



## La nature en Afrique noire : altérité ou identité pour l'être humain ? (Nature in Sub-Saharan Africa: otherness or identity for human beings?)

**SORO Torna**

*Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY (Abidjan, Côte d'Ivoire)  
UFR Sciences de l'Homme et de la Société (SHS) /Département de Philosophie  
Laboratoire Société, individu, culture (LaSIC)*

**NIANGORAN Adjo Apolline**

*Université Félix HOUPHOUËT-BOIGNY (Abidjan, Côte d'Ivoire)  
UFR Sciences de l'Homme et de la Société (SHS) /Département de Philosophie*

**Résumé :** Cet article analyse la perception de la nature en Afrique noire, en partant du constat des sociétés d'Afrique subsaharienne qui sont aujourd'hui dans un commerce quasi conflictuel avec leur milieu naturel, compte tenu du rythme d'urbanisation et des modes de production-consommation. Cette étude a pour objectif d'examiner, d'une part, le rapport originel de l'Afrique noire avec la nature et, d'autre part, l'état actuel du rapport de l'être humain à la nature biosphérique. Plus précisément, il s'agit de déterminer si la nature se perçoit comme une identité pour l'homme noir ou plutôt une altérité. À travers des approches historico-critique et herméneutique, l'étude révèle qu'originellement l'homme noir s'identifie à la nature et a des rapports harmonieux et fusionnels avec cette dernière. Par ailleurs, l'analyse montre également que la désacralisation de la nature et des représentations scripturales des divinités dans la nature, par la colonisation, la modernisation et la globalisation ont conduit les peuples d'Afrique subsaharienne à changer de perception sur la nature, pour la considérer désormais comme une altérité.

**Mots-clés :** Afrique noire, Altérité, Identité, Nature, Perception, Relation conflictuelle/fusionnelle.

**Abstract:** This article analyzes the perception of nature in Black Africa, starting from the observation that sub-Saharan African societies are today in a quasi-conflictual trade with their natural environment, given the pace of urbanization and production-consumption patterns. The objective of this study is to examine, on the one hand, the original relationship of black Africa to nature and, on the other hand, the current state of the relationship of human beings to biospheric nature. Specifically, it is a question of determining whether nature is perceived as an identity for the black man or, rather, an otherness. Through historico-critical and hermeneutic approaches, the study reveals that the black man originally identifies himself with nature and has harmonious and fusional relations with it. Moreover, the analysis also shows that the decriminalization of nature and the scriptural representations of deities in nature, through colonization, modernization and globalization, have led the peoples of sub-Saharan Africa to change their perception of nature and to consider it as otherness.

**Keywords:** Sub-Saharan Africa, otherness, identity, nature, perception, conflictual/fusional relationship.

**Digital Object Identifier (DOI):** <https://doi.org/10.5281/zenodo.13899763>

## 1. Introduction

Les sociétés d'Afrique noire sont aujourd'hui dans un commerce quasi conflictuel avec leur milieu naturel, compte tenu du rythme d'urbanisation et des modes de production et de consommation. Cela résulte d'une conception de la nature qui la laisse entrevoir exclusivement comme un adversaire qui nuit ou comme une ressource dont il faut se servir. Au-delà des obstacles perçus à travers la nature, en effet, cette dernière ne semble n'avoir qu'un rôle utilitaire. De plus, elle ne semble être appréhendée que sous sa forme objectivante. De ce fait, la relation entretenue avec l'environnement naturel est essentiellement une relation d'exploitation (J. K. Koy et A. M. M. Ngonga, 2017, p. 343). L'Afrique noire semble s'être aujourd'hui alignée sur une approche purement utilitariste de l'environnement naturel. Ce qui suscite des interrogations sur la place de l'environnement naturel dans la conscience des populations d'Afrique noire. Autrement dit, la place de la nature chez les peuples africains, en particulier noirs, est à analyser de près.

Mais, au-delà de la conception ou perception contemporaine, il apparaît aussi utile de comprendre la perception traditionnelle ou originelle que les peuples subsahariens ont eue de la biosphère en particulier ou la nature dans sa globalité. Ainsi, la question centrale qui mérite d'être examinée est la suivante : que représente la nature pour l'homme en Afrique noire ? L'analyse de cette interrogation appelle à analyser successivement les questions suivantes : Quelles sont les perceptions et relations originelles des peuples de l'Afrique noire avec la nature ? Par ailleurs, la relation utilitariste à l'environnement serait-elle une expression de l'appréhension de la nature comme une altérité en Afrique noire ? L'analyse de ces questions fait recours à des approches historico-critique et herméneutique. Ces dernières permettent d'examiner de près les axes de réflexion ci-après : Perceptions et relations originelles des peuples d'Afrique noire avec la nature ; Rapport contemporain des peuples d'Afrique noire à la nature.

## 2. Perceptions et relations originelles des peuples d'Afrique noire avec la nature

L'approche et la perception de la nature chez les peuples en Afrique noire peuvent s'analyser, d'une part, dans leur commerce quotidien ou circonscié avec elle. D'autre part, les peuples d'Afrique noire ne sont pas en marge de cette marque d'humanité que fait ressortir Hans Jonas quant à l'être humain – l'*homo pictor* (H. Jonas, 1996, p. 176 ; 2005a, p. 59), c'est-à-dire l'habileté de la représentation de sa réalité à travers des images, de la peinture, des graffitis, la sculpture, etc. Ainsi, leurs réalités spirituelles, religieuses, culturelles, sociales et

gnoséologiques sont visibles et lisibles à travers leurs représentations artistiques diverses et variées.

Difficilement dissociables des évènements de l'existence, le trans-physique est omniprésent dans l'ensemble des existentielles. Ces considérations métaphysiques et mystiques se retrouvent dans les consciences des peuples de l'Afrique subsaharienne. Cela fait de ce que l'on peut appeler la métaphore de la sorcellerie chez Yacouba Konaté, l'expression d'une réalité sociologique commune aux populations de cette région du monde. En effet, dans son analyse de l'avènement de l'État-nation en Afrique, il use de métaphore pour caricaturer l'attitude des pères des indépendances ou des leaders de territoires qui, chacun, se focalise sur le morceau de territoire qu'il récupère, sans regard porté sur le continent dans son ensemble ni sur son sort. Pour cela, il fait référence à une épopée bien rependue dans les sociétés traditionnelles senoufos, en particulier, ou noires en général, en l'occurrence celle des sorciers qui, transformant leur victime en animal, se livrent à un festin cannibalesque, en s'asseyant autour d'elle, lui donnant dos, et retirant par tour de rôle les morceaux, jusqu'à la fin du partage ou du repas. Cette métaphore de la sorcellerie, évoquée par Y. Konaté (1987, p. 177-178) dans la fondation de l'État-nation en Afrique, transcende la symbolique pour s'enraciner dans les consciences traditionnelles populaires et est l'expression et la traduction d'une croyance sociale marquée par une forte relation avec les réalités méta/trans-physiques.

L'une des faces visibles, sinon la principale, de cette spiritualité est le lien entretenu originellement ou traditionnellement avec la nature, c'est-à-dire la biosphère ou même l'univers. Par exemple, « l'Essence suprême du panthéon senoufo, conçue sous une forme éminemment abstraite, remplit littéralement le cosmos, tout en étant immanente aux hommes, aux animaux et aux choses » (B. T. Holas, 1968, p. 27). La relation de l'humain avec le cosmos, et la biosphère en particulier, est substantiellement d'ordre spirituel. Ce volet spirituel, perceptible dans la relation des populations à la nature, peut être analysé à travers l'art qui se révèle être le principal vecteur d'expression de leurs réalités sociales originelles. Cet art, singulier pluriel, n'est pas originellement perçu comme devant mettre en évidence des œuvres d'art, mais plutôt comme des œuvres sacrées ou religieuses. Leur rôle décoratif ou artistique est très marginal.

Mais, l'art n'étant que la représentation d'une conception ou perception, il faut relever que dans le contexte de l'Afrique noire, il reproduit le lien entretenu par les peuples avec les

réalités symbolisées et leurs pratiques. Originellement<sup>1</sup>, l'Afrique noire a une approche essentiellement animiste de la nature. L'ensemble des êtres de celle-ci sont perçus comme étant dotés d'un certain principe animateur. Cette approche considère que chaque élément de la nature est vivant, et non inerte. La notion d'inertie ne semble même pas avoir de signification (H. Jonas, 2005b, p. 47). Cela correspond également à l'approche originelle de la nature chez les Subsahariens. En effet, la culture négro-africaine traditionnelle est essentiellement marquée par un animisme, au sens scientifique du concept, c'est-à-dire en tant que conception qui considère que tous les êtres, animaux ou non, sont animés par un principe vital. Ce principe est de façon courante attribué à la présence de forces trans-physiques (K. A. Busia, 1954, p. 193 ; M. Leiris, 1998, p. 8). Dans cette orientation, « tout objet inanimé, tout végétal, tout animal appartient à une catégorie et remplit une fonction précise, d'une importance naturellement très variable » comme le fait remarquer B. T. Holas (1968, p. 11). Cette considération est d'ailleurs l'une des sources de relations spirituelles, développées au sein des communautés, entre les individus ou groupes humains et lesdites forces. G. J. Ibo (1994, p. 2) précise cela, en ces termes : « les hommes sont reliés à la nature par des liens invisibles qui font que chaque individu, par sa conduite, maintient ou compromet l'ordre des choses ». Cette relation spirituelle est certainement ce qui explique, tout au moins en partie, la présence d'un certain naturalisme que l'on peut observer dans les sociétés traditionnelles noires.

Ce naturalisme se traduit principalement par une identification des peuples, des tribus, des familles et des individus à un ou plusieurs éléments non-humains de la nature, en l'occurrence les éléments fauniques. Parmi les peuples noirs, il y a beaucoup qui ont une filiation mythique avec un être non-humain de la nature. Certaines familles, tribus ou des peuples entiers estiment être sortis d'un cours d'eau, d'autres d'une montagne, d'autres encore d'un arbre ou encore d'un animal. En tant que tel, ces personnes ont une attitude révérencielle envers leur origine, même si celle-ci est mythique. C'est ce que l'on observe chez les Nafana<sup>2</sup> de Soko dans la zone de Bondoukou, dans le Nord-Est ivoirien. Les signes y sont considérés comme sacrés, respectés et protégés, car à une date lointaine les ancêtres du peuple auraient été transformés en singes du fait de la menace de destruction d'un envahisseur. La mort prématurée de l'enchanteur aurait fait que ces derniers n'ont pu être ramenés à leur forme humaine. Cette

---

<sup>1</sup> Par l'expression *originellement*, il faut entendre les temps où l'Afrique noire n'était pas encore sous l'influence des peuples extérieurs, notamment ceux de l'Orient et de l'Occident.

<sup>2</sup> Une variante des peuples senoufo. Elle est répartie entre le nord-est de la Côte d'Ivoire et le nord-ouest du Ghana.

approche identificatrice à la nature se retrouve dans la plupart des familles et tributs senoufos, et de bien d'autres peuples de l'Afrique noire.

Cette identification des peuples noirs à la nature s'enracine dans la perception selon laquelle la nature, dans sa globalité ou ses composantes, a des incidences sur leur existence, à travers les forces trans-physiques qui s'y logent. Pour eux, leurs comportements envers la nature déterminent les influences des forces qui s'y trouvent. La « forêt sacrée du kolodio du village de Tabagne dans la région de Bondoukou, par exemple, doit son existence à la présence d'un serpent boa. Selon le sacrificateur de cette forêt, quand le génie est offensé, le serpent boa sort de la forêt pour venir dévorer les animaux domestiques » (G. J. Ibo, 1994, p. 15). Cette influence que peut avoir la nature sur le quotidien des populations les oblige à adopter un agir respectueux envers la nature, ou tout au moins ces éléments considérés sacrés. Mais cela conduit également une fusion identitaire des individus, familles, tributs et peuples avec la nature ou ses éléments.

Cette fusion identitaire et la conscience d'une incidence des forces de la nature sur la vie de l'homme sont à l'origine des totems que l'on peut observer chez les peuples noirs. Ces totems sont les êtres, animaux, plantes ou autres choses auxquels s'identifient une famille, une tribu ou un peuple et auxquels ils s'interdisent de faire un quelconque mal (A. Adler, 1998, p. 25, 34). Ainsi, des familles ou peuples ayant pour totems le silure, la souris, le singe, le porc-épiques, etc., n'en tueront point volontairement, encore moins en consommer. Le respect de cette posture non agressive envers le totem assure la protection des peuples. Certains peuples noirs, parmi ceux qui sont encore dans le milieu traditionnel ou y ont été éduqués, conservent cette approche, en dépit de l'invasion des tendances modernes et étrangères. Pour G. J. Ibo (1994, p. 13), cela procède du fait que « le totémisme est devenu une "seconde nature" et de ce fait constitue un paramètre identitaire. [... Aussi,] les communautés qui observent cette pratique en ont une conscience aigüe car, pour eux, il s'agit d'un phénomène ancestral dont dépendent les destins individuels et la sécurité du groupe ». La conscience de cette communauté d'identité avec la nature détermine et entretient certaines pratiques culturelles, notamment les adorations de rivières, de montagnes, d'arbres ; le renoncement à l'exploitation desdits endroits ; l'entretien régulier des sites sacrés (B. Ceesay et H. Ceesay, 2005, p. 52). Ces cultes instaurent un respect de la nature et assure la quiétude des populations concernées. Selon Z. Y. Sanogo et N.-V. Coulibaly (2003, p. 147-148), « ce respect des choses et des êtres donne à l'univers sa stabilité et à l'être son équilibre lié à celui de l'univers qui le porte ». Le Subsaharien, à l'origine, trouvait ainsi qu'il est de son intérêt et de l'intérêt général d'entretenir une relation harmonieuse

avec le milieu naturel. Cette relation fusionnelle avec la nature, même si elle est parcellaire – étant généralement à l’égard d’une partie ou de quelques éléments de la nature – a favorisé la conservation de certains milieux naturels qui ne pourraient l’être sans cette posture.

Toutefois, il faut le relever – même si cela est une tautologie – que les peuples d’Afrique noire doivent leur subsistance à l’exploitation de la nature. Cette exploitation constituant une agression contre la nature, et par ricochet les forces qui l’habitent, et constituant un facteur de déséquilibre général, les exploitants ou la communauté essayaient d’atténuer la colère desdites forces par des rites sacrificiels. C’est dans cette optique que B. Hama (1967, p. 26) indique que le « chasseur qui abat une bête est conscient, lui aussi, du déséquilibre qu’il provoque dans la nature. C’est pourquoi, avant d’attaquer l’animal, il se livre à des sacrifices qui détournent de lui et de sa famille, la responsabilité de ce déséquilibre », surtout chez les peuples Zarma-Songhay du Niger.

Mais, l’observation de certaines sociétés révèle que ces rites ne mettent pas toujours les individus, les familles ou les peuples à l’abri des menaces des forces trans-physiques présentes dans la nature. Car, il est donné d’observer un niveau supérieur d’identification à la nature qui relève des conditions pour lever une malédiction ou une sanction liée à un agir humain non approuvé par lesdites forces. Ce niveau sort du cadre de la généralité tribale et familiale, où prévaut le totem, pour ne s’adresser qu’à l’individu, auteur d’un acte particulier envers un élément particulier de la nature. À ce niveau, les descendants directs de l’auteur de l’acte reproché contre la nature portent, en préfixe des prénoms, le nom de l’élément naturel victime – le plus souvent cela concerne les éléments fauniques, même les domestiques sont pris en compte. Ou, le descendant porte simplement le nom de l’élément naturel atteint par l’agir de l’ascendant. Ainsi, l’on peut rencontrer couramment en pays senoufo des prénoms humains constitués ou contenant des noms d’animaux, tels que le python (*fo.*<sup>3</sup>, exemple (ex.) : *Fonan*), le porc-et-pique (*yiri.*, ex. : *Yirizié*, *Yirinan*), le caméléon (*gbéri.*, ex. : *Gbériyé*), le poulet (*go.*, ex. : *Gotchanwa*), le cabri (*ca*, ex. : *Cazana* ou *sica*), etc. Entendre un de ces prénoms informe l’auditeur que l’un des ascendants de la personne a eu un acte répréhensible envers l’élément de la nature dont le nom figure dans le prénom de l’individu. Ce dernier, ainsi que est ascendants, est identifié et rattaché à l’élément naturel en question.

---

<sup>3</sup> Le (.) indique que nous avons tronqué le nom de l’animal au niveau des parties utilisées généralement pour constituer les prénoms.

Un autre aspect de l'identification des peuples à la nature et de son expression est celui qui est manifeste dans l'art négro-africain ou les œuvres sculpturales sacrées. Ces représentations artistiques que l'on retrouve sous la forme de peintures, de sculptures ou graffitis traduisent un lien étroit des peuples avec la nature. La proximité de l'homme avec le monde naturel, en l'occurrence animal, se voit surtout dans les représentations animalières sur les masques, très variés dans le monde négro-africain. Luitfruid Marfurt observe dans ces masques l'expression de relations mystérieuses entre les mondes humain et animal. Il écrit ceci à cet effet :

Les relations mystérieuses de l'homme avec l'animal se retrouvent en multiples reflets dans le monde des masques. Pensons par exemple aux serpents, aux lézards, aux araignées qui couronnent bon nombre de masques bamoun. Il peut s'agir là de traditions totémiques encore vivantes ou complètement oubliées, de bêtes fabuleuses ou d'animaux symboliques (L. Marfurt, 1968, p. 58).

Les masques sont ainsi une matérialisation de l'identification et de la proximité des peuples noirs avec la nature. La symbolisation des totems, au-delà de la pratique rituelle et cultuelle, dans une pratique culturelle et sociale manifeste une appropriation identitaire des éléments de la nature représentés à travers les masques, une reconnaissance de soi en eux. Les peuples assument ce lien identitaire avec la nature, le valorisent, le perpétuent et le protègent. Ces représentations, voulues, sont élaborées avec divers styles, des plus grotesques aux plus raffinées et complexes. L. Perrois (1988, p. 29) souligne, dans cette perspective, que pour « les masques, c'est encore plus flagrant car, du naturalisme idéalisé des Dan, des Gouro ou des Pounou-Loumbo, on aboutit à des géométries complètement éclatées comme celle des Jukun ou des Songyé ». Cet art de matérialiser l'identification au naturel assume ainsi le naturalisme caractéristique des sociétés d'Afrique subsaharienne. Ce naturalisme recherche constamment une harmonie entre les communautés humaines et le reste de la nature, « entre le monde des vivants et celui des morts, entre le visible et l'invisible » (Z. Y. Sanogo et N.-V. Coulibaly, 2003, p. 142). Cette harmonie est recherchée non seulement au niveau global des peuples, mais aussi aux niveaux nucléaires des familles et des individus. Les arts sacrés et les arts familiaux mettent bien en exergue cette proximité originelle harmonieuse de l'homme noir avec la nature.

Ainsi que cela apparait, l'analyse met en évidence qu'il existe une identification des peuples d'Afrique noire à la nature. Certains éléments de la nature constituent, originellement, la marque identitaire pour des peuples et des familles. Cela est perceptible à travers diverses formes expressives, en l'occurrence les œuvres sculpturales, les masques, les pratiques cultuelles et même les noms et prénoms des personnes. La nature apparait alors dans les

perceptions et représentations des peuples comme leur identité. Cependant, cette approche de la nature a été fortement éprouvée par maints facteurs.

### 3. Rapport contemporain des peuples d’Afrique noire à la nature

Une observation de l’Afrique noire, dans son rapport avec le milieu naturel, dévoile aujourd’hui un déphasage avec l’approche originelle des relations de l’homme noir avec la nature. La précaution et le respect dus à la nature dans l’Afrique noire traditionnelle ont, presque, disparu avec l’avènement de la modernité. Ce déphasage peut être observé à travers les modes d’agir humain dans la nature et les conséquences anthropiques sur le milieu naturel.

En ce qui concerne les modes d’action, l’on est passé d’un agir par et pour la nécessité à un mode inscrit dans une perspective économique et mercantile. L’action humaine dans la nature n’est plus principalement orientée vers la subsistance et le bien-être des populations riveraines de l’Afrique subsaharienne. Elle est désormais extrovertie, c’est-à-dire portée vers la satisfaction de besoins extérieures en échange de ressources financières. C’est ce qui explique l’orientation de l’agriculture vers des produits destinés à des régions étrangères, bien éloignées de l’Afrique noire. Cette nouvelle orientation de la production agricole implique une exploitation importante de la nature. C’est ce qu’indique le document de travail numéro 1 de la FAO sur la gestion de la faune sauvage. Il relève que le « passage d’une économie de subsistance à une économie de marché, entraînant une compétition entre les chasseurs pour le gibier devenant de plus en plus rare, livrent la ressource faunique à des prélèvements qui dépassent sa capacité de renouvellement » (R. Czudek, 2001, p. 11). L’on est alors en instance de désarticulation des équilibres de la nature et de sa vulnérabilisation.

Ce qui rend possible cette mise en péril de la biosphère est, avant tout, une importante modification dans la manière d’exploiter celle-ci. L’agir humain a changé de nature. Ce que Hans Jonas a décrit dans son analyse sur la nature de l’agir humain, de façon générale, est également valable pour le contexte de l’Afrique noire. Jonas indique, en effet, dans *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, que l’agir humain est désormais orienté vers la domination de la nature (H. Jonas, 2013, p. 36). Cela s’observe au niveau des pays d’Afrique noire, car l’intervention de l’homme noir – et de tous ceux qu’il abrite sur ses terres – est en rupture avec l’harmonie symbiotique et le respect dus à la nature. L’agir de l’homme en Afrique noire s’est mué en initiative de domination et par ricochet est en agression. Pour R. Czudek (2001, p. 11), la « croissance démographique, l’usage des armes modernes et des nouvelles structures et moyens de transport ont bien changé l’intensité d’exploitation de la faune par rapport à la chasse traditionnelle de jadis ». Les modes d’exploitation et les rapports

traditionnels que les populations entretenaient avec la nature ont totalement changé. Les habitudes ou les pratiques traditionnelles envers le milieu naturel, s'il en existe, sont extrêmement marginales par rapport à la tendance générale.

Ainsi, l'on enregistre une mutation fondamentale dans la nature de l'agir en Afrique noire et dans ses finalités. Et, au-delà des ressources fauniques, cela est également valable pour les ressources floristiques et forestières. Les conséquences anthropiques de ce changement d'agir sont dramatiques. Le déboisement massif des forêts au profit d'exploitations agricoles et minières et de l'exportation du bois, en est une expression. Car, comme l'établit l'Inventaire forestier ivoirien, par exemple, la « superficie de la forêt en Côte d'Ivoire est estimée [en 2020] à 2,97 millions d'hectares, soit 9,2 % de la surface totale du territoire national, dont 2,88 millions d'hectares de forêt naturelle (8,9 % de la superficie du territoire national) et 92 340 ha de reboisement (0,3 % de la superficie du territoire national) » (P. Cuny et al., 2023, p. 55-56). Ce qui traduit une dégradation démesurée de la végétation sur l'ensemble du territoire national. Cette dégradation a incontestablement des incidences sur la qualité de la pluviométrie dans les zones concernées (T. B. Yao, E. Servat, J.-E. Paturel, 2000, p. 59).

Loin d'être un cas isolé, l'état de la nature dans les autres pays d'Afrique subsaharienne n'est nullement différent de celle de la Côte d'Ivoire. Le couvert végétal de la plupart des pays subsahariens est très fortement dégradé. Comme l'indique les données de la banque mondiale, l'Afrique noire a perdu l'essentielle de son couvert forestier en l'espace d'un demi-siècle. En effet, l'on n'a de la forêt, au sens conventionnel du terme, que sur à peine vingt-cinq (25) pour cent du territoire de l'Afrique subsaharienne (Banque Mondiale, WDI 2024). Il y a une disparition exponentielle de la forêt en Afrique noire. La perte des forêts décrite par M. Mazoyer (1977, p. 270) semble se réaliser au niveau de cette partie du globe terrestre, avec les mêmes facteurs anthropiques. La protection de fait dont bénéficiait la nature a, par ricochet, été annihilée avec l'adoption de pratiques davantage nuisibles pour elle.

Les conséquences environnementales enregistrées dans cette région du monde sont ainsi, principalement, d'origine anthropique et traduisent une transformation profonde du rapport de l'homme à la nature en Afrique subsaharienne. Cette transformation des rapports humains vis-à-vis du milieu naturel renferme en réalité un changement de la perception à son égard. Plusieurs facteurs sont à l'origine que ce changement. Ceux-ci peuvent être essentiellement regroupés en deux groupes, à savoir les facteurs intérieurs et les facteurs extérieurs – les seconds s'apparentant à des conséquences des premiers.

Au niveau des facteurs extérieurs, il faut relever que des facteurs socio-culturels étrangers ont eu de fortes influences sur la manière de l'Africain de percevoir la nature. Ces facteurs sont principalement en lien avec les orientations religieuses et induisent, en Afrique noire, un changement dans la conception de l'ontologie et du contrôle de la vie et des choses. Dans cette catégorie de facteurs l'on peut relever la colonisation *civilisationnelle* et culturelle arabo-musulmane et la christianisation – l'une alignant art de la persuasion, ruse et force/violence (R. Mbaye, 1982, p. 833, 836 ; J. Schmitz, 2000, p. 131 ; S. Seydi, 2023, p. 65, 75, 78, 188) et l'autre associant les deux premières à l'action sociale (A. Audollent, 1942, p. 204 ; A. T. K. Koffi, 2019<sup>4</sup>).

La colonisation arabo-musulmane, au-delà de la conquête et de l'arabisation de l'Afrique du Nord, introduit en Afrique noire les perceptions islamiques de l'origine de l'homme et des autres êtres de la nature, une hiérarchie entre eux et un passage de l'immanence à la transcendance. Ainsi, l'imposition ou l'adoption de l'islam – les deux cas de figure étant présents dans son expansion – induit un changement radical dans la perception de la nature en Afrique, de façon générale, et en Afrique subsaharienne, de façon particulière. Dans ce changement, la force autrice de la vie et de l'existence des êtres vivants et non vivants est désormais transcendante et extérieure au milieu naturel. En passant de la conception immanente et intra-nature à une conception extrovertie, la perception de la nature ne change pas seulement, mais elle est porteuse d'un agir illustratif de ce changement. Même s'il existe, par endroits, un accommodement de l'islam à l'animisme, comme le relève M. Benchenane (2016, p. 105), la mutation dans la croyance et le respect à la nature n'est nullement superficielle.

Ce changement dans la mentalité et de la croyance religieuses des peuples noirs, relativement limité, jusqu'à l'avènement de la colonisation, aux régions moins denses en termes de végétation avec l'islam, est parachevé par l'expansion du christianisme en Afrique noire. Ayant reculé face à l'avancé de l'islam au VIIe siècle en Afrique, notamment en Afrique du Nord, la christianisation de l'Afrique reprend avec l'avènement de la colonisation. L'Afrique noire, particulièrement, rencontre le christianisme au XVe siècle, avec l'arrivée des explorateurs portugais, suivis de missionnaires chrétiens (Alexandre Tano Kan Koffi, 2019). Toutefois, les débuts de l'expansion de la croyance chrétienne et sa pratique se situent au début au XIXe siècle, avec les missionnaires catholiques envoyés au Sénégal et au Gabon. Malgré la

---

<sup>4</sup> Alexandre Tano Kan KOFFI, 2019, « Les origines du Christianisme en Afrique », <https://histoire.ci/2019/12/26/les-origines-du-christianisme-en-afrique/> (Consulté le 9/09/2024).

pénétration tardive de la foi chrétienne dans les consciences des peuples subsahariennes, est toutefois très forte son incidence sur la transformation de la perception des forces attribuées à la nature et, par ricochet, le comportement envers cette dernière. Car, le christianisme exclut la soumission à toute force trans-naturelle différente de Dieu, l'être transcendant toute la création. L'homme est, dans la hiérarchie et en termes d'importance, celui qui suit Dieu – le Créateur et le maître du présent et du devenir physique et eschatologique – et celui qui a pouvoir sur toute créature physique. Cette conception de la vie et de l'existence rompt le lien respectueux et harmonieux de l'homme noir avec la nature en laquelle il se reconnaissait et aux forces de laquelle il liait son destin et son bien-être présent et futur. La nature biosphérique est maintenant appréhendée comme une réalité totalement différente de l'être humain. De ce fait, le rapport de l'homme à son milieu de vie devient conflictuel et orienté vers une exploitation exclusivement utilitaire. L'impact de ces facteurs socio-culturels sur l'identification de l'homme noir à la nature est perceptif dans cette exploitation de nature.

Les facteurs socio-politiques et économiques ont, à leur tour, renforcé la transformation de la perception de l'homme sur la nature en Afrique noire. Ces facteurs, charriés principalement par colonisation de l'Occident puis l'ouverture imposée par la globalisation, portent en eux les vecteurs de la rupture avec les pratiques traditionnelles d'exploitation de la nature et la fragilisation des pouvoirs traditionnels – porteurs de la perception immanente envers la nature. Au titre de ces facteurs, l'on peut évoquer la construction des États-nations en Afrique. Cette période marque l'instauration d'entités transcommunautaires, lesquelles ne sauraient adopter ni s'accommoder à une pratique ou les croyances d'une communauté donnée.

Mais, au-delà de la multiplicité des communautés et des croyances, cela ne constitue pas la raison essentielle de l'abandon des instances de la vie publiques dans les sociétés traditionnelles d'Afrique noire, surtout au niveau de l'identification à la nature. Car, la plupart des communautés ont traditionnellement un lien étroit avec la nature. Les États-nations en Afrique noire ce sont formés à partir du modèle de ceux de l'Occident – avec une tendance à répliquer le modèle étatique du colon –, en particulier des républiques démocratiques, tant au niveau des institutions que des croyances (Y. Konaté, 1987, p. 173). Ainsi, les États-nations en Afrique noire sont formés avec l'idée d'une séparation des pouvoirs politique, législatif et religieux – le dernier étant lui-même désormais hybride, oriento-“occidental”<sup>5</sup>. Le religieux ou

---

<sup>5</sup> La nature occidentale du christianisme est elle-même abusive, étant qu'il est originairement juif et donc oriental.

le spirituel qui établissait le lien entre l'économique et le politique dans l'Afrique noire traditionnelle, avec la constitution des États-nations, est alors exclu de ses sphères. C'est ce qui explique le fait qu'à l'avènement des indépendances, les nouveaux États noirs excluent pratiquement toutes pratiques et croyances traditionnelles de leurs fonctionnements. La référence des politiques aux réalités traditionnelles n'est qu'un moyen pour s'assurer du soutien des populations pour leur maintien ou accession à des postes étatiques. Y. Konaté (1987, p. 184) exprime cela en ces termes :

Les chefs d'État africains empruntent leur figure à la mythologie. Ils ont beau rater leur vérité religieuse, ils n'arrivent pas cependant à s'empêcher de se constituer comme animal totémique. Or, il n'y a pas de totem sans clan. Et l'identité totémique du chef représentée comme pierre de touche de l'État et de la nation va s'efforcer d'inonder espace et hommes.

Les responsables politiques n'ont recours à la tradition que dans l'optique d'assurer leur survie politique. Cela est d'autant vrai qu'en pensant l'Afrique en termes d'unité, abstraction est faite des orientations spirituelles des peuples noirs. En effet, les volontés ou intentions d'unification de l'Afrique ou encore de mise en perspective de l'unité des peuples noirs prennent leur distance, du point de vue de la spiritualité, avec « tout matérialisme, tout athéisme » (Y. Konaté, 1987, p. 186). L'Afrique se pense dans l'optique de la politique et de l'économie, tel que le sens de l'État est venu du colon occidental, dépourvu des orientations religieuses et spiritualistes. La construction des États-nations marque ainsi le début d'une rupture avec les perceptions traditionnelles qui identifiaient l'homme noir à la nature. Cela engage également l'exploitation de la nature à des fins exclusivement économiques, sans liens avec les forces anciennement reconnues à cette dernière.

La remise en cause ou le rejet de la perception identificatrice de l'humain à la nature est enterrée avec un corolaire de la colonisation et de l'avènement des États-nations, à savoir la modernité – au sens des Lumières. La colonisation puis la construction des États-nations, synonymes d'une certaine ouverture – volontaire ou obligatoire – au reste du monde, font embrasser la modernité occidentale par les peuples d'Afrique noire et les amènent à une révision profonde de leurs conceptions et pratiques originelles. Ainsi, la modernité, en tant qu'un « appel de la raison à dépasser ses propres limites, ses propres normes et partant, celles de son environnement immédiat », comme la définit Y. Konaté (1999, p. 40), est un facteur de dépassement des particularités religieuses et spirituelles de l'Afrique noire. Son avènement en Afrique subsaharienne a engendré une relégation au second plan, sinon un oubli ou un abandon, des conceptions et pratiques traditionnelles, et la mise en avant de nouvelles approches du milieu naturel. Cela se justifie, car ainsi que le montre Gilbert Simondon, aucune culture ou

communauté ne peut axiologiquement rester intacte si elle s'ouvre au monde des objets techniques, vulgarisés par la modernité et la globalisation.

La normativité technique modifie le code des valeurs d'une société fermée, parce qu'il existe une systématique des valeurs, et toute société fermée qui, admettant une technique nouvelle, introduit les valeurs inhérentes à cette technique, opère par là même une nouvelle structuration de son code des valeurs (G. Simondon, 2017, p. 341).

Les sociétés subsahariennes n'ont pas échappé à cette réalité. Leurs valeurs ont changé sous la pression de la modernité et des civilisations technologiques. Dans ce changement axiologique, la nature a perdu sa place de réalité à valeur vitale et existentielle pour le genre humain. À ce propos, T. Sela (2015, p. 96) affirme que la « tradition selon laquelle un lien sacré s'est noué entre l'Africain et la nature ne peut pas résister aux forces du Progrès, représentées ici par le chemin de fer ». Autrement dit, la rationalité technique à l'œuvre dans la modernité met à mal les conceptions écologiques traditionnelles en Afrique subsaharienne. De même, l'identification à la nature se trouve marginale et très peu présente dans le rapport de l'homme à celle-ci. La nature est désormais une réalité bien distincte de l'humain qui la supprime et l'assujettit. Ces facteurs, procédant de l'extérieur des sociétés d'Afrique noire, altèrent la relation d'identification de l'homme à la nature.

Aux facteurs extérieurs, il convient d'ajouter les facteurs intérieurs, lesquels peuvent être considérés comme des résultantes des premiers ou leurs conséquences. Ces facteurs internes ont trait à un changement de la perception des représentations sculpturales et iconographiques. Ces représentations des divinités ne sont désormais perçues que comme des objets d'art, et pas plus que cela. L'analyse des œuvres d'art ôte à ces divinités scripturales leurs valeurs transcendantes. Ces croyances ne se retrouvent que chez un petit nombre de Noirs. Devenues des œuvres d'art, les sculptures et autres formes de représentations totémiques ou de divinités se sont continuellement désacralisées. L'on pourrait leur concéder leur valeur représentative, si cela est souhaité, mais au fond peu de personnes y croient.

Réalisations concrètes, singulières de personnages distincts de ceux dont se compose la communauté des vivants, esprits de la nature ou âmes de défunts associés parfois à de « grands principes » et personnages dont, quoi qu'il en soit, les statues qui interviennent dans les rites associés aux croyances animistes des Noirs n'ont pas un rôle illustratif mais un rôle technique à jouer et tout se passe comme si ce caractère de choses relevant, par ailleurs, moins de la vue que du tactile leur conférait cette épaisseur et cette présence hallucinantes que rien n'empêche plus, aujourd'hui, de leur accorder, pour ceux d'entre nous tout au moins que l'évolution de l'art en Occident a défaits du préjugé des proportions naturelles (M. Leiris, 1998, p. 7).

À cette désacralisation des représentations des divinités, s'ajoute celle de la nature elle-même. Elle a été vidée de ses forces, lesquelles la faisait bénéficier du respect de l'être humain. Ce qui instaurait l'identité entre l'humain et le reste de la nature a disparu. La nature est, de ce

fait, jetée entre les mains mercantiles de l'homme dit moderne. Ce dernier ne voit en elle qu'une opportunité pour amorcer un développement susceptible de lui permettre de rivaliser avec les autres parties du monde. Le politique contemporain ayant fait d'elle une propriété étatique, elle est alors utilisée en fonction des dispositions prises par l'autorité publique. Dans cette perspective, Y. Konaté (1987, p. 175) écrit :

L'empereur Soundiata, annexant le royaume du Ghana, peut d'autant plus facilement en revenir que sa domination ne lui donne aucun droit sur les terres des territoires conquis. Cette différenciation du politique et du foncier en Afrique noire sera battue en brèche par la fusion totale des titres fonciers et des titres princiers qui s'amorce avec la colonisation. Le leader noir africain sera d'autant plus un spéculateur foncier et immobilier qu'il veut mettre en contact le ciel et la terre.

Le mercantilisme rattaché à la nature traduit la perception de la nature comme une altérité à dompter et utiliser. Elle n'est plus perçue comme une réalité ayant une influence la vie et le devenir de l'humain. Cette posture a débouché sur une déstructuration des équilibres naturels et expose l'existence humaine et non humaine à la vulnérabilité. Des facteurs à la fois extérieurs et intérieurs ont contribué à cette situation issue du changement de regard sur la nature. Il apparaît ainsi que les facteurs responsables transformation de la perception de la nature en Afrique noire, où l'homme a originellement entretenu des rapports quasi harmonieux et fusionnels avec le milieu naturel dans lequel l'être humain se reconnaissait et aux éléments duquel il s'identifiait, sont à la fois intérieurs et extérieurs. Ces facteurs ont fait passer la nature d'une réalité à laquelle l'humain s'identifie à une simple altérité à exploiter selon les besoins.

#### **4. Conclusion**

L'analyse de la perception de la nature en Afrique noire révèle que classiquement comme originellement, en Afrique subsaharienne, l'homme s'est identifié à la nature. Cette identification s'enracine dans les forces suprasensibles reconnues dans cette dernière et la reconnaissance de leur influence sur la vie présente et le devenir de l'humain. Cependant, la modernité, la construction des États-nations et la désacralisation de la nature et des représentations scripturales des divinités ont altéré cette identification de l'homme à la nature. Avec cette altération de l'identification de l'être humain à la nature, l'on assiste à la prévalence d'un matérialisme économique mercantile, avec une destruction tous azimuts de la nature. L'homme se pose davantage comme un être différent de la nature, extérieur et opposé à elle. La nature est désormais perçue comme une réalité totalement différente de l'être humain. Ainsi, elle devient une altérité pour l'être humain en Afrique noire, bien qu'il y existe encore, par endroits, la croyance en un certain lien identitaire entre l'homme et la nature. D'identité de

l'humain en Afrique noire, la nature passe donc irréversiblement à une altérité pour l'être humain.

### Références bibliographiques

- [1] Adler Alfred, 1998, « Le totémisme en Afrique noire », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, (15), École pratique des hautes études, p. 13-106. DOI : <https://doi.org/10.4000/span.1549> (Consulté le 02/09/2024).
- [2] Audollent Auguste, 1942, « La diffusion du christianisme en Afrique, au sud des territoires soumis à Rome, après le Ve siècle », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 86<sup>e</sup> année(4-6), p. 202-216. DOI : <https://doi.org/10.3406/crai.1942.85661> (Consulté le 09/09/2024).
- [3] Banque Mondiale, 2024, « World Development Indicators », <https://databank.worldbank.org/source/world-development-indicators#> (Consulté le 03/09/2024).
- [4] Benchenane Mustapha, 2016, « L'Islam africain », *Revue Défense Nationale*, 8(793), p. 103-108. DOI : 10.3917/rdna.793.0103 (Consulté le 10/09/2024).
- [5] Busia Kofi Abrefa, "The Ashanti of the Gold Coast", *African Worlds*, edit, Daryll Forde, I.A.I. OUP., 1954, p. 190-209.
- [6] Ceesay Baba et Ceesay Hassoum, 2005, « La mare sacrée des crocodiles de Katchikally », in Thierry Joffroy, 2005, *Les pratiques de conservation traditionnelles en Afrique*, Rome, Centre International d'études pour la conservation et la restauration des biens culturels (ICCROM), p. 50-55.
- [7] Cuny Pascal, Plancheron Françoise, Bio Abraham, Kouacou Elvis, Morneau François, 2023, « La forêt et la faune de Côte d'Ivoire dans une situation alarmante – Synthèse des résultats de l'Inventaire forestier et faunique national », *Bois et Forêts des Tropiques*, 355, p. 47-72.
- [8] Czudek René, 2001, *Utilisation rationnelle de la faune sauvage en Afrique : Un moyen de conservation des ressources naturelles et de leur diversité biologique, de l'amélioration de la sécurité alimentaire et du développement rural*, Document de Travail sur Gestion de la Faune Sauvage, (1), Rome, FAO.
- [9] Hama Boubou, 1967, *L'histoire traditionnelle d'un peuple : Les Zarma-Songhay*, Paris, Présence Africaine.
- [10] Holas Bohumil Théophile, 1968, *Les dieux d'Afrique noire*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner S. A.

- [11] Ibo Guéhi Jonas, 1994, « Perceptions et pratiques environnementales en milieu traditionnel africain : l'exemple des sociétés ivoiriennes anciennes », ORSTOM Centre de Petit Bassam (Abidjan, Côte d'Ivoire).
- [12] Jonas Hans, 1996, « *Homo Pictor* ou la différence de l'homme », in *Entre le néant et l'éternité*, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Belin, p. 175- 197.
- [13] Jonas Hans, 2005a, *Évolution et liberté*, trad. Sabine Cornille et Philippe Ivernel, Paris, Payot & Rivages, Petite Bibliothèque.
- [14] Jonas Hans, 2005b, *Le phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique*, trad. Danielle Lories, Bruxelles, De Boeck.
- [15] Jonas Hans, 2013, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, trad. Jean Greish, Paris, Flammarion.
- [16] Koffi Alexandre Tano Kan, 2019, « Les origines du Christianisme en Afrique », <https://histoire.ci/2019/12/26/les-origines-du-christianisme-en-afrique/> (Consulté le 9/09/2024).
- [17] Konaté Yacouba, 1987, « Fondations de l'Etat-nation ivoirien », *Communications*, 45(1), p. 171-188 ; doi : <https://doi.org/10.3406/comm.1987.1677> (Consulté le 14/11/2023).
- [18] Konaté Yacouba, 1999, « Art, Philosophie et Modernité : L'Afrique en Effet », *Filozofski vestnik*, 20(2/s), p. 37-47.
- [19] Koy Justin Kyale et Ngonga Alphonse Maindo Monga, 2017, « Pratiques traditionnelles de conservation de la nature à l'épreuve des faits chez les peuples riverains de la réserve de biosphère de yangambi (RDC) », *European Scientific Journal*, 13, p. 328-356. <https://doi.org/10.19044/esj.2017.v13n8p328> (Consulté le 05/10/2023).
- [20] Leiris Michel, 1998, « La sculpture africaine », *Journal des anthropologues* [En ligne], 75 ; URL : <http://journals.openedition.org/jda/2633> ; DOI : 10.4000/jda.2633 (Consulté le 05/10/2023).
- [21] Marfurt Luitfruid, 1968, « Les Masques Africains », *African Arts*, 1(2), p. 54-60. <https://doi.org/10.2307/3334331> (Consulté le 10/09/2024).
- [22] Mazoyer Marcel, 1977, « Evolution et différenciation des systèmes agricoles d'exploitation de la nature ». In: *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 24<sup>e</sup> année(2-3), p. 267-275; doi : <https://doi.org/10.3406/jatba.1977.3289> (Consulté le 06/09/2024).
- [23] Mbaye Ravane, 1982, « L'islam noir en Afrique », *Revue Tiers Monde*, 23(92), p. 831-838. <http://www.jstor.org/stable/23590268> (Consulté le 10/09/2024).

- [24] Perrois Louis, 1988, « Pour une anthropologie des arts de l'Afrique noire » in Schmalenbach Werner (dir.), *Arts de l'Afrique noire dans la collection Barbier-Mueller*, Genève, Nathan, p. 27-43.
- [25] Sanogo Zanga Youssouf et Coulibaly Nabé-Vincent, 2003, « Croyances animistes et développement en Afrique subsaharienne », *Horizons philosophiques*, 13(2), p. 139-152. <https://doi.org/10.7202/801242ar> (Consulté le 05/09/2024).
- [26] Schmitz Jean, 2000, « L'islam en Afrique de l'Ouest : les méridiens et les parallèles », *Autrepart* (16), in Emmanuel Grégoire, Jean Schmitz (dir.), *Afrique noire et monde arabe: continuités et ruptures*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube/IRD, p. 117-137.
- [27] Sela Tal, 2015, Les représentations de la nature et la construction d'un nouvel ethos d'« auteur africain » dans Les Bouts de bois de Dieu d'Ousmane Sembène, *Études littéraires africaines*, (39), p. 91-104. <https://doi.org/10.7202/1033134ar> (Consulté le 05/10/2023).
- [28] Seydi Sadibou, 2023, *La pénétration de l'islam en Afrique subsaharienne à travers les sources arabes (VII-XVIIe siècle)*, CODESRIA Books Publication System. CODESRIA. <https://doi.org/10.57054/codesria.pub.1532> (Consulté le 10/09/2024).
- [29] Simondon Gilbert, 2017, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Million.
- [30] Yao Téléphore Brou, Servat Eric, Paturel Jean-Emmanuel, 2000, « Évolution du couvert forestier ivoirien sur la période 1950-1990, en relation avec la variabilité du climat et les activités anthropiques », in Michel Servat, Simone Servat-Vildary (dir.), *Dynamique à long terme des écosystèmes forestiers intertropicaux*, Paris, UNESCO, p. 57-62.