

Représentation des Relations Humaines avec la nature dans *L'enfant noir* de Camara Laye (1953)

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.10565506>

Waidi Akanji

Résumé

*L'écocritique explore les manières dont nous imaginons et exposons les relations humaines avec l'environnement à travers les textes littéraires (Garrard, p. 1). Cette discipline tient compte de la proximité entre l'homme et la nature dans le texte littéraire. Malgré le fait que la littérature anglophone africaine continue d'apporter sa contribution à la discussion de l'écocritique, la littérature francophone africaine quant à elle continue de faire défaut. Cette présente étude entend ainsi examiner la représentation des relations humaines avec la nature à travers *L'enfant noir* de Camara Laye (1953) pour montrer que non seulement elle ouvre des questions spécifiques à la compréhension de l'environnement en Afrique¹, mais, malgré que cette discipline littéraire soit récente, elle a aussi apporté un renouveau l'écocritique qui a toujours fait partie de l'épistémologie africaine.*

Mots-clés : Écocritique, littérature francophone africaine, environnement, nature, Camara Laye.

¹ Il est ici question de l'Afrique précoloniale dite authentique où l'homme était en harmonie avec la nature.

Introduction

Les représentations des écrits des ethnologues africanistes et ceux des Africains eux-mêmes pendant la période coloniale montrent que traditionnellement, les peuples de l'Afrique sous-développé et non colonisée étaient intimement liés à la nature. Car, selon la mythologie africaine, l'environnement a joué un rôle important dans la vie et dans la société de ces peuples de telle sorte qu'il existait une harmonie entre eux (les hommes et l'environnement). Et c'est ainsi que la nature est très importante dans l'imaginaire africain. Car ces peuples avaient un lien intime avec le monde naturel. Charly-Gabriel Mbock, un critique camerounais est d'avis que chez ces peuples africains sous développés et non colonisés, la nature n'est pas neutre ; elle n'est pas indifférente à la vie des hommes, mais elle y participe quand elle ne la détermine pas (p. 32). De même que Mbock, Obiechina va plus loin en affirmant que la nature n'est pas autre telle que conçue dans l'occident industrialisé et urbanisé, mais elle est appréhendé par l'Africain de l'ouest traditionnel comme une partie intégrale de l'ordre de son monde (Ojaide, p. viii). C'est dire que Les éléments de la nature faisaient partie de la vie quotidienne des générations de l'Afrique sous-développée. Ces peuples africains à cette époque, ne pouvaient rien faire sans consulter ou faire allusion à la nature. En effet, la nature était très utile pour ces générations africaines passées. La nature dans certaines catégories culturelles des peuples de l'Afrique sous développée et non colonisée avait une dimension spirituelle. Ojaide, soutient ceci lorsqu'il croit qu'une dimension spirituelle était accordée à l'environnement parce que dans les religions africaines, la nature était devenue un aspect intégral de leur spiritualité (p. vi). Ces critiques soutiennent l'idée largement admise que les peuples de l'Afriques sous développée et non colonisée avaient un lien intime avec le monde naturel.

En revanche, il convient de noter que la considération de la nature en Afrique n'est pas exclusivement spirituelle comme l'ont préconisé certains ethnologues africanistes. En effet, Jean-Godefroy Bidima (2005) remarque que l'Africain pense la nature à la fois en tant que matérialité et spiritualité. De même, Mofin-Noussi affirme que la nature est cette entité qui « compose » avec l'homme de telle sorte qu'ils (l'homme et la nature) entretiennent une relation d'échanges qui ne peut ni se réduire à des superstitions, ni à une relation spirituelle (pp. 2-3). Alors, si nous considérons ce qui précède, nous pouvons affirmer que, traditionnellement les humains entretenaient une relation de symbiose avec la nature.

C'est pour contribuer à frayer un chemin en ce qui concerne les relations humaines avec la nature ou l'environnement et la littérature francophone d'Afrique de l'Ouest, que cette étude se propose de prendre en compte la filière de l'écocritique comme théorie de base de cette étude. Si l'écocritique est aussi comprise comme l'étude des relations humaines avec la nature, nous pensons qu'il serait injuste de négliger l'aspect culturel du rapport de l'homme avec la nature dans cette partie du monde. Car, une telle vision

permettrait non seulement de répondre à Slaymaker (2001) qui estime que la critique littéraire et la littérature de l'environnement en Afrique fait défaut, mais aussi elle contribuerait à enrichir la discussion de l'écocritique en apportant une spécificité africaine enracinée dans la culture des peuples africains représentés dans le texte littéraire. C'est celui de *L'enfant noir* de Camara Laye (1953) que nous allons aborder dans cette étude. *L'enfant noir* est un roman autobiographique et un classique africain qui symbolise dans toute sa vérité, la vie quotidienne, les traditions et les coutumes d'un peuple de l'Afrique précoloniale. Ce roman met en exergue les relations humaines avec la nature en Afrique pendant la période précoloniale. Et c'est cette spécificité que nous allons montrer dans cette étude. Pour une bonne compréhension de cette étude, nous allons brièvement aborder la théorie avant de passer à l'analyse du texte. Voyons donc comment *L'enfant noir* de Camara Laye (1953) peut être lu sous considération écocritique.

L'écocritique : une perspective africaine

Avec le développement de cette discipline littéraire, Ursula K. Heise (1999), une des adeptes américaines de l'écocritique, définit les paramètres de cette théorie littéraire en dégageant plusieurs questions importantes. Pour cette critique, l'écocritique analyse les manières selon lesquelles la littérature représente les relations humaines avec la nature à des moments particuliers de l'histoire, en se posant les questions suivantes : quelle valeur est attribuée à la nature et pourquoi, et comment les perceptions du monde naturel modifient les tropes et genres littéraires (p. 1097). Pour cette dernière, l'histoire, la représentation des relations humaines avec la nature, et celle des tropes et genres littéraires sont des paramètres à cibler dans une étude écocritique. C'est dire que ces paramètres doivent être pris en compte dans la compréhension du texte littéraire sous considération de l'écocritique. En dehors du fait que Heise exige que l'histoire soit importante dans la représentation des relations humaines avec la nature, elle estime aussi que la perception du monde naturel pourrait déterminer la compréhension des tropes et genres littéraires. Bien que les tropes littéraires soient pertinents dans la compréhension de l'étude du monde naturel pour les œuvres africaines, pour le compte de notre étude, la représentation des relations humaines avec la nature sera au centre de l'aspect de la nature que nous comptons aborder. Car notre texte traite des sujets spécifiques culturels qui à priori ne semblent pas relever une portée environnementale et qu'il serait notre devoir de la faire ressortir tant que critique de l'écocritique.

Ainsi, de ces liens intimes que ces peuples africains avaient avec la nature, se révèle une relation d'invisibilité entre le monde naturel et le monde humain en Afrique de l'Ouest. Cette notion d'invisibilité permet aux humains de mieux respecter la nature et de lui accorder une grande considération qui se manifeste par la puissance ou la force vitale existante dans la nature.

Midiohouan aussi soutient l'idée de l'implication de l'environnement dans la croyance africaine en affirmant que : « La tradition africaine, les croyances religieuses se fondent presque toujours sur les éléments de l'environnement » (p. 2). Et selon la mythologie africaine traditionnelle, les morts sont présents dans l'environnement physique même s'ils sont invisibles. Birago Diop, écrivain sénégalais, l'un des pères fondateurs du mouvement de la négritude illustre ceci dans son poème intitulé « Souffles » :

Les morts ne sont pas morts.
Les morts ne sont pas sous la terre
Ils sont dans l'arbre qui frémit,
Ils sont dans le bois qui gémit,
Ils sont dans l'eau qui coule,
Ils sont dans la case, ils sont dans la foule
Les morts ne sont pas morts²

Dans cet extrait, Birago Diop montre que les morts habitent l'environnement. C'est ce qu'Ojaide soutient lorsqu'il admet que la forêt était le domicile des ancêtres (p. vi). Et puisque la plupart des Africains traditionnels croient fortement à l'importance et à la présence des morts (des ancêtres) dans leur vie quotidienne, ils feront tout pour préserver leur environnement.

En plus, il convient aussi de souligner que selon la mythologie africaine, le plus souvent la nature ou l'esprit des ancêtres répondent favorablement aux demandes des êtres humains. C'est cet acte de sacrifice que Bidima qualifie de dialectique compliquée entre le don, l'attente, la dette et le contre-don (p. 9). Il explique que dans ce processus, la nature fait le don aux Humains et ces derniers restent dans l'attente de le recevoir. Et l'Humain à son tour est endetté à cause des dons préalablement offerts par la nature. Alors, pour montrer sa reconnaissance et sa bonne volonté envers la nature, l'Humain est redevable et ne rompt pas ce contrat ou cette alliance en lui faisant un contre-don. Nous voyons tout simplement que les sacrifices et le respect de certains interdits poussent l'humain à offrir à la nature. Il existe donc entre l'Humain et la nature une relation d'échanges qui n'est pas tout à fait visible mais qui montre l'idée d'invisibilité entre eux. Tous ces éléments symboliques donnent un statut sacré à l'environnement pour ces peuples de l'Afrique sous-développée et non colonisée. Car, ceux-ci le préserveront afin de ne pas faire face aux esprits furieux des ancêtres et du monde naturel. Ce sont entre autres les concepts basés sur les connaissances ou communions qui expliquent le lien entre l'homme et son environnement qui guideront notre analyse du texte choisi pour cette étude.

² C'est un extrait du célèbre poème sur la négritude de Birago Diop intitulé "Souffles" dans *Leurres et Lueurs*. Paris : Présence Africaine, 1960.

Discours naturaliste et symbolisme du monde végétal

Les discours environnementalistes se sont focalisés sur le statut de l'Africain en tant qu' « homme de nature ». Pour ces derniers, il n'y a aucune distinction entre l'Africain et la nature. Friedrich Hegel (1978) dans son livre intitulé *Raison dans l'histoire*, partage cet avis en disant :

L'homme, en Afrique, c'est l'homme dans son immédiateté.
L'homme en tant qu'homme s'oppose à la nature et c'est ainsi qu'il devient homme. Mais, en tant qu'il se distingue seulement de la nature, il n'en est qu'au premier stade, et est dominé par les passions. C'est un homme à l'état brut (p. 251).

Il conçoit que l'Africain est un homme à l'état brut à cause de son refus de dominer la nature. C'est dire que pour ce dernier un véritable être humain doit s'opposer à la nature. De ce fait, être en harmonie avec la nature comme le fait l'Africain montre qu'il n'est pas un véritable être humain. Tout ceci contribue à la deshumanisation de l'Africain dans les discours pendant la période coloniale. Cette affirmation d'Hegel est en conformité avec la pensée naturaliste qui régnait au 19^e siècle. Car le naturalisme est un système de pensée qui tente d'expliquer l'évolution des phénomènes naturels et sociaux grâce aux progrès scientifiques. En effet, la théorie de sélection naturelle fait la renommée de Charles Darwin. Pour lui, le principe de la sélection naturelle s'explique par le fait que les êtres vivants se reproduisent, les plus forts, c'est-à-dire les mieux adaptés éliminent les plus faibles.³ Darwin veut montrer que par la sélection naturelle, le vivant issu d'un ancêtre commun peut, peu à peu différencier en diverses espèces. Donc, pour Darwin, l'Homme est le résultat d'une très lente évolution biologique et non une création divine comme on le croyait. C'est ainsi qu'il affirme que pour survivre, les espèces animales et végétales n'ont pas eu d'autres choix que d' « évoluer » ; ou s' « adapter » à leur nouvel environnement et climat et c'est ainsi qu'au fil de cette lente « évolution biologique », est apparu l'être humain⁴. Alors, la théorie de la sélection naturelle de Darwin finit par devenir un principe explicatif de l'évolution des sociétés. C'est ainsi que les discours naturalistes au 19^e siècle ont trouvé une raison du fait que l'Africain n'est pas un humain complet car il serait plus proche de la nature que du vrai humain. Les stéréotypes des Naturalistes envers l'Africain ne se limitent pas à l'époque coloniale, car ceci continue d'exister même après les indépendances de l'Afrique. L'exemple typique de ceci est celui venant de Nicolas Sarkozy ancien président français lors de son allocution à Dakar devant les intellectuels, chercheurs,

³ « Charles Darwin et la théorie de la sélection naturelle » [en ligne] publié le 08 février 2012 et consulté 20 mai 2015. URL. <http://www.histoire-pour-tous.fr/dossiers/89-histoire-des-sciences-et-des-techniques-/3972-charles-darwin-et-la-theorie-de-la-selection-naturelle.html>

⁴ *Ibid.*,

étudiants et journalistes africains. Il dit dans ces termes : « Le paysan africain qui, depuis des millénaires, vit avec les saisons, dont l'idéal de vie est d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles »⁵. Cette affirmation de Sarkozy a fait que proclamer très haut ce que les Occidentaux pensent de l'Africain en tant qu' « homme de nature ». Car, selon Sarkozy, il est vrai que l'Africain fait partie de l'humanité, mais de manière incomplète puisqu'il « reste immobile au milieu d'un ordre immuable où semble être écrit d'avance. Jamais il ne se lance vers l'avenir. Jamais il ne lui vient à l'idée de sortir de la répétition pour s'inventer un destin »⁶ C'est l' « harmonie » qui existait entre l'Africain et la nature qui fait que ce dernier est ainsi peint. C'est-à-dire l'animalité de l'Africain est construite en raison de cette « harmonie ».

Cependant, les Occidentaux oublient que ce sont les relations invisibles de la nature avec l'Africain qui font de lui un être humain différent des autres. Car c'est sa relation avec le monde invisible à travers cette nature invisible qui montre l'humanité de l'Africain. L'Africain est alors l'être humain qui attribue des valeurs symboliques à la nature (visible ou invisible) à travers les relations invisibles qu'il entretient avec cette dernière dans sa vie sociale. L'Africain noir, ontologiquement animiste, donne vie à tout ce qui l'entoure (Konan, p. 147). C'est dire que pour ce dernier tout ce qui l'entoure a une âme. Il s'agit d'une âme donnée à l'animal, au végétal et au minéral. C'est ce qu'Amadou Hampaté Bâ (1994) identifie comme « les trois âmes » (pp. 199-200). En effet, parmi les trois âmes, c'est celle du végétal qui retient ici notre attention. Ceci se basera sur les valeurs symboliques de la nature visible (plus précisément le monde végétal) pour l'Africain à travers *L'enfant noir* de Camara Laye. Et ensuite nous allons voir comment l'auteur représente le monde végétal dans son texte.

Le fromager et le rite d'initiation dans *L'enfant noir*

En Afrique noire, comme le dit Konan (p. 148) l'arbre occupe une place importante, et il tisse autour de lui diverses croyances ou images (l'arbre protecteur, fétiche, sauveur, ancêtre, identité, généalogie...). Ce végétal est reconnu comme l'un des plus riches, des plus anciens en ce qui concerne sa valeur symbolique. Mais, le plus souvent, il s'agit d'une classe d'arbre bien déterminée. Dans la tradition africaine, les arbres n'ont pas les mêmes fonctions ou les mêmes classifications. Certains sont considérés comme les plus grands de

⁵ Extrait du discours de Dakar prononcé par Nicolas Sarkozy en 2007 publié par *Jeune Afrique* en ligne le 12 octobre 2012 et consulté le 8 avril 2016. URL : <http://www.jeuneafrique.com>

⁶*Ibid*

la brousse. Amadou Hampaté Ba identifie trois grands de la brousse comme le fromager, le baobab et le caïlcédrat (p. 116). Cette catégorie d'arbre a une fonction sacralisante au sein de la société traditionnelle. La fonction de ces arbres diffère. L'arbre peut être protecteur, nourricier et sacré. Cependant, les arbres tels le fromager et le baobab sont considérés comme l'axe du monde, autour desquels s'organisent les rituels (les forces cosmiques). L'élévation de l'âme, l'ascension initiatique, l'arbre est présent dans les genèses même de toute religion (Konan, p. 149). L'arbre est souvent considéré comme symbole d'initiation. Le cas de la Guinée n'est pas une exception, car le Guinéen, tout comme son frère malien, malinké ou mandingue, donne aussi une âme aux grands arbres, lequel joue un rôle très important dans les cérémonies traditionnelles. Tout ceci se repose sur la croyance des mythes qui fait partie de la définition de l'humanité de l'Africain.

Ainsi, le titre du roman de Camara Laye, *L'enfant noir*, serait une réaction par l'auteur de la critique de la déshumanisation de l'homme noir. C'est une symbolisation de l'humanisation de l'homme noir, c'est-à-dire des critères qui définissent son humanité. Et puisque l'Africain, déshumanisé est considéré comme un enfant, ignorant et incapable de raisonner ou d'affirmer son humanité, Camara Laye aurait senti le besoin de définir le secret caché de l'univers de ce dernier. C'est ainsi que l'auteur choisit comme narrateur et personnage principal un enfant avec son innocence qui raconte tout sans exception. Ce type de choix est significatif sur la narration du récit puisqu'il est question de l'enfant narrateur-personnage dans ce roman. La voix narrative de l'enfant est dans ce cas importante. Parlant de la voix narrative de l'enfant personnage, Christine Di Benedetto dit ceci : « Si l'on étudie la voix narrative, on constate avec un peu plus d'attention, qu'ils expriment toujours clairement quelque chose, qu'ils soient complètement absents, simplement évoqués ou vraiment présent dans la narration »⁷. Le choix de l'enfant comme narrateur personnage dans *L'enfant noir* est une tentative pour l'auteur d'expliquer sans retenu la situation du passé précolonial en Afrique. Car les enfants sont jeunes et ne craignent pas de dire la vérité. Ainsi, l'enfant narrateur personnage est en situation dans le récit car ce dernier agit dans le présent de la narration. Ce type de narrateur est qualifié homodiégétique à cause du fait qu'il est présent dans le récit. Et en écrivant ce genre de récit, l'auteur doit se faire enfant surtout si le narrateur est un enfant au lieu de rechercher la vraisemblance de ses personnages (Poslaniec, p. 156). C'est ce qu'a fait Camara Laye car souvent le lecteur a l'impression que le narrateur enfant ne se souvient pas très bien de certains événements. Il convient donc de souligner que le choix de confier la narration à un enfant ne se révèle pas généralement d'un hasard. Ceci serait aussi une stratégie importante de liberté de parole et de style pour un auteur qui souvent pense prendre ses distances vis-à-vis de la réalité. C'est de ceci qu'est née la curiosité de l'enfant à vouloir tout dire sur la valeur cachée du rite de

⁷ Christine Di Benedetto, « La voix de l'enfant dans les romans de Soledad Puértolas », *Cahiers de Narratologie* [En ligne], 10.1/ 2001, mise en ligne le 31 octobre 2014, consulté le 30 mai 2016. URL : <http://narratologie.revues.org/6965>

l'initiation à la vie d'homme dans son village de la haute Guinée. Michel Padonou affirme que :

La vie de l'Africain est une succession d'initiations. Comme la vie de tout être, elle est parsemée d'apprentissages, c'est-à-dire de passages d'un état à un autre avec les nécessaires phases d'adaptation ou de mutations où le commencement (initium) où le recommencement sont la règle naturelle (p. 43).

Le rite ou le rituel est pourtant une pratique culturelle importante impliquée dans la vie de l'Africain. Car comme le dit Lamine Ndiaye (2004), le rite dans son acception originelle signifie : forme légale, usage, habitude, coutume, mœurs, manière, usage sacré, formes religieuses etc.⁸ Le plus souvent, les rites ont des valeurs symboliques selon la coutume du peuple. Chez l'Africain, ces valeurs symboliques ont toujours un lien avec le monde invisible. Jean Maisonneuve (1988) définit le rituel comme : « un système codifié de pratiques, sous certaines conditions de lieu et de temps, ayant un sens vécu et une valeur symbolique pour ses acteurs et ses témoins, en impliquant la mise en jeu du corps et un certain rapport au sacré » (p. 12). C'est dire que la dimension de la valeur symbolique du rite à un rapport avec le monde invisible. Et qui parle du monde invisible, fait aussi allusion à la nature. De ce fait, puisqu'il est question du rite du Kondén Diara qui a lieu dans le monde végétal dans ce roman, voyons donc comment le monde végétal et le rite d'initiation sont symbolisés dans le texte. Donc, la présente réflexion s'intéresse à dégager la valeur symbolique de l'arbre et leur lien avec le monde invisible dans le texte.

La valeur symbolique débute dans ce texte par la description des arbres présents dans la cour du père de l'enfant. Le narrateur nous indique la présence d'arbres dans la concession de son père lorsqu'il explique l'espace qui lui était réservé : « Mon domaine, en ce temps-là, ... c'était l'oranger planté au centre de la concession » (p. 12). Cet arbre ne fait pas partie de la famille des grands arbres qui ont un facteur sacré dans la tradition africaine. Mais, sa fonction est nourricière et protectrice. Ce sont parmi tant d'autres les fonctions de l'oranger bien sûr planté par le père de Laye au centre de sa concession. Pour l'enfant, même si cet arbre n'a pas la dimension et la grandeur de ceux que l'on trouve dans les forêts à Kouroussa, néanmoins, il sert de pourvoyeur d'ombre contre le soleil et la chaleur : « L'arbre si je le compare au géant de nos forêts, n'était pas très grand, mais il tombait de sa masse de feuilles vernissées une ombre compacte, qui éloignait la chaleur » (*ibid.*). Cette affirmation nous plonge dans l'univers enfantin de la nature car comme le dit l'enfant-narrateur en ces propres termes : « Quel âge avais-je en ce temps-là ? Je ne me rappelle pas exactement. Je devais être très jeune encore : cinq ans, six ans peut-être » (p. 9). L'incertitude de cet enfant à ne pas savoir son âge exact à cette époque montre

⁸ Lamine Ndiaye, « L'initiation : une pratique rituelle au service de la victoire de la vie sur la mort » *Ethiopiennes* [En ligne], No 72 1^{er} semestre 2004

l'ignorance de cet enfant à la vie. Son ignorance fait que pour lui la nature serait un jeu ou une passion en d'autre terme une simple entité qui reflèterait la beauté. En tant qu'enfant, il est ignorant de l'aspect mythique ou invisible de la nature. C'est ainsi que ceci détermine le type de relation qu'il entretient avec la nature, en l'occurrence l'oranger planté dans la concession de son père. Alors, il trouve que cet arbre ne sert que de pourvoyeur de nourriture et de protection contre la chaleur du soleil. Le fait que l'Africain donne vie à tout ce qui l'entoure en l'octroyant une âme, n'est pas ici pour l'enfant une réalité. Ceci dire l'enfant n'est pas conscient du fait que l'Africain a des relations sociales avec le monde qui l'entoure en l'occurrence l'arbre. C'est dire que pour l'enfant l'oranger symboliserait deux choses, c'est-à-dire la nourriture et l'ombre et l'arbre n'a aucun lien avec le monde invisible. Il convient donc de préciser que l'oranger planté dans la concession justifie la présence d'une conscience environnementale chez le père de l'enfant.

Cependant, le rite du Kondén Diara, la cérémonie du lion est un autre aspect qui reflète la valeur symbolique de la nature et son lien avec le monde invisible dans le roman. Il est question d'un rite que doit effectuer tout enfant ayant atteint une certaine tranche d'âge. Cet âge est connu comme celui des non-initiés. Puisque le narrateur grandissait, donc il avait atteint cet âge. L'enfant précise en ces termes : « Le temps était venu pour moi d'entrer dans l'association des non-initiés. Cette société mystérieuse (...) rassemblait tous les enfants, tous les incirconcis de douze, treize ou quatorze ans... » (p. 102). C'est le moment où il doit participer au rite du Kondén Diara. C'est un rite d'initiation à la vie. Le narrateur nous donne une explication de ce rite comme-ci : « Nous ne faisons part de ce que nous avons deviné qu'à ceux de nos compagnons qui ont une même expérience ; et l'essentiel nous échappe jusqu'au jour de notre initiation à la vie d'homme » (p. 119). C'est dire qu'il s'agit d'un passage de l'enfance à l'homme. Parlant du rite d'initiation, Lamine Ndiaye distingue trois pratiques initiatiques dites « tribales », « religieuses » et « facultatifs ».⁹ Ainsi, Ndiaye explique que: « Les initiations tribales ont la caractéristique d'être obligatoires et sont organisées de façon cyclique afin de permettre aux jeunes générations de la communauté- filles ou garçons- d'accéder au statut d'adulte, selon les normes socialement établies »¹⁰ C'est donc de l'initiation tribales qu'il s'agit si nous nous basons sur l'explication ci-dessus. Car, il est question d'atteindre le statut d'adulte, c'est-à-dire la vie d'homme. En effet, ce rite de Kondén Diara est le rite le plus important dans le roman puisque c'est au cours de ce rite que l'enfant apprend le mystère caché de la nature. Le narrateur nous montre ceci dans les lignes qui suivent :

Si la cérémonie des lions a les caractères d'un jeu, si elle est pour
une bonne part une mystification, elle est chose importante aussi:

⁹Lamine Ndiaye, « L'initiation : une pratique rituelle au service de la victoire de la vie sur la mort » *Ethiopiennes* [En ligne], No 72 1^{er} semestre 2004

¹⁰*Ibid*

elle est une épreuve, un moyen d'aguerrir et un rite qui est le prélude à un rite de passage, et cette fois c'est tout dire ! (p. 122).

Il convient de souligner que l'on voit dans ces lignes la voix d'un adulte non plus celle d'un enfant qui narre l'événement. Car, il parle avec certitude et l'aspect mythique évoqué ici montre que sa relation avec la nature à un lien avec le monde invisible. De plus, c'est pendant le rite qu'on s'aperçoit le fromager pour la première fois dans le récit. Le narrateur nous montre ceci lorsqu'il compte nous mettre dans la sacralisation du lieu utilisé pour l'initiation :

Sitôt après que nos aînés se furent assurés qu'aucune présence indiscreète ne menaçait le mystère de la cérémonie, nous avons quitté la ville et nous nous sommes engagés dans la brousse qui mène au lieu sacré, où chaque année l'initiation s'accomplit. Le lieu est connu : c'est un immense fromager, un bas-fond situé dans l'angle de la rivière Komonie et du Niger (pp. 107-8).

C'est même au pied du fromager que l'initiation a lieu. Le narrateur confirme en disant: « Nous nous sommes rangés sous le fromager » (p. 110). C'est dire que c'est la présence du fromager qui rend ce lieu sacré ayant ainsi une valeur symbolique mythique. Donc, l'arbre a des mystères que le narrateur n'arrive pas à expliquer. Ce dernier se pose des questions sur l'origine des fils blancs noués au sommet de l'arbre. Et qui selon lui est lié aux autres fromagers du village même ceux présents sur le marché. Pour le narrateur, ces fils seraient le lien entre les fromagers de la brousse et ceux de la ville ainsi que les grandes cases importantes. Il en dit ceci:

Nous avons atteint la grande place de la ville, et je regardais avec étonnement les fromagers qui ombragent le marché : eux aussi étaient garnis de ces mêmes fils blancs. Toutes cases un peu importantes, tous les très grands arbres, en vérité étaient ainsi reliés entre eux, et leur point de départ comme leur ralliement était l'immense fromager de la clairière, le lieu sacré que le fromager signalait (p. 116).

Les fils blancs des fromagers assurent le raccordement de la ville au lieu sacré de la brousse où se déroule l'initiation. Il s'agit donc du rôle social que joue l'arbre en tant que facteur de cohésion sociale. Car les fils blancs des fromagers unissent le monde végétal au monde humain, et le fromager symbolise le lieu d'initiation. C'est dire que non seulement l'enfant donne une âme au fromager mais il anime aussi afin d'entretenir des relations sociales avec ce végétal. C'est ce que soutient Stewart Guthrie (2000) dans sa révision de l'étude de Bird-David portant sur l'animisme, lorsqu'il cherche à savoir soit les hommes s'imaginent qu'ils ont des relations sociales avec les choses non-humaines ou les événements parce qu'ils les animent ou ils les animent parce qu'ils ont des relations avec eux. Ainsi, le fromager est le lieu où les enfants apprennent les secrets de la vie d'homme qu'ils n'ont aucun droit de révéler aux non-initiés. Donc, la sacralisation du fromager correspond à ce

que Pelissier appelle « enseigne » ou « identité » (cité dans Konan, p. 148). Dans ce cas précis, nous sommes au prise à l'enseignement de l'initiation à la vie d'homme. Pour tout couronner, le fromager sert de refuge aux enfants pendant la cérémonie du Kondén Diara :

Ce qui n'est pas enfantin, c'est l'effet produit dans la nuit pour des oreilles non prévenues : le cœur se glace ! Si ce n'était la crainte, plus grande encore, de se retrouver égaré dans la brousse, l'effroi disperserait les enfants ; c'est la sorte de refuge que forment le tronc des fromagers et le feu de bois allumé à proximité, qui maintient grouper les non-initiés (pp. 119-120).

Le fromager a un symbole maternel qui assure la protection et éduque les non-initiés et c'est aussi le lieu de rencontre entre le narrateur et les mystères cachés de la cérémonie du Kondén Diara. L'arbre est comme un catalyseur qui rapprocherait et attirerait l'attention du narrateur sur son importance et son facteur sacré pour le passage de l'enfance à la vie d'homme. Ce végétal serait loin d'être une simple décoration dans le récit littéraire. Sa signification va au-delà de ses apparences car il est invariablement le lieu de coexistence entre le naturel et le surnaturel, entre le passé et le présent, entre le visible et l'invisible, entre les vivants et les morts (Konan, p. 151). Dans ce cas, le fromager est crucial au rite du passage de l'enfance à la vie d'homme, symbolisant ainsi l'initiation.

L'on peut retenir que les valeurs symboliques des rites d'initiations et la considération des liens de celles-ci avec le monde invisible sont importantes dans la conception de la nature en Afrique, plus précisément en Guinée. Les lieux où se tiennent ces rites deviennent sacrés et ont des fonctions d'acteurs importants dans les relations sociales chez l'Africain. Ceci est dû au fait que ces lieux sont animés par l'Africain sachant que pour ce dernier tout ce qui l'entoure a une âme. C'est le cas ici du fromager qui est animé et a des relations sociales avec l'Africain. Ce symbolisme de l'arbre et du rite d'initiation contribuent à la définition de la conception de la nature chez l'Africain ainsi que l'humanité de ce dernier.

Homme et nature invisible

La conception de la nature en Afrique de l'ouest ne se limite pas seulement à la nature visible. Car la nature invisible fait partie du monde naturel chez l'Africain. C'est ainsi que l'homme n'était pas seulement lié à la nature visible, il composait aussi avec la nature invisible. C'est de cette relation humaine avec la nature invisible que la romancière ivoirienne Véronique Tadjo (2013), en argumentant le rôle que joue l'idée d'invisibilité dans les cultures en Afrique de l'ouest, observe que la force vitale de la nature contribue à la préservation de l'environnement dans le contexte traditionnel africain. Elle affirme qu'en

finir avec l'idée d'invisibilité pour des raisons idéologiques ou religieuses effacerait toute une gamme de nouvelles possibilités, surtout dans le domaine de la préservation de l'environnement (p. 1). C'est dire que l'idée d'invisibilité qui provient d'une part des éléments de la nature ou de l'autre des ancêtres permettra à l'Africain de prêter plus d'attention à ceux-ci. Car, le fait que pour l'Africain, les morts ne sont pas morts ou partis, ils résident dans l'environnement. Cette croyance de l'Africain des morts lui permettra de protéger et de préserver l'environnement pour ne pas provoquer la fureur de ces derniers. En plus, le fait que l'Africain reçoit de la nature une force vitale qui lui est bénéfique, servirait de la préserver. C'est cette idée d'animation des créatures terrestres et le lien de celle-ci avec le monde invisible de la nature qui ont été à la base de la deshumanisation de l'Africain par les Occidentaux. Donc, ayant établie les modalités de rendre l'Africain « humain » à travers les relations sociales qu'il a avec la nature invisible, nous allons voir comment les relations humaines avec la nature invisible sont perçues dans le texte. C'est autour de ceci que s'articule la section suivante.

La force vitale des plantes dans *L'enfant noir*

Dans *L'enfant noir*, la force vitale de la nature ou la force de l'invisible se manifeste au niveau des forces invisibles des plantes. Joseph Koni Muluwa et Koen Bostoën (2010) précisent le rôle en ce qui concerne l'invisible comme-ci :

Les plantes jouent un rôle important dans la perception et la conception de l'invisible en Afrique subsaharienne. Elles sont utilisées comme intermédiaires ou media entre l'univers des êtres humains et le monde de l'invisible. Certaines sont censées posséder des pouvoirs magiques comme l'ensorcellement, l'envoutement, l'expulsion des mauvais esprits, le réveil de l'évanouissement, etc¹¹.

Les usages des plantes sont à caractère rituel et magique dans la mesure où elles favorisent l'accès au monde invisible. Camara Laye est conscient de ce phénomène donc, il expose les forces vitales des plantes dans son texte. Dans *L'enfant noir*, l'enfant décrivant les composants de la chambre de son père, fait allusion à l'effet d'un produit obtenu à l'aide d'un mélange d'éléments naturels : « ... il y avait une série de marmites contenant des extraits de plantes d'écorces » (p. 11), dont l'utilisation est bénéfique pour le bien-être des humains. L'application de ce mélange produit une force qui s'avère invisible mais ayant des effets pertinents pour la survie de l'homme car ceci sert à protéger l'homme contre les

¹¹ Joseph Koni Muluwa, & Koen Bostoën, « Les plantes et l'invisible chez les Mbuun, Mpiin et Nsong (Bandundu, RD Congo) : une approche ethnolinguistique », *Sprache und Geschichte in Africa*, article [En ligne] sur URL://www.ethnopharmacologia.org/prelude2016/pdf/biblio-hk-56-koni-muluwa.pdf

mauvais esprits : « ... elles contenaient les gris-gris, ces liquides mystérieux qui éloignent les mauvais esprits et qui, pour peu qu'on s'en enduise le corps, le rendent invulnérable aux maléfices, à tous les maléfices » (ibid.). La personne qui applique ce produit obtenu à base de plantes sur son corps se sent psychologiquement protégé par ce rituel contre les « forces du mal »¹². Alors, il existe une force vitale dans ce mélange à base d'écorces de plantes qui contribuent au bien-être du père de l'enfant.

En plus du rôle de protection, les écorces servent aussi à guérir ou à traiter les plaies des enfants qui subissent l'épreuve de la circoncision à Kouroussa. Après la cérémonie du Kondén Diara, les enfants subissent une autre épreuve initiatique. Il s'agit de la circoncision. La valeur initiatique de cette épreuve change le statut de l'enfant dans la société. C'est ainsi que de l'adolescence, l'enfant devient mature. C'est ce que nous montre l'enfant narrateur en parlant de l'épreuve de la circoncision : « Quoi qu'il en soit, j'avais là présent, et il me fallait à mon tour renaître, à mon tour abandonner l'enfance et l'innocence, devenir un homme. Je n'étais pas sans crainte devant ce passage de l'enfance à l'âge d'homme » (p. 124). C'est l'épreuve de la circoncision qui se tient dans un lieu très calme de la brousse. Les enfants y restent pour que les plaies se cicatrisent avant d'entrer en famille. L'infirmier connu sous l'appellation de guérisseur se sert d'écorces et de l'eau lesquels sont accompagnés des incantations qu'il récite pour le pansement. C'est ce que l'enfant-narrateur nous montre en expliquant l'action du guérisseur qu'il : « ... lavait notre plaie une première fois le matin, et une deuxième fois le soir. Il employait une eau où macéraient certaines écorces et, en lavant la plaie, il prononçait les incantations qui guérissent » (p. 144). L'enfant a tendance à montrer que l'écorce, les plantes et l'eau, tous des éléments de la nature sont importants pour la survie et le bien-être des circoncis de Kouroussa. Car, par l'effet de la force vitale de ces éléments de la nature, les plaies arrivent à se cicatriser. C'est dire que l'Africain traditionnel comme ceux de Kouroussa croient à la force vitale de la nature dans leur quête de trouver une solution naturelle à leur problème. Un autre exemple typique de ceci est celui de la maladie mystérieuse de Check. C'est un ami de l'enfant-narrateur. Ce dernier tombe subitement malade d'une maladie qualifiée de mystérieuse par le narrateur. La maladie de Check persiste. C'est ainsi que sa mère décide de consulter un guérisseur afin de trouver une solution à la situation déplorable de son fils. Telle est la pratique pour les habitants de Kouroussa. L'enfant-narrateur confirme ceci en disant : « La mère de Check fait ce qu'on a toujours fait en la circonstance : elle consulta des guérisseurs. Ceux-ci ordonnèrent des massages et des tisanes » (p. 205). Ces massages et tisanes sont sûrement le produit d'un mélange d'éléments naturels auxquels cette communauté trouve le remède à leur problème de santé. Ceci s'explique grâce à la force que ces produits naturels offrent à l'être humain. La communauté de Kouroussa est plus rassurée à l'efficacité de l'usage de ces produits naturels pour faire face à toute sorte de

¹² Il s'agit des forces maléfiques de la nature invisibles exercées sous formes d'attaques spirituelles.

maladies ou maléfices. Au vu de ceci, l'usage de ces massages ou tisanes s'avère la plus accessible, plus efficace et plus rassurante pour cette communauté traditionnelle. C'est dire que l'auteur croit donc à l'existence des relations humaines avec la nature invisible. C'est ainsi qu'il montre dans son roman que les habitants de Kouroussa font toujours recours à l'usage de la force vitale des plantes pour leur santé ou bien-être.

Conclusion

Cette étude a révélé que pendant la période précoloniale, l'Africain vivait en harmonie ou symbiose avec la nature. Elle a aussi montré que la nature est une partie intégrale de l'Africain à cette époque. Car les valeurs symboliques de la nature participent à la compréhension du mode de vie de l'Africain traditionnel. Le fromager est perçu comme le symbole de la maternité et de l'initiation du rite de passage. L'on a aussi constaté que la force vitale de la nature ne doit pas être négligée dans l'univers de l'homme Africain de la période précoloniale. Tout ceci a montré que cette perception de la nature par l'Africain traditionnel ouvre des possibilités de protection et de préservation de l'environnement en Afrique. Car les négliger pour des raisons d'émancipation ou de civilisation serait de mettre en danger les relations plus ou moins harmonieuses qui ont longtemps existé entre le monde humain et le non humain. Il convient de souligner que ce type d'étude permettrait au monde humain d'accorder plus d'importance au non humain pour une coexistence paisible entre les deux. Cette étude a permis de voir que malgré que l'écocritique soit une théorie littéraire récente, l'analyse écocritique de *L'enfant noir* de Camara Laye (1953) a montré que cette théorie littéraire existait avant le colonialisme à travers les relations que l'homme de la période précoloniale a entretenue avec la nature et l'environnement, ainsi elle a apporté un renouveau à l'écocritique. Et cette étude nous a permis de comprendre que l'écocritique est aussi une voie à suivre pour les autres textes francophones africaines si nous comptons avoir une vue d'ensemble de leur esthétique littéraire. Enfin, une telle étude serait une contribution à la critique littéraire de cette partie du monde.

Bibliographie

- Bidima, J-G. « La nature en Afrique : Trajets et Projets ». *Africaine Mediterraneo (Filosophia in Africa)*. Bologne. No 53, 2005.
- Diop, B. « Souffle » in *leures et lueurs*. Paris : Présence Africaine, 1960.

- Garrard, G. *Ecocriticism*. New York: Routledge, 2004.
- Guthrie, S. "On animism" *Current Anthropology*. 2000, 41(1):106-7
- Hegel, F. *Raison dans l'histoire*, UGE, 1978.
- Heise, U. K. In "Forum on Literature of the Environment". *PMLA*, 114:5 (Oct. 1999): 1096-1097.
- Konan, Y. L., « Fonctionnalité et symbolisation de l'arbre dans les contes ouest africains d'expression française » in *Recherches en langue et littérature françaises*, Revue de la faculté des lettres, Année 6, N° 10, 2013.
- Laye, C. *L'enfant noir*, Paris : Plon, 1953.
- Mbock, C.-G. *Comprendre Ville cruelle d'Eza Boto*. Yaoundé : Les classiques africains, 1992.
- Midiohouan, G. O. « Le créateur négro-africain et l'environnement: de la contemplation à l'engagement » *Mots Pluriel*. Septembre, 1999.
- Muluwa, J. and Bostoën, K. "Les Plantes Et L'invisible Chez Les Mbuun, Mpiin Et Nsong (Bandundu, RD Congo): Une Approche Ethnolinguistique". *Sprache Und Geschichte in Afrika*. Vol. 21. 2010, 95–122.
- Ndiaye, L. « L'initiation : une pratique rituelle au service de la victoire de la vie sur la mort » *Ethiopiennes*. No. 72, 2004.
- Ojaide, Tanure. "Foreword" *Eco-Critical Literature: Regreening African Landscapes*. Ed.
- Okuyade, Ogaga. New York: African Heritage Press, 2013, v-viii.
- Okuyade, O. "Introduction" *Eco-Critical Literature: Regreening African Landscapes*. Ed. Okuyade, Ogaga. New York: African Heritage Press, 2013, ix-xviii.
- Padonou, M. « Représentations initiatiques : Des valeurs et de l'authenticité à travers les rituels en Afrique », *Perspectives interculturelle*, Dialogos, 2007. URL : <http://www.romanice.ase.ro/dialogos/15/07-Michel-Padonou>
- Slaymaker, W. "Ecoing the Other(s): The Call of Global Green and Black African Responses." *PMLA*. 2001, 116 (1): 129-144.
- Tadjo, V. "Lifting the Cloak of (In) visibility: A Writer's Perspective" *Research in African Literatures*, Vol. 44, No. 2, Summer 2013, 1-7.