

Acta SUNU XALAAT Supplementum

N° 3, Décembre 2025, PP. 129-142.

L'âme de la nature dans l'écologie sère

Auteure : Dr Jeanne Diouma DIOUF,
Université Cheikh Anta Diop de Dakar

Résumé : Il existe un lien ontologique entre le Sérère et la nature, qui sous-tend sa conception écologique. De fait, la société sérère prône une relation d'inclusion entre la biosphère et l'espèce humaine, relation qui trouve son point d'ancrage dans sa cosmogonie puisqu'elle lui attribue une figure féminine « *Adna Kumba NJAAY*, la terre-mère » (Faye 2000, 82). De cette personnification découle, d'une part, une analogie voire une symbiose entre l'homme et la nature et, d'autre part, l'idée d'une nature dotée d'**âme** (du latin *anima* que nous traduisons par souffle vital qui anime tout vivant). C'est en ce sens que le Sérère parle d'animisme. Ainsi, la relation du Sérère à la nature trouve son fondement dans cet animisme. Celle-ci se traduit en pratiques écologiques axées sur la sacralité de la nature. Or, avec la modernité, nous assistons à une désacralisation de cette nature justifiant la crise écologique en milieu sérère.

L'intérêt de cette étude est d'ouvrir d'autres perspectives dans la quête de solutions durables contre la crise écologique. En effet, cette dernière nous invite à repenser, au-delà de notre mode de vie, notre rapport à la nature. Et si l'on interroge le savoir endogène sérère, c'est parce qu'il inculque à ses membres l'amour et le respect inaliénable de la nature qui fondent des pratiques durables soucieuses de l'harmonie écologique.

Abstract: There is an ontological link between the Serer and nature, which underlies their ecological conception. In fact, Serer society advocates an inclusive relationship between the biosphere and the human species, a relationship anchored in its cosmogony, since it attributes to it a female figure, "Adna Kumba NJAAY, Mother Earth" (Faye 2000, 82). From this personification includes an analogy between man and nature. It includes also the idea of a nature that possesses a soul (from the Latin *anima*, which we translate as the vital breath that animates all living things). It is in this sense that the Serer speak of animism. Thus, the Serer's relationship with nature finds its foundation in this animism. This translates into ecological practices focused on the sacredness of nature. However, with modernity, we are witnessing a desacralization of this nature, justifying the ecological crisis in the Serer environment.

The interest of this study is to open up other perspectives in the search for solutions to the ecological crisis. Indeed, the latter invites us to rethink, beyond our way of life, our relationship with nature. And if we question Serer indigenous knowledge, it is because it instills in its members' the inalienable love and respect for nature, which are the foundation of sustainable practices concerned with ecological harmony.

Mots-clés : Nature, Ecologie, Âme- Savoir endogène- Sérère

Keywords: Nature, Ecology, Soul - Endogenous Knowledge - Serer

Introduction

La communauté sérère, répartie « en plusieurs foyers qui vont de l'axe Thiès-Diourbel à l'embouchure de la Gambie » (Kane et Ruffié 1963, 546), constitue le troisième groupe ethnique au Sénégal. Très ancrée dans la tradition, elle possède un patrimoine culturel et une riche symbolique contribuant au respect inconditionnel de la nature. De fait, elle conçoit un lien ontologique entre la nature¹ et l'homme, qui sous-tend son anthropologie d'une part et, d'autre part, son écologie. Plus précisément, elle prône une relation d'inclusion entre la biosphère et l'espèce humaine, qui fonde l'harmonie entre elles. Cette relation inclusive trouve son point d'ancrage dans la cosmogonie sérère, notamment dans sa représentation de la nature.

À l'instar de plusieurs peuples, le Sérère la représente comme un Vivant, mieux encore une personne. Il va sans dire que de cette personnification découle une symbiose entre l'homme et la nature, puisque celle-ci est aussi dotée d'une **âme** (du latin *anima* que nous traduisons par souffle vital qui anime tout vivant). C'est en ce sens que nous parlons d'animisme sérère, autrement dit, sa croyance selon laquelle les végétaux, les animaux, en somme, les phénomènes naturels possèdent une âme.

Le président-poète Léopold Sédar Senghor, membre de cette société sérère, insiste sur cet animisme, en tant que valeur incontournable, pour comprendre l'homme noir. Dans *Liberté 1*, il met en garde : « La colonisation française, en son action « civilisatrice », ne peut ignorer l'Animisme sans s'exposer à une faillite grave. Dans ces pays de plaines sablonneuses, elle ne pourra rien bâtir de solide, de durable que sur les assises de pierre de l'Animisme » (Senghor 1964, 56).

Fort de ce constat, nous pouvons déduire que l'animisme est le socle de la culture sérère. Ainsi, sa relation à la nature prend racine dans cet animisme. Elle se traduit en pratiques écologiques axées sur la sacralité de la nature. En effet, avant l'avènement de l'anthropocène, la société sérère protégeait, voire vénérait certains éléments naturels. D'ailleurs dans certaines localités, ces éléments jouissent encore d'un respect quasi-naturel, ce qui crée des nids écologiques surtout autour des sanctuaires ancestraux.

Avec la modernité, un bon nombre de Sérères ont délaissé leur tradition et désacralisé la nature, ce qui accentue la crise écologique en milieu sérère. Pour la qualifier, le Sérère parle de « nature blessée », de « nature agressée ». Est-ce à dire que la nature est consciente ? mieux encore, « l'âme de la nature » serait-elle identique à l'âme humaine ? Pourquoi donc cette nature jadis adulée est-elle abusée de nos jours ? Ce sont là les questions qui aiguillonnent notre curiosité intellectuelle.

L'intérêt de cette étude est d'ouvrir d'autres perspectives dans la quête de solutions durables contre la crise écologique. En fait, celle-ci nous invite à repenser, au-delà de notre mode de vie, notre rapport à la nature. Et si l'on interroge le savoir endogène sérère, c'est parce qu'il inculque à ses membres l'amour et le respect inaliénable de la nature qui fondent des pratiques soucieuses de l'harmonie écologique.

1. La nature, un vivant animé

Dans les cosmogonies anciennes, l'anthropomorphisme demeure latent, raison pour laquelle les caractéristiques humaines s'exportent facilement chez les autres êtres. Et le mythe favorise justement la personnification de la nature. C'est en ce sens que le Sérère n'hésite pas à attribuer à la nature « une âme ». Mais parler d'« âme » de la nature ne revient-il pas à lui

¹ La notion de « nature » étant polysémique, nous lui réservons dans cette présente étude un sens restreint qui est l'ensemble des écosystèmes où évolue la vie.

attribuer une conscience ou encore une volonté autonome ? Pour mieux saisir la pertinence de cette question, considérons de près la notion d'âme.

De prime abord, l'âme renvoie à une réalité complexe. Elle se confond souvent à l'esprit, puisque tous deux renvoient à un principe immatériel opposé au corps. D'où cette remarque de Foulquié (1964, 407) : « Nous désignons l'âme ou l'esprit par des mots qui désignent proprement ce qu'il y a de moins matériel dans le monde de la matière, le souffle ou le vent ». Pourtant, leurs étymologies se distinguent. En effet, le mot « *esprit* » dérive du latin *spiritus* qui désigne le souffle, que l'on oppose au corps (*animalis*). Dans cette optique, il correspond à la faculté de penser, l'apanage de l'être humain, comme l'atteste cette assertion : « L'esprit est conçu par les philosophes anciens comme la partie supérieure de l'âme, par laquelle celle-ci accède à la connaissance » (Boillot 2018, 708). Ainsi l'esprit et l'âme se distinguent et cohabitent chez l'homme uniquement.

Quant à la notion d'âme, elle se définit comme « cause et principe du corps vivant » (Aristote 1992, 87). Aristote en fait la caractéristique de tous les vivants, ce qui facilite leur classification systématique, en s'appuyant sur une typologie des âmes : (âme nutritive : chez la plante, âme sensitive chez l'animal et âme intellectuelle chez l'homme). En outre, même si tous les êtres vivants sont dotés d'âme, seule l'âme humaine « donne vie et forme, sensibilité et mobilité, [...] raison et pensée » (Boillot 2018, 610).

Les partisans de l'anthropocentrisme, dans leur volonté de différencier l'homme des autres vivants réduisent l'âme à la faculté de penser, raison pour laquelle ils font de l'esprit et de l'âme des synonymes. C'est, du moins, ce qui ressort de cette déclaration cartésienne : « Ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier Principe » (Descartes 1996, 67) .

Dans la culture sérère, l'« âme » de la nature est à entendre au sens large du terme, c'est-à-dire comme souffle ou encore principe de la sensibilité pouvant habiter toute matière. Senghor résume de fort belle manière cette définition en ces termes :

« Les idées du Nègre sur l'âme sont extrêmement nuancées et, d'un peuple à l'autre, elles varient dans le détail. On peut dire que c'est une *force spirituelle*, un *principe de vie intellectuelle et morale*, qui anime chaque être, chaque plante, chaque chose pourvu d'un caractère propre : montagne, caverne, rocher, lac » (Senghor 1964, 71).

Pour le Président-poète, l'âme possède une double nature. Elle peut signifier le souffle vital et le « *principe de la vie physique* » (Senghor 1964, 71). Cette dualité justifie la présence de l'âme dans les objets animés comme inertes, notamment chez le mort. Toutefois, « l'âme des choses inertes, sans souffle vital, sans corps vivant à animer [est] plus libre et plus puissante » (Senghor 1964, 71). Cette seconde nature correspond à l'essence des êtres. Autrement dit, elle symbolise la partie la plus importante d'un être, d'où l'animisme sérère. Ce dernier réduit toute chose à cette âme qui l'anime, il la définit par cette substance qui demeure primordiale. Cette conception s'apparente au spiritualisme grec. Sa primauté l'intellect sur la matière, est assimilable à la primauté de l'âme chez le sérère.

En somme, les deux formes d'âme sont présentes dans la nature sérère. Mais l'âme naturelle n'est pas intellectuelle, au sens aristotélicien du terme, autrement la nature serait intelligente et consciente. En réalité, ce principe qui anime la nature renvoie à ce que Bergson appelle l'« élan vital » c'est-à-dire un mouvement indivisé qui traverse la matière en y découpant des êtres vivants. Cet élan de vie constitue l'unité de la nature, puisqu'elle « fait de la série entière des vivants une seule immense vague courant sur la matière » (Bergson 2009, 251). Cet élan est le moteur de l'évolution qui crée toutes les espèces et les individus dans leur singularité. C'est dire que la nature vit, évolue, se régénère et se métamorphose, suivant son propre cycle.

Sa représentation sous les traits de la femme-mère dans les cosmogonies prend tout son sens ici. De l'Occident à l'Orient, les peuples voient en elle la source de vie. Dans la mythologie grecque, elle incarne « Gaïa » (Kalogeraki 2005, 6) la mère généreuse des vivants, parfois capricieuse. Dans les cultures africaines, elle est personnifiée dans la quasi-totalité de ses mythologies, notamment chez le Sérère. Ce dernier lui attribue une figure féminine, comme le souligne Henry Gravrand : « La terre est personnifiée par une entité, qui n'est pas une divinité mâle, *Geb*, comme en Egypte, mais une entité maternelle, *Kumba Njaay*, fécondée par l'eau de pluie céleste : *Foofi Roog* » (Gravrand 2016, 203). Cette cosmogonie sérère peut porter à croire que la nature est une divinité, mais en réalité elle n'est qu'une entité intermédiaire entre la Divinité (Roog) et les hommes. Pourquoi est-elle alors considérée comme sacrée ?

2. La sacralité de la nature

La nature demeure une simple créature à l'instar des autres vivants, comme l'atteste Gravrand (2016, 241) : « Les arbres étaient donc comme les hommes et les animaux, sortis du même placenta divin et ils partageaient aux origines les mêmes destins ». En fait, la puissance divine est diffuse dans les éléments naturels, d'où l'ambiguïté du statut de la nature. C'est à juste titre qu'on peut se demander si la nature est, en réalité, une entité autonome dotée d'une puissance créatrice ou une créature qui s'auto-détermine. Dans le premier cas de figure, elle serait identique à Dieu. Du moins, elle posséderait une puissance créatrice analogue à celle de Dieu. Aristote illustre cette analogie quand il affirme que « Dieu et la Nature ne font rien en vain » (Aristote 2014, 1041). Il postule par-là que la nature possède le pouvoir de créer en vue d'une fin.

Avec l'avènement des religions révélées, cette nature est décrite comme une créature divine confiée à l'homme pour en prendre soin et ce jusqu'à l'époque moderne. En effet, l'homme pensait la nature sous un angle théologique, comme une œuvre divine comportant en elle une harmonie. La naissance de la science moderne proposera une approche expérimentale de cette nature sans nier l'idée d'harmonie naturelle. C'est en ce sens que les scientifiques la décrivent comme une machine autorégulée (Zarka 2013, 7).

Dans les traditions africaines, l'idée de « nature créatrice » persiste encore. Chez le Sérère, par exemple, la nature possède une énergie vitale ; du moins, certains éléments naturels. L'anthropologue explique : « Certaines pierres noires polies par l'homme ou le flot des torrents[...] sont chargées de puissance surnaturelle [...] Le maître des *Pangool* peut retrouver un voleur grâce aux particules de pierres émises par la pierre de *Lunguñ* (pierre de Dieu *Bil Roog*) » (Gravrand 2016, 202).

Ainsi, la nature peut être saisie sur deux plans : physique et spirituel, ce qui rend complexe son approche, comme le remarque Miquel (2015a, 9) : « Dès qu'il s'agit de *prouver* que l'on peut passer de la nature, conçue comme un ensemble des phénomènes obéissant à des lois, à "l'univers" envisagé comme une "unité inconditionnée des conditions objectives", la Raison tombe effectivement dans des antinomies ». La raison, dans sa visée pratique, saisit aisément la dimension matérielle de choses. Quant à la réalité spirituelle, elle échappe à son pouvoir. La tendance de l'homme moderne est alors de se focaliser sur la physique et l'homme africain, plus intérieur, de rechercher sa dimension spirituelle et mystique. Ainsi contrairement à la Physique, qui la conçoit comme « une somme de particules perpétuellement en mouvement. Pour le Nègre, sous l'aspect matériel et sensible, il y a « le monde des âmes » (Senghor 1964, 71). Ce regard spirituel octroie à chaque objet une valeur unique, autrement dit sacrée. Il est donc nécessaire d'envisager une approche complémentaire entre les deux dimensions de la nature.

Cette double approche confirme que du point de vue spirituel comme biologique, il existe une symbiose dans la nature qui sous-tend la solidarité entre les éléments qui la composent, mais aussi la biodiversité. Alors l'homme, en tant qu'entité appartenant à ce système naturel, comprendrait mieux sa relation aux autres êtres. Dès lors, une approche holistique s'impose à lui pour convertir son regard et ses pratiques écologiques, comme le rappelle Amath Faye(2000, 91) :

« De la représentation de l'univers à la protection de son environnement, il n'y a qu'un pas que le Seereer a vite fait de franchir pour l'harmonie de son monde ». C'est dire qu'il y a un lien affectif entre l'homme et son environnement, mieux encore, il y a, selon l'expression de Faye, une « jonction entre les émotions humaines et les énergies de l'univers »(Faye 2000, 93).

Si Senghor fait du Noir en général un paysan par excellence, qui entretient une relation mystique à la nature, c'est parce que la relation mystique doit dépeindre sur sa conception écologique, quand il affirme : « Il quitte son *moi* pour adhérer à l'*objet*, pour le connaître en s'identifiant à lui ; attitude d'abandon, d'assimilation, non de domination : *attitude d'amour* »(Senghor 1964, 71)». Autant dire que ce qui lie l'homme à la nature dépasse le rationalisme pur. L'humanité est une parcelle de cette nature qu'il doit chérir comme lui-même.

Le Sérère voue à la nature un respect inviolable à cause de son statut particulier. Il la considère comme un être proche de Dieu et des hommes. D'ailleurs, « Dieu, la nature et l'homme ne font qu'un, dans une forme de symphonie sublime » (Faye 2000, 93). Toute sa culture est organisée autour de cette symbolique. De prime abord, elle la présente comme une entité spirituelle qui s'auto-maintient. C'est dans ce sillage que s'inscrivent ces propos d'un éminent biologiste : « La nature, en l'homme comme hors de lui, est harmonie et équilibre. Le trouble de cet équilibre, de cette harmonie, c'est la maladie »(Pichot 1993, 15). Cette assertion laisse entendre que l'homme peut la respecter ou la bouleverser, tout en sachant que son action aura des répercussions sur lui.

L'histoire naturelle est jalonnée d'incidents entre l'homme et la nature. Déjà les cosmogonies retraçaient, à leur manière, l'origine de l'hostilité entre l'homme et les êtres naturels. Chez les Sérières, l'harmonie existait jusqu'au jour où un animal viola une fillette, ce qui irrita les hommes. S'en est alors suivi un conflit :

« Arbres, animaux et hommes se battaient sévèrement et s'entretuaient. Alors *Roog* intervient et les punit tous. Il diminue la taille des hommes, qui étaient d'abord des géants. Il paralyse et rendit muets et aveugles les arbres[...] *Roog* rendit fous les animaux »(Gravrand 2016, 254-55).

Dans sa bienveillance, le Créateur remet toujours de l'ordre pour bien de tous. C'est ainsi qu'Il conserva l'ouïe au règne végétal, ce qui lui vaut le respect du paysan sérère, puisque « les arbres entendent ce que disent les *Pangool* et les hommes »(Gravrand 2016, 259). Malgré les conflits inévitables, l'homme entretient, de manière générale, une bonne relation avec certains éléments naturels à cause de leur utilité. « Certains arbres sont considérés pour leurs pouvoirs bienfaisants ou maléfiques, leur proximité comme leur ombrage pouvant guérir ou nuire » (Lericollais 1972, 193).

Cependant, la nature suit un cycle évolutif que l'homme est tenu de respecter pour en tirer meilleur profit. S'il ne peut s'empêcher de couper des arbres pour ses besoins, il doit le faire suivant des rituels. Par exemple, le guérisseur doit connaître les périodes propices à la récolte de racines pour sa thérapie, puisque

« les racines des arbres se déplacent sous terre pour survivre. Dès le début de l'hivernage, les arbres envoient leurs racines vers les *Nqut* les plus proches pour se nourrir. Après l'hivernage, ils retrouvent tous leurs troncs respectifs »(Gravrand 2016, 241).

Avant d'extraire des parties d'une plante, le guérisseur recourt aussi aux incantations pour entrer en dialogue avec l'esprit de la plante afin d'obtenir son approbation. S'il est amené à cueillir des feuilles ou à recueillir la sève ou l'écorce d'arbres, certains rites sont obligatoires. On comprend que ce métier était réservé à une frange d'initiés habilités à exploiter la nature avec sagesse. Ces pratiques sociales soucieuses du respect de la nature se fondent sur sa sacralité. Elles confirment que la société sérère se représente la nature comme un vivant doué de sensibilité, qu'il est parfois obligé de blesser pour lui soutirer un minimum vital. Toutefois, il doit lui manifester sa compassion et son regret de ne pouvoir agir autrement. De ce fait, « l'abattage de l'arbre destiné à la construction était considérée comme un attentat qui exigeait toute une procession, pour réparer les dommages de l'acte et présider à la rencontre nuptiale entre l'élément végétal et l'élément aquatique » (Faye 2000, 94). Sans ces préliminaires, la crainte d'attirer le malheur sur la communauté hante tout le monde.

Précisons que la nature n'est pas adorée comme on pourrait le croire. D'ailleurs le rituel religieux ne lui est jamais destiné, mais au Dieu unique et transcendant, comme en témoigne le révérend Père Gravrand : « Depuis les origines, les rites de prière familiale et d'offrande, ont été célébrés, auprès de ces relais, face aux puissances de la nature, aux ancêtres défunts et à leur maître : *Roog Seen* » (2016, 204). Loin du polythéisme qu'on reproche aux Sérères, cette sacralité renvoie à la valeur suprême de la nature dans la vie de l'homme. Et si « tous les observateurs ont noté le soin apporté par les Seereer à la préservation de leur environnement végétal et animal » (Faye 2000, 92), c'est justement à cause de cette conception respectueuse de la nature. Tant que le Sérère demeure dans l'animisme, la nature reste sacrée ; mais s'il change de l'ornière, elle est vue autrement.

3. La désacralisation de la nature

La personnification de la nature lui vaut un respect inviolable chez le Sérère. Ce dernier, adepte de la religion traditionnelle : l'animisme, vivait dans une parfaite symbiose avec elle, jusqu'au contact avec les religions révélées, en particulier le Christianisme et l'Islam qui ont « aidé à désorganiser les structures de la mentalité traditionnelle et à altérer une tradition de relations avantageuses avec la nature » (Faye 2000, 96). En effet, leur introduction dans la société a transformé sa perception de la nature et a contribué à sa désacralisation, ainsi qu'en témoignent Chenu et Neusch (2002, 125) : « La vieille croyance animiste qui considérait la nature comme sacrée a été condamnée par la Bible ». La conversion aux religions révélées contraint le Sérère d'abandonner ses pratiques ancestrales, et d'épouser leur vision de la nature. Pour le Sérère néophyte, c'est la laïcisation de la nature qui prévaut. En effet, à partir du récit biblique de la création, il retient que la nature est mise à sa disposition pour son épanouissement. En d'autres termes, « la nature nous fournit les matières premières essentielles à la satisfaction de nos besoins » (Métayer 1997, 286).

Il faut convenir que l'interprétation du précepte divin « Soyez féconds et multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la. Soyez les maîtres des poissons de la mer, les oiseaux du ciel, et de tous les animaux qui vont et viennent sur la terre » (*Genèse* 1, 27) est équivoque. La crise écologique trouverait dès lors son ancrage une interprétation erronée, car pour certains, il s'agit de dominer et d'abuser de la nature. Or, ce précepte divin invite l'homme à assumer sa mission de collaborateur de Dieu et de prendre soin de toute la création. Il a la délicate mission de maintenir dans la durée l'équilibre naturel, car sa disparition ou son désordre l'exposerait à sa propre perte.

Cette désacralisation s'est accentuée avec la modernité, plus précisément la physique moderne qui a scellé l'émancipation de la connaissance par rapport à la religion, même traditionnelle et les savoirs endogènes. Là commence le long périple menant l'homme noir à la perte du sens sacré de la nature : « le schéma traditionnel, jusque-là garant d'une gestion

endogène et saine de l'environnement, brutalement dépouillée de ses arguments stratégiques et sevré de spiritualité, rend l'âme, laissant à la meute le soin d'adopter la nature orpheline »(Faye 2000, 95). On assiste alors à la rationalisation et à la laïcisation de la connaissance, ouvrant une nouvelle ère dans l'histoire des idées. Rappelons que l'époque moderne sacre le règne de la raison, c'est-à-dire l'intelligence, la faculté de spéculation dont la tendance est de produire des objets utiles à partir de la matière brute, ce qui fait dire à un philosophe français que « notre intelligence, telle qu'elle sort des mains de la nature, a pour objet principal le solide inorganisé » (Bergson 2009, 154). Elle vise surtout l'action.

Contrairement aux Grecs qui divinisaient et personnalisait les forces de la nature, l'homme moderne dépersonnalise la nature pour une finalité d'abord scientifique. De fait, en recourant à une méthode synthétique, il « laisse échapper l'une après l'autre toutes les âmes, et finit par nous laisser en présence d'une pile de rouages démontés et de particules évanescences »(Teilhard de Chardin 2007, 259). La seconde raison est, selon Teilhard de Chardin, spatiale : c'est la découverte de l'immensité du Cosmos. Entre l'infime et l'immense, une seule entité permet de couvrir l'ensemble c'est l'Energie « d'où tout émerge, et où tout retombe, comme dans un Océan »(Teilhard de Chardin 2007, 259).

L'homme moderne établit une analogie entre le monde physique et le monde biologique. Tout comme le monde physique, le vivant est pensé à partir de l'intelligence scientifique. Cette dernière recherche une régularité dans la nature. « La nature ne peut alors se concevoir que comme une harmonie où les comportements des êtres et des choses suivent nécessairement les règles d'un jeu désormais immuable »(Jacob 2018, 39). La nature, longtemps perçue comme une œuvre de la bonté divine, devient un simple objet d'étude et de manipulation. Dès lors « il s'agit de pénétrer celle-ci, d'en saisir les phénomènes, de les lier entre eux par des lois dans la mesure où l'esprit humain peut y parvenir »(Jacob 2018, 37). Cette réduction dicte un nouveau rapport à la nature.

Contrairement à l'homme antique et médiéval qui appréhendait le réel par la contemplation et à la spéculation, l'homme moderne, opte pour la désacralisation de la nature, en la réduisant à « un ensemble de phénomènes obéissant à des lois »(Miquel 2015b, 9). Elle se prête alors à l'exploitation de l'homme qui cherche à s'accomplir même à ses dépens. Partant de la dialectique hégélienne, Dominique Bourg explique : « La maîtrise de la nature par le travail, et partant la technique, est le moteur de l'histoire conçue comme avènement dialectique de la liberté »(Bourg 2018, 86-87). Avec sa frénésie, il ne se limite pas à la satisfaction de ses besoins existentiels. Il passe des besoins vitaux aux superficiels, comme le luxe et le confort, d'où la remarque bergsonienne : « Toute notre civilisation est aphrodisiaque »(Bergson 2008, 322). L'humanité devient alors insatiable et belliqueuse.

Si, dans la nature, l'instinct guerrier demeure en alerte et les tensions entre Etats permanentes c'est parce que chacun cherche, au-delà du nécessaire, le confort. Chacun veut s'approprier les ressources naturelles et les préserver pour lui, ce qui engendre des rivalités et guerres. En effet, l'orientation du développement intellectuel de l'homme l'expose au danger. Mais la nature ne peut être tenue pour responsable, comme en témoigne cette assertion : « Répétons une fois de plus que la nature n'a rien voulu, si l'on entend par volonté une faculté de prendre des décisions particulières » (Bergson 2008, 302). C'est plutôt l'intelligence humaine qui dévie de sa vocation première, la survie de l'espèce humaine, et s'égare.

L'homme est parvenu, au long de l'histoire, à s'imposer comme maître de cette mère *Adna-Kumba Njaay*. Or, pourquoi vouloir s'approprier ce qui appartient à tous, alors que l'autre dispose du même droit ? L'homme a-t-il le droit de surexploiter la nature ?

4. La crise écologique en milieu sérère

La crise écologique est une des tares de notre millénaire qui mobilise plus le génie humain. De fait, l'homme se sent menacé dans son existence par ce fléau qui s'accroît au fil des années. En effet, la nature, sa mère nourricière naguère généreuse, cette chère *Adna-Kumba NJaay*, peine actuellement à subvenir aux besoins vitaux de tous ses fils. Cette déficience suscite des questions : est-ce par avarice ou par épuisement qu'elle n'arrive plus à nourrir ses enfants ? Qu'est-ce qui explique cette crise écologique ?

Plusieurs facteurs expliquent cette crise. Si le Sérère trouvait un équilibre de vie c'est parce qu'il avait réussi, grâce à ses cosmogonies, à établir ce que Marguerite Dupire appelle un « contrôle rituel de l'environnement » (Cf. Faye, 2000, 87). Il avait érigé des us et coutumes garants du respect inaliénable de la nature et de son usage modéré. Ce respect explique que « malgré un siècle de déboisement, le pays seereer a gardé l'allure d'un parc avec des bois sacrés et des zones assez boisées où se blottissent les villages » (Gravrand 2016, 259).

Très tôt, la société avait conscience du penchant orgueilleux de l'homme qui le pousse à s'accaparer des biens, raison pour laquelle elle a mis des garde-fous pour contenir ses appétits démesurés dans la gestion des ressources naturelles. Bien qu'elle se soit constituée à partir de plusieurs mouvements migratoires, la société sérère est sédentaire. A y regarder de près, ses mouvements migratoires observés dans l'histoire sont justifiés par les aléas climatiques comme la sécheresse. Elle apprendra à leur dépendre à s'organiser pour sa survie et pour la gestion du patrimoine foncier. De ce fait, la sédentarité « va doter la société d'arguments en quelque sorte juridiques et institutionnels orientés vers la gestion du capital foncier, avec l'apparition de nouvelles notions renvoyant au patrimoine, à l'héritage, au droit de feu, au droit de la hache, etc. » (Faye, 2000, 88). Elle doit en outre sa stabilité aux instances et autorités coutumières chargées de veiller sur le droit équitable à la terre : « le droit d'exploiter le sol et les arbres, de gérer, de prêter, de transmettre ou de mettre en gage » (Lavigne Delville 1998, 185). Ce droit foncier s'appuie sur son système matriarcal (héritage par lignées maternelles). En effet, lorsque l'homme est contraint de s'exiler et d'abandonner ses terres, il migrait vers la famille maternelle, ce qui lui donnait accès à une nouvelle terre. Comme le remarque Amade Faye, « le paysan seereer était arrivé, par une logique sans explication rationnelle, certainement par intuition, à faire de la préservation de l'environnement un instrument d'harmonie et de stabilité culturelle » (2000, 98). Cette stabilité lui permit de s'implanter dans la région sénégalaise, d'ériger ses sanctuaires et de pactiser avec la nature.

En réalité, la nature n'a pas besoin de l'homme pour vivre. Elle comporte en elle un système d'auto-régulation. Elle est faite pour assurer sa propre régulation. Platon décrivait déjà l'univers comme un être autonome : « il est fait pour se nourrir de ses pertes propres, et toutes ses actions, toutes ses affections lui viennent de lui-même et s'y renferment ; car l'auteur du monde estima qu'il vaudrait mieux que son ouvrage se suffise à lui-même, que d'avoir besoin de secours étranger. » (*Timée*, 33d). L'autorégulation de la nature ne dépend pas de l'homme. Il pourrait plutôt déstabiliser son harmonie par ses actions. Pour éviter de l'affecter, l'homme doit en faire un usage modéré et équitable. Cependant, l'augmentation exponentielle de la population au XIX^e siècle ne favorise pas le respect de l'équilibre naturel. Cet équilibre suppose une certaine maîtrise des naissances que les maladies endémiques régulaient à leur manière avant l'invention de vaccins.

Dans la société sérère, la densité de la population était encore rationnelle, raison pour laquelle « le système agraire autorisait la fixation d'une population paysanne dense » (Lavigne Delville 1998, 183). Ce système ne laissait aucune place à la rivalité, puisque chacun y trouvait le nécessaire pour vivre. Les pratiques agricoles étaient alors harmonisées et

solidaires. Chaque famille disposait de semences et de surfaces cultivables durant la saison des pluies. Elle cultivait généralement les céréales (le mil, le maïs, le sorgho), sa nourriture de base et possédait du bétail plus ou moins important. Grâce au troc, elle pouvait se procurer d'autres produits dont elle ne disposait pas. Cette pratique consistait à échanger un produit contre un autre, surtout des ingrédients ou des outils pour le travail. L'intérêt de ce troc est de favoriser l'accès de tous au marché et l'équilibre des échanges. Les hommes ne se rendaient aux marchés hebdomadaires que par nécessité.

Somme toute, cette ethnie, de tradition agropastorale, entretient un rapport original à l'environnement. « Cette originalité renvoie aux structures socio-politiques, à un système agro-pastoral relativement intensif et à une économie domestique qui assure en priorité l'autoconsommation vivrière »(Lericollais 1999, 30). Elle pouvait alors vivre en paix et en sécurité.

Avec l'ouverture à la zone urbaine, le mode de vie du Sérère va évoluer. La monnaie s'y invite progressivement, affectant ses habitudes. En effet, si le troc l'obligeait à se limiter au nécessaire, la monnaie le conduit à l'accumulation des biens : le capitalisme. Certains arbres verront leur valeur commerciale escalader. Comme en témoigne un penseur, le baobab et le tamarinier « sont maintenant appropriés à cause des ressources monétaires qu'ils fournissent »(Lericollais 1972, 189). C'est un pas de plus qui est franchi dans le déséquilibre écologique.

Un autre pas est marqué par la colonisation avec l'introduction de la culture de l'arachide. De fait, le besoin de matière première pour les usines d'huile et de savons, pousse les Occidentaux à importer, dans les années 60, cette culture d'origine américaine en Afrique de l'Ouest. Pour plus de rendement, ils étendent les surfaces cultivables « au dépens des espaces forestiers, des parcours pastoraux, et puis des jachères »(Lavigne Delville 1998, 183). De ce fait, d'intenses bouleversements surviendront dans le style de vie du Sérère au plan politique, agricole et foncier. Sa gestion change de formule : la mutualisation des surfaces cultivables est remplacée par le partage des terres, ce qui affecte « la grande flexibilité du système (intégration des étrangers, distributions aux fils et aux neveux) avant épuisement des réserves foncières »(Lavigne Delville 1998, 185).

En plus du problème foncier, la communauté sérère connaîtra une grande sécheresse vers la fin des années soixante. Son existence immédiate et son système de production seront profondément affectés. Le constat est sans appel : « les paysages, mais aussi les aménagements agraires sereer portent la marque durable des déficits pluviométriques »(Lericollais 1999, 32). En effet, le déficit de pluies ne laisse aucune alternative au paysan sérère. A en croire Lavigne Derville, « la pluviométrie annuelle moyenne initialement de l'ordre de 700mm est tombée à moins de 500, ce qui a nécessité une adaptation de la production à la sécheresse et des modifications dans l'utilisation de la terre »(1998, 189). C'est le début de la crise écologique qui poussera la population sérère à la quête d'alternatives pour pallier cette crise qui n'en était qu'à ses débuts. De fait, la dégradation des terres fertiles ouvre la voie à la migration vers l'Est du pays : Kaffrine, Koumpentoum et Tambacounda. Les terres neuves consacrées surtout à la culture des bananes.

A côté des facteurs naturels, s'ajoutent des facteurs humains à la crise écologique. Ils sont les plus déterminants. D'ailleurs, les études écologiques indexent fréquemment les transformations profondes de l'univers opérés par l'homme. De fait, avec la modernité, les besoins de l'homme se multiplient : construction d'habitats durables et d'infrastructures, création de locomotions et de moyens de communication. La découverte des machines à vapeur, puis de combustibles et d'énergies renouvelables accélère le développement industriel et technique auquel n'échappe aucun peuple. Kant voyait d'ailleurs dans le progrès technique

une potentielle menace, quand il écrit : « Nous sommes civilisés, jusqu'à en être accablés, pour ce qui est de l'urbanité et des bienséances sociales de tous ordres. Mais s'il s'en faut encore de beaucoup que nous puissions déjà nous tenir pour moralisés » (Kant 1985, 199). Il entend par là dénoncer le matérialisme sur lequel se construit la civilisation moderne. Et l'histoire lui donna raison. De nos jours, la technique menace « l'existence passive et végétale animale dans le sein de notre mère-la terre » (Berdiaeff 2023, 35). L'Afrique se lance dans cette course en exploitant les ressources de la terre sans respect, polluant l'environnement et détruisant l'équilibre fragile des écosystèmes. Son exploitation exagérée fragilise la matrice de la terre *Adna Kumba Njaay* et détruit « le bien-être et la chaleur d'une vie organique qui se blottit contre elle » (Berdiaeff 2023, 35).

En milieu sérère, la crise provient de l'ouverture et du brassage avec d'autres cultures qui ne partagent pas sa vision de la nature. « Certains récits signalent de manière épisodique, l'existence d'un personnage contemporain du laman : le boisselier, auteur du premier geste attentatoire à l'équilibre physique de l'environnement » (Faye, 2000, 88). Ce personnage est le bucheron, dont le métier est incompatible avec la mentalité sérère, puisqu'elle n' imagine pas vivre de l'abattage de ses frères-arbres. Bien qu'elle ne puisse s'empêcher d'utiliser la hache pour aménager son habitat, il n'en abuse pas. Il faut dire que « c'est l'alliance martiale du feu et de la hache qui est considérée comme la cause majeure des premières perturbations de l'environnement » (Faye 2000, 90).

Conscient que la survie de la biosphère dépend de son pouvoir de transformation, et la survie humaine dépend en même temps de celle de la biosphère, l'homme sérère opte toujours pour un usage modéré voire minimaliste. Cette relation inclusive fondait sa morale et ses activités socio-économiques avant son ouverture à la technique. Ainsi, l'action humaine modifie non seulement le cours naturel de son processus, mais provoque aussi des mutations socio-politiques et économiques qui imposent de nouvelles orientations écologiques.

5. Un retour vers l'animisme ?

En revisitant la cosmogonie sérère, nous pouvons noter que la crise écologique était méconnue de cette société traditionnelle, du moins pas comme nous pouvons le constater de nos jours. De fait, elle entretenait un rapport particulier avec l'environnement, ce qui explique le respect quasi naturel de ses membres et la relation solidaire, malgré les dissemblances, entre tous les êtres naturels. L'unité de la nature vient du courant de vie qui est unique et qui les traverse tous. Comme on peut le remarquer, « si la nature vivante est continue et différenciée à la fois, de la vie organique à la vie intérieure, c'est parce qu'elle est le procès d'un courant de conscience qui conjoint et sépare simultanément tout ce qui vit » (Montebello 2015, 145). Dès l'aube de la pensée, cette idée a fait son chemin dans les esprits. Platon, dans sa cosmogonie, relate la création de la nature, la terre-mère en mettant l'accent sur l'unité cosmique en ces termes : « La terre, notre nourrice, roulée autour de l'axe qui traverse tout l'univers, a été faite pour être la productrice et la gardienne du jour et de la nuit ; elle est le premier et le plus ancien des dieux nés sous le ciel » (*Timée* 40c).

Tous les mythes de la création s'inscrivent dans cette droite ligne. Ils décrivent la primauté de la terre, puis l'apparition des végétaux, ensuite celle de la vie animale, puis l'humanité. Cependant, la posture de l'homme ne lui donne pas un pouvoir de domination ni d'exploitation arbitraire des autres éléments naturels. La nature a voulu, soutient Bergson, cette différence entre les vivants, préparant ainsi à l'humanité son humus. Elle a même programmé de lui doter un caractère spécifique : le psychisme. Ce dernier résulte d'un choix délibéré de la nature comme le souligne Bergson : « L'intelligence et l'instinct sont deux espèces de connaissance » (Bergson 2009, 144). De là, nous avons conclu qu'il existe une relation étroite entre la culture, l'écologie, la politique et l'économie.

Or, force est de constater que les réponses que l'on pense trouver aux problèmes écologiques sont *a priori* d'ordre scientifique. On met au-devant de la scène la science et la technologie sur commande politique. Pourtant bien avant l'avènement de la science, l'homme cherchait les principes de vie et d'action dans toutes les formes de connaissance : mythe, magie, religion, etc. Chacune d'elles a dévoilé un pan du réel. De même, le savoir endogène des sociétés africaines contribue aussi à la quête de solutions écologiques. Cette étude s'inspire des études de la nature comme solution à la crise écologique. Oyono illustre cette possibilité quand il déclare :

« La référence dans la problématique de la mise en œuvre de la foresterie communautaire au Cameroun est une entreprise pédagogique. A partir de celle-ci, il est question de se faire une visibilité de la manière dont le culturel et l'écologique s'articulent pour garantir la durabilité d'un micro-espace forestier »(Oyono et al. 2000, 19).

Peut-être bien que l'humanité aurait évité cette crise qui menace son existence, si elle avait opté pour l'animisme sérère. Mais toujours est-il que l'humanité vit de recherches. Le philosophe l'inscrit même dans son essence quand il affirme : « L'idée d'humanité, qui porte en elle-même une charge passionnelle considérable, qui est [...] au croisement de concepts théoriques et de notions pratiques » (Wolff 2023, 19). Cette assertion légitime la quête d'autres types de savoirs quand la vie de l'homme est en jeu. Le mérite des religions, voire des superstitions religieuses, est de fonder l'harmonie sociale sur la pression. Même si l'homme réussit toujours à bouleverser l'ordre social parce qu'il déteste toute forme de contrainte morale ou religieuse, il sait obéir tant qu'il reste convaincu de leur bien-fondé.

La relation que le Sérère entretient avec la nature illustre cet attachement « religieux » envers la nature en général, et l'arbre en particulier en tant que lieu sacré par excellence. Le geste du paysan consistant à donner d'abord sa part à l'arbre du champ, avant de « se mettre à table, la mèche de cheveu qu'il arrache de sa tête et qu'il s'empresse de fourrer dans l'écharde de l'arbre blessé par mégarde et qui saigne sont une illustration objective de cet élan »(Faye 2000, 92). Autant dire que l'homme sait vivre en harmonie avec la nature comme son *alter ego*. D'ailleurs, cette harmonie est perçue comme ce « modèle d'ordre éternel que l'organisation humaine doit imiter autant que faire se peut »(Lagrée 2016, 59). Mais il arrive que des facteurs externes la bouleversent. La crise écologique illustre ce bouleversement. C'est à juste titre que le sérère l'assimile à une offense de la nature qu'il se doit de réparer. « Dans la Petite Côte par exemple, en de pareilles circonstances, des rites sont célébrées en face de l'océan [...] en vue de calmer l'onde mystérieuse, surtout dans les moments extraordinaires où elle est animée d'une volonté de mort »(Faye 2000, 94). Autrement dit, personnifier la nature permet de mieux comprendre les méfaits de la crise écologique que l'homme lui inflige. La personnification lui permet de se mettre dans la peau de la nature pour compatir à ses « souffrances ». En utilisant son propre langage pour exprimer ce qu'il inflige à la nature, il prend plus conscience de la crise écologique.

Conclusion

Cette étude nous plonge dans le passé de notre culture pour rendre conscience de l'ingéniosité que nos ancêtres ont déployé pour maintenir l'harmonie de la nature, avec la conviction que le désaveu de la nature remet en question l'ontologie et humanité. Aussi avons-nous juger nécessaire de nous « tourner vers d'autres sagesse [...] pour retrouver une relation beaucoup plus intime et égalitaire entre tous les vivants, qu'ils soient animaux, végétaux ou minéraux »(Chenu et Neusch 2002, 126). Cette étude nous a aussi permis de saisir « la valeur sacrée de l'homme dans l'unité organique de la Nature »(Teilhard de Chardin 2007, 80). Elle nous engage à prendre notre responsabilité dans le maintien de la nature en forme.

Au terme de celle-ci, il faut reconnaître que la reconstitution des cosmogonies sérères comporte des limites. En fait, l'anthropologie reconstitue des brides de mythes et les croise pour en tirer des récits cohérents. Malgré cette limite, la valeur des enseignements reste inchangée, comme le souligne Amade Faye, « le modèle seereer de conservation de l'environnement est conçu comme un rempart contre la fragilité des systèmes humains »(2000, 92). L'humanité gagnerait donc à revisiter l'animisme sérère, non pour s'enfermer dans ses cadres rigides, mais pour s'inspirer de l'amour et du respect de la nature qu'il infuse dans la société.

Bibliographie

- Aristote. 1992. *De l'âme*. Nouv. éd. Traduit par Jules Tricot. Bibliothèque des textes philosophiques. J. Vrin.
- Aristote. 2014. *Oeuvres complètes*. Édité par Pierre Pellegrin. Flammarion. <http://banq.pretnumerique.ca/accueil/isbn/9782081350311>.
- Berdiaeff, Nicolas. 2023. *L'homme et la machine*. R&N.
- Bergson, Henri. 2008. *Les deux sources de la morale et de la religion*. 10. éd. Quadrige, edited by Frédéric Worms. Presses Universitaires de France.
- Bergson, Henri. 2009. *L'évolution créatrice*. 11^e éd. Quadrige, edited by Frédéric Worms. Presses universitaires de France.
- Boillot, Hervé. 2018. *Le petit Larousse de la philosophie*. Nouvelle éd. Petit Larousse de. Larousse.
- Bourg, Dominique. 2018. *Une nouvelle Terre*. Desclée de Brouwer.
- Chenu, Bruno, et Marcel Neusch. 2002. *Dieu au XXI^e siècle: contribution de la théologie aux temps qui viennent*. Bayard.
- Descartes, René. 1996. *Lettre-préface des principes de la philosophie*. GF : texte intégral 975. Flammarion.
- Faye, Amade. 2000. « L'homme et la nature dans l'imaginaire seereer ». *Environnement africain, Enda tiers monde* 41-42 (XI, 1-2): 81-102.
- Gravrand, Henry. 2016. *La civilisation seereer*. 2e édition. Les Nouvelles éditions africaines du Sénégal.
- Jacob, François. 2018. *La logique du vivant: une histoire de l'hérédité*. Tel 2. Gallimard.
- Kalogeraki, Stella. 2005. *Mythologie grecque*. Traduit par Monique Kamari. Mediterraneo Editions.
- Kane, Yaya, et Jacques Ruffié. 1963. « Etudes hémotypologiques de quelques groupes peul, toucouleur, oualof et sérère du Sénégal occidental ». *Bulletin Société Anthropologie de Paris* Tome IV (3-juillet-septembre): 545-53.
- Kant, Emmanuel. 1985. *Œuvres philosophiques*. Edited by Ferdinand Alquié. II. Bibliothèque de la Pléiade. Editions Gallimard.
- Lagrée, Jacqueline. 2016. « Guérir la mort ? » *Études* (Paris) Juillet-Août (7-8): 57-68. Cairn.info. <https://doi.org/10.3917/etu.4229.0057>.
- Lavigne Delville, Philippe. 1998. *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? réconcilier pratiques, légitimité et légalité*. Économie et développement. Karthala Coopération française.
- Lericollais, André. 1972. *Sob: étude géographique d'un terroir sérère (Sénégal)*. IRD Editions.
- Lericollais, André, ed. 1999. *Paysans seereer. Dynamiques agraires et mobilités au Sénégal*. Ird Editions.
- Métayer, Michel. 1997. *La philosophie éthique: enjeux et débats actuels*. Éditions du Renouveau pédagogique.

- Miquel, Paul-Antoine. 2015a. *Sur le concept de nature*. Collection Vision des sciences. Hermann.
- Miquel, Paul-Antoine. 2015b. *Sur le concept de nature*. Visions des sciences. Hermann.
- Montebello, Pierre. 2015. *Métaphysiques cosmomorphes. la fin du monde humain*. Les Presses du réel.
- Oyono, Phil René, Mariteuw C. Diaw, et Samuel Efoua. 2000. « Structres et contenu anthropologique du Bilik au Cameroun ». *Enda*, Cahier d'étude du milieu d'aménagement du territoire, XI,1-2 (41-42): 9-21.
- Pichot, André. 1993. *Histoire de la notion de vie*. Gallimard.
- Senghor, Léopold Sédar. 1964. *Liberté, tome 1. Négritude et humanisme*. Seuil.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 2007. *Le Phénomène Humain*. Éditions Seuil.
- Wolff, Francis. 2023. *Notre humanité: d'Aristote aux neurosciences*. Librairie Arthème Fayard/Pluriel.
- Zarka, Yves Charles. 2013. « De l'homme-machine à la machine post-humaine : La vision machinique du monde ». *Cités* (Paris cedex 14) 55 (3): 3-8. <https://doi.org/10.3917/cite.055.0003>.