

L'écologie traditionnelle africaine en tant que science : une approche holistique et éthique face à la crise écologique

Viviane Zoéwintalé SAWADOGO^{1*}

Résumé

Face à l'ampleur croissante de la crise écologique qui affecte l'Afrique comme le reste du monde, cet article défend l'hypothèse selon laquelle l'Écologie Traditionnelle Africaine (ETA) peut être considérée comme une science dotée d'une méthodologie valide. Il montre que cette approche s'enracine dans une phénoménologie, une épistémologie et une éthique holistiques, toutes fondées sur le principe de la Vie. Ancrée dans des cosmogonies et des systèmes de savoirs plurimillénaires, l'écologie traditionnelle africaine propose une compréhension intégrée des relations entre l'humain, la nature et le sacré. À partir d'une analyse documentaire et comparative mobilisant les cosmogonies des peuples *Baluba*, *Dogon*, *Peuls* et *San* (Bushmen), cette recherche montre que l'écologie traditionnelle africaine forge une vision cosmique dans laquelle la Vie est un tout. Dans cette perspective, chaque être (humain ou non humain) existe et agit à travers le lien qui le relie aux autres. Cette conception est structurée de manière sociale, éthique et transmise de générations en générations à travers rites, genres narratifs et initiation. L'écologie traditionnelle africaine ne se réduit pas à une simple pratique culturelle, mais constitue une véritable science de la Vie, fondée sur l'équilibre, la complémentarité et la responsabilité éthique. En dialogue avec les défis écologiques contemporains, elle offre des perspectives originales pour repenser la durabilité, promouvoir une éthique des vertus et contribuer à l'élaboration de politiques inclusives et adaptées aux réalités locales. Cette étude propose des pistes institutionnelles pour renforcer la valeur scientifique et éducative de l'écologie traditionnelle africaine.

Mots clés : Crise écologique, Développement durable, Écologie traditionnelle africaine, Éthique des vertus, Holisme, Savoirs endogènes.

African Traditional Ecology as Science: A Holistic and Ethical Approach to the Ecological Crisis

Abstract

Faced with the growing ecological crisis affecting Africa as well as the rest of the world, this article argues that African Traditional Ecology (ATE) can be regarded as a science with a valid methodology. It demonstrates that this approach is rooted in a holistic phenomenology, epistemology, and ethics, all of which are founded on the

¹ Cabinet EcoEcho Savie

*Auteur correspondant : Email : vivianesawadogo@yahoo.fr, Téléphone : +226 54 60 40 98

DOI : <https://doi.org/10.64707/revstlsh.v41i2.1859>

principle of Life. Grounded in cosmogonies and millennia-old knowledge systems, African traditional ecology offers an integrated understanding of the relationships between humans, nature, and the sacred. Based on a documentary and comparative analysis drawing on the cosmogonies of the *Baluba*, *Dogon*, *Fulani*, and *San* (Bushmen) peoples, this research shows that African traditional ecology shapes a cosmic vision in which Life is a unified whole. From this perspective, every being (human or non-human) exists and acts through the connections that link it to others. This conception is socially and ethically structured, and transmitted from generation to generation through rites, narrative genres, and initiation. African Traditional Ecology is not limited to a mere cultural practice but constitutes a genuine science of life, founded on balance, complementarity, and ethical responsibility. In dialogue with contemporary ecological challenges, it provides original perspectives for rethinking sustainability, promoting a virtue-based ethics, and contributing to the development of inclusive policies adapted to local realities. This study also proposes institutional pathways to strengthen the scientific and educational value of African Traditional Ecology.

Keywords: African Traditional Ecology, Ecological crisis, Holism, Indigenous Knowledge, Sustainable Development, Virtue Ethics.

Introduction

La crise écologique constitue l'un des défis majeurs de notre époque. Elle remet en cause la croyance selon laquelle le progrès scientifique et technologique garantit à l'humanité une existence paisible. Elle met en évidence la grave menace pesant sur la vie sur Terre, engendrant une certaine angoisse existentielle. Elle révèle que nous sommes confrontés à une dynamique qui nous échappe, caractérisée par l'imprévisibilité des changements globaux. Elle remet également en cause notre relation à la nature longtemps perçue comme un patrimoine exploitable à volonté et désormais gravement menacée par des destructions aux conséquences considérables.

Le défi écologique actuel, d'ampleur mondiale, touche également l'Afrique dont le riche capital naturel est gravement menacé. Malgré divers efforts, la crise persiste, prenant une dimension à la fois sociale et éthique. Partout, les populations subissent ses manifestations tangibles (réchauffement climatique, raréfaction de l'eau potable, pollution, pertes de biodiversité) qui affectent indéniablement la qualité de vie.

Face à ce défi d'envergure mondiale, il apparaît indispensable de promouvoir une approche à la fois dialogale et pluridisciplinaire, capable d'articuler différentes formes de savoir afin d'apporter des réponses pertinentes et durables. C'est dans cette perspective que s'inscrit notre recherche (V. Sawadogo, 2022), qui défend l'existence et la validité d'une véritable *science* de l'écologie traditionnelle africaine,

et interroge sa pertinence contemporaine. Elle répond donc à cette problématique : dans une Afrique en pleine transition culturelle, les traditions disposent-elles encore de ressources pertinentes aptes à contextualiser et à éclairer les solutions à la crise écologique ? En d'autres termes, l'écologie traditionnelle africaine peut-elle revendiquer le statut de science fondée sur ses propres critères, et constituer une réponse crédible à la crise écologique actuelle ?

Force est de constater que les savoirs traditionnels ont longtemps été marginalisés, relégués au rang de connaissances « pré-logiques » ou « pré-scientifiques ». Les conceptions africaines de la pensée, de l'existence et de l'écologie n'ont pas échappé à cette perception réductrice, héritée d'une grille de lecture qui évalue la validité des connaissances exclusivement selon les critères de la science moderne. Or, le contexte postmoderne, marqué par la mondialisation et par la reconnaissance croissante de la pluralité des approches et des méthodologies, ouvre aujourd'hui la voie à une recontextualisation des analyses des grands enjeux contemporains, notamment celui de la crise écologique.

Dans ce cadre, cette recherche poursuit un double objectif : d'une part, fournir des outils conceptuels et méthodologiques permettant de mieux comprendre et de valoriser l'écologie traditionnelle africaine ; d'autre part, renforcer sa visibilité et sa légitimité dans le débat écologique actuel. Elle met, ainsi, à la disposition des chercheurs et des étudiants des ressources pour approfondir la richesse de cette écologie et propose aux institutions nationales, africaines et internationales de nouvelles perspectives pour développer cette science dans des cadres adaptés aux réalités africaines. Elle propose également des repères pour les sociétés africaines, en vue d'un changement de comportements fondé sur les vertus écologiques. Ce faisant, il contribue à l'émergence d'une approche renouvelée de la crise écologique et à l'élaboration de solutions adaptées en vue d'un développement durable contextualisé, redéfini à partir des ressources propres aux traditions africaines.

La première partie de cet article est consacrée à l'exposé de la méthodologie mobilisée afin de répondre à la question de recherche. La seconde présente les résultats obtenus, tandis que la troisième, centrée sur la discussion, met en lumière les zones de tension identifiées et les enjeux théoriques et pratiques qu'elles révèlent.

1. Méthodologie : une œuvre de tissage

L'Afrique, dans son immensité, se caractérise par une pluralité de traditions. La présente recherche circonscrit toutefois son champ à

l’Afrique subsaharienne (48 pays), à l’exclusion des pays de culture arabo-musulmane (Algérie, Égypte, Maroc, Tunisie, Libye...). Bien que cette zone géographique se caractérise par une grande diversité de contextes, de pratiques séculaires et de langues, plusieurs auteurs africains partagent une posture intellectuelle commune. En effet, ils mettent en évidence le fait qu’au-delà des particularités locales africaines, se dégagent des convergences profondes d’approches qui façonnent durablement les attitudes des individus. Parmi ces éléments communs figurent notamment la cosmovision, la conception de Dieu, de la vie et de la mort, de l’homme, de la nature, ainsi que les expressions artistiques et religieuses qui constituent le génie propre des Noirs d’Afrique (T. N. D. Pombo, 2013). C’est pourquoi, même si notre réflexion s’étend à l’ensemble de l’Afrique subsaharienne, nous nous autorisons, en raison de ces fortes convergences, à parler de « cosmovision africaine » au singulier. Une telle posture ne saurait être comprise comme l’affirmation d’une homogénéité historique ou culturelle qui aurait produit une vision unique et uniforme du monde. Elle traduit plutôt la reconnaissance d’un socle commun, d’une trame de significations partagées qui, malgré la pluralité des traditions, met en évidence des invariants structurants. Cette cosmovision africaine peut dès lors être envisagée comme un cadre de pensée transversal, où des conceptions diverses dialoguent et se rejoignent autour de principes fondamentaux de l’approche du monde et de la place de l’homme en son sein.

Sans minimiser les autres aspects de la crise écologique, le choix a été fait de focaliser cette recherche sur les comportements humains nocifs qui y participent, et ce, pour mieux analyser les voies d’une transformation comportementale intérieure. Ce choix met en lumière l’importance de la dimension éthique du défi écologique en vue de tracer les voies d’une manière d’être, dynamisée par des attitudes vertueuses en faveur de la préservation de l’environnement.

1.1. Cadre théorique de notre approche.

Pour traiter de la problématique, cette étude s’est structurée comme une « œuvre de tissage » avec de multiples fils puisés dans différentes sources disciplinaires (sociologie, ethnoécologie, anthropologie, philosophie...), afin de mieux appréhender la science de l’écologie traditionnelle africaine. Toutefois, elle est agencée selon deux piliers méthodologiques : l’éthique des vertus comme cadre de référence et la méthodologie dialogale. La crise écologique, qui renvoie à une perturbation systémique des équilibres entre l’être humain, la nature et

le vivant, ne saurait être réduite à une crise environnementale : elle se révèle aussi comme une crise morale, et plus spécifiquement comme une crise de valeurs. Face à cette dimension, les injonctions normatives et les solutions purement techniques demeurent insuffisantes. Ce qui s'impose, c'est une véritable transformation éthique des comportements individuels et collectifs.

Le recours à une méthodologie dialogale, inspirée du paradigme de l'« arbre à palabres », s'impose en raison de la nécessité d'un véritable dialogue des approches face à la gravité de la crise écologique. Afin de favoriser une compréhension plus objective du problème, ce dialogue se déploie à la fois entre la science moderne classique et la science de l'écologie traditionnelle. Il s'inscrit également entre différentes disciplines, de manière à mettre en valeur la complémentarité de leurs apports. La complexité inhérente à la problématique écologique qui requiert l'articulation de multiples perspectives, conjuguée à la spécificité des traditions africaines, justifie pleinement le choix d'une approche interdisciplinaire.

Ce travail de tissage donne lieu à un corpus diversifié, mais toutefois unifié par un fil rouge qui peut être formulé ainsi : retrouver le sens de la relation au sein de l'univers et la privilégier en cultivant de solides vertus écologiques. En effet, si cette relation n'est pas soignée, la Vie est menacée.

1.2. Démarche méthodologique et conceptuelle

En amont de l'analyse approfondie de la science de l'écologie traditionnelle, notre réflexion s'est d'abord concentrée sur les dynamiques de transformation socioculturelle en Afrique, envisagées selon deux axes complémentaires. Le premier axe concerne la transition culturelle actuellement à l'œuvre sur le continent. Il s'agit d'une transition à trois pieds, pensée comme une traversée critique de trois grands référentiels épistémologiques au même moment : la Tradition, la Modernité et la Postmodernité. Leur articulation, souvent marquée par des tensions, structure en profondeur les imaginaires, les pratiques sociales et les visions africaines du monde. Pour éclairer cette dynamique, nous nous sommes appuyés sur les travaux de J-F. Lyotard (1979), notamment sur sa critique des métarécits modernes, ainsi que sur la réflexion de J-M Ploux (1999) concernant le dialogue entre les univers symboliques de la tradition et les exigences contemporaines de sens. Le second axe porte sur les manifestations en cours de la crise morale qui affecte les sociétés africaines, en lien avec les tensions et les recompositions que ces référentiels induisent (A. Marie, 2008 ; G.

Courade, 2014). L'approche éthique met particulièrement en évidence le rôle des représentations, des motivations et des affects du sujet, qui orientent de façon décisive sa manière d'être et d'agir au sein de son environnement naturel. Or, les transformations socioculturelles contemporaines ont engendré une véritable crise des référents anthropologiques et éthiques en Afrique. Cette mutation a profondément modifié l'ancrage éthique des individus et fragilisé leur rapport à la nature, en rompant avec les représentations traditionnelles du monde qui structuraient autrefois cette relation.

C'est dans cette perspective que nous avons mobilisé la pensée d'A. MacIntyre (2013) pour analyser la crise du sujet éthique en contexte africain, crise qui se manifeste notamment par l'émergence d'un *soi émotiviste*, détaché des cadres normatifs communautaires et des vertus constitutives de l'agir moral. Pourquoi avoir retenu l'approche de cet auteur ? Tout d'abord, MacIntyre a redonné de l'importance à l'éthique des vertus en déplaçant fondamentalement la question morale. Conçue comme un cadre de pensée centré sur la formation du caractère et la qualité du sujet agissant, l'éthique des vertus ne se limite pas à l'évaluation des actes isolés, mais interroge la manière d'être de l'agent moral dans la durée. Il ne s'agit plus seulement de se demander « Que faire ? » ou encore « Comment faire ? ». Sans nier l'importance de l'action, cette approche place désormais l'identité du sujet et son devenir au cœur du questionnement moral. Ainsi, l'éthique des vertus replace la question morale dans une dynamique narrative et téléologique, où l'agir humain est inséparable de la quête de sens et de l'intégration dans une tradition vivante. Ensuite, l'analyse macintyrienne du *soi émotiviste* éclaire pertinemment la perception de soi du sujet moral contemporain et son impact sur la crise écologique en contexte africain. Notre objectif ici n'est pas de débattre des avantages ou des limites propres aux contextes de modernité et de postmodernité, mais de mettre en évidence les transformations éthiques qu'ils entraînent en Afrique et leurs répercussions sur la représentation de la relation de l'homme au monde créé. Une telle approche ouvre de nouvelles perspectives pour penser le défi écologique à la lumière de l'éthique des vertus, en s'appuyant sur les ressources de l'écologie traditionnelle africaine en vue de solutions adaptées.

C'est pourquoi, dans un second temps de notre démarche méthodologique, nous avons démontré l'existence d'une science de l'écologie traditionnelle, développée en quatre étapes. Premièrement, à partir d'un état des lieux fondé sur des lectures croisées, nous avons montré que cette *science* est en voie de systématisation aussi bien dans

les milieux francophones qu'anglophones. Cependant, jusque-là elle n'existe qu'à l'interface d'autres disciplines² et d'autres cadres d'approches pluri- et interdisciplinaires. Dans ces contextes, elle est mobilisée de manière ponctuelle et contextuelle pour étayer les analyses d'auteurs travaillant sur des domaines spécifiques. Or, de notre point de vue, de telles approches restent insuffisantes pour réhabiliter pleinement cette science. En tant que science à part entière, l'écologie traditionnelle africaine mérite d'être reconnue comme une discipline autonome, structurée et digne d'être enseignée. Cette réflexion nous a ensuite conduit, dans une dynamique comparative avec la science moderne, à l'examen des fondements conceptuels et méthodologiques de cette science.

Le Sommet de la Terre de Rio (Conférence des Nations Unies sur l'environnement et le développement -CNUED-,1992) constitue une étape clé dans la reconnaissance internationale des savoirs écologiques traditionnels. À travers l'Agenda 21 et, surtout, la Convention sur la diversité biologique (article 8[j]), la communauté internationale a affirmé l'importance des connaissances, pratiques et innovations des communautés autochtones et locales pour la conservation et l'utilisation durable de la biodiversité. Toutefois, cette reconnaissance demeure surtout instrumentale, ces savoirs étant utilisés comme compléments à la science moderne plutôt que comme une science autonome.

Fikret Berkes (1993) compte parmi les pionniers de l'analyse et de la valorisation scientifique du savoir écologique traditionnel (*Traditional Ecology Knowledge : TEK*). Il souligne que ces connaissances résultent de milliers d'années d'interactions directes entre l'être humain et la nature. Si l'expression « savoir écologique traditionnel » n'apparaît que dans les années 1980, la pratique elle-même remonte aux sociétés de chasseurs-cueilleurs. Bien que Berkes n'emploie pas l'expression de « science », son approche montre que le savoir écologique traditionnel constitue bel et bien une forme de science, avec ses propres spécificités méthodologiques et épistémologiques. À ce titre, elle se distingue de l'écologie moderne par des caractéristiques qui lui sont propres :

² L'apport de la philosophie et de la théologie africaines est déterminant dans l'approfondissement de la phénoménologie africaine du cosmos. La systématisation du savoir écologique traditionnel s'inscrit, pour la philosophie, dans la quête d'une expression authentiquement africaine de la pensée, et, pour la théologie, dans la dynamique de l'inculturation de l'évangélisation.

- Un savoir qualitatif et intuitif, qui ne s'appuie pas uniquement sur des expérimentations systématiques, mais sur l'accumulation d'observations empiriques par essais et erreurs.
- Une approche holistique, non linéaire, prenant en compte la totalité des interactions entre les êtres et leur environnement.
- Une dimension éthique, orientant les comportements communautaires et définissant des responsabilités envers le milieu naturel.
- Un fondement spirituel, intégrant immanence et transcendance dans la relation au cosmos.

En définitive, la reconnaissance internationale amorcée à Rio et les travaux pionniers de Berkes invitent à dépasser une vision utilitariste du savoir écologique traditionnel. Celui-ci peut désormais être envisagé comme un système de connaissance cohérent, porteur d'une rationalité propre et d'une éthique profondément enracinée dans la relation entre l'homme, la nature et le cosmos.

Cette première étape de l'état des lieux a ouvert la voie à une seconde phase consacrée à l'analyse des représentations et significations traditionnelles du cosmos en Afrique subsaharienne, dans lesquelles les religions ancestrales, les mythes et l'oralité occupent une place centrale. En effet, la relation de l'être humain à la nature et à ses différentes composantes s'inscrit dans une phénoménologie profondément enracinée dans les traditions culturelles.

Aborder l'écologie traditionnelle africaine, c'est explorer une pensée façonnée par des traditions singulières dans leurs contextes spécifiques, mais porteuses de logiques communes. Pour l'illustrer, notre démarche s'est appuyée sur quatre récits cosmogoniques issus de différentes régions d'Afrique subsaharienne (Ouest, Centre et Sud). Ces corpus proviennent des traditions des peuples *Luba* ou *Baluba*³ (T. Fourche et al., 2002 ; M. R. Matand, 2019), *Dogon*⁴ (M. Griaule et G. Dieterlen, 1965 ; C. M. Ba, 2007 ; C. M. Ba, 2013), *Peul*⁵ (A. H. Bâ, 1994) et *San*

³ Les *Bantu* (humains) sont les locuteurs des langues *bantu* qui regroupent environ 500 langues parlées dans une vingtaine de pays ; les locuteurs sont estimés à quelque 310 millions. Nous avons analysé la cosmogonie des Luba du Kasai.

⁴ Les Dogons, installés depuis le XI^e siècle sur la falaise de Bandiagara au Mali (env. 1,2 million d'habitants), sont aussi présents au Burkina Faso et en Côte d'Ivoire. Agriculteurs et forgerons, ils sont réputés pour leur cosmogonie, leurs sculptures et leur architecture, considérées par l'UNESCO comme parmi les traditions les mieux préservées d'Afrique subsaharienne.

⁵ Les Peuls, l'un des grands peuples nomades de la planète, comptent aujourd'hui environ 40 millions d'individus. Ils vivent dans une quinzaine de pays du Sahel et

-*Bushmen*⁶ (L. Marshall, 1962 ; R. M. Makashing, 2019). Ces peuples, respectivement agriculteurs, forgerons, pasteurs nomades et chasseurs-cueilleurs, offrent une diversité de rapports au monde qui met en évidence la pluralité des configurations cosmogoniques et, partant, des éthiques écologiques qu'elles véhiculent. Toutefois, l'analyse de leurs récits révèle également de profondes convergences dans leurs approches phénoménologiques et éthiques.

Dans un troisième temps, partant du constat que l'approche phénoménologique adoptée par un peuple façonne une éthique écologique qui lui est propre, nous avons procédé à une analyse systémique de l'éthique traditionnelle africaine, dont le cadre paradigmatique général est la Vie. Sur cette base, à partir de l'approche traditionnelle africaine, nous avons articulé notre réflexion autour du triple questionnement fondateur de l'éthique des vertus : « Qui suis-je ? », « Que suis-je appelé à devenir ? » et « De quels moyens dispose-je pour y parvenir ? » (A. MacIntyre, 2013). Cette analyse a permis de dégager l'éthique écologique inhérente à ces systèmes symboliques et d'en souligner la contribution à la sauvegarde de la biosphère.

L'analyse des cosmogonies africaines révèle non seulement des représentations singulières de l'écologie, mais également les fondements éthiques qui structurent le vivre-ensemble. Dans une quatrième étape, nous avons montré que ces récits constituent également de véritables matrices normatives qui fondent l'organisation sociale autour d'une visée centrale qui est la préservation de la Vie dans sa totalité cosmique, tout en insistant sur l'articulation dynamique et indissociable entre nature et culture. Cette grille de lecture nous a conduit à interroger les pratiques pédagogiques traditionnelles, en tant que médiations privilégiées de transmission des valeurs et vertus écologiques. Elles sont des outils éducatifs qui peuvent être réactualisées aujourd'hui pour articuler les héritages symboliques africains aux enjeux contemporains de durabilité et de sauvegarde de la biosphère.

Dans le but de mieux appréhender l'approche traditionnelle de la nature, nous avons également eu recours à des entretiens réalisés avec des personnes ressources de l'écologie traditionnelle, notamment des chefs

d'Afrique de l'Ouest, ainsi qu'au Cameroun, en Centrafrique, au Soudan du Sud et au Soudan du Nord.

⁶ Les *San*, peuple d'Afrique australe, habitent principalement le désert du Kalahari, s'étendant sur le Botswana, la Namibie et l'Afrique du Sud. Ils sont également en Angola, en Zambie, au Lesotho et au Zimbabwe. Comptant environ 100 000 individus, ils sont considérés comme l'un des plus anciens peuples du monde.

coutumiers tels que le *Waagd Naaba* (chef de terre), le *Bousum Naaba* et le *Larlé Naaba*. Ces entretiens, loin de se réduire à une collecte de témoignages, constituent une démarche scientifique à part entière. En effet, des travaux comme celui d'I. S. Ndidzulafhi (2023) montrent que les entretiens peuvent servir non seulement à recueillir des représentations, mais aussi à tester et à falsifier des hypothèses, tant dans les sciences sociales que dans les recherches interdisciplinaires associant savoirs traditionnels et méthodes empiriques.

2. Analyse des résultats

Ce travail qui est une prise de parole ne revendique pas l'exhaustivité, mais il a néanmoins permis d'aboutir à des résultats significatifs dont nous présentons ici, les principales lignes. Il convient de souligner en préalable, que cette recherche ne s'inscrit pas dans une logique de hiérarchisation (en termes de supérieur/inférieur ou de bon/moins bon) entre la cosmovision africaine et d'autres approches contextuelles de la nature, ni entre l'écologie traditionnelle africaine et la science moderne. Elle se veut être une *œuvre de tissage* destinée à mettre en lumière la singularité et la richesse de la science de l'écologie traditionnelle africaine, ainsi que l'urgence d'une reconnaissance accrue et d'une intégration effective dans la réponse aux défis écologiques contemporains.

2.1. Réponse à la problématique

L'approche dialogale déployée dans cette recherche a permis de répondre à la problématique de cette étude. Il peut être affirmé que dans une Afrique en pleine transition culturelle, marquée par la coexistence parfois conflictuelle entre Tradition, Modernité et Postmodernité, les traditions africaines demeurent porteuses de ressources précieuses pour contextualiser les réponses à la crise écologique actuelle. Cette pertinence se défend à la fois sur les plans phénoménologique, méthodologique, épistémologique, éthique et pratique. Elle constitue un véritable système de pensée qui repose sur une vision holistique du monde, fondée sur la sacralité du cosmos, l'interdépendance des êtres vivants et le respect des équilibres naturels. À ce titre, elle peut revendiquer le statut de science, non pas selon les critères normatifs de la modernité occidentale, mais à partir de ses propres fondements épistémologiques, éthiques et culturels. Cette science offre une rationalité écologique alternative, centrée sur la relation (Tout est interdépendant), la communauté cosmique et la durabilité. Dans un contexte de crise écologique globale, où les modèles dominants ont

montré leurs limites, l'écologie traditionnelle africaine apparaît comme une voie crédible et féconde, capable de nourrir le dialogue des savoirs, répondre efficacement à ce défi en vue d'un monde plus juste et durable. Loin de se réduire à un ensemble fragmentaire de savoirs pratiques, les pratiques écologiques africaines doivent être comprises comme l'expression de systèmes de pensée complexes, méthodiquement structurés, fondés sur l'observation continue, l'expérimentation adaptative et la transmission culturelle multiséculaire. En conséquence, l'écologie traditionnelle africaine est une science constituée qui dispose d'un corpus systématique de connaissances : cosmogonies, éthique de la Vie, cadres normatifs (totems, interdits...). En outre, elle ne saurait être réduite à un ensemble de savoirs pratiques fragmentés⁷ ; elle repose sur une observation empirique ancrée dans les contextes locaux, une transmission intergénérationnelle rigoureuse, une vision écosystémique holistique et un lien indissociable entre savoir, éthique et spiritualité. Sa singularité réside précisément dans son approche intégrative, contextuelle et symbolique, incarnant une forme de rationalité différente plutôt qu'inférieure. L'éthique écologique qui en émane, élabore particulièrement les principes moraux guidant le comportement humain vis-à-vis du monde naturel. Elle pose des règles de conduite pour préserver l'harmonie holistique au sein du cosmos à travers un respect de la vie des humains et des non humains.

L'écologie traditionnelle africaine offre donc un cadre de référence théorique et méthodologique qui met en exergue la validité scientifique des savoirs traditionnels africains, en les considérant pas comme étant prélogiques ou présocratiques, mais au contraire, comme un ensemble de corpus structurés d'où émanent une manière d'Être individuel et collectif éthique, ainsi que des pratiques écologiques robustes et adaptées. Pour les peuples d'Afrique subsaharienne, l'univers constitue un objet de pensée autant qu'un support permettant de répondre aux besoins matériels de l'humanité (C. Lévi-Strauss 1962).

2.2. Quelques ressources de l'écologie traditionnelles africaines issues des cosmogonies

L'analyse des quatre cosmogonies africaines (*Luba, Dogon, Peul et San*) a permis de dégager des éléments essentiels de la phénoménologie traditionnelle africaine, offrant ainsi une meilleure compréhension de la cosmovision qui en découle. Ces récits fondateurs présentent, au-delà

⁷ Cette compréhension réductrice communément partagée pourrait expliquer l'emploi courant dans le milieu de la recherche de l'expression « savoirs traditionnels africains », plutôt que de celle de l'« écologie traditionnelle africaine ».

de leurs singularités culturelles, des points de convergence significatifs dans leurs approches. Tout d'abord, la pensée africaine traditionnelle s'appuie sur une conception métaphysique du monde, selon laquelle toute réalité visible procède d'une origine invisible et divine : Dieu, principe et fondement de toute existence. La croyance en un Principe créateur, invisible mais agissant, constitue ainsi un fait indéniable, comme le montrent les récits cosmogoniques qui rattachent l'origine du monde à un Être suprême. Chez les *Luba*, cet Être est *Maweeja Nangila*, désigné comme le "*Trouvé-Maître-du-là*" et "*Trouvé-Maître-des-choses*" (T. Fourche et al., 2002). Les *Dogon* évoquent *Amma* le Dieu unique, origine de toutes les choses (M. Griaule et G. Dieterlen, 1965). Pour les *Peuls*, *Guéno* l'Éternel, l'Être illimité et vide, existait avant l'univers (A. H. Bâ, 1994). Quant aux *San*, *≠Gao Ina* l'Origine, précède tous les êtres qu'il a créés (L. Marshall, 1962 ; R. M. Makashing, 2019). Dans ces récits, Dieu-Créateur est décrit comme l'Unique, l'Omnipotent, l'Omniscient et l'Omniprésent. Rien ne fut sans qu'il l'ait voulu. Comme le soutient T. N. D. Pombo, (2013, p. 159) : « Il est le pilier du monde... la cause première et dernière de toute chose... la présence ultime et absolue, le seul et l'unique Être par lequel l'univers est expliqué. »

Cette approche de Dieu comme Origine implique que tous les êtres lui appartiennent. E. Kabemba (2009) conceptualise cette idée à travers le terme de « bendéité », dérivé du mot *bende* (autrui) en langue *luba*, et qui signifie l'appartenance de tout à Dieu. L'être humain est *homme-d'autrui-de-Dieu*, de même que les autres êtres sont des *choses-d'autrui-de-Dieu*. L'auteur résume : « Ni l'homme, ni la chose, ni même le cosmos, rien ne s'appartient, tout appartient à Dieu... C'est toute une éthique altruiste, respectueuse de l'autre (animal, homme, monde) qui se met en place. » E. Kabemba (2009, p. 76) Cette conception qui fonde l'origine divine de tout ce qui existe, établit les bases d'une écologie traditionnelle africaine qui défend l'absoluité principielle du Dieu-Créateur.

Ensuite, le processus créateur est une œuvre de différenciation. La création, dans les cosmogonies africaines, s'opère par un passage du *Un* au multiple, quel que soit le mode employé. Chez les *Luba*, le premier acte créateur de *Maweeja Nangila* a consisté en une métamorphose de lui-même en quatre êtres hermaphrodites. Cette auto-transformation est un processus de différenciation qui engendre la multiplicité. Il a ensuite poursuivi la création par séries de quatre et de paires jumelles : les quatre éléments (eau, air, feu, terre), les choses aînées et cadettes, le mâle et la femelle.

De même, chez les *Dogon*, l'œuf sphérique d'*Amma* renferme quatre « clavicules » symbolisant à la fois unité et multiplicité. *Amma* commença par former des graines appelées *deneṅ*, et qui sont des *germes* à partir desquels il va créer le reste. Puis, il créa une petite graine ovale appelée *pō*, dans laquelle il plaça les quatre éléments. Cette petite graine détenait la vie. Il poursuivit son œuvre en créant huit autres graines de céréale⁸ et le premier le silure appelé *ṅommṅ anagonno* qu'il multiplie d'abord en paire puis en quatre paires de jumeaux mixtes (M. Griaule et G. Dieterlen, 1965).

Pour les *Peuls*, l'Œuf merveilleux, origine de tout l'univers visible et invisible, renferme les neuf états fondamentaux de l'existence introduits par *Guéno* (A. H. Bâ, 1994). Dans la cosmogonie *san*, ≠*Gao!na* le Créateur appelle à la vie le dieu *!Guma*, puis deux épouses. Chez les *Peuls* comme chez les *San*, on retrouve ce même processus de différenciation, par lequel apparaissent successivement le soleil, la lune, les étoiles, les animaux, les végétaux et, enfin, les êtres humains.

La différenciation, comprise comme séparation au sein d'une Totalité originelle unifiée et complète assimilée à l'Être suprême, manifeste que la différence est d'ordre ontologique. Le premier acte créateur apparaît ainsi comme un acte de différenciation, au point où l'on peut affirmer qu'« au commencement, Dieu créa la différence » : l'unité primordiale se déploie en une multiplicité d'êtres. C'est « comme si, pour que le processus existentiel continue, il était impératif que les entités se séparent pour permettre à leurs descendants de se lancer dans une trajectoire existentielle. Leur union, si elle restait éternelle, empêcherait la vie des êtres futurs » (C. M. B. Ba, 2007, p. 169). La différenciation des créatures ne relève donc pas d'une simple juxtaposition d'éléments indépendants, mais d'un processus qui instaure une dynamique ontologique fondée sur la relation et la complémentarité, conditions nécessaires à la continuité de l'Être, de la Vie.

Enfin, ces cosmogonies montrent comment la rupture de l'harmonie originelle et l'émergence du mal traduisent le passage d'un équilibre primordial à une fracture cosmique, introduisant désordre et souffrance au sein de la création. Elles décrivent une création originelle harmonieuse, marquée par la paix entre les êtres, l'abondance et l'ordre. Chez les *Dogon*, la création est pensée par Dieu dans son « Cœur », symbole du Beau et du Bien, avant d'être réalisée progressivement,

⁸ La première, l'*ḡmmḡ ya* (sorgho femelle), considérée comme la « mère des céréales », est suivie par l'*ḡmmḡ dī giru* (œil de l'eau), l'*ḡmmḡ pilu*, l'*ḡmmḡ nakolo*, l'*ara ḡḡū* (riz noir), le *yū*, le *nū* (le haricot) et le *namu ṽ* (graine de cotonnier).

dans une quête du meilleur monde possible. Cette intention divine se retrouve dans les mythes *luba* et *peul*, qui évoquent une existence paradisiaque initiale. La vie bienheureuse y est garantie pour les créatures, grâce à la présence divine qui assure nourriture, abri, paix et immortalité (J. Mbiti, 1972). Cependant, cette harmonie originelle va être rompue par des actes de rébellion et de désobéissance, commis par les créatures elles-mêmes. Ce basculement est attribué à l'influence de forces maléfiques ou à la manipulation des humains par des esprits rebelles. Le mal apparaît ainsi comme une réalité prise au sérieux, enracinée dans la désobéissance aux lois fondatrices de l'univers. Ces fautes, qu'elles soient motivées par la jalousie (mythe *luba*), l'impatience et le désir de possession (*Dogon*), l'ingratitude (*Peuls*), ou la transgression d'un interdit sacré (*San*), traduisent un refus des limites et une volonté de s'élever à la hauteur du divin. Ces transgressions marquent une césure radicale. Elles vont provoquer une rupture de relations entre les êtres et avec le Créateur, briser l'équilibre cosmique et introduire le désordre au sein du cosmos.

À partir de cette approche, le mal n'est pas appréhendé de façon abstraite mais compris dans sa manifestation concrète au sein de l'expérience humaine et cosmique. Parce que le cosmos est fondé sur l'interdépendance, toute atteinte au lien vital entre humains, non-humains et divin constitue une transgression de l'ordre du monde. Cette conception distingue nettement le mal moral du mal naturel. Le premier renvoie à toute attitude qui offense les êtres, humains ou non-humains, perturbe l'ordre social et cosmique ou transgresse les principes fondateurs du vivre-ensemble. Le second, qui englobe maladies, catastrophes ou sécheresses, n'est pas perçu comme un accident fortuit : il est interprété comme le symptôme d'un désordre plus profond, un signal d'alarme cosmique révélant la transgression des lois universelles. Ce déséquilibre exige réparation, ce qui explique la place centrale des rituels de réconciliation, de purification et de compensation, mis en œuvre à travers les sacrifices, les offrandes ou les pratiques divinatoires. Dans cette perspective, la lutte contre le mal, qu'il soit moral ou naturel, s'inscrit dans une responsabilité collective visant à préserver l'ordre cosmique. L'éthique africaine traditionnelle dépasse ainsi la seule dimension individuelle pour se déployer dans une logique communautaire et cosmique où protéger l'harmonie du monde équivaut à sauvegarder la Vie dans toutes ses expressions. Le bien se définit alors comme l'ensemble des attitudes vertueuses qui entretiennent la continuité et la vitalité du Tout cosmique. *Être-bien* et *agir-bien* relèvent moins d'une morale privée que d'une éthique de la relation,

orientée vers le maintien de l'équilibre global et la pérennité de l'existence partagée.

2.3. Analyse approfondie : dimensions phénoménologiques et épistémologiques de l'approche traditionnelle africaine

L'examen des conceptions communes propres aux mythes d'origine africains a ouvert la voie à une analyse plus approfondie, mettant en lumière les particularités phénoménologiques et épistémologiques de l'approche traditionnelle africaine. Dans un premier temps, cette analyse a mis en exergue une vision de l'univers profondément holistique, unitaire et sacrée. En Afrique traditionnelle, le cosmos est perçu comme un Tout cohérent, où Dieu est à la fois Origine, Créateur et Principe de vie. À partir des cosmogonies que nous avons analysées, il apparaît clairement que, dans les récits *luba* et *dogon*, l'Être Suprême est fréquemment associé à une forme ovale, telle qu'un œuf ou unealebasse. Chez les *Peuls*, bien que *Guéno* ne s'identifie pas à l'œuf, sa première œuvre fut un Œuf merveilleux d'où émergea l'univers visible et invisible. Le symbolisme de l'œuf ou de laalebasse qui fonctionne comme une représentation symbolique de la création et de l'origine, exprime une vision de l'univers comme un Tout cohérent, mais aussi comme un réseau d'interdépendances reliant tous les êtres : humains et non-humains, visibles et invisibles.

Toutefois, si communion et participation constituent les deux principes essentiels dans cette Totalité, force est de constater qu'elle est également traversée par des tensions internes, issues d'une dualité constitutive qui garantit son équilibre « à travers une tension entre des forces opposées et complémentaires, que sont naissance et mort, mâle et femelle, gauche et droite, chaud et froid, la lumière et l'obscurité, etc. » (M. R. Matand, 2019, p. 158). À cette liste on peut ajouter religieux/profane, matériel/immatériel, visible/invisible, individu/communauté, nature/culture etc. Ces polarités, loin d'être des antagonismes destructeurs, jouent un rôle structurant. Dire que le cosmos est Un et l'identifier à un Œuf, est une compréhension de son unité dans le prisme du destin commun qui lie tous les êtres. Comme l'affirme M. R. Matand (2019, p. 265) : « Le destin de l'homme, c'est le destin des forêts, des rivières, des rochers, des oiseaux et des reptiles, des ancêtres, des dieux et de Dieu ».

Dans cette perspective, la dimension sacrée du cosmos constitue une donnée centrale. Dieu étant considéré comme l'origine et le fondement de tout ce qui existe, cette croyance induit une interprétation spirituelle de l'environnement : le cosmos est porteur de sacralité, et cette sacralité

structure la relation de l'être humain à la nature. Chaque élément naturel est porteur de signes et de messages divins, transmis par la parole originelle du Créateur. Le cosmos, en ce sens, « parle » et communique. La nature n'est donc pas perçue comme un simple ensemble d'objets matériels exploitables à dessein : elle est habitée par une profondeur spirituelle et relationnelle. Ainsi, la nature est à la fois lieu de subsistance et espace de révélation, où les humains sont appelés à lire les volontés invisibles à partir d'une observation attentive des signes du vivant.

Dans un second temps, l'analyse approfondie a révélé que cette vision du monde s'inscrit dans une phénoménologie du vécu, où les cosmogonies orientent et structurent l'organisation sociale. La nature n'y est pas un simple décor, mais une présence vivante et signifiante, qui dialogue avec les ancêtres, les esprits et les cycles de la vie. L'expérience écologique y devient une expérience sensible et existentielle : la terre nourrit, mais surtout, elle parle, elle enseigne, elle relie. L'humain s'y sait inscrit dans le tissu du cosmos, attentif aux rythmes, aux signes et aux messages inscrits dans la respiration même du monde. Cette conscience, loin des approches modernes objectivantes, s'appuie sur une rationalité intuitive, analogique et relationnelle, enracinée dans la mémoire collective et l'organisation sociale. Dans ce cadre, le monde est structuré selon une bipartition fondamentale : le monde visible – matériel, socialisé ou encore sauvage –, coexiste avec un monde invisible habité par Dieu, les esprits, les ancêtres et d'autres entités spirituelles. Ces deux sphères interagissent en permanence et structurent un système écologique normatif, fondé sur des règles sacrées, des interdits et des tabous, qui garantissent l'équilibre cosmique.

Dans cette dynamique, il convient également de souligner l'efficacité remarquable des dispositifs traditionnels de protection des espaces naturels (R. Wild, and C. Mcleod, 2012). Contrairement aux forêts classées relevant de la gestion moderne, dont la préservation dépend largement de la surveillance humaine et des mécanismes coercitifs, les forêts et bois sacrés bénéficient d'une protection durable fondée sur l'intériorisation des interdits symboliques et spirituels (S. Savadogo, A. Thiombiano, 2012). La croyance en la présence d'entités invisibles et en des sanctions surnaturelles en cas de transgression induit un respect profond et spontané de ces espaces, qui se traduit par des comportements écologiquement responsables. (R. C. Sawadogo, 2012 ; D. M. Gadou, 2003). Toutefois, au-delà de la crainte de la sanction, ces pratiques participent à la formation de vertus écologiques telles que la

retenue, le sens de la limite, la responsabilité envers le vivant et l'harmonie communautaire. En ce sens, l'écologie traditionnelle africaine ne relève pas uniquement d'un système de régulation sociale, mais constitue une véritable pédagogie morale inscrite dans la durée, où la protection de la biodiversité est le fruit d'un habitus vertueux plutôt que d'une contrainte extérieure. L'écologie traditionnelle africaine apparaît ainsi comme un système de gouvernance environnementale intégré, articulant normes culturelles, responsabilité morale et préservation effective des écosystèmes.

Cette logique de préservation de l'harmonie se reflète aussi dans l'organisation sociale à travers une répartition décentralisée des pouvoirs, conçue comme un système de contrepoids au service du Tout cosmique. Dans nombre de sociétés africaines traditionnelles, cette décentralisation se manifeste par la séparation des sphères d'autorité : politico-administrative, spirituelle, thérapeutique, ou encore foncière liée à la gestion de la terre et de ses ressources. L'objectif est d'éviter tout cumul des pouvoirs pouvant conduire à un abus susceptible de perturber l'ordre cosmique et de menacer la vie des créatures. La distinction entre autorité politique et autorité foncière illustre clairement cette logique. C'est dans ce cadre qu'ont été instituées des fonctions spécifiques, chargées de veiller à l'équilibre du cosmos : gardiens spirituels et experts des lois de l'écosystème, ils incarnent une autorité distincte de celle des responsables politico-administratifs. Deux exemples emblématiques sont les *Yônyônse* chez les *Mosse* du Burkina Faso et les *Nga-Lébwéy* chez les *Bayansi* de la République démocratique du Congo.

Chez les *Mosse*, la structuration traditionnelle du pouvoir repose sur une organisation binaire distinguant deux sphères d'autorité : d'une part, le pouvoir politique (*Naam*), exercé par les *nakomsé*, responsables de la gouvernance et de la gestion des populations ; d'autre part, le pouvoir foncier, confié aux chefs de terre (*teng-sôb-damba*), issus du clan des *Yônyônse*, garants de l'harmonie entre communautés humaines et milieu naturel. Le *Wadg naaba Bulga* (2014), chef de terre, décrit ainsi la mission confiée à son lignage dans la gestion de la Terre-Mère (*Tempelogo*) :

Nous avons reçu l'autorité spirituelle de la gestion de la terre entière. La Terre-Mère est une. Nos ancêtres ont reçu la mission de gérer toute affaire relative à elle et la protection de tout ce qu'elle abrite. C'est pourquoi ils ont institué un certain nombre de rites pour la protéger et préserver la nature. La gestion de tout ce qui est sur la Terre-Mère, qu'il soit visible ou invisible nous revient.

Tous nos rites traditionnels ne sont ordonnés qu'au bien-être de la nature et à la protection de la Terre-Mère⁹.

En République Démocratique du Congo, les *Nga-Lébwéy* des *Bayansi* jouent un rôle analogue. *Lébwéy*, divinité de la terre et du ciel, voit sa puissance incarnée dans son prêtre, le *Nga-Lébwéy*, qui hérite de sa mission plutôt qu'il ne l'acquiert par élection. Comme le souligne B. F. Biniama (2015, p. 38) : « Depuis une éternité sans date, le *Nga-Lébwéy* a protégé la création de Dieu avec succès ». Cette perception fonde une éthique relationnelle qui invite à une posture d'humilité devant un monde qui ne peut être réduit à la seule objectivation, et engage l'humain dans une responsabilité dialogique envers la Terre.

Enfin, l'analyse approfondie de la phénoménologie et de l'épistémologie de l'approche traditionnelle africaine du cosmos montre qu'elle véhicule une *anthropo-cosmologie*, selon l'expression de M. A. Makamba (2020, p. 65). Revenant aux cosmogonies, l'être humain, à l'instar des autres créatures, participe de l'essence divine. Ainsi, chez les *Luba*, *Maweeja Nnangila* crée par métamorphose de lui-même ; chez les *Dogon*, l'acte créateur se déroule dans l'*œuf en boule d'Amma*, symbole de son utérus. L'acte de création est un passage de l'Un au Multiple, instaurant une altérité d'essence divine, et non une homogénéité entre les créatures.

Toutefois, l'être humain reçoit une particularité propre : chez les *Luba*, il est façonné à l'image de *Maweeja Nnangila* et doté du pouvoir du Verbe qui s'élève de son cœur pour s'exprimer par sa bouche, sa langue et ses mains ; dans le mythe *peul*, il devient l'interlocuteur privilégié de *Guéno*, recevant l'Esprit et la Parole, symboles de puissance créatrice ; pour les *San*, l'humain seul conserve la parole après la séparation des créatures. Héritée du divin, la Parole est dans la pensée africaine un attribut fondamental de l'homme : créatrice et relationnelle, elle structure l'ordre du monde en établissant des liens par le langage. Comme l'écrit C. M. Ba (2013, p. 178) : « L'acte de nomination, le *dire* lui-même, consiste à créer une relation en même temps qu'à être nommé. Dès lors, être nommé, n'est-ce pas s'inscrire dans un réseau de relationnel avec celui qui nomme ? »

Cette spécificité humaine ne doit pas être confondue avec une posture anthropocentrique qui légitimerait une exploitation abusive et

⁹ Notre traduction en français de cet entretien se veut volontairement proche du littéral, afin de demeurer fidèle à l'oralité traditionnelle, avec son souffle propre et sa cohérence interne : répétitions rythmées, insistance sur la mission ancestrale, personnification de la Terre-Mère.

destructrice des ressources naturelles. Les mythes d'origine rappellent que l'homme est un *tard-venu* dans le cosmos, placé souvent à la fin ou au milieu du processus créateur (comme c'est le cas dans le mythe *peul*). Il est perçu comme le maillon le plus faible de la chaîne cosmique. O. Bimwenyi-Kweshi (1981, p. 527) souligne que dès son apparition, l'homme découvre avec étonnement que tout existait avant lui : « Forêts luxuriantes, savanes sans bornes, sillonnées de cours d'eau de toutes dimensions, tout cela, avec son peuplement, a donc précédé ! La lune, les étoiles, les soleil..., tout cela a donc précédé ! ... Les ancêtres eux-mêmes, les premiers fondateurs des lignages, les premiers occupants de ces vastes domaines, même eux sont aussi venus trop tard ! » L'humain est non seulement un *tard-venu*, mais sa condition est aussi marquée par la *précarité* et la *brièveté*, ce qui l'invite à l'humilité dans l'ordre cosmique.

La cosmovision africaine récuse toute forme d'anthropocentrisme dominateur tel qu'on le rencontre dans certaines pensées modernes occidentales, où l'homme est perçu comme maître et possesseur de la nature. Elle propose au contraire une *anthropo-cosmologie*, c'est-à-dire une ontologie de la relation et une éthique de l'harmonie, où l'humain n'existe qu'en lien avec l'ensemble du vivant. Ce décentrement ne nie pas la dignité humaine, mais l'inscrit dans un équilibre global : sa parole et son action ne trouvent sens qu'au service de la Vie. Comme l'explique le mythe *peul*, l'homme est considéré comme gardien et gestionnaire de l'univers, celui dont la mission est d'en prendre soin. Cette perspective ouvre la voie à une relecture symbolique et éthique des relations entre l'homme et la nature, que nous avons approfondie en mobilisant le triple questionnement de l'éthique des vertus à partir de la phénoménologie et de la métaphysique traditionnelles africaines.

2.4. L'éthique des vertus : le triple questionnement selon l'approche traditionnelle africaine

Dans cette perspective, l'analyse systémique fondée sur la pensée traditionnelle africaine et sur le cadre général de l'éthique qu'elle fonde (une éthique de la Vie) permet de décliner le triple questionnement de la manière suivante :

« Qui-suis-je ? » : en Afrique traditionnelle, la construction de l'identité et du devenir humain repose sur une interaction constante avec la communauté, les traditions et les forces cosmiques. Le sujet est à la fois un « je » et un « nous », car l'identité et l'altérité relèvent d'une ontologie relationnelle. L'individu ne se définit pas comme une entité autonome, mais comme un *être-en-relation*, marqué par son

appartenance familiale, clanique et communautaire, avec lesquels il partage des racines, une langue, des rites, une tradition, une histoire et une autorité commune. Par exemple, il se présentera comme l'enfant d'un tel, de telle famille, de tel clan... dans tel village (R. Linton, 1986). Cette conception est exprimée par le courant philosophique africain de *l'Ubuntu* : *Umuntu ngumuntu ngabantu*, traduit entre autres par : « Je suis ce que je suis grâce à ce que nous sommes tous », ou encore : « Je suis ce que je suis parce que vous êtes ce que vous êtes » (P. Frath, R. Daval, 2019). En Afrique traditionnelle, cette ontologie relationnelle constitue le cadre fondamental de l'existence et de la reconnaissance mutuelle.

L'analyse des cosmogonies a également montré que l'être humain partage une essence cosmique avec les autres créatures. Il se définit donc non seulement par sa relation avec autrui, mais aussi par son appartenance au cosmos. C'est pourquoi E. Mveng (1985, p. 11) l'appelle *l'homme cosmique* : « L'homme est à la fois du monde des vivants et de celui des morts ; il est esprits, animaux, végétaux, minéraux ; il est feu, il est eau, il est vent ; il est *Geb* et *Nut*, c'est-à-dire ciel et terre. » É. Kabemba (2009) va plus loin en affirmant que le cosmos constitue *la véritable carte d'identité de l'homme*. Privé de cette inscription cosmique, il devient un être déraciné, sans lieu, sans demeure, sans repères, sans identité. Ainsi, à la question « Qui suis-je ? », l'approche traditionnelle africaine répond : « Je suis un homme cosmique. » C'est dans cette continuité, qu'elle éclaire également la question du devenir humain.

« Que suis-je appelé à devenir ? » : La quête de l'origine et la question du devenir sont indissociables. Les yeux de l'homme traditionnel sont tournés vers l'Origine, mais ils scrutent aussi l'*A-venir* béatifique. Selon les mythes cosmogoniques, l'être humain, confronté aux forces de mort, porte le poids de la finitude tout en aspirant à une croissance existentielle, en un mot, au devenir. Comme le soutient É. Kabemba (2017, p. 251) : « Dévoré par la morsure de la fragilité, de la fugacité, le mortel, en perpétuelle croissance, s'éprouve comme "un grain-en-train-de-devenir-baobab", comme un 'grain de l'univers', puissance de vie et promesse d'avenir. »

L'identité du sujet africain est cosmique, mais elle demeure un appel à s'accomplir pleinement : la vie consiste en un *devenir-meilleur* orienté vers la plénitude. Ce *devenir* s'inscrit dans une interrogation permanente sur l'existence, l'ordre des choses et le processus même de la vie, reçue de l'Être suprême et partagée avec tous les êtres (C. M. Ba,

2007). À la question « Que suis-je appelé à devenir ? », l'approche africaine répond, en paraphrasant É. Kabemba (2017) : « Je suis appelé à devenir un être-cosmique-d'autrui-de-Dieu ».

Dans cette dynamique, le devenir humain possède une dimension intrinsèquement relationnelle, fondée sur la conscience que l'univers est relation et qu' « Etre, c'est être lié ». Ainsi, l'accomplissement de l'être humain ne se réduit pas à une quête individuelle de développement personnel, mais s'affirme comme une contribution active à la préservation et à l'harmonisation de l'équilibre cosmique. Être et devenir sont liés : la plénitude de vie auprès des ancêtres et de Dieu s'accomplit dans le devenir d'un *être-cosmique-d'autrui-de-Dieu*, actualisé par une vie vertueuse.

« Avec quels moyens ? » : Les vertus. L'étude des traditions révèle une pluralité de vertus structurantes, parmi lesquelles deux apparaissent comme cardinales dans l'écologie traditionnelle : la *crainte de Dieu* et l'*être-avec*. Leur importance réside dans leur rôle de matrice, en ce sens qu'elles génèrent et soutiennent l'ensemble des autres vertus.

La crainte de Dieu

Dans la pensée africaine, Dieu, Principe de vie, occupe une place centrale dans tous les aspects de l'existence. Un proverbe ashanti dit : « Personne n'a besoin de montrer à un enfant l'Être le plus haut », soulignant que la conscience de Dieu est inscrite dans l'intuition humaine dès l'enfance. L'Être suprême, source de toute vie, a instauré un ordre sacré que l'humanité doit préserver. De là découle la vertu capitale de la *crainte de Dieu* qui n'est pas une peur servile, mais une adhésion intime à l'existence de Dieu. Craindre Dieu, c'est respecter la Vie, honorer son Auteur et manifester de la considération pour toute œuvre issue de ses mains. Cette crainte s'exprime par la prudence, l'humilité et la gratitude envers l'environnement, et conduit à éviter toute action susceptible de rompre l'équilibre cosmique et d'entraîner des conséquences néfastes pour l'homme et son écosystème.

Cette vertu s'exprime également dans des attitudes de prudence et d'humilité dans la gestion et l'usage des ressources naturelles. Elle engage l'humain à une responsabilité éthique qui préserve l'équilibre et l'harmonie cosmique, ouvrant ainsi sur la seconde vertu cardinale : l'*être-avec*.

L'être-avec

En Afrique traditionnelle, l'identité personnelle se définit d'emblée dans la relation, comme nous l'avons déjà expliqué. Cette rationalité africaine fondée sur le principe du « *non seulement... mais aussi* » [sic] (B. Bujo, 2011, p. 9), traduit l'interconnexion entre l'homme, la nature, le monde invisible et Dieu. *L'être-avec* devient ainsi une vertu écologique : il exprime une interdépendance constitutive, que T. N. Pombo (2013) décrit comme un mode d'être en relation constante avec soi-même, avec les autres, avec le cosmos et avec le Transcendant. Le sens de la vie s'appréhende dans cette dynamique relationnelle où l'accent est mis sur l'*être* plutôt que sur l'*avoir* et la *possession*. Ainsi, l'être humain n'a pas un bien matériel, il *est avec* ce bien ; il n'a pas la vie, il est *avec* la vie, la santé ; il ne possède pas la forêt ou les animaux, il est *avec* la forêt et les animaux, avec les ancêtres et avec Dieu.

Ce lien ne relève pas seulement de la cohabitation, mais implique respect, solidarité et gratitude vis-à-vis des largesses divines. Ainsi, les fêtes des récoltes répandues en Afrique, expriment cette reconnaissance envers Dieu, la terre nourricière et les ancêtres. Chez le peuple *Adjatado* (au sud du Togo), le *Togbui-Agni* (la fête des moissons) est une occasion solennelle pour l'exprimer (S. K. Klassou, 2002). Les *Diola* (Sénégal) organisent le *Kamagnene* qui signifie : « cuisiner le nouveau riz ». Cette fête du partage est un temps d'action de grâce pour l'abondance des pluies et la récolte du riz (J. S. Tendeng & C. Sané, 2024). Dans la mesure où c'est le Créateur qui pourvoit aux besoins de tous, vouloir garder ses biens pour soi seul, est perçu comme une rupture du lien originel de solidarité et de communion.

De même, la conception de l'*être-avec* inspire une gestion mesurée et responsable des ressources naturelles. Elle se traduit par des pratiques de préservation visant à limiter l'exploitation excessive du milieu, telles que le ramassage du bois mort plutôt que l'abattage d'arbres vivants, ou encore la restriction des activités de pêche et de chasse au strict nécessaire, comme l'illustrent les pratiques du peuple *Bulu* au Cameroun. Dans le domaine de la pêche, cette communauté recourt à trois techniques autorisées : la pêche à la ligne (*minób*), réservée aux hommes, ainsi que la pêche à la nasse (*mesaman*) et la pêche au barrage (*mie'é*), pratiquées par les femmes. Ces activités sont limitées à une ou deux fois par mois et exclusivement en saison sèche (P. C. Billé, 2015). L'ensemble de ces dispositifs vise à prévenir le gaspillage des ressources et à assurer la pérennité des espèces, inscrivant ainsi l'exploitation du milieu dans une logique de durabilité.

Cette vertu de l'*être-avec* est également guidée par une profonde communion avec les autres éléments naturels qui manifestent la grandeur de Dieu ; elle s'exprime dans les rituels : un paysan *baoulé* demande pardon à la terre avant de la cultiver, reconnaissant sa dépendance vitale envers elle : « Pardonne-moi, Terre, si je te frappe ainsi, ce n'est pas par méchanceté, mais parce que j'ai besoin de toi pour ma nourriture et celle des miens. Sois indulgente pour nous. » (D. M. Gadou, 2003, p. 57).

Dans la même dynamique, certains arbres sont vénérés et protégés en raison de leur rôle symbolique et communautaire. Par exemple, selon le *Wagdg Naaba Bulga* (2014), dans le *Moogho*, les ancêtres ont révélé les noms de cinq vénérables arbres par degré d'importance : d'abord le tamarinier (*pusga*) symbole de la Terre-Mère et de la force ; ensuite le néré (*rôaga*) symbole du chef de terre (le *Teng-sooba*) : ses fruits servent à fabriquer le *soumbala* (une sorte de moutarde) qui a plusieurs fonctions notamment lors des fiançailles, des funérailles. En troisième position, vient le caïcedrat (*kuka*) qui est le symbole des *Nakomse*, détenteurs de l'autorité politique et administrative ; le karité (*tanga*) est le quatrième arbre important dans la représentation *moaga* et symbolise l'être humain. Enfin, le baobab (*toèga*) qui symbolise la sagesse. Leur abattage n'est autorisé qu'en cas de nécessité absolue, après consultation des divinités.

La vertu de l'*être-avec* porte également le souci de la justice générationnelle. La terre, bien commun sacré confié par Dieu, doit être exploitée dans le respect des générations passées, présentes et futures. Cette vision s'incarne dans des pratiques communautaires fondées sur la coopération, la transmission des savoirs écologiques et une relation aux ressources terrestres envisagées comme de véritables partenaires de vie. L'*être-avec* n'est pas seulement un principe social : c'est un fondement écologique majeur qui rappelle que la préservation de la vie dépend d'une éthique de solidarité, de respect mutuel et d'équilibre entre tous les êtres.

En somme, l'être humain est un sujet qui *est*, mais qui est aussi appelé à *devenir* par le biais des vertus qui structurent une responsabilité cosmique traduite dans des pratiques sociales, rituelles et normatives (totems, interdits, rites d'initiation). L'accent est mis sur la « capacité relationnelle » et le « devenir relation » que les vertus rendent effectifs. Cette analyse met en évidence l'originalité de la méthodologie adoptée qui répond au triple questionnement de l'éthique des vertus à partir des

ressources conceptuelles de la tradition africaine. Elle montre la pertinence de cette pensée dans la recherche de solutions à la crise écologique contemporaine. L'enjeu étant celui d'une continuité dans la discontinuité en écho à l'adage africain qui dit : « On tisse la nouvelle corde au bout de l'ancienne. »

3. Discussion

La discussion qui suit vise à mettre en perspective les résultats obtenus, en montrant en quoi l'écologie traditionnelle africaine, s'inscrit dans une véritable logique scientifique et ouvre des pistes fécondes pour la réflexion écologique contemporaine.

Cette étude confirme d'abord que l'écologie traditionnelle africaine ne peut être réduite à un simple ensemble de pratiques empiriques. En effet, la distinction entre savoir et science apparaît ici déterminante. Le savoir, tel qu'il est transmis dans les traditions africaines, se présente comme une connaissance pragmatique, enracinée dans l'expérience quotidienne, les rituels et l'observation du milieu naturel. Il répond avant tout à des besoins concrets de subsistance et de préservation de l'équilibre communautaire et cosmique. La science, en revanche, suppose une mise en méthode, une élaboration épistémologique et une réflexivité critique qui permettent de transformer ces savoirs en un système structuré et transmissible selon des critères explicites.

Ainsi, l'écologie traditionnelle africaine peut être reconnue comme une véritable science dès lors que sont prises en compte sa méthodologie propre, sa phénoménologie de l'existence et son éthique de la Vie, toutes enracinées dans une vision holistique du monde qui en constitue à la fois le socle théorique et pratique. Une telle requalification rejoint les démarches engagées auprès d'autres peuples autochtones, notamment les *Kogis* en Amérique latine et les *Maoris* en Océanie, dont les savoirs écologiques ont également été progressivement reconnus comme des systèmes de connaissance cohérents.

Chez les *Kogis* de la Sierra Nevada, l'organisation de la vie repose sur ce qu'ils nomment la « Loi d'Origine », selon laquelle « *Tout a une origine, une source. Tout a un ordre et sa place. Tout a une fonction, une raison d'être. Tout est lié dans une mutuelle dépendance* (F. X. P. Witte, 2017). Cette loi cosmique s'applique à l'ensemble du vivant et fonde une obligation morale fondamentale de respect de l'équilibre naturel, conçu comme une harmonie à la fois écologique et spirituelle. De manière analogue, chez les *Maoris* de Nouvelle-Zélande, la relation à la nature s'inscrit dans une vision holistique où humains, éléments naturels, ancêtres et forces spirituelles constituent une communauté du

vivant reliée par le principe de *whakapapa*. La terre (*whenua*), les eaux et les espèces ne sont pas perçues comme de simples ressources exploitables, mais comme des entités parentes engageant une responsabilité morale. Cette conception se traduit par le *kaitiakitanga*, éthique de gardiennage fondée sur la préservation des équilibres écologiques, le respect des cycles naturels et l’instauration d’interdits temporaires (*rahui*) favorisant la régénération des milieux (J. Hutchings et al., 2020 ; M. Kawharu, 2000). L’écologie maorie apparaît ainsi comme une forme de gouvernance environnementale fondée sur une approche existentielle dans laquelle le bien-être humain demeure indissociable de celui de la terre et du vivant.

Initialement perçues comme de simples pratiques culturelles ou spirituelles, les connaissances écologiques de ces peuples ont progressivement été reconnues par la communauté scientifique internationale comme de véritables systèmes de savoir (D. Hikuroa, 2017). L’écologie traditionnelle africaine partage avec ces traditions autochtones les caractéristiques d’un savoir scientifique existentiel, où la connaissance constitue à la fois une méthode d’appréhension du monde et un mode d’être. Autrement dit, le savoir écologique est indissociable de l’action et de la vie quotidienne : l’écologie n’est pas extérieure à ces peuples, elle est leur manière d’habiter le monde.

Toutefois, cette recherche, limitée à l’analyse des cosmogonies de quatre peuples (*Luba, Dogon, Peuls et San*), met en évidence l’existence de vastes champs encore inexplorés de la pensée écologique africaine, appelant à de nouvelles investigations afin d’en approfondir la richesse et la diversité.

En outre, l’écologie traditionnelle africaine se distingue aussi de certains courants contemporains comme le biocentrisme, le pathocentrisme, écocentrisme (G. Hess, 2013), qui tendent à absolutiser l’un ou l’autre pôle du vivant. Elle propose une *anthropo-cosmologie* qui refuse à la fois l’anthropocentrisme réducteur et la négation de la singularité humaine. Dans cette perspective, elle rejoint la notion d’« écologie intégrale » (E-H Sean, 2005 ; F. Van Gaver, 2007), qui articule soin de la nature et dignité humaine, protection des écosystèmes et justice sociale. Loin d’opposer humanisme et environnementalisme, elle vise leur réconciliation¹⁰.

¹⁰ L’expression « écologie intégrale » a été formalisée et popularisée au XX^e et XXI^e siècles, mais ses racines remontent à des philosophes personalistes et éthiciens qui ont pensé l’articulation entre dignité humaine, nature et transcendance.

Sans entrer dans les débats complexes autour du dualisme nature/culture, il convient de rappeler que la pensée moderne a souvent posé l'humain comme un être de culture, distinct et séparé de la nature (P. Descola, 2005). Cette séparation s'est accentuée avec l'héritage cartésien et la naissance de la physique galiléenne, qui ont contribué à réduire la nature à un système d'objets soumis aux forces d'inertie et aux interactions extérieures (B. Feltz et al., 2015). Aujourd'hui encore, si le terme « nature » occupe une place centrale dans les discours, cette centralité s'accompagne d'une tendance à dissocier le Créateur du monde créé. Les modèles explicatifs contemporains, tels que la théorie du *Big Bang* (S. Hawking et al., 2010) ou la thèse *Gaïa* (L. Wilkinson, 1993), tendent ainsi à évacuer la référence à un Être suprême comme principe originel.

Contrairement à cette vision dualiste, la tension entre *nature* et *culture* en Afrique est apparue surtout par le biais des lectures ethnologiques. Les religions traditionnelles africaines, souvent qualifiées d'animistes, polythéistes ou panthéistes (R. Tabard, 2010), ont été interprétées à travers le prisme du naturalisme occidental, occultant leur véritable essence. Une analyse attentive des cosmogonies et des croyances africaines révèle cependant que ces traditions ne reposent pas sur une opposition, mais sur une continuité : l'humain, sa culture et la nature participent d'une même dynamique vitale, sans dualisme radical.

Enfin, plusieurs défis demeurent. Les savoirs traditionnels souffrent encore d'une reconnaissance institutionnelle insuffisante, car ils sont rarement intégrés aux politiques environnementales ou aux programmes scolaires en tant qu'approche phénoménologique et méthodologique. Leur transmission intergénérationnelle est fragilisée par la modernisation et la mondialisation qui entraînent une érosion progressive de ces connaissances. Par ailleurs, les cadres méthodologiques permettant une véritable complémentarité entre l'écologie traditionnelle africaine et les sciences contemporaines restent encore limités, ce qui freine leur dialogue et leur articulation. Enfin, la place des experts traditionnels demeure sous-estimée, tant dans la réflexion scientifique que dans la transmission éducative, ce qui contribue à marginaliser leur rôle malgré la richesse de leurs savoirs.

Face à ces enjeux, plusieurs pistes d'action s'imposent. Le développement de recherches collaboratives associant universitaires, experts traditionnels et communautés locales, constitue une voie prometteuse pour co-produire des savoirs pertinents et des solutions adaptées aux contextes spécifiques. En favorisant la rencontre entre traditions et sciences contemporaines, une telle dynamique ouvre la

possibilité d'une écologie véritablement plurielle et ancrée dans les réalités locales. Valoriser l'écologie traditionnelle africaine suppose d'abord un effort méthodique de documentation et de préservation, mené en lien direct avec les communautés détentrices de ces savoirs. Cette démarche ne relève pas seulement d'une logique patrimoniale ; elle est indispensable pour assurer leur transmission et leur réactualisation dans un monde en mutation rapide.

Dans ce cadre, l'élaboration d'une *éco-bibliographie* systématique apparaît comme une exigence scientifique et culturelle. Il s'agit de capitaliser les approches interdisciplinaires et pluridisciplinaires de l'écologie traditionnelle en recensant les ressources documentaires disponibles dans divers champs d'étude. Une telle *éco-bibliographie* constitue une première réponse à l'érosion progressive des connaissances, conséquence directe de la mondialisation et de la rupture de transmission intergénérationnelle. En rendant plus visibles et accessibles les pratiques et les ressources phénoménologiques de l'approche traditionnelle africaine du cosmos, cette initiative permet de réhabiliter des savoirs culturels et scientifiques trop souvent relégués au rang de *savoirs mineurs*.

Toutefois, une entreprise de mémoire demeure insuffisante sans reconnaissance institutionnelle. C'est pourquoi la création d'espaces académiques spécifiquement dédiés à l'écologie traditionnelle africaine¹¹ apparaît comme une nécessité. De tels centres offriraient à la fois une légitimité scientifique à ces savoirs et un espace de dialogue critique avec la science moderne, dépassant ainsi l'opposition stérile entre « tradition » et « modernité ». Véritables laboratoires interdisciplinaires, ils contribueraient à la systématisation de l'écologie traditionnelle et à sa diffusion non seulement en Afrique, mais aussi dans la communauté scientifique mondiale. Ils rempliraient une double mission de recherche et de formation, en approfondissant les méthodologies, phénoménologies et épistémologies propres à ces savoirs.

Enfin, l'intégration de l'écologie traditionnelle africaine dans les projets éducatifs dès le primaire et le secondaire constitue un levier décisif. Elle permet de valoriser les experts traditionnels et de sensibiliser les jeunes générations en les inscrivant dans une continuité culturelle et écologique. Il s'agit de transmettre l'écologie non seulement comme savoir, mais comme manière d'être vertueuse, apte à

¹¹ À l'instar du Centre d'Études des Religions Africaines (CERA) créé au sein de l'Université Catholique du Congo (UCC).

forger une conscience écologique intégrée. Comme le souligne P. Rabhi (2009, p. 26), il s'agit d'« éduquer les enfants sans la compétitivité qui les angoisse, mais sur la solidarité qui les renforce, les apaise et les reconnecte concrètement à la nature », ouvrant ainsi leur regard à sa beauté, à sa générosité et à son mystère.

En définitive, loin d'être de simples mesures périphériques, ces propositions s'inscrivent dans un projet global de réhabilitation et de valorisation de l'écologie traditionnelle africaine. Elles visent à la replacer au cœur des débats contemporains sur la durabilité et la justice écologique, en la reconnaissant comme un cadre à la fois pertinent, fécond et scientifiquement légitime pour affronter la crise écologique actuelle.

Conclusion

L'écologie traditionnelle africaine ne saurait être réduite à un ensemble de pratiques empiriques de préservation de la nature. Elle se présente comme une véritable science, à la fois holistique et méthodologiquement structurée, enracinée dans une vision interconnectée de la Vie et fondée sur une éthique de la relation. Elle repose sur des siècles d'observation, d'expérimentation et de transmission, conférant à l'humain une responsabilité dialogique envers l'ensemble du cosmos. Cette approche refuse toute hiérarchisation entre les éléments du monde, reconnaissant la différence comme principe d'équilibre et de coexistence.

Dans un contexte de crise écologique globale, l'écologie traditionnelle africaine constitue ainsi un ressort incontournable, non pas en substitution mais en complément des approches modernes. Sa reconnaissance, sa valorisation et son institutionnalisation apparaissent comme des leviers essentiels pour élaborer une écologie durable, adaptée aux réalités culturelles et environnementales africaines.

Toutefois, la portée de cette écologie ne se limite pas à des dispositifs techniques ou à des savoirs environnementaux. Elle engage une transformation profonde du sujet moral. En ce sens, l'éthique des vertus constitue un cadre pertinent pour penser la réhabilitation d'un rapport juste au vivant. En remplaçant la formation du caractère, la responsabilité relationnelle et l'inscription dans une tradition vivante au cœur de l'agir humain, elle permet de dépasser les logiques utilitaristes et émotivistes qui alimentent la crise écologique contemporaine. L'écologie traditionnelle africaine apparaît alors non seulement comme une science de la relation au milieu, mais aussi comme une école de vertus

écologiques orientées vers la recherche du bien commun et de l'harmonie cosmique.

Au-delà de son ancrage local, cette approche ouvre un horizon universel. En réhabilitant la pluralité des savoirs et en promouvant une éthique de la solidarité cosmique, elle participe à un dialogue fécond entre les traditions écologiques du monde. Dans un monde menacé par l'épuisement des ressources et la rupture des équilibres vitaux, elle rappelle avec urgence la nécessité de repenser nos manières d'habiter la Terre. Sa transmission aux générations futures représente enfin un enjeu crucial, garantissant la continuité d'un patrimoine immatériel précieux et ouvrant la voie à une écologie plus juste, inclusive et féconde pour l'avenir commun de l'humanité.

Bibliographie

BA Cheikh Moctar, 2007, *Étude comparative entre les cosmogonies grecques et africaines*, Paris, l'Harmattan.

BA Cheikh Moctar, 2013, *Les cosmogonies et cosmologies africaines et grecques, centralité et implications sociales*, Paris, Ed. Connaissances et Savoir.

BA Amadou Hampâté, *Contes initiatiques peuls*, Paris, Edition Stock et Nouvelles Éditions Ivoiriennes, 1993-1994.

BERKES Fikret, 1993, « Traditional Ecological Knowledge in Perspective », in INGLIS Julian T. (Editor.), *Traditional Ecological Knowledge : Concepts and Cases* Canada, International Development Research Centre.

BILLE Paule Christiane, 2015 « Les Bulu et la terre : entre appropriation et soumission », dans Bernard F. BINIAMA, (dir.), , *Écologie, traditions africaines et développement. Enjeux environnementaux en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala, pp. 54-57.

BIMWENYI-KWESHI Oscar, 1981, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence Africaine.

BINIAMA Bernard Fansaka (dir.), 2015, *Écologie, traditions africaines et développement. Enjeux environnementaux en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala.

BUJO Bénézet, 2011, « Le rôle du cosmos dans le processus de la constitution de la personne », *Téléma*, n°2/11, (juillet-décembre), pp. 2-14.

BUTARE Innocent, (dir.), 2003, *Pratiques culturelles, la sauvegarde, la conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre*,

- actes du Séminaire-Atelier de Ouagadougou (Burkina Faso), Centre de recherches pour le développement international / Zoom Édition.
- COURADE Georges, 2014, *Les Afriques au défi du XXI^e siècle*, Paris, Belin.
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DIA Abdoulaye, 2010, DUPONNOIS Robin (dir.), *Le projet majeur africain de la Grande Muraille Verte : Concepts et mise en œuvre*, Marseille, Institut de recherche pour le développement.
- , 2012, *La Grande Muraille Verte. Capitalisation des recherches et valorisation des savoirs locaux*, Marseille, Institut de recherche pour le développement.
- DURKHEIM Émile, 2012, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
- FAIRHEAD James et LEACH Melisa, 1994, « Représentations culturelles africaines et gestion de l'environnement », *Politique africaine*, n° 53, (Mars), p. 11-24.
- FELTZ Bernard et LUYCKX Charlotte, 2015, « Nature (Histoire et philosophie) », dans BOURG Dominique et PAPAUX Alain, (dir.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Paris, PUF, pp. 681-685.
- FOURCHE Tiarko et al., 2002, *Une Bible Noire : cosmogonie bantu*, 2^{ème} éd., Paris, Les Deux Océans.
- FRATH Pierre, DAVAL René, 2019, *Cogito versus ubuntu*, Vincennes, Éditions Observatoire européen du plurilinguisme.
- GADOU Dakouri M., 2003, « Préservation de la biodiversité : les réponses des religions africaines », dans Innocent BUTARE, (dir.), *Pratiques culturelles, la sauvegarde et la conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre*, actes du Séminaire-Atelier de Ouagadougou (Burkina Faso), Centre de recherches pour le développement international / Zoom Édition, pp. 47-63.
- GRIAULE Marcel et al., 1965, *Le renard pâle*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- HAWKING Stephen et al., 2010, *The Grand Design*, New York, Bantam Books.
- HESS Gérald, 2013, *Éthiques de la nature*, Paris, PUF.
- HIKUROA Daniel, 2017, "Mātauranga Māori – the ūkaipō of knowledge in New Zealand", *Journal of the Royal Society of New Zealand*, 47(1), pp. 5-10.
- HUTCHINGS Jessica, SMITH Jo, TAURA Yvonne, HARMSWORTH Garth, AWATERE Shaun, 2020, "Storying kaitiakitanga: Exploring

Kaupapa Māori land and water food stories”, *MAI Journal*, 9(3), pp. 183-194.

KABEMBA Évariste, 2017, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, Paris, Beau Bassin, Presse Académique Francophone.

—, 2009, « Création, écologie et justice générationnelle », *Telega*, n° 2/09, (juillet-décembre), pp. 63-81.

KAWHARU Merata, 2000, “Kaitiakitanga: A Māori anthropological perspective of the Māori socio-environmental ethic of resource management”, *The Journal of the Polynesian Society*, 109(4), pp. 349-370.

KI Jean-Paulin, 2015, *Populations et environnement au Burkina Faso : étude sur la protection des écosystèmes terrestres dans la province du Nayala*. Thèse de doctorat unique en sociologie, Université Cheick Anta Diop de Dakar.

KLASSOU Selom K. 1(2002), « Croyances coutumières, pratiques foncières et développement rural au Togo: Cas des préfectures de Haho et du Moyen-Mono », *Belgeo*, pp. 29-44.

LEVI-STRAUSS Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

LINTON Ralph, 1986, *Le fondement culturel de la personnalité*, Andrée Lyotard (trad.), Paris, Dunod.

LYOTARD Jean-François, 1979, *La condition postmoderne*, Paris: Les Ed. de Minuit.

MACINTYRE Alasdair, 2013, *Après la vertu. Étude de théorie morale*, Laurent BURY (trad.), Paris, PUF.

MAKAMBU Mulopo Apollinaire, avril 2020, « Dieu et la conception africaine de la vie », *Cahier des Religions Africaines*, Nouvelle série, vol. 1 , pp. 57-70.

MARIE Alain, 2008, « Individualisation : entre communauté et société l'avènement du sujet », dans MARIE Alain et alii, *L'Afrique des individus, Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Karthala, pp. 405-436.

MARSHALL Lorna, 1962, “!Kung Bushman Religious Beliefs”, *Journal of the International African Institute*, vol. 32, No. 3, (July), pp. 221-252.

MATAND Makashing Raymond, 2019, *L'homme et la nature. Perspectives africaines de l'écologie profonde*, Paris, l'Harmattan.

MBITI John, *Religions et philosophie africaines*, 1972, traduit par LE FORT Christiane, Yaoundé, Éditions CLE.

MVENG Engelbert, 1985, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan.

PLOUX Jean-Marie, 1999, *Le christianisme a-t-il fait son temps*, Paris, Ed. de l'Atelier/Ed. Ouvrières.

POMBO Théodore Nzamba Diba, 2013, *Enjeux de la dégradation de l'environnement en Afrique Crise écologique et conception négro-africaine de la vie. Approches éthique et théologique*, Thèse de Doctorat, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Allemagne.

RABHI Pierre, 2009, *La part du colibri*, Paris, Edition de l'Aube.

SAVADOGO Salfio, THIOMBIANO Adjima, 2012, « Les bois sacrés et les forêts communautaires », dans THIOMBIANO Adjima, KAMPANN Dorothea, (dir.), *Atlas de la biodiversité de l'Afrique de l'Ouest, Tome II : Burkina Faso*, Ouagadougou & Frankfurt, Éditions Main..

SAWADOGO Ram Christophe, 2012, « Connaissance des pratiques traditionnelles de gestion de l'environnement : préalable et base sociologique de l'efficacité des stratégies actuelles de sa conservation », dans DIA Abdoulaye, DUPONNOIS Robin, (dir.), *La grande muraille verte : Capitalisation des recherches et valorisation des savoirs locaux*, Marseille, Institut de recherche pour le développement.

SAWADOGO Viviane Z., 2022, *Pour une éthique chrétienne des vertus écologiques en dialogue avec les traditions africaines*, Thèse de doctorat, Facultés Loyola de Paris.

SEAN Esbjörn-Hargens, 2005, "Integral ecology: The what, who, and how of environmental phenomena" *World Futures*, 61 (1–2), pp. 5-49.

SINTHUMULE Ndidzulafhi I., (2023), "Traditional ecological knowledge and its role in biodiversity conservation: a systematic review", in *Frontiers in Environmental Science, Volume 11*, <https://doi.org/10.3389/fenvs.2023.1164900>.

TABARD René, 2010, « Religions et cultures traditionnelles africaines : Un défi à la formation théologique », *Revue des Sciences Religieuses* 84, n° 2, pp. 191-205.

TENDENG Jacques Sidioka & SANE Chérif, Décembre 2024, « Tourisme, patrimoine, identité et territoire : regard sur les cérémonies traditionnelles en milieu diola, en Basse-Casamance (Sénégal) », *Études caribéennes* [En ligne], 59 |, mis en ligne le 17 décembre 2024, consulté le 25 mai 2025.

URL : <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/33864> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/132zw>

VAN Gaver, Falk, 2007, *Pour une écologie intégrale*, Paris, L'Homme Nouveau.

WILD Robert, and McLEOD Christopher, (Editors), 2012, *Sites naturels sacrés : Lignes directrices pour les gestionnaires d'aires*

protégées, Gland, (Suisse), Union Internationale pour la Conservation de la Nature (UICN).

WILKINSON Loren, 1993. “Gaia Spirituality: A Christian Critique”, *Themelios*, vol. 18, no. 3 (avril), pp. 4-8.

WITTE Falk Xué Parra, 2017, *Living the Law of Origin: The Cosmological, Ontological, Epistemological, and Ecological Framework of Kogi Environmental Politics*, Thèse de Doctorat en Philosophie, Downing College -University of Cambridge.

Sources orales :

Bousm Naaba, Chef du Bousma, Yatenga, Entretien sur l’organisation dans le Royaume des Mosse- Entretien réalisé le 15 septembre 2014 de 15 à 16h30.

Larlé Naaba Tigre Chef du Larlé, Ouagadougou, Entretien sur l’écologie traditionnelle et sa validité en contexte de modernité et postmodernité - Entretien réalisé le 19 septembre 2014 de 19h à 21h.

Wagdg Naaba Bulga, Chef de terre, Ouagadougou, Entretien sur la mission des *Yônyônse*. Entretien réalisé en *moore* à Ouagadougou le 21 septembre 2014 de 17 h à 20 h 30.

