisation par le premier pape noir, cher prince adoré, suis-moi gentiment au cercle, un point c'est tout ! (3-4)

Or les risques d'un tel mépris associé au pouvoir de décider sont observables dans l'enfer urbain, où l'existence a perdu tout sens[5]. A l'opposé de cette vision du non-

[4] A ce propos, on se souvient de la conférence-article de Derrida sur Lévi-Strauss qui creuse cette problématisation, et de nombreux textes de Michel Serres, notamment « La nature vue par la culture » et *Le contrat naturel*.

[5] Rappelons ce passage de la description : « Il gît pêle-mêle dans le désordre empuanti de cadavres d'animaux : chèvres, cabris, poulets gonflés, de chaussures paillardes qui ont traîné toutes les misères du monde, ouvertes au coït du ciel et de la terre, fatiguées des mille pas insensés qui ne menaient pas à la puissance du monde et de

BDD-A8396 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:00:32 UTC)

sens total, dans cet environnement où rien ne peut plus faire sens, la vision de Sarzan trouve du sens dans les moindres choses, trouve une infinie richesse de sens à ces moindres choses, si bien qu'il ne se lasse jamais de répéter son refrain. Cette figure de Sarzan est peut-être moins réaliste que celle du Sergent Kéita, mais elle dit son antithèse de façon éloquente : l'attitude de déchiffrement de la nature substitue à la croyance au Progrès et à son imposition par le pouvoir, une croyance en l'harmonie avec la terre, et en son apprentissage à travers une attention à d'autres formes de pouvoir. Les habitants de Bettié finissent par maudire la terre, à la considérer comme ennemie[6] ; Kéita sait qu'on ne gagne rien à se détourner ou à se fâcher avec ce qui permet et maintient la vie. « Écoute plus souvent / Les choses [naturelles, authentiques] que les êtres [humains, souvent oublieux de l'essentiel]... ».[7]

« Un dur apprentissage au sein de la nature »

Nous avons d'abord tenté de situer brièvement le déchiffrement de la nature tel qu'entendu dans un contexte traditionnel, puis de comprendre son importance à travers des enjeux contemporains, en l'inscrivant dans la problématique du rapport entre modernisation et préservation de la culture, en montrant les risques auxquels les comportements de résistance à la perte du sacré s'efforcent de faire barrière ; il faudrait maintenant expliquer plus en détails comment le déchiffrement de la nature s'apprend, afin de montrer qu'il est véritablement le riche produit d'une – de plusieurs – culture(s), et non son niveau le plus bas de développement.

Avec l'âge, la pratique et en fonction de l'étendue de ses connaissances, l'initié pasteur [...] accède progressivement au titre de *stiltagi*, terme [...] qui peut se commenter ainsi : « celui qui a la connaissance initiatique des choses pastorales et des mystères de la brousse ». Du « quémandeur » ou du « faucheur d'herbe » à l'état de « *stiltagi* », la distance est considérable, car non seulement le *stiltagi* est prêtre de la communauté mais il est également le connaisseur par excellence de tout ce qui touche à la vie du troupeau. En outre, il est le « maître des plantes », dont il connaît la classification et les vertus thérapeutiques, et il est devin, rompu à l'interprétation des « signes » dont est garni l'univers.(*Koumen* 29, cité dans *Religion, spiritualité et pensée africaine* 96)

Ce titre de *stiltagi* s'acquiert en effet au cours d'un très long et dur apprentissage au sein de la nature, selon une procédure définie, qui ne nécessite pas les quatre murs ni le dispositif de classe d'une école, mais l'absence de ces quatre murs et de ce dispositif. Une telle absence ne constitue pas un défaut, car l'expérience au contact de la nature est ce qui fait l'apprentissage.

---

son sel, lasses des va-et-vient inutiles à la fin, suicidaires. »

[6] « Cette maudite terre qui se dérobe sous ses pas, emportée par tous les cataclysmes et volcans que vous savez. »

[7] L'un des couplets, parlant du buisson dans le vent du refrain : « Il redit chaque jour le pacte / Le grand pacte qui lie, / Qui lie à la loi notre sort ; / Aux actes des souffles plus forts / Le sort de nos morts qui ne sont pas morts ; / Le lourd pacte qui nous lie à la vie, / La lourde loi qui nous lie aux actes / des souffles qui se meurent. » (175).

BDD-A8396 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:00:32 UTC)

> Lorsqu'il a décidé d'être initié et de chercher un maître, le jeune Peul est astreint à un certain nombre d'obligations pendant plusieurs années. A partir de l'âge de quatorze ans, et jusqu'à vingt et un ans, il doit quémander ou faucher l'herbe contre un salaire, ou vendre du bois mort, pour pouvoir acheter, grâce aux fruits de son labeur ou aux dons reçus, une poignée de céréales et les graines de trois variétés de calebassiers. Il va ensuite défricher en brousse pour établir un champ, semer les céréales et les graines de calebassier. Ce travail doit rester secret : l'intéressé doit sarcler, récolter, et battre son grain seul. Il transporte ensuite la récolte pour la vendre dans un marché se tenant régulièrement le samedi, et non un autre jour de la semaine. Le grain obtenu par la vente doit être consacré à l'achat d'un bouc et de vêtements : tunique, pantalon, bonnet en coton indigène tissé à la main, chaussures. Il lui faut généralement recommencer plusieurs années de suite et faire plusieurs récoltes pour que ses gains lui permettent d'effectuer ces achats. (*Koumen*, 20)

On voit bien par cette description que d'une part le rapport de l'initié à la nature s'inscrit dans un processus de formation passant par des épreuves prédéfinies selon une logique de progrès ; et d'autre part qu'au cours de ce processus s'entretissent des liens de nécessité entre la nature et la culture, ou plus exactement entre la culture comme rapport à la nature et la culture comme rapport à la société des hommes. Voici la suite de la description de ce processus :

> Lorsque ce dernier stade est franchi, il doit tuer un bouc et enlever la peu de l'animal sans le vider. Puis il tanne la peau pour en faire une outre, toujours seul et dans son champ. Dans un même temps, il prépare sur place, avec les produits des calebassiers, une gourde, une calebasse, et une cuiller. Lorsque la peau est sèche, il doit aller la remplir d'une eau pure et se rendre à nouveau sur un marché se tenant le samedi, vêtu des habits qu'il s'est procurés et muni de ses ustensiles. Là la première personne qui lui demande à boire doit devenir son instructeur ou le conduire à un maître. Si le demandeur est un homme d'âge, il le prie de l'enseigner ; s'il est jeune, il lui demande de le mener chez un vieillard de sa famille qui devient son maître. A partir du moment où le postulant est agréé par son maître, il devient serviteur, et ceci jusqu'à la fin de l'initiation. (*Koumen*, 20-21)

Pour recevoir l'initiation, il faut s'en être montré digne, c'est-à-dire qu'il faut avoir accompli la suite d'épreuves qui rend l'initié apte à l'acquisition d'un savoir ancestral. Dans ces conditions, le mépris du « civilisé » à l'égard du savoir enseigné dans ces cultures autres n'a rien d'étonnant : l'humilité qu'il n'a pas s'acquiert durement. La solitude au sein de la nature, la subsistance âprement gagnée, la précarité des moyens, le contact direct avec les parties réputées ingrates des choses naturelles (les organes internes du bouc), etc., sont conçus comme des paramètres essentiels de l'expérience qui dispose à l'apprentissage.

BDD-A8396 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:00:32 UTC)

« Des sombres superstitions »

Pour conclure notre brève réflexion, la notion de superstition nous semble devoir être évoquée. Il existe bien en Afrique certaines croyances qui peuvent être dénoncées comme de graves superstitions : la croyance aux sorcières qui a pour conséquence, comme c'était le cas en Occident, de rendre certaines femmes responsables d'un malheur (disparition d'un proche, par exemple), et de les en punir arbitrairement (en les battant jusqu'à parfois les tuer, en les chassant de leur village) ; ou la croyance aux pouvoirs magiques conférés par le sacrifice d'albinos. Cependant, à l'instar du commandant Kakatika de *La Carte d'identité*, il ne faut pas confondre ce genre de croyances avec toute autre forme d'interprétation des signes.

> C'est tout simplement fantastique. Surnaturel. Ah ! Cette Afrique, cette insondable Afrique ! Gouffre de peine, d'efforts et d'intelligence. Et les spectateurs follement superstitieux, qui interprètent les moindres signes comme étant fastes ou néfastes, s'en donnent à cœur joie. (12)

C'est l'une des raisons pour lesquelles il est important d'apprendre à reconnaître – par toutes sortes de vertes lectures, retrouvant les forêts dans les livres, ou les signes dans les forêts – comment certains modes de déchiffrement procèdent d'une sobre construction du savoir et non d'un obscurantisme religieux relayé par de sombres motivations sociales.

OUVRAGES CITÉS

Adiaffi, Jean-Marie. *La carte d'identité*. Paris : CEDA., 1980. Imprimé.
Bâ, Amadou Hampaté., and Lilyan Kesteloot. *Kaïdara* : *Récit Initiatique Peul*. Paris : Julliard, 1969. Imprimé.
Bâ, Amadou Hampâté, and Germaine Dieterlen. *Koumen*. Paris : IFAN, 2009. Imprimé.
Barthes, Roland. *Le neutre*. Paris : Seuil, 2002. Imprimé.
Derrida, Jacques. « La structure, le signe et le jeu », *L'écriture et la différence*. Paris : Seuil, 1967.
Diop, Birago. *Les contes d'Amadou Koumba*. Paris: Présence Africaine, 1991. Imprimé.
Eliade, Mircea. *La nostalgie des origines*. Paris : Gallimard, 1991. Imprimé.
Owondo, Laurent. *Au bout du silence*. Paris : Hatier, 1985. Imprimé.
Zahan, Dominique. *Religion, spiritualité et pensée africaines*. Paris : Payot, 1980. Imprimé.
Sartre, Jean-Paul. *La nausée*. Paris : Gallimard, 1972. Imprimé.
Sartre, Jean-Paul. *Saint Genet*. Paris : Gallimard, 2011. Imprimé.
Serres, Michel. *Le contrat naturel*. Paris : François Bourin, 1990. Imprimé.

BDD-A8396 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.34 (2026-11-14 00:00:32 UTC)