Mouvances Francophones

Volume 5, Issue-numéro 1 2020

Repentirs, Reprises, Remords, Ecart

Dir. Servanne Woodward

Emergence de l'écocritique dans la littérature africaine : Invisibilité mythique de *L'enfant noir* de Camara Laye

Waidi Adewale Akanji,
waidiakandji@yahoo.fr

DOI: 10.5206/mf.v5i1.9468

Emergence de l'écocritique dans la littérature africaine : Invisibilité mythique de *L'enfant noir* de Camara Laye

L'écocritique est basée sur l'idée selon laquelle le monde physique et la culture humaine sont liés et conditionnés l'un par l'autre. C'est une discipline littéraire qui examine comment la nature et l'environnement sont représentés dans le texte littéraire. Ce type d'étude littéraire a d'abord commencé aux États-Unis vers les années 1990 avant de se propager en Europe et dans le reste du monde. Cependant, pour les critiques occidentaux de l'écocritique la priorité de la filière doit être purement accordée à l'appréciation de la nature dans le texte littéraire sans faire allusion à la dimension humaine. Cheryl Glotfelty dans son introduction à *The Ecocriticism Reader* présente l'écocritique comme l'étude du rapport entre la littérature et l'environnement naturel (xviii). Glotfelty admet que l'écocritique adopte une approche centrée sur la terre aux études littéraires (*ibid.*). L'objectif principal de la première vague de l'écocritique selon Glotfelty serait de focaliser l'attention du critique sur les thèmes de la terre ou la nature en général dans les œuvres littéraires. La priorité de cette discipline littéraire comme l'explique Glotfelty met le critique qui se trouve en face du texte, dans une position de chercher à savoir comment la nature est représentée dans le texte ou comment le concept de la nature sauvage ou de la jungle a changé au fil du temps (Garrard 4). L'importance de l'étude de ce genre est mise en relief par les inquiétudes liées aux crises écologiques de la période contemporaine.

La situation environnementale contemporaine est le résultat de l'exploitation de la nature et de l'abus de l'environnement au profit de la civilisation humaine (Gogoi 1). La colonisation européenne de l'Afrique est un exemple typique de la transformation de la nature car l'idée de son projet était essentiellement basée sur l'exploitation de la nature et de ses ressources. La tradition culturelle occidentale de l'usage de la nature pour le profit humain était rampante pendant le colonialisme, et néanmoins elle n'est pas seulement particulière à la période coloniale, puisqu'elle continue d'être exécutée aujourd'hui même. Ainsi, la responsabilité des crises environnementales en Afrique est d'abord la cause des principes occidentaux qui prônent une séparation entre le monde des humains et celui des non humains—faisant de l'humanité une exception de la nature. Ce point précis appelle à une prise en compte de la perspective postcoloniale dans les sujets concernant l'analyse des concepts écologiques dans la littérature. Ceci rejoint la pensée des critiques comme Nixon, et Huggan et Tiffin qui soutiennent que la combinaison de l'écocritique et des études postcoloniales donnera une compréhension plus profonde des sujets écologiques et de dégradation de l'environnement.

En effet, en Afrique, les sujets écologiques ou environnementaux sont complexes. La discussion de l'écocritique postcoloniale dans *L'enfant noir* (1953) de Camara Laye traite de nouvelles possibilités de conscience environnementale ou écologique. Le texte va au-delà des perceptions environnementales occidentales et sert d'exemple d'illustration de discours complexes de l'environnement précolonial en Afrique de l'ouest francophone. Cette étude examine une spécificité de l'invisibilité mythique afin de montrer comment celle-ci ouvre de nouvelles perspectives qui contribuent à la discussion de l'écocritique postcoloniale. L'étude suivante suit donc la question de l'invisibilité mythique représentée dans *L'enfant noir* de Camara Laye. Pour ce faire, avant de passer à l'analyse du texte, nous exposons en quoi l'écocritique postcoloniale permet d'aborder une spécificité africaine des sujets écologiques ou environnementaux.

Écocritique postcoloniale et invisibilité mythique

Il est vrai que la critique postcoloniale a été depuis le début anthropocentrique, l'impact dévastateur du néocolonialisme sur l'écosystème a rendu les études postcoloniales plus engagées dans la responsabilité de l'impérialisme dans la mauvaise gestion des crises écologiques dans les États postcoloniaux. Donc, l'écocritique postcoloniale signifierait d'étudier la représentation de la nature

ou de l'environnement en prenant en compte leur rapport avec la dimension culturelle, historique, esthétique, sociale et politique du texte littéraire. C'est dire qu'à travers ce type d'étude, la spécificité africaine de l'environnement se révélera aussi à travers la prise en compte de la portée historique, sociopolitique et culturelle du texte. Par conséquent, l'environnement ou la nature ne peuvent faire abstraction des cultures animistes en Afrique de l'ouest. Anthony Vital est conscient d'une telle perception lorsqu'il affirme qu'une écocritique africaine doit tenir compte de l'importance de la nature pour l'Africain¹ tant au passé qu'au présent (87). Ceci attire notre attention sur le type de relation que les peuples de l'Afrique de l'ouest entretiennent avec la nature ou l'environnement — que ce soit dans le passé ou dans le présent.

De ce fait, dans certaines sociétés africaines comme ailleurs, la nature et les cultures (animistes en l'occurrence) s'influencent mutuellement (Mofin-Noussi 3). C'est dire que dans les sociétés africaines, les peuples se sentent plus intimement liés à la nature. La prise en compte de l'aspect culturel dans la compréhension de l'environnement dans cette partie du monde est une spécificité de la discussion des sujets liés à l'écocritique postcoloniale. En effet, la représentation des valeurs symboliques de la nature montre que l'environnement a joué un rôle important dans la vie et dans la société. À travers ces cultures animistes, l'homme octroie une âme à tout élément constituant son environnement. C'est ce que propose Charly-Gabriel Mbock, un critique camerounais, lorsqu'il affirme que chez eux, la nature n'est pas neutre ; elle n'est pas indifférente à la vie des hommes, mais elle y participe quand elle ne la détermine pas (32). Selon la croyance des cultures animistes, la nature a une dimension spirituelle. C'est ce que soutient Ojaide lorsqu'il croit qu'une dimension spirituelle était accordée à l'environnement parce que dans les religions africaines, la nature était devenue un aspect intégral de leur spiritualité (vi). Ces critiques soutiennent l'idée largement admise que les cultures animistes permettent à l'homme d'avoir un lien invisible spirituel avec le monde naturel. Dans cette étude, nous sommes contre le fait que les discours environnementaux soient exclusivement centrés sur l'aspect physique comme le pensent certains critiques occidentaux du système postcolonial dominant. Pour cette raison, nous proposons d'enrichir le débat de l'écocritique postcoloniale en nous intéressant à la spécificité de la notion d'invisibilité dans les relations humaines avec la nature, spécificité mise en vis-à-vis des discours environnementaux en Afrique de l'ouest. Si l'on considère le fait que chez certains peuples la nature est étroitement liée à la culture, l'écocritique postcoloniale ayant une spécificité africaine doit mettre en avant les cultures opprimées et la nature dominée (Mofin-Noussi 10), et reprendre en compte que la culture animiste est inséparable de la nature pour déconstruire les politiques d'exclusion des cultures anciennement colonisées et de la nature par rapport à la culture occidentale (ou « modernité »), permettant ainsi à l'Afrique en particulier de participer aux discours environnementaux en apportant leurs contributions à la modernité spécifiquement africaine.

C'est dans cette perspective que Véronique Tadjó a cherché à frayer un chemin en se penchant sur l'idée d'invisibilité. Dans son article intitulé « Lifting the Cloak of (In) Visibility : A Writer's Perspective » (2013), Tadjó traite l'idée d'invisibilité dans la culture traditionnelle ou animiste de l'Afrique de l'ouest. S'il n'y a aucune séparation entre le monde spirituel et matériel, Tadjó montre que le concept d'invisibilité ne peut pas être négligé lors de la discussion de tout sujet concernant la nature africaine. Elle interprète l'idée d'invisibilité comme la croyance en des forces vitales animant toutes les créatures terrestres, vivantes ou mortes, et occupant une place importante dans la pensée

¹ « L'Africain » dans le cadre de cette étude se réfère aux peuples de l'Afrique subsaharienne ayant l'animisme comme culture commune. Il existe une diversité de cultures en partant d'une région à une autre. Ainsi, les conceptions ou croyances diffèrent les unes des autres. Le manque de précision serait de généraliser « l'Africain » comme une entité ayant une culture commune.

traditionnelle de l'Afrique de l'Ouest (1). Nous voyons par sa lecture de l'idée d'invisibilité que les créatures terrestres (par exemple, les végétaux, les morts etc.), auxquelles elle fait allusion ne sont rien d'autre que la nature elle-même. Ceci implique que les forces vitales dont parle Tadjó sont aussi celles de la nature. De plus, Tadjó montre que l'idée d'invisibilité n'est pas seulement présente dans les éléments de l'environnement physique (les créatures terrestres) mais elle peut être également vue comme de possibles interactions entre les vivants et les morts (ancêtres). Tadjó va plus loin en montrant que l'idée d'invisibilité est attachée aux esprits des morts (des ancêtres) puisque les morts interviennent dans la vie des vivants. Ainsi, ce rapport mythologique entre les vivants et les morts contribue au bien-être de l'environnement selon la croyance de certaines sociétés traditionnelles de l'Afrique de l'Ouest. C'est pour soutenir ceci que Tadjó (7) montre comment l'idée d'invisibilité ouvre de nouvelles perspectives aux sujets environnementaux comme suit :

Si par exemple nous prenons les sujets environnementaux, une analyse minutieuse de certains préceptes de la culture traditionnelle montre que l'environnement physique, l'écosystème même est l'habitation des défunts, « des morts, » qui « ne sont pas morts. » Par conséquent l'on peut dire que la conservation environnementale est essentielle aux préoccupations mythologiques de la société africaine traditionnelle. La religion et l'écologie étaient perçues comme interconnectées.²

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

Les morts ne sont pas morts.
Les morts ne sont pas sous la terre
Ils sont dans l'arbre qui frémit,
Ils sont dans le bois qui gémit,
Ils sont dans l'eau qui coule,
Ils sont dans la case, ils sont dans la foule
Les morts ne sont pas morts. (Diop, 1960)

Dans cet extrait, Birago Diop montre que les morts résident dans l'environnement. C'est ce qu'Ojaide soutient lorsqu'il admet que la forêt était le domicile des ancêtres (vi). Ce lien de l'environnement avec les morts est basé sur une conception ou croyance purement mythique ancrée dans une sphère culturelle. C'est une manière de mettre fin à la supériorité des discours du système occidental colonial dominant vis-à-vis des cultures animistes et une tentative de formulation des modes non-occidentaux de discours. C'est aussi une forme de réaction aux représentations stéréotypées dont les Africains animistes ont été l'objet. Ainsi, certains d'entre eux, croyant fortement à l'importance et la présence des morts (des ancêtres) dans leur vie quotidienne, font tout pour préserver leur environnement même si pour les colonialistes occidentaux cet acte est classifié de croyances religieuses. De plus, pour éviter un texte qui prônerait un retour à la religion des

² Ma traduction de la version originale anglaise : « *If we take environmental issues for example, a careful analysis of some of the precepts of traditional culture shows that the physical environment, the ecosystem is the very habitation of the departed, "the dead," who "are not dead."* Therefore it can be said that environmental conservation is primary to the mythological concerns of traditional African society. Religion and ecology were seen as interconnected » (Tadjó 2013 : 7).

ancêtres, aux religions animistes, il est important de souligner qu'il y a aussi une explication « laïque » ou scientifique au retour des morts à la nature. Par exemple, c'est effectivement et physiquement vrai que les « morts » nourrissent la nature, autant que la nature nourrit les êtres humains ; ainsi les religions animistes avaient raison.

Selon ce schéma, nous pensons que cette notion d'invisibilité doit être plutôt reliée à la mythologie si nous comptons bien décortiquer les rapports écologiques qui existent entre la nature et l'homme. En effet, le mythe participe ou sinon est le fil conducteur de la compréhension de l'ordre harmonieux entre l'homme et la nature. C'est ce que soutient Senghor lorsqu'il affirme que : « Le mythique, c'est essentiellement, l'élan qui nous unit à l'invisible par le visible » (67). C'est le mythique qui fait que la nature joue des rôles de médiation ou d'intermédiaire invisibles dans les relations sociales humaines. Ce sont ces rôles qui établissent une harmonie entre l'homme et la nature. L'invisibilité mythique serait donc perçue comme les rapports écologiques basés sur la mythologie qui permettent d'unir l'homme à la nature invisible par la nature visible en établissant des liens d'harmonie entre le monde humain et le monde naturel. Cette conception de l'invisibilité par rapport à la mythologie permet de mieux comprendre les jeux de visibilité et d'invisibilité qui traduisent des discours environnementaux basés sur les cultures animistes africaines.

Le mysticisme et la force vitale de la nature

Le mysticisme est compris dans le cadre de cette étude comme toute communication existant entre l'homme et les « dieux » animistes, ainsi que les ancêtres. Ce sont des aspects très importants de la compréhension des relations humaines avec la nature en Afrique de l'ouest. En effet, dans certaines cultures africaines animistes, l'homme composait avec le mysticisme et les ancêtres à travers une force vitale qui provient de la nature et de l'esprit vivant des ancêtres défunts. Cette perception est pertinente pour notre analyse car l'idée d'invisibilité qui provient des éléments de la nature, identifiée dans le cadre de cette étude comme invisibilité mythique, permettra de prêter plus d'attention à ceux-ci. C'est cette idée d'animation des créatures terrestres compose le lien de celle-ci avec le monde invisible de la nature, l'une des raisons de la deshumanisation de l'Africain animiste par le système occidental colonial dominant qui réduisait sa religion à des « croyances » ou « superstitions », et s'il entrait dans la nature, sortait de l'humanité. C'est dans le but de définir certains critères qui constituent l'identité de l'Africain animiste que nous les concevons de mythes identitaires. Et comme ceux-ci sont entre autres des modalités qui au contraire rendent l'Africain « humain » à travers les relations sociales qu'il entretient avec la nature invisible, la suite de cette discussion élucide comment le mysticisme et les ancêtres y sont perçus chez Camara Laye comme des forces vitales ou comme notion d'invisibilité mythique.

Selon les mythologies des cultures africaines animistes, le mysticisme est un phénomène culturel et social qui fait partie de la définition de l'homme. L'homme est plus proche de la nature à cause des forces mythiques ou vitales qui opèrent entre les deux. Dans l'idée que nous nous faisons du mysticisme sont inclus tous les éléments de la nature qui, par leurs fonctions entretiennent des rôles invisibles qui, grâce à des forces mythiques relient l'être humain à son entourage. Le mysticisme est un nom générique de la magie et la sorcellerie. Les végétaux, les animaux et les minéraux possèdent tous des âmes ayant des forces vitales. Celles des plantes jouent un rôle très important dans la conception de l'invisible selon Joseph Koni Muluwa et Koen Bostoen :

Les plantes jouent un rôle important dans la perception et la conception de l'invisible en Afrique subsaharienne. Elles sont utilisées comme intermédiaires ou media entre l'univers des êtres humains et le monde de l'invisible. Certaines sont censées posséder des pouvoirs magiques comme l'ensorcellement, l'envoutement, l'expulsion des mauvais esprits, le réveil de l'évanouissement, etc... (p. 95)

C'est dire que les usages des plantes sont à caractère rituel et magique dans la mesure où elles favorisent l'accès au monde invisible. Ainsi, dans *L'enfant noir* le mysticisme opère par les forces vitales des plantes car la description des composants de la chambre du père de l'enfant narrateur, fait allusion à l'effet d'un produit obtenu à l'aide de mélange d'éléments naturels comme suit: « [...] il y avait une série de marmites contenant des extraits de plantes d'écorces [...] elles contenaient les gris-gris, ces liquides mystérieux qui éloignent les mauvais esprits et qui, pour peu qu'on s'en enduise le corps, le rendent invulnérable aux maléfices, à tous les maléfices » (Laye 11). La description de ce mélange avec l'emploi mots tels que « gris-gris » et « mystérieux » connote la force vitale de l'objet en tant que substance protégeant l'être humain contre les mauvais esprits. Il n'est pas étonnant de voir que psychologiquement et spirituellement l'enfant admet que ce produit mystérieux obtenu à base de plantes sert non seulement de protection mais il permet aussi de guérir les plaies des circoncis.

Lorsque l'enfant-narrateur subit l'épreuve de la circoncision, il nous montre que l'infirmier connu sous l'appellation de guérisseur se sert des écorces, de l'eau, qui sont accompagnés d'incantations pour le pansement des plaies comme suit : « [...] lavait notre plaie une première fois le matin, et une deuxième fois le soir. Il employait une eau où macéraient certaines écorces et, en lavant la plaie, il prononçait les incantations qui guérissent » (Laye 144). L'emploi d'« incantations » est un interprétant qui connote l'aspect mystique et ceci plonge le lecteur dans un décor où l'homme entretient les rapports invisibles avec la nature. Ces rapports finissent par établir une certaine croyance entre l'homme et la force vitale de la nature chez les habitants de Kouroussa. L'effet de la force vitale de ces éléments de la nature, accompagnés d'incantations cicatrisent en effet les plaies après la circoncision : « La quatrième semaine s'est passée plus librement. Les plaies étaient pour la plupart cicatrisées où en telle voie qu'il n'y avait plus danger d'en voir la guérison s'interrompre » (Laye 151). Selon cette perspective, il n'est donc point surprenant de voir que les peuples de Kouroussa reposent leur croyance en l'efficacité de la force vitale de la nature plus précisément celle des plantes dans leur quête de trouver une solution naturelle à leurs problèmes. L'enfant-narrateur montre ceci par la maladie mystérieuse de Check, son ami d'enfance dont les parents préfèrent consulter des guérisseurs afin d'en trouver une solution comme suit : « La mère de Check fait ce qu'on a toujours fait en la circonstance : elle consulta des guérisseurs. Ceux-ci ordonnèrent des massages et des tisanes » (Laye 205). Cette citation vient renchérir le fait que l'efficacité de l'usage de ces produits naturels pour guérir les plaies, les maladies mystérieuses et les maléfices constitue une force mythique qui occupe une place importante dans le fonctionnement de la société et dans l'existence des individus à Kouroussa.

Rites et symboles de la nature

L'Africain animiste considère la vie de tout ce qui l'entoure (Konan 147). Pour Konan, tout ce qui entoure l'Africain animiste possède une âme. Il s'agit d'une âme donnée à l'animal, au végétal et au minéral. C'est ce qu'Amadou Hampaté Bâ dans *Ndjeddo Deval Mere de la calamité* (1994) identifie comme « les trois âmes » (199-200). Parmi les trois âmes, c'est celle du végétal qui retient notre attention dans cette partie à travers *L'enfant noir*. C'est dire qu'il sera question de déchiffrer le sens caché de l'invisibilité mythique de la médiation que joue la nature végétale dans les relations sociales humaines basées dans les cultures animistes.

En effet, à cause de ces cultures, les discours environnementalistes se sont focalisés sur le statut de l'homme en tant qu'« homme de nature ». Pour ce type de croyance, il n'y a aucune distinction entre l'homme et la nature, au contraire de ce que soutient Friedrich Hegel en affirmant que : « L'homme, en Afrique, c'est l'homme dans son immédiateté. L'homme en tant qu'homme s'oppose à la nature et c'est ainsi qu'il devient homme. Mais, en tant qu'il se distingue seulement de la nature, il n'en est qu'au premier stade, et est dominé par les passions. C'est un homme à l'état

brut » (251). Il conçoit que l'Africain animiste est un homme à l'état brut à cause de son refus de dominer la nature. Pour Hegel un véritable être humain doit s'opposer à la nature alors que l'Africain soutient le contraire. De ce fait, être en harmonie avec la nature comme le fait l'Africain animiste montre qu'il n'est pas un « véritable » être humain selon Hegel. Tout ceci ne fait que contribuer à la deshumanisation de l'Africain dans les discours de la période coloniale. Cette affirmation d'Hegel est tout simplement en conformité avec la pensée naturaliste du 19^e siècle. De ceci, l'on aurait cru que cette « harmonie » entre l'Africain animiste et la nature serait responsable de la peinture de celui-ci de la sorte. Il est vrai que Senghor et certains écrivains de la Négritude ont eu tendance à renforcer cet essentialisme, mais il faut souligner qu'ils l'ont renversé positivement.

Cependant, ces penseurs occidentaux réagissent de la sorte parce qu'ils ignorent les paramètres comme la notion d'invisibilité basée sur des mythologies qui font partie des critères qui définissent l'humanité de l'Africain animiste. C'est certainement l'une des raisons qui « animalise » l'Africain animiste vis-à-vis des relations qu'il entretient avec la nature. Par conséquent, cette notion d'invisibilité octroie un statut spécial à la nature dans les relations sociales de l'Africain animiste. La nature devient alors très importante en jouant un rôle de médiateur ou d'intermédiaire invisible dans les relations sociales humaines. Ainsi, cette particularité de la conception de la nature pour l'Africain animiste définit son humanité vis-à-vis des autres. L'Africain animiste est alors l'être humain qui attribue des valeurs symboliques à la nature (visible ou invisible) à travers les relations invisibles qu'il entretient avec cette dernière dans sa vie sociale. Ces valeurs symboliques sont étroitement liées aux rites ou mythes particuliers aux cultures africaines animistes, dont les rituels reflètent le sens caché des mystères de l'invisibilité mythique dans une sphère culturelle. Ces rites participent à l'initiation, au mariage ou à d'autres cérémonies religieuses. Faisant allusion à la priorité de l'initiation dans les cultures africaines animistes, Michel Padonou affirme que : « La vie de l'Africain est une succession d'initiations. Comme la vie de tout être, elle est parsemée d'apprentissages, c'est-à-dire de passages d'un état à un autre avec les nécessaires phases d'adaptation ou de mutations où le commencement (initium) ou le recommencement sont la règle naturelle » (43). Comme le dit Lamine Ndiaye (2004) le rite dans son acception originelle signifie : forme légale, usage, habitude, coutume, mœurs, manière, usage sacré, formes religieuses etc. Les rites ont des valeurs symboliques selon la coutume du peuple. Dans les cultures animistes, ces valeurs symboliques ont toujours des sens liés à l'invisibilité mythique. C'est ce que soutient Jean Maisonneuve lorsqu'il définit le rituel comme : « un système codifié de pratiques, sous certaines conditions de lieu et de temps, ayant un sens vécu et une valeur symbolique pour ses acteurs et ses témoins, en impliquant la mise en jeu du corps et un certain rapport au sacré » (12).

Dans *L'enfant noir* (1953) de Camara Laye c'est le rite du Kondén Diara, un rite d'initiation à travers une mythologie d'un village guinéen qui met l'accent sur l'âge auquel l'enfant doit maintenant faire face aux mystères de sa société. C'est ce que précise l'enfant narrateur en disant : « Le temps était venu pour moi d'entrer dans l'association des non-initiés. Cette société mystérieuse [...] rassemblait tous les enfants, tous les incirconcis de douze, treize ou quatorze ans [...] » (Laye 102). L'enfant fait son entrée dans un univers étrange où il apprendra les mystères cachés de la nature. L'accès à ce nouvel univers pour l'enfant change son statut. Il devient un homme à travers le rite d'initiation. C'est ce que montre l'enfant narrateur en disant que : « Nous ne faisons part de ce que nous avons deviné qu'à ceux de nos compagnons qui ont une même expérience ; et l'essentiel nous échappe jusqu'au jour de notre initiation à la vie d'homme » (Laye 119).

Parlant du rite d'initiation, Lamine Ndiaye (2004) distingue trois pratiques initiatiques dites « tribales », « religieuses » et « facultatives ». Ainsi, Ndiaye explique que les initiations tribales sont obligatoires pour les jeunes de la communauté — filles ou garçons — pour entrer dans la société en tant qu'adulte. Selon l'explication de Ndiaye, il est clair que pour l'enfant du roman de Camara Laye, il s'agit de l'initiation tribale. En effet, ce rite de Kondén Diara devient le rite le plus important dans

le roman puisque c'est au cours de ce rite que l'enfant apprend le sens caché des mystères de l'initiation : « Si la cérémonie des lions a les caractères d'un jeu, si elle est pour une bonne part une mystification, elle est chose importante aussi : elle est une épreuve, un moyen d'aguerrir et un rite qui est le prélude à un rite de passage, et cette fois c'est tout dire ! » (Laye 122).

De plus, à l'intérieur de l'univers mystique du rite d'initiation se manifestent les valeurs symboliques de l'arbre qui interagissent dans les relations sociales. Comme le dit Konan, l'arbre occupe une place importante, et se tissent autour de lui diverses croyances ou images (l'arbre protecteur, fétiche, sauveur, ancêtre, identité, généalogie...) (148). Il convient de souligner qu'il ne s'agit pas de tous les arbres mais plutôt d'une classe d'arbre bien déterminée. Les arbres n'ont pas les mêmes fonctions ni les mêmes classifications. C'est ainsi qu'Amadou Hampaté Ba identifie trois grands de la brousse comme le fromager, le baobab et le caïllédrat (116). Les arbres comme le fromager et le baobab sont considérés comme l'axe du monde, autour desquels s'organisent les rituels (les forces mystiques). C'est dire que l'arbre est souvent considéré comme symbole d'initiation servant de médiation dans les relations sociales des peuples. Tout ceci se repose sur la croyance en des mythes qui font partie de la définition de l'humanité de l'Africain.

Toujours dans *L'enfant noir* (1953) de Camara Laye, c'est pendant le rite d'initiation que l'enfant narrateur évoque pour la première fois le fromager, un grand arbre sacré dans le récit :

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

C'est la présence du fromager qui rend ce lieu sacré et ayant une valeur symbolique mythique dans le rite d'initiation. C'est même au pied du fromager que l'initiation a lieu : « Nous nous sommes rangés sous le fromager » (Laye 110). Donc, il n'est pas surprenant de constater que l'arbre possède des mystères que l'enfant narrateur n'arrive pas à analyser. C'est ainsi qu'il pense que l'origine des fils blancs noués au sommet de l'arbre seraient le lien mythique entre les fromagers de la brousse et ceux de la ville ainsi que les grandes cases importantes. Il en dit ceci :

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

Les fils blancs des fromagers assurent le raccordement de la ville au lieu sacré de la brousse où l'initiation se déroule. Il s'agit donc du rôle social que joue l'arbre en tant que médiateur et agent de cohésion sociale. En effet, les fils blancs des fromagers qui unissent le monde végétal au monde humain, sacralisent le lieu d'initiation qui trouve ainsi son explication dans la mythologie de ce rite. C'est dire que non seulement l'enfant donne une âme au fromager mais il l'anime aussi afin d'entretenir des relations sociales invisibles avec ce végétal. C'est ce que soutient Stewart Guthrie lorsqu'il admet que soit l'être humain imagine qu'il a des relations sociales avec les choses non-humaines ou les événements parce qu'il les anime ou il les anime parce qu'il a des relations avec eux (106). Cependant, Guthrie semble penser que le lien que l'homme tisse de la nature part de l'illusion qu'il se fait, un peu comme ce regard d'enfant du roman de Laye, lorsque dans le roman de Laye, cette illusion recouvre aussi une réalité interprétable de façon moins visible.

Le fromager est le lieu où les enfants apprennent les secrets de la vie d'homme qu'ils n'ont aucun droit de révéler aux non-initiés. La sacralisation du fromager correspond ainsi à ce que Pelissier appelle « enseigne » ou « identité » (Konan 148). Dans ce cas précis, nous sommes aux

prises avec l'initiation d'enseignement à la vie d'homme. D'ailleurs, le fromager est le refuge désigné des enfants pendant la cérémonie du Kondén Diara :

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

Dans ce cas, le fromager détient un symbole maternel qui assure la protection et éduque les non-initiés et c'est aussi le lieu de l'apprentissage de l'enfant narrateur aux mystères cachés de la cérémonie du Kondén Diara. La signification de ce végétal va au-delà de ses apparences car il est invariablement le lieu de coexistence entre le naturel et le surnaturel, entre le passé et le présent, entre le visible et l'invisible, entre les vivants et les morts (Konan 151). Dans ce cas, le fromager est primordial au rite du passage de l'enfance à la vie d'homme, symbolisant ainsi l'initiation et l'invisibilité mythique.

Conclusion

Notre étude de *L'enfant noir* (1953) de Camara Laye a révélé que l'invisibilité mythique dans la sphère culturelle se manifeste de plusieurs manières. La conception de la nature et de l'Africain animiste est intéressante dans la mesure où il existait une sorte d'harmonie entre les deux. Selon cette perspective, l'homme est construit comme faisant partie de l'écologie africaine où l'on constate un effacement de la séparation entre l'homme et la nature. Tout ceci est dû à la conception des forces invisibles comme parties de l'environnement. Il n'est plus seulement question d'un environnement purement visible/physique qui a fait de l'Africain animiste un « homme de nature » par les discours naturalistes. En effet, la revalorisation d'un passé précolonial à travers ce texte a montré que l'invisibilité mythique est encore vivement impliquée dans la vie sociale.

Dans *L'enfant noir*, le parallèle entre la vie de Camara Laye et celui de l'enfant narrateur est une raison de la vivacité d'une profonde appréciation de l'univers africain d'un passé précolonial où l'invisibilité est enracinée dans la mythologie des cultures guinéennes animistes. Nous avons constaté à travers ce texte que l'invisibilité mythique se manifeste à travers des valeurs symboliques souvent identifiées par les rites, pratiques religieuses ou spirituelles. Nous avons remarqué que toutes ces pratiques ou phénomènes sont perçus comme des facteurs qui définissent l'humanité de l'Africain. Une humanité perçue et définie comme sous-humanité ou animale par le discours occidental colonial mais à redécouvrir aujourd'hui comme une humanité « supérieure » au sens où elle souligne le destin commun de l'humanité et des êtres naturels (animaux, végétation) tous intégrés et partie prenante de l'environnement.

De plus, l'analyse du texte révèle aussi que l'invisible est associé aux rituels. Ceci se manifeste par la force vitale de la nature. *L'enfant noir* montre que la force vitale des plantes est utile pour la survie de l'être humain. Cette conception de l'invisibilité est profitable à la protection de la nature et de l'environnement en Afrique. C'est pour soutenir ceci que Padonou admet que : « Cette espèce d'écologie panthéiste constitue pour les Africains un principe qui induit le respect de la nature et des équilibres qui en découlent » (46). Par exemple l'arbre qui représente la maternité et l'initiation.

À partir de ce qui précède, nous pouvons conclure qu'à travers la notion d'invisibilité mythique, la nature ou l'environnement change de statut et joue le rôle de médiateur ou d'intermédiaire invisible irremplaçable dans les relations sociales et spirituelles de la société africaine représentée dans le texte. Par conséquent, il n'y a pas de séparation entre l'Africain animiste et la nature. Enfin, cette étude a permis de voir que malgré que l'écocritique soit une théorie littéraire récente, *L'enfant noir* (1953) de Camara Laye a montré que cette conception écocritique existait avant le colonialisme à travers l'invisibilité mythique et donc il apporte un renouveau à l'écocritique

postcoloniale. L'invisibilité mythique serait donc un concept à ne pas négliger si l'on cherche à mieux comprendre les sujets concernant l'environnement africain. Ce concept peut être aussi une voie à suivre pour une analyse écocritique de certains textes francophones de la première génération d'écrivains africains.

Waidi Adewale AKANJI
Department of French, Ikire Campus,
College of Humanities and Culture,
OSUN STATE UNIVERSITY, OSOGBO

Bibliographie

- Bâ, H. A. *Njeddo Deval Mère de la calamité*. Abidjan : Nouvelles Éditions Ivoiriennes, 1994.
- Diop, Birago. « Souffle » in *leurres et leurs*. Paris : Présence Africaine, 1960.
- Garrard, Greg. *Ecocriticism*. New York: Routledge, 2004.
- Glotfelty, Cheryll. "Introduction" *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. Eds. Cheryll Glotfelty and Harold Fromm, USA: University of Georgia Press, 1996, xv-xxxvii.
- Gogoi, Gitanjali. "An Ecocritical Approach to Chinua Achebe's *Things Fall Apart* and *Arrow of God*" in *Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)*, Vol.19, No 11(Nov. 2014) 1-4.
- Guthrie, Stewart. "On animism" *Current Anthropology*. 41(1) 2000,106-7.
- Hegel, G. W. F. *La raison dans l'Histoire*. Editions 10/18, Département d'Univers Poche, Trad. K. Papaioannou, 1965
- Heise, Ursula K. In "Forum on Literature of the Environment". *PMLA*, 114:5 (Oct. 1999):1096-1097.
- Huggan, Graham and Helen Tiffin,. *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. London: Routledge, 2010.
- Konan, Yao. Lambert. « Fonctionnalité et symbolisation de l'arbre dans les contes ouest africains d'expression française » in *Recherches en langue et littérature françaises*, Revue de la faculté des lettres, Année 6, N° 10, 2013.
- Laye, Camara. *L'enfant noir*, Paris : Plon, 1953.
- Mbock, C.-G. *Comprendre Ville cruelle d'Eza Boto*. Yaoundé : Les classiques africains, 1992.
- Midiouhouan, G. O. « Le créateur négro-africain et l'environnement : de la contemplation à l'engagement » *Mots Pluriel*. Septembre, 1999.

- Mofin-Noussi, M. C. « Vers une écocritique postcoloniale africaine : l'environnement dans les littératures africaines de langue française ». Thèse de doctorat de University of New Mexico. Albuquerque, New Mexico. 2012.
- Muluwa, J. et Bostoen, K. "Les Plantes Et L'invisible Chez Les Mbuun, Mpiin Et Nsong (Bandundu, RD Congo): Une Approche Ethnolinguistique". *Sprache Und Geschichte in Afrika*. 2010. Vol. 21. 95–122.
- Ndiaye, Lamine. « L'initiation : une pratique rituelle au service de la victoire de la vie sur la mort » *Ethiopiennes*. 2004. No. 72.
- Nixon, Rob. "Environmentalism and Postcolonialism." *Postcolonial Studies and Beyond*. Ed. A. Loomba, S. Kaul, M. Bunzl, A. Burton & J. Etsy. Durham NC: Duke University Press, 2005. 233-51.
- Ojaide, Tanure. "Foreword" *Eco-Critical Literature: Regreening African Landscapes*. Ed. Okuyade, Ogaga. New York: African Heritage Press, 2013, v-viii.
- Okuyade, Ogaga. "Introduction" *Eco-Critical Literature: Regreening African Landscapes*. Ed. Okuyade, Ogaga. New York: African Heritage Press, 2013, ix-xviii.
- Padonou, Michel. « Représentation initiatiques des valeurs et de l'authenticité à travers les rituels en Afrique » [En ligne] 2007, sur <http://www.romanice.ase.ro/dialogos/15/07-Michel-Padonou.pdf>.
- Senghor, L. S. *Les fondements de l'africanité ou Négritude et Arabité*. Paris: Présence Africaine, 1967.
- Tadjo, Véronique. "Lifting the Cloak of (In) visibility: A Writer's Perspective" *Research in African Literatures*, Vol. 44, No. 2, Summer 2013, 1-7.
- Vital, Anthony. "Towards an African Ecocriticism: Postcolonialism, Ecology and *Life and Times of Michael K.*" *Research in African Literatures* 39.1 (Winter 2008): 87-106.