

Crise écologique et mentalités

dans *La Malédiction du Lamantin* de Moussa Konaté

Ecological Crisis and Mentalities

In *La Malédiction du Lamantin* by Moussa Konaté

Loïc Cédric FOTSO TOUKAM

Auteur correspondant, Département de Langues Étrangères Appliquées,
Université de Dschang (Cameroun), fotsotoukamloiccedric@gmail.com

Soumission : 05.04.2024 – Acceptation : 01.05.2024 – Publication : 07.06.2024

Résumé — La répétition des crises environnementales et ses nombreuses conséquences dans le monde compromettent sérieusement l'avenir de l'humanité. Anaïs Boulard explique cette situation de trouble de l'équilibre planétaire par l'anthropocène, « *la révélation du caractère inexorable de notre empreinte sur le monde* » (Boulard, 2001, p. 16). On parle même aujourd'hui d'une littérature environnementale qui rend compte de ces crises écologiques, des différents comportements, attitudes et mentalités des personnages avant, pendant ou après la crise. *La Malédiction du Lamantin* de Moussa Konaté est un exemple de roman dans lequel cet état de chose est perceptible. Le présent article ambitionne à partir du roman précédemment cité, de lire les mentalités développées par les personnages face à la crise écologique et donner la vision du monde de l'auteur quand il met en texte ces mentalités. Avec l'archéologie littéraire comme méthode d'analyse, il a été démontré que, face à la catastrophe écologique, les personnages développent des mentalités individuelles, collectives, traditionalistes découlant de leurs attitudes et de ce qu'ils pensent de la catastrophe. L'auteur quant à lui, promeut à travers l'exposition de ces mentalités, l'éthique biocentrique.

Mots-clés : *crise écologique, orage, archéologie littéraire, mentalité, éthique biocentrique.*

Abstract — The repetition of environmental crises and its numerous consequences throughout the world seriously compromise the future of humanity. Anaïs Boulard explains this situation of disruption of the planetary balance by the anthropocene, “*the revelation of the inexorable nature of our imprint on the world*” (Boulard, 2001, p. 16). Today we are even talking about environmental literature which accounts for these ecological crises, the different behaviors, attitudes and mentalities of the characters before, during or after the crisis. *La Malédiction du Lamantin* by Moussa Konaté is an example of a novel in which this state of affairs is perceptible. Furthermore, this article aims, based on the novel cited above, to read the mentalities developed by the characters in the face of the ecological crisis and to provide the vision of the author's world when he puts these mentalities into text. With literary archeology as a

method of analysis, it has been demonstrated that, faced with ecological catastrophe, the characters develop individual, collective, traditionalist mentalities arising from their attitudes and what they think about the catastrophe. The author, for his part, promotes, through the exposure of these mentalities, biocentric ethics.

Keywords: *Ecological Crisis, Thunderstorm, Literary Archeology, Mentality, Biocentric Ethics.*

Introduction

Aujourd'hui, avec la multiplication des crises écologiques, il faut craindre une extinction des espèces. Pour ne pas perdre toute trace de vie sur terre, Paul Kana Nguetse pense qu'il faut empêcher que le déclin écologique entre dans sa phase paroxystique, c'est-à-dire adopter « une poétique rationnelle de la relation écologique » (2019, p. 168), « questionner notre faire-écologique [...], revisiter les termes du contrat naturel » (Kana, 2020, p. 23) car, « le problème de l'environnement, dans la mesure où il relève de la responsabilité humaine, a pour origine une conscience erronée que celui-ci a de son milieu naturel » (Vinh-De, 2000, p. 134). Quand ces crises arrivent, elles engendrent des troubles économiques, sociaux, des perturbations des cycles écosystémiques, des dégâts environnementaux importants. Elles font dévoiler les attitudes collectives qui trahissent les mentalités des personnes qui les vivent. « *La littérature environnementale* » se présente comme un champ de la littérature qui donne plus d'indications sur le vécu de la catastrophe par les personnages, les mentalités qu'ils développent avant, pendant ou après celle-ci. C'est d'ailleurs ce qui justifie la présente réflexion dont l'objectif est d'étudier les mentalités développées face à la crise écologique dans *La Malédiction du Lamantin* de Moussa Konaté.

- Comment la crise écologique est-elle vécue par les personnages ?
- Comment celle-ci dans l'œuvre de Konaté participe-t-elle à la construction des mentalités des personnages ?

Il sera question dans ce travail de montrer comment la crise écologique est vécue par les personnages, d'analyser leurs attitudes et leurs mentalités. La présente étude se donne pour tâche de répondre à ces deux questions à l'aune de l'archéologie littéraire. Théorisée par Ngetcham, cette méthode

« s'inscrit dans cet élan nouveau, en proposant comme grille d'analyse des arts une démarche qui procède par le relevé des traces du passé d'un groupe humain suggéré par le travail de l'artiste. Elle procède par l'observation des vestiges, petits ou grands, susceptibles de se lire comme des marques d'une époque, les fondements anciens d'une manière d'être, d'agir ou de penser » (2022, p. 7-8).

Elle étudie « *les traces par lesquelles l'on peut remonter le temps* » (Ngetcham, 2022, p. 45). Cette méthode nous sera très utile, car elle nous permettra d'« étudier ou de rechercher la progression des schèmes mentaux » (Ngetcham, 2022, p. 33), de desceller dans les attitudes des personnages leurs mentalités. Ce travail tournera autour de **trois points** :

1. **La transgression d'un tabou** comme cause de la crise écologique,

2. les attitudes des personnages face à la crise et
3. la promotion de l'éthique biocentrique.

1. La transgression d'un tabou comme cause de la crise écologique

D'emblée, une crise écologique ou une crise environnementale peut se définir de façon générale comme une perturbation grave de l'équilibre d'un écosystème susceptible de menacer la survie de celui-ci. Elle se produit lorsque le milieu de vie d'une espèce ou d'une population évolue de façon défavorable à sa survie. Dans *Les Philosophies de l'environnement*, Catherine Larrère pense que la manifestation de la fragilité des éléments de la nature est un indice des crises environnementales. Elle affirme à cet effet :

« la crise environnementale, c'est d'abord la manifestation de ces choses qui, jusque-là semblaient aller de soi, que l'on pouvait ignorer : l'air que nous respirons, l'eau que nous buvons, la pluie qui nous mouille, le soleil qui nous chauffe, les prairies ou les forêts qui nous entourent, tout cela semblait devoir être toujours là, ressources inépuisables, sur lesquelles nous avons peu de pouvoir. La découverte que nous avons de pourvoir fait, en même temps, celle de leur fragilité, et de la nécessité de s'en préoccuper » (1997, p. 12).

Selon Larrère, la crise environnementale serait par ailleurs la découverte de la vulnérabilité de la nature et, plus précisément, du monde qui nous entoure. C'est la preuve que nos ressources ne sont pas inépuisables, d'où la nécessité de les préserver. Michel Collot s'aligne dans cette logique de pensée. Pour lui, la multiplication de ces crises a poussé l'homme à prendre conscience de cet état de chose : « *Notre ère se caractérise par une prise de conscience de la grande fragilité de ce qu'il appelle paysage* » (Collot, 2011, p. 9). La crise environnementale dont il est question dans le roman est l'orage. Il s'agit d'une « *perturbation atmosphérique tourbillonnaire, de grande échelle, due à une chute importante de la pression atmosphérique* » (Rome, 2008). Il se forme sur la mer, il est caractérisé par des vents très violents et des pluies diluviennes. Ce sont ces deux éléments qui trahissent la présence de l'orage comme crise environnementale dans le corpus.

Pour ce qui est du vent, il n'est pas simplement un mouvement de masse d'air au sein d'une atmosphère, un déplacement naturel d'air. Il est tourbillonnaire, et se présente par sa violence et son intensité comme un « *facteur écologique* » (Ramade, 2008, p. 688), c'est-à-dire un élément qui a un impact sur les cycles biologiques des populations humaines, animales et végétales. La présence de ce vent se voit à travers l'impact que celui-ci a sur les êtres vivants. Chez les humains par exemple, le chef Kouata exprime sa peur au changement de l'odeur de l'air : « *À mesure que le petit groupe avançait, l'air s'emplissait d'une odeur de poisson avarié. Soudain, Kouata éclata en sanglots* » (LMAL¹, p. 12-13). La qualité de l'air dans ce passage pose problème. L'air naturel, celui qui n'annonce aucun problème, n'a aucune odeur. La nouvelle odeur de l'air est surréaliste ; c'est le signe d'un changement climatique, d'un changement de la nature de l'air. La réaction du personnage de Konaté montre que cet air n'a rien avoir avec ceux qui se présentent d'habitude, que c'est le signe du vent des orages.

¹ Nous utiliserons désormais cette abréviation pour citer *La Malédiction du Lamantin*.

C'est le même sentiment de peur qui est exprimé chez Habib au moindre souffle du vent. Le narrateur rapporte que « *ses yeux larmoyaient au moindre souffle du vent* » (LMAL, p. 97). C'est un vent qui n'est pas comme les autres, c'est toujours lui qui détruit le paysage végétal : « *L'orage de la veille n'avait laissé derrière lui que désolation : des arbres déracinés* » (LMAL, p. 28) ; le paysage urbain : « *Le vent secouait les poteaux électriques* » (LMAL, p. 27) ; qui met mal à l'aise les animaux : « *On n'attendait que le bruissement des feuillages, le frou-frou des boubous [...], les stridulations des grillons* » (LMAL, p. 12). Le vent n'a plus rien à voir avec le passage de l'air qui donne du plaisir aux êtres vivants, il se présente comme l'orage. Si le malaise existentiel est observé chez l'homme à cause du vent, c'est ce qu'Anne Simon appelle la « *dévitisation stratégique de l'animal* » (2015) qui est observée chez les animaux.

Les pluies diluviennes sont celles qui ont un rapport avec le déluge. Ce sont des pluies violentes qui détruisent tout sur leur passage, entraînent des inondations. Le narrateur souligne d'ailleurs que « *les pluies avaient emporté l'asphalte, des cadavres de chiens et des moutons flottant sur le fleuve Niger dont les eaux avaient débordé au point d'inonder les habitations imprudemment construites sur les rives* » (LMAL, p. 28). Les pluies emportent tout et les inondations sont impossibles à éviter. L'eau a pris possession de la ville, et même les rues ne sont pas épargnées : « *Les ruelles n'étaient plus que flaques d'eau boueuses sur lesquelles flottaient des pirogues et des chalands que le vent y avait fait atterrir* » (LMAL, p. 29). L'eau est de trop et ne donne plus aucune satisfaction. Si pour Vigne, « *les mythes de l'eau se groupent autour de trois orientations : fertilité, purification, renaissance* » (1984, p. 173), il faut aussi inclure comme le dit Mattias Aronsson, le « *cas où l'élément à une charge négative, par exemple les images du déluge, de cataclysmes et d'engloutissements* » (2006, p. 17). Il faut donc éviter l'eau en période de déluge, car « *l'imaginaire de l'engloutissement et de la submersion* » (Boulard, 2001, p. 201) est ce qui l'incarne. L'orage est une crise écologique parce qu'il perturbe l'équilibre de l'écosystème. Il rend les milieux dans lesquels se trouvent les êtres vivants nocifs à leur survie. Dans les lignes précédentes, nous avons présenté succinctement la crise environnementale dont il est question dans le roman. Dans celles qui suivront, nous démontrerons que son arrivée n'est pas fortuite, que la transgression d'un tabou culturel est à son origine.

Dans *La Malédiction du Lamantin*, l'arrivée de l'orage n'est pas *ex-nihilo*, elle est causée par la violation d'un tabou. Peretti-Watel parle de la pertinence de l'explication causale d'un phénomène quand il affirme : « *L'explication causale sert le rôle de la représentation, puisqu'elle suggère des conduites préventives. Lorsqu'un phénomène inattendu fait irruption dans notre quotidien, la représentation que nous élaborons a d'abord une fonction explicative [...]* » (2000, p. 202). Revenant au « *tabou* », il s'agit selon Muchielli, d'un « *interdit de contact et aussi ce qui est interdit de faire ou de penser* » (1985, p. 9). Le tabou est aussi préventif dans la mesure où il permet de prévenir les sanctions, de rendre justice. Hélène Arthaud dira à ce titre qu'il est un « *rituel préventif d'évitement justifié par un principe explicatif et tendu vers l'éventualité d'une conséquence néfaste* » (Artaud, 2014). Les personnages de Konaté ont enfreint un tabou, ils ont transgressé un pacte avec Maa Le Lamantin, celui qu'ils considèrent comme leur divinité. Le pacte en question consiste pour les Bozos à ne pas poser des actes qui portent atteinte à la vie d'un être vivant contre leur protection par la divinité, cette métaphore de la nature : « *Entre nous, les Bozos, et Maa fut signé un pacte : la divinité nous accorde sa protection contre le*

respect de toutes choses qui vivent au ciel et dans l'eau car, Maa a dit que toute vie est sacrée » (LMAL, p. 91). Le narrateur insiste sur le fait que ce pacte remonte depuis le temps :

« Le griot nous apprend qu'il rencontre cette légende le jour du cinquième anniversaire de notre pays. C'était en 1965, il y a quarante ans. On peut donc en conclure qu'Aliou Kouata était le chef du village de kokri depuis quarante ans au moins. Ensuite, nous apprenons que ce n'est pas aujourd'hui que date le pacte qui lie les bozos au Lamantin. Celui-ci apparaît comme leur protecteur qui les a sauvés dans les situations désespérées. Ce pacte est donc sacré pour les Bozos, parce qu'ils pensent que, chaque fois qu'il a été violé par un des leurs, le malheur s'est abattu. [...] Depuis les temps immémoriaux, les Bozos ont cru à l'existence de ce pacte et qu'ils croient encore. Il faut donc en tenir compte. [...] Tous les Bozos y croient fermement, parce qu'il en va de leur identité » (LMAL, p. 55).

Ce pacte avec la nature (divinité) est localisable et situable dans le temps, puisqu'il remonte depuis la période « *du cinquième anniversaire du pays* », et plus précisément, dans les années 1965. Ce contrat que les Bozos ont signé avec Maa a su transcender le temps. Dans l'organisation de cette société, seul le griot, musicien ambulant et dépositaire de la tradition orale, a le pouvoir de communiquer avec la divinité. Il a cette capacité d'accéder au monde de l'invisible par l'échange avec cette dernière dont il sert d'intermédiaire auprès du peuple. Il y a donc une mentalité traditionaliste « *faite de tradition venant du passé* » (Muchielli, 1985, p. 17) à préserver. Elle exige le respect de la communauté divine, la conservation des valeurs traditionnelles. Elle est « *loin de la mentalité individualiste hégémonique* » (Muchielli, 1985, p. 18) où on a tendance à se fixer des buts personnels et d'affirmer son indépendance vis-à-vis des autres, et de la mentalité moderne qui accorde un intérêt aux choses d'une époque récente. La divinité fait partie de l'identité de ce peuple, le respect de ce pacte est donc quelque chose de sacré. La colère de Maa à chaque fois que le pacte a été transgressé témoigne de sa sacralité, elle montre aussi que

« toute liberté se trouve dans le respect de la tradition qui consacre la figure des aïeux dans la pérennité des valeurs qu'ils ont prescrites depuis les millénaires, et en lesquelles leur peuple s'identifie toujours. La capacité des esprits à réagir ou à sanctionner en cas d'irrespect des coutumes, tel qu'il est établi dans l'inconscient collectif du peuple, démontre leur puissance divine que celui-ci craint face à tout dérèglement de conduite » (Poumeyou, 2022, p. 94).

Les personnages pensent que l'orage est la conséquence directe d'avoir violé le principe sacré mentionné plus haut. Ils sont conscients qu'ils ont transgressé une norme établie qui incarne la mentalité traditionaliste au profit de celle dite individualiste. Ils sont conscients que certains des leurs ont voulu défier la divinité qui représente la nature. Il s'agit de Sama qui « *se disait invulnérable au fer et au feu, se prétendait capable de voler comme un oiseau, jurait posséder le don d'ubiquité. Un jour, il alla au bord du fleuve pour défier Maa dont il estimait être le maître. Ce faisant, il avait signé son arrêt de mort [...]* » (LMAL, p. 52). Ils sont aussi convaincus que leur protecteur « *ne pardonne pas l'irrespect* » (LMAL, p. 65). Kalapo le divin déclare à cet effet : « *Maa ne nous pardonne toujours pas. J'ai beau faire intervenir les mânes de nos aïeux qu'il protège, il ne veut rien céder. Il dit que nous avons failli en lui manquant de respect et qu'il nous fera payer le fait d'avoir transgressé le pacte* » (LMAL, p. 17). C'est la reconnaissance de cette

culpabilité qui pousse les Bozos à donner une offrande à la divinité pour se faire pardonner afin d'éviter sa colère :

« Maa, où que tu sois, voici l'offrande que nous te destinons. Le savon efface la tâche, le médicament guérit la plaie, la pluie lave les nuages, mais seule l'humilité de l'offenseur guérit la douleur de l'offensé. Que celui qui a offensé présente ses excuses à celui qu'il a offensé. Maa, voici l'offrande que nous te destinons pour te dire que nous avons eu tort de t'offenser. Nous sommes à genoux devant toi, le front au sol et nous te disons : nous avons eu tort, mais nous te savons magnanime : pardonne-nous. Habitants du fleuve, joignez vos prières aux nôtres pour que Maa ait pitié des pauvres mortels que nous sommes, pour qu'il soit convaincu que plus jamais ni nous, ni notre descendance ne se montra indigne de lui. (...) Après que le devin eut fini sa prière (...), les eaux du fleuve furent violemment agitées par les vagues énormes qui rejetèrent le coq, puis ses plumes, puis les noix de cola sur la berge » (LMAL, p. 15).

Dans ce passage, ce sont les noix de cola et le coq qui sont donnés comme offrandes à la nature. Ces deux choses, dans l'organisation de cette société, font partie des « *choses rares* »², ce que Jean Baechler classe en trois catégories : le prestige, le pouvoir et la richesse. Elles sont rares parce qu'elles sont en quantité limitée et distribuées ou acquises en fonction des critères que la communauté se donne. Ces critères contribuent à la construction des mentalités. Il découle de cette attitude une mentalité endogène, celle selon laquelle à Bamako, on donne les offrandes significatives aux divinités pour se faire pardonner quand on a commis un tort contre elles. La divinité est donc une personnalité prestigieuse et respectée, elle a de la valeur dans cette communauté. De plus, dans la mentalité de ce peuple, la demande de pardon à la divinité des eaux se fait en étant à genoux, une grande marque de respect, une grande marque de considération, une valeur, un code de conduite, ou encore des « *prédispositions qui fondent les habitudes, des jugements et des comportements, ces façons de penser ou d'agir non écrites qui transcendent les individus en même temps qu'elles dessinent des caractéristiques observables dans leur communauté* » (Ngetcham, 2022, p. 23). De plus, il est mentionné dans l'extrait précédemment cité que l'offrande a été refusée par la divinité. Ce refus catégorique est matérialisé par une grande quantité de vagues d'eau qui repousse la chose rare. La nature, par ce refus, n'accepte pas le dialogue. Elle ne veut pas pardonner l'homme d'avoir transgressé les normes préétablies. L'orage qui se déchaîne sur les populations est la conséquence du non-respect des lois divines. En bref, c'est la conséquence de la colère la divinité qui représente la nature, colère qui pousse les personnages à adopter certaines attitudes qui trahissent leurs mentalités.

² « Les choses rares sont des choses significatives » – Jean Baechler (1970). *Les phénomènes révolutionnaires*. Paris : Presses Universitaires de France, p. 25.

2. Les attitudes des personnages face à la crise écologique

Par attitude, il faut entendre l'état d'esprit d'un sujet ou d'un groupe vis-à-vis de quelque chose. C'est une prédisposition mentale à agir de telle ou telle façon. Rosenberg et Hovland³, pour davantage expliciter la notion d'attitude, ont développé une **théorie tri-composante des attitudes**. Ils distinguent **trois dimensions** dans les attitudes :

1. **une composante affective** qui concerne les émotions positives ou négatives ;
2. **une composante cognitive** qui fait référence aux connaissances et croyances présentes et passées que l'individu a concernant un objet ;
3. **une composante conative** relative aux comportements passés et présents de l'individu face à un objet et ses intentions comportementales (futur).

Ngetcham pense qu'il est possible avec l'approche archéologique « *de sonder les attitudes, les schèmes comportementaux ou des substrats culturels tels qu'ils se laissent percevoir au-delà des formes et autres marques identifiables dans l'œuvre d'art prise comme site de fouilles* » (2022, p. 8). À travers les attitudes des personnages, on peut desceller la mentalité, ce que Mucchielli définit comme « *l'ensemble construit du système des principes ou des valeurs auxquels on peut ramener l'ensemble des conduites typiques d'un groupe ou d'un individu. [...] La mentalité se ramène alors à une position existentielle (une orientation fondamentale de l'être) face à ce qui est posé comme un problème primordial* » (1985, p. 18). Dans le corpus, plusieurs attitudes face à la catastrophe trahissent les mentalités, mais nous nous intéresserons seulement aux émotions collectives et aux croyances.

Une émotion est une réaction psychologique et physique à une situation. Elle est associée à l'humeur, au tempérament, à la personnalité, à la disposition, et peut être collective ou partagée. Aristote utilisait le terme « pathos » dans la rhétorique ancienne pour parler de l'ensemble des émotions qu'un orateur cherche à faire susciter chez son auditoire. Il peut s'agir des émotions comme la joie, la peur, la tristesse, la haine, etc., révélatrices selon David Le Breton, des « *sentiments que nous éprouvons, la manière dont ils retentissent et s'expriment physiquement en nous, sont enracinés dans des normes collectives implicites. Ils ne sont pas spontanés mais rituellement organisés et signifiés à l'adresse des autres. Ils s'inscrivent sur le visage, le corps, les gestes, les postures [...]* » (2016, p. 62).

La peur est un sentiment collectif éprouvé par les personnages face à la crise environnementale. C'est même une attitude devant la crise écologique, la maladie, la mort, « *caractéristique d'une très vieille civilisation* » (Ariès, 1977, p. 9). Si pour Poumeyou Issofa, « *puisque nourrie par les normes sociales, la peur permet à l'homme de taire ses pulsions, de se libérer de l'état de nature et de signer un contrat social à travers lequel il se conforme aux exigences normatives communes à tous* » (2022, p. 95), Jean Delumeau pense que la peur « *est une composante majeure de l'expérience humaine, en dépit des efforts tentés pour la dépasser* » (1978, p. 21), qu'elle est « *une émotion-choc [...] provoquée par la prise de conscience d'un danger présent et pressant qui menace* » (Delumeau, 1978, p. 21). Cette émotion-choc est exprimée par Apété à cause de

³ Rosenberg et Hovland (1960). *Les modèles de la structure attitudinale*. thèses.univ-lyon2.fr, consulté le 26 mars 2024.

l'envoyé du Lamantin : « *J'ai peur de l'envoyé du Lamantin. [...] C'est lui qui m'a chargé du message que vous m'avez entendu dire sur le pont Fahd* » (LMAL, p. 37). Dans ce passage, Apété dit clairement qu'il ressent cette peur à cause des propos menaçants de l'envoyé du Lamantin. Il n'est pas question de voir la peur de ce dernier comme un signe de lâcheté ou d'absence de courage, mais comme un besoin naturel de sécurité et d'autodéfense contre une menace existentielle : l'orage. Un autre personnage exprime ce sentiment avant l'orage. Il s'agit de Kouata, chef des Bozos. C'est l'atmosphère inquiétante, signe de l'orage qui pousse ce dernier à l'exprimer. Sa femme constate qu'il n'arrive pas à dépasser ce sentiment : « *Nassoumba se planta devant lui et, le regardant droit dans les yeux, lui lança : — Hey, homme, aurais-tu peur, toi ? Tu n'as pas honte ? À ton âge !* » (LMAL, p. 10). Les points d'interrogation et le point d'exclamation montrent la surprise de Nassoumba à la réaction de son mari. Cette surprise se justifie par le fait que, dans la mentalité de ce peuple, un homme à un certain âge, peu importe les situations de danger qui se présentent, doit dépasser sa peur. L'attitude de cet homme, pourtant chef des Bozos, rompt avec un système collectif de pensée sur l'homme, elle diminue son autorité et son pouvoir patriarcal. Kouata exprime aussi sa peur après l'annonce par le devin Kalapo que « *Maa ne veut décidément rien entendre. [...] Il n'y a donc rien à faire que d'attendre notre sort* » (LMAL, p. 18). Il le fait en pleurant : « *Le chef Kouata pleura à chaudes larmes* » (LMAL, p. 18). Au sens collectif, la peur est comprise comme une garantie essentielle permettant à l'homme d'échapper aux dangers qui menacent son existence, elle est « *rarement isolée, elle entraîne d'autres avec elle* » (Delumeau, 1978). Elle est une forme implicite du danger, du mal, de l'inconfort du milieu et de la menace réelle.

À côté de la peur, nous avons le sentiment de désespoir. On parle de désespoir quand il s'agit de l'état d'une personne troublée. Par exemple, l'apparition des nuages, signe de l'orage, affole les populations :

« Il n'était que dix-sept heures et pourtant on eût dit qu'il faisait nuit. D'épais nuages avaient éteint tout rayon lumineux, à tel point que, les réverbères n'étant pas encore allumés, il était pratiquement impossible de rien distinguer à quelques mètres. Devant un phénomène auquel ils ne comprenaient rien, les habitants de Bamako s'étaient affolés. Chacun tentant de regagner son domicile au plus vite, ce fut une cohue d'apocalypse » (LMAL, p. 27).

L'affolement des personnages traduit leur désespoir. Ils sont affolés parce qu'ils n'arrivent pas à comprendre les changements aussi soudains dans la nature. C'est d'ailleurs ce qui pousse ces derniers à regagner leurs domiciles respectifs. La qualité de l'environnement ne donne plus la possibilité de distinguer et de reconnaître quelque chose. Ce sont les traces d'un dérèglement, les premiers symptômes évidents de la crise. Pour Boulard,

« certains aspects évidents de la crise environnementale [...] sont ainsi transformés par le récit littéraire pour créer un imaginaire. C'est-à-dire une toile d'image (transformées en leitmotivs) invoquées par l'écriture qui permet de traduire, au moyen des fictions, les préoccupations à l'origine de l'élaboration d'une pensée environnementale » (2001, p. 58).

Le sentiment de surprise est exprimé à la veille de l'orage. Il s'agit de l'état d'une personne frappée par quelque chose d'inattendu. Cette émotion est exprimée par Habib. Il est

surpris quand on l'informe qu'un orage est ce qui se cache derrière les changements de l'atmosphère :

« — Qu'est-ce que c'est ça ? S'exclama-t-il.
 — Un orage, chef, expliqua Sosso.
 — Mais nous sommes au mois de février ! On n'a jamais vu un orage en février !
 — Pourtant, je pense que c'est un orage, chef » (LMAL, p. 26).

Deux informations mémorielles sont mentionnées dans cet échantillon.

1. **La première** est que *les orages font partie de l'histoire de ce peuple*. Celui qui arrive dans le texte n'est donc pas nouveau pour les personnages.
2. **La deuxième** est que, concernant *les orages, ils n'arrivent jamais au cours de l'année au mois de février*.

Le temps dans la mentalité de ce peuple est défini en termes de calendrier grégorien (jour, mois, années). Il n'est pas assimilé aux événements, aux activités qui se déroulent dans cette société. L'auteur, en donnant les informations selon lesquelles les personnages sont régulièrement confrontés aux catastrophes, qu'elles peuvent apparaître à tous les mois sauf le mois de février, remonte le temps. Dans les « *schèmes mentaux* », on ne peut pas imaginer une catastrophe en ce mois de l'année. Cette manière de penser a su transcender le temps. Les exclamations qui traduisent la surprise d'Habib montrent qu'il y a un changement du cycle cataclysmique. L'arrivée de l'orage à un moment inattendu conforte l'idée selon laquelle la nature est mystérieuse et incompréhensible. Elle peut aussi être interprétée comme une sonnette d'alarme sur l'incapacité de l'homme à contrôler la nature, à maîtriser son fonctionnement.

Les personnages expriment aussi leur sentiment de détresse au cours de la crise. Si d'autres gémissent, à l'instar de Kouata : « *Kouata gémit comme un enfant terrorisé* » (LMAL, p. 13), d'autres prennent la poudre d'escampette pour signifier cette détresse. C'est le cas des adultes : « *Les adultes paraissaient avoir déserté les lieux : en fait, tous étaient rués tôt le matin vers la concession du chef Kouata* » (LMAL, p. 29). Ces derniers, dans leurs attitudes, ne veulent pas subir les forces extérieures sur leur destinée. La fuite est une façon pour eux de refuser ce destin (mourir à cause de l'orage). Ils se présentent comme des personnes aptes à construire leur existence plutôt que de la subir, ils sont arbitres et maîtres de leur destin. Cette mentalité est dite existentialiste par opposition à la mentalité prédéterministe.

Quant aux croyances, ce sont un « *ensemble de données sur lesquelles repose la foi d'un groupe [...] la façon dont celui-ci négocie ou entretient ses rapports avec l'invisible, notamment le sacré* » (Ngetcham, 2019). Les personnages exposent leurs croyances quand ils donnent leur point de vue sur l'origine de la mort du couple Kouata. Allah et Maa le Lamantin sont les deux suspectés d'être à l'origine :

« Tu as remarqué qu'il y'avait côte à côte l'imam et le devin, c'est-à-dire l'islam et l'animisme, sans que ça ne gêne personne ? Au contraire, ça leur paraît tout naturel que l'un s'adresse à Allah et l'autre aux esprits [...] Eh oui, Sosso, c'est comme ça. D'un côté, ils soutiennent que c'est Allah qui a foudroyé le chef Kouata et son

épouse, de l'autre ils présentent leurs excuses à Maa le Lamantin, une divinité des eaux » (LMAL, p. 32)

Deux croyances s'opposent quand il faut chercher celui ou ce qui est à l'origine de la mort du chef Kouata et son épouse. D'un côté, nous avons les animistes, ceux qui croient « *que la nature est régie par des esprits analogues à la volonté humaine* » (Tylor, 1872, p. 27). L'animisme imprègne la vie quotidienne d'une partie cette communauté, elle transcende les appartenances religieuses, y compris musulmanes et chrétiennes, sous la forme d'une culture commune, d'un attachement aux traditions et sert de référent à l'identité collective. C'est cet attachement à la tradition, ce rapport aux esprits qui poussent ces derniers à penser que c'est la divinité des eaux qui est à l'origine de l'orage, et par ricochet de ces morts. Il y a donc « *une toute puissance des forces invisibles* » (Poumeyou, 2022, p. 95) ancrée dans la mentalité de ce peuple, « *il y a une vision atavique ou traditionaliste, pensant que les ancêtres et les divinités bien qu'étant invisibles, sont toujours avec et parmi les hommes* » (Poumeyou, 2022, p. 95). De l'autre, on n'a les islamistes, ceux que croient que Dieu est unique et indivisible et que l'islam est la religion naturelle. Ils pensent qu'Allah, leur Dieu, est à l'origine de la catastrophe et des morts. La conception selon laquelle Dieu existe est ancrée dans le subconscient d'une partie de la population, une vision moderne qui trahit la mentalité moderne. Pour ceux que leurs attitudes incarnent ce type de mentalité, Dieu est omniprésent, il peut décider d'infliger une punition (l'arrivée spontanée d'un orage) s'il est en colère. Succinctement, Les attitudes des personnages face à la catastrophe trahissent les mentalités collectives, modernes et traditionalistes. Il se cache derrière l'exposition de ces mentalités la promotion de l'éthique biocentrique.

3. La promotion de l'éthique biocentrique

L'auteur ne se contente pas seulement d'exposer les mentalités des peuples à travers la crise écologique, il promeut l'éthique biocentrique, « *construite sur le rejet de toute prémisse anthropocentriste* »⁴. Elle considère que « *la vie est présente partout sur terre ; elle a une valeur, elle est une valeur. C'est ce qui fait que l'on perçoit toute atteinte à la vie d'un être comme un mal. Une fois que l'homme aura pris conscience de l'identité profonde de tous les êtres, il saura respecter et protéger la nature* » (Vinh-De, 2000, p. 142). Paul Taylor, principal pionnier de cette approche de la valeur intrinsèque de la nature, pense que la nature ne peut pas être respectée si on voit en elle un simple moyen : « *Nous respecterions les êtres vivants, les individus, les espèces ou toute la communauté si et seulement si nous admettions qu'ils sont des entités pourvues d'une valeur intrinsèque* » (Taylor, 1986, p. 99). Dans sa conception biocentrique, il pense que l'humanité est membre de la communauté biotique sur cette planète au même titre que les autres espèces vivantes, que chaque être vivant est un « *centre-de-vie-théologique* »⁵, il rejette l'idée de la suprématie de l'être humain sur le monde non-humain. Konaté, dans la

⁴ Sur la réfutation de l'anthropocentrisme, lire : Fox Warwick (1990). *Toward a Transpersonal Ecology, Developing New Foundations for Environmentalism*. Boston & London (partie 1).

⁵ Chaque être vivant veut vivre et se reproduire, faire prospérer son espèce. Aucun être vivant ne doit empêcher la prospérité d'un autre.

promotion de cette éthique, dénonce les actions qui visent à instrumentaliser la nature, invite à adopter des comportements qui visent un équilibre écologique.

En « *considérant le feu et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux et de tous les autres corps qui nous environnent aussi distinctivement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature* » (Descartes, 1637, p. 168), René Descartes, dans *Discours sur la méthode*, fait partie de ceux qui pensent que la nature a une valeur purement instrumentale. Pour Vinh-De, « *un être est considéré comme possédant une valeur instrumentale quand il est utilisé comme un moyen. [...] Le propre de cette sorte de valeur est qu'elle dépend d'un projet de l'homme ; que celui-ci change son projet et la valeur instrumentale change également* » (2000, p. 140). Cette manière de concevoir la nature est visible dans le corpus. Les hommes prennent un certain plaisir à capturer les animaux pour le simple divertissement. La capture de Maa le Lamantin, la divinité des eaux, par un administrateur colonial pour le simple plaisir est un exemple d'illustration :

« Un administrateur colonial blanc est arrivé un jour, il s'appelait Frédéric. Il aimait la chasse et la pêche, pour son plaisir et non par nécessité. Et il a dit qu'il voulait pêcher Maa ! [...] L'homme blanc voulait pêcher Maa ! Il est venu voir le père de Kouata, alors chef des Bozos, lui a exposé son projet et a demandé son aide. Le chef a refusé sans ambages, comme tous les autres Bozos. Seul un d'entre eux Gori, un des cousins de Nassoumba, a accepté de lui prêter main forte. [...] Gori et Frédéric se sont donc mis à la recherche de Maa malgré les protestations des Bozos. Pendant des mois et des mois, ils ont recherché la divinité en vain. Mais un jour, Maa s'est transformé en lamantin et, avec sa fille de neuf ans, a entrepris de visiter le fleuve Djoliba. Les deux hommes l'ont aperçu. Pour le blesser, ils ont lancé trois harpons aux dents émoussées. Un harpon l'a atteint au foie, un autre au dos, à l'endroit des poumons ; quant au troisième harpon, il a atteint la fille du Lamantin à la jambe droite. Puis Frédéric et Gori ont lancé un filet et ont capturé Maa. La fille, elle, a disparu et n'a jamais été retrouvée » (*LMAL*, p. 92).

Dans ce passage, Frédéric se comporte comme un grand prédateur, un « *ennemi de la nature* » (Kana, 2020, p. 26). La capture des animaux a une seule finalité pour lui : *le plaisir*. L'animal est considéré par ce dernier comme un objet de divertissement, c'est-à-dire qui n'a aucune valeur intrinsèque. Il ne capture pas seulement un animal, il s'attaque à la divinité des Bozos, il viole un tabou de toute une communauté. Le personnage de Konaté privilégie son propre intérêt au mépris des intérêts d'un groupe qui a ses mentalités et ses façons de faire. En blésant le lamantin, il instrumentalise une divinité, la souffrance animale le procure un ravissement. Il se cache derrière une telle manière de concevoir les êtres qui ne sont pas des humains ce que Paul Kana Nguetse appelle « *un anthropocentrisme arrogant* » (Kana, 2020, p. 30), cette capacité de montrer qu'on n'a un total contrôle sur ces êtres considérés comme minoritaires. L'écriture konatienne révèle que « *l'homme entretient avec l'environnement des relations de type Dominant-Dominé* » (Kana, 2020, p. 27), elle s'oppose à l'anthropocentrisme pour démontrer que l'homme n'est qu'une parcelle dans un énorme ensemble composite d'organismes vivants.

L'animal est aussi vu comme un objet de curiosité dans l'œuvre. La capture du Lamantin par Frédéric va aussi dans ce sens. Le narrateur souligne d'ailleurs qu'après avoir capturé la

divinité, « *Frédéric a osé emmener Maa au zoo de Bamako pour qu'il devienne un objet de curiosité. Naturellement, toute la ville, hormis les Bozos, a défilé pour admirer le Lamantin* » (LMAL, p. 92). En exposant une divinité de la sorte après sa capture, le personnage de Konaté réduit « *la nature à un décor statique, à un miroir de la psychologie ou à un espace symbolique* » (Schoentjes, 2016, p. 82). La nature, pour lui, est un ornement, une curiosité, la propriété de l'homme. Le refus des Bozos de voir le Lamantin (leur divinité) exposé et marginalisé montre leur opposition à la souffrance qu'on lui inflige. C'est d'ailleurs tout ce qui explique la colère de la nature : « *Mais Maa demeurait Maa, le maître du ciel et des eaux, malgré la forme qu'il revêtait. Aussi provoqua-t-il une inondation. [...] Les eaux du fleuve Djoliba ont tout ravagé sur leur chemin, de leur source à leur embouchure. Alors les autorités politiques se sont empressées de remettre Maa dans le fleuve qui s'est aussitôt apaisé* » (LMAL, p. 92-93). L'homme, par ses actions, ignore que la nature est une force qui nous dépasse, qu'elle « *ne nous appartient pas, c'est nous qui lui appartenons* » (Rabhi, 2008, p. 13). L'auteur appelle donc à un rejet de suprématie de l'humain sur le monde non-humain, à une éthique qui vise à préserver la vie de chaque espèce.

Dans sa promotion du biocentrisme, Konaté invite au respect de la vie de toute espèce. L'être vivant possède un bien propre qu'est la vie, et c'est par celle-ci qu'il se distingue de l'être non-vivant. Dans l'œuvre, Kalapo le divin, celui « *qui intercède auprès de Maa pour le bonheur de son peuple* » (LMAL, p. 91) résume cette exhortation de l'auteur quand il dit aux Bozos : « *Maa a dit que toute forme de vie est sacrée* » (LMAL, p. 91). Le respect de la vie signifie que « *tous les êtres vivants ont le droit d'exister, même l'insecte habitant parmi nous, que nous n'aimons guère [...]* » (Suberchicot, 2012, p. 83). Il critique donc l'activité prédatrice, le braconnage, tous contraires à l'éthique biocentrique. « *Il y a donc objectivement, de la valeur dans la nature* » (Fargot-Largeault & al., 2000, p. 118). Pour Konaté, ôter la vie ou s'attaquer à un animal est donc un signe d'irrespect qui peut avoir des lourdes conséquences. C'est ce que le griot dans l'œuvre fait savoir à la population : « *Maa est impitoyable quand on lui manque de respect* » (LMAL, p. 53). L'homme doit, au lieu de montrer sa suprématie sur les autres espèces, préconiser le vivre ensemble car, comme le dit Taylor, « *les croyances en l'égalité, l'interdépendance [...] pourraient être aisément admises, car elles se conforment aux enseignements de la biologie, et la conception biocentrique pourrait servir de fondement rationnel au respect de la nature* » (1986, p. 109).

Pour finir, l'auteur demande au lecteur d'adopter des comportements qui visent un équilibre écologique. Taylor, conscient de la difficulté à respecter toute forme de vie, que les êtres vivants n'ont pas un même intérêt, il a établi des règles pour les cas où le respect de la vie d'un individu ne permet pas de respecter celle d'un autre. « *Ces règles sont celles de la légitime défense, de la proportionnalité, du moindre mal, de la justice distributive et de la justice restitutive* »⁶. Il explique davantage ceci en ces mots : « *le dois compenser la perte, la destruction, le mal que j'ai fait aux êtres vivants, en créant des conditions favorables à la préservation des*

⁶ Sur ces règles, lire : Joseph R. Des Jardins (1995). *Éthiques de l'environnement. Une introduction à la philosophie environnementale* (traduit de l'américain par Nguyen Vinh-De et Louis, Sainte-Foy). Québec : Presses de l'université du Québec, p. 182-183.

espèces par exemple » (Vinh-De, 2000, p. 146). Dans la fiction, le devin fait le point sur ce que la divinité demande au Bozos de faire. Il s'agit de la préservation de la nature, d'une utilisation intelligente de ses ressources : « *Nous pêchons les poissons, mais juste de quoi manger et acheter ce dont nous avons besoin ; nous coupons le bois, mais juste pour préparer nos plats, nos pirogues, nos maisons et nous réchauffer ; jamais un Bozo ne s'amusera à gaspiller de l'eau, parce que, sans elle, aucune vie n'est possible* » (LMAL, p. 91). Le respect de la vie, la limitation de la consommation des ressources de la nature sont des actes qui visent « *la sauvegarde des êtres vivants indépendamment de leur appartenance ou non à l'espèce humaine [...]* » (Fargot-Largeault & al., 2000, p. 72).

Succinctement, nous pouvons dire que l'éthique biocentrique est une composante de l'éthique environnementale qui rejette tout anthropocentrisme, toute hiérarchisation des espèces. Elle milite pour le respect de la vie, pour une considération intrinsèque de la nature qui n'est nullement une propriété objective comme la couleur, la forme de l'être vivant, pouvant donner lieu à une observation ou une investigation de nature scientifique.

Conclusion

En définitive, le rapport homme-nature, la crise écologique, les mentalités développées par les personnages face à elle sont au centre du roman de Moussa Konaté. En prenant le texte comme site de fouilles, nous avons démontré que l'orage a pour cause la transgression d'un tabou culturel, qu'il fait découvrir des mentalités, des émotions collectives, de la peur à la surprise en passant par la détresse et le désespoir. De plus, l'auteur invite à poser des actions conformes à l'éthique biocentrique pour éviter d'éventuelles crises écologiques et certaines émotions qui trahissent un certain mal-être. Il s'agit du respect de la vie, de la pratique de la justice distributive et restitutive, de la protection des êtres minoritaires comme les animaux, les végétaux, etc. Tout ceci veut dire que le rapport entre l'homme et la nature « *doit être dénué de toute situation de domination abusive. Cela implique forcément une réinvention des rapports entre les entités environnementales* » (Nkuh & Fotso, 2023, p. 221). Au final, l'humain peut encore sauver sa propre espèce, empêcher la disparition de la biosphère s'il préconise une nouvelle perception de la nature reposant sur le respect et l'égalité.

Références

- ARIES, Philippe (1977). *L'Homme devant la mort*. Paris : Seuil.
- ARRONSSON, Mattias (2006). *La thématique de l'eau dans l'œuvre de Marguerite Duras*. Thèse de doctorat soutenue à l'Université de Göteborg (Suède).
- ARTAUD, Hélène (2014). « De l'« efficacité » symbolique des interdits à leur fonctionnalité écologique ». *Revue d'éthoécologie*, 6/2014, <http://journals.openedition.org/ethnoecologie/2055>; DOI : <https://doi.org/10.4000/ethnoecologie.2055> (consulté le 17 janvier 2024).
- BAECHLER, Jean (1970). *Les phénomènes révolutionnaires*. Paris : Presses Universitaires de France.
- BOULARD, Anaïs (2016). *Un monde à habiter. Imaginaire de la crise environnementale dans les Fictions de l'anthropocène*. Thèse de doctorat soutenue à l'Université Bretagne Loire.
- COLLOT, Michel (2011). *La Pensée-paysage : philosophie, arts, littérature*. Arles : Actes Sud.

- DELUMEAU, Jean (1978). *La peur en Occident*. Paris : Fayard.
- DESCARTES, René (1637). *Discours de la méthode*. Leyde : Jan Maire.
- FAGOT-LARGEAUT, Anne ; ACOT, Pascal (dir.) (2000). *L'éthique environnementale*. Paris : Sens Éditions.
- KANANGUETSE, Paul (2020). « Environnement naturel, conscience écologique et poétique du vivant dans Les Neuf consciences du Malfini de Patrick Chamoiseau ». *INTEL' ACTUEL*, Revue des Lettres et Sciences Humaines, n° 19, p. 9-32.
- (2019). « Le maître dans l'œil du disciple. À propos de l'apprentissage ou de l'initiation écologique dans *Les Neuf consciences du Malfini* de Patrick Chamoiseau ». *Quêtes littéraires*, n° 9, pp. 158-170.
- KONATE, Moussa (2009). *La Malédiction du Lamantin*. Paris : Fayard.
- LARRÈRE, Catherine (1997). *Les philosophies de l'environnement*. Paris : Presses Universitaires de France.
- LE BRETON, David (2016). *La sociologie du corps*. Paris : « Que sais-je ».
- MUCCHIELLI, Alex (1985). *Les Mentalités*. Paris : « Que sais-je ? ».
- NGETCHAM (2019). « Les traces des mentalités Béti chez Calixte Beyala et Gaston-Paul Effa. Lecture socio-anthropologique des cultures Eton et Fan dans *Les arbres en parlent encore* et *Nous, enfants de la tradition* ». *Revue Oudjat*, no 2, volume 1, <http://www.editionsoudjat.org/index.html/spip.php?article> (consulté le 15 novembre 2019).
- (2022). *Pour une critique Archéologique des Arts et des Lettres*. Finlande : Atramenta.
- NKUH NZONDJE, Olivier ; FOTSO TOUKAM, Loïc cedric (2023). « L'environnement naturel dans les écrits de Jean-Marie Gustave Le Clezio : une analyse écocritique d'Alma (2017) ». *Les Cahiers de l'ACAREF*, vol. 5, n° 11, p. 209-223.
- PERETTI-WATEL, Patrick (2000). *Sociologie du risque*. Paris : Armand-colin.
- POUMEYOU, Issofa (2022). « Droit coutumier africain et construction des mentalités dans La Marmite de Koka Mbala de Guy Menga ». Dans AKEREKORO, Hilaire ; MOUFOUTAOU, Adjeran (dir.) (2022). *Le discours du droit, le droit du discours : pistes de recherches entre droit et linguistique*. Paris : St. Johannes Verlag, p. 92-102.
- RABHI, Pierre (2008). *Manifeste pour la Terre et l'humanisme : pour une insurrection des consciences*. Paris : Actes Sud.
- RAMADE, François (2008). *Dictionnaire encyclopédique des sciences de la nature et de la biodiversité*. Paris : Dunod.
- ROME, Sandra (2008). « Le risque cyclonique dans l'Atlantique en 2008 ». *Echo Géo*, 6/2008. <http://journals.Openedition.Org/echogeo/7613> ; DOI: <https://doi.Org/10.4000/echogeo.7613> (consulté le 18 décembre 2023).
- SCHOENTJES, Pierre (2016). « L'écopoétique : Quand "Terre" Raisonne dans "Littérature" ». *L'Analisi linguistica E letteraria*, vol. 24, n° 2, p. 81-88.
- SIMON, Anne (2015). « Animal : L'élevage industriel ». *Encyclopédie critique du témoignage et de la mémoire*. <http://z.umn.edu/1a62> (consulté le 16 janvier 2024).
- SUBERCHICOT, Alain (2008). *Littérature et environnement, pour une écocritique comparée*. Paris : Honoré Champion Éditeur.
- TAYLOR, Paul (1986). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press.
- TYLOR, Edward (1872). *La civilisation primitive*. Paris : Librairies-Éditeurs.

VIGNE, Marie-Paule (1984). *Le thème de l'eau dans l'œuvre de Virginia Woolf*. Bordeaux : Presses Universitaires de Bordeaux.

VINH-DE, Nguyen (2000). « Qu'est-ce que l'éthique de l'environnement ? » *Horizons Philosophiques*, vol. 10, n° 2, p. 133-153.

Pour citer cet article

Loïc Cédric FOTSO TOUKAM, « Crise écologique et mentalités dans *La Malédiction du Lamantin* de Moussa Konaté », *Paradigmes*, vol. VII, n° 02, mai 2024, p. 213-227.