

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

REVUE IVOIRIENNE DE PHILOSOPHIE ET DE SCIENCES HUMAINES



Volume X - Numéro 20B Décembre 2020 ISSN : 2313-7908

N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Revue Ivoirienne de Philosophie et de Sciences Humaines

Directeur de Publication : Prof. Doh Ludovic FIÉ

Boîte postale : 01 BP V18 ABIDJAN 01

Tél : (+225) 03 01 08 85

(+225) 03 47 11 75

(+225) 01 83 41 83

E-mail : administration@perspectivesphilosophiques.net

Site internet : <https://www.perspectivesphilosophiques.net>

ISSN : 2313-7908

N° DEPOT LEGAL 13196 du 16 Septembre 2016

ADMINISTRATION DE LA REVUE PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES

Directeur de publication : **Prof. Doh Ludovic FIÉ**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef : **Prof. N'dri Marcel KOUASSI**, Professeur des Universités
Rédacteur en chef Adjoint : **Prof. Assouma BAMBA**, Professeur des Universités

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Prof. Aka Landry KOMÉANAN, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Antoine KOUAKOU, Professeur des Universités, Métaphysique et Éthique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA.
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. David Musa SORO, Professeur des Universités, Philosophie ancienne, Université Alassane OUATTARA
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Jean Gobert TANO, Professeur des Universités, Métaphysique et Théologie, Université Alassane OUATTARA
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des Universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Prof. N'Dri Marcel KOUASSI, Professeur des Universités, Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE LECTURE

Prof. Ayénon Ignace YAPI, Professeur des Universités, Histoire et Philosophie des sciences, Université Alassane OUATTARA
Prof. Azoumana OUATTARA, Professeur des Universités, Philosophie politique, Université Alassane OUATTARA
Prof. Catherine COLLOBERT, Professeur des Universités, Philosophie Antique, Université d'Ottawa
Prof. Daniel TANGUAY, Professeur des Universités, Philosophie Politique et Sociale, Université d'Ottawa
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Professeur des Universités, Théorie critique et Philosophie de l'art, Université Alassane OUATTARA
Prof. Henri BAH, Professeur des Universités, Métaphysique et Droits de l'Homme, Université Alassane OUATTARA
Prof. Issiaka-P. Latoundji LALEYE, Professeur des Universités, Épistémologie et Anthropologie, Université Gaston Berger, Sénégal
Prof. Kouassi Edmond YAO, Professeur des Universités, Philosophie politique et sociale, Université Alassane OUATTARA
Prof. Lazare Marcellin POAMÉ, Professeur des Universités, Bioéthique et Éthique des Technologies, Université Alassane OUATTARA
Prof. Mahamadé SAVADOGO, Professeur des Universités, Philosophie morale et politique, Histoire de la Philosophie moderne et contemporaine, Université de Ouagadougou
Prof. Samba DIAKITÉ, Professeur des Universités, Études africaines, Université Alassane OUATTARA

COMITÉ DE RÉDACTION

Prof. Abou SANGARÉ, Professeur des Universités
Dr. Donisongui SORO, Maître de Conférences
Dr Alexis KOFFI KOFFI, Maître-Assistant
Dr. Kouma YOUSOUF, Maître de Conférences
Dr. Lucien BIAGNÉ, Maître de Conférences
Dr. Nicolas Kolotioloma YEO, Maître-Assistant
Secrétaire de rédaction : **Dr. Blé Sylvère KOUAHO**, Maître de Conférences
Trésorier : **Dr. Grégoire TRAORÉ**, Maître de Conférences
Responsable de la diffusion : **Prof. Antoine KOUAKOU**, Professeur des Universités

SOMMAIRE

1. La rhétorique judiciaire des sophistes : source matricielle des stratégies de plaidoirie contemporaines, Kolotioloma Nicolas YÉO	1
2. L'art et la saine habitation dans la cité : de la critique aux recommandations platoniciennes, Amed Karamoko SANOGO	17
3. Saint François d'Assise, précurseur de la culture de la paix, Roseline Taki KOUASSI-EZOUA	34
4. Relecture de Nietzsche pour la fin du « Pseudo-Nietzsche », Assane SANOGO	51
5. Métaphysique et espérance dans la philosophie de Gabriel Marcel, Moulo Elysée KOUASSI	63
6. Rapport entre philosophie et poésie : le cas Heidegger, Adaama OUATTARA	82
7. Sartre et les enjeux d'une philosophie de l'orphelin, Lago II Simplicite TAGRO	99
8. La condition de la liberté et la marque sartrienne de l'athéisme pratique, Toumgbin Barthélémy DELLA	116
9. Pour un humanisme fondé sur le dialogue interdisciplinaire à partir de Levinas : cas des universités africaines, Affoué Valéry-Aimée TAKI	130
10. Paradigme de la simplicité et paradigme de la complexité : dialogue ou rejet chez Morin ?, Lucien Ouguéhi BIAGNÉ	148
11. La pratique de la médecine traditionnelle chinoise à Bouaké et ses conséquences de 2002 à 2011, Bi Irié Séverin ZAN, Tiéba YEO	166
12. Le cabri de la divinité <i>Adìkpo'</i> du lac <i>Ahémé</i> au Bénin : une propriété exclusive et absolue, Codjo Timothée TOGBÉ	183

13. Moi universel et problématique du civisme et de la sécurité en Afrique subsaharienne, Georges Séka KOUASSI	197
14. La symbolique des noms des personnages et des pays ou l'esthétique de l'identification dans <i>En attendant Le vote des bêtes sauvages de Kourouma</i>, Yaovi Mathieu AYESSI	216
15. Pandémie de la covid 19 : gestion d'une communication de crise au Niger, Souley BARA	235
16. La conception du monde chez les Zarma-sonrai, Issaka TAFFA GUISSO	256

LIGNE ÉDITORIALE

L'univers de la recherche ne trouve sa sève nourricière que par l'existence de revues universitaires et scientifiques animées ou alimentées, en général, par les Enseignants-Chercheurs. Le Département de Philosophie de l'Université de Bouaké, conscient de l'exigence de productions scientifiques par lesquelles tout universitaire correspond et répond à l'appel de la pensée, vient corroborer cette évidence avec l'avènement de *Perspectives Philosophiques*. En ce sens, *Perspectives Philosophiques* n'est ni une revue de plus ni une revue en plus dans l'univers des revues universitaires.

Dans le vaste champ des revues en effet, il n'est pas besoin de faire remarquer que chacune d'elles, à partir de son orientation, « cultive » des aspects précis du divers phénoménal conçu comme ensemble de problèmes dont ladite revue a pour tâche essentielle de débattre. Ce faire particulier proposé en constitue la spécificité. Aussi, *Perspectives Philosophiques*, en son lieu de surgissement comme « autre », envisagée dans le monde en sa totalité, ne se justifie-t-elle pas par le souci d'axer la recherche sur la philosophie pour l'élargir aux sciences humaines ?

Comme le suggère son logo, *perspectives philosophiques* met en relief la posture du penseur ayant les mains croisées, et devant faire face à une préoccupation d'ordre géographique, historique, linguistique, littéraire, philosophique, psychologique, sociologique, etc.

Ces préoccupations si nombreuses, symbolisées par une kyrielle de ramifications s'enchevêtrant les unes les autres, montrent ostensiblement l'effectivité d'une interdisciplinarité, d'un décroisement des espaces du savoir, gage d'un progrès certain. Ce décroisement qui s'inscrit dans une dynamique infinitiste, est marqué par l'ouverture vers un horizon dégagé, clairsemé, vers une perspective comprise non seulement comme capacité du penseur à aborder, sous plusieurs angles, la complexité des questions, des

Perspectives Philosophiques n°020B, Quatrième trimestre 2020

préoccupations à analyser objectivement, mais aussi comme probables horizons dans la quête effrénée de la vérité qui se dit faussement au singulier parce que réellement plurielle.

Perspectives Philosophiques est une revue du Département de philosophie de l'Université de Bouaké. Revue numérique en français et en anglais, *Perspectives Philosophiques* est conçue comme un outil de diffusion de la production scientifique en philosophie et en sciences humaines. Cette revue universitaire à comité scientifique international, proposant études et débats philosophiques, se veut par ailleurs, lieu de recherche pour une approche transdisciplinaire, de croisements d'idées afin de favoriser le franchissement des frontières. Autrement dit, elle veut œuvrer à l'ouverture des espaces gnoséologiques et cognitifs en posant des passerelles entre différentes régionalités du savoir. C'est ainsi qu'elle met en dialogue les sciences humaines et la réflexion philosophique et entend garantir un pluralisme de points de vues. La revue publie différents articles, essais, comptes rendus de lecture, textes de référence originaux et inédits.

Le comité de rédaction

LA CONCEPTION DU MONDE CHEZ LES ZARMA-SONRAI

Issaka TAFFA GUISSO

Université ABDOU Moumouni de Niamey (Niger)

issakaguisso@gmail.com

Résumé :

Une culture ou une civilisation se définit par rapport à la collectivité des personnes qui partagent les mêmes visions. Ces dernières conditionnent à leur tour les manières d'être, de se comporter et de penser de cette communauté. Ce code relationnel projeté dans le réel leur impose un modèle des comportements. Il est l'instrument qui permet à chacun d'appréhender son environnement, de l'identifier et en même temps d'adopter à son endroit la stratégie convenable. Notre étude se propose d'analyser les stratégies choisies par les peuples zarma-sonrai pour se mettre en relation avec leurs divers espaces de vie et de montrer que ce dernier a développé une spiritualité fondée sur le respect de toute vie et sur une conception duelle des composantes de perception et de compréhension de l'environnement.

Mots clés : Animisme, conception, dualité, zarma-sonrai.

Abstract :

A culture or a civilization is defined in relation to the group of people who share the same visions. These in turn condition the ways of being, behaving and thinking of that group. This relational code projected into reality imposes on them a model of behavior. It constitutes the instrument that allows everyone to understand and identify his/her environment and at the same time to adopt the appropriate strategy for it. This study proposes to analyze the strategies adopted by the Zarma-Sonrai community to relate to their various living spaces and to show that the latter have developed a spirituality based on respect for all life and on a dual conception of components of perception and the understanding of the environment.

Keywords : Animism, conception, zarma-sonrai, duality.

Introduction

Le peuple zarma-sonrai occupait les rives du fleuve Niger. Il existait des rapports étroits entre ces deux populations. Selon Boubou Hama¹ (1983, p. 489), les Zarma

sont très probablement en partie des sonrais de la dynastie Zaa, c'est-à-dire des zaa-ber banda qui sont individualisés d'entre les sonrais pour des raisons politico-religieuses avec la conversion du zaa-kotso Moslem ou zaa Moslem à l'islam vers l'an mille.

Selon cette hypothèse, Zarma et Sonrai ont la même origine, ils proviennent de la même souche. Cependant, entre les deux peuples la marge au cours de leur longue histoire, n'a jamais été large. Il existe une certaine similitude des différentes pratiques culturelles parce qu'ils appartiennent à la même famille linguistique.

Si ces pratiques sont fondées sur une spiritualité, quelle est sa nature ? Quelle éthique cette spiritualité véhicule-t-elle ? Peut-on dire que cette spiritualité est une philosophie de la dualité ?

Nous postulons que la spiritualité zarma-sonrai est fondée sur une pratique animiste en lien étroit avec une conception sacrée de la nature d'une part ; et d'autre part, que cet animisme est une philosophie de la dualité.

Il s'agit dans le cadre de cette analyse d'interroger la cosmogonie de ce peuple à partir de leurs différentes croyances et pratiques. Cette analyse montre que la spiritualité est une vision anthropomorphique. Nous montrons également que l'espace tel que conçu, n'est pas un espace neutre. Il présente des forces antagonistes en interaction ; un espace fait d'humanisme. Cette analyse est construite autour de deux points. Le premier traite de l'animisme, de l'éthique et de la nature chez les zarma-sonrai. Le second analyse la nature duelle de l'animisme pratiqué par ce peuple.

¹ Boubou Hama est un écrivain et politicien nigérien

1. Animisme, éthique et nature chez les zarma-sonrai

L'argument de l'unité culturelle de l'Afrique noire était depuis longtemps défendu par beaucoup de penseurs. Il existe une vaste littérature sur la question.

Sur les itinéraires commerciaux où les races et les ethnies se croisèrent pour se brasser ou se fusionner, il y eu, dans le temps et l'espace, dans le même contexte géographique, des mariages de couleurs, de cultes et de cultures africaines s'exprimant, aujourd'hui, dans les similitudes conservées entre nos arts et nos religions, dans notre conception de la vie et du monde. (Boubou Hama, 1983, p. 443)

Cheik Anta Diop dans *Nations Nègres et Cultures* aborde aussi avec un rare courage le passé lointain des Noirs d'Afrique. Il a démontré de quelles manières ces derniers furent exclus de la civilisation universelle. Mais, on sait que l'Afrique noire est forte d'une civilisation marquée par des brassages de culture et des peuples. Alassane N'Daw constate que grâce à ce constant brassage des peuples d'Afrique, il est vain d'établir des démarcations systématiques tant au niveau de leurs mœurs que des attitudes vitales. Il y a, précise N'Daw (1983, p. 65) « chez les différents peuples d'Afrique, à l'origine animiste, des indices de convergence, des constantes de grandes envergures, des vues d'ensemble ».

En d'autres termes, il existe en Afrique noire un fond culturel commun à tous les peuples. C'est partant de cette idée que nous présentons, à ce niveau, l'animisme zarma-sonrai. Cet animisme présente des dimensions exaltantes de l'essence des croyances. Nous en relevons une, fondée sur morale communautaire exprimée dans une éthique environnementale ; et une autre dimension que l'on retrouve dans une philosophie de la dualité qui tire toute sa quintessence du respect voué aux divinités².

L'animisme zarma-sonrai est essentiellement ancré dans l'organisation de la totalité collective. La communauté humaine et l'environnement forment un tout. C'est en son sein et à partir de cette totalité homogène que se

² Nous avons l'intime conviction que tout ce qui vaut pour ce peuple vaut aussi pour les autres peuples africains.

développent les cosmogonies. Une métaphysique de la vie se réalise à partir des interactions communauté et différentes représentations de l'existence. Des croyances religieuses et éthiques en font un groupe à la pensée philosophique et anthropologique reposant sur « *un socle harmonieusement construit* » (I. Mamane 2014, p. 22).

En d'autres termes, l'immanentisme animiste est intimement lié à l'individu, à la famille, à la caste, au clan, à la communauté et s'exprime sur deux pôles : celui du *bien* et celui du *mal*. Les valeurs se classent surtout par rapport à ces deux pôles : en partisans du *bien* et partisan du *mal*. Ces valeurs se livrent un combat en fonction de leur intériorisation humaine chez des individus. Chez les Zarma-sonrai, cet antagonisme est permanent entre le *Sonianké*, considéré comme le protecteur de la communauté, et le *Tierkaw* incarnant le mal dont l'effet désagrège la collectivité.

Le cerko symbolise le mal dans manifestation la plus extrême, il existe à l'opposé d'autres détenteurs de pouvoir, qui l'exercent au nom du bien. En effet, à l'inverse du cerko, qui manifeste une agressivité gratuite contre l'homme, le *Sonianké* et le *Gounou* sont des prêtres bénévoles au service du bien, ils ne vivent que pour protéger l'homme. (A. Issa Daouda, 2008, p. 86)

Le *Sonianké* symbolise, l'incarnation par excellence du bien. Il est le protecteur du sommeil des hommes perturbé par la sournoise volonté du *Tierkaw*. Tous les deux agissent la nuit : l'un pour surveiller et sauver, l'autre pour guetter et tuer.

Cependant, le pouvoir du *Tierkaw* et celui de *Sonianké* sont rattachés à l'homme comme partie d'une totalité. En tant qu'individu faisant partie intégrante de la composition sociale, il agit sur les forces extérieures, positivement quand il protège ; négativement quand il détruit les forces de la nature, la vie de l'homme, celles des animaux et des plantes. Le *Tierkaw* est une femme ou un homme d'une normalité ordinaire qui se transforme la nuit, errant et guettant les doubles des hommes, le *biya* ou l'âme.

Ces figures, selon A. Issa Daouda (2008, p. 86), sont omniprésentes « chez Boubou Hama sous les traits de personnages comme Binia-Binia la sorcière maléfique ou Koutourou Koumba, la chair vive qui mange la chair humaine, la

mère de tous les cerko ». Dans *le Double d'Hier rencontre Demain* (1973, p.322-323) B. Hama définit le *Tierkaw* comme :

Un germe de mort aveugle qui frappe sans discernement. Ainsi, le cerko tue de mort brutale sa femme, son mari, ses enfants, ses parents et plus particulièrement ses amis, surtout intimes. Quand on lui fait du bien, l'instinct destructeur du cerko le pousse à payer ce bien par un mal plus retentissant.

Dans l'animisme existe l'idée d'une force réelle que l'on peut capter et diriger dans le sens positif du *Bien* ou dans la direction négative du *Mal*. Ce dualisme est permanent. L'homme, est au centre de cette dualité à égale distance du bien et du mal.

L'un et l'autre croient à la force de l'intention bonne, de la pensée morale qui attire sur soi le bien et à la puissance sur l'homme du désir mauvais qui le livre aux forces malsaines du dehors dont son corps vidé de son double, peut devenir le réceptacle où peuvent gîter les forces malfaisantes. (B. Hama, 1967, p. 19).

L'homme dans la logique animiste entretient des rapports privilégiés avec tous les éléments de la nature unie par une sorte d'interdépendance universelle. Généralement, la communion avec l'univers demeure l'un des fondements du vivre ensemble du *Muntu*. L'Africain des traditions se voit en harmonie avec la *terre mère* conçue comme un être vivant, comme une divinité maternelle et féconde. Singulièrement, elle est considérée comme appartenant à certaines divinités de lieu dont les maîtres du sol n'ont que l'usufruit. Le principe de l'animisme réside dans l'harmonie communautaire. L'homme appartient avant tout à une collectivité dont il est rigoureusement dépendant et redevable. Son devoir est de rester soudé, solidaire des principes de la totalité. Selon A. Issa Daouda (2008, p. 85), « la société traditionnelle est en effet stratifiée avec des cloisons extrêmement étanches, mais qui ne semblent offusquer personne, même lorsqu'elles impliquent une grave ségrégation ». La société traditionnelle repose aussi sur une éthique fondée sur le respect de l'environnement. Mais, ce sont les divinités qui jouent un rôle prépondérant dans la façon dont sont régis les rapports entre les humains et leur milieu physique. Voilà pourquoi, pour le paysan, sous l'angle spirituel, cultiver la terre devient presque synonyme de solliciter les dieux, prier, entrer en communion avec le cosmos. L'action de l'homme sur les sphères naturelles repose ici sur le respect d'un protocole minutieux. En fait, selon des modalités

complexes, l'espace est sujet à respect. De ce fait, il se refuse à une exploitation anarchique.

Les esprits de la terre occupent une place de premier plan dans la vie religieuse de l'Afrique Occidentale. Les dispensateurs de fécondité pour la famille et pour les récoltes sont honorés comme l'étaient ailleurs « Demeter », la terre mère et les déesses similaires de l'ancienne Europe et de l'Orient. (G. Parrinder, 1950, p. 60)

La relation anthropologique et environnementale se vit dans une dimension religieuse, si bien que des confréries religieuses gèrent ces interactions. Ainsi, chaque confrérie religieuse est unie à un comportement du réel :

... l'une avec la foudre, l'autre avec l'océan, celle-ci avec la pluie fécondante et cette autre avec le fer que travaille le forgeron. La division en caste correspond aussi à une division des forces de la nature. Là où n'existent pas de castes, ce sont des clans qui se partagent les magies, qui ont établi des contrats entre leurs membres et certaines forces, toujours bien déterminées, de la nature ou du surnaturel. (R. BASTIDE, 1962, p. 33)

Dans presque toutes les régions du continent noir, l'homme africain voue encore aux essences forestières une grande considération. Les représentations de l'environnement naturel sont fondées sur des symboles religieux et magiques. Ces conceptions se caractérisent par un ensemble de croyances locales. Ces dernières sont solidement incorporées dans les mythes fondateurs. Ces peuples accordent une place importante aux esprits, aux ancêtres et à certains vivants. Les forêts sont considérées comme des espaces sacrés. Les aires forestières, dans les pratiques locales de ces populations, constituent des cadres où s'exerce la spiritualité. Dans leur imaginaire collectif, les forêts sont surtout une sorte de médiation entre « l'ici et l'ailleurs spirituel », le lieu de rencontre entre le monde des humains et celui des non humains. Les espaces verts ont, en un mot, une dimension spirituelle. C'est ici que se fait la communication avec les esprits locaux. C'est, d'ailleurs, la raison pour laquelle, les forêts ne sont pas perçues seulement comme un gisement de ressources. Les aspects immatériels et la nature des cultures acquièrent une place importante. Ainsi, l'arbre n'est pas abattu sans de préalables précautions particulières d'autant plus qu'un lien étroit unit l'arbre et l'être humain. (B. Hama, 1983, p. 130).

Cette conception de la vie et du monde explique le sens des sacrifices à l'endroit des arbres dans ces régions. En effet, cette homogénéité anthropologico-environnementale fait de l'homme un double vulnérable aux forces destructrices de la nature végétale. Le monde végétal est considéré comme un être vivant de la nature. En tant que tel, il est une entité de l'équilibre universel. Le bûcheron, par exemple, croit à ce double. Avant d'abattre un arbre, il doit apaiser ce double anthropologique par un sacrifice visant au rétablissement de l'équilibre de son action destructrice.

Avant de s'attaquer aux grands arbres, le bûcheron offre à l'esprit du bois et au génie qui l'habite un sacrifice par lequel il rétablit l'équilibre que son action a détruit à la suite de l'abattage. Le chasseur qui bat une bête est lui aussi conscient du déséquilibre qu'il provoque dans la nature. (A. Namata, 2006, p. 7)

Sous la même espèce de rapport, le chasseur, selon les normes établies pour la chasse, se livre à des sacrifices qui vont détourner de lui ou de sa famille les méfaits du désordre que son acte produira. De ce qui précède, nous disons que la chasse n'est point uniquement une partie de loisir ou une détente. Elle est également une activité rituelle soumise, en amont, à une initiation. On comprend pourquoi Louis-Vincent Thomas (1981, p. 153) dit que « chasser, c'est rencontrer des forces hors de proportion avec celle de l'homme ». Le chasseur, en un mot, devra se présenter dans la plénitude de ses moyens et de l'habileté car le courage ne suffirait à lui seul. Ce dernier doit pur et en paix avec tous. S'il ne respecte pas ce dispositif légal et éthique, il risque de revenir bredouille ou d'être atteint physiquement. En réalité, son action ne vaut que lorsqu'elle intègre la légalité et la moralité de la collectivité qui assure l'équilibre des forces universelles. La collectivité humaine est la garante de la cohésion cosmique. L'homme est aussi une partie intégrante du cosmos. Bien plus, pour B. Hama (1983, p. 65) :

Il est le pôle central où peuvent se concentrer toutes les pulsions de la nature. Il surgit, en Afrique, de l'univers parmi les plantes, animal parmi les animaux d'où il émergera dans l'amitié avec ceux-ci. Sa bifurcation ultérieure n'a pas rompu l'harmonie entre lui et la bête, muscle sain et cerveau dynamique. Jamais, au cours de son évolution, tant qu'un étranger ne vint s'immiscer dans sa conception de la vie, il ne se départit de son existence intégrée dans la nature, dans les forces de celles-ci aux énergies qu'il sut capter à son profit, immédiatement et sans intermédiaires, dans le sens étonnant de sa responsabilité.

On retrouve dans cette conception du monde une éthique de l'équilibre des forces humaines, naturelles et surnaturelles. Tout se tient dans la nature, tout s'interpénètre. Par exemple, l'énergie qui agrège la pierre n'est pas différente de celle qui vivifie la plante, qui fait de la chair palpitante de l'animal, son instinct, l'âme ou le double de l'homme. Entre hommes, animaux et végétaux, existent des relations d'interdépendance et d'harmonie. Cette sensibilité des harmonies est massivement présente dans presque toutes les aires culturelles africaines.

Les rapports de l'Africain et de la nature sont l'expression d'une symbiose consciente d'elle-même. Dans les poèmes inspirés par la chasse, le chasseur ne s'enorgueillit pas de tuer : à l'égard du chassé, il n'exprime que louange et respect. Le chasseur et le chassé jouent simplement leur rôle dans le drame de l'existence. (...). La nature n'est donc pas un ennemi qu'il faut vaincre. L'Africain sent qu'il fait lui-même partie de la nature et qu'il est pris dans un réseau de relations avec le cosmos et le social, avec l'animal, avec la plante, avec la terre nourricière, avec la pluie d'orage et la lente germination des graines. (A. N'Daw, 1983, p. 85)

Même si l'homme peut être considéré comme la partie de la vie « la plus caractéristique, la plus polaire, la plus vivante » (Teilhard de Chardin, p.17), il n'en demeure pas moins qu'il fasse partie de la vie en général. Il n'a rien de plus que les autres constituants de la nature. Il a certes l'intelligence. Mais, cette dernière lui impose de s'associer à la nature, de contracter avec elle, comme le dira plus tard Michel Serres (1990, p. 67) :

Retour à la nature ! Cela signifie : au contrat exclusivement social ajouter la passation d'un contrat naturel de symbiose et de réciprocité où notre rapport aux choses laisserait maîtrise et possession pour l'écoute admirative, la réciprocité, la contemplation et le respect, où la connaissance ne supposerait plus la propriété, ni l'action la maîtrise, ni celles-ci leurs résultats ou conditions stercoraires.

En d'autres termes, M. Serres ne défend rien qu'autre que l'union de l'homme avec la nature. Ce que nous retrouvons, déjà, dans la pensée zarma-sonrai. Pour eux, l'homme forme avec la nature un couple. La terre, la pluie, les plantes ne sont pas un décor pour son existence. Elles font partie de lui-même. L'homme devient totalité quand il se résout à répondre à tous les maux dont peut souffrir son environnement. Ceci justifie, d'ailleurs, toute la pensée religieuse de la polyvalence des divinités. Selon Ferran Iniesta (1995, p. 71), « Emitai peut être le principe ordonnateur, mais il est aussi la pluie fertilisante et l'humidité qui maintient la vie. Horus, le lointain, est le symbole de la force solaire, mais

également le soleil transformé en pouvoir social ». Tout se passe comme si les dieux interagissent avec les hommes dans une mutuelle interdépendance.

L'homme non seulement donne un sens à l'univers, mais aussi à ses dimensions segmentaires. La relation de l'homme avec le contexte géographique n'est pas de nature oppositionnelle. En effet, loin de se séparer de l'environnement, l'homme ne fait un avec lui, il le nomme et l'anime. L'individu possède à un tel point le sentiment d'être en communion avec la totalité et ses parties que l'univers entier lui paraît animé et que l'identité interne de toute chose revêt un aspect sacré. C'est la raison pour laquelle, bafouer l'ordre inscrit dans la nature et avec laquelle l'homme forme une entité solide et indivisible ne va pas sans risque. Cette unité entre lui et les lieux de vies peut se comprendre comme une philosophie de la dualité qui nécessite la prise en compte :

de l'interdépendance et de la coexistence pacifique entre la terre, les plantes, les animaux et les humains. Dans la conception africaine, les êtres humains sont humbles et plus prudents, plus méfiants et incertains sur la connaissance et les capacités humaines, plus conciliants et respectueux (...) des plantes, animaux, et des choses inanimées, ainsi que des diverses forces invisibles/intangibles, moins enclins à dégrader gratuitement la nature, en bref plus disposés à une attitude de vivre et laisser vivre (G. Tangwa, 2005, p. 57.)

2. La philosophie de la dualité et ses éléments de croyance

Dans la pensée africaine traditionnelle, l'univers est constitué d'une fraternité universelle. Il n'y a pas de cloisons étanches entre le règne animal, végétal et minéral car c'est la même énergie qui tient tout vivant. Si l'homme africain donne une âme à tout être et à toute chose, c'est bien dans la mesure où il entre en rapport avec ses êtres et ces choses dans la lutte constante pour la survie. Dans la conception zarma-sonrai, l'esprit ne s'oppose pas à la matière mais s'unit à elle. Il n'y a pas d'un côté un esprit qui pense et de l'autre une matière qui est pensée. Ici tout est intérieur à tout, il n'y a pas d'extériorité dans les choses. Ce que l'on trouve dans l'homme se retrouve dans le cosmos. Réciproquement ce qui se trouve dans le cosmos se retrouve dans l'homme. S'il est constaté un dysfonctionnement dans les relations, c'est qu'elles ont perdu leur harmonie et leur accord. Si les choses vont mal c'est parce qu'on est en désaccord avec soi-même, c'est parce qu'on se bat avec soi-

même au lieu de s'intégrer au rythme essentiel de la nature et de l'univers. La communauté humaine et les autres êtres sont très liés et partagent une coexistence harmonieuse. Pour A. Issa Daouda (2008, p. 81) :

Contrairement aux sociétés qui ont dressé une barrière entre le rationnel et l'irrationnel, le naturel et le surnaturel, le normal et le paranormal, la société nigérienne traditionnelle ne voit aucune contradiction entre les réalités que ces notions impliquent.

Il pense aussi que la question de la dualité est fortement marquée dans l'imaginaire et dans les mentalités zarma-sonrai, « en effet, écrit-il, l'imaginaire et la mentalité nigériens sont nés et entretenus par la superposition, mieux l'interpénétration de deux mondes. (A. Issa Daouda, 2008, p. 81). En effet, ces deux mondes cohabitent et entretiennent des relations très étroites. Ces relations s'effectuent surtout la nuit, moment favorable aux prières et aux communions.

L'être humain ne se résume pas seulement au corps physique fait de chair et d'os. Ce corps physique cache derrière soi d'autres aspects qui ne se révèlent pas à un profane. Le corps physique n'a pas l'importance du double, car ce dernier est l'essentiel de la personne humaine. Trois sortes de double sont attribués à l'être humain : l'ombre, le reflet et le double véritable que le *Tierkaw* subtilise à des fins maléfiques et les mages à des usages thérapeutiques.

Ce concept de *double* est très complexe. Dans d'autres mythologies, il renvoie à l'âme, à l'esprit ou au fantôme. Mais du point de vue de la conception zarma-sonrai, il n'y a aucune ambiguïté qui tienne ou qui gêne la compréhension du sens véritable de ce concept aussi important. Le *double* constitue une sorte de sosie pour la personne, c'est un élément déterminant dans la vie concrète et spirituelle. La relation de l'être humain avec son double fonctionne comme si chacun de deux éléments est en constante quête de l'autre. L'ouvrage *Le Double d'hier rencontre demain* évoque un mythe qui renseigne sur la relation de l'homme à son *double*. Ce mythe est un véritable parcours initiatique.

Il se présente sous une forme humaine comme une personne physique en chair et en os ; il se meut et vit comme n'importe quel être vivant, animé. Il a la capacité de faire intervenir son *double*, notamment pendant l'initiation des jeunes aux secrets du monde immatériel. De ce point de vue, le double de

l'homme est une sorte de collaborateur efficace, un partenaire par excellence. *BI BIO* est un *Atakourma*, une sorte d'humanoïde dont l'univers est juxtaposé au monde des humains. *SOUBA* est un jeune adolescent à qui *BI* délivre les vraies connaissances universelles. C'est lors de la transe liturgique que *BI* se dédouble pour l'enseignement des mystères du double.

L'état de transe dans lequel le Grand Maître est rentré constitue la porte d'accès au dédoublement, c'est-à-dire qu'à l'état de transe, le Grand Maître demande aux différents éléments de l'univers à travers la personne du maître initiateur, de se séparer les uns des autres. Or, l'état de double est l'état dans lequel l'être humain jouit le plus de ses énergies, il est dans l'état de conscience le plus absolu. (I. Mamane, 2014, p. 25)

En outre, lorsque le sage dans la transe commande aux différents éléments de l'univers, il le fait en utilisant le dédoublement, une des techniques des initiés. Cependant, cela n'est nullement une affaire de miracle mais de ce que B. Hama appelle la transformation de la pâte chimique de l'univers. Cela montre de quelle manière l'homme exerce son pouvoir sur la matière, un autre aspect de lui-même. En revanche, cette puissance humaine sur le réel ne vise que l'homme. Pour B. Hama (1971, p. 195), « la sagesse a pour but d'orienter l'action de l'homme dans la voie et les moyens qui lui permettent non seulement d'assurer sa survie sur la terre, mais conditionner les étapes de son avancement progressif continu ».

En un mot, à travers ce concept de *double*, *SOUBA*, le jeune initié va trouver les réponses aux grandes questions existentielles à savoir : qu'est-ce l'homme ? Qu'est-ce que le monde ? Quelles sont les valeurs sur lesquelles fonder son existence ? Autant de questions que la quête initiatique du sens et de l'essence permet de discerner et dont la clé d'accès se trouve dans les mains des *grands initiés*. Ces derniers sont les dépositaires des connaissances ésotériques ;

Dans ce parcours initiatique, les jeunes apprennent à ne pas considérer leur espace de vie comme neutre. Ils découvrent que cet espace est revêtu d'intention, de sympathie humaine. Au moment de manger, par exemple, celui dont la fonction sociale est d'être l'intermédiaire des esprits, verse un peu de sa calebasse à terre pour le repas des esprits. C'est de cette façon que se matérialise la solidarité entre l'humain et les esprits.

En d'autres termes, on peut dire que le rapport entre les hommes et les forces surnaturelles se résumant essentiellement dans une sorte « d'interaction par laquelle les seconds intercèdent auprès des premiers dans tous les domaines de la vie ; en revanche les hommes doivent manifester leur obéissance aux divinités en général sous la forme de rites sacrificiels » (A. Issa Daouda, 2008, p. 82).

Ces rites participent à l'apaisement du climat entre l'homme et son double. Cette communion se fait selon le respect d'un ordre précis qui veut que ces gestes soient accompagnés de formules sacrificielles. Lorsqu'un phénomène anormal, par exemple, vient à se produire, il est interprété comme une manifestation visible d'une rupture de l'ordre préétabli ou du non-respect d'un contrat signé entre lui et le monde immatériel. Cette rupture peut se justifier par un oubli d'honorer un engagement ou par le refus de procéder à un rituel consacré. Toute désobéissance de la part des humains suscite la colère des dieux. Le récit de *Toula* en est une illustration. Le dieu de la mare de *yanlanbouli* excédé par le refus des villageois de procéder aux rituels annuels, bloqua les pluies, ce qui provoqua une grande sécheresse. Cette rareté des pluies a eu un impact sur la végétation puis a décimé la grande partie du cheptel. Pour corriger leur non-respect de leur devoir d'allégeance, les hommes étaient contraints de sacrifier la plus belle fille du village.

La médiation entre le monde invisible et celui des hommes passe particulièrement par la transe, le rêve ou la possession. La communication onirique avec son double est considérée comme aussi réelle que les éléments qui se trouvent dans cette immatérialité immédiate. Cette intercommunicabilité est une catégorie essentielle dans la vie. C'est à l'aune de cette dimension que le pouvoir du *Sonianké* ou du *Tierkaw* peut se comprendre. C'est la preuve d'une pratique où la dualité prend tout son sens.

La question de la dualité oriente fortement les croyances dont la philosophie religieuse repose, en effet, sur l'existence de deux mondes unis. La notion de double y occupe une place de taille.

Au regard de la société traditionnelle, (...), le monde habité se compose de deux entités : *Kwara* qui désigne la ville chez les Zarma-Songhay, c'est-à-dire la

société des hommes avec tout ce qu'elle comporte comme institutions rationnelles. Il s'agit donc du monde concret et visible que constitue la communauté des hommes comme partout ailleurs. Le deuxième monde est *Saaʒi* ou *Gandji* : non seulement la brousse, la forêt, mais aussi plus précisément certains éso­térismes qui n'ont de sens que dans l'imaginaire populaire. Donc la brousse, ce sont bien sûr les animaux sauvages, c'est également l'absence de la vie humaine à laquelle se substitue une autre vie, plus ou moins invisible, qui est l'apanage des divinités. (A. Issa Daouda, 2008, p. 81-82)

Cette vision du monde est purement spiritualiste et elle embrasse tout l'univers sacré. Le monde visible est vu d'une manière spirituelle, comme un prolongement de l'univers invisible, qui forme avec lui un seul et même univers. Ce monde invisible est une sorte de réplique du monde visible ; il est celui des êtres invisibles dont la vue et la perception échappe aux humains. Mais, « ils n'existent pas moins parmi nous. Leurs villages voisinent les nôtres construits en cases faites d'arceaux recouvertes de nattes, à la manière des alcôves qui abritent l'intimité des songhays » (B. Hama, 1973, p. 18). Les hommes passent à travers ces villages pendant leurs divers mouvements les menant vers la forêt. Ils ont dû certainement rencontrer des *Atakourmas*, des *Gandji* et des *Zini* sans les voir ou sans les reconnaître. L'univers est, ainsi, comme une sorte de pyramide dont la base est constituée par la société ; les autres niveaux de la pyramide étant occupés par des entités immatérielles comme certaines divinités, certains esprits ou certains doubles. Le principe de dualité décrit l'univers dans une sorte de bipolarité qui l'oriente dans une dimension à la fois matérielle et spirituelle.

On comprend bien pourquoi la conception d'un espace vide est méconnue. La sacralité informe et anime la nature. L'Afrique noire traditionnelle vit en symbiose avec la nature et en tire profit pour sa protection. De cette manière, « les choses utilisées et vénérées dans ce but ne sont donc pas nécessairement des idoles, mais plutôt des symboles qui permettent à l'homme de se situer par rapport au sacré » (L. Moreau, 1982, p. 219).

Cette vision du monde compose avec la présence d'esprits capables d'intervenir dans la vie des hommes. L'homme qui fait de ces essences naturelles des lieux favorisés de culte ne s'adresse pas directement à l'arbre ou à la pierre ; mais à la puissance, à la richesse, à la droiture et à la pérennité de l'invisible. Cette vision est couronnée par l'existence d'un être suprême. Mais

ce dernier est inaccessible directement aux humains à cause de sa transcendance. Cette force suprême, le « Dieu du ciel » parfois appelé la *charpente des espaces*, l'*os du ciel* est situé à une distance si éloignée dans l'espace que la voix de l'homme ne saurait l'atteindre directement. Il faut, pour ce faire, solliciter l'aide des véhicules appropriés capables de transporter jusqu'à lui les doléances et les louanges des hommes.

Cependant, l'éloignement de cette force divine suprême ne constitue nullement un caractère dépréciatif de la religion animiste. Bien au contraire, le besoin de Dieu est d'autant plus ressenti que celui-ci lui semble inaccessible. Cette distance multiplie l'appel aux médiateurs.

Entre le sacré suprême, inaccessible de façon directe et l'homme, s'étend tout un sacré médian qui prend source et appui dans le sacré suprême, et à son tour se déverse en forces fastes ou néfastes sur l'univers, par l'entremise de certains agents. C'est à ces forces, qui gèrent le bonheur et le malheur des hommes, et non à l'être suprême que s'adressent les paroles rituelles, et les offrandes propitiatoires destinées à les apaiser quand elles se déchainent. (A. H. Bâ, 1972, p. 115)

Dans une spiritualité initialement étrangère à la notion de chute originelle, cette distance est bien nécessaire au dialogue entre Dieu et les hommes, à la solution de continuité qui les relie, constituée par les forces et les divinités intermédiaires incarnées dans la nature.

De façon générale, les croyances des zarma-sonrai sont essentiellement d'origine *sorko*, pécheurs jouant, dans la communauté zamarphone, les rôles importants de grands prêtres des génies de l'eau, de la foudre ou de la pluie. Leur vie est intimement liée à celle du fleuve. L'emprunt fait à cette ethnie par le peuple zarma-sonrai est sans équivoque.

Nous nous pencherons sur cette question dans un autre article. Pour l'instant, nous nous contentons de préciser que les croyances zarma-sonrai, malgré leur profondeur, sont marquées d'un syncrétisme. Elles ont tiré certains éléments des peuples voisins, à l'islam particulièrement. Des génies haoussas, touaregs, mossi, gourmantché ont été adoptés et *songhaisés* ou même des vieux génies ont porté des noms musulmans. Cet emprunt n'ôte pas à ces croyances leur originalité et leur propension mystique très nette.

Conclusion

La vision spiritualiste des Zarma-sonrai oriente le rapport à l'environnement. L'espace n'y est pas une structure close et neutre. Plusieurs interdits pluridimensionnels éduquent les individus à la sociabilité, à l'éthique et à la connaissance générale : interdiction de travailler le jeudi, défense faite aux femmes de piler le mil en frappant les mains lorsque le pilon est en l'air, ou interdiction de se soulager sur des termitières, lieux d'habitation probable des génies. Tous ces interdits sont à la fois des faits sociaux, des préceptes de la spiritualité et des modalités de savoirs. Rites et pratiques s'inscrivent dans ces finalités.

Le monde est conçu comme un système complet, un ensemble ordonné, à l'image d'une immense toile d'araignée dont on ne peut toucher un seul fil sans faire vibrer l'ensemble. En définitive, la cosmologie, par exemple, se présente comme une vision totalisante du monde expliquant à la fois les éléments constitutifs de l'univers et l'ordonnement des traits culturels : « tous les Africanistes s'accordent à penser que les rapports entre les activités les plus quotidiennes, comme les plus prestigieuses sont en relation avec les éléments de pensée renvoyant à l'organisation du monde ». (M. Augé, 1974, p. 23.)

Références bibliographiques

AUGÉ Marc (sous la direction), 1974, *La construction du monde, Religion, Représentations, Idéologies*, Paris, Maspéro.

BA Amadou Hampaté, 1972, *Aspects de la civilisation Africaines*, Paris, Présence Africaine.

BASTIDE Roger, 1962, *L'homme africain à travers sa religion traditionnelle*. Paris, Présence Africaine.

BOUBOU Hama, 1966, *Enquêtes sur les fondements et la genèse de l'unité de l'Afrique noire*, Paris, Présence africaine.

BOUBOU Hama, 1983, *Enquêtes sur les fondements et la genèse de l'unité africaine*, Paris, Présence Africaine.

BOUBOU Hama, 1968, *Histoire des Songhay*, Paris, Présence Africaine.

BOUBOU Hama, 1967, *Histoire traditionnelle d'un peuple, les zarma-Songhay*, Paris, Présence Africaine.

Perspectives Philosophiques n°020B, Quatrième trimestre 2020

BOUBOU Hama, 1971, *Le mythe de Toula*, Paris, Présence Africaine.

CHARDIN Teilhard de, *La place de l'homme dans la nature*, Paris, Union Générale d'Éditions.

FERRAN Iniesta 1995, *L'univers africain : approche historique des cultures noires*, Paris, L'Harmattan.

GEOFFREY Parrinder, 1950, *La religion en Afrique Occidentale*, Paris, PUF.

ISSA DAOUDA Abdoul-Aziz, 2008, *Boubou Hama, Conteur et Romancier*, Niamey, Université Abdou Moumouni.

MAMANE Issoufou, 2014, *le sens du mythe dans le Double d'Hier rencontre demain de Boubou Hama*, Niamey, Université Abdou Moumouni.

NAMATA Abdoukader, 2006, *Harakoy Dikko dans la mythologie zarma-sonrai*, Niamey, Université Abdou Moumouni.

N'DAW Alassane, 1983, *Pensée africaine. Recherche sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, les Nouvelles Editions Africaines.

MOREAU René Luc, 1982, *Africains musulmans*, Paris, Présence Africaine.

SERRES Michel, 1990, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion.

TANGWA Godfrey, 2005, « Bioéthique et recherche biomédicale internationale sous l'angle de la philosophie et de la culture africaine », in François Hirsh et Emmanuel Hirsch (dir). *Ethique de la recherche et de soins dans les pays en développement*, Paris, Vuibert, p. 55-78.

THOMAS Louis-Vincent, 1981, *Les religions d'Afrique Noire, textes et traditions sacrés, T2*, Paris, Stock.