

Atteintes à l'environnement naturel et didactisme écologique dans quelques récits ivoiriens pour la jeunesse

Katiengnimin Seydou Konate
Université de Bâle, Suisse

L'ample mouvement qui interroge, depuis plusieurs dizaines d'années, le rôle que la littérature peut jouer dans les combats idéologiques ne va pas sans quelques paradoxes. Nous n'en signalerons que deux, qui se rapportent directement à cette contribution. D'une part, les corpus d'études tendent à privilégier des ouvrages produits ou commercialisés en Europe et en Amérique du Nord. Or, si l'asymétrie des circuits de diffusion du livre explique en partie cette sélection, elle conduit souvent à ignorer les textes des auteurs des autres régions. C'est notamment le cas, dans le champ francophone, pour les ouvrages édités en Afrique sub-saharienne, alors que les populations locales vivent et éprouvent une partie des crises environnementales autrement et plus directement que le public occidental pour lequel la déforestation et l'explosion démographique des mégapoles sont des objets de représentation plutôt qu'une expérience quotidienne. D'autre part, les écrits pour la jeunesse, parfois encore classés dans la paralittérature, sont rarement au centre des réflexions relevant de l'écocritique ou de la zoopoétique. Cette omission qui, là encore, ne va pas de soi, tant les débats politiques et sociaux sur l'environnement sont travaillés par des questions portant sur la manière dont l'éducation doit modifier les valeurs des futures générations, sur l'héritage problématique qui sera laissé aux enfants d'aujourd'hui, voire sur l'opportunité d'une inversion des hiérarchies pédagogiques usuelles. Cette inversion des valeurs face aux défis écologiques contemporains, marquée par l'engagement d'une enfant-emblème comme Greta Thunberg, se trouvant investie d'une sorte de sacerdoce éducatif et de responsabilisation auprès des adultes.

Les deux critères de minoration se combinant, la littérature de jeunesse émanant des francophonies sub-sahariennes n'a guère attiré l'attention des spécialistes des relations entre littérature et enjeux environnementaux : dans une des rares études récentes abordant les représentations des paysages africains dans la littérature pour la jeunesse et sous un angle écocritique, Élodie Malanda se concentre sur trois cycles narratifs occidentaux (Malanda 67).¹ Elle étudie ainsi « la savane vierge et sauvage » dans « trois séries de romans d'aventures écologiques des années 2000, adressés aux préadolescents : *Alerte Africa* de Lucy Daniels, *Safari Nature* d'Elisabeth Liard et *Les Mystères de la girafe blanche* de Lauren St John » (68). Ces récits d'auteurs occidentaux anglophones² traduits pour un lectorat francophone mettent en scène « un enfant européen [qui] se rend dans un parc national ou une réserve naturelle en Afrique,

¹ Les études générales consacrées à la littérature pour la jeunesse en Afrique sub-saharienne demeurent rares et anciennes : Traoré, *La littérature d'enfance et de jeunesse en Afrique noire*.

² Lucy Daniels est le pseudonyme d'un collectif d'auteurs travaillant sur des trames proposées par l'Américain Ben M. Baglio né en 1960, la britannique Elizabeth Laird née en 1943, et la Zimbabwéenne Lauren St John née en 1966, elle a grandi dans l'ancienne Rhodésie avant de s'installer à Londres.

généralement au Kenya, en Tanzanie ou en Afrique du Sud, où il s'engage dans des aventures périlleuses en luttant pour la préservation des animaux sauvages et de leurs milieux » (67-68). Aussi me semble-t-il intéressant d'inverser la perspective, en examinant la manière dont la littérature de jeunesse, en Côte d'Ivoire, aborde et expose les atteintes à l'environnement. Ce choix s'impose parce que le pays, qui est avec le Brésil³ un des rares États à porter un nom directement lié à l'une de ses ressources naturelles, a connu depuis la décolonisation une intense dégradation de ses milieux naturels : depuis 1960, il a perdu plus de 80% de son couvert forestier (Le Monde, 2019). Il héberge par ailleurs une littérature pour la jeunesse active⁴ et en plein essor, dont seule une partie intègre les circuits éditoriaux internationaux.

Pour refléter *a minima* cette différenciation, nous nous concentrerons sur trois œuvres. Le roman d'Ahmadou Kourouma, *Yacouba, chasseur africain*, a été d'emblée diffusé en France, puisqu'il est paru chez Gallimard Jeunesse en 1998⁵. Dans ce roman, il s'agit de Mathieu, jeune franco-ivoirien venu passer ses vacances dans le pays, qui retrouve à Abidjan trois de ses cousins, Sophie et les jumeaux. Il les accompagne dans le village d'origine de la famille, pour accomplir les rites initiatiques du kénai en pays malinké. En revanche, *Le Royaume mystérieux et autres contes de la sagesse* (2014) de Seydou Gougna⁶ et *Le Messager* (2016) de Camara Nangala⁷ n'ont été imprimés qu'en Côte d'Ivoire. Le récit de Gougna met en évidence trois contes verts didactiques, qui interrogent les rapports des hommes à leur l'habitat naturel et invitent à un retour aux fondamentaux. Quant à l'ouvrage de Nangala, il y est question du vivant qui interpelle les humains, pour les conduire à une prise de conscience face au désastre écologique à travers « la marche initiatique » (37) de Cheick, jeune héros du roman.

Ces textes sont destinés à un public adolescent et tendent à former celui-ci au monde qui l'entoure, mais aussi à lui transmettre une certaine identité intergénérationnelle, nouant tradition et futur. Ils mettent en lumière un environnement naturel étroitement lié à l'univers des valeurs traditionnelles et

³ Depuis 1960, la Côte d'Ivoire a conservé son nom colonial qui ancre sa symbolique nationale dans une référence insistante à la faune (l'animal emblématique dont il s'agit est l'éléphant) et aux paysages. Le nom du Brésil dérive d'un terme employé, à partir du XII^e siècle, pour désigner des essences de bois donnant une teinture rouge.

⁴ Pour exemple, nous citons quelques-uns de ces ouvrages : Véronique Tadjo, *Les Enfants qui plantaient des arbres* ; Claire Porquet, *La Plantation de Grand-père et Cri de douleur* ; Fatou Keita, *À l'école du Tchologo* ; François N'Dah, *La Cité de nulle part* ; Ahmadou Kourouma, *Une journée avec le forgeron, homme de savoir* et *Une journée avec le griot, homme de paroles*.

⁵ Ahmadou Kourouma, écrivain de la seconde génération (né en 1927 à Boundiali, Côte d'Ivoire, décédé en 2003 à Lyon, France), est un grand auteur qui a marqué l'histoire de la littérature ivoirienne et africaine de langue française. L'ouvrage est destiné à un public de 10 ans et plus.

⁶ Né dans les années 1970, Seydou Gougna est assureur de formation à Abidjan en Côte d'Ivoire et conteur. Aujourd'hui, il occupe une place importante dans la littérature de jeunesse ivoirienne. Son recueil vise un public âgé de 10 ans et plus.

⁷ Camara Nangala est enseignant de profession, à la retraite, et écrivain né en 1955 à Katiola en Côte d'Ivoire. Auteur chevronné dans la littérature de jeunesse ivoirienne, il destine ses œuvres à un public âgé de 13 ans et plus. Il a également publié, en dehors de la littérature de jeunesse, des ouvrages pour adultes, qui lui ont donné accès à un public international, notamment *Le printemps de la liberté*, la trilogie du *Messager*, complétée par *Procès dans les entrailles de la terre* et *Procès dans les entrailles de la terre : Le retour*.

construisent un discours sur les *lieux* et leur résistance face à l'exploitation et aux atteintes faites à l'environnement naturel, puis au vivant. La question des lieux et leur sacralité dans ces récits est élaborée à travers l'adoption d'une pensée écologique africaine où on retrouve une mise en scène des êtres, animaux et espaces naturels, chargés d'une fonction pédagogique, rétablissant ainsi l'équilibre entre valeurs ancestrales et protection du vivant.

Gougna assume nettement un engagement écologiste. Il explique : « Aujourd'hui, quand je vois tous ces arbres qui faisaient la fierté de la savane au nord du pays par le passé et qui ont disparu, cela interpelle. À travers mes œuvres, je touche la jeunesse sur ces thèmes importants » (Konate, Entretien). Nangala affirme dans le même registre : « Mes textes visent à informer et à éduquer. La jeunesse doit être au parfum des enjeux environnementaux qui préoccuperont la planète entière pendant des décennies. Elle doit également être éduquée à prendre des initiatives en faveur de l'environnement » (Konate, Entretien). Or la « dimension écologique militante en littérature » (Schoentjes 92) est à nuancer, lorsque les ouvrages visent un jeune public. En effet, les auteurs écrivant pour la jeunesse doivent éviter d'adopter un parti trop affirmé (leurs textes sont censés informer et sensibiliser, non endoctriner) et ils ne peuvent véhiculer des savoirs trop complexes (le didactisme qui est une des composantes du genre implique une simplification des enseignements). Ce rappel ainsi posé, nous nous concentrerons sur deux principales questions, la première conditionnant la seconde. Celles de l'écocritique et de l'écopoétique africaines, deux approches locales qui corrèlent dans l'élaboration des discours sur les lieux et traditions locales pour mieux comprendre les transformations des milieux écologiques des Africains ; demeurant ainsi des « lieux de mémoire »⁸ en raison de leur résistance et leur rôle crucial reconnu dans la bataille écologique à l'échelle mondiale.

Esquissant en 2008 le programme d'une « écocréditique africaine », Anthony Vital remarque :

L'écocritique, si elle doit poser des questions africaines et trouver des réponses africaines, devra être enracinée dans les préoccupations locales (régionales, nationales) de la vie sociale et de son environnement naturel. Elle devra également travailler à partir d'une compréhension de la complexité des passés africains, en tenant compte de la variété des réponses africaines aux courants de modernité qui ont atteint l'Afrique à partir de l'Europe, mais qui influencent maintenant l'Afrique à partir de multiples centres, européens, américains et maintenant asiatiques, dans la forme actuelle de l'économie mondialisée . . . (88)⁹

⁸ Le « lieu de mémoire » collective peut se définir comme un assemblage de repères, d'objets concrets ou abstraits, notamment les espaces géographiques, les institutions, les symboles culturels et nationaux, les valeurs traditionnelles, l'histoire, etc. Voir Pierre Nora, dir., *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 3 vol., 1984-1992.

⁹ Nous mettons en évidence ici la version en anglais : « Ecocriticism, if it is to pose African questions and find African answers, will need to be rooted in local (regional, national) concern for social life and its natural environment. It will need, too, to work from an understanding of the complexity of African pasts, taking into account the variety in African responses to currents of modernity that reached Africa from Europe initially, but that now influence Africa from multiple centers, European, American, and now Asian, in the present form of the globalizing economy ». La traduction en français est la nôtre.

Sur cette base, l'écocritique africaine renvoie à une consultation des *lieux*, transposant la crise environnementale comme résultante de la modernité à partir des influences capitalistes dominatrices exercées sur les sociétés locales et leurs environnements naturels depuis les temps anciens jusqu'à nos jours. De son côté, au seuil de son récent ouvrage *Écopoétiques africaines, une expérience décoloniale des lieux*, Xavier Garnier fait de l'écopoétique « ce moment de grande intensité politique où un texte se noue à un lieu pour poser un acte de résistance » (7). Plus précisément, il explique :

Les lieux font signe au monde et peuvent être mobilisés pour engager un combat écologique global. C'est en interférant dans le découpage cartographique de l'Afrique que les lieux, chargés de leur puissance événementielle, peuvent faire irruption dans le grand débat écologique sur l'état du monde. À l'heure de la prise de conscience d'une crise écologique planétaire, les lieux s'imposent de façon de plus en plus évidente par leur capacité d'intervention dans un débat mondial : c'est depuis les lieux que les dérèglements sont éprouvés et que les alertes sont lancées. (15)

Dans la lignée de ces propositions, nous tenterons d'abord de déterminer le *lieu* où Kourouma, Gougna et Nangala situent la rencontre avec la nature, en donnant toutefois à ce terme le double sens de site géographique et de cadre de pensée. Nous nous pencherons ensuite plus précisément sur la manière dont les crises écologiques sont thématisées et nous analyserons le type de comportement que les narrateurs tentent d'intégrer chez leurs lecteurs.

Nature et valeurs ancestrales, entre unité fondatrice et postulat polémique

Les premières représentations littéraires des environnements sub-sahariens furent largement le fait de romans d'aventures occidentaux qui les associerent au mythe d'une nature vierge, à la fois antérieure à la civilisation et fondièrement autre, qu'il importait d'inventorier et de rendre productive. On sait combien ce mythe a depuis été déconstruit, via la mise en évidence du soubassement ethnocentrique de ce postulat d'altérité et grâce à une meilleure compréhension des relations étroites qui existaient depuis de longue date entre les sociétés humaines locales et cette nature déjà anthropisée. Reste qu'une majorité des ouvrages pour la jeunesse que nous avons consulté¹⁰ persiste à diviser l'espace ivoirien en deux terrains correspondant à deux régimes d'historicité distincts et activant une double instance narrative des chronotopes. De manière écrasante, la rencontre de l'environnement naturel a lieu hors des villes, au sein et autour du « village ». Or, si cet espace sert de porte d'entrée vers la « brousse », au sens où ce terme qui s'est imposé dans le français d'Afrique sub-saharienne comme l'équivalent de la « campagne », c'est-à-dire de « tout ce qui n'est pas la ville » (CNRTL), il recoupe étroitement l'aire de validité de deux complexes de valeurs avec lesquels la « campagne »

¹⁰ Nous citons quelques exemples : Bernard Dadié, *Le Pagne noir : contes africains, Légendes africaines* ; Alexis Allah, *Caméléon l'artiste d'Ahoussoukro : contes baoulé de Côte d'Ivoire* ; Gabriel Kouadio-Tiacoh, *La Légende de N'Zi le Grand Guerrier d'Afrique* ; Jérôme Kassi Kouadio, *Missiba contre les génies de la forêt et les ruses d'Agbafré l'Araignée* ; Minan Touré Théophile, *Les Aventures de Tôpô-l'Araignée* ; Claire Porquet, *Cri de douleur*.

européenne n'entretient plus de tels liens : une sacralité et une oralité traditionnelles, qui impriment à leur tour leur marque sur un patrimoine collectif immatériel d'ordre environnemental.¹¹

Pour le dire autrement, dans une culture ivoirienne contemporaine partagée entre valeurs ethniques, nationales et globales, et où les critères ethniques recoupent des découpages géographiques et linguistiques complexes et fluides, la vie villageoise confère un caractère sacré aux végétaux, aux animaux, aux minéraux, aux pratiques qui les impliquent et même à la parole, de sorte que l'environnement naturel est nourri de segments culturels et civilisationnels où s'invitent des us et des rites qui garantissent l'équilibre et la pérennisation des valeurs traditionnelles de ces sociétés. Le village et avec lui la nature s'impose donc comme un lieu crucial pour la continuation du passé dans le présent et sa projection vers l'avenir, parce que l'enfant acquiert en les fréquentant une culture des coutumes et une identité intergénérationnelle assurées par des rites initiatiques qui forgent sa vie d'adolescent et préparent celle qu'il mènera à l'âge adulte enachevant de le constituer en sujet éthique. En effet, dans cette perspective traditionnelle, comme le résume le philosophe et écrivain camerounais Gaston-Paul Effa, « celui qui a suivi les rites sait qu'il doit faire attention pour que le projet n'échoue en lui. Il sait qu'il est responsable, et pour cela il doit apprendre à dire non au mal. S'il n'y a plus de rites, nous restons dominés par une vision fermée, selon laquelle, quoi que nous fassions, notre vie se termine en queue de poisson » (160). La construction de l'adolescent dans cet environnement imprégné des savoirs traditionnels sur la nature et des rites initiatiques, implique une certaine responsabilité de l'homme envers la nature. Cette connaissance qu'il a de son environnement naturel contribue à penser le lieu comme un monde à écouter et à comprendre et non une ressource à exploiter.

Il s'établit donc une forme d'osmose entre l'espace naturel, les savoirs traditionnels sur le vivant et un rite initiatique qui transmet à la jeunesse des valeurs morales potentiellement distinctes¹² de celles associées à l'Occident colonial ou postcolonial. Du moins, c'est un agencement que les récits pour la jeunesse que nous allons examiner reproduisent et transmettent dès lors à leur lectorat : reconnaître la nature comme une entité à part entière et valoriser des savoir-vivre en harmonie avec elle, c'est toujours faire signe vers ce complexe plus large et interroger son maintien ou sa restauration. Mais si cette unité tout à la fois épistémique, éthique et ethnique dessine un cadre conceptuel

¹¹ L'oralité rapproche les textes imprimés des modalités de transmission des savoirs traditionnels, en raison notamment du caractère non écrit des langues vernaculaires et du rôle assigné au conte dans la formation des plus jeunes enfants (voir Pierre N'Da).

¹² Nous citons quelque unes de ces valeurs morales évoquées dans les textes étudiés : Premièrement, dans *Yacouba, chasseur africain*, Ahmadou Kourouma affirme : « ... Oui, Mathieu, reprit Tantie, les coutumes en Afrique recommandent que je t'amène saluer la doyenne de la famille avant toute chose, avant même que tu ne défasses ta valise » (19). Ensuite, dans *Le Messager*, Camara Nangala martèle : « ... Tu es un brave garçon qui a eu le courage d'emprunter le chemin de l'initiation. ... Joins ta voix à celles qui s'élèvent pour demander aux humains de faire preuve d'un peu de sagesse. Nul n'a le droit de détruire l'œuvre du créateur » (55-58). Enfin, dans *Le Royaume mystérieux et autres contes de la sagesse* de Seydou Gougna, on peut entendre ceci : « En ce qui concerne le respect envers les personnes âgées, il faudrait méditer ce proverbe Djimini : "Quand, on demande à un jeune irrespectueux d'éloigner ses pieds du feu, il répond qu'il est chaussé" » (27).

conditionnant le discours ivoirien sur la nature, les pratiques villageoises ne sont pas pour autant érigées en modèle inconditionnel pour (re)penser les rapports au vivant.

Variation sur le motif du retour au pays d'origine, l'intrigue de *Yacouba, chasseur africain* se focalise sur les cérémonies qui permettent aux adolescents de se muer en « vrais hommes » et « vraies femmes-mères » (72). Mathieu, venu de France pour ses vacances, retrouve dans un village du nord-ouest de la Côte d'Ivoire ses cousins du même âge, Saly, Julien Lacina et Sophie Mahan, qui doivent être initiés dans le *bois sacré* où ces cérémonies initiatiques sont annuellement organisées par les habitants et la confrérie de chasseurs que dirige Yacouba, le père de Saly, maître chasseur, sorcier et prêtre traditionnel. Nommés « kénai »¹³ en pays malinké et « lo »¹⁴ en pays sénoufo, ces rites impliquent la scarification et l'initiation des garçons et des filles. Or, avant qu'ils n'interviennent, un important dialogue met en avant leur fonction didactique :

Nous étions six, tous âgés de douze à quinze ans. Les trois nouveaux cousins avaient l'air fier et n'avaient pas à la lèvre que le mot Kénai. Ils insistaient sur les différentes significations et fonctions des cérémonies initiatiques, présentant le Kénai comme une grande aventure mystérieuse qui change la vie du jeune non initié. À la cantonade et sur un ton interrogatif, Nabi demanda :

— Le Kénai signifie à la fois lumière et espace, mais qu'est-ce que cela veut dire exactement ?

— Cela veut dire que le Kénai apprend à se connaître soi-même, à connaître les autres, à connaître les secrets de son environnement et de l'univers, répondit Christiane. (Kourouma 71-72)

La réponse à la question est sans ambiguïté. Elle est d'ordre ésotérique – *mystérieux*, il charrie des *secrets* – est aussi une voie d'accès à un véritable savoir sur « soi-même », les autres et sur « l'environnement », mieux, à une connaissance de soi indissoluble de celle de cet environnement et de « l'univers ». Traverser le rite, c'est donc passer de l'ombre à la lumière en accédant à ces connaissances sur la vie et la nature transmises dans le *bois sacré*. Ce lieu, le village et le rituel sont les pièces maîtresses d'un récit où leur imbrication vaut symbole d'enracinement spirituel. Cette imbrication n'interdit pas seulement de rompre avec les valeurs ancestrales, mais aussi érige le lieu du village comme gardien de la tradition et de la nature. Une autre « lumière » sur l'« espace » implique également un passage par une nature qui est accessible que par le biais du village. Ce phénomène est souligné, un peu plus loin, quand arrivent les premières heures du rite : « Aussitôt après la dernière prière, tous les habitants de Dioulabougou, tous les hommes du komo¹⁵ de Boundiali se

¹³ Le Kénai est une cérémonie initiatique qui a eu lieu chez les Malinkés au nord de la Côte d'Ivoire. Elle consiste à entailler différentes parties du corps et du visage afin de marquer à vie les personnes initiées.

¹⁴ Chez les Sénoufos, le lo est un ensemble des rites initiatiques et épreuves, divisés en trois séries successives de sept ans. Ils permettent aux jeunes de passer de l'enfance à la majorité, d'être des « hommes du lo ».

¹⁵ Le Komo est un rite initiatique en pays malinké qui dure une semaine. Il permet le développement culturel, religieux, social et politique de l'enfant.

trouvaient assemblés sur la place du village autour d'un immense feu de bois. Ils étaient là pour assister à la veillée de départ des soulemans¹⁶ pour le bois sacré de la retraite initiatique » (77).

Dans *Le Messager*, Nangala offre le même registre d'hybridation village-bois ou grotte sacrés, espaces de transmission des valeurs et savoirs anciens, lorsque les enfants arrivent sur la terre de leurs ancêtres : « Ce soir, la grande famille est réunie dans la cour [où] les sages de Waninou ont décidé de répondre aux questions des jeunes citadins à propos de Samory » (25). En outre, toutes ces scènes de transmission soulignent la nature orale de la transmission des savoirs traditionnels. Le dialogue avec les anciens, dans la cour, joue à ce niveau le même rôle crucial que le récital des chasseurs et maîtres-chasseurs dans *Yacouba, Chasseur Africain*. Ce *donsomana* – récit épique de la vie et des exploits de Yacouba, initié en son honneur par le griot et ses danseurs – est à la fois le point d'orgue des premières cérémonies et un mode de mise en récit de l'Histoire présenté comme particulièrement jouissif : « Yacouba reste seul dans le cercle. Le chantre et son apprenti jouaient et chantaient le dandjoin, l'hymne de la vaillance réservé aux grands héros chasseurs. Yacouba était le seul à avoir le droit de danser cet hymne à Boundiali. Près du feu de bois, il se mouvait avec un talent et une allégresse incroyables, une rapidité effrénée » (Kourouma 83).

Mais être venu au village et être apparenté aux autres adolescents ne garantit pas cet accès. Mathieu en est exclu. Après le récital servant de prélude à la cérémonie proprement dite, le jeune Européen, narrateur autodiégétique, ne peut qu'observer : « Je compris que Sophie et Julien partaient pour le Kénai, le bois sacré de la retraite initiatique » (86). Dans ce cadre, l'irruption dans le texte de la langue vernaculaire (*kénai, komo, donsomana, soulemans*) pourrait être lue comme un reflet de l'inconciliabilité entre culture française et savoirs ivoiriens sur la nature et, dès lors, comme une tension entre deux approches locales de « l'univers ». Pourtant, la suite du dialogue déjà cité met en question cette distinction :

— L'homme qui n'a pas été initié [ni] scarifié ne sera jamais un homme complet, un vrai homme. La femme qui n'a pas été initiée [ni] scarifiée ne sera jamais une femme ni une vraie mère, ajouta Issouf. Christiane, la plus passionnée du groupe, monta sur la table et tout de go interpela les jumeaux Julien et Sophie :

— C'est à vous que je m'adresse, à vous mais pas à Mathieu. Car, chez [eux] les choses sont claires. Il est Européen et Français. Les cérémonies initiatiques que subissent les jeunes Européens sont le baptême et la conscription militaire. Dites-nous, vous, Sophie et Julien, quelle est votre identité culturelle ?

— Nous sommes métis, à la fois Européens et Africains, à la fois français et malinkés, répondit Sophie sans hésitation. (72-73)

Ni Christiane, Nabi et Issouf, qui prennent en charge l'échange pédagogique, ni Mathieu, Sophie et Julien ne forment des groupes entièrement homogènes. Christiane est dotée, comme les trois cousins, d'un prénom français connotant de surcroît le « baptême » chrétien qu'elle associe aux « jeunes

¹⁶ Les soulemans sont des jeunes garçons qui participent au rite initiatique qu'est le Kénai dans la culture malinké.

Européens » et, surtout, Sophie et Julien bénéficient d'une « identité culturelle » métisse, qui les autorise à conjuguer les deux univers « français et malinkés ». Par ailleurs, les rites dont les adolescents exaltent la valeur sont attaqués par un autre personnage clé du récit, Namizata, la mère de Yacouba, qui tente en vain de convaincre son fils de ne pas initier ses petits-enfants et s'appuie à cette fin sur son propre statut d'adulte reconnue et ancienne :

Je ne suis pas une enfant, répliqua-t-elle. Si je dis qu'ils sont tous les trois morts c'est que j'ai mes raisons. La plus belle ne danse jamais la dernière ronde des initiées. Saly est la plus belle, tout le monde le sait. Elle mourra. Julien est le plus beau des garçons soulemans, tout le monde le sait aussi. Jamais le plus beau souleman ne sort du bois sacré Moi je le sais, je le sais bien, j'ai l'âge, j'ai l'expérience pour le savoir. Je sais que mes petits-enfants ne vivront pas jusqu'au jour de la cérémonie. Ils mourront avant, bien avant. Ce sont des enfants qui ont eu l'éducation des Toubabs, ils ont besoin pour survivre d'être alimentés toutes les heures. Dites-moi qui, qui, dans le Kénai, leur apportera là-bas de la nourriture ? (98-99)

Ce passage traduit l'aspect négatif de certaines pratiques dangereuses pour les adolescents. En revanche, chez Kourouma, il y a une prise de distance d'avec ces rites portant atteintes à l'intégrité physique et psychique des adolescents et à l'environnement naturel. Ainsi, l'apprentissage au sein même du village, en l'occurrence dans le bois sacré et l'importance de sa protection, résident dans la coexistence des rites traditionnels qui ne représentent pas de danger dans les espaces naturels. Dès lors, Namizata récuse la valeur de sésame que les enfants et son propre fils ont donnée au métissage : Sophie et Julien ne survivront pas à la dureté des rites car ils ont été acculturés, ont reçu « l'éducation des Toubabs ». Mais la dissidence de la vieille femme et la palabre qu'elle initie rompent plus largement l'image de consensus à laquelle pouvait faire croire la représentation du cercle des villageois « assemblés sur la place [...] autour d'un immense feu de bois ». Le génie des bois sacrés retient le plus beau et la plus belle des enfants après les pratiques initiatiques, en guise de sacrifice annuel pour le bon déroulement de celles à venir.

Avec *Yacouba, chasseur africain*, Kourouma assigne donc à la littérature de jeunesse une double fonction de transmission et de contestation des valeurs traditionnelles, qui se retrouve dans d'autres de ses œuvres. Comme l'a remarqué Bomaud Hoffmann à propos des *Soleils des indépendances*, l'ancrage du rite dans la nature transmuer déjà ce lieu de vie et de continuité culturelle en un terrain mortifère, destructeur des nouvelles générations :

Cet espace traditionnellement initiatique en Afrique noire, mais qui, dans *Les Soleils des indépendances*, est devenu un espace de l'échec initiatique, n'est plus un lieu de passage de la mort à la vie, mais plutôt un espace de la mort définitive. Ces jeunes filles qui n'ont pas survécu à l'excision, constituent aussi le groupe des « non pleurées », c'est-à-dire qu'elles n'ont pas bénéficié de funérailles régulières qui leur permettraient de rejoindre l'au-delà. Ces jeunes filles sont donc doublement maudites selon la tradition africaine : elles ne sortiront plus de l'espace de la mort qu'est la brousse et ne retourneront plus dans leur

village parmi les leurs. Par ailleurs, elles n'auront pas la possibilité de rejoindre l'au-delà des ancêtres. La brousse est donc à présent un espace de la mort mais aussi de la malédiction. (75-76)

On ne peut donc faire de *Yacouba, chasseur africain*, un plaidoyer irénique pour les savoirs traditionnels sur l'« environnement et l'univers » (Kourouma 72). Ils sont mis en question depuis la cellule familiale du chasseur-initiateur, c'est-à-dire depuis le cœur de la tradition, de telle sorte que si la dichotomie ville-village semble, de prime abord, maintenue, le village accueille une polémique sur le bien-fondé des rites qui complexifie ce découpage. Cependant, le lieu africain de la brousse et le village constituent un poids considérable dans le maintien des savoirs traditionnels et revendiquent une forte autorité dans le respect de l'environnement naturel et de ses secrets. *In fine*, ce sont des espaces de résistance qui ne pourront jamais être complètement appréhendés par les non-initiés, en l'occurrence les personnes à cheval entre deux cultures et les Européens.

Les lieux : une figure initiatique de la résistance écopoétique

Les lieux, solidarisés aux valeurs ancestrales, politiques et éthiques, où se négocie la définition d'une identité culturelle et nationale, soulèvent la question de leur usage dans la lutte anticolonialiste, leur exploitation et leur domination, source des ravages écologiques. Dans *Le Messager*, Camara Nangala associe à son tour nature et éducation, mais celle-ci est plus nettement politique. Le héros citadin, Cheick, découvre pour la première fois le village natal de son père, avec sa faune, sa flore et surtout une grotte, associée au souvenir de Samory Touré (c. 1830-1900), dont il va apprendre la geste : Touré, fondateur d'un empire incluant des portions des actuels Guinée, Mali et Côte d'Ivoire est considéré comme le dernier résistant majeur à la colonisation en Afrique de l'Ouest. La leçon d'histoire est offerte par le « griot » et les « sages », hors de l'espace scolaire usuel « aux jeunes citadins » (25) :

Le vieux griot raconte certaines batailles menées par l'Almamy¹⁷ Samory Touré contre l'envahisseur blanc. Il insiste sur ses qualités de chef, sa ténacité et sa bravoure. Il parle aussi des sofas¹⁸ dont la loyauté et le sens du devoir ont permis à Samory d'écrire une des plus belles pages de la résistance à la conquête coloniale.

— L'Almamy Samory Touré doit ses succès [et exploits] guerriers à sa grande connaissance du terrain. Il surgissait en pleine journée ou en pleine nuit, semant la terreur dans le camp ennemi. Il attaquait, traquait et frappait sans pitié puis disparaissait...

Le vieux griot se racle la gorge, jette un morceau de cola dans la bouche et rassemble les pans de son boubou. Un sourire rayonnant éclaire le visage d'Habib. Il pose sur Cheick un regard complice.

— La grotte de Waninou a souvent servi de refuge à Samory, poursuit le vieux griot. Ce tunnel naturel lui permettait de passer d'un territoire à

¹⁷ Titre de chef religieux pris par Samory Touré.

¹⁸ Les sofas étaient des armées constituées d'esclaves qui ont combattu les Européens aux côtés de l'Almamy Samory Touré et au sein de l'Empire du Mali.

un autre et de prendre l'ennemi par surprise. Cheick est attentif. Il boit les paroles du narrateur. (Nangala 25-26)

Le récit enchassé mêle étroitement milieu naturel et histoire, d'abord parce que la découverte de la grotte a créé l'occasion de la leçon ; ensuite parce que l'excellence stratégique de Touré est associée à sa maîtrise du « terrain » ; enfin parce que le « tunnel naturel » (26) s'avère participer d'un sacré immémorial, quand l'oncle Sory apprend à Cheick : « Un très vieux python vit dans la grotte . . . On vient souvent de loin pour l'adorer. . . Il était là avant tous les habitants de la région » (27). Chez Kourouma comme chez Nangala, relation directe au milieu naturel et médiation par l'oralité alternent donc pour structurer le récit, de sorte que la nature villageoise est toujours autant une nature vue qu'une culture parlée. Par conséquent, il n'existe pas d'hiérarchisation entre humains et non-humains. Le vivant et la nature ne font pas l'objet d'une pression anthropique, mais sont plutôt considérés comme des entités tutélaires ayant préexisté à l'humain. Il n'est pas question d'une vision anthropocène du monde entérinant l'anthropocentrisme, issue de la philosophie des Lumières qui disqualifient d'autres manières d'habiter la Terre, tout en éliminant les non-humains de nos assemblages politiques (Descola 280).

Contrairement à Kourouma, Nangala n'ouvre pas la parole chorale aux dissensions. Mais *Le Messager* n'en interroge pas moins la problématique de la pluralité des discours sur l'environnement. Le texte donne la voix à une historiographie non prise en charge dans le parcours scolaire du jeune garçon. De plus, il le ramène vers une histoire locale des sites qui résiste aux frontières nationales contemporaines, puisque son protagoniste passe, comme le remarque le texte, « d'un territoire à un autre » (26). La représentation de la grotte est en ce sens écopoétique, car elle inscrit le site entier dans une « vision biorégionale qui est à la fois un art d'habiter en association avec la faune, la flore, la géologie et l'hydrologie de tel ou tel bassin-versant, et un art de résister, avec les lieux, à toute forme d'injonction administrative » (Garnier, *Écopoétiques africaines* 35).¹⁹

Enfin Nangala laisse largement ouverte une partie de l'interprétation politique à donner au récit : si la grotte a donné un avantage tactique à Samory Touré, rien ne dit que son occupation par le « vieux python » divinisé doit être lue comme la preuve d'une alliance entre rejet de la colonisation et puissances naturelles. De plus, le lieu de la grotte a une dimension également géopoétique, car il permet à Touré de résister et de combattre l'armée coloniale.

Il n'en va pas de même chez Seydou Gougna qui, des trois auteurs, lie le plus nettement ruralité traditionnelle et exploitation respectueuse de l'environnement. Comme l'indique son titre, *Le Royaume mystérieux et autres contes de la sagesse* revendique une forte autorité éthique : les trois récits de ce petit recueil, « Gbosso et le petit singe », « Le courage de Gnako » et « Le royaume mystérieux », ne sont plus attribués comme chez Nangala aux « sages » villageois, mais à la sagesse elle-même. Or, cette sagesse paraît

¹⁹ Xavier Garnier rappelle que le concept de « biorégion » est élaboré par l'écrivain Gary Snyder et l'historien Kirkpatrick Sale. Il précise : « La biorégion est une entité à la fois écologique et politique qui s'appuie sur les écosystèmes pour s'opposer à une bureaucratie surplombante » (*Écopoétiques africaines* 35).

d'abord se résumer en une nostalgie pour une société précoloniale idéalisée, marquée par la coexistence paisible de tous les êtres naturels et par des valeurs jugulant les égoïsmes et la surexploitation des milieux. L'incipit de « Gbosso et le petit singe » en offre un bon exemple :

Niché au cœur du pays Djimini,²⁰ dans la savane africaine, Boniérékar était un havre de paix où vivaient ensemble les hommes, les femmes, les enfants et tous les animaux de la forêt, dans une belle harmonie.

Boniérékar était entouré à la fois d'une forêt galerie au sud qui s'était constituée autour des rivières et des vents frais et au nord par une savane arborée au paysage coloré par le soleil. ... Toute l'année, le temps y était convivial et les journées agréables.

Cette époque remonte à plusieurs milliers d'années. À ce moment-là, il n'y avait ni pays, ni président. (Gougna 4)

Non sans humour, Gougna fait de Boniérékar une allégorie transparente de la Côte d'Ivoire puisque, sur le drapeau national, les couleurs orange, blanc et vert sont réputées représenter respectivement la savane du nord, la paix et les forêts du sud. Puis, le narrateur démonte cette identification, en ancrant l'action dans un passé sans « pays, ni président » (4). S'il reprend ainsi le motif déjà rencontré chez Nangala d'une nécessaire déliaison entre les logiques naturelles des milieux traditionnels et l'artifice des frontières étatiques issues de la colonisation, Gougna invite plus nettement encore son lectorat à opérer une réflexion sur le contraste entre un tel éden et la réalité des villages contemporains : il n'est guère difficile de conclure que l'avènement des pays et des présidents a signé la fin de l'harmonie. Kourouma a fait remarquer cette réalité dans *Les Soleils des Indépendances*, lorsqu'il traduit cette période comme le début des souffrances des populations locales en lien avec la dévastation des traditions et milieux naturels. Pourtant, la suite de l'intrigue vient ruiner cette lecture. Le génie Gbosso apparaît à un jeune singe habitant le village et particulièrement méritant, en lui promettant l'omnipotence à condition qu'il s'attache à soulager les malheurs du monde, notamment « l'acharnement des hommes à massacer les animaux et à détruire [les] forêts et leur environnement » (13). Boniérékar n'est donc, au mieux, qu'une exception et le singe, quoiqu'issu du village, ne se souciera plus de sa promesse tant que le génie le servira. L'allégorie du vivant (la corrélation entre génie et animal), servant d'exemple, puisqu'il s'agit de sauver à tout prix les *lieux*, se traduit finalement par un échec à réparer le monde des premiers temps, où c'est l'humain qui détruit la nature. Sur ce point, l'éthique de la responsabilité de l'homme face à la nature et crise écologique sont inscrites dans une anhistoricité.

« Le courage de Gnako » mobilise une stratégie différente pour un même effet. À ce niveau encore, l'incipit ancre l'intrigue dans un passé immémorial et heureux :

Il faut remonter le temps à des milliers d'années pour situer cette histoire extraordinaire. ... Tout a commencé à Noaguiho²¹, un village situé en

²⁰ Le peuple Djimini est un sous-groupe de l'ethnie Sénoufo dans le nord de la Côte d'Ivoire.

²¹ Noaguiho est un village situé en pays Bété dans la région du Gôh - District Gôh-Djiboua à l'ouest de la Côte d'Ivoire.

Afrique de l'ouest, dans la forêt pluviale tropicale où il faisait bon vivre. Le climat y était doux et les pluies abondantes toute l'année. ... Les villageois étaient en majorité des cultivateurs. Les rizières s'étendaient tout au long des étangs d'eau. Ils y cultivaient aussi du maïs, du manioc, de la banane plantain, des aubergines et des tomates. ... [Ils] vouaient un culte sacré à leur bien-être et dans leur rapport avec la nature et environnement. Les arbres étaient millénaires, ils traversaient le temps, témoins de tant d'époques et d'histoires. Une diversité unique avec des espèces rares telles que l'iroko, l'acajou, le samba, le bété et bien d'autres spécimens. (Gougna 29-32)

Malheureusement, « des siècles passe[nt] » et, les nouvelles générations perdant ce culte sacré, Gougna fait succéder à ce tableau celui d'une nature dévastée par « la pollution » et « la quête de gibier et de terres cultivables », où la disparition du couvert forestier va de pair avec la raréfaction des pluies : les récoltes diminuent, « la terre [devient] ingrate », elle donn[e] moins qu'elle ne re[çoit] » (32-34). Par conséquent, cette perte du savoir ancestral trouve son origine, d'une part dans la trahison de la mémoire des ancêtres et des lieux par les nouvelles générations, d'autre part, dans une forme d'acculturation qui valorise une vision occidentale du monde où la nature est une ressource à exploiter et non pas à écouter. Cette vision relève du lien entre colonisation et anthropocène.

Derechef, l'allégorie semble limpide : à un passé ancré bien en amont de la colonisation et caractérisé par une agriculture respectueuse des milieux se sont substituées en aval des pratiques d'intense déforestation et de pollution, qu'on ne peut guère dater que d'une époque récente, initiée par la colonisation. Le catalogue des essences arborées le confirme. Il s'agit de quatre espèces endémiques, exploitées comme des bois précieux pour l'ébénisterie. Or, l'iroko (*Milicia excelsa*) est considéré comme quasi menacé (Zinzinsouhou) ; le samba (*Triplochiton scleroxylon*) a été l'un des arbres les plus exportés d'Afrique de l'Ouest (Mensbruge) ; certaines ONG militent pour que le bété (*Mansonia altissima*)²² soit protégé en rejoignant le patrimoine mondial de l'UNESCO (Green Project Africa) ; enfin l'acajou d'Afrique (*Khaya*) est utilisé pour remplacer l'acajou d'Amérique, lui-même menacé (Fondation Franklinia). L'abondance de ces arbres autour de Noaguihio place donc le récit dans un passé aujourd'hui disparu. Mais la liste des plantes cultivées s'inscrit à la fois dans une vision du monde harmonieuse et perturbe cet ancrage par ses anachronismes : le maïs ou les tomates, originaires des Amériques et emblématiques de la mondialisation, n'ont pu atteindre l'Afrique il y a « plusieurs milliers d'années », antérieures à celle du récit. Autrement dit, Gougna construit sciemment un chronotope ancestral qui ne peut exister : fantasmatique, l'époque heureuse de Noaguihio ne se situe pas en amont du présent, pré- et postcolonial, elle se déploie en aval hors de toute Histoire factuelle. Néanmoins, ces lieux de culture d'usage demeurent des espaces de

²² Green Project Africa est l'une des ONG engagées dans la protection et pour l'inscription du bois bété à l'UNESCO.

résistance face à l'exploitation des ressources naturelles et permettent de penser autrement l'anthropocène.

En résumé, les trois écrivains renvoient constamment à une découverte de la nature et du village, pour confirmer, à des degrés divers, un lien anthropologique entre milieu rural, sacralité, valeurs traditionnelles et oralité (cette dernière passant chez Gougna par le choix générique du conte). Mais chacun des ouvrages travaille à récuser un discours homogène sur les lieux et villages opposés à la ville. Kourouma interroge les conditions de transmission de ces valeurs dans une société métissée et peint une communauté locale au sein de laquelle le coût humain des rites fait polémique. Nangala associe nature et découverte de l'histoire d'un héros anticolonial soutenu par sa connaissance de son propre milieu, mais il rend problématique la géographie étatique, au profit d'un récit qui dépasse les frontières nationales dans une vision du lieu plus africaine et questionne l'occultation scolaire de cette épopée. Enfin Gougna produit le tableau nostalgique d'un bonheur rural immémorial que la suite des intrigues ou des détails anachroniques viennent teinter d'ironie. De tels récits ancrent donc la question écologique dans le cadre conceptuel depuis lequel la culture ivoirienne pense la nature, tout en faisant une large part à des savoirs distincts des approches occidentales. Mais si cette confrontation ouvre la possibilité d'une comparaison entre les attitudes qui découlent des deux systèmes, l'aptitude des textes à intégrer un regard critique à leurs représentations des héritages traditionnels déjoue la tentation d'ériger ces derniers en une alternative toute prête pour répondre aux défis environnementaux. D'autant que le rôle privilégié donné au village implique d'y localiser les signes d'une atteinte faite à l'environnement qui, dès lors, affecte aussi le territoire régi par les traditions ; telle est l'analyse que nous allons à présent aborder en nous concentrant sur Gougna et Nangala.

Mises en garde : sensibiliser aux dévastations de l'environnement

Le lieu ancestral auquel le jeune lecteur doit retrouver nature et valeurs ivoiriennes n'est pas protégé des dérèglements. Lui-même affecté, le monde rural devient un espace où les héros sont sommés de prendre acte de ces atteintes à la Terre, sans possibilité de se dédouaner des mutations profondes subies par des représentants symboliques du vivant, notamment animaux, nature et génies. Par ailleurs, ils adoptent à l'égard de l'humain une posture accusatrice et investissent ces héros de la mission suivante : diffuser des enseignements qui ont une valeur éthique, écologique et militante auprès des adultes.

Dans *Le Messager* de Camara Nangala, le progrès scientifique est présenté comme la source principale d'une destruction qui affecte l'atmosphère, la biosphère et l'hydrosphère : « La pêche industrielle ..., les produits toxiques ..., monstrueux engins à l'assaut de la forêt Les usines rejettent dans l'atmosphère des gaz nocifs. Les engins motorisés crachent des fumées qui polluent l'air, au nom du progrès » (48-57). Pourtant, c'est au cœur de la grotte déjà mentionnée, cet espace de résistance et de sacralité, embrayeur de mémoire locale, que Cheick va connaître la principale leçon du roman. Lorsqu'il décide d'emprunter à son tour ce « tunnel » obscur, après avoir entendu l'histoire de Samory Touré, il y croise une succession d'animaux qui vont tous lui soumettre leurs doléances. Le Caméléon, animal symbolique dans les contes africains et

notamment dans la culture Sénoufo, est réputé pour sa sagesse et sa grande capacité d'adaptation à tous lieux et temps, les dégradations découlent de l'existence même de l'espèce humaine :

J'avais tellement de facilité pour fondre dans le paradis vert ! Puis les humains sont apparus. Depuis, la terre n'a plus jamais connu la paix. Les humains ont détruit le paradis vert. Ils ont poussé leur folie de la destruction au point qu'ils vont en souffrir eux-mêmes. Comment espérer la survie des insectes quand il n'y a plus de végétation ? Les humains ne sont pas du tout sages. Comprendront-ils un jour que leur survie est menacée ? (Nangala 39)

Si la venue de l'homme sur terre a marqué la genèse des souffrances pour toutes les autres espèces, la question des valeurs traditionnelles paraît balayée. Or, ce schéma se répète dans chaque prise de parole. La Tortue prévient : « Je te le dis, mon frère, les lendemains qui attendent les humains ne sont pas enchanteurs s'ils ne se réveillent pas dès maintenant » (44). Le Crocodile déclare : « Les humains nous préparent un monde de tristesse et de désolation. Peut-être qu'un jour, que je souhaite très prochain, la sagesse va les visiter afin qu'ils ne détruisent plus la grande harmonie conçue par le Créateur » (48). Le Python martèle : « Les humains doivent comprendre qu'ils se détruisent en détruisant la nature » (53). Enfin, le Calao annonce : « Leur désir forcené de conquérir, de coloniser et de dompter la nature nous conduit tous au désastre » (58). De manière frappante, le désir de « coloniser » n'est pas réservé aux pays historiquement colonisateurs : l'accusation se déterritorialise pour devenir globale, c'est-à-dire aussi locale. En effet, anthropomorphisme et prosopopées permettent d'énoncer dans les conventions du merveilleux un discours où le lecteur adulte reconnaît sans peine une variation sur le concept d'anthropocène, adoptant une critique de la colonisation comme forme de capitalisme puisqu'il s'agit de détruire la nature pour s'enrichir.

Mais Nangala esquisse les conditions d'une solution à la crise écologique en combinant trois stratégies. D'une part, chaque animal est doté d'une devise énonçant des qualités morales, que le jeune lecteur est invité à faire siennes : le Caméléon représente « prudence et vigilance » ; la Tortue, « patience et humilité » ; le Crocodile, « puissance et discréption » ; quant au Python, il est « force tranquille ». D'autre part, leurs rencontres avec Cheick permettent le réveil et l'illumination que le Crocodile appelle de ses vœux en espérant que la « sagesse » pourra bientôt visiter l'humanité. Le discours des cinq animaux est une sorte d'évangile que Cheick va être appelé à diffuser, assumant à son tour une fonction de « messager » – ce qui explique le titre du roman. Enfin, même si l'espace traditionnel du village et, en son sein, le lieu « sacré », sont affectés par les atteintes subies par l'environnement, le site reste l'endroit où l'enfant (et avec lui l'humanité) peuvent encore accéder à une communication directe avec la nature, qui est personnifiée dans ce récit.

Gougna exploite un dispositif comparable dans « Gbosso et le petit singe ». Il revient au vieillard Gbosso, derrière lequel se cache un génie nomade traversant les millénaires, d'informer le singe Nawolé des catastrophes qui entourent le village heureux. Un passage partiellement cité plus haut indique :

Dans ses voyages il avait vu des hommes mourir de faim sans pouvoir les aider. Il s'était choqué de voir d'autres hommes s'entretuer sans pouvoir les arrêter. Il ne comprit pas non plus l'acharnement des hommes à massacrer les animaux et à détruire la forêt et leur environnement. Il avait eu des regrets de ne pas pouvoir les dissuader d'y mettre un terme. (13)

Or, on l'a déjà dit, Nawolé ne saura pas mettre au service d'une réparation du monde l'omnipotence qu'il reçoit de Gbosso, ce qui, là encore, arrache crise écologique et violences humaines aux temps contemporains, pour en faire une constante anhistorique.

Toutefois, penser au passé les défis environnementaux et sociaux permet d'imaginer des modalités de résolution elles-mêmes antérieures et par là fictivement dotées d'une efficacité éprouvée. C'est cette expérience de pensée que propose « Le courage de Gnako ». Le processus de dégradation de l'ancien paradis que narre la première partie du conte culmine lorsque les habitants de Noaguihio, confrontés à l'appauvrissement des sols, décident d'abandonner le village. Débute alors un temps d'empêchement, une force invisible les condamnant à rester sur place. Quoique désacralisée et dévalorisée, la nature locale conserve donc une puissance sacrée, personnifiée par le génie Djindo qui, porte-parole des dieux et des générations anciennes, va ainsi apostropher l'héroïne :

Depuis des millénaires, je vis dans cette forêt de Noaguihio en toute quiétude. Vos ancêtres ont toujours accordé un grand respect à la nature ; mais les générations qui se sont suivis ont tout saccagé. Plus de respect pour la faune et la flore, créant ainsi de graves menaces pour l'équilibre même de la vie . . . Le génie se mit en colère de nouveau. Je n'ai pas eu de dernière chance, vous avez détruit mon refuge et vous vous apprêtez à quitter les lieux sans remords pour d'autres horizons. Pas question de fuir ce chaos que vous avez créé. (Gougna 63-65)

Tout comme le discours du Caméléon transposait le concept d'anthropocène, le propos de Djindo critique les postures de conquête de nouvelles planètes, susceptibles d'offrir à l'humanité d'autres Terres une fois les ressources du globe épuisées. Et, dans ce récit, contrairement au conte précédent, les catastrophes environnementales reçoivent pour causes fondamentales l'abandon du « grand respect » pour l'environnement. Les hommes ont fabriqué leur propre enfer, non plus en tant qu'hommes, mais pour avoir tourné le dos à leurs valeurs et pratiques ancestrales. En infligeant des souffrances atroces à la population, le génie des forêts entend punir cette trahison, tout en réaffirmant la solidarité qui doit unir le devenir humain et le devenir du vivant. Les efforts des adultes pour échapper à la sanction demeurent dès lors vains. Les sacrifices qu'ils offrent tardivement au génie n'ont aucun effet : « . . . nous avons fait des offrandes à l'esprit, mais sans succès. Nous avons même envoyé nos plus vaillants guerriers qui ont tous péri. Nos sorciers ont été impuissants à le vaincre » (47). D'abord soumise aux hommes et victime de leurs excès, la nature vengeresse les domine à présent et aucune issue ne semble pouvoir résoudre le conflit, les décisions du génie valant simples mesures de rétorsion.

Pourtant, la jeune Gnako, représentante des générations nouvelles, va être chargée comme Cheick de rétablir les équilibres perdus, en osant aller trouver le génie puis en relayant son message auprès des autres villageois. L'épisode, qui forme le dernier tiers du récit, inverse le processus d'étiollement. Le retour aux valeurs ancestrales ramène l'apaisement et le génie insiste *in fine* sur les qualités oratoires de l'héroïne : « Avant de retourner dans sa forêt sacrée, le génie retrouva les siens et se félicita de ce que Gnako ait pu tenir parole. – Tu es jeune et belle, mais en plus, tu es intelligente et quelle force de persuasion ! Dans mon cœur, parce que les génies ont un cœur, tu resteras une amie » (66).

La diégèse du conte est entièrement ancrée dans un passé profond, puisque dans les dernières pages, le narrateur s'exprime en son nom propre, pour faire du « Courage de Gnako » un mythe étiologique, motivant l'existence des bois sacrés :

Aujourd’hui Noaguihio vit de nouveau en paix avec lui-même et veille sur sa forêt sacrée. Les parfums des fleurs et les concerts des mélodies d’oiseaux sont de retour. C’est depuis cette époque que, dans bien des endroits de la terre, les hommes ont créé des forêts sacrées. Elles sont les gardiennes de nos traditions, les refuges de ces esprits invisibles, mais aussi des sanctuaires de tranquillité et de paix pour la nature et la biodiversité. (68)

Toutefois, la fin de cet extrait ramène au vocabulaire contemporain, avec l’emploi du terme de *biodiversité*, et prépare un glissement vers un plaidoyer conclusif pour la création d’aires de protection naturelle. L’assimilation rétrospective des forêts « gardiennes de nos traditions » à des « sanctuaires [pour] la biodiversité » (68) permet ainsi « d’ivoiriser »²³ le combat écologique, en rendant solidaires la préservation des valeurs ancestrales et la protection du vivant, sur fond de renouvellement du sacré. Mais, il faut y insister, la structure du recueil et celle du conte interdisent toute naïveté. Dans « Gbosso et le petit singe », le fait que le village soit entièrement acquis à de telles valeurs anciennes et le fait que Nawolé ait été « élu » par Gbosso ne conduisent à aucune amélioration du monde environnant. Dans « Le Courage de Gnako », la trahison des valeurs est commise par une population que la temporalité de la narration range parmi les ancêtres du lecteur contemporain. Enfin, Gougna joue jusqu’à la fin du récit des possibilités de double lecture qui s’ouvrent au lecteur informé scientifiquement. Dans le conte, le rétablissement des précipitations est présenté comme surnaturel : « L’Afrique est pleine de mystères et de choses qui dépassent toute imagination. Djindo en est une parfaite illustration. Les pluies abondantes étaient de retour avec les sourires et l’espoir pour les populations » (67). Mais il est loisible d’y lire une dernière allégorie, transposant dans les conventions du merveilleux l’effet de déclenchement des pluies issues de la reconstitution des forêts.

Si Gougna désigne, à bien des égards, le retour aux traditions comme le remède aux destructions environnementales, il redéfinit donc ces traditions pour les adapter aux enjeux contemporains. Le dernier message laissé à l’enfant

²³ Le terme « ivoiriser » est spécifique à la Côte d’Ivoire de par les mythes invoqués, mais aussi de par cette reconnaissance de la nature comme actrice à part entière, qui est un thème récurrent des cultures africaines.

lecteur généralise et déterritorialise l'entretien des traditions en le déplaçant du village – vers lequel aucun des protagonistes des deux contes n'a à revenir, puisqu'il ne l'a jamais quitté – vers l'activisme environnemental. En ce sens, comme la grotte-tunnel du *Messager*, les milieux ruraux inventés par Gougna conjuguent les qualités de ce que Xavier Garnier nomme après d'autres des *hyper-lieux* permettant d'inviter le global dans le local²⁴ et des *hypo-lieux* inobservables, « invisibles et pourtant, d'une façon plus ou moins directe, intensément témoins de la crise environnementale » (*Écopoétiques africaines* 81).

Conclusion

Au terme de ce parcours, la comparaison avec les chronotropes qu'Élodie Malanda met au jour dans les livres pour la jeunesse qu'elle a étudiés est instructive. Selon elle, « la réserve animale et le parc national—espaces où la savane est préservée dans son état originel—[y sont] interprétés comme des chronotropes d'un temps précolonial idéal, alors même que, historiquement, les espaces de préservation sont des créations coloniales » (68-69). Dans notre corpus, le site originel est, on l'a vu, le village et ses traditions, et c'est au bois sacré que Gougna assimile les réserves modernes. L'examen des ouvrages de jeunesse ivoiriens donne donc accès à un « imaginaire environnemental » (Posthumus 15) différent, qu'il importe probablement de prendre en compte pour programmer efficacement les politiques de préservation locales. C'est précisément parce que le roman de Kourouma aborde peu ces enjeux qu'il peut servir à confirmer la prégnance de l'espace villageois.

Une seconde surprise de taille tient à la faible mobilisation, par nos trois auteurs, des problématiques postcoloniales. Bien que leurs œuvres accordent à l'évaluation des traditions ancestrales une place majeure, leur traitement de ce thème et, dès lors, des crises écologiques, implique des références peu nombreuses à la colonisation et au processus de décolonisation. Cette dernière est principalement convoquée par Nangala, du geste de Samory Touré. Or, cette place discursive limitée reflète assez bien le contenu des autres ouvrages de jeunesse ivoiriens que nous avons pu consulter²⁵. Elle recoupe une position majoritaire chez les auteurs, qui tendent à dissocier colonisation et problématiques environnementales. La colonisation et ses conséquences sur l'environnement naturel et le milieu écologique des africains sont des questions quasi-absentes dans les textes. Comme l'explique par exemple Nangala lors de l'entretien déjà évoqué : « La colonisation et les processus de décolonisation sont des sujets que j'estime lourds pour les adolescents. Je préfère leur apprendre à apprivoiser les idées. Ils pourront, en devenant adultes, mieux cerner ces questions. Ils doivent d'abord s'enraciner ... ». Si de telles postures contrastent fortement avec les prémisses de la plupart des approches

²⁴ Sur ce concept, forgé par le géographe Michel Lussault, voir Garnier, *Écopoétiques africaines* 107.

²⁵ Nombreux sont ces textes qui font de ce lien un point aveugle. Je mentionne quelques-uns : Camara Nangala, *Dialogue* ; François N'Dah, *Le Sublime sacrifice*, *Le Retour de l'enfant soldat* ; Alexis Allah, *Fous de brousse : Fable animalière à l'usage des âmes démocrates* ; Esaïe Biton Coulibaly, *La Légende de Sadjo*.

écocritiques²⁶, elles n'ont pas vocation à les invalider. En revanche, elles s'inscrivent dans une logique de prise pouvoir : c'est parce que Nangala ou Gougna interrogent la part que les acteurs de leurs récits ont éventuellement portée dans les atteintes faites à la nature, y compris à une époque très reculée, qu'ils offrent à leur lectorat la possibilité de méditer sur sa responsabilité dans le devenir futur de l'environnement. Cette revendication doit être entendue, car c'est la perte de l'innocence qui investit ici comme ailleurs l'enfant en adulte, c'est-à-dire en sujet éthique.

²⁶ Pour Huggan et Tiffin, l'approche postcoloniale constitue la base de toute lutte pour une justice environnementale prenant en compte l'altérité des segments culturels et civilisationnels, dans une optique biorégionaliste (*Postcolonial Ecocriticism : Literature, Animals, Environment*). Selon Byron Caminero-Santangelo et Garth Myers, l'écocritique postcoloniale s'efforce de « rendre l'écocritique plus sensible aux relations historiques de pouvoir, à l'histoire coloniale et à ses effets, ainsi qu'aux différences culturelles, en mettant l'accent sur l'entrelacement inextricable de l'histoire culturelle, politique et naturelle et sur le rôle de la médiation dans la représentation de l'environnement » (« Introduction » 5). Pour Xavier Garnier encore, cette conjonction permet d'aborder les « conséquences sociales des catastrophes naturelles et [les] dysfonctionnements politiques que celles-ci révèlent » (« Trois poétiques africaines » 2). La colonisation fut en effet « morsure du lieu » et « La crise de souveraineté, la défiance vis-à-vis des institutions, l'abandon de populations 'surnuméraires' sont [aujourd'hui] autant de symptômes postcoloniaux qui conditionnent l'accueil des catastrophes naturelles » (Garnier, *Écopoétiques africaines* 2).

Bibliographie

- « Abidjan veut “sauver la forêt ivoirienne” dévorée par la culture du cacao .» *LeMonde.fr*, 8 octobre 2019,
https://www.lemonde.fr/afrique/article/2019/10/08/abidjan-veut-sauver-la-foret-ivoirienne-devoree-par-la-culture-du-cacao_6014644_3212.html#:~:text=Côte%20d%27Ivoire. Consulté le 2 novembre 2019.
- Allah, Alexis. *Caméléon l'artiste d'Ahoussoukro : contes baoulé de Côte d'Ivoire*. Paris, L'Harmattan, 2009.
- . *Fous de brousse : Fable animalière à l'usage des âmes démocrates*. Paris, L'Harmattan, 2016.
- Buell, Lawrence. *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1995.
- Caminero-Santangelo, Byron, et Garth Myers. “Introduction.” *Environment at the Margins: Literary and Environmental Studies in Africa*, dirigé par Byron Caminero-Santangelo and Garth Myers. Athens, Ohio UP, 2011, pp. 1-21.
- CNRTL. *Trésor de la langue française informatisé*, www.cnrtl.fr/definition/brousse. Consulté le 26 juin 2023.
- Coulibaly, Isaïe Biton. *La Légende de Sadjo*. Abidjan, CEDA, 1978.
- Dadié, Bernard. *Le Pagne noir : contes africains*. Paris, Présence Africaine, 1955.
- . *Légendes africaines*. 1954. Abidjan, Nouvelles Éditions Ivoiriennes, 2003.
- « De *khaya anthotheca* (acajou africain), *lovoa swynnertonii* (acajou brun) et *cordia millenii* (cordia d'Afrique) sur l'île de Koome en Ouganda. » *Franklinia.org*, <https://fondationfranklinia.org/acajou-cordia-extinction-ouganda/>. Consulté le 17 août 2020.
- Descola, Philippe. *La Composition des mondes : Entretiens avec Pierre Charbonnier*, Paris, Flammarion, 2014.
- Effa, Gaston-Paul. *Le Dieu perdu dans l'herbe : L'animisme, une philosophie africaine*. Paris, Presses du Châtelet, 2015.
- Erny, Pierre. *L'Enfant et son milieu en Afrique noire : Essais sur l'éducation traditionnelle*. Paris, Payot, 1972.
- Garnier, Xavier. « Trois poétiques africaines des catastrophes naturelles. » *Écocritique(s) et catastrophes naturelles : perspectives transdisciplinaires*, édité par Chloé Chaudet et al., *Fabula/Les colloques*, 2022, www.fabula.org/colloques/document7950.php. Consulté le 5 juin 2023.
- . *Écopoétiques africaines, une expérience décoloniale des lieux*. Paris, Karthala, 2022.
- Garrard, Greg. *Ecocriticism*. London, Routledge, 2004.
- Gouagna, Seydou. *Le Royaume mystérieux et autres contes de la sagesse*. Abidjan, Les classiques ivoiriens, 2014.
- Green Project Africa. « LE BOIS BÉTÉ DOIT ÊTRE DÉCLARÉ PATRIMOINE MONDIAL DE L'UNESCO. » *Facebook*, 9 août 2021, <https://www.facebook.com/share/p/1BomZjZuvH/>.

- Hoffmann, Bomaud. *Les Représentations hybrides de la mort dans le roman africain francophone : Représentations négro-africaines, islamiques et occidentales*. Stuttgart, Ibidem-Verlag, 2013.
- Huggan, Graham, et Helen Tiffin. *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. London, Routledge, 2010.
- Kassi Kouadio, Jérôme. *Missiba contre les génies de la forêt et les ruses d'Agafri l'Araignée*. Abidjan, Les Classiques ivoiriens, 2011.
- Keita, Fatou, *À l'école du Tchologo*. Abidjan, NEI-CEDA, 2014.
- Konate, Katienegnimin Seydou. Entretien réalisé avec Camara Nangala, Camara. 7 janvier 2022.
- . Entretien réalisé avec Seydou Gougna, le 19 juin 2021.
- Kouadio-Tiacoh, Gabriel. *La Légende de N'Zi le Grand Guerrier d'Afrique*. Abidjan, CEDA, 1967.
- Kourouma, Ahmadou. *Yacouba, chasseur africain*. Paris, Gallimard Jeunesse, 1998.
- Malanda, Élodie. « La savane vierge et sauvage dans les romans d'aventures écologiques pour enfants : l'imaginaire du paysage édénique au service d'une critique du colonialisme ? » *Études littéraires africaines*, no. 39, 2015, pp. 67-78, doi.org/10.7202/1033132ar. Consulté le 03 mai 2023.
- Mensbruge de la, Guy. « Les exportations de bois en grumes de Côte d'Ivoire. » *Bois et forêts des Tropiques*, no.126, juillet-août 1969, pp.53-66.
- Nangala, Camara. *Dialogue*. Abidjan, Les Éditions E'Stars, 2022.
- . *Le Messager*. Abidjan, PUCI jeunesse, 2016.
- . *Le printemps de la liberté*. Abidjan, Éditions Serpent à plumes, 2000.
- . *Procès dans les entrailles de la terre*. Abidjan, Africa Reflets Éditions, 2017
- . *Procès dans les entrailles de la terre : Le retour*. Abidjan, Africa Reflets Éditions, 2022.
- N'Da, Pierre. *Le Conte africain et l'éducation*. Paris, L'Harmattan, 1984.
- . « Jeunesse, développement et changement social dans le roman africain : les héritages du progrès et les héros de la libération des peuples. » *Africa : Rivista Trimestrale Di Studi e Documentazione Dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, vol. 55, no. 2, 2000, pp. 280-289, www.jstor.org/stable/40761449. Consulté le 11 mars 2021.
- N'Dah, François. *La Cité de nulle part*. Abidjan, Les Éditions Ivoire, 2017.
- . *Le Sublime sacrifice*. Abidjan, Vallesse, 2010.
- . *Le Retour de l'enfant soldat*. Abidjan, Vallesse, 2008.
- Nora, Pierre (dir.). *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 3 vol., 1984-1992.
- Nsah, Kenneth Toah. « The Screaming Forest: An Ecocritical Assessment of *Le Cri de la Forêt*. » *Ecozon@*, vol. 10, no. 2, 2019, pp. 58-75, doi.org/10.37536/ecozena.2019.10.2.2962. Consulté le 2 avril 2022.
- Porquet, Claire. *La Plantation de Grand-père*. Abidjan, NEI-CEDA, 2013.
- . *Cri de douleur*. Abidjan, NEI-CEDA, 2010.
- Posthumus, Stéphanie. « Penser l'imagination environnementale française sous le signe de la différence. » *Raison publique*, vol. 17, no. 2, 2012, pp. 15-31, doi.org/10.3917/rpub.017.0015. Consulté le 17 août 2020.

- Schoentjes, Pierre. *Littérature et écologie. Le Mur des abeilles*. Paris, Éditions Corti, 2020.
- Tadjo, Véronique. *Les Enfants qui plantaient des arbres*, illustré par Florence Koenig, Paris, Oskar éditeur, 2013.
- Touré, Théophile Minan. *Les Aventures de Tôpé-l'Araignée*, [1998], Paris, Hatier, 2002.
- Traoré, Regina. *La Littérature d'enfance et de jeunesse en Afrique noire*. 1979. Université Bordeaux II, Thèse de doctorat.
- Vital, Anthony. « Toward an African Ecocriticism: Postcolonialism, Ecology and *Life & Times of Michael K.* » *Research in African Literatures*, vol. 39, no. 1, 2008, pp. 87-106, www.jstor.org/stable/20109561. Consulté le 13 avril 2022.
- Zinzinsouhou, Ketsia. « Plantes autochtones du Bénin : l'iroko, l'arbre fétiche mal aimé. » *La Nation*.
<https://lanation.bj/index.php/environnement/plantes-autochtones-du-benin-liroko-larbre-fetiche-mal-aime>. Consulté le 20 avril 2025.