



VALORISATION DES SAVOIRS ENDOGENES POUR UNE HETEROGENEITE IDENTITAIRE DANS *LE BAOBAB FOU* DE KEN BUGUL, *LE DIEU PERDU DANS L'HERBE* DE GASTON-PAUL EFFA ET *TOUT-MONDE* D'ÉDOUARD GLISSANT

Ismaël MFOSSI GHAKOUPEN

Université de Yaoundé1, Cameroun

ismael.mfossi@yahoo.fr

Résumé : Après des siècles d'esclavage et de colonisation des peuples noirs, l'on se rend compte que l'identité culturelle de l'Africain reste opaque bien que les uns aient obtenu leur liberté (les Afrodescendants) et les autres leur indépendance (les Africains). En fait, les Noirs ont été involontairement assimilés à la culture occidentale pendant l'esclavage et la colonisation de l'Afrique. Quoique des figures illustres, en l'occurrence, Marcus Garvey, W.E.B Dubois, Nkwamé Nkrumah, Malcom X, Sékou Touré etc., aient milité pour un rétablissement de l'identité africaine au vingtième siècle, il faut reconnaître que leurs actions sont restées en berne à cause de la carence de solidarité et d'unité entre les Africains du monde noir. Fort de ce constat, nous pensons qu'il est nécessaire de se réapproprier les patrimoines matériels et immatériels de la terre-mère qui disparaissent à la course du temps dans le but d'inciter les Noirs à renouer avec leur système de pensée endogène afin de s'ouvrir sans complexe à l'autre.

Mots clés : identité, pensée endogène, patrimoines matériels, Noirs, solidarité

VALORISATION OF ENDOGENOUS KNOWLEDGE FOR A HETEROGENEOUS IDENTITY IN *LE BAOBAB FOU* BY KEN BUGUL, *LE DIEU PERDU DANS L'HERBE* BY GASTON-PAUL EFFA AND *TOUT-MONDE* D'ÉDOUARD GLISSANT

Abstract : After centuries of slavery and colonisation of black peoples, we realise that the cultural identity of Africans remains opaque, despite the fact that some of them obliterated their freedom (Afrodescendants) and others their independence (Africans). In fact, black people were involuntarily assimilated into western culture during slavery and the colonisation of Africa. Marcus Garvey, W.E.B Dubois, Nkwamé Nkrumah, Sékou Touré etc. campaigned for the re-establishment of African identity in the twentieth century, it must be acknowledged that their actions remained at a standstill because of the lack of solidarity and unity between Africans in the black world. With this in mind, we believe that it is necessary to reappropriate the material and immaterial heritage of our motherland, which is disappearing with the passage of time, in order to encourage black people to rediscover their endogenous system of thought in order to open up to others without complication.

Keys words: Identity, endogenous thinking, material heritage, Blacks, solidarity

Introduction

Dans un monde globalisé qui présuppose l'enracinement à ses valeurs premières pour mieux s'ouvrir aux autres, les Africains du monde noir semblent égarés à cause de la longue période de deshumanisation et d'aliénation à la culture occidentale. Aujourd'hui, la réappropriation de l'identité africaine à travers la valorisation du patrimoine culturel et humain de l'Afrique, mieux encore, du patrimoine matériel et immatériel est d'une extrême urgence. Des lors, notre travail pose le problème de la dégradation incessante des valeurs primordiales culturelles du monde noir. Ainsi, comment les aspects de la réappropriation identitaire dans les récits de nos prosateurs constituent un frein à ce phénomène ? Le recours aux savoirs endogènes n'est-il pas une béquille permettant aux Africains du monde noir de se redécouvrir afin de s'ouvrir aux autres sans complexe et ni hiérarchie ? De cette problématique, découle l'hypothèse selon laquelle la valorisation des savoirs endogènes implique d'abord une investigation de soi pour une ouverture à l'autre où les identités ne doivent plus être hiérarchisées car elles se valent toutes. Par ailleurs, des nombreux travaux ont été effectués dans ce domaine notamment *L'Homme et l'identité dans le roman des Antilles et Guyanes françaises*, d'André Ntonfo (1982), qui relève cette esthétique de valorisation culturelle chez Edouard Glissant à travers le personnage Longoué ; cet esclave marron qui revient dans la quasi-totalité de ses romans. En fait, le critique apprend que l'enracinement identitaire chez l'écrivain martiniquais s'observe par la mise en exergue de papa Longoué dans le but de promouvoir le mérite du pouvoir mystique de l'ancêtre africain. D'après lui, le recours de Glissant à sa source ancestrale prouve, sans ambages, sa reconnaissance, sa célébration de son lieu d'origine.

Dans le même ordre d'idées, les articles de Cécile Dolisane Ebossé à savoir « Unicité et cosmopolitisme : pour une approche socio-esthétique de la « MIGRANCE » dans la migration des cœurs de Maryse Condé et Sartorius d'Edouard Glissant », (2007) et « Mélange des genres et interactions culturelles : pour une herméneutique de l'hétérogène chez Toni Morrison et Simone Schwarz-Bart » (2020) n'en sont pas du reste. Le premier souligne le fait que l'on ne peut se construire aujourd'hui s'il ne se connaît pas. En fait, la critique soutient et renforce la pensée de Glissant sur le mythe de la genèse de la démultiplication des peuples Batoutos qui a abouti au phénomène de l'hétérogénéité identitaire de nos jours. Même si le chantre de la démultiplication des cultures et des religions semble égarer l'individu en le diluant complètement dans les « identités d'emprunt et de surface », le sentiment d'appartenance au groupe, qu'il soit ethnique, clanique ou national, doit être un impératif. Le deuxième article sublime un continent meurtri par la longue période de deshumanisation et de dépossession de ses valeurs primordiales et invite à un enracinement identitaire dans l'acceptation de la différence et le respect de la diversité. Contrairement aux autres travaux sur la question, notre article met l'accent sur la renaissance de la pensée endogène mais surtout de la valorisation et la

promotion de la pharmacopée traditionnelle pour une globalisation économique bénéfique à tous.

À la lumière de la théorie postmoderne élaborée par Jean François Lyotard dans *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (1979), qu'il définit comme : « L'état de la culture après les transformations qui ont affecté les règles des jeux de la science, de la littérature et des arts à partir de la fin du XIXe siècle » (1979, p.7). En outre, il prône également l'autonomisation des individus par rapport aux différentes mailles des systèmes sociaux. De manière plus pratique, l'on observe la fin des métarécits et la construction des esthétiques littéraires n'obéissant pas toujours au cadre originel des genres euro centristes notamment par les nombreuses ruptures idéologiques émises par les auteurs du corpus. C'est pour cette raison que l'arrimage de ces concepts théoriques à notre article montrera comment les tendances traditionnelles africaines s'imbriquent et modifient les normes classiques. Cette démarche théorique se caractérise autant par une manière de penser, de se conduire en société, également de produire, et de dire les choses dans les œuvres de l'esprit. En clair, le théoricien estime qu'il n'existe pas de culture qui soit censée donner des leçons à l'autre, mais plutôt une culture qui promeut un ancrage culturel dans l'ouverture. Cela dit, notre analyse portera d'une part sur les aspects de la réappropriation identitaire dans les récits en étude. Et d'autre part, nous démontrerons comment nos écrivains conçoivent la valorisation des savoirs endogènes comme une investigation de soi mais surtout comme la quête d'une globalisation économique équitable.

1. Réappropriation identitaire de l'Africain contemporain

1.1- L'importance accordée aux personnes âgées

En Afrique noire, les personnes âgées sont désignées par les expressions prosaïquement mélioratives telles que « le vieux », « la vieille », « les vieillards » pour dire homme et femme très anciens. Dans les sociétés traditionnelles africaines, ces personnes âgées occupent une place prépondérante en tant que dépositaires des traditions ancestrales et détentrices de la sagesse et vivent entourées de l'affection et des soins de leurs proches. En d'autres termes, les vieillards sont des détenteurs des traditions de la tribu et sont garants de leur continuité. C'est justement pourquoi l'écrivain malien, Amadou Hampâté Bâ leur rend hommage en utilisant des termes empreints de nostalgie dans son célèbre Discours à l'UNESCO pour la valorisation de la tradition orale africaine : « En Afrique, un vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle » (1960). Autrement dit, un vieillard en Afrique est l'incarnation de la vertu, de l'équité, de l'abnégation, du savoir, du discernement. C'est l'âge de la maturité morale et spirituelle ou encore l'âge où l'on gagne en dignité. L'ethnologue africaniste Louis-Vincent souscrit à cet argument et affirme : « dans l'Afrique traditionnelle, le vieux demeure le garant de la tradition, donc de la stabilité sociale, à la fois par la vertu de son exemple et la puissance de sa parole » (1983 :75). Dans *Le dieu perdu dans l'herbe*, le personnage Tala est perçu comme une détentrice du pouvoir ancestral qui initie les Hommes de sa société au monde de la sagesse. Ce détour vers les anciens se lit dans cet extrait où le narrateur dit : « J'ai

rencontré Tala, la femme pygmée, en allant, comme tous les Africains, chercher un peu de sagesse auprès de ces gens de petite taille dont l'existence même est menacée par la modernité. » (Gaston-Paul Effa, 2015, p.10) Autant chez les pygmées qu'un peu partout en Afrique, les vieillards occupent une place prépondérante dans leurs sociétés d'appartenance en tant que transmetteurs des valeurs sacrées de la tradition à la jeune génération et responsables de la stabilité sociale dans leur communauté. Il en est de même dans *Je la voulais lointaine* du même auteur où le grand-père, Elé incarne la figure du vieillard dans son village. En fait, le vieillard dans les sociétés africaines ancestrales correspond en quelque sorte au stade de la sur-maturité humaine. Son âge lui prête une certaine valeur et une dignité sociale incontestables. Il est la passerelle entre son peuple et son divin, entre les vivants et les aïeux disparus. Ainsi, sa dernière volonté doit être respectée. Le non-respect de son désir pourrait le courroucer et causer le malheur à ceux ou celui qui le succède. Tel est le cas d'Obama qui est choisi par Elé pour veiller au bien-être de son village. Mais après la mort du grand-père, le narrateur refuse son destin et décide d'aller poursuivre ses études en France. Une fois dans ce pays, la vie paraît impossible d'autant plus que son ancêtre est en colère. C'est pourquoi il prend la décision de rentrer au village afin de se réconcilier avec les morts. Aussi souligne-t-il : « la vie en France m'était apparue impossible, je pris la décision de retourner en Afrique, de me réconcilier avec les morts » (Gaston-Paul Effa, 2015, p.106). Louis-Vincent Thomas reconnaît cette sacralité accordée aux personnes âgées quand il dit :

Un peu partout en Afrique noire, les vieux qui [...] préservent jalousement leur autorité par le biais de l'initiation et de l'ésotérisme contrôlent attentivement les agissements du chef, lequel est généralement l'aîné de la branche la plus ancienne ou le représentant du conducteur de Tribu, celui qui demeure près de l'ancêtre fondateur. La société négro-africaine traditionnelle est gérontocratique. (Gaston-Paul Effa, 2015, p.71).

En cette ère de la renaissance de l'Africain pour rétablir sa dignité voilée, la revalorisation de la personnalité psychique des ancêtres caractérisée par la vertu, la dignité et le savoir-vivre est nécessaire dans ce processus de réappropriation identitaire dans la mesure où c'est à partir de ces anciens que l'Africain pourra se redécouvrir afin de pouvoir inventer ou innover. Jean Pierre Hountondji souscrit à cette idée et prescrit que nous devons « convoquer nos anciens à un débat toujours actuel où ils ont peut-être encore quelque chose à nous dire, mais à la lumière duquel nous pouvons aussi découvrir, à l'occasion, telles ou telles de leurs faiblesses auxquelles ils ne pouvaient eux-mêmes prendre garde » (1973, p.160).

1.2- Les croyances dite "animistes"

L'animisme est la religion traditionnelle de l'Afrique. C'est une appellation donnée par les Occidentaux aux croyances magico-religieuses trouvées sur le continent et qui consistait à l'attachement fétichiste des Africains à des symboles fortement

représentatifs. Quoiqu'il y ait différentes formes d'animismes, lorsqu'on passe d'une communauté à une autre, il convient de rappeler que ces paganistes obéissent tous au culte des ancêtres. En ce vingt-et-unième siècle où l'Afrique peine à se réapproprier véritablement sa propre identité pour accélérer son processus de développement, le recours à sa religion ancestrale peut être une piste de solution. Jérôme Ollandet souscrit à cette idée et affirme que :

Le fondement des sociétés africaines de demain reste bien sûr cet ensemble de croyances, de techniques, d'idéologies fondamentales que l'évolué aujourd'hui regarde avec mépris au grand jour, mais qu'il fait sien dans la nuit. D'autant plus que les croyances religieuses, à travers le faste de leur culte, constituent un point de départ sûr. (2014 p.77).

Pour rétablir cette pratique religieuse rompue par la non communication ésotérique et la colonisation occidentale, le concept "d'idéologie" s'applique ici pour ressusciter la dimension spirituelle de ces croyances ancestrales mises en lumière dans nos textes. Gaston-Paul Effa relate comment le personnage Tala vivifie la spiritualité africaine et est perçue comme l'agent intermédiaire entre le monde visible et la puissance Suprême. C'est dire que les ancêtres meurent mais leurs âmes restent vivantes bien qu'ils soient décédés car ils continuent de vivre dans le monde invisible.

Dans *Le dieu perdu dans l'herbe*, le thème de l'animisme est largement représenté. En effet, l'auteur relate que cette croyance, encore appelée religion des ancêtres africains, mettait son père en contact avec la nature et se manifestait dans ses faits, gestes et pensées. Selon Gaston-Paul Effa, la mort n'est pas perçue dans la culture africaine comme la fin de l'existence d'un individu. Celui qui meurt rejoint la terre de ses ancêtres. Et le sage africain sent toujours sa mort quelques mois, semaines, jours ou heures avant. Le père du narrateur confirme sa mort imminente quand il s'adresse à son fils en lui disant ceci : « les miens sont prêts à m'accueillir. J'ai vu mon père et ma mère. Ils me parlent ». (2015, p.64). Après cette déclaration, le père du narrateur mourut le lendemain. Mais le narrateur nous fait comprendre que son père n'est pas mort. Il a juste changé de lieu. Il reste le même être mais autrement. En d'autres termes, l'ancêtre qui meurt dans la croyance africaine continue de vivre dans le monde de l'invisible par l'entremise de son créateur qui lui donne la charge de veiller sur la famille qu'il a laissée.

De plus, le personnage de Tala incarne cet agent intermédiaire entre l'homme pygmée et la puissance divine. Tala explique au narrateur que la mort est comme une métamorphose du corps du défunt qui l'enfonce dans une eau originare. Selon elle :La mort n'est pas un départ, mais un retour. Comme une saison succède à une autre, vivre c'est errer en se souvenant pourtant de pouvoir revenir vivant chez les siens à la sortie de l'épreuve. Mourir est un aller qui va tout en revenant déjà, tels les chemins, la ruelle, la voie (2015, p.92).

Si l'on s'en tient à la philosophie de Tala, les Africains croient en la nature. L'homme africain qui meurt part rejoindre ses ancêtres qui se trouvent dans la nature.

Celle-ci est donc considérée comme le caveau d'enterrement de leurs ancêtres. Ainsi, Tala personnifie la nature quand elle dit que « la forêt africaine parle » (2015, p.30). C'est dire que les Africains écoutent la forêt ou la nature à travers la voix de leurs ancêtres. Une façon d'immortaliser les aïeux africains qui amène Birago Diop à déclarer que « les morts ne sont pas morts ». Par ailleurs, bon nombre des auteurs afro-américains évoquent le thème de la spiritualité dans leurs textes pour insister sur le fait que le recours aux croyances, aux mythes, aux dieux et autres formes d'adoration mystiques traduit une certaine philosophie de vie des peuples noirs dont sa réappropriation enrichit le processus de développement endogène. Pour comprendre la survivance de ces faits de civilisations dans les Amériques contemporaines, Edouard Glissant dans son ouvrage intitulé *Introduction à une poétique du divers*, affirme que : Les Africains traités dans les Amériques portèrent avec eux par-delà les Eaux Immenses la trace de leurs dieux, de leurs coutumes, de leurs langages confrontés au désordre implacable du colon, ils connurent ce génie, noué aux souffrances qu'ils endurèrent, de fertiliser ces traces, créant, mieux que des synthèses, des résultats dont ils eurent le secret. (1996, p.70).

Dans la société antillaise par exemple, la spiritualité africaine est véhiculée par les dépositaires du pouvoir ancestral qui se découvrent sous une autre forme de nom à savoir : voyant, gadèzafè (gardien des affaires), mentô, quimboiseur, soucougnan, poussali, viatalou, vieux-nègre etc... Dans le récit *Tout-Monde*, le détenteur du pouvoir ancestral est le personnage Longoué. Ce dernier se caractérise par sa perspicacité, sa sagacité voire sa force mystique et sa résistance, héritées de son Afrique antique. Ce personnage manipule des pouvoirs extraordinaires dans le texte depuis la traversée de l'Atlantique jusque dans les plantations de canne à sucre. Longoué est donc l'illustration du monde magico-religieux, du monde invisible, des puissances mystiques des ancêtres africains. De plus, l'auteur raconte des événements insolites, comme le don d'ubiquité et la réincarnation de papa Longoué qui se justifie par la première, deuxième, troisième et quatrième mort de Longoué. Partant de là, Glissant laisse entrevoir l'énigme du pouvoir ancestral. Autrement dit, Les différentes morts de Longoué présument la complexité et l'énigme du pouvoir ancestral. Le chantre de la poétique de relation et de l'opacité donne un exemple de cette énigme du pouvoir de Longoué dans cet extrait où il dit de lui qu'« il rit, et il entra dans sa seconde mort, la mystérieuse » (É. Glissant, 1993, p.103). Lylian Kesteloot souscrit en vrai à l'idée de trace de la spiritualité africaine dans une zone autre que l'Afrique quand elle dit : « Même lorsqu'elle se produit dans un milieu culturellement différent, anglo-saxon aux USA, ibérique à Cuba et au Brésil, elle mérite d'être rattachée à l'Afrique tant le résultat de ces métissages conserve les caractères de l'Afrique originelle » (1967, p.5). Tout compte fait, la réappropriation d'une identité africaine par la croyance animiste rétablit la vision intégrale de l'être africain qui stipule la préservation des équilibres sociaux. Cette forme de sagesse peut être une contribution majeure au développement de la terre-mère en ce sens qu'elle enseigne l'intérêt du respect de la nature et tout ce qu'elle contient comme valeurs spirituelles. Autrement dit, la croyance animiste met l'emphase sur la protection de la nature qui devient une *condition sine qua*



non pour résoudre le problème de changement climatique aussi bien en Afrique que dans le reste du monde. Qu'en est-il de la pharmacopée traditionnelle ?

1.3- La pharmacopée ou la médecine traditionnelle

Il est important de signaler que la pharmacopée ou médecine traditionnelle est une pratique thérapeutique qui existe en Afrique bien longtemps avant l'arrivée des colons. Dans la culture originelle africaine, être médecin traditionnel relevait du mystère et était réservé aux personnes initiées capables de provoquer la maladie et de la guérir. Louis-Paul Aujoulat est du même avis et affirme qu' :

Une médecine indigène existait avant l'arrivée des Européens en Afrique noire ; aujourd'hui encore, elle poursuit plus ou moins clandestinement son action...Il est dommage qu'elle ait été réduite à l'état de médecine hérétique, impitoyablement poursuivie pour ses erreurs ou ses accidents, guère honorée pour les victoires. Ainsi, vont retomber dans le néant des connaissances cliniques et thérapeutiques dont la médecine universelle aurait fait son profit. (2021, p.511).

Le point focal du laboratoire de la médecine traditionnelle de l'Université de Yaoundé 1, Professeur Daniel Noni Lantum rappelle que l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) reconnaît l'existence de la pharmacopée traditionnelle africaine comme une pratique thérapeutique basée sur l'expérience et l'observation qui se transmet de génération en génération par le biais de la parole ou de l'écriture. La définition que cette institution mondiale de la santé donne de la médecine indigène est la suivante :

Traditional medicine is the totality of the knowledge and practices, explicable or otherwise, for diagnosing, preventing or eliminating any (human) disequilibrium, be it physical, mental or social, and which is based exclusively on the experiences lived, observed, and transmitted from generation to generation, either by word of mouth or through writing. (2021, p.503).

En effet, il convient de rappeler que l'univers thérapeutico-mystique africain est composé des phytothérapeutes ou herboristes (médecins qui soignent avec des plantes), des psychothérapeutes (médecins qui soignent par les techniques basées sur le vécu social et les relations entre thérapeutes et malades), des ritualistes, des accoucheuses traditionnelles etc. Cela dit, tous ces thérapeutes utilisent les éléments de la nature comme les plantes, les écorces, les arbres, la parole pour ne citer que ceux-ci, pour soigner leurs patients. On comprend donc que la pharmacopée traditionnelle africaine est fondée sur l'usage approfondi des éléments de la nature. Le sociologue Mbog Bassong argumente davantage en soulignant que : « Le noir croit que chaque chose en ce monde, chaque aspect de la nature possède un pouvoir propre, une sorte d'âme confuse qui n'arrive à s'individualiser que si un lien psychique est établi par des procédés spéciaux entre lui et un homme » (2018, p.31). C'est d'ailleurs pourquoi l'Africain est viscéralement attaché

à son environnement. Ce dernier communique avec lui par le biais de l'ancêtre encore appelé le premier médecin dans l'univers socio-anthropologique et mystique africain. Il joue un rôle indispensable dans les techniques thérapeutiques. Autrement dit :

Il peut être, et c'est très généralement le cas-invoqué pour les purifications et pour la guérison des malades. Doués d'une puissance superlative, les ancêtres deviennent des tuteurs dont les pouvoirs sont recherchés et dont l'appui est fortement convoité. Ce sont eux qui communiquent aux vivants et généralement aux siens, des panacées médicales remèdes et bénédictions. (François Aurelien Nguendia, 2020, p.12).

Dans les produits sémiotiques de notre corpus, la pharmacopée traditionnelle est mise en lumière particulièrement dans les textes de Ken Bugul. En effet, l'écrivaine invite les Noirs à se réapproprier une identité africaine qui prend en compte leur recette médicale locale afin de combattre et même résister à certaines maladies virales et pandémiques. Le père de la narratrice Ken souffre d'une cécité depuis des années et refuse d'aller se faire soigner en ville par les médecins blancs parce qu' « Il se soignait avec la bile du foie du corbeau » (2009, p.43). Même si cette thérapie semble ne pas résoudre son problème de cécité, l'héroïne relate que son géniteur la laissait savoir qu'il n'a pas besoin de vue parce « qu'il avait tout vu ». (2009, p.43). Autrement dit, sa recette de soin des yeux avec la bile du foie du corbeau lui a permis d'avoir une vision globale des phénomènes, des choses ou des objets que l'homme ordinaire ne peut pas voir. Cette démarche de guérison relève du ritualiste.

En outre, grâce à l'expérience du personnage Ken acquise dans la pratique de la médecine locale à base des plantes, elle apporte une recette de son pays qui soigne l'hépatite virale à son ami Jean Wermer. Cette thérapie est composée de : « de la papaye verte et du poulet bouillis ensemble pendant des heures, sans huile, sans épices et une tisane de feuilles de « rat », panacée de nos climats » (2009, p.117). La consommation de ce médicament traditionnel a contribué au prompt rétablissement de Jean Wermer. Nonobstant le refus du médecin de croire à la guérison du patient dont il avait déjà prédit la mort parce qu'il estimait que son hépatite avait déjà atteint le stade où les médicaments ne réagissaient plus dans son organisme, le protocole de soin du personnage Ken a permis au malade de recouvrer la santé. D'après la narratrice, la pharmacopée africaine n'a pas la même vision que celle de ses compagnons occidentaux qui « ignoraient que nous n'avions pas la même vision des choses. L'occident désacralise tout. L'herbe en Afrique sert dans les cérémonies ou en thérapeutique, fonctions sacrées » (2009, p.92). En plus de l'hépatite virale, des nombreux autres protocoles ont été utilisés en Afrique pour soigner la fièvre jaune, la malaria, l'hypertension et bien d'autres.

Aujourd'hui, la pharmacopée traditionnelle africaine connaît un succès éclatant face à l'attaque planétaire de la Covid-19. Alors que les autres continents de la planète comptent des milliers de morts et des millions de cas d'infection, l'Afrique a su tirer son

épinglé du jeu malgré son laxisme dans le respect des mesures barrières prescrites par l'OMS. En fait, deux mois après la propagation du coronas virus dans le monde, l'île de Madagascar sort du suivisme occidental pour mettre le Covid Organics (CVO) à la disposition de sa population. C'est précisément le dimanche 19 avril 2020 que le Président Rajoelina apparaît pour confirmer l'efficacité de son médicament fait à base de l'Artemisia et des plantes africaines en l'occurrence. Moussa Diop nous donne l'extrait de son discours où il énonce ceci : « Aujourd'hui, j'annonce officiellement ici la réussite et les bons résultats des essais de notre remède. On peut dire qu'il a donné un résultat concluant sur la maladie de la Covid-19 à Madagascar et qu'il peut limiter et atténuer ses effets sur le corps humain »¹ (21 avril 2020).

Dans la même optique, le remède de l'herboriste camerounais et prélat Monseigneur Samuel Kleda et la fagaricine du phytothérapeute gabonais Jean Eddy Azombo connaissent aussi un succès dans la guérison de la Covid-19. Ces pharmacologues précisent que leurs solutions sont concomitamment préventives et curatives.

Néanmoins, ces différents protocoles curatifs et parfois préventifs proposés par la pharmacopée africaine sont généralement contestés par l'Organisation Mondiale de la Santé alors qu'ils offrent des nombreux cas de guérison à ses patients. Si la médecine occidentale dite « moderne » requiert les tests cliniques probants pour assurer la fiabilité d'un remède, l'on doit reconnaître que la médecine africaine a ses spécificités et se pratique généralement grâce aux connaissances ancestrales notamment les rites, les herbes et les incantations que les guérisseurs utilisent pour soigner leurs malades. Ainsi, les Africains s'attachent à leur pharmacopée traditionnelle non pas par manque de moyens comme le font entendre certains observateurs, mais parce que dans certains cas de maladie, le recours à la médecine indigène devient un impératif. De cette manière, la valorisation de la phytothérapie évoquée dans les textes de Ken Bugul est une façon d'éveiller la conscience des Africains sur l'importance de la nature, de l'environnement dans leur univers culturel. Cela dit, c'est dans cet espace vert qu'ils ont trouvé les recettes locales contre la Covid-19 pour guérir nombre de patients infectés.

Pour une réappropriation efficiente de l'identité africaine, les Africains doivent développer leur médecine traditionnelle en créant un cadre référentiel légal qui leur permettra de tester l'efficacité et la toxicité de leurs produits. Pour cela, il faudrait que les décideurs du continent réorganisent ce secteur en séparant les bonnes souches des charlatans. De cette façon, il n'y aura plus des hésitations sur le recours ou non aux pharmacologues traditionnels. Papa Atou Diaw est du même avis quand il énonce qu' : « Avant d'être écouté et entendu dans le monde, il faut que nous-même africains croyons en nous-même. Quand je dis nous-même, je parle des décideurs, les scientifiques, les universités » (2020 [en ligne]). Mieux encore, il revient aux Africains de promouvoir leur

¹ Moussa Diop affirme qu'à Madagascar, le président Rajoelina vient de lancer la Covid-Organics.

médecine locale afin de lui donner une place de choix dans “le prestigieux podium des grandes découvertes relatives aux grandes pandémies” pour reprendre l’expression de François Aurelien Nguendia (2020, p.16).

En somme, il était question de montrer comment l’Africain peut se réapproprier son identité par son système de pensée endogène. Pour ce faire, nous avons parcouru la naissance du panafricanisme pour situer la volonté d’une solidarité entre les Noirs afin de rétablir leur dignité et leurs valeurs culturelles émiettées pendant environ cinq siècles. Enfin, nous avons évoqué quelques illustres figures du monde noir dont l’esprit panafricain interpelle à une prise de conscience pour une reconquête de l’identité africaine principalement par la croyance ancestrale et la pharmacopée traditionnelle. Pendant la période de la pandémie de la Covid-19 où chaque continent s’est replié sur lui-même, le recours au système de pensée endogène a été la seule béquille qui a permis à l’Africain de mieux se réapproprier son identité afin de pouvoir s’inventer de façon authentique pour élaborer une identité multiple et fructueuse sans hiérarchie, ni domination.

2. Ouverture pour une hétérogénéité identitaire

Cette dernière partie s’articule sur l’ouverture d’esprit fondée notamment sur la tolérance et le décentrement des points de vue, gage d’une hétérogénéité identitaire.

2.1- La pensée de l’errance

La pensée de l’errance projette ou fait véhiculer l’idée de la tolérance. C’est dans le souci de changer les relations humaines faites de préjugés et stéréotypes qu’Édouard Glissant crée ou propose l’identité-relation. Partant de là, il est important de signaler qu’avoir une pensée de l’errance ne nécessite pas forcément les pérégrinations dans le monde. Quel que soit le lieu où l’individu se trouve, il doit penser à intégrer l’autre dans sa pensée. La pensée de l’errance ne va pas à l’encontre de l’esprit manichéen. Ce concept se veut une recherche de liberté sans frontière ni visa. Glissant le définit en ces termes « la pensée de l’errance conçoit la totalité-monde, mais renonce volontiers à la prétention de la sommer ou de la posséder » (1996, p.33). Il part du fait que tout est rond dans le monde, que le monde tourne autour d’un même centre de gravité et partant l’individu doit avoir une pensée libre. L’on est dans une ère où l’individu n’est plus identifié à son lieu. L’auteur invite à suivre son voyage intérieur avec son œuvre qui illustre le mieux cette quête de liberté. Donc avec cette pensée, « il ne s’agit pas de chercher en vain les frontières de l’errance. Plutôt suivre le voyage du dedans de l’écrivain, qui creuse son sillon dans l’écriture, aidé par l’inspiration et le processus créateur : la poétique » (E. Glissant, 1993, p.9). Glissant emprunte l’image de la terre pour démontrer son point de vue sur ce syntagme nominal. Aussi dit-il « tout est rond dans le monde, comme la bouche qui débite la parole. Ho ! Tout revient à tout » (1993, p.419). Etant donné que le *Tout-Monde* est insaisissable, indéfinissable, l’individu ne doit plus avoir une pensée obtuse voire atrophiée, il doit avoir un esprit errant partout pour élargir sa recherche de relation avec les autres. Toujours dans la perspective du concept Tout-Monde, l’errance plonge



l'individu dans un état d'esprit d'insuffisance où il est toujours en train de penser qu'il a un manque, qu'il semble n'avoir pas trouvé ce qu'il cherche dans son entourage. C'est pourquoi Glissant propose ce libre envol qu'est la pensée de l'errance pour expliquer ce phénomène d'incomplétude où l'être humain est toujours en quête permanente de l'autre. Il montre ce caractère d'incomplétude de l'individu dans son roman quand il énonce :

Dans le Tout-Monde, vous essayez de rassembler le partage, vous cherchez, vous cherchez, vous cherchez, à chaque fois vous croyez que vous avez trouvé, à chaque fois vous criez : papa Longoué, vous m'avez déporté encore ! Ce qui fait que ma pensée, soit en partage ou en criée, ne vous quitte pas. Nous nous sommes rencontrés pour toute la vie et au-delà. (1993, p.419).

En outre, *Le dieu Perdu dans l'herbe* de Gaston-Paul Effa où la pensée de l'errance s'appréhende comme un idéal à la solidarité à l'ouverture et s'oppose aux conflits, aux violences entre les peuples du monde. C'est la raison pour laquelle il estime que : « refuser la solidarité s'en détourner, c'est revenir à l'égoïsme qui est la porte ouverte à toutes les violences ». (2015, p.104).

C'est dans cette même logique qu'Engelbert Mveng préconise l'harmonie entre les peuples du monde dans son recueil de poème *Balafon*. En effet, l'Afrique est à l'image du poète comme une preuve de la réussite du dialogue interracial ou intercommunautaire. Son point de vue souscrit à la pensée de l'errance en ce sens qu'il invite les uns et les autres à être tolérants afin de dépasser leurs rancœurs. Bien que l'Afrique soit victime des pratiques inhumaines que lui a infligées l'Occident pendant des siècles, elle a su transcender sa douleur pour pardonner et est la première à tendre la main à son ancien bourreau pour lui enseigner son sens d'humanisme, bref sa philanthropie. La pensée de l'errance ici sous-entend le temps d'enterrement de la hache de guerre, le temps de la reconnaissance des erreurs du passé et d'imploration du pardon pour les atrocités commises envers ses semblables. En d'autres termes, cette pensée promeut la disparition des frontières, la reconsidération positive des origines et de la transcendance de la race pour que triomphe enfin une universalité qui accepte la diversité sans chercher à imposer une vision unique des choses. Cet esprit de pardon et de transcendance des douleurs du passé pour que se concrétise la paix dans notre village planétaire se voit dans cet extrait où le poète dit :

Non ! Je n'ai plus besoin de connaître ton nom,
 Mon frère,
 Ni de quel village,
 Ni de quelle tribu tu m'es venu, je n'ai plus besoin de demander ta race ou ton pays...
 Car je te connais depuis toujours ;
 Je connais tes yeux d'inquiétude et de joie de ton sourire.
 Ton cœur parle comme le tam-tam de ma tribu (2012, p.80).

Comme nous pouvons le constater, la pensée de l'errance démontrée comme l'un des constituants de l'hétérogénéité identitaire ne nécessite pas forcément le nomadisme ou le voyage d'un espace à un autre mais une ouverture dans un esprit tolérant vers les autres peuples de la planète. À travers les personnages tels que Raphael Targin et Mathieu Béluse nous comprenons que la pensée de l'errance est une « poétique de la relation » qui prône un humanisme dans la différence pour une inter communicabilité entre les peuples de tous les continents, mieux, pour une harmonie des contraires à l'échelle planétaire car aucune nation, aucun pays ne se suffit à lui-même. Il a toujours besoin de communiquer avec les autres pour s'améliorer ; d'où le foisonnement des cultures dans un esprit de tolérance. Qu'en est-il de la Démesure ?

2.2- La Démesure ; me faire comprendre en acceptant les autres

La Démesure est aussi l'un des concepts qui participe à l'ouverture vers l'autre. À cette Démesure, l'auteur montre que le décentrement des points de vue est une évidence. Chacun a le droit de donner son opinion sur un sujet donné. La Démesure amène à penser que l'individu ayant une identité multiple ne doit plus seulement écouter le discours eurocentrique. Il doit savoir qu'il est dans un chaos-monde où son point de vue doit aussi être pris en compte. Selon Glissant, la vocation de la littérature d'aujourd'hui renvoie à une Démesure de la mesure, c'est-à-dire à une déconstruction de la construction eurocentrique. Il continue en définissant ce concept en ces termes : « la Démesure non pas parce que c'est anarchique, mais parce que qu'il n'y a plus la prétention à la profondeur, la prétention à l'universel, il n'y a plus que la prétention à la diversité. [...] cette Démesure là c'est ouverture totale et cette Démesure-ci c'est le Tout-Monde » (1996, p.94). Autrement dit, il veut montrer que le monde s'archipélise. Une archipélisation qui milite pour une prétention à la diversité. On ne saurait parler du nouvel humanisme sans avoir recours au mot « *ouverture* ». Les peuples du monde devraient donc diluer leurs frontières, leurs langues et s'interconnecter. C'est cette dilution et cette politique de la traverse qui fera la diversité du monde. C'est d'ailleurs pourquoi Kwamé Nkrumah préconise la nécessité de s'adapter aux mouvements de l'histoire au risque d'être perpétuellement en retard sur les autres ; « Les temps changent et nous devons, nous aussi, nous adapter aux changements. Pour ce faire il nous faudra prendre ce qu'il y a de mieux dans les cultures occidentales et africaines, et en faire une fusion »². Glissant décrit ce phénomène de la diversité et de la fusion entre les Africains déportés, les Indiens, les Européens tous concentrés dans la Caraïbe en ces termes :

Il y en a beaucoup, le Sel de la Diversité qui ont traversé les premiers, ils ont dépassé les limites et les frontières, ils mélangent les langages, ils déménagent les langues, ils transbahutent, ils tombent dans la folie du monde, on les traque du knout de l'identique, on les fouaille de la cravache de l'exclusif, on les refoule et les exclut de

² Extraits du Discours d'ouverture intitulé « Unis nous résistons » prononcé par Nkwamé Nkrumah lors de la tenue du premier sommet de l'Organisation pour l'Unité africaine (OUA) à Addis-Ababa, en Éthiopie le 24 mai 1963.

la puissance du Territoire mais écoutez [...] ils sont les prophètes de la relation, ils vivent ce tourbillon ils voient, loin devant, ce point fixe qu'il faudra dépasser une fois encore. (1993, p.407).

En outre, l'essayiste invite ses semblables à avoir une pensée qui épouse les mouvements du monde et qu'il a lui-même appelée « la mondialité ». Ce concept de Glissant implique la rencontre de toutes les communautés du monde dans le but de faire naître un nouveau monde. Pour cela, ils doivent « *voir et penser large* » (Caroline Douki et Philippe Minard, 2008, p.6). Considérés comme les déboussolés, les Afro-descendants n'acceptent pas cette étiquette de peuple sans identité Ils acceptent par contre l'étiquette de peuple à plusieurs identités. La Démesure ou la déconstruction est la plus adéquate pour comprendre ce phénomène d'individu à identité multiple. La démarche de l'écrivain panafricain W.E.B Dubois souscrit aussi à l'idée de la Démesure dans la mesure où il demande aux Afro-descendants d'avoir une double vie à savoir Noire et américaine :

Chaque Noir américain doit vivre une double vie, comme Noir et comme Américain, entraîné par le courant du XIX^e siècle, mais toujours en lutte contre les remous du XV^e siècle. Sa confiance en lui ne peut qu'en être normalement ébranlé ; ne peuvent qu'émerger qu'une conscience si douloureuse et un sens presque morbide de sa propre identité. (1903, p.192). D'après lui, les Afro-américains doivent assumer leur double identité et être en mesure de faire valoir leurs points de vue où qu'ils soient et partout où ils se trouvent.

Conclusion

En définitive, il était question dans cet article de montrer les canons qu'utilisent les écrivains pour redécouvrir leur passé afin de mieux s'ouvrir aux autres. Pour cela, nous avons d'abord montré l'unanimité des prosateurs et bien d'autres chercheurs sur l'unicité de l'espèce humaine sous-entendant l'égalité de toutes les races du monde. Ensuite, l'agilité, l'importance accordée aux femmes âgées, la promotion de la beauté féminine noire et la revalorisation du port du pagne sont les aspects de la renaissance africaine ou du rétablissement de l'être-au-monde du nouvel africain évoqués dans les œuvres du corpus. Enfin, le nouvel humanisme appréhendé comme un idéal à la « poétique de la relation » à travers les notions glissantienne telles que la « pensée de l'errance » et la « Démesure », ont permis aux personnages du corpus de concevoir dans leurs imaginaires la tolérance, l'amour du prochain et l'importance de la prise en compte du point de vue de leurs semblables; éléments facilitateurs à la solidarité et l'humanisme à l'échelle planétaire. Cependant, cet idéal d'humanisme pour que les hommes comprennent enfin la nécessité de communier ensemble dans la tolérance et la divergence des points de vue n'est pas forcément le souhait de l'Occident. Ce dernier refuse de reconnaître à l'Afrique une quelconque participation à la construction du monde et lui impose une globalisation où elle aura besoin de la béquille occidentale pour se faire une place dans le marché mondial. En clair, les Occidentaux continuent de traiter les Africains de « grands enfants » parce qu'ils ne s'engagent pas autant qu'eux dans la course vers la

grande technologie et s'extasiaient devant les créations de leurs congénères occidentaux. D'où la nécessité d'une réappropriation de l'identité africaine par le système de pensée endogène et la pharmacopée traditionnelle pour globalisation économique équitable.

Bibliographie

Corpus

BUGUL Ken, 2009, *Le Baobab fou*, Paris, Présence africaine.

EFFA Gaston-Paul, 2015, *Le dieu perdu dans l'herbe*, Paris, Châtelet.

GLISSANT Édouard, 1993, *Tout-monde*, Paris, Gallimard.

Références

AUJOLAT Louis-Paul cité par Daniel Noni Lantum, « Traditional medicine and Africa's development : the case of Cameroun » dans l'ouvrage de Jean-Emmanuel Pondi intitulé : *Repenser le développement à partir de l'Afrique*, Yaoundé, Afrédit.

ATOU DIAW Papa, (2020). « Coronavirus : quel rôle pour la médecine traditionnelle africaine ? », [en ligne] lien web : [Coronavirus: quel rôle pour la médecine traditionnelle africaine ? - BBC News Afrique](#) publié le 25 juin 2020 et consulté le 28 juin 2025.

BASSONG Mbog, 2018, *Sociologie africaine, paradigme, valeur et communication*, Yaoundé, Aladiouglou.

DIOP Moussa, (2020). Madagascar : le président Rajoelina vient de lancer la Covid-Organics, mis en ligne le 21 avril 2024 à 15h41.

DOUKI Caroline et MINARD Philippe, (2008). « histoire globale, histoire connectée : un changement d'échelle historiographique ? Introduction » vol 54-4 bis, cités par Laurent Testo (dir), *Histoire globale*, Auxerre, Editions sciences humaines, p.6.

DUBOIS W.E.B, [1903] 2004, *Les Âmes du peuple Noir*, Paris, Rue d'ULM.

GLISSANT Edouard, 1996, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard.

HAMPATE BÂ Amadou, 1960, « Discours en faveur du développement et de l'octroi de moyens pour la préservation de la tradition orale en Afrique » prononcé à l'assemblée de l'UNESCO à Paris.

HOUNTONDI J.P, (1973). *Les Libertés : contribution à la Révolution dahoméenne*, Cotonou, éd. Renaissance.

LOUIS-VINCENT Thomas, « La vieillesse en Afrique noire : transmission orale et rareté individuelle », *Communications/Année 1983/37*, in https://www.persee.fr/doc/comm_0588, pp69-87, p75.



LYOTARD Jean François, (1979). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Editions de Minuits, Paris.

KESTELOOT Lylian, (1967). *Anthologie négro-africaine*, Verviers, Gérard et Cie, Collection Marabout.

MVENG Engelbert (2012). *Balafon*, Yaoundé, Clé.

NGUENDIA François Aurelien, , (2020). « Habilitation de la pharmacopée traditionnelle africaine comme palliatif curatif contre la COVID-19 : analyse socioculturelle d'un refus d'autonomie sanitaire », in *Vigie Afrique*, volume 3, numéro 2 juillet 2020, p12.

NKRUMAH Nkwamé, 1963, Discours « Unis nous résistons », prononcé lors de la tenue du premier sommet de l'Organisation pour l'Unité Africaine (OUA) qui s'est déroulé le 24 mai 1963 à Addis-Ababa, en Éthiopie.

OLLANDET Jérôme, (2014). « L'Afrique et la croyance », in Acte du colloque international sur *Le roi Njoya : créateur de civilisations et précurseur de la renaissance africaine*, Paris, L'Harmattan.