

Tiṅá

Revue Langues, Littératures, Arts et
Culture (2LAC)

ISSN : 3078-3992

Vol. 003, N° 01, juin 2026

Laboratoire Langues, Littératures et Développement (LaLD)

Faculté des Lettres et Sciences Humaines (FLESH)

Université de Kara (Togo)

Email du laboratoire : laldunivkara@gmail.com

Email de la revue : tiingalald@gmail.com

Site web de la revue : <https://revue-tinga.com>

Contacts : +228 90007145 / 92181969 / 90271980



Revue Langues, Littératures, Arts et Culture (2LAC)

VOLUME 003, N° 01, JUIN 2026

Revue semestrielle multilingue

Laboratoire Langues, Littératures et Développement (La.L.D)

Faculté des Lettres et Sciences Humaines (FLESH)

E-mail du laboratoire : laldunivkara@gmail.com

E-mail de la revue : tiingalald@gmail.com

Site web de la revue : <https://revue-tinga.com>

Contacts : (+228) 90007145 / 92181969 / 90122337

Université de Kara, TOGO

Editorial de la revue

La revue Tíúǵá est une initiative du Laboratoire Langues, Littératures et Développement (LaLD), une structure de recherche affiliée à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'université de Kara (Togo) et dont les principaux axes sont, entre autres, les langues au service du développement, les littératures, civilisations et environnement, la linguistique et les disciplines connexes.

Tíúǵá ("étoile" en langue kabiyè), est le symbole de la lumière, celle de la connaissance.

Le but de la revue Tíúǵá est de recevoir, faire évaluer par les pairs et publier des articles scientifiques d'une originalité avérée, en versions imprimée et numérique.

Les disciplines couvertes par les publications de la revue Tíúǵá sont, entre autres :

- ✓ les langues ;
- ✓ la littérature ;
- ✓ la linguistique et les disciplines connexes ;
- ✓ les arts et communication ;
- ✓ la culture.

Les parutions sont semestrielles, soit deux numéros par an, notamment en juin et en décembre de chaque année. Des numéros spéciaux sont possibles si nécessaire.

Avant d'être publié, tout article est préalablement soumis au logiciel anti-plagiat. A cet effet, aucun article ne peut être publié si son taux de plagiat est supérieur à 20%.

Les publications de la revue Tíúǵá sont conformes aux dispositions du CAMES en la matière, notamment les normes éditoriales adoptées à Bamako en 2016.

Kara, le 13 septembre 2024

Professeur Laré KANTCHOA,

Directeur scientifique de la revue
Tíúǵá

Contacts : (+228) 90007145

e-mail : lkantchoa@yahoo.fr

Administration de la revue

Comité de rédaction

Directeur scientifique : Pr Laré KANTCHOA

(+228) 90007145

Directeur de publication : Dr Komi KPATCHA (Maître de Conférences)

(+228) 90271980

Rédacteur en Chef : Dr Mimboabe BAKPA (Maître de Conférences)

(+228) 90994849

Secrétariat

Dr Essobozouwè AWIZOBA ((+228) 92181969)

Dr Assolissim HALOUBIYOU

Dr Yao TCHENDO

Dr Djahéma GAWA ((+228) 90122337) / 99438983

M. Essoron AGNALA (secrétaire principal de la FLESH)

Comité de gestion

Pr Padabô KADOUZA, Doyen de la FLESH, université de Kara

Dr Balaïbaou KASSAN (Maître de Conférences), Directrice du Laboratoire

Dr Kemealo ADOKI (Maître-Assistante), Rapporteur du Laboratoire

Dr Tchilabalo ADI (Maître de Conférences), membre du Laboratoire

Dr Mawaya TAKAO (Maître de Conférences), membre du laboratoire

Dr Bawa KAMMANPOAL (Maître de Conférences), membre du Laboratoire

Mme Maguema BILAO, comptable de la FLESH

Comité scientifique et de lecture

Kossi Antoine AFELI, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;

Komla Messan NUBUKPO, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;

Kokou Essodina PERE-KEWEZIMA, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;

Alou KEITA, Professeur titulaire, Université de Ouagadougou ;

Bernard KABORE, Professeur titulaire, Université de Ouagadougou ;

Laré KANTCHOA, Professeur titulaire, Université de Kara, Togo

Coffi SAMBIENI, Professeur titulaire, Université d'Abomey-Calavi ;

Akayaou Méterwa OURSO, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;

Komlan E. ESSIZEWA, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;

Minlpe M. GANGUE, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;

Améyo S. AWUKU, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;

Léa Marie-Laurence N'GORAN, Professeure Titulaire, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;

Tchaa PALI, Professeur Titulaire, Université de Kara, Togo ;

Gratien Gualbert ATINDOGE, Professeur Titulaire, Université de Buea, Cameroun ;

Abou NAPON, Professeur titulaire, Université de Ouagadougou, Burkina Faso ;
Boussanlègue TCHABLE, Professeur Titulaire, Université de Kara, Togo ;
Larry AMIN, Professeur Titulaire, Université de Kara, Togo ;
Gregory SIMIRE, Professeur titulaire, Université de Lagos, Nigéria ;
Ataféi PEWISSI, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Kodjo AFAGLA, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Musanji N'GALASSO-MWATHA, Professeur titulaire, Université Michel de Montaigne-Bordeaux 3 ;
Akoété AMOUZOU, Professeur titulaire, Université de Kara, Togo ;
Flavien GBETO, Professeur titulaire, Université d'Abomey-Calavi, Bénin ;
Martin GBENOUGAN, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Charles Atiyihwe AWESSO, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Bernard KABORE, Professeur titulaire, Université de Koudougou, Burkina Fasso ;
Koutchoukalo TCHASSIM, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Kossi TITRIKOU, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Didier AMELA, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Kouméalo ANATE, Professeur titulaire, Université de Lomé, Togo ;
Balaïbaou KASSAN, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Komi KPATCHA, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Mimboabe BAKPA, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Palakyém MOUZOU, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Bawa KAMMANPOAL, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Baguissoga SATRA, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Yentouglo MOUTORE, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Essohouna TANANG, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Tchilabalo ADI, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Kodjo Biava KLUTSE, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Panaewazibiou DADJA-TIOU, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Kpacha Essobozou AWESSO, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Kokou AZAMEDE, Maître de conférences, Université de Lomé, Togo ;
Koffi M. L. MOLLEY, Maître de conférences, Université de Lomé, Togo ;
Charles Dossou LIGAN, Maître de conférences, Université d'Abomey-Calavi, Bénin ;
Idrissou ZIME YERIMA, Maître de conférences, Université d'Abomey-Calavi, Bénin ;
Gbandi ADOUNA, Maître de conférences, Université de Lomé, Togo ;
Mawaya TAKAO, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Essobozouwè AWIZOBA, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Essotorom TCHAO, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Assolissim HALOUBIYOU, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Kemealo ADOKI, Maître de conférences, Université de Kara, Togo ;
Gnabana PIDABI, Maître de conférences, Université de Lomé, Togo.

Normes rédactionnelles de la revue Tíúǵá

La revue Tíúǵá reçoit pour publication des contributions originales envoyées en version Word à l'adresse : tiingalald@gmail.com

Informations sur le ou (les) contributeur(s) (à la première page (en haut et centré)) :

NOM et prénom(s) de l'auteur ou des auteurs (le nom est en lettres capitales)

Institution d'appartenance (Université, Grande, Ecole, Institut, etc.)

Contact téléphonique :

E-mail :

Présentation des contributions

Volume : La taille du manuscrit est comprise entre 5000 et 8000 mots. **Format :** papier A4, **Police :** Times New Roman, **Taille :** 12, **Interligne** 1 pour les citations en retrait et 1,15 pour le reste du texte.

Les soulignement et mise en gras de quelque caractère que ce soit, dans le texte, ne sont pas acceptés.

Structure de l'article

La structure d'un article, doit être conforme aux règles de rédaction scientifique, selon que l'article est une contribution théorique ou résulte d'une recherche de terrain.

Pour un article qui est une contribution théorique et fondamentale : Titre, Prénom et Nom de l'auteur, Institution d'attache, adresse électronique, résumé en français, mots clés, Abstract, Key words, Introduction (justification du sujet, problématique, hypothèses/objectifs scientifiques, approche), développement articulé, conclusion, bibliographie.

Pour un article qui résulte d'une recherche de terrain : titre, prénom et nom de l'auteur, institution d'attache, adresse électronique, résumé en français, mots clés, Abstract, Key words, introduction, méthodologie, résultats et discussion, conclusion, bibliographie.

Les articulations d'un article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées, et numérotées par des chiffres (exemples : 1. ; 1.1. ; 1.2 ; 2. ; 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. ; etc.).

Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la phrase citant et la citation dépassent trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (interligne 1) en romain et en retrait, en diminuant la taille de police d'un point.

Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

(Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur, année de publication, pages citées) ;

Initiale (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur. Nom de l'Auteur (année de publication, pages citées).

Exemples :

En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p. 223), est « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupée du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens (...) ».

Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile, qui dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991, p. 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de contournements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont sait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

Le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation sociohistorique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères. (S. Diakité, 1985, p. 105).

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

N.B. : Lorsqu'une citation provient d'une source Internet dont l'auteur est connu, le principe de présentation des sources dans le texte s'applique, à la différence qu'il n'y a pas d'indication de page. Lorsqu'il n'y a pas d'auteur, cette source se place en bas de page.

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : Nom et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Editeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif. Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté en romain et entre guillemets, celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une revue ou d'un journal est présenté en italique. Dans la zone Editeur, on indique la Maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2nde éd.).

Ne sont présentées dans les références bibliographiques que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur.

Tableaux, schémas et illustrations

Pour les textes contenant les tableaux, il est demandé aux auteurs de les numéroté en chiffres romains selon l'ordre de leur apparition dans le texte. Chaque tableau devra comporter un titre précis et une source propre. Par contre, les schémas et illustrations devront être numérotés en chiffres arabes et dans l'ordre d'apparition dans le texte.

La largeur des tableaux intégrés au travail doit être 10 cm maximum, format A4, orientation portrait.

Références bibliographiques

AUDARD Cathérine, 2009, *Qu'est-ce que le libéralisme ? Ethique, politique, société*, Paris, Gallimard.

AWIZOBA Essobozouwè, 2019, « Fonctionnement du nom d'emprunt dans le système classificatoire du kabiyè, *Lɔɲgbou : revue des langues, lettres et sciences de l'Homme et de la société*, n° 008, pp. 97-110.

DIAKITE Sidiki, 1985, *Violence technologique et développement. La question africaine du développement*, Paris, L'Harmattan.

GLEM-POIDI Honorine Massanvi et KANTCHOA Laré, 2012, *Les langues du Togo : état de la recherche et perspectives*, Paris : l'Harmattan.

Sources internet avec auteur(s)

Pour les sources internet ou électroniques, les mêmes dispositions relatives à une source bibliographique s'appliquent, à la différence qu'il faut y ajouter le site web, le jour, le mois, et l'année de consultation entre parenthèses, à la fin.

Exemple :

TCHAGBALÉ Zakari et KRA Kouakou Appoh Enoc, 2015, « Le koulango, une langue gur à deux genres », Corela (en ligne), consulté le 10 juin 2023.

URL : <http://journals.openedition.org/corela/4141>

DOI : <https://doi.org/10.4000/corela.4141>

Sources internet sans auteur

Une source internet sans auteur se présente comme suit :

« Titre du document » entre guillemets, année de parution, site web, date de consultation entre parenthèses.

Exemple :

« Was ist Kultur? Einführung und Denkanstöße », 2018,
file:///C:/Users/hp/Documents/DOSSIER%20ARTICLES/DOSSIER%208_Interkulturalität_Grenzen/Was_ist_Kultur (23.01.2018).

Remarques :

En cas d'une publication réalisée par deux auteurs, leurs noms sont séparés par la conjonction de coordination « et ». Lorsqu'il y a plus de trois (3) auteurs, il est souhaitable de ne mentionner que le nom du premier auteur apparaissant sur le document suivi de la mention « *et al.* ».

Seules les références des documents cités dans le texte apparaissent, par ordre alphabétique du nom de famille du premier auteur (s'il y en a plusieurs) dans la bibliographie, à la fin de la contribution.

SOMMAIRE :

LINGUISTIQUE ET SCIENCES DE L'EDUCATION..... 1

La cartographie linguistique dans les villes de Tenkodogo, de Garango et de Zabré : analyse de l'appropriation de l'espace urbain par les communautés linguistiques 3

Bangré Yamba PITROIPA 3

& 3

Oumar LINGANI..... 3

& 3

Tilado Marie Faustine Wend-Kuuni OUBDA 3

Transformation des pratiques d'apprentissage des étudiants maliens à l'ère du numérique : Cas de l'Université Yambo Ouologuem de Bamako (UYOB) 17

Transformation of Malian students' learning practices in the digital age : A case study of Yambo Ouologuem University of Bamako (UYOB) 17

Natié COULIBALY,..... 17

& 17

Sidy Bekaye KONATÉ, 17

& 17

Drissa DIARRA, 17

LITTERATURE..... **30**

Les défis de la réception interculturelle du roman africain francophone et les mutations contemporaines..... 31

Tchasse AKPAOU 31

& 31

Martin Dossou GBENOUGA..... 31

Enjeux des savoirs endogènes et du développement durable dans *L'Arbre fétiche* de Jean Pliya et *Les Hommes se cachent pour pleurer* de Ferdinand Farara 43

Nani WANDA 43

& 43

Koffi Messan Litinmé MOLLEY 43

Les enjeux de l'altérité dans *Ceux qui m'accompagnent au large* d'Anas Atakora 61

Wiyao Richard AKASSIBOU 61

& 61

Yao TCHENDO (MA) 61

Entre enfermement et surexposition : poétique d'un espace contraignant dans *L'Étranger* d'Albert Camus 77

Tchilalo Essosolem YORA..... 77

La syntaxe de la digression : les parenthèses dans La Danse du Vilain de Fiston Mwanza Mujila 91

TCHAO Essotorom,..... 91

& 91

WALLA Kome 91

LITTÉRATURE

Enjeux des savoirs endogènes et du développement durable dans *L'Arbre fétiche* de Jean Pliya et *Les Hommes se cachent pour pleurer* de Ferdinand Farara

Nani WANDA

Université de Kara

dewandaa1@gmail.com

&

Koffi Messan Litinmé MOLLEY

Université de Lomé

molleylkm@gmail.com

Résumé

Cet article examine comment l'art littéraire contribue à une meilleure compréhension des enjeux relatifs à l'articulation entre développement durable et savoirs endogènes. Face à la marginalisation progressive des savoirs endogènes sous l'effet de la modernisation accélérée, la littérature africaine francophone invite à explorer l'importance des pratiques culturelles et environnementales traditionnelles. En s'inscrivant dans cette perspective, *L'Arbre fétiche* de J. Pliya et *Les Hommes se cachent pour pleurer* de F. Farara trouvent nécessaire d'interroger la portée écologique et sociale de ces savoirs endogènes face aux défis du développement durable. Comment garantir le développement durable en Afrique sans perturber l'équilibre écologique et socioculturel local ? L'objectif vise à analyser la dimension écocritique et mytho-religieuse chez J. Pliya et F. Farara afin de décrypter la manière dont les savoirs endogènes sont valorisés comme fondements d'un développement durable authentiquement africain. Cette étude adopte une approche interdisciplinaire combinant l'écocritique postcoloniale et la mythocritique pour interroger la portée de l'imaginaire sacré, des mythes et des forces invisibles qui régissent les savoirs endogènes. Les résultats révèlent que la valorisation des savoirs endogènes, soucieux de la cohésion sociale et du bien-être écologique, constitue un levier indispensable du développement durable en Afrique.

Mots-clés : littérature africaine francophone, savoirs endogènes, développement durable, environnement, écocritique.

Abstract

This article examines how literary art contributes to a better understanding of the issues surrounding the articulation between sustainable development and indigenous knowledge systems. In the face of the gradual marginalization of indigenous knowledge systems due to accelerated modernization, Francophone African literature invites us to explore the importance of traditional cultural and environmental practices. From this perspective, J. Pliya's *L'Arbre fétiche* and F. Farara's *Les Hommes se cachent pour pleurer* highlight the need to examine the ecological and social significance of these indigenous knowledge systems in the face of the challenges of sustainable development. How can sustainable

development be ensured in Africa without disrupting local ecological and sociocultural balance? The aim is to analyze the ecocritical and mytho-religious dimension in J. Pliya and F. Farara's work in order to decipher how indigenous knowledge systems are valorized as foundations for an authentically African sustainable development. This study adopts an interdisciplinary approach combining postcolonial ecocriticism and myth criticism to examine the significance of the sacred imaginary, myths and invisible forces that govern indigenous knowledge systems. The results reveal that the valorization of indigenous knowledge systems, attentive to social cohesion and ecological well-being, constitutes an indispensable lever for sustainable development in Africa.

Keywords: Francophone African literature, indigenous knowledge systems, sustainable development, environment, ecocriticism.

Introduction

Le concept-phénomène⁵ de développement durable, si l'on s'en tient au contenu substantiel de sa définition proposée par le Rapport de Brundtland de 1987, est la recherche et l'atteinte du bien-être des populations du présent sans compromettre celui des générations futures. (CMED⁶, 1989, p. 51). Mais sa mise en œuvre en Afrique fait face à la marginalisation progressive des savoirs endogènes — désignant l'ensemble des connaissances, pratiques et savoir-faire culturels développés au sein d'une communauté et transmis de façon orale et intergénérationnelle — sous l'effet de la modernisation accélérée, compromettant ainsi l'équilibre écologique et socioculturel local. Il devient donc impératif de trouver des solutions alternatives qui permettront d'asseoir le développement durable sans perturber la vie des communautés locales. Pour y contribuer, la littérature africaine francophone propose ses propres voies de réflexion, en abordant des préoccupations écologiques et des problématiques sociétales. Ce faisant, elle se révèle à la fois outil critique et espace de réflexion capable de reconfigurer les relations entre communautés humaines et environnement. Grâce à ses écofictiones et récits culturels, elle peut contribuer à garantir un développement durable convenable à l'Afrique. Les imaginaires littéraires des écrivains béninois J. Pliya et togolais F. Farara, intitulés respectivement *L'Arbre fétiche* et *Les Hommes se cachent pour pleurer*, s'inscrivent dans cette perspective littéraire, en convoquant des pratiques culturelles traditionnelles menacées par la modernité.

La problématique centrale de cette étude s'articule autour de la question suivante : comment garantir le développement durable en Afrique sans perturber l'équilibre écologique et socioculturel local ? Autrement dit, dans quelle mesure les imaginaires littéraires de J. Pliya et de F. Farara permettent-ils de repenser le développement durable

⁵ Cet emploi est justifié par le fait que le développement durable est à la fois une notion théorique élaborée par les experts des Nations unies, et une réalité empirique observable, une pratique concrète sur le terrain.

⁶ Commission Mondiale sur l'Environnement et le Développement.

à travers la réhabilitation des savoirs endogènes ? Comment les récits de ces auteurs mobilisent-ils les savoirs locaux pour proposer une alternative critique aux modèles hégémoniques de développement durable en Afrique ? Face à ce questionnement, l'on postule que les deux auteurs, à travers leurs récits, érigent délibérément les savoirs endogènes comme piliers indispensables pour garantir le développement durable sur le continent noir. Ainsi, l'objectif visé par la présente réflexion est d'analyser la dimension écocritique et mytho-religieuse chez J. Pliya et F. Farara afin de décrypter la manière dont les savoirs endogènes sont valorisés comme fondements d'un développement durable authentiquement africain.

Pour ce faire, cette étude adopte une approche interdisciplinaire combinant l'écocritique postcoloniale et la mythocritique. L'écocritique postcoloniale, théorisée à partir de 2010 par G. Huggan et H. Tiffin (2010) et R. Nixon (2011), souligne que les peuples autochtones sont victimes d'une double fracture écologique. Non seulement leurs savoirs endogènes sont marginalisés et leurs milieux de vie violés et spoliés, mais aussi ils sont les premières victimes des catastrophes écologiques en étant les moins responsables. La lecture écocritique postcoloniale du corpus permet d'interroger, d'une part, la manière dont les pratiques culturelles permettent aux populations locales de protéger l'environnement et de contribuer au processus du développement durable et, d'autre part, le rôle des savoirs endogènes pour repenser un véritable développement. La mythocritique, inspirée des travaux de G. Durand (1960), permet d'interroger la nature, à travers les espaces diégétiques de J. Pliya et de F. Farara, non pas comme un simple décor ou un réservoir de ressources marchandes, mais comme un endroit où s'animent les forces sacrées qui président à la destinée des populations locales. Elle permet également d'interroger les mythes du corpus comme des systèmes de défense de l'environnement.

La présente étude est structurée en deux principaux points. Le premier examine la question de durabilité des actions et projets de développement entrepris dans le corpus. Le second questionne le rapport entre processus de développement durable et patrimoine culturel local.

1. Projets d'infrastructures évoqués dans le corpus : spoliation ou développement durable ?

Dans cette sous-section, l'on montre comment l'exploitation des ressources naturelles et les projets de modernisation des infrastructures non-inclusifs impactent négativement l'équilibre écosystémique et socioculturel de la population locale. Pour comprendre les bases du processus du développement durable à travers les piliers social et environnemental, il faut partir de la notion de l'écodéveloppement. En tant que fondement du développement durable et introduit en 1972 par Maurice Strong, alors Secrétaire général de la Conférence de Stockholm sur l'environnement, l'écodéveloppement propose une approche du progrès axée sur l'équilibre entre la croissance économique, la justice sociale et l'environnement. Centré dès le début sur l'exploitation rationnelle des

ressources locales et la valorisation des savoirs endogènes pour favoriser l'émancipation des pays du tiers-monde, l'écodéveloppement prend une nouvelle orientation dès octobre 1974 avec la Déclaration de Cocoyoc au Mexique. Cette déclaration redéfinit l'écodéveloppement comme une stratégie à double portée. D'une part, l'écodéveloppement valorise l'auto-éducation et l'auto-organisation des populations afin que ces dernières gèrent efficacement leurs ressources spécifiques et répondent à leurs besoins essentiels. D'autre part, il promeut une dynamique d'autonomie (« *self-reliant* »), invitant les communautés à produire en fonction de leurs propres nécessités plutôt que de se plier aux exigences de l'économie du marché international.

L'enjeu central de l'écodéveloppement vise, selon les connaissances établies jusqu'à présent, à « définir des modalités de croissance capables d'articuler progrès social et gestion équilibrée des ressources et du milieu ». (I. Sachs, 1980, p. 12). Même si ce concept n'a eu qu'une existence relativement brève (G. Belem, 2010, p. 48-49), les piliers définis par I. Sachs (1980, p. 32) demeurent les bases stratégiques de ce que l'on appelle aujourd'hui le « développement durable ». L'auto-développement s'appuie sur une relation harmonieuse avec l'environnement dans lequel les populations évoluent ; il se structure autour de trois piliers essentiels :

(1) l'autonomie des décisions et la recherche de modèles endogènes propres à chaque contexte historique, culturel et écologique, (2) la prise en charge équitable des besoins matériels et immatériels de tous, et (3) la prudence écologique, impliquant la recherche d'un développement en harmonie avec la nature. (I. Sachs, 1980, p. 32).

Ainsi, la question qui mérite d'être posée ici est de savoir si ces piliers susmentionnés, gages du développement durable, sont pris en compte dans les projets de développement en Afrique. La réponse à cette question, au regard du discours narratif du corpus d'étude, s'avère négative. Cette réponse tient compte des actions évoquées dans le corpus qui sont aux antipodes de tout processus du développement durable. Il s'agit notamment de la construction des routes dans *L'Arbre fétiche* de J. Pliya, de l'exploitation de la forêt d'Aboutcha et de la construction d'un barrage dans *Les Hommes se cachent pour pleurer* de F. Farara.

1.1. L'urbanisation au mépris des croyances et pratiques traditionnelles

Le corpus d'étude regorge d'actions qui, en méprisant et étouffant les voix des communautés locales, sont contre-productives. En effet, dans *L'Arbre fétiche* de J. Pliya, le premier fait qualifié de contre-productif en termes de développement durable est la construction des routes. Au nom de la modernisation, les promoteurs des projets d'urbanisation, à l'instar du personnage Paul Lanta, ordonnent la destruction des arbres qui entravent le tracé des routes à Abomey. Or, malgré les avertissements des prisonniers concernant le caractère sacré de l'iroko (J. Pliya, 2012, p. 10), le commis de l'administration municipale, Paul Lanta, affirme que rien ne doit entraver l'avènement d'une nouvelle ère de développement de l'Afrique. Il soutient l'idée que l'Afrique

moderne n'a plus besoin des croyances héritées du passé ou ancrées dans les pratiques culturelles traditionnelles. Sa nouvelle mission est « d'ouvrir de belles rues droites et nettes, en défrichant, coupant et dessouchant, afin de pouvoir les goudronner ultérieurement » (J. Pliya, 2012, p. 10). Pour Paul Lanta, le développement de l'Afrique doit s'accomplir coûte que coûte, même au prix du sacrifice de ses ressources naturelles et de ses valeurs ancestrales. « Moderne jusqu'au bout des ongles » (J. Pliya, 2012, p. 7), ce pseudo-ingénieur des ponts et chaussées considère que l'Afrique, dans son désir effréné de modernisation et d'émergence, doit s'inscrire dans la mondialisation et adopter les valeurs occidentales, en ignorant les croyances traditionnelles, fussent-elles protectrices de la nature ou non. Sans discernement, Paul Lanta — à l'instar de nombreux dirigeants de l'Afrique postindépendance — affirme que « la construction d'une nation moderne peut exiger la destruction de certaines reliques du passé » (J. Pliya, 2012, p. 6). À travers ces propos, J. Pliya met en lumière les mentalités écocides qui accompagnent l'idéologie de modernisation de l'Afrique :

En plein XX^e siècle nous ne pouvons plus croire aux fétiches. Sans quoi, malgré notre indépendance, nous n'édifierons jamais une nation moderne et civilisée. Nous devons abattre cet arbre pour cause d'utilité publique, et rien ne nous arrêtera. Il faut donner à la ville d'Abomey un aspect neuf et moderne ». (J. Pliya, 2012, p. 13).

À la lecture de ces propos tenus par Paul Lanta, une double interrogation mérite d'être posée : quelle est la finalité de ce modèle de développement ? Les infrastructures à réaliser représentent-elles la route du développement ou simplement le développement de la route ? Certes, la croissance d'une localité peut passer par la construction d'une route qui la relie aux autres, mais la destruction de l'environnement ne saurait en constituer une justification suffisante. À l'analyse de ces propos de Lanta, on peut dire, sans ambages, que les autorités en Afrique construisent des routes sans pour autant édifier les véritables voies du développement. Aucune allusion dans le récit ne laisse entendre ni voir qu'il était impossible de contourner l'iroko. L'abattage de cet arbre relevait plus d'une décision arbitraire des autorités municipales que d'une contrainte topographique. Il faut en déduire que ce modèle de développement, qui fait fi de la protection des écosystèmes, est aux antipodes du développement durable. Les ingénieurs des ponts et chaussées auraient pu prendre en compte l'avis des prisonniers qui considéraient l'iroko comme un arbre sacré et estimaient qu'il ne devait pas être abattu, car « à la vue de cet arbre, on ressentait malgré soi une impression de vénération » (J. Pliya, 2012, p. 9). Même si le récit de J. Pliya n'apporte pas plus d'informations sur la suite de ces travaux d'urbanisation, il apparaît clairement que l'abattage de l'iroko a causé un drame écologique et socioculturel, enclenchant la colère du dieu *Heviesso* et la panique dans toute la localité (J. Pliya, 2012, p. 22-24). L'on peut ainsi conclure que tout modèle de développement sacrifiant de manière abusive et irrationnelle les ressources naturelles sans prévoir les dangers écologiques qu'il pourrait entraîner ne peut être qualifié de durable.

1.2. L'industrialisation pharmaceutique et alimentaire au péril du patrimoine écologique

L'exploitation à l'échelle industrielle de la plante médicinale *dumkoyè*, dans *Les Hommes se cachent pour pleurer* de F. Farara, constitue un autre fait surprenant du modèle de modernisation mis en place par l'Afrique postindépendance. En effet, le *dumkoyè* est une plante capable de répulser les serpents et d'en soigner les morsures. Son exploitation anarchique et abusive par des laboratoires nationaux et internationaux a provoqué une crise ophidienne sans précédent dans la localité de Chacha-Ouidah. Le narrateur ne manque pas d'affabuler sur le sort de cette plante en voie de disparition :

Ils ont plutôt découvert que, dans cette forêt pousse une certaine espèce non répertoriée et inconnue des botanistes auparavant, qui est responsable de la désertion des serpents. Aucun serpent ne peut survivre dans les rayons de 1000 m où est fixée cette plante appelée *dumkoyè*. De plus, non seulement, cette plante repousse les serpents, mais aussi, ses feuilles se révèlent être un remède efficace contre toute morsure de serpent. (F. Farara, 2019, p. 29).

Si le principal prétexte de ces laboratoires était de développer des sérums antivenimeux (SAV), il faut souligner que ce type de projet de développement s'est avéré une catastrophe pour les populations locales à Chacha-Ouidah. D'ailleurs, ces vaccins conçus dans les laboratoires grâce aux vertus de la plante *dumkoyè* n'ont nullement profité aux populations de Chacha-Ouidah. Ces prétendus SAV ont été vendus sous d'autres cieux, loin de la forêt d'Aboutcha et de ses populations qui font désormais face à l'envahissement des serpents venimeux. Si l'exploitation abusive de la plante *dumkoyè* dans la forêt d'Aboutcha se justifie au motif d'assurer la santé publique par la fabrication des SAV, l'on se demande où sont passés ces fameux sérums quand les habitants de Chacha-Ouidah meurent en grand nombre, victimes de morsures de serpent.

Elle [Madame Mawaba] jeta le regard autour d'elle, espérant providentiellement que, comme dans un conte de fée, se pointât à ses yeux cette espèce précieuse saccagée et bafouée par les contemporains avides de trop d'intérêts personnels et immédiats. Mais aucune trace de cette plante n'était repérable, même pas une branche morte. Cette espèce a complètement disparu d'Aboutcha. Quelle tragédie écologique à Chacha-Ouidah ! Quelle malédiction pour les habitants ! Il n'a fallu que quelques secondes encore, pour que M. Mawaba pousse son dernier soupir. (F. Farara, 2019, p. 32-33).

De toute évidence, l'industrialisation pharmaceutique de la plante médicinale *dumkoyè* de la forêt d'Aboutcha a été contre-productive pour les habitants, sinon un système capitaliste minutieusement préparé et installé pour spolier toutes les ressources naturelles de Chacha-Ouidah. À aucun moment donné les responsables de la destruction complète de la plante *dumkoyè* n'ont pensé à reboiser cette espèce végétale médicinale pour le bonheur des générations futures, comme le déplore le romancier togolais en ces termes :

Ce qui est dramatique, ce que dans ce capitalisme meurtrier sans égard au devenir de cette plante salvatrice, les gens aimaient bien s'en servir, mais très

peu songeait à la pérennisation d'une telle plante rare et salvatrice, au point que cette espèce vint à être classée parmi celles menacées de disparition. (F. Farara, 2019, p. 29-30).

La forêt, dont la sauvegarde est assurée depuis les temps immémoriaux par les populations locales, est complètement ravagée par la recherche effrénée de l'économie marchande capitaliste au détriment de la protection de l'environnement. Et pourtant, dans les principes de mise en œuvre du développement durable, l'économie ne discute pas le social ni l'environnement ; les trois entités, dans un lien ombilical, forment les piliers d'un véritable développement. Il est donc évident d'affirmer que la forêt d'Aboutcha a été violée, et ses richesses naturelles ont été détournées au mépris du bonheur des populations locales.

Un troisième fait malheureux porte sur la construction d'un barrage maraîcher dans le roman *Les Hommes se cachent pour pleurer* de F. Farara. En effet, dans le village de Chacha-Ouidah la mission catholique veut construire un barrage. Devant l'opposition farouche des villageois, et faisant fi des traditions locales, la mission catholique, soutenue par des autorités administratives et des hommes d'affaires qui ne voient que leurs futurs profits, démarre ce projet imposé, sans prise en compte des besoins des populations locales. Même si l'objectif vanté par les autorités est de construire un grand centre maraîcher afin de promouvoir l'autosuffisance alimentaire et de lutter contre la pauvreté et la malnutrition, ce projet ne respecte pas les principes du développement durable, comme le recommande le Rapport de Brundtland. Ce texte fondateur insiste sur la nécessité, pour une mise en place d'un développement qui se veut durable, la prise en compte des besoins des populations locales. (CMED, 1989, p. 51). Or la construction du barrage à Chacha-Ouidah, de sa conception à sa réalisation, n'a en aucun cas pris en compte le besoin de la population locale. Les habitants s'opposent à la construction du barrage parce que ce dernier va priver la forêt sacrée, Aboutcha, des cours d'eau qui l'alimentent. Le besoin immédiat de la population dans ce projet est de protéger et conserver intacte la forêt d'Aboutcha qui constitue leur patrimoine à la fois écologique et socioculturel. D'ailleurs, l'analyse chronotopique du récit ne permet pas de distinguer des malnutris ou de manque d'eau potable à Chacha-Ouidah. Le texte n'informe pas sur les conditions misérables alimentaires et hydriques de Chacha-Ouidah. Au contraire, Chacha-Ouidah, avant l'arrivée des scientifiques capitalistes, était un village dont la riche avifaune lui permettait de se débarrasser des insectes pathologiques ; c'était une localité « où il était très rare d'y déplorer des cas de mortalité due au paludisme » (F. Farara, 2019, p. 27).

Mais, le projet de construction du barrage n'a fait que raviver les tensions sociales dans le village, entraînant le meurtre d'un prêtre, le Père Kuecken, par le jeune villageois du nom de Bouyo. (F. Farara, 2019, p. 70). Et la condamnation de Bouyo pour son crime n'a fait qu'alimenter les tensions socioécologiques. Ces tensions, provoquées par la construction dudit barrage, sont les conséquences directes du refus d'impliquer la

population locale dans tout le processus du projet de développement du centre maraîcher, comme le montre bien le passage ci-dessous.

C'est un projet conçu par les autorités ecclésiales et avalisées par les cadres de Chacha-Ouidah, mais qui n'a pas reçu l'approbation des villageois, même si l'on les avait rassurés que c'est pour leur bien-être surtout en matière de sécurité alimentaire. C'est un barrage qui devait assurer une grande production maraîchère couplée de la pisciculture, tout cela dans le but de pallier le problème de malnutrition. Pour les autorités villageoises, le plus alléchant dans ce projet, c'est l'accès à l'eau potable par la construction d'un forage, dont la pompe sera actionnée par l'énergie produite avec des turbines du barrage. Mais la population villageoise, quant à elle, voyait la chose d'un autre œil, parce que la construction de ce fameux barrage impliquerait le détournement et le blocage du cours d'un des ruisseaux qui traverse et alimente Aboutcha, leur forêt sacrée qui perdrait alors de son authenticité et donc un grand changement dans tout l'écosystème de Chacha-Ouidah. (F. Farara, 2019, p. 65-66).

Il apparaît évident que tout projet de développement durable, comme celui de Chacha-Ouidah, qui suscite « l'opposition et les manifestations musclées des villageois, qui sont même une fois sortis avec leurs flèches et gourdins » (F. Farara, 2019, p. 66), ne peut qu'être un échec en aval. La réussite et la durabilité de ce projet résideraient dans l'implication active de prise de décision de la communauté locale et de gestion commune du centre maraîcher par les promoteurs et les bénéficiaires. Si les avis de la population locale avaient été pris en compte par les autorités promotrices du projet, ce barrage aurait été construit dans un autre endroit convenable, sans qu'il ne prive la forêt d'Aboutcha de ses cours d'eau d'approvisionnement. Il faut préciser que la population ne s'oppose pas au projet en soi ; plutôt elle s'offusque contre le lieu où ce projet sera réalisé, notamment sur un cours d'eau qui alimente la forêt sacrée. Un projet de développement qui se veut durable ne saurait être imposé ; il ne saurait non plus se réaliser dans des conditions troubles, de vives tensions socioculturelles entre autorités et population locale. Bien que le récit n'informe pas plus sur la suite des résultats de ce projet déjà conflictogène, l'on se demande comment la population en ferait usage efficient surtout quand on sait que ce fameux projet est la cause directe de la condamnation de leur fils Bouyo à « 15 ans de réclusion criminelle avec 3 ans de sursis » (F. Farara, 2019, p. 83). Tous unis derrière leur fils leader, Bouyo, les habitants de Chacha-Ouidah, dans leurs manifestations de revendication, montrent bien que la forêt sacrée d'Aboutcha est un patrimoine écologique communautaire qui nécessite protection pour être enfin léguée aux générations futures.

Ces trois faits fort malheureux évoqués dans le corpus — le tracé des routes, l'exploitation de la plante *dumkoyè* et la construction du barrage — permettent de conclure que l'inclusion sociale, gage d'une cohésion entre communauté bénéficiaire et acteurs des projets de développement, est un volet essentiel dans le processus de développement durable. Impliquer les populations locales dans les actions de développement, surtout en prenant en compte leurs avis et besoins, garantit des meilleurs résultats tant pour les bénéficiaires que pour les promoteurs des projets. Sans exclusion aucune, toutes les

personnes physiques ou morales, notamment les gouvernements, les entreprises, les citoyens, les collectivités locales, doivent être impliqués dans les actions de développement. D'ailleurs, le principe 10 de la « Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement », adoptée au Sommet Planète Terre organisé à Rio de Janeiro du 3 au 14 juin 1992, stipule que « La meilleure façon de traiter les questions d'environnement est d'assurer la participation de tous les citoyens concernés, au niveau qui convient ». De même, le plan Action 21 de Rio souligne dans son préambule que « Le développement durable doit être mis en œuvre par tous les acteurs, publics, privés et de société civile, au niveau local, national, sous-régional, mondial ». (M. Yelkouni et al., 2018, p. 16).

Ainsi, l'on retient dans ce premier point abordé qu'un véritable développement commence d'abord dans le contexte endogène. C'est un processus consenti et participatif par tous les acteurs locaux qui décident de répondre à leurs besoins présents et futurs. Un développement dit durable ne doit pas être une décision prise par les acteurs externes aux populations locales bénéficiaires, mais un développement de soi-même, par soi-même et pour soi-même. C'est justement dans ce contexte que l'historien burkinabè J. Ki-Zerbo (2003, p. 100) affirmait qu'« On ne développe pas, on se développe. » De même, tout projet de développement qui exploite abusivement les ressources naturelles, ou qui déséquilibre l'écosystème d'un peuple donné constitue une spoliation socio-écologique et non un développement durable.

2. De la nécessité du développement durable à la préservation du patrimoine culturel

Certes la croissance économique est l'un des paramètres mesurables du développement durable. Mais, le Rapport de Brundtland (1987), document-guide qui signe l'acte de naissance du concept-phénomène de développement durable, reconnaît que les réussites économiques seules ne sauraient garantir efficacement et durablement le bien-être intra et intergénérationnel. La production croissante des biens de consommation ne doit causer de préjudice ni à l'environnement ni au social. Mais, depuis le Sommet mondial du développement durable organisé en 2002 à Johannesburg en Afrique du Sud, la culture est considérée comme la quatrième composante du développement durable. (M. Yelkouni et al., 2018, p. 16). La culture, sous toutes ses formes, doit désormais faire partie intégrante des projets de développement durable.

La lecture écocritique postcoloniale du corpus permet d'affirmer que les cultures africaines protectrices de l'environnement sont polluées par les effets de la mondialisation héritée de l'Occident. J. Pliya (2012, p. 5) reconnaît que les traditions culturelles ont été polluées par le phénomène colonial, déguisé actuellement en mondialisation : « La colonisation a introduit dans la société dahoméenne un antagonisme qui se développe de plus en plus aux dépens de la tradition ». Le concept de « pollution culturelle », si cher à M. Serres (1992, p. 67), consiste à déstructurer et à altérer le système culturel d'un peuple en harmonie avec la nature, par l'imposition à ce dernier d'un mode de vie, de pensée et d'outils étrangers. (É.-M. Lassi, 2013, p. 171). Le monde rural, encore garant des cultures

respectueuses des éléments de la nature, est envahi par l'urbanité qui charrie des visions de l'ère post-industrielle. Ainsi, pour relever les défis du développement durable du continent africain, il faut dépolluer ses cultures et reconsidérer ses valeurs ancestrales relatives à la sauvegarde de l'équilibre social et environnemental. Et pour pouvoir dépolluer ces cultures, le corpus d'étude propose de mettre en valeur ce que l'on appelle ici l'écotraditionalisme et l'écomythologie. Ainsi, pour ce deuxième point abordé dans cet article, il sera question de mettre en exergue comment le corpus, en même temps qu'il expose les conséquences fâcheuses de la méprise des valeurs culturelles des collectivités autochtones, propose des pistes de solutions tant sur le plan du vécu quotidien que sur celui de l'éducation.

2.1. L'écotraditionalisme comme attitude écocentrée promue par les savoirs locaux

Chaque écrivain a sa manière propre de contribuer à la construction de l'humanité par l'imaginaire des événements sociaux. Pour y parvenir, certains choisissent de raconter des événements heureux, d'autres des événements malheureux, comme la mort. Mais dans les œuvres de fiction, la mort de certains personnages revêt une valeur symbolique, un événement qui connote la construction du sens socioculturel. C'est bien le cas de la mort du bûcheron Dossou dans *L'Arbre fétiche* ; une mort qui s'interprète comme une vengeance de la nature. La mort de Dossou sonne comme une révolte de la nature qui préside à la destinée des hommes. Malgré ses connaissances géométriques, le bûcheron Dossou sera surpris par les événements qui ne lui accorderont aucune chance de survie. Dossou est mort en payant de ses propres crimes contre la nature : « On comprit ainsi toute l'horreur de la riposte foudroyante de l'iroko » (J. Pliya, 2012, p. 23). Même d'autres éléments de la nature se révoltent pour témoigner de leur solidarité à l'iroko abattu : « L'orage qui couvait depuis le matin éclata, avec des explosions de tonnerre et des éclairs aveuglants. Le dieu *Heviesso*⁷ exprimait sa colère en crachant le feu » (J. Pliya, 2012, p. 23). D'après les traditions, l'iroko, qui symbolise tous les végétaux, est un dieu protecteur des populations. Cela revient à dire que dans les traditions africaines les arbres font partie inhérente de la vie des humains. Couper un arbre est alors un crime contre les forces de la nature. Abattre un arbre, c'est offenser toute la nature. Dossou est mort violemment, frappé par la vengeance de la nature ; et ses rites funéraires ne sauront être dignes d'un fils africain.

En Afrique, on reconnaît la valeur sociale d'un homme en fin de vie à ses funérailles dignement organisées. Une foule immense, composée des proches parents, amis ou des connaissances de contrées proches et lointaines, court de partout pour rendre un dernier hommage digne à l'illustre disparu. Au son des tam-tams et des chants funéraires et au rythme des danses traditionnelles épiques, on accompagne le mort à sa dernière demeure, où il est accueilli favorablement par les ancêtres et les dieux. Paradoxalement, le bûcheron Dossou, dans *L'Arbre fétiche*, n'a pas bénéficié de tels rites funéraires. Dès la mort de ce

⁷ Dieu du tonnerre.

dernier, « le gong funèbre résonnait comme un avertissement pour ceux qui tenteraient encore de commettre un pareil sacrilège » (J. Pliya, 2012, p. 24). Un digne fils d'Afrique est toujours enterré avec respect auprès des siens, ses aïeux. Mais le corps du bûcheron Dossou, l'agresseur de la nature, a été « jeté en pâture aux chacals et aux vautours » (J. Pliya, 2012, p. 24). Le bûcheron Dossou, en abattant le grand iroko, « l'arbre fétiche », a commis un crime déicide, car en Afrique certains arbres ne sont pas que de simples végétaux ; ils sont des divinités qui protègent la vie de la communauté.

Ainsi, en faisant périr tragiquement le bûcheron Dossou dans son œuvre, J. Pliya livre à son lectorat un discours écologique, un message pro-environnemental. Il informe et avertit clairement que toute personne responsable d'un acte écocide est passible d'une peine au même titre que celle subie par Dossou. J. Pliya construit donc une éco-tragédie et l'introduit dans l'esprit des lecteurs qui oseront encore défier Dame Nature. En fictionnalisant les valeurs traditionnelles soucieuses du bien-être écologique, J. Pliya prône ce qu'il convient d'appeler l'écotraditionalisme. Comme courant de pensée et de vécu quotidien, l'écotraditionalisme fait appel à la valorisation et la promotion des valeurs et pratiques socioculturelles locales qui protègent le patrimoine écologique. C'est une attitude écocentrée à partir de la prise en compte des savoirs locaux qui prônent la sauvegarde des écosystèmes naturels. (N. Wanda, 2024, p. 193). Pour l'auteur J. Pliya, l'attachement aux valeurs ancestrales qui sacralisent la nature reste encore un atout pour la survie de l'environnement naturel de l'Afrique. L'écotraditionalisme permet de remettre au goût du jour les traditions africaines garantes des relations intimes entre les humains et la nature, par le biais du langage littéraire. Telle est l'ingéniosité littéraire mise en œuvre par J. Pliya pour contrer, au moins sur le plan littéraire et discursif, les pensées écocides qui continuent de considérer l'espace écologique comme une simple valeur marchande.

2.2. L'écomythologie comme approche à la protection de l'environnement

Bien avant l'implantation de la religion occidentale sur son sol, l'Afrique était un espace profondément religieux. Pour l'Africain traditionnel, la vie réside dans tout élément de la nature. Il vénère toute créature divine en qui il trouve une manifestation de l'âme : l'animisme. Et si l'on s'en tient à la définition du mot « animisme » proposée par J.-C. Froelich (1964, p. 22), c'est-à-dire « la croyance en l'existence d'un principe immatériel, d'une âme résidant dans tous les êtres et toutes les choses, visibles et invisibles », il est donc évident que l'Afrique traditionnelle n'est pas écocide. L'Africain traditionnel est un être qui vit, ressent et respire l'équilibre avec la nature. L'Afrique était ancrée dans le respect des traditions et du sacré. Cette idéologie du sacré dans les mœurs de l'Afrique permettait à ses peuples de participer à la protection de la nature. Les mythes étaient utilisés comme l'un des moyens sûrs, car ils constituent l'élément fondamental de l'existence des peuples de civilisation orale. D'après L.-V. Thomas (1976, p. 313-314), le mythe, l'un des moyens de transmission de connaissances africaines, est une connaissance existentielle. Le mythe permet aux hommes de participer au cosmos et de

s'investir dans la valorisation des liens sacrés avec les éléments de la nature. En d'autres termes, les mythes participent à la sacralisation des espaces africains. Parler de la sacralisation des espaces, c'est évoquer la protection de la nature. Le caractère sacré et immuable du mythe lui confère une efficacité profonde ; sa parole est « chargée de puissance ». Le mythe justifie le comportement des peuples et force le respect envers les éléments de la nature. En un mot, les mythes traditionnels africains participent de la vie socioculturelle du continent noir.

Pour certains écrivains africains, les pratiques socioculturelles, notamment les mythes, permettent de maintenir l'équilibre écologique. C'est bien le cas des écrivains béninois J. Pliya et togolais F. Farara. En effet, le mythe raconté dans *L'Arbre fétiche* de J. Pliya, à propos des services bienfaiteurs rendus au roi Tegbessou et au royaume du Danhomé par l'iroko, concourt à la protection des arbres et des oiseaux. Dans ce mythe, l'iroko est présenté comme sauveur de vies humaines, mais également comme le siège des dieux, où se déroulent les cérémonies ancestrales. Cet arbre, chargé de tant d'années d'histoire de la localité, fait désormais partie intégrante de la vie des populations locales qui le vénèrent.

L'iroko que vous nous ordonnez de couper a une histoire que vous devez savoir. Le roi Tegbessou aurait été, à plusieurs reprises, sauvé par un oiseau qui habitait dans cet arbre et qui lui signalait, en période de guerre, les ruses de ses ennemis de Zâ. En mémoire des services éminents rendus au royaume du Danhomé, il a toujours été respecté. C'est pourquoi nous devrions l'épargner. Si vous vous en approchez, vous verrez qu'en sa partie inférieure le tronc est creux. Là serait le repère d'un serpent qui veille sur l'arbre et auquel tout homme menacé de sortilège peut sacrifier pour être guéri. (J. Pliya, 2012, p. 12).

Dans *Les Hommes se cachent pour pleurer*, F. Farara partage le point de vue de J. Pliya. Ce romancier togolais laisse entendre que la démythification de certaines cultures africaines relatives à la nature par la civilisation moderne héritée de l'Europe est l'une des causes de la crise écologique que connaît le continent africain. Il écrit à ce propos :

Il est parfois préférable de garder certains mythes, car dès que l'on vient à les dévoiler, les gens se mettent à agir avec très peu d'égard face à la chose jadis légendaire qui entretenait tout de même une certaine harmonie et un équilibre social. (F. Farara, 2019, p. 30).

En effet, le mythe de la déesse de Kindjaou raconté dans *Les Hommes se cachent pour pleurer* (F. Farara, 2019, p. 28), qui correspond bien à la formule de sagesse selon laquelle « Moins vous en savez, mieux c'est », est bel et bien une expression de la valeur écologique. F. Farara propose, comme moyen de protection de l'environnement naturel, la préservation des traditions africaines. Dans cette posture, il partage la même vision que G. O. Midiohouan (1999) :

Il apparaît que les us et coutumes étaient sous-tendus par des principes qui entretenaient une dynamique interne de protection de l'environnement. Il y avait des tabous et des interdictions diffusées au niveau de la conscience

collective dans le but de sauvegarder l'environnement. Ainsi, telle forêt est déclarée sacrée par souci d'assumer une couverture végétale adéquate.

Pour illustrer son argumentaire, F. Farara, dans *Les Hommes se cachent pour pleurer*, part du mythe de la déesse de Kindjaou pour expliquer la santé environnementale de son espace romanesque, Chacha-Ouidah :

D'après la légende, la déesse Kindjaou, de la forêt d'Aboutcha, protectrice du village, avait jadis remporté la victoire sur le serpent géant lors d'une bataille, où le reptile féroce et maléfique cherchait à décimer en une seule nuit tous les nouveaux nés. En mémoire de cette victoire, les habitants ont érigé à l'entrée principale de cette forêt une statue montrant la tête du serpent décapité, brandie par le bras gauche de la déesse Kindjaou, protectrice de Chacha-Ouidah. C'est ainsi qu'il est répandu, que depuis cet avènement, on ne voit jamais de serpent dans cette forêt. (F. Farara, 2019, p. 28).

L'espace diégétique de *Les Hommes se cachent pour pleurer*, Chacha-Ouidah, est présenté au début du récit comme un environnement sain, sans aucun mal écologique. Cet environnement peint par le romancier F. Farara est un milieu écologiquement favorable à la vie de tous les êtres vivants. D'où la motivation du père de François, le personnage-écologiste, à « faire un tour dans les bois pour profiter d'une bouffée d'oxygène » (F. Farara, 2019, p. 26). Aussi, les chants rythmés des rossignols, des tourterelles et des coucous font de cet endroit une mélodie symphonique (F. Farara, 2019, p. 27), un paradis musical enchantant le cœur et l'esprit de la population locale. Le champ lexical abondant de la verdure montre le climat vitalelement favorable de ce milieu. Malheureusement, la mondialisation de l'Afrique a entraîné la désacralisation des cultures africaines. En se mêlant de la vie des peuples africains, à force de vouloir trouver des explications technoscientifiques aux cultures africaines, les scientifiques capitalistes ont contribué volontairement à éloigner l'Africain du culte sacré de la nature, en instaurant une société prédatrice et moins soucieuse du lien sacré entre la nature et les humains. P. Rabhi, en soulignant le rôle pionnier des populations locales dans la gestion efficiente de l'environnement, condamne l'inhumanisme des modernistes en ces termes :

Les peuples autochtones, premiers, traditionnels sont à protéger. Nous devrions les remercier. Ils nous éveillent au caractère sacré de la vie. Au lieu de ça, exactions directes, génocides par destruction et confiscation de leur milieu naturel. C'est une offense à l'humanisme le plus élémentaire. (P. Rabhi, 2010, p. 113).

F. Farara montre cette position coupable des effets de la mondialisation dans la destruction de la nature en Afrique à travers l'histoire du mythe de Kindjaou dans *Les Hommes se cachent pour pleurer*. L'auteur y montre comment la désacralisation du mythe de la déesse de Kindjaou, qui protège la forêt de Chacha-Ouidah, a causé les conséquences désastreuses non seulement sur le plan écologique, mais aussi sur le plan humain. L'immixtion des scientifiques dans le mode de vie des peuples autochtones sera-t-elle bénéfique pour l'environnement longtemps protégé par le mythe ? L'auteur de *Les*

Hommes se cachent pour pleurer apporte une réponse, sans ambages, négative en ces termes :

En effet, à un moment donné, quelques scientifiques se sont penchés sur cette question et ont réussi à relever le mythe. Ils ont plutôt découvert que, dans cette forêt pousse une certaine espèce non répertoriée et inconnue des botanistes auparavant, qui est responsable de la désertion des serpents. Aucun serpent ne peut survivre dans les rayons de 1000 m où est fixée cette plante appelée *dumkoyè*. De plus, non seulement, cette plante repousse les serpents, mais aussi, ses feuilles se révèlent être un remède efficace contre toute morsure de serpent. Mais cette découverte scientifique va être fatale pour cette réserve précieuse et la population qui en est bénéficiaire va en pâtir. (F. Farara, 2019, p. 29).

Ces propos cités amènent à dire que c'est le bouleversement socioculturel de l'Afrique, entraîné par la civilisation moderne héritée de l'Occident, qui est responsable de la crise écologique africaine. La pollution environnementale en Afrique vient donc de la pollution culturelle qui a rompu « le contrat naturel de symbiose et de réciprocité » (M. Serres, 1992, p. 67) qui animait jadis la vie des Africains. L'Afrique précoloniale était essentiellement animiste, or l'animisme, d'après V. Tadjó (2018, p. 180), est une forme de croyance dans laquelle la nature et ses éléments occupent une place prépondérante. Cependant, la civilisation moderne, de modèle occidental, va installer sur le continent exploité les mentalités anti-animistes, en faisant de cette forme de croyance profonde, l'animisme, « une pratique païenne et rétrograde, réduite à la sorcellerie » (V. Tadjó (2018, p. 180) ; ce qui n'est pas sans conséquences fâcheuses au plan écologique.

Ce constat de V. Tadjó est évident dans l'œuvre de F. Farara. En effet, dans *Les Hommes se cachent pour pleurer*, la forêt dénommée Aboutcha, autrefois une fierté de tout le village et même inscrite sur la liste du patrimoine immatériel de l'Unesco (F. Farara, 2019, p. 28), se transforme en un véritable espace infernal pour toute la population, à cause de la « pollution culturelle » et des mœurs technoscientifiques venues d'outre-mer. Cette pollution culturelle entraîne le dérèglement écologique qui va arracher de nombreuses vies humaines à Chacha-Ouidah, comme en témoignent ces propos de F. Farara (2019, p. 30) : « Aboutcha finit par être infestée de serpents qui, dans leur accroissement, débordaient même de la forêt pour faire des victimes même dans les logis des villageois ».

Ainsi, le mythe de Kindjaou, à travers le motif de victoire de la déesse sur le serpent géant, constitue une charte écologique qui dicte aux populations locales de préserver la forêt. Ce mythe en faveur de l'environnement est ce que l'on appelle ici écomythe. Et l'artifice imaginaire de F. Farara peut être considéré comme une écomythologie. (Ré)inventer des mythes en lien avec les aspects socioculturels locaux protecteurs de la nature, tel est le génie créateur de F. Farara pour contrer les effets postmodernistes écocides. (N. Wanda, 2024, p. 197). L'écomythologie, perçue comme une méthode d'enseignement culturel, concerne la transmission des sagesses relatives à la protection de l'environnement. Pour assurer un développement durable à travers le pilier environnemental, l'Afrique doit assumer une éducation écologique pérenne en se basant

sur les récits locaux protecteurs de la nature. Ces récits peuvent être des contes, des légendes, bref des sagesses locales qui promeuvent l'éducation relative à l'environnement.

Il est évident que l'écomythologie a été pendant longtemps une approche de solutions au problème de la crise environnementale à Chacha-Ouidah. En effet, dans l'œuvre, il a été transmis et enseigné de génération en génération que l'absence des serpents dans le village de Chacha-Ouidah est due à la victoire de la déesse Kindjaou sur le serpent géant au cours d'une rude bataille. Une telle sagesse transmise de manière transgénérationnelle, bien que mythe, a permis de conserver la forêt sacrée d'Aboutcha avec tout son riche patrimoine écologique. F. Farara tente de recréer la nature par des mythes ; et en le faisant il trace « une voie alternative permettant la constitution d'un imaginaire environnemental » afin « d'éviter la menace d'un écocide » (N. Blanc, D. Chartier et T. Pughe, 2008, p. 21). Mais malheureusement, cette approche de solutions basée sur l'écomythologie a été court-circuitée par les scientifiques capitalistes nationaux et internationaux, et l'on déplore le désastre écologique conséquent à Chacha-Ouidah.

Sans nul doute, l'écomythologie, en tant que méthode de transmission de sagesse et d'éthique, se prête comme une approche de solutions à la démarche du développement durable en Afrique, à travers le pilier environnemental. Une éducation relative à l'environnement basée sur les savoirs locaux peut efficacement aider à un ancrage d'un développement harmonieux entre le social et l'environnement.

Conclusion

Un projet de développement ne peut être viable ni durable s'il marginalise ou exclut les croyances, les savoir-faire techniques et les savoir-être culturels endogènes. Le projet de développement qui se veut durable doit s'adapter aux préoccupations des populations bénéficiaires. Pour dynamiser les projets de développement durable, il faut valoriser les croyances et pratiques ancestrales locales soucieuses de l'équilibre écologique, tout en impliquant les populations dans la conception et la réalisation desdits projets. Imposer aux populations d'une localité une formule ou un modèle systémique qui ne correspond pas à leurs croyances sociales et environnementales serait un projet voué d'emblée à l'échec. Le développement durable se transformerait en colonialisme vert s'il ignorait les droits fonciers et les traditions des peuples autochtones. Il ne peut être durable que s'il intègre la voix des peuples qui luttent déjà pour sauvegarder le patrimoine écologique pour les générations futures.

En Afrique, les savoirs endogènes traditionnels contribuent à endiguer la crise environnementale et, par conséquent, demeurent des leviers indispensables au développement durable. Le phénomène de développement durable, d'après les croyances des peuples autochtones, n'est pas une gestion capitaliste des ressources naturelles ni une transformation systématique du paysage, mais plutôt une relation éthique avec les vivants

humains et non-humains. Les savoirs ancestraux soucieux du bien-être écologique constituent des formes de résistance et de résilience face à la domination et aux futures catastrophes environnementales. Il est donc nécessaire de ressusciter, à travers l'éducation et l'art, les savoirs locaux et de raconter à la jeune génération africaine la façon dont les peuples autochtones appréhendent et produisent leur environnement. Dans sa marche vers le véritable développement durable, l'Afrique, comme le recommande V. Tadjou (2018, p. 181), doit repenser/repanser son environnement et sa dynamique sociale en ressuscitant son passé culturel qui pourrait s'avérer utile à son avenir socio-écologique.

Ainsi, les écrivains J. Pliya et F. Farara contribuent, à travers leurs imaginaires littéraires, à la dépollution culturelle en arrosant les cœurs des lecteurs des pans socioculturels endogènes pouvant encore sauver ce qu'il reste de la nature et, par conséquent, poser les jalons d'un véritable développement durable de l'Afrique. J. Pliya et F. Farara empruntent des voies narratives différentes au regard des actions de leurs personnages principaux, respectivement Dossou et François. Mais, les deux écrivains posent, chacun à sa manière, le rôle véritable que peuvent jouer les savoirs et pratiques culturels endogènes dans la mise en œuvre du développement durable juste et décolonial en Afrique. *In fine*, cette étude a permis de comprendre que la garantie du développement durable en Afrique ne doit pas être pensée uniquement sur les plans technoscientifique et économique, mais aussi dans l'imaginaire sacré, le mythe et les forces invisibles qui régissent les savoirs endogènes.

Références bibliographiques

- BELEM Gisèle, 2010, *Du développement au développement durable : cheminement, apports théoriques et contribution des mouvements sociaux*, Québec, Les Cahiers de la CRSDD.
- BLANC Nathalie, CHARTIER Denis et PUGHE Thomas, 2008, « Littérature et écologie : vers une écopoétique », *Écologie & politique*, vol. 36, n° 2, p. 15-28.
- CMED, 1989, *Notre avenir à tous*, Montréal, Éditions du Fleuve/Les Publications du Québec, 2^e édition, coll. Alternatives.
- DURAND Gilbert, 1960, *Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, Dunod (11^e édition, 1992).
- FARARA Ferdinand, 2019, *Les Hommes se cachent pour pleurer*, Lomé, Awoudy.
- FROELICH Jean-Claude, 1964, *Animismes. Les religions païennes de l'Afrique de l'Ouest*, Paris, Les Éditions de l'Orante.
- HUGGAN Graham et TIFFIN Helen, 2010, *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*, London/New York, Routledge.
- KI-ZERBO Joseph, 2003, *À quand l'Afrique ? Entretien avec René Holenstein*, Éditions d'En bas/L'Aube/La Tour d'Aigues.
- LASSI Étienne-Marie (dir.), 2013, *Aspects écocritiques de l'imaginaire africain*, Bamenda, Langaa RPCIG.

- MIDIOHOUAN Guy Ossito, 1999, « Le créateur négro-africain et l'environnement ». URL: <https://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP1199gom.html>
- NIXON Rob, 2011, *Slow Violence and The Environmentalism of The Poor*, Cambridge, Massachusetts, and London, Harvard University Press.
- PLIYA Jean, [1971] 2012, *L'Arbre fétiche*, Yaoundé, Éditions Clé, Nouvelle édition.
- RABHI Pierre, 2010, *Vers la sobriété heureuse*, Actes Sud.
- SACHS Ignacy, 1980, *Stratégies de l'écodéveloppement*, Paris, Les Éditions Ouvrières.
- SERRES Michel, 1992, *Le Contrat naturel*, Paris, Flammarion.
- TADJO Véronique, 2018, « Agir par l'imagination. Entretien », in *Esprit*, vol. 441, n° 12, p. 179-183, propos recueillis par Lucile Schmid.
- THOMAS Louis-Vincent, 1976, « Réflexions à propos des mythes d'Afrique noire », *L'autre et l'ailleurs. Hommages à Roger Bastide*, n° 7, p. 313-332.
- WANDA Nani, 2024, *Littérature africaine et écologie : écocritique du roman francophone postcolonial*, Thèse de doctorat unique, Kara, Université de Kara.
- YELKOUNI Martin et al., 2018, *Développement durable : comprendre et analyser des enjeux et des actions du développement durable*, (MOOC), Paris, IFDD.