



Le Fromager

Revue des Sciences humaines
et sociales, Lettres, Langues
et Civilisations

Fréquence :

TRIMESTRIELLE

ISSN-L : 3079-8388

ISSN-P : 3079-837X

Editeur :

**UFR/Lettres et Langues de l'Université Alassane
Ouattara (Bouaké, Côte d'Ivoire)**

WWW.REVUEFROMAGER.NET

ADMINISTRATION ET RÉDACTION

Directeur de publication

DANHO Yayo Vincent
Maître de Conférences
Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Secrétaire de la rédaction

KOUAMÉ Arsène

Web Master

KOUAKOU Kouadio Sanguen
Assistant, Ingénieur en informatique, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

Comité scientifique

ALLOU Kouamé René, Professeur titulaire, Université Félix Houphouët-Boigny
ASSI-KAUDJHIS Joseph Pierre, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
BA Idrissa, Maître de conférences, Université Cheick Anta Diop
BAMBA Mamadou, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
BATCHANA Essohanam, Professeur titulaire, Université de Lomé
CAMARA Moritié, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
COULIBALY Amara, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
DEDOMON Claude, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
FAYE Ousseynou, Professeur titulaire, Université Cheick Anta Diop
GOMA-THETHET Roal, Maître de conférences, Université Marien N'Gouabi de Brazzaville
GOMGNIMBOU Moustapha, Directeur de recherches, CNRST, Ouagadougou
KAMATE Banhouman André, Professeur titulaire, Université Félix Houphouët-Boigny
Klaus van EICKELS, Professeur titulaire, Université Otto-Friedrich de Bamberg (Allemagne)
KOUASSI Kouakou Siméon, Professeur titulaire, Université de San-Pedro
LATTE Egue Jean-Michel, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
N'GUESSAN Mahomed Boubacar, Maître de conférences, Université Félix Houphouët-Boigny
NGAMOUNTSIKA Edouard, Professeur titulaire, Université Marien N'Gouabi de Brazzaville
NGUE Emmanuel, Maître de conférences, Université de Yaoundé I
N'SONSSISA Auguste, Professeur titulaire, Université Marien N'Gouabi de Brazzaville
SANGARE Abou, Professeur titulaire, Université Peleforo Gbon Coulibaly

SANGARE Souleymane, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

SARR Nissire Mouhamadou, Maître de conférences, Université Cheick Anta Diop

Comité de rédaction

ALLABA Djama Ignace, Maître de Conférences, Etudes Germaniques, Université Félix Houphouët-Boigny

DJAMALA Kouadio Alexandre Histoire, Assistant, Université Alassane Ouattara

EBA Axel Richard, Maître-Assistant, Lettres Modernes, Université Alassane Ouattara

KONÉ Kpassigué Gilbert, Maître-Assistant, Histoire, Université Alassane Ouattara

KOUAME N’Founoum Parfait Sidoine, Maître-Assistant, Histoire, Université Peleforo Gon Coulibaly (Côte d’Ivoire)

KOUAMENAN Djro Bilestone Roméo, Maître-Assistant, Histoire, Université Alassane Ouattara

KOUASSI Koffi Sylvain, Assistant, Lettres Modernes, Université Alassane Ouattara

MAWA-Clémence, Chargée de cours, Université de Bamenda

N’SONSSISA Auguste, Professeur titulaire, Marien N’gouabi de Brazzaville

OULAI Jean-Claude, Professeur titulaire, Communication, Université Alassane Ouattara

OZOUKOU Koudou François, Maître-Assistant, philosophie, Université Alassane Ouattara, Bouaké, Côte d’Ivoire

Comité de lecture

ALLABA Djama Ignace, Maître de conférences, Université Félix Houphouët-Boigny

BA Idrissa, Maître de conférences, Université Cheick Anta Diop

BRINDOUMI Atta Kouamé Jacob, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

CAMARA Moritié, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

COULIBALY Amara, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

DEDE Jean Charles, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

DEDOMON Claude, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

DIARRASOUBA Bazoumana, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

DJAMALA Kouadio Alexandre, Assistant, Université Alassane Ouattara

EBA Axel Richard, Maître-Assistant, Université Alassane Ouattara

FAYE Ousseynou, Professeur titulaire, Université Cheick Anta Diop

GOMA-THETHET Roval, Maître de conférences, Université Marien N’Gouabi de Brazzaville

GOMGNIMBOU Moustapha, Directeur de recherches, CNRST, Ouagadougou

KOUAME N’Founoum Parfait Sidoine, Maître-Assistant, Université Peleforo Gon Coulibaly

KOUASSI Koffi Sylvain, Maître-Assistant, Université Alassane Ouattara

MAWA -Clémence, Chargée de cours, Université de Bamenda

N'SONSSISA Auguste, Professeur titulaire, Marien N'Gouabi de Brazzaville

N'GUESSAN Konan Parfait, Maître-Assistant, Histoire, Université Félix Houphouët-Boigny

NGAMOUNTSIKA Edouard, Professeur titulaire, Université Marien N'Gouabi de Brazzaville

NGUE Emmanuel, Maître de conférences, Université de Yaoundé I

OZOUKOU Koudou François, Maître-Assistant, Université Alassane Ouattara, Bouaké

SANOGO Lamine Mamadou, Directeur de recherches, CNRST, Ouagadougou

SARR Nissire Mouhamadou, Maître de conférences, Université Cheick Anta Diop

POLITIQUE ÉDITORIALE

Le Fromager est une revue internationale qui fournit une plateforme aux scientifiques et aux chercheurs du monde entier pour la diffusion des connaissances en sciences humaines et sociales et domaines connexes. Les articles publiés sont en accès libre et, donc, accessibles à toute personne.

RECOMMANDATIONS AUX AUTEURS

Le Fromager n'accepte que des articles inédits et originaux en français ou en anglais. Les articles publiés n'engagent que leurs auteurs.

Le manuscrit est remis à deux rapporteurs au moins, choisis en fonction de leur compétence dans la discipline. Le secrétariat de rédaction communique aux auteurs les observations formulées par le Comité de lecture ainsi qu'une copie du rapport, si cela est nécessaire. Dans le cas où la publication de l'article est acceptée avec révisions, l'auteur dispose alors d'un délai — d'autant plus long que l'article sera parvenu plus tôt au secrétariat pour remettre la version définitive de son texte.

Les auteurs sont invités à respecter les délais qui leur seront communiqués, sous peine de voir la publication de leurs travaux repoussée au numéro suivant.

1. Structure de l'article

Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Fonction, Grade, Institution d'attache, Adresse électronique, Résumé en Français [200 mots maximum], Mots clés [5 mots maximum] ; Titre en Anglais, Abstract, Keywords ; Introduction (justification du thème, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche méthodologique), Développement articulé, Conclusion, Bibliographie.

Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Fonction, Grade, Institution d'attache, Adresse électronique, Résumé en Français [200 mots au plus], Mots clés [5 mots au plus] ; Titre en Anglais, Abstract, Keywords ; Introduction, Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Bibliographie.

2. Longueur de l'article

Quelle que soit la nature de l'article, sa longueur maximale, incluant aussi bien le texte principal que les résumés, les notes et la documentation, doit être comprise **entre 5000 et 8000 mots**.

3. Formats d'enregistrement et d'envoi

Tous les articles doivent nous parvenir obligatoirement en version numérique.

Texte numérique (Word et PDF)

3.1 Traitement de texte

La saisie de l'article doit être effectuée avec traitement de texte Word, obligatoirement en **police Garamond de taille 12, interligne simple (1)**.

La mise en forme (changement de corps, de caractères, normalisation des titres, etc.) est réalisée par l'équipe éditoriale de la revue. Les césures manuelles, le soulignement, le retrait d'alinéa ou de tabulation pour les paragraphes sont proscrits. Une ligne sera sautée pour différencier les paragraphes.

Pour la ponctuation, les normes sont les suivantes : un espace après (.) et (,) ; un espace avant et après (;), (:), (?), et (!). Les signes mathématiques (+, —, etc.) sont précédés et suivis d'un espace.

L'utilisation des guillemets français (« ») doit être privilégiée. Les guillemets anglais (" ") ne doivent apparaître qu'à l'intérieur de citations déjà entre guillemets.

Les chiffres incorporés dans le texte doivent être écrits en toutes lettres jusqu'au nombre cent. Au-delà, ils le seront sous forme de chiffres arabes (101, 102, 103...)

Les siècles doivent être indiqués en chiffres romains (I, II, III, IV, X, XX).

Les appels de note doivent se situer avant la ponctuation.

3.2. Le texte imprimé

Le texte comporte une marge de 2,5 cm sur les quatre bords. L'auteur peut faire apparaître directement les enrichissements typographiques ou avoir recours aux codes suivants : 1 trait : italiques 2 traits : capitales (majuscules) 1 trait ondulé : caractères gras. Le texte sera paginé.

4. Pagination

Le document est paginé de la page de titre aux références bibliographiques. Cette pagination sera continue sans bis, ter, etc.

5. Références bibliographiques

S'assurer que toutes les références bibliographiques indiquées dans le texte, et seulement celles-ci s'y trouvent. Elles doivent être présentées selon les normes suivantes :

5.1. Bibliographie

– Pour un ouvrage :

PICLIN Michel, 2017, *La notion de transcendance : son sens, son évolution*, Paris, Armand Colin.

– Pour un article de périodique :

IGUE Ogunsola, 2010, « Une nouvelle génération de leaders en Afrique : quels enjeux ? », *Revue internationale de politique de développement*, vol. 1, No. 2, p. 119-138.

– Pour un article dans un ouvrage :

ZARADER Marlène, 1981, « Être et Transcendance Chez Heidegger », in Martin KAPPLER (dir.), *Métaphysique et Morale*, Paris, L'Harmattan, p. x-y.

– Pour une thèse :

OLEH Kam, 2008, « Logiques paysannes, logiques des développeurs et stratégies participatives dans les projets de développements ; l'exemple du projet Bad-Ouest en Côte d'Ivoire », Thèse unique de doctorat, Institut d'Ethnologie, Université Cocody, Côte D'Ivoire.

5.2. Sources

– Pour les sources écrites :

Nom de la structure conservant le document (Centre d'archives), fonds, carton ou dossier, titre du document, année (exemple : GGAEF — 4 (1) D39 : Rapport annuel d'ensemble de la colonie du Gabon, en 1939).

– Pour les sources orales :

Nom(s) et prénom(s) de l'informateur, numéro d'ordre, date et lieu de l'entretien, sa qualité et sa profession, son âge et/ou sa date de naissance.

6. Références et notes

6.1. Appel de référence

Dans le texte, l'appel à la référence bibliographique se fait suivant la méthode du premier élément et de la date, entre parenthèses. En d'autres termes, les références des ouvrages et des articles doivent être placées à l'intérieur du texte en indiquant, entre parenthèses, le nom de l'auteur précédé de l'abréviation de son prénom, l'année et/ou la (les) page(s) consulté(es), suivis de deux points. Exemple : (A. Koffi, 2012 : 54-55).

Si plusieurs références existent dans la même année pour un même auteur, faire suivre la date de a, b, etc., tant dans l'appel que dans la bibliographie : (A. Koffi, 2012a).

À partir de trois auteurs, faire suivre le premier auteur de et *al.* : (K. Arnaud et *al.* 2010). Quand il est fait appel à plusieurs références distinctes, on séparera les différentes références par un point-virgule (;) : (E. Kedar, 1978, 1989 ; E. Zadi, 1990).

6.2. Références aux sources

Les références aux sources (orales ou imprimées) doivent être indiquées en note de bas de page selon une numérotation continue.

6.3. Notes de bas de page

Les explications ou autres développements explicitant le texte doivent être placés en notes de bas de page correspondante (sous la forme : 1, 2, 3, etc.). Ces notes infra-paginales doivent être exceptionnelles et aussi brèves que possible.

6.4. Citations

Le texte peut comporter des citations. Celles-ci doivent être mises en évidence à partir de lignes ; retrait gauche et droite en interligne simple, en italique et entre guillemets.

– Les **citations courtes** (1, 2 ou 3 lignes) doivent être entre guillemets français à l'intérieur des paragraphes en police 12, interligne simple.

– Les **citations longues** (4 lignes et plus) doivent être sans guillemets et hors texte, avec un retrait de 1 cm à gauche et interligne simple.

– Les **Crochets** : Mettre entre crochets [] les lettres ou les mots ajoutés ou changés dans une citation, de même que les points de suspension indiquant la coupure d'un passage [...].

7. Les documents non textuels

7.1 Illustrations

L'ensemble des illustrations, y compris les photographies, doit impérativement accompagner la première expédition de l'article. En plus de chaque original, l'auteur fournira une copie aux dimensions souhaitées pour la publication : pleine page, demi-page, sur une colonne, etc. Au dos seront portés le nom du ou des auteurs, le numéro de la figure, l'indication du haut de l'illustration.

La justification maximale est de 120 mm de largeur sur 200 mm de hauteur pour une illustration pleine page. Les textes portés sur les illustrations seront en Garamond.

7.2 Dessins originaux

Ils seront soit tracés à l'encre de Chine, soit issus de traitement informatique imprimé dans de bonnes conditions. Dans ce dernier cas, on évitera les trames dessinées. Pour les objets lithiques, les croquis dits « schémas diacritiques » gagneront à être accompagnés des dessins traités en hachures valorisantes qui, eux, montrent la morphologie technique.

7.3 Documents photographiques

Les documents doivent être parfaitement nets, contrastés et être fournis sous forme de fichier numérique ; enregistrés pour « PC » (Photoshop ©/niveaux de gris 300 ppi ou bitmap 600 ppi/Tiff/taille de publication dans Illustrator © ou tout autre logiciel de dessin vectoriel/EPS/textes vectorisés).

7.4 Tableaux

La revue n'assure pas la composition des tableaux. Ils devront être remis sous forme de fichiers Acrobat © PDF (print/niveau de gris/taille de publication/300dpi) ou Illustrator © (EPS/niveau de gris/taille de publication/300dpi), respectant la justification et la mise en pages de la revue. Privilégier les fontes Garamond.

7.5 Échelles

Aussi souvent que possible, la représentation grandeur nature sera recherchée. Lorsque la réduction s'impose, l'auteur aura soin de prévoir une échelle de réduction constante pour une même catégorie de vestiges. Pour chaque carte ou plan, l'auteur donnera une échelle graphique, ainsi que la direction du Nord. Pour les objets dessinés ou photographiés, une échelle, si possible constante, accompagnera chaque pièce ou ensemble de pièces.

7.6 Titres des illustrations, photos et tableaux

Toutes les illustrations, toutes les photos et tous les tableaux doivent avoir des titres. Ces titres sont obligatoirement placés en dessous des illustrations, des photos ou des tableaux.

7.7 Légendes

L'auteur accordera un soin particulier à la qualité des légendes. Les illustrations, les photos, les tableaux et leurs légendes constituent souvent le premier contact du lecteur avec l'article. Les légendes doivent être placées en dessous des titres.

7.8 Appels des illustrations, photos et tableaux

Dans le texte, l'auteur doit obligatoirement indiquer l'appel aux illustrations, photos ou tableaux. Cet appel doit être en chiffres arabes : (fig. 1), (tabl. 2), (pl. 3 - fig. 4), etc.

Site internet de LE FROMAGER : <https://revuefromager.net/>
L'équipe éditoriale

SOMMAIRE

Aïkpa Benjamin DIOMAND

Concentration du capital chez Marx et réflexion sur l'écosystème des petites et moyennes entreprises et des petites et moyennes industries africaines 9-22

Akpolé Koffi Daniel YAO, Rosine Cinthia GAHÉ-GOHOUN

La responsabilité face à la captivité de l'être : enquête sur l'éthique lévinassienne 23-34

Albert DJIDOHOKPIN, LANHA Magloire

Prise en compte de l'approche genre dans la scolarisation des filles au cours secondaire dans le département de l'Atacora en République du Bénin 35-47

Alima NTAINTIE

Appropriation et pérennisation des projets de développement local au Cameroun : entre défis institutionnels et participation citoyenne. Le cas du Programme National de Développement Participatif (PNDP) dans le département du Noun (2004-2024) 48-61

Arsène N'guessan KOUADIO, Pierre Anvo AYEMOU, Arsène Géthème Attoukora KOUADIO

Transition urbaine et polarisation des défis de l'assainissement à l'aide des SIG à Méagui (Sud-Ouest de la Côte d'Ivoire) 62-78

Barnabé Cossi HOUEDIN

Relogement post-dégueerpissement et marginalité urbaine : étude de cas à Abidjan 79-106

Constant Cyrille MAMPOUMA MBERI

Transversalité de la question du beau dans la métaphysique chez Platon 107-122

Datté Anderson KOUADIO, Atsé Calvin YAPI, LemissaYann Kersen KOFFI

Dégradation de la voirie et les pratiques de mobilité urbaine à Toumodi (Côte d'Ivoire) 123-140

Diadjim ZANRE

Le développement de la culture du haricot vert dans la province du Bam au Burkina Faso de 1973 à 1991 : un levier stratégique de lutte contre la pauvreté pour les politiques publiques 141-160

Djofolo DOUMBIA

L'écriture mémorielle de l'acte terroriste dans *Le Lambeau* de Philippe Lançon 161-171

Dougoutigui BAMBA, Kouadio Joseph KRA

La promotion du tourisme à Korhogo : impacts des infrastructures et moyens de transport 172-192

Élise ABENG ZE

Emile Zola et Calixthe Beyala : vers une écriture de la censure et de la reconstruction sociale 193-207

Faya Pascal IFFONO, Aboudou Wabi RADJI, Marie-Thérèse DRAMOU

Ethnomusicologie de la région forestière en République de Guinée : entre adaptation moderne et défi de sauvegarde et de transmission 208-220

Francis Pacôme KOUAKOU

Éducation et sensibilisation dans la lutte contre la schistosomiase urogénitale dans la sous-préfecture de Guessigué (département d'Agboville) dans un contexte de covid-19 221-235

Gomongo Nargawélé SILUÉ, Azo Assiène Samuel LOGBO

L'attention au vivant : essai d'une lecture écostylistique du roman *En compagnie des hommes* de Véronique Tadjo 236-253

Inoussa SAVADOGO

Le développement maraîcher dans le Yatenga, au nord du Burkina Faso : une réponse aux sécheresses de 1970 à nos jours 254-267

Issiaka KONÉ, Zanga Aboudramane TOURÉ

Logiques organisationnelles et impacts de l'absentéisme sur la qualité du service public dans la région de Gbêkê (Côte d'Ivoire) 268-283

Koffi Évariste KOUASSI

Recours aux forces invisibles et sécurisation des biens privés à Abidjan : une analyse de l'efficacité symbolique des dispositifs de protection spirituelle **284-300**

Koffi Mathurin N'GUESSAN

Le miroir fissuré de la certitude : critique du réalisme absolu chez Cournot à la lumière du probabilisme **301-313**

Méndez Carrión Reina Aurora épouse ALKOIRET

L'hostilité dans les relations de couple en Afrique **314-328**

Miadjingarti DINGAMRO, Amane TATOLOUM, Masdewel MOUGA

L'exploitabilité apicole dans le Mandoul : analyse de la productivité et enjeux socioéconomiques de la chaîne de valeur miel **329-351**

Mohamed Beydi SANGARE, Moussa Fadiala BOCOUM

Gestion des déchets solides à Bamako : analyse diagnostique, obstacles et stratégies d'optimisation **352-364**

Moussa Fadiala BOCOUM

Dynamique d'adoption de la mécanisation agricole dans le bassin cotonnier de Koutiala **365-381**

Moussa Fadiala BOCOUM

Expansion agricole et dégradation du couvert végétal, étude de l'office du Niger **382-391**

Narcisse Rostand MIAFO YANOU

Le présent de l'État en Afrique **392-408**

Natalie MADZO, Placide MENGOUA

Pratiques de gestion des ressources humaines et satisfaction des enseignants au travail dans les établissements secondaires publics de Bertoua **409-425**

N'doumy Noël ABE, Madoussou DIABAGATÉ, Zanga Aboudramane TOURÉ

Les parcours thérapeutiques des PVVIH à Bouaké : entre rationalité biomédicale, croyances locales et contraintes socio-sanitaires **426-438**

N'Zué Koffi Arsène GNA

L'adaptation des « avec » en milieu urbain face à l'exclusion bancaire : une analyse socio-économique à Kinshasa (RDC) **439-462**

Rahma HAMIDÉ ABRAS

Méthodes andragogiques, motivation et persévérances des étudiants en Conseiller d'Alphabétisation, d'Education Non Formelle (CAENF) de l'Ecole Normale Supérieure de N'Djaména **463-475**

Rémi Oscar AKA, Amadou TAMBOURA, Sakibou KOULAWELE ALIDOU

Évaluation de l'approche ethnomathématique du jeu awalé dans l'enseignement secondaire en République du Bénin **476-489**

Robert Lorimer ZOUKPÉ

La perméabilité de la frontière Côte d'Ivoire-Burkina-Faso et structuration des groupes armés : cas de Doropo dans la région du Bounkani (nord-est ivoirien) **490-508**

Moussa Fadiala BOCOUM, Sadio SIDIBE, Sory BAMADIO

Éthique, sacre et biodiversité : les nouveaux défis africains **509-521**

Tiasvi Yao Raoul AGBAVON, Jean-Baptiste KOFFI

Claude Bernard et Canguilhem : du déterminisme de la normativité à la normativité du déterminisme **522-534**

Gnantin Mathias GAHIÉ, Kapiéfolo Julien KONE, Zahouela Marcelin SIAGBE

Électricité et développement du numérique dans la Sous-préfecture de Tiobli : contraintes énergétiques et dynamiques du développement local **535-550**

Éthique, sacre et biodiversité : les nouveaux défis africains

Moussa Fadiala BOCOUM

Docteur en Géographie-Environnement
Institut de Pédagogie Universitaire (Mali)
bfadiala@gmail.com

Sadio SIDIBE

Doctorant en littérature
École doctorale Droit-Sciences sociales-Lettres et Arts du Mali (ED-DESSLA-Mali)

BAMADIO Sory

Docteur en informatique
École doctorale Droit-Sciences sociales-Lettres et Arts du Mali (ED-D)

Résumé

L'Afrique met à l'existence les forêts sacrées depuis sa source égyptienne ancienne. En Afrique, les forêts sacrées incarnent une articulation profonde entre sacralité, biodiversité et éthique environnementale. La diversité biologique est un intérêt qui se lit dans cette composante écologique africaine. Sûrement que le sacré est un paradigme mis en place par nos ancêtres pour répondre aux questions liées à la sauvegarde et la préservation des écosystèmes. Le concept de forêts sacrées met en relief la question du sacré. L'avenir de l'humanité exige une projection sur l'immédiateté quotidienne. L'approche (quelle approche méthodologique ?) permet d'appréhender la gestion des ressources naturelles : faune, flore. La spatialité et la temporalité indiquent une émancipation réflexive et intellectuelle pour échapper au chaos apocalyptique qui se dessine à l'horizon. Face aux menaces environnementales contemporaines, le sacré offre des pistes éthiques pour penser une gestion durable des ressources et éviter une dérive écologique irréversible.

Mots clés : Afrique, biodiversité, écologie, éthique, forêts sacrées, sacralité.

Abstract

Sacred forests have existed in Africa since their ancient Egyptian origins. In Africa, sacred forests embody a profound connection between sacredness, biodiversity, and environmental ethics. Biological diversity is a key interest reflected in this African ecological dimension. The sacred is undoubtedly a paradigm established by our ancestors to address questions related to the safeguarding and preservation of ecosystems. The concept of sacred forests highlights the question of the sacred. The future of humanity demands a focus on the immediate realities of daily life. This approach (what methodological approach?) allows us to understand the management of natural resources: fauna and flora. Spatiality and temporality indicate a reflective and intellectual emancipation to escape the apocalyptic chaos looming on the horizon. Faced with contemporary environmental threats, the sacred offers ethical pathways for considering sustainable resource management and avoiding irreversible ecological decline.

Keywords: Africa, biodiversity, ecology, ethics, sacred forests, sacredness

Introduction

L'ancestralité et la spiritualité offraient autrefois un cadre de référence pour les pratiques d'usage « des sanctuaires de la nature ». Cette approche holistique était le paradigme naguère ancré dans les pratiques et les savoirs ancestraux. La sagesse ancestrale nous offre une boussole, une direction à suivre pour se détourner du chemin dangereusement perturbateur. Paradoxalement, la modernité a provoqué des crises écologiques sans précédent. Les avancées technologiques et industrielles, qui devaient libérer l'humanité des contraintes naturelles, ont au contraire exacerbé la raréfaction des ressources naturelles. Nous assistons impuissamment à la lente agonie de la nature. Des espèces rares sont en voie d'extinction. Nous sommes dans le contexte de l'urgence climatique mondiale.

Dans ce contexte brûlant, le spectre qui hante notre présent et menace notre avenir pourrait être l'accélération de phénomènes météorologiques extrêmes. L'Afrique vit des catastrophes, des drames avec la déforestation, la destruction des écosystèmes aux conséquences irréparables, l'extraction et l'érosion des sols, l'orpaillage clandestin, la pauvreté. Dans cette crise, quels sont les enjeux des forêts sacrées dans l'équilibre écologique ? En quoi les croyances et rites ancestraux liés au sacré fondent-ils une éthique environnementale propre aux sociétés africaines ? Quels sont le sens épistémologique et ontologique des forêts sacrées sur une planète en crise ?

Partant du constat de la dégradation écologique et des limites des approches technocratiques, nous faisons l'hypothèse que les savoirs traditionnels, notamment à travers la sacralité des forêts, offrent une base éthique pour repenser les politiques contemporaines de conservation de la biodiversité en Afrique.

Cette hypothèse repose sur trois postulats spécifiques. Premièrement, les forêts sacrées africaines ont historiquement fonctionné comme des espaces de régulation écologique, où la biodiversité était préservée non pas par des lois écrites, mais par des normes sociales et spirituelles strictes. Deuxièmement, les croyances religieuses et les pratiques spirituelles ancestrales ont généré une éthique environnementale spécifique, reposant sur le respect du sacré, la responsabilité intergénérationnelle et la valeur intrinsèque du vivant. Enfin, troisièmement, l'intégration des savoirs traditionnels dans les politiques modernes de gestion environnementale pourrait contribuer à élaborer des modèles de conservation écologiquement efficaces et socialement acceptables. La sacralité serait un frein à l'exploitation effrénée afin de retrouver les forêts, sanctuaires de paix et de spiritualité. En ce sens, nous retrouvons une perception de la nature comme un tout vivant et sacré.

À partir de cette mémoire symbolique nous engageons ici la méthode herméneutique qui permettra de saisir les particularités emblématiques des forêts sacrées. Ce dévoilement est une lecture interprétative des représentations spirituelles et philosophiques attachées aux forêts dans les traditions africaines. Cette rationalité prend une résonance particulière, une acuité toute nouvelle. Elle devient une modernité saisissante. La forêt est un enjeu d'avenir. Les forêts d'hier et de demain dans leur historicité continue deviennent une intégration sûre à la biocénose.

1. La biodiversité dans le sacré

1.1. L'histoire environnementale

La biodiversité est une réalité vivante qui exprime la variabilité des êtres vivants. Elle est en réalité la diversité des écosystèmes qui comprend les communautés animales et végétales. Ce concept nous situe dans un contexte de vulnérabilité et de durabilité. La fragilité et la résilience se dessinent comme une toile de fond de notre contemporanéité. Ceci explique les énormes enjeux de la biodiversité. La biodiversité recouvre la variété des formes de vie sur terre. Cette multitude de vivants renvoie à la diversité biologique.

La biodiversité désigne la nature, le vivant. Pour tout dire, elle est la diversité biologique. Cette diversité est une éthique, une politique, une science :

La notion de biodiversité est, depuis son émergence dans les années 1980, l'expression d'une préoccupation majeure concernant l'état et le devenir de la nature dans un monde bouleversé. Plus qu'un inventaire scientifique de la diversité biologique, la biodiversité, c'est un souci. Un souci qui résulte de – et qui provoque en retour – l'exigence de fonder une nouvelle éthique. (V. Devictor, 2015 : 11).

La dynamique de la biodiversité est mobilisée face à la destruction de la nature. Une attention particulière à l'égard de la nature est envisagée et revendiquée pour la durabilité des ressources et des pratiques. Les forêts sont d'une beauté indiscutable. Bien plus, elles régulent le climat. La compréhension de la diversité du vivant exige la conservation et la gestion durable de la biodiversité.

Cette approche intègre des interactions écologiques, génétiques et écosystémiques. Les forêts produisent de nombreux services écosystémiques. L'on peut évoquer ici, la biologie de la conservation et donc de préservation de la nature. L'approche des rapports des sociétés à leur environnement prend en compte les enjeux environnementaux dans nos sociétés. La gestion de l'environnement est un enjeu légitime et une règle existentielle.

L'analyse de l'environnement expose une forme de spiritualité dans laquelle l'esprit divin est incarné dans la nature :

Pour ceux auxquels une pierre se révèle sacrée, sa réalité immédiate se transmue au contraire en réalité surnaturelle. En d'autres termes, pour ceux qui ont une expérience religieuse, la Nature toute entière est susceptible de se révéler en tant que sacralité cosmique. Le Cosmos dans sa totalité peut devenir une hiérophanie. (M. Éliade, 1965: 18).

L'espace forêt forme un tout du vivant et représente éternité, immuabilité. Il est ainsi perçu comme monument, sacré.

1.2. Le sacré, une clé écologique

La gestion environnementale redéfinit les relations entre les humains et les non humains. Le rapport de l'homme à la nature est structuré par des logiques. Le divin ou les esprits seraient présents en toutes choses (panthéisme). Dans l'imaginaire religieux, le rapport au sacré est rattaché à l'ésotérisme, au mystère. L'idée de sacralité ouvre sur une métaphysique du temps et de l'espace. Une lecture herméneutique permet de comprendre le sacré comme une réalité symbolique. Le sacré relève à la fois du religieux et du philosophique. D'abord, d'une mise en perspective de la foi et de la croyance, le sacré est ensuite également savoir, science. La perspective philosophique est que le sacré à lien avec la cosmogonie, l'histoire et rassemble interdit et exception. L'homme fonctionne sous le signe de l'interdit, il est homo sacer.

Le sacré est comme une dimension anthropologique fondamentale. Le symbolisme rituel, le mythe et la pensée sociale rencontrent la construction sociale de la prévention. Il s'agit d'une modélisation des relations entre la société et la nature. En effet, la sacralisation d'une portion de forêt fonde un paradigme de protection à partir du respect de l'ontologie propre au peuple. Ces lieux se présentent sous différentes dénominations : « Forêts ou bois sacrés » ou « sanctuaires boisés » et « sites naturels sacrés » selon l'Unesco. Ils représentent un lieu d'initiation, le sanctuaire, le laboratoire. Comme le souligne M. Cartry (1993, 197) : « Les bois sacrés ne sont plus décrits comme de simples écoles d'Initiation préparant à la vie adulte, mais comme des lieux où se dispense un enseignement ésotérique, secret et spécifiquement religieux. » Les forêts sacrées africaines sont des lieux imprégnés de croyances et de pratiques traditionnelles profondément enracinées dans les cultures locales. Nous y découvrons une politique de protection qui envisage une autre approche de la forêt. Ce cosmos forestier, cet écosystème forestier (faune, flore) joue un rôle important dans la gestion des ressources naturelles et la conservation de la biodiversité. Les croyances religieuses de nos ancêtres continuent de protéger une part importante de la biodiversité. Les forêts sacrées sont des politiques de biodiversité. Somme toute, elles sont une patrimonialisation de la nature. Également, il existe un intérêt pour le paysage. L'engagement en faveur de la protection de la forêt souligne la survie de l'humain, la nature et le vivant.

En observant les désastres écologiques, les attitudes à adopter à l'égard de l'ensemble du vivant prennent la dimension de la science : la biologie de la conservation. C'est encore là, une

politique de la biodiversité. Les forêts sacrées sont des lieux où se posent les spatialités et les temporalités écologiques. Grâce à elles, les écosystèmes se perpétuent dans le temps. Ceci donne la stabilité des écosystèmes qui se comprend en termes de persistance ou de permanence. De la sorte, l'on assiste à une mise en commun de la diversité et de la durabilité. La pensée écologique fonde une humanité écologique.

2. Désacralisation et controverse

2.1. Les problèmes contemporains

La nature est en crise. Les forêts sont en permanent déclin. L'on assiste au dépérissement de celles-ci. Si la biodiversité est en déclin, elle rend concrète l'hypothèse de l'amnésie environnementale. P. Kahn (2002: 106) s'exprime ainsi : De génération en génération, les dégradations de l'environnement augmentent. Mais chaque génération considère le niveau dégradé dans lequel elle grandit comme le niveau non dégradé- comme un niveau normal. J'appelle ce phénomène psychologique l'amnésie environnementale générationnelle. Les catastrophes engendrées par l'anthropocène ne sont nullement perçues. Certaines mentalités baignent dans une perception fictionnelle. La pensée dite moderne oublie et est déconnectée de la nature. Les activités anthropiques provoquent de graves conséquences sur l'environnement et les écosystèmes. S'en suivent la dégradation et la désacralisation des valeurs.

Pourtant, le sacré fait l'objet d'un droit de propriété. La marque du sacré confère un droit de la communauté sur les choses. Ce qui symbolise une responsabilité et une propriété partagées entre les membres de la communauté. L'espace consacré comme sacré devient ainsi propriété communautaire. Le respect du sacré et les droits légaux de propriété en font l'intangibilité d'un droit. Cette perspective place le droit au-delà de la simple convention humaine ou de la loi positive. Il est alors perçu comme un principe fondamental, ancré dans un ordre supérieur (divin, naturel, moral), ce qui le rend beaucoup plus difficile à remettre en question ou à transgresser. Le sacré est : « source de pouvoir dans et sur la société, se présente – à la différence de l'objet de valeur – comme inaliénable et inaliéné. » (N. Heinich, 2009: 83). Le sacré ne peut être transféré ou possédé par l'échange marchand. Cette inaliénabilité du sacré lui confère une dimension unique.

D'ailleurs, le droit de propriété relève de la logique du sacré. L'article 17 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 annonce : « La propriété est un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé ». La référence superstructurelle est de nature sacrée. La sacralisation du droit de propriété est faite pour garantir son inviolabilité contre toute ingérence arbitraire. Cela met en lumière une stratégie sociale et politique puissante. En général, le monde

contemporain est désacralisé. De nombreux aspects de la vie qui étaient autrefois imprégnés d'une signification sacrée ont perdu leur révérence. Ce changement reflète une évolution vers la sécularisation où des individus cherchant un sens et un but autre de l'existence, se tournent souvent vers la science, la philosophie. La rationalisation accompagnée du matérialisme et du consumérisme a abouti au désenchantement du monde. Le seuil scientifique participe à la chasse des dieux créant ainsi la perte du sacré. Ceci représente la conséquence de la pauvreté des pays du Sud et la course au profit des pays du Nord. L'âge du capitalisme est la désacralisation croissante des espaces.

Désormais, les intérêts commerciaux donnent la priorité au profit plutôt qu'aux valeurs culturelles, spirituelles ou communautaires. Nous arrivons à la marchandisation des sites sacrés. L'exploitation forestière illustre une vision du monde où la logique économique ne perçoit que le profit matériel individualiste. Cette démarche soulève des questions éthiques et pratiques concernant la préservation des patrimoines culturels et spirituels. Ces lieux de signification et de connexion à la nature disparaissent.

Les rituels et les pratiques traditionnelles peuvent être perturbés par cette période mercantilisée dans laquelle l'on vend tout. Dans *L'Arbre fétiche*, Jean Pliya (1971:7) écrit :

Fils d'un grand chef féticheur, je me vante de connaître l'histoire des bois sacrés qui abritaient autrefois les couvents. Du temps des rois, notre région était couverte de forêts d'iroko. Nul n'avait le droit de toucher à cet arbre fétiche sous peine de lourdes représailles. Mais depuis quelque temps, on a commencé à le couper pour faire des chaises, des tables, des portes.

L'abattage de l'arbre sacré, l'iroko, est considéré par la tradition comme un sacrilège. L'arbre sacré représente la symbolique de la spiritualité. Des forêts sacrées perdent peu à peu de leur substance et de l'intérêt que l'on leur accordait naguère. Ces forêts se dégradent de manière accélérée et d'ailleurs, d'autres ont déjà disparu. La laïcisation est une raison probable de la désacralisation et de la disparition de ces lieux (forêts sacrées). Ce qui s'explique par une régression de l'influence du sacré dans la vie sociale.

De plus, ces forêts subissent une très forte pression à cause de l'exploitation agricole et de l'orpaillage clandestin. A cela s'ajoutent les différentes crises politiques que traversent les États africains. En tout, les forêts sacrées sont menacées. Nous assistons à la dégradation de la biosphère: les incendies, l'exploitation massive, les profonds dépérissements dus aux pollutions, et les bouleversements climatiques. L'homme moderne est aujourd'hui responsable d'une phase d'extinction de la diversité biologique. Il est l'acteur d'une déforestation continue et accélérée, liée à l'occupation spatiale et l'exploitation des richesses du sol et du sous-sol. Toutefois, une meilleure connaissance des enjeux que ces forêts représentent permettra à coup sûr, une protection de ces

lieux de protection. Mais à certains égards, il existe encore une quête de sens qui résonne au niveau de la sacralité.

2.2. La religion, une immixtion controversée

L'histoire nous montre que nos relations aux forêts sacrées ont changé. Historiquement, la nature était liée à la spiritualité. Des forêts étaient considérées comme les demeures de divinités ou d'esprits, ce qui donnait lieu à des rituels visant à honorer et à protéger ces espaces naturels. Mais, ces lieux ont été déconsidérés, profanés. Les arbres vénérés ont été abattus, les sanctuaires naturels abandonnés ou convertis à de nouveaux usages. Cette érosion culturelle entraîne une déconnexion conduisant à une rupture avec leur héritage culturel. La violation de l'inviolable évoque la transgression d'une limite fondamentale, le franchissement d'une barrière sacrée et intangible. Elle devient une forme de violence symbolique qui laisse des cicatrices profondes dans l'âme des individus.

La colonisation par une autre vision religieuse du monde a été un facteur de déstabilisation. Désormais, nous nous trouvons dans une culture marquée par l'influence externe, tant musulmane que chrétienne. En ce qui concerne les dégradations subies par l'environnement, l'un des responsables est plutôt le religieux. Clairement, il s'agit de la présence forcée des religions importées (Christianisme, Islam) qui participent à la destruction des forêts sacrées. Ce cadre religieux introduit sape les systèmes spirituels existants. En effet, ces religions exogènes ont introduit un nouveau paradigme spirituel qui s'est heurté frontalement aux cosmologies locales. Les pratiques traditionnelles de sacralisation des forêts en Afrique ont eu un impact significatif sur l'écologie. Ces forêts sacrées, considérées comme des sanctuaires de biodiversité, sont protégées par des croyances et des rituels ancestraux.

Les communautés locales accordèrent une importance spirituelle à ces zones forestières, les considérant comme le lieu de résidence des esprits et divinités protectrices. Cette sacralisation conduit à une conservation plus rigoureuse des ressources naturelles et au respect de certaines règles environnementales. Selon J. Mbiti (1972: 2) :

Les religions traditionnelles imprégnant tous les aspects de la vie, il n'y a aucune distinction formelle entre le sacré et le séculaire, entre le religieux et le non religieux, entre le spirituel et le matériel de la vie. Là où se trouve l'Africain, là se trouve sa religion : il l'emporte dans les champs où il fait pousser ses graines, là où il fait une nouvelle récolte.

La religion africaine est inscrite dans tout leur système d'être. Dans la société traditionnelle, il n'y a pas d'individu irréligieux. La spiritualité et la religion sont profondément imbriquées dans la vie quotidienne. Cette spiritualité omniprésente reflète une vision du monde où le sacré et le séculier coexistent, ce qui fait de l'irréligion un concept pratiquement inexistant.

Au contact des religions étrangères, des populations renoncent à ces croyances, des forêts sacrées disparaissent. Des populations ont abandonné leurs croyances traditionnelles, entraînant la disparition de forêts sacrées à forte valeur culturelle et spirituelle. A. Césaire (1955: 20) exprime la destruction des futures possibles :

On me parle de progrès, de "réalisations", de maladies guéries, de niveaux de vie élevés au-dessus d'eux-mêmes. Moi, je parle de sociétés vidées d'elles-mêmes, des cultures piétinées, d'institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques anéanties, d'extraordinaires possibilités supprimées.

Ce changement n'a pas seulement modifié le paysage religieux, il a également eu un impact sur le tissu écologique et social des communautés, car ces forêts faisaient souvent partie intégrante de leur identité et de leur mode de vie. La perte de ces espaces sacrés est le reflet plus large d'une transformation des cultures face à la mondialisation et aux influences extérieures. Au fil de l'invasion religieuse, le recul de ces croyances participe à l'érosion de la diversité biologique. Ce qui crée une rupture douloureuse avec les systèmes de croyances ancestrales qui protégeaient si efficacement la nature.

Lorsque de nouvelles spiritualités s'implantent, elles dévalorisent, voire diabolisent, les anciennes pratiques considérées comme "païennes" ou "idolâtres". Les esprits de la nature, les ancêtres gardiens des lieux, les divinités liées aux arbres et aux rivières sont relégués au rang de superstitions, d'illusions à abandonner au profit d'une "vérité" nouvelle. Ce changement de paradigme spirituel a des effets insidieux et dévastateurs sur les forêts sacrées. Ces lieux, autrefois vénérés et protégés, perdent leur statut sacré. Les principes qui interdisaient leur exploitation s'estompent, la mémoire des rituels s'efface, et la pression économique et sociale prend le dessus. La disparition des forêts sacrées n'est pas seulement une perte écologique, c'est aussi une tragédie culturelle et spirituelle.

Des repères structurant l'existence disparaissent, emportant avec eux les rites et les mythes qui les entouraient. Avec eux s'envolent des siècles de connaissances accumulées sur la biodiversité, des pratiques de gestion durable éprouvées, et un lien profond entre les communautés et leur environnement. C'est une forme d'amnésie collective qui nous prive de précieux savoirs pour affronter l'urgence climatique actuelle.

3. Les enjeux épistémologique et ontologique

3.1. L'épistémologie

Les forêts sacrées sont des paradigmes. Premièrement, elles ont un profil épistémologique. Le symbolique à une autre échelle permet aussi de penser des épistémologies. Ces forêts mettent en œuvre une réflexivité éthique, épistémiques et épistémologiques. Elles sont clairement des locus

de production de connaissances scientifiques. Dans le sens où elles représentent le terrain, nous y trouvons biologistes de terrain, zoologistes, botanistes. Cette région biogéographique, ces biotopes représentent une niche écologique où se meut une somme de connaissances naturaliste, éthologique, écologique. Également, l'épistémè de ce paradigme permet de poser un savoir-faire écologique. Cette connaissance rassemble la géographie, l'écologie, la foresterie, la biologie, l'histoire. La connaissance s'acquiert par l'observation de la nature et par l'expérimentation. L'on identifie ici virage épistémologique. Cette idée met l'accent sur l'empirisme comme source première de la connaissance. L'observation attentive et méthodique du monde naturel devient le point de départ de l'investigation.

L'expérimentation, quant à elle, introduit une démarche active. Il s'y trouve la prise en compte de ces systèmes cosmologiques réservant aux plantes ou aux animaux une durabilité. Nous y trouvons des manifestations à l'égard de la nature. L'intérêt pour la forêt ainsi que la protection de la nature procède du deep ecology. Le mouvement de l'écologie profonde recentre la nature au cœur du réseau biologique. Cette spiritualité est une invitation à un décentrement de l'homme. Nous assistons à la promotion d'une pensée non anthropocentrée. Doit-on agir en faveur des équilibres écologiques allant dans le sens de la protection de la nature. L'écologie profonde se place à une racine ontologique. Il faudrait passer de « l'Homme dans-l'environnement » à « l'Homme relié avec la nature » (A. Næss 2008: 54). L'écosophie de Næss est en réalité un humanisme. Le paradigme écologique est une demeure de l'humanité. Ainsi, l'on parle des humanités environnementales, un paradigme cognitif nouveau. L'inscription d'une rationalité écologique est une approche scientifique du monde vivant.

C'est une posture de l'écologie scientifique pour penser la biodiversité. Il s'agit d'une démarche prospective et adaptative. Pour M. Augé (1992: 49) : « Le monde de la surmodernité n'est pas aux mesures exactes de celui dans lequel nous croyons vivre, car nous vivons dans un monde que nous n'avons pas encore appris à regarder. Il nous faut réapprendre à penser l'espace. » Cette approche inspire un paradigme cognitif qui ouvre de nouvelles perspectives humanistes sur la nature. La biodiversité s'étiole sous l'effet du réchauffement climatique et de l'agriculture intensive. Le souci est de la préserver pour l'épanouissement des sociétés.

D'ailleurs, les valeurs de la biodiversité sont culturelles, spirituelles, récréatives, scientifiques, esthétiques ou sociales. Les environnements naturels influencent les sociétés humaines et constituent l'épine dorsale de nombreuses communautés. Ces forêts se trouvent dans un écosystème social. Les forêts ont une profonde signification culturelle et spirituelle. Considérées comme des espaces sacrés, elles incarnent des croyances et des pratiques traditionnelles. De fait, il apparaît le rôle des connaissances écologiques traditionnelles dans la conservation de la

biodiversité. Les communautés locales ont développé des pratiques qui favorisent la gestion durable des ressources forestières. Ainsi, nous trouvons le développement durable comme toile de fond. Alors, apparaît ici l'éthique environnementale. Elle recommande que la nature soit l'objet de considération morale :

Mais, précisément, ce qui est au cœur de l'éthique « environnementale » est autre chose : c'est l'exigence d'un renouvellement moral capable d'intégrer des connaissances écologiques nouvelles. Il faut, pour penser moralement le problème de la destruction de la nature, une nouvelle morale, et non adapter ce qui existe déjà. La nature doit être envisagée autrement que comme simple chose. Pour des raisons morales, mais aussi pour des raisons scientifiques. La connaissance des systèmes écologiques (ce qu'ils sont, et leur état de dégradation) ne peut rester sans effet sur notre façon de traiter la nature moralement. (V. Devictor, 2015: 64).

Dans la mesure où l'homme ne se situe pas en dehors de la nature, la nature est au-delà d'une simple chose. L'homme appartient à la communauté biotique de sorte qu'il comprend la valeur intrinsèque de cette nature. Ce qui décentre l'anthropocentrisme pour parvenir au biocentrisme. Le déplacement éthique s'y trouve.

Dans cette dimension, la nature est au centre de l'éthique. La prédiction anticipative met hors-jeu la destruction massive de la biodiversité. C'est en cela l'héritage durable de l'Afrique. L'Afrique est riche en ressources naturelles et possède un patrimoine culturel unique profondément enraciné dans des pratiques durables. Des anciennes traditions aux initiatives écologiques modernes, l'héritage de durabilité du continent est une source d'inspiration pour le reste du monde. Un aspect de cet héritage est le savoir et la sagesse traditionnels qui ont été transmis de génération en génération. Les communautés autochtones ont depuis longtemps compris l'importance de vivre en harmonie avec la nature, et leurs pratiques reflètent ce lien profond. Ils ont développé des techniques agricoles durables, telles que l'agroforesterie et la rotation des cultures, qui préservent non seulement la santé des terres, mais assurent également la sécurité alimentaire des générations futures. De la sorte, nous recouvrons une vision épistémologique afrocentrée.

3.2. La piste ontologique

Le paradigme environnemental en tant qu'hypostase est un cadre conceptuel qui décentre l'homme de l'écosystème. Désormais, il est une partie intégrante. La vision homocentrée est une projection non logique. L'approche écocentrée situe l'homme dans un système vaste inclusif, un être-ensemble enraciné. La cosmogénèse, une réalité historique et des preuves scientifiques, ouvre la voie de l'expérience du réel comme dynamisme spatio-temporel : « Le multiple est dans l'un qui le complique, autant que l'un, dans le multiple qui l'explique. » (G. Deleuze, 2003: 244). La perspective cosmologique explique le processus d'ontogénèse et l'interaction écologique. Ainsi, est tracée une perspective écocentrique, l'homme est un membre d'une équipe biotique. Premièrement,

l'éthique de la terre (Land Ethic). Au sens de Léopold Aldo (2019:7), elle est une philosophie morale qui met en exergue la responsabilité humaine :

Écologiquement parlant, l'éthique est une limitation de la liberté d'action dans la lutte pour la vie et, philosophiquement, la différenciation d'une conduite sociale d'avec un comportement antisocial. Ce sont deux définitions d'une même chose, issue de la tendance des individus ou des groupes interdépendants à développer des modes de coopération que l'écologiste nomme symbioses.

L'individu vit dans la communauté terre (sol, à l'eau, aux plantes et aux animaux). La préservation de cette communauté nécessite une approche respectueuse et responsable. Ceci conduit vers une conscience écologique qui met en exergue la valeur intrinsèque de la nature. Le respect et la responsabilité sont des valeurs fondamentales qui se trouvent dans une éthique, l'éthique de la nature. Ceux-ci deviennent des piliers essentiels de l'éthique écologique. Nous nous retrouvons ici dans la nouvelle conception de la responsabilité entendue chez Hans Jonas (2017:70). L'agir humain s'oriente vers l'éthique :

Cet acquiescement général de la nature à elle-même se révèle dans la vie et dans les sentiments subjectifs, tels que la peur, l'angoisse et l'effort – et, chez l'homme, il atteint à nouveau son apogée dans la conscience et dans la liberté. C'est alors qu'apparaît la possibilité de la responsabilité dans le monde.

L'impératif de la responsabilité s'exprime comme une philosophie de la nature qui établit une métaphysique de la nature. Les obligations éthiques relatives aux actions humaines axées sur une vision du futur impliquent que personne n'a le droit d'hypothéquer l'existence des générations futures. En cela apparaît une éthique du futur. Deuxièmement, l'enjeu ontologique ramène à l'idée que ces forêts sont une partie des peuples, leur identité. Une historicité qui déploie le sens d'être. De là, apparaît le principe de respect permettant la conservation et l'intégrité. Ceci offre la durabilité des ressources, une stabilité, un idéal normatif, une ambition prédictive. C'est donc un respect de la nature dans le sens où la nature donne sens à la vie. Ce respect s'inscrit dans le cadre d'une éthique pour l'anthropocène, une vision écologique du monde. Ce qui fait apparaître l'éthique appliquée. La question de l'ancestralité est liée aux forêts car nous leur devons notre être. Les ancêtres y sont. Ils sont retournés à leur origine.

D'ailleurs, selon la paléontologie, les forêts sont la racine de l'homo sapiens. La biodiversité est un prolongement de nous-mêmes :

Les mythes d'origine sur lesquels se fondent les cosmogonies définissent la façon dont les membres d'une société donnée se positionnent par rapport à tous les autres êtres qui les entourent (plantes, animaux, mais aussi esprits et entités surnaturelles). Ces représentations de la place des humains dans le monde induisent et orientent, voire dictent, les pratiques et les institutions à travers lesquelles ce monde est géré. (G. Michon, B. Moïzo et S. M. Carrière, 2019:179).

L'exigence de la vie bonne implique une dimension écologique. La sagesse écologique reconnue chez nos ancêtres est le paradigme duquel émerge leur être-au monde. Recouvrer le sens du sacré à partir de lieux de signification spirituelle implique de renouer avec la nature. La resacralisation de

la nature, l'éco-spiritualité, rend compte d'une conception du développement durable. Ainsi, la valeur intrinsèque du monde naturel ordonne l'intégrité écologique.

Cette perspective appelle à la nécessité de réintégrer une vision sacrée de l'univers pour faire face à la crise environnementale contemporaine : « La forêt est un état d'âme » (G. Bachelard, 1961: 171). La forêt transcende sa forme tangible, devenant une métaphore des pensées. En tant qu'espace de contemplation et de méditation, cette source inépuisable de mystères et de révélations murmure des secrets. Ceci souligne la profondeur de notre connexion avec la nature, allant de la sorte au-delà du physique, de la simple géographie. Le réenchantement de la nature qui est une présence vivante inspire et guide l'homme vers une existence plus harmonieuse et respectueuse.

D. Méda (2017: 83) évoquant un animisme méthodologique, affirme : « Le réenchantement consisterait dès lors non pas à doter artificiellement d'esprits une Nature arbitrairement séparée de nous mais à comprendre que la Nature n'est pas autre chose que notre histoire humaine, passée et future, et à la respecter pour cette raison. » Le respect et la révérence pour la nature deviennent une découverte de la beauté et de la sacralité. Le sacré est une manifestation tangible de l'infini, la présence du divin dans la nature. C'est donc entrer en communion et ressentir cette présence subtile qui nous dépasse et nous enveloppe. L'esthétique s'arrime à l'ontologie et la praxis environnementale nous jette dans l'arène du faire, tout en exprimant la mise en œuvre tangible de nos convictions écologiques. Cette relation nous oblige à agir, en nous intégrant dans des efforts pratiques visant à préserver et à améliorer notre environnement naturel. La praxis environnementale émerge de cette fusion, car elle incarne la réponse active à nos intuitions esthétiques et ontologiques. Elle traduit nos convictions écologiques en actions tangibles.

Conclusion

Les forêts sacrées symbolisent la rencontre entre l'homme et la nature, où chaque arbre, chaque pierre, chaque ruisseau sont imprégnés de spiritualité. Une réflexion novatrice sur les forêts sacrées donne l'homme non pas comme dominateur, mais plutôt gardien. Le réenracinement de la théorie ancestrale dans la pensée contemporaine s'inscrit dans une nouvelle perspective explorant leur signification écologique, culturelle et spirituelle. Les forêts sacrées sont une question d'éthique qui met en exergue une représentation de la biodiversité.

L'approche écologique nous a permis de percevoir la dimension épistémologique et ontologique des forêts sacrées. Le paradigme rationnel de nos ancêtres apparaît comme une pensée écologique. Notre culture propose une théorie écocritique et une pensée postcoloniale-décoloniale. Une philosophie de la nature qui montre comment les imaginaires des mythes africains participent à un écologisme apaisant l'angoisse environnementale de notre époque. Les lieux exceptés sont des

enjeux épistémologiques et didactiques, objet de conservation et de transmission. Il s'agit in fine de savoirs écologiques scientifiques consubstantiels à la culture. Les archives orales nous disent ce que représentent ces cadres de rituels collectifs.

Références bibliographiques

- ALDO Léopold, 2019, *L'éthique de la terre*, Paris, Payot & Rivages.
- AUGÉ Marc, 1992, *Non-lieux : Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil.
- BACHELARD Gaston, 1961, *La Poétique de l'espace*, Paris, PUF.
- CARTRY Michel, 1993, « Les bois sacrés des autres : les faits africains », in CAZANOVE Olivier, SCHEID John, *Les bois sacrés, Actes du colloque international de Naples* (« Collection du Centre Jean Bérard» 10), p. 193-208.
- CÉSAIRE Aimé, 1955, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine.
- DELEUZE Gilles, 2003, *Deux régimes de fous : textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Les Éditions de Minuit.
- DEVICTOR Vincent, 2015, *Nature en crise : Penser la biodiversité*, Paris, Seuil.
- ÉLIADE Mircea 1965, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.
- HEINICH Nathalie, 2009, *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*, Paris, Maison des sciences de l'homme.
- JONAS Hans, 2017, *Une éthique pour la nature*, Paris, Flammarion.
- KAHN Peter, 2002, *Children and nature: psychological, sociocultural, and evolutionary investigations*, Massachusetts, MIT Press.
- MBITI John 1972, *Religions et philosophies africaines*, Yaoundé, Clé.
- MÉDA Dominique, 2017, « Faut-il réenchanter la Nature pour la protéger ? », in Anne-Caroline PRÉVOT et Cynthia FLEURY, *Le souci de la nature : Apprendre, inventer, gouverner*, Paris, CNRS Éditions.
- MICHON Geneviève, MOIZO Bernard et CARRIERE Stéphanie M., 2019, *Habiter la forêt tropicale au XXI^e siècle*, Paris, IRD Éditions.
- NAESS Arne, 2008, *Écologie, Communauté et Style de vie*, Paris, Éditions MF.
- PLIYA Jean, 1971, *L'arbre fétiche*, Yaoundé, Clé.