
Ethique animique et usages de la nature : ontologies et pratiques niominka dans le delta du Saloum au Sénégal

Cheikh Sadibou Sakho

Introduction

Notre texte se propose de partager certains résultats d'une recherche que nous avons effectuée sur les interactions homme/nature chez les Niominka du delta du Saloum. En effet, sensibles à certaines préoccupations écothéologiques, nous nourrissons depuis longtemps un intérêt pour l'identification et la compréhension des instances ontologiques primordiales – c'est-à-dire les cosmologies – qui président aux modes et aux modalités des interactions que les humains établissent avec leur environnement. Le prétexte d'un terrain anthropologique dans le territoire niominka, où se constate une situation intrigante en ce qui concerne la gestion des richesses écosystémiques, nous a permis de contextualiser cet intérêt. S'il procède d'une conviction de départ à propos du rapport homme/nature et d'un questionnement sur la dégradation écologique au Sénégal, notre dit-intérêt a été accru par une sorte de doute épistémologique, conséquence de notre rencontre avec la thématique du « perspectivisme amérindien » (Viveiros de Castro 1998). Notre conviction est tirée de la lecture d'un texte de Lynn White Jr, lequel s'articule autour de l'idée selon laquelle « what we do about ecology depends on our ideas of the man-nature relationship »¹ (1967:1204). Quant au « perspectivisme amérindien », il constitue une troublante invite à une fondamentale remise en question des deux évidences que sont l'homme, d'une part, et la nature, de l'autre.

Au départ, notre questionnement à propos de la dégradation écologique dans le territoire niominka était construit autour de deux points principaux. Le premier point cherchait simplement à savoir ce qu'était la nature pour les Niominka, tandis que le second, qui nous paraissait porter tout l'intérêt d'une réflexion dans ce domaine, se destinait à savoir ce que les manières de concevoir la nature permettaient d'apprendre sur les relations que les populations locales entretiennent avec elle. Empressons-nous de remarquer que le fait de commencer notre questionnement en posant le problème de la nature n'était pour nous qu'un simple procédé rhétorique devant servir à donner une plus grande éminence à notre second point qui était le nœud de notre intérêt. Autant dire que la question de la nature de la nature était pour nous résolue d'avance, car les choses de la nature nous semblaient se donner à l'expérience humaine de manière si évidente qu'il ne fallait guère s'occuper davantage à s'interroger à leur sujet de la sorte.

Mais le « perspectivisme amérindien » a profondément perturbé nos certitudes à ce propos. Nous avons mis un certain temps pour intégrer son idée principale selon laquelle, pour les Amérindiens, les choses de la nature – les animaux notamment – sont dotées d'une humanité en tant que celle-ci constitue leur essence. Autrement dit, les hommes et les autres êtres de la nature, en particulier les animaux, partagent la même essence humaine. En conséquence, les logiques de leurs interactions ne sont pas intelligibles au travers d'un prisme qui obéit à la distinction de nature entre eux. En vérité, par nos expériences de vie, nous sommes habitués au fait que dans certaines localités les êtres non-humains sont considérés et traités comme des êtres humains parce ce qu'ils sont réputés partager avec ces derniers des systèmes de connexité et des rapports de correspondance physiques ou métaphysiques. Certaines populations qui objectivent de la sorte leur vision du monde ou leur « être-au-monde »² sont d'ailleurs catégorisées comme se référant à des ontologies soit animiques, soit totémiques. Toutefois, en dépit d'une certaine connaissance de pareilles formes d'êtres et de rapports au monde, nous n'avions jamais éprouvé auparavant un quelconque doute quant à la différence intrinsèque entre les êtres humains et les non-humains, formés et formatés que nous sommes au travers des cadres de pensée et de représentation dominés par le naturalisme occidental, les influences judéo-chrétiennes et celles musulmanes.

Le « perspectivisme amérindien » introduit une sorte d'inversion de la détermination ontologique entre humains et non humains : une inversion de la détermination des continuités et des discontinuités. Il se fonde sur une vision multinaturaliste (Viveiros de Castro 1998) et affirme un relativisme qui tiendrait à la nature matérielle des êtres : une sorte de relativisme matériel. Il postule qu'il n'existe qu'une seule instance de représentation du monde pour tous les êtres (humains ou non). Cette instance est celle qui est ancrée dans l'essence humaine, commune à toutes les espèces. En conséquence du doute et de l'inconfort intellectuel nés de cette découverte du « perspectivisme amérindien », la question sur la nature de la nature que nous nous posions au départ a soudainement changé de statut pour devenir, à nos yeux, la question à partir de laquelle

s'organise tout notre questionnement à propos de la dégradation écologique dans le territoire niominka.

Ce troublant enseignement perspectiviste constitue une intéressante entrée pour discuter des cadres intellectuels, politiques, techniques ou spirituels qui dominent le débat sur les questions écologiques au Sénégal. Pour ce faire, nous passons par la conviction que l'identification des instances ontologiques auxquelles se réfèrent les membres d'une société donnée pour se penser dans le monde garantit une certaine compréhension de la manière dont ceux-ci conçoivent autant l'homme, la nature que les systèmes d'interactions qui peuvent les lier. L'enjeu est alors ici de placer les êtres humains et leurs constructions socioculturelles et socio-symboliques au cœur de la problématique de la dégradation écologique. C'est à cette entreprise que s'est consacrée cette recherche dans les îles Gandul du delta du Saloum : terroir des Niominka. S'attachant à l'analyse des fondements cosmologiques des usages de la nature chez ces populations, ce travail en explicite la dimension de construit socioculturel et socio-symbolique. D'autre part, il met en discussion la thématique des interactions humains/non-humains à la lumière de la dialectique dogme religieux/dynamiques sociétales.

Ordre et usages de la nature : éléments de contextualisation

À la faveur de l'acuité de l'actuelle crise écologique, les questions environnementales se sont densément imposées dans les agendas politiques internationaux. De sorte que nombre de programmes politiques soumis à l'attention des peuples se voient désormais jugés sur l'efficacité de la gouvernance écologique qu'ils portent. Pour illustration, l'accident des réacteurs nucléaires de Fukushima au Japon en 2011 a récemment occasionné de vifs débats transnationaux sur les options énergétiques susceptibles de comporter le moins de menaces d'ampleur pour le vivant en général. De manière similaire, sur le plan scientifique, les mêmes débats imposent maintenant les rythmes et les orientations aux diverses productions qui puisent conséquemment leur substance du fertile terreau de la problématique écologique. Si cette situation indique la généralisée prise de conscience quant aux dangers qu'encourent les humains et leurs écosystèmes, elle dit aussi et surtout une profonde inquiétude sociétale.

Ordre de la nature : entre écologie et ontologie

L'« angoisse écologique » (Pruneau 2010), qui s'est installée dans les sociétés modernes, interpelle les fondements des modes et modalités contemporains d'habiter le monde. Elle constitue une sorte d'invite urgente à penser (objectivation et explicitation) et à repenser (distanciation et problématisation) les formes modernes des traitements que les humains appliquent à la nature : les formes modernes du rapport humain/non humain. Or s'affairer à comprendre et à discuter les fondements des traitements appliqués à la nature, revient à s'intéresser à rien de moins qu'à l'« ordre de la nature »

(Nasr 2004). Car celui-ci rend compte des logiques présidant aux conditions d'existence des êtres dans un milieu donné ainsi que de celles structurant les rapports que ces êtres entretiennent avec ce milieu. Dans cette optique, cette notion participe d'une problématique éminemment écologique (Cronon 1996 ; Moran 2006), d'une part³, et d'autre part, elle participe d'une problématique profondément ontologique (White 1967 ; Descola 2005) en servant de prétexte à un questionnement sur les ressorts à la fois cosmogoniques et cosmologiques des interactions humains/non-humains. L'ordre de la nature représente un sens englobant, une sorte de perspective globale : un esprit. Celui-ci prend racines dans les instances socioculturelles fondamentales – les instances cosmologiques – qui permettent l'expression du rapport au monde sous les diverses formes retrouvées dans les modes diversifiés de traitements appliqués à la nature. Lynn White Jr. (1967) et Tim Ingold (2000) suggéraient ce caractère déterminant de l'esprit global dans lequel prennent forme les représentations, les conceptions et les perceptions qui cadrent les interactions entre les humains et les éléments de leurs environnements.

Ainsi donc, l'ordre de la nature exprime l'esprit dans lequel s'inscrit ce qu'il faut considérer comme la disposition des entités et des régularités de la nature. Si les entités de la nature représentent les existants qu'on y rencontre – peu importe leurs natures –, ses régularités désignent les systèmes de connexité fonctionnelle, structurelle et socio-symbolique ainsi que les modèles d'interactions dans lesquels se meuvent ces entités. Il importe alors d'entendre l'esprit en question comme celui permettant d'explicitier la manière par laquelle lesdites entités et régularités sont ordonnancées. La disposition postulée ici manifeste un ordre *dans* la nature qui, quoique différent de l'ordre de la nature, en constitue l'expression tangible. L'esprit de l'ordonnancement des entités et des régularités de la nature (l'ordre de la nature donc) figure ainsi les usages de la nature.

La notion d'usage de la nature nous a été suggérée par nos observations anthropologiques chez les Niominka du delta du Saloum au Sénégal. D'un côté, elle renvoie au fait d'utiliser la nature : production, reproduction, consommation, pratiques socio-symboliques, etc., de l'autre, elle indique les manières instituées qui s'expriment dans les interactions entre les hommes et la nature. En outre, cette notion rend compte des schèmes de représentation, de perception et de conception qui se déploient au travers desdites manières instituées. Combinant ces deux dimensions que représentent les corps de pratiques et les systèmes de représentations, les usages de la nature constituent incontestablement des construits socioculturels ; mais aussi et très conséquemment des construits religieux. Car « Through religious myths and laws we have socialized nature, framing it in human terms »⁴ (Gottlieb 1996:9). Aussi les usages de la nature peuvent-ils être tenus pour de véritables points de vue sur l'ordonnancement des entités et des régularités de la nature. Ils représentent de réels choix de société engageant, entre autres, des orientations cosmogoniques parce que révélant « *la façon dont les groupes sociaux perçoivent et problématissent leur rapport*

à *l'environnement* » (Barrière et Barrière 2007:236), pour en tirer les fondements de pratiques quotidiennement vécues.

Les îles du Gandul : le territoire niominka

Les Niominka, ces « gens de la mer » (Gravrand 1983:187 ; Lafont 1938)⁵, sont les populations de l'archipel du Gandul dans le delta du Saloum au Sénégal. Avec les îles Bétenti (les îles Socés), le Gandul forme le delta du Saloum qui regroupe ainsi plus d'une centaine de villages. Le terroir niominka occupe la moitié nord du delta. Enclavé entre l'océan Atlantique et le fleuve Saloum, il s'étale, au travers de mangrove⁶ et terres, sur une superficie d'environ cinq cent kilomètres carrés. Les « gens de la mer » vivent principalement de pêche et d'exploitation des ressources halieutiques dans un territoire particulièrement fécond pour contextualiser la problématique des usages de la nature. En effet, le delta du Saloum qui l'abrite est une réserve de biosphère qui, en même temps, fait l'objet de la Convention de Ramsar sur les zones humides d'importance internationale.

En raison de ce double statut, la zone bénéficie d'une attention accrue dans le cadre des programmes de gestion des ressources naturelles au Sénégal. On est ainsi en droit de penser que la mise en œuvre d'une politique de protection des ressources naturelles à l'échelle d'une réserve de biosphère, dans une zone humide d'importance internationale comme le delta du Saloum, constitue un moyen efficace pour atténuer la dégradation écologique *in situ*. En effet, diverses mesures à caractère législatif, logistique et financier ont été mises en place par l'Etat du Sénégal et ses partenaires. Quant aux populations locales presque entièrement dépendantes des ressources du delta, elles sont elles aussi conscientes de la dégradation écologique et de la pressante « nécessité » de préserver ses richesses (Dia 2003 ; Dahou et Weigel 2005). Toutefois, malgré cette situation propice, les menaces sur les forêts de mangrove et les autres ressources naturelles du delta s'accroissent. En effet, l'on ne constate guère d'avancées significatives dans la lutte contre la fragilisation des écosystèmes. Au contraire, on note une tendance inverse ou, au mieux, une situation stationnaire par endroits (Cissé *et al.* 2005). Cela semble pour le moins paradoxal, car on est ici face à une conjonction plutôt favorable entre une politique étatique d'envergure pour protéger l'environnement et une assez large adhésion à cette politique du côté des habitants du delta censés en bénéficier⁷.

C'est cet apparent paradoxe qui nous a amené à nous intéresser aux usages de la nature chez les Niominka. Il nous semblait que ce qui était en jeu ici relevait plus de modes de problématisation du rapport à la nature – de visions du monde donc – que de gouvernance de l'environnement au sens habituel de politique de gestion des ressources écosystémiques. Cette sorte d'intuition de recherche vient du questionnement qui nous habite depuis longtemps sur l'intrigue que constitue pour nous la différence des traitements que les humains appliquent à la nature. En effet, pourquoi certaines populations traitent la nature alors que d'autres traitent

avec la nature, s'inscrivant de ce fait dans un système de réciprocité qui contraint, sur le plan ontologique, leurs relations avec cette dernière ? Certes, les préceptes relativistes instruisent à voir dans cette interrogation l'indice de la reconnaissance des particularismes des sociétés au travers de l'unicité du genre humain. Toutefois, ils n'occulent clairement pas le questionnement qu'elles engendrent à propos des effets en contexte des différentes manières de vivre le rapport homme/nature lui-même.

Pour explorer la problématique de la différence des traitements que les humains appliquent à la nature, aidons-nous de l'affirmation de Lynn White Jr. rappelée antérieurement. Elle suggère en effet de considérer, au premier plan, la multiplicité des conceptions sur le rapport homme/nature. Autrement dit, elle suggère de revisiter fondamentalement la diversité des ordres de la nature. Cet exercice repose sur un réel travail de distanciation vis-à-vis de l'ordre de la nature dominant, à savoir le naturalisme occidental (Descola 2005), qui structure les interactions humains/non-humains les plus en vue de nos jours. Car « not all cultures in the world share the dominant Western view of a secularized utilitarian, depersonalized nature »⁸ (Berkes 2008:97). Philippe Descola insiste par ailleurs sur l'idée que le naturalisme qui s'attache à classer les êtres selon qu'ils relèvent des régularités naturelles ou des créations culturelles, est une spécificité de l'Occident moderne (*ibid.*). La même idée se retrouve dans les propos de Faith Warner et Richard Hoskins qui, au sujet des croyances religieuses dans le contexte africain en général, écrivent : « [...] the notion of a disjunction between the spiritual life and nature is entirely antithetical to African thought »⁹, (2008:26).

S'il en est ainsi, il devient alors nécessaire, pour situer les usages de la nature niominka, de retracer les conceptions que ces populations ont développées à propos des rapports les liant aux éléments naturels environnants. Autrement dit, il importe de revisiter les systèmes de représentation et de conception du monde dans lesquels les Niominka inscrivent leurs rapports aux éléments naturels avec lesquels ils vivent dans le Gandul. Cela implique de comprendre et d'explicitier les modes locaux de construction et d'objectivation des subjectivités afin d'établir les manières par lesquelles les Niominka conçoivent leur « être-au-monde » et en dégagent les conditions et les modalités de leurs rapports au monde.

Ethique animique et « être-au-monde » : les perspectives niominka

Nombre d'auteurs se réfèrent aux Niominka comme étant des « animistes de souche ». L'expression suggère que ces populations ont transité d'une affiliation religieuse animiste d'origine à une forme d'appartenance autre. Cette idée traduit les positions les plus communes sur l'animisme, considéré au Sénégal comme le socle des traditions religieuses ancestrales¹⁰. Elle rappelle, également, les controverses socio-anthropologiques sur le sujet et s'inspire de l'évolutionnisme de la fin du XIX^e siècle qui voyait dans l'animisme une sorte de religion primitive

(Tylor 1871) appelée à se transformer pour atteindre les formes supposées évoluées de religions que sont les monothéismes. Sans discuter ici de ces controverses, il est facile d'observer que les pratiques renvoyant à ce que l'on considère comme des croyances traditionnelles rythment le vécu quotidien des Sénégalais, en dépit de l'expansion des monothéismes dans le pays. Ces survivances révèlent, à tout le moins, les difficultés de la perspective qui pose l'animisme en amont d'un continuum de modes de croyances dont l'aval ne voit subsister que les monothéismes. Aussi la prégnance desdites survivances est-elle un bon point de départ pour penser autrement l'animisme dans ce contexte. Pour ce faire, la « restauration de l'animisme » opérée par Philippe Descola (2005:183-202) offre un moyen de le situer, non pas en termes de système de croyances religieuses uniquement, mais surtout comme un cadre ontologique particulier, un système d'« être-au-monde ». Pour cet auteur en effet, déchargé de ses pesanteurs socio-symboliques, l'animisme peut se circonscrire dans « sa caractéristique distinctive principale à savoir : l'imputation par des humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur » (ibid.).

Cette perspective suggère que l'animisme échappe au carcan des jugements de valeur pour se laisser saisir comme « un système de distribution de propriétés » (Descola 2005), c'est-à-dire un système de distribution de qualités propres. Ce système résulte de la combinaison entre une similitude d'« intériorité » (représentant l'en-dedans) et une dissemblance de « physicalité » (représentant l'en-dehors) entre humains et non humains. Transposée dans le contexte des îles Gandul, cette perspective permet une mise en évidence et une relecture des fondements ontologiques des usages de la nature niominka. Elle explicite les logiques qui déterminent les manières par lesquelles les Niominka interagissent avec les éléments de la nature en établissant des continuités et des démarcations entre eux et ses éléments selon qu'ils les considèrent comme leur étant semblables ou dissemblables sur les plans de l'intériorité et/ou de la physicalité. L'adoption de cet « animisme restauré » explique notre préférence pour le qualificatif animique plutôt que celui d'animiste, lequel est lesté de valeurs socio-symboliques. Par ailleurs, soulignons que dans ce texte, l'utilisation de la notion d'éthique est circonscrite dans le cadre de la définition qui lui est donnée dans le *Vocabulaire technique et critique de philosophie*, à savoir : « l'art de diriger la conduite [en tant qu'il] s'applique à la distinction du bien et du mal » (Lalande 2002:305). Cette limitation nous paraît suffisante pour engager les dimensions socio-symbolique et religieuse de la notion.

Mais avant d'aller plus loin, notons que l'on ne peut discuter de l'« être-au-monde » niominka sans problématiser, au préalable, le *xoohum* : le soi niominka. Or, la question du soi revient pour les Niominka à la question de l'homme et de sa place dans le monde.

Le soi niominka ou la question de l'homme

L'entité fondamentale de l'être qu'incarne le soi ne prend sens, selon les Niominka, que lorsque le questionnement qui s'y consacre s'attache à situer l'homme dans le collectif des hommes et dans le faisceau des institutions qui gouvernent ce collectif¹. Pouvant relever des mythes, notamment des mythes magico-religieux, les institutions s'inscrivent dans les horizons cosmologiques partagés par les membres d'une société. Cette manière d'entendre la notion d'institution engage pour nous la notion de religion qu'il nous semble opportun de considérer à la suite de Clifford Geertz (1973 [1966]) comme un « système culturel », lequel se révèle déterminant pour circonscrire la place de l'homme dans le monde niominka. On le sait d'ailleurs, la question de l'homme en Afrique subsaharienne en général est une question sinon métaphysique, du moins mystique (Stamm 1995).

Ainsi en va-t-il dans l'univers niominka où la place de l'homme est bien ardue à cerner et à fixer. *O kiin ten refu ke moja na adna* (l'homme est la valeur clé du monde), soutiennent les Niominka. Mais, en même temps que cette sorte de centralité conférée à l'homme est magnifiée dans l'« être-au-monde » niominka, la qualité humaine en elle-même, c'est-à-dire l'humanité, y est foncièrement contestée lorsqu'elle est pensée comme donnée a priori à tout homme (à tout existant humain). Le système ontologique niominka associe ainsi, de manière déroutante, la centralité de l'homme dans le cosmos et la contestation, sur le plan matériel et spirituel, de sa qualité la plus évidente : son humanité. Chez les Niominka, il faut le relever, l'homme obéit à une dynamique ontologique dont le sens se construit par l'ingestion des individualités signifiantes que sont les hommes. De sorte que chaque être n'acquiert de signification que lorsqu'il s'inscrit dans l'ensemble dynamique formé par le collectif des êtres ; ensemble dont il ne peut perturber la logique même s'il se met volontairement à sa marge.

Prendre la mesure de ce qui précède, c'est convenir qu'il est complexe de situer l'homme dans l'univers cosmologique des Niominka. Cette complexité est renforcée par le fait que pour eux, la différence entre la notion d'*o leng a kiin*, désignant l'individu, et celle d'*o kiin*, désignant la personne, n'est pas uniquement un écart entre la réalité matérielle de l'individu et celle sociologique de la personne. Tandis que l'individu est pour eux d'essence unique, la personne est conçue comme étant d'essence plurielle. Leur différence est principalement liée à leurs essences. Pour cette raison, chaque homme est vu comme un individu « habité » par une multiplicité de personnes. On retrouve cette façon d'envisager l'homme dans la pensée traditionnelle ouest-africaine en général. Les Bambaras, par exemple, appliquent le principe du *maa* à la personne individuellement considérée, et celui du *maaya* à l'ensemble formé par les personnes qui « habitent » un individu (Bâ 1973:182).

La problématique du soi niominka s'articule donc autour de ce questionnement sur l'homme et sa place dans l'univers. S'en occuper conduit à se frotter à la complexité des questions d'essence de l'homme niominka, et surtout à s'intéresser

à ce qui donne sens à cet homme. En d'autres termes, cela oblige à s'intéresser à ce collectif des êtres dans lequel s'insère l'homme niominka, ainsi qu'à ce faisceau d'institutions qui gouvernent ledit collectif. S'intéresser à la question de l'homme niominka revient à s'occuper à penser tout un système de significations, de perceptions et de représentations qui révèle l'« être-au-monde » niominka.

L'« être-au-monde » niominka : un cadre ontologique particulier

L'« être-au-monde » définit, pour les Niominka, l'état de l'affiliation et de la participation des existants à l'ensemble constitué par les existants qui les entourent. Il se base sur la conscience, pour un existant, de sa subjectivité propre. Autrement dit, il se fonde sur une sorte de connaissance immédiate et intuitive de soi en tant qu'on est un existant confronté à soi-même. Ce type de conscience de soi revêt une importance première du fait qu'il rend possible la manifestation de l'intentionnalité : cette faculté à tendre vers, opérant comme un lien à la fois spirituel, philosophique et matériel entre une subjectivité quelconque et l'objet vers lequel elle tend (Marcoulatos 2006:127). Or, pour les Niominka, l'intentionnalité est la marque du génie humain parce qu'elle seule permet le projet. C'est pourquoi il faut l'entendre comme recouvrant, à la fois, cette capacité cognitive et les effets en contexte qui sont rendus possibles par la faculté de projet. Dans la perspective niominka, l'« être-au-monde » est strictement une affaire humaine. La subjectivité propre qui en constitue le fondement porte en elle ce qui, pour les populations du Gandul, rend exclusive l'humanité : l'intentionnalité.

Dans l'univers niominka toutefois, la question de l'humanité elle-même échappe aux évidences communes qui induisent à faire découler de l'humain, en tant qu'espèce, les propriétés de l'humanité en tant que condition : les évidences du naturalisme (Descola 2005). Chez les Niominka, se vit en effet une sorte d'enchaînement complexe des esprits et des êtres (toutes entités confondues) qui nous a amené à ressentir un réel embarras pour distinguer, selon les critères naturalistes habituels, ce qui relève de l'humain et ce qui ne l'est pas. Il est légitime de se demander si les Niominka n'opèrent pas par une forme de « *perspectivisme* » en ne considérant pas l'humanité comme un caractère exclusivement distinctif de l'espèce humaine. L'humanité, selon l'éthique animique niominka, n'est pas un trait distinctif porté par une espèce particulière d'existants. Elle représente la condition qui fait du *o leng a kiin* l'existant considéré selon son individualité, un *ngiin*, un porteur de la qualité humaine. En cela, l'humanité est un état d'être, subordonné à la fluctuation de la capacité d'intentionnalité des existants et de leurs projets y découlant. Cette dernière capacité fluctue en fonction de l'intensité de la volonté avec laquelle les existants s'astreignent à la prise de conscience de leurs subjectivités propres. Dès lors, on peut considérer que l'existant est en mesure de manifester son intentionnalité pour autant qu'il s'astreigne à la conscience de sa subjectivité propre. Ce faisant, il est porteur d'humanité, subséquentement de génie humain, peu importe sa nature matérielle tangible.

S'y ajoute que la subjectivité propre dont il est question dans l'univers niominka n'est pas non plus un acquis *a priori*. Elle est une potentialité qui n'acquiert sa plénitude que lorsqu'elle s'actualise dans un système de solidarité et de réciprocité, système dans lequel elle se trouve liée à d'autres subjectivités. Se trouve ici posée, sous un autre angle, la question des liens entre l'individu et l'ensemble des existants dans lequel il s'insère. Dans cette optique, cette question transcende la classique question sociologique sur les liens individu et collectif en postulant un collectif réputé comprendre aussi bien des humains que des non humains.

L'« être-au-monde » niominka est, au total, un point de vue sur l'humanité, en tant qu'elle se conçoit comme une condition. Il opère par une continuité ontologique entre les existants, imputant une intentionnalité humaine aux non humains. Les logiques par lesquelles il autorise l'inclusion d'un existant quelconque dans le collectif des existants niominka s'inscrivent dans une vision intégratrice de l'humanité. L'univers niominka abrite ainsi une grande famille d'êtres ayant une égale dignité humaine. Lorsque l'on considère la question de l'affiliation ontologique, en effet, cette manière de voir implique l'idée qu'aucun existant ne peut a priori être exclu de l'humanité (la condition d'être humain). Au contraire, il appartient à chaque existant de joindre par lui-même le rang des humains – ensemble constitué par les êtres, humains comme non humains, porteurs de la condition humaine –, par un effort propre de conscience de sa subjectivité.

Les Niominka conçoivent le rapport homme/nature comme foncièrement un rapport entre l'humain (humanité comme condition) et les autres existants, et non comme un simple contexte d'interactions entre existants. Ce rapport procède, pour eux, d'une relation qui part toujours de l'intentionnalité humaine pour établir entre l'humain qui la manifeste et les autres existants, y compris les autres humains (humanité comme condition et comme espèce), des interactions d'ordres et de natures variés. C'est pourquoi, pour les Niominka, le point de départ de l'interaction homme/nature ne peut être autre que l'humain. Les interactions entre les Niominka et les éléments de la nature qui les environnent dans le delta du Saloum figurent ainsi une disposition particulière des entités et des régularités de la nature, dans laquelle on ne traite pas la nature, mais on traite avec elle.

Les usages de la nature niominka

Les usages de la nature ne sont pas simplement des répertoires de manières d'utiliser la nature ou de se rapporter à elle. Les considérer uniquement sous cet angle confinerait cette notion dans le champ de l'étude de l'ordre dans la nature, c'est-à-dire celui des modèles d'ordonnancement du rapport homme/nature. De tels modèles, comme nous l'avons souligné plus haut, ne révèlent pas plus que les dimensions cosmogoniques des traitements appliqués à la nature. Autrement dit, ils manifestent comment les hommes traitent la nature en explicitant des thématiques comme celles des modes d'accès et d'appropriation des ressources

naturelles, celles de la maîtrise foncière ou celles de l'occupation des espaces. Au-delà de cet angle de considération, il importe de considérer les usages de la nature comme des points de vue sur les entités et les régularités de la nature d'abord ; ensuite, comme des points de vue sur la manière dont sont ordonnancées, dans un contexte donné, lesdites entités et régularités. A notre sens, c'est seulement cette optique qui constitue l'entrée heuristique la plus à même d'informer sur les dimensions cosmologiques des traitements appliqués à la nature ; dimensions qui découvrent le sens fondamental desdits traitements. Une telle entrée permet de s'ouvrir sur le champ de l'ordre de la nature qui représente le champ de l'esprit d'ordonnement du rapport entre les hommes et la nature.

Les modalités de distribution des propriétés entre humains et non humains cadrées par l'éthique animique niominka conditionnent des rapports au monde marqués par leur caractère anthropogénique. L'« animisme restauré » assume, en effet, la caractéristique anthropogénique en ce qu'elle fait « procéder des humains tout ce qui est nécessaire pour que des non humains puissent être traités comme des humains » (Descola 2005:356). Cette caractéristique est conforme à l'« être-au-monde » niominka dans lequel le rapport homme/nature est pensé comme un rapport entre l'intentionnalité humaine et les existants environnants. Des interactions homme/nature, considérées dans cet ordre, rythment le quotidien dans l'archipel du Gandul. Elles sont saisissables, entre autres, sous l'angle des rapports aux espaces et celui des rapports aux ressources naturelles.

Des lieux et des habitants

Sous l'éthique animique niominka, les espaces sont perçus comme des *o mbign*, c'est-à-dire des *lieux*. Ordinairement, un lieu peut se définir comme un espace qui est considéré à la fois du point de vue de sa situation géographique et du point de vue de ses qualités socio-symboliques. Si l'emplacement d'un espace est peu, ou pas, sujet à des fluctuations, rien ne s'oppose en revanche à ce que cet espace cesse d'être un lieu, lorsque ses susmentionnées qualités s'estompent. Les Niominka voient ainsi les espaces du Gandul comme des lieux en ce qu'ils allient leurs délimitations géographiques à des propriétés symboliques relevant de la sacralité, au sens où ces lieux mettent les populations niominka qui les habitent « en présence de puissances qui ordonnent le monde au-delà du visible » (Godelier 2008:85).

Dans le territoire niominka, eu égard à la nature et aux fonctions socio-symboliques, économiques ou historiques des espaces, les lieux qu'ils abritent ne sont pas donnés pour de bon, car les qualités qui les fondent sont souvent changeantes. Il en est ainsi parce que ces qualités dérivent de la sacralité qui elle-même relève d'un état fluctuant et fuyant, qui ne peut être stylisé dans un objet ou un sujet. Les Niominka tiennent ainsi la sacralité comme un rapport de qualités vécu dans l'ici et le maintenant, c'est-à-dire dans le moment même

de l'interaction entre existants. Sans être exhaustif, nous avons répertorié dans le Gandul quatre principaux lieux : les eaux, les habitations, les anciennes terres de culture et les brousses. Les Niominka interagissent avec leurs lieux selon une panoplie de rituels parmi lesquels ceux d'accès et de retrait sont les plus éloquentes pour notre sujet. Un soin particulier est apporté aux rituels de ce type, témoignant ainsi d'un réel art des relations ; une diplomatie dont le but est de préserver la qualité des rapports qui se nouent entre les populations et les existants qui habitent les lieux auxquels elles accèdent pour, notamment, s'y établir, passer ou prélever des richesses. Pour les populations du Gandul en effet, les lieux de leur terroir abritent, non pas des ressources naturelles, mais des habitants ayant élu domicile sur ces portions d'espace.

La nature des relations que les habitants des divers lieux entretiennent varie de l'hostilité à l'amour en passant par des relations cordiales, de l'amitié, de l'évitement ou même de l'indifférence. Leur qualité est fonction de leur degré d'intensité, lequel se mesure à la fréquence des interactions. Les eaux qui sont à la fois des lieux fascinants (pour la grande diversité de leurs richesses), primordiaux, indispensables (pour les ressources qu'elles fournissent permettant littéralement de « supporter » la vie, comme le soulignait une des vendeuses de coquillages que nous avons enquêtée) et terrifiants (pour leur capacité de destruction des vies comme du matériel), font par exemple l'objet d'attentions particulières quand il s'agit d'y accéder ou de les quitter. Ces attentions peuvent aller d'une simple litanie à des sacrifices importants en fonction des enjeux du moment, des objectifs des actions effectuées ou du statut de la personne qui les effectue. Il en va de même pour les brousses et, dans une moindre mesure, pour les anciennes terres de culture. Le traitement que les populations du Gandul réservent à ces dernières oscille entre celui qui est réservé aux eaux et aux brousses et celui qui est réservé aux habitations locales.

Chaque lieu particulier des îles niominka est ainsi associé à des êtres qui en sont les habitants. Certains d'entre eux bénéficient d'une multi-appartenance qui est fonction de leurs résidences multiples. C'est le cas des êtres trans-habitats, à distinguer des « êtres trans-spécifiques » relevés par Eduardo Viveiros de Castro (1998) en Amazonie brésilienne. Les ancêtres et la mangrove sont typiquement considérés par les Niominka comme des êtres trans-habitats. Les ancêtres, parce qu'ils sont partout à la fois et que leurs esprits peuvent s'incarner indifféremment dans tout existant ; la mangrove, parce qu'elle vit à la fois dans et hors de l'eau et que cette condition amphibie lui permet de jouer un rôle de relais diplomatique¹² entre les êtres qui habitent les autres lieux du Gandul et ceux de ses eaux.

De l'esprit des interactions entre les habitants des lieux du Gandul

La distinction entre êtres trans-spécifiques et êtres trans-habitats est cruciale, car la trans-spécificité n'est pas un enjeu pour les habitants des lieux du Gandul. En effet,

ces derniers participent tous de la seule et même espèce qui est celle des êtres dotés d'une conscience du monde. Ils se différencient les uns des autres uniquement par la variation de leurs capacités d'intentionnalité, ce qui les place dans une sorte de disposition hiérarchique avec, sur l'axe supérieur, les êtres dotés d'intentionnalité (porteurs d'humanité) et, sur l'axe inférieur, ceux qui n'en sont pas pourvus, quand bien même ils sont dotés d'une conscience de ce qui les entoure. C'est en fonction de cette disposition que l'éthique animique niominka autorise des interactions entre les habitants des différents lieux. Les interactions que nous avons ainsi observées sur le terrain se déploient selon les trois configurations suivantes : les êtres trans-habitats sont réputés interagir avec tous les autres êtres sauf entre eux, les êtres non trans-habitats mais dotés d'intentionnalité sont réputés interagir entre eux et avec tous les autres (cette catégorie est celle des humains, l'humanité vue comme condition) et les êtres non pourvus d'intentionnalité, mais seulement de conscience de ce qui les entoure, sont réputés subir les actions initiées par les autres êtres, sans pouvoir rétroagir.

Dans cette optique, les Niominka considèrent que les palétuviers qui forment la mangrove ne peuvent pas interagir entre eux puisqu'ils appartiennent à la catégorie ontologique des êtres trans-habitats. Dans la même logique, ils n'ont pas plus d'interactions avec les ancêtres avec qui ils partagent l'appartenance. Les ancêtres, pareillement, sont dépourvus de la capacité d'interagir entre eux. Si l'on peut considérer que la non interaction des ancêtres n'est pas en soi un problème important parce que ne mettant pas en péril la perpétuation de leur espèce, il en va autrement pour la mangrove. Elle pose de suite la question de la reproduction et du maintien du végétal, car le mode de reproduction du végétal est l'interaction, soit directe par des connexions de racines ou des rhizomes, soit indirecte par l'action d'insectes pollinisateurs ou par des procédés artificiels anthropiques. On le voit, les Niominka associent ici une dimension symbolique (les logiques de la non interaction d'êtres trans-habitats) à un effet matériel plus immédiatement accessible (la reproduction du végétal) pour envisager la présumée non interaction des membres de cette entité particulière qu'est la mangrove, laquelle se trouve au cœur de la dégradation écosystémique dans le delta du Saloum.

Ainsi, pour les Niominka, si la mangrove de leur terroir décline – et avec elle la faune de son biotope –, c'est en raison du défaut d'interactions entre ses propres constituants : les palétuviers. L'effet matériel de telles considérations symboliques est à l'évidence majeur. D'une part, ces considérations déresponsabilisent les populations locales quant à leurs actions concrètes sur l'écosystème. En effet, elles leurs offrent une voie de dédouanement facile en les amenant à épouser de profondes croyances qui disent, au fond, que si la mangrove décroît, c'est de sa propre faute. D'autre part, elles installent l'humain au centre de la problématique du maintien du végétal. On le comprend, car, eu égard à leur catégorie d'appartenance ontologique, les palétuviers sont condamnés à une sorte d'inertie dégénérative. Pour pallier cela, il devient alors pressant que les seuls êtres capables d'interagir avec tous les

autres êtres soient investis du rôle de relais-régulateur pour ainsi mettre en relation tous ceux qui ne peuvent pas avoir des contacts directs entre eux. Or, pour les Niominka, seul les humains se trouvent dans cette disposition particulière, étant dotés d'intentionnalité sans partager la qualité d'être trans-habitat avec la mangrove et les ancêtres. Cette situation marque la place prépondérante de l'humain dans l'ensemble écosystémique¹³ des îles du Gandul.

Les trois configurations qui structurent les interactions dans cette éthique animique rendent possibles des formes d'usages de la nature dans lesquels les rapports entre les Niominka et les non humains peuvent être de l'ordre de l'échange, de la coopération et de la prédation. La relation de coopération se réfère ici à son sens habituel, renvoyant au fait d'effectuer des actes en entente avec des partenaires afin d'atteindre un objectif. Quant aux relations d'échange et de prédation, elles sont entendues dans le sens de Philippe Descola, respectivement, comme « un transfert qui requiert une contrepartie » et comme « [...] un phénomène de destruction productive indispensable à la perpétuation d'un individu », (2005:431).

Si tous les trois ordres de rapports cités ici se rencontrent dans les deux premières configurations, dans le cadre de la dernière (quand des existants subissent des actions sans pouvoir rétroagir), on ne retrouve que la prédation. Cette dernière relation peut d'ailleurs être tenue pour la modalité par excellence des rapports humains et non humains dans le territoire niominka. Ce type particulier de rapport à l'autre se manifeste de manière évidente lorsque les humains sont aux prises avec les êtres non dotés d'intentionnalité. La prédation s'applique ainsi à tous les habitants des lieux du Gandul, à l'exception de la mangrove et des ancêtres, épargnés en raison de supposées puissances conférées par leur catégorie d'appartenance. C'est dire que les humains (en tant qu'espèce) qui n'intègrent pas leur condition humaine constituent de potentielles proies, leurs congénères cessant alors de les voir comme des pairs.

Même s'il est difficile de s'y référer en tant que prédation, en raison de la catégorie d'appartenance ontologique de l'être qui en serait l'objet, les interactions entre les humains et la mangrove du Gandul présentent tous les atours de ce type de relation. Ce fait est dû au poids des humains dans la survie et le maintien de ce couvert végétal fragile. Du fait de la spécificité de leur catégorie d'appartenance ontologique (êtres dotés d'intentionnalité sans partager la qualité des trans-habitats), les humains sont les seuls existants à pouvoir assurer des contacts féconds entre les entités constituantes de la mangrove en vue de favoriser la reproduction de cet existant. Sous ce rapport, le végétal se révèle fortement dépendant de l'humain. Cette situation installe la mangrove et les humains dans une asymétrie favorable aux derniers. Or la mangrove, tout en partageant avec les ancêtres la qualité d'être trans-habitats, n'est pas dotée de la supposée capacité de nuisance des ancêtres, redoutée par les populations niominka. Elle n'est donc pas capable de rétroactions négatives à l'encontre d'humains qui se montreraient abusifs lors du prélèvement de ses richesses. Cette non capacité, selon les Niominka, est le fait de sa dépendance vis-à-vis des humains pour sa perpétuation.

L'évitement par lequel procèdent les populations par rapport aux ancêtres se transforme en une domination lorsqu'il s'agit de la mangrove. Dès lors, cela rend possible une forme d'irréversibilité (pour le moins dans l'immédiat) des actions que les humains entreprennent à l'endroit de celle-ci. Dans les îles Gandul, la mangrove paie ainsi de son être sa dépendance à l'égard des humains, qui détiennent entre leurs mains rien de moins que sa perpétuation.

Conclusion : les « animistes de souche », l'islam et la mangrove

De nos jours, les « animistes de souche » du Gandul se réclament en majorité de la confession islamique. Au-delà des controverses sur leur trajectoire religieuse, il est indéniable que l'islamisation, somme toute récente des Niominka (Cissé et al. 2005 ; Grandcolas 1997), a produit chez eux des bouleversements majeurs, particulièrement saillants lorsque qu'ils sont considérés au regard de leurs modes traditionnels de rapport au monde. Pour s'ouvrir à l'esprit global des interactions humains/non humains porté par et dans l'islam tel qu'il est vécu dans l'archipel du Gandul, intéressons-nous aux bouleversements intervenus dans l'expérience du sacré des populations. Un des effets manifestes de l'introduction d'un monothéisme comme l'islam dans le territoire niominka réside dans ce que nous appelons le déplacement des lieux de la sacralité. Ceux-ci représentent, selon nous, ces contextes qui rendent possible l'expression, toujours inédite, du rapport entre l'objet ou le sujet qui manifeste « la présence réelle des puissances qui sont à la source des pouvoirs [qu'il est supposé détenir] » (Godelier 2008:85) et l'objet ou le sujet qui expérimente la portée de ces pouvoirs. Ces lieux sont des contextes abstraits de qualités et il convient de les distinguer des « espaces sacrés » de Mircea Eliade (1987:25) qui se réfèrent à des portions concrètes d'espace présentant des qualités différentes, comparativement à d'autres.

Contrairement à ce qui se passe concernant l'éthique animique niominka, dans la vision islamique niominka, la sacralité ne résulte plus d'un rapport de qualités vécu au moment même de l'interaction entre existants – rapport d'où émanent des principes de respect absolu envers l'objet ou le sujet sacré. Aussi le rapport à la sacralité ne s'entend-il plus comme cet état fluctuant. La sacralité est désormais incarnée dans l'esprit divin unique. Catherine et Olivier Barrière soulignent à cet effet « [qu'] une représentation islamique revient à retirer la sacralité de la surface de la terre pour la restituer à Dieu » (2007:237).

Il faut relever que l'islam partage cette optique avec tous les monothéismes. Dans le christianisme, par exemple, la trinité qui hypostasie l'esprit divin incarne la sacralité. Même si ces monothéismes reconnaissent les saints, qui peuvent être vénérés en tant que sujets sacrés, ces derniers ne tirent leur sacralité que de celle de la divinité qui les sanctifie. Pour cette raison et pour bien d'autres similitudes structurelles et substantielles, l'islam nous paraît partager avec le christianisme le même référent ontologique comportant la tendance monothéiste à figer la sacralité

dans un esprit ou dans un « corps ». Cette dernière tendance, imposée par les vagues d'islamisation des îles du Saloum, a participé à générer chez les Niominka une adoption et une réinvention de principes de sacralisation qu'ils ne connaissaient pas auparavant. Ce sont ces mêmes nouveaux principes adoptés puis réinventés qui sont aujourd'hui fortement empreints de survivances dites animistes. C'est peut-être ce qui fonde certains auteurs à attribuer aux populations du Gandul des logiques syncrétiques de croyance, désignant par là une sorte de mixage entre des pratiques animistes et d'autres islamiques. Pour notre part, et sans contester le syncrétisme religieux, nous n'avons pas constaté de telles logiques sur le terrain. En effet, à chaque fois qu'il nous a été donné d'être en présence d'une pratique religieuse manifestant l'adhésion du pratiquant à un cadre particulier de croyances, il nous apparaissait que la pratique s'effectuait strictement et exclusivement dans les formes et les limites définies par le cadre qu'elle manifestait.

A l'inverse de l'éthique animique niominka dans laquelle l'inexistence de principes de sacralisation ouvre la voie du sacré à tout existant, la fixation de la sacralité telle qu'elle apparaît dans l'esprit islamique des populations locales est la marque d'une logique d'hierarchisation ontologique, entre les existants qui incarnent le sacré et ceux qui ne l'incarnent pas. Cette situation fonde à soutenir, d'une part, que la dynamique de la sacralisation en jeu ici permet d'établir les propriétés de ce qui n'est pas sacré, comparativement à ce qui l'est, d'autre part, que ladite dynamique dispose les existants sur une sorte de continuum allant du sacré au profane en passant par cette chose hybride qu'est l'humain. Cette disposition hiérarchique figure une conception dichotomique de l'ordonnement du monde avec, notamment, la césure entre les ordres naturel, divin et humain, socle de la vision dualiste du rapport humain/non humain.

Quand on rapporte une telle dynamique ontologique à la question des modes concrets d'interactions entre les Niominka et la nature, on est en droit d'affirmer que l'islamisation de ces populations les a précipitées à adopter et à réinventer des logiques de rapports au monde articulées autour de la séparation entre l'ordre des créations culturelles (l'ordre divin y compris) et celui des régularités naturelles, avec la subordination du second ordre au premier. Pour l'islam en effet, « [...] la nature n'est pas un domaine de réalité indépendant, (...) son principe réside dans un autre domaine de réalité, qui est Divin », (Nasr 2004:104-105).

Les logiques hiérarchiques qu'implique la vision islamique niominka tirent leurs fondements de l'anthropocentrisme inhérent aux monothéismes. En effet, comme le souligne Parvez Manzoor, « the Islamic perspective on nature and culture, emanating from the Islamic image of Man, is uncontroversibly anthropocentric »¹⁴ (2003:421). Or l'anthropocentrisme, en tout cas dans le domaine du rapport homme/nature, est un des marqueurs par excellence du naturalisme (Descola 2005:355). C'est pourquoi, nous semble-t-il, de telles logiques ont constitué un terreau fertile pour l'adoption et pour l'intégration

des dichotomies naturalistes des politiques écologiques mises en place dans le Gandul. Ainsi aujourd'hui, sur le terroir niominka, les interactions humains/non humains se déploient quotidiennement au travers des trois perspectives ontologiques que sont celle animique, référent traditionnellement ancré, celle naturaliste islamique socialement et religieusement légitimée et celle naturaliste occidentale politiquement imposée.

Notes

1. Nous traduisons : « Nos manières d'interagir avec les éléments écosystémiques qui nous environnent dépendent de nos conceptions de la relation homme/nature ».
2. Nous concevons la notion d'être-au-monde comme étant au cœur de celle de cosmologie. Cette notion nous permet d'insister sur ce que nous considérons comme étant une dimension fondamentale de la cosmologie, c'est-à-dire le lien entre l'intentionnalité subjective inhérente à l'existant (l'être humain plus précisément) et la nécessité d'un ancrage de cet existant dans un ensemble d'existants partageant avec lui un certain nombre de principes structurant une vision du monde.
3. Le projet scientifique de l'écologie se cristallise en effet dans l'étude des interactions entre les existants et leurs contextes physiques.
4. Nous traduisons : « A travers les mythes et les lois religieuses nous avons socialisé la nature, la modelant selon des termes spécifiquement humains. »
5. Voir aussi Brigaud (1964).
6. La « mangrove est une formation arborescente que l'on retrouve à l'étage intertidal sur les littoraux formés de lagunes et de vase, dans la zone intertropicale » (Grandcolas 1997).
7. Il ne s'agit pas de dire qu'il n'y pas de tensions sur place. Au contraire, selon certains auteurs, en particulier Tarik Dahou et Jean-Yves Weigel, les stratégies adoptées par certains groupes de pression internationaux pour amener les populations locales à pousser l'Etat du Sénégal à adopter des mesures d'envergure pour protéger les ressources sont susceptibles de créer des tensions, notamment entre allochtones et autochtones, en plus de tensions liées à l'appropriation des ressources (Dahou and Weigel 2005). Mais les tensions dont il est question ici sont loin de constituer une grande menace sur la conjonction de facteurs favorables à la mise en place d'une politique efficace de protection des ressources naturelles dans le delta du Saloum.
8. Nous traduisons : « Toutes les cultures ne partagent pas forcément la perspective sécularisée, utilitaire et dépersonnalisée de la nature qui caractérise la vision occidentale dominante. »
9. Nous traduisons : « [. . .] l'idée d'une disjonction entre la vie spirituelle et la nature est étrangère à la pensée africaine. »
10. Aujourd'hui, le pays compte principalement des monothéistes : plus de 90 pour cent de la population est musulmane et près de 5 pour cent est chrétienne. Le reste est composé de pratiquants des religions locales dites traditionnelles.
11. Reichel-Dolmatoff (1976) décrivait une situation similaire en montrant la place centrale de l'homme dans la société tukano, et l'inscription fondamentale de son individualité dans le collectif des hommes qui, seul, donne sens à son existence.

12. Dans *Métaphysiques cannibales*, Viveiros de Castro suggère que ce rôle diplomatique est assigné aux chamanes en Amazonie. Il écrit : « *Du fait d'être capables de voir les autres espèces comme celle-ci se voient – comme humaines – , les chamanes amazoniens jouent le rôle de diplomates cosmopolites dans une arène où s'affrontent les divers intérêts sacionaturels* » (2009 : 121).
13. On peut faire le parallèle avec la figure du shaman tel que proposée par Gerardo Reichel-Dolmatoff lorsqu'il montre que, par sa situation ontologique, le shaman devient alors une véritable puissance de contrôle et de management des ressources (1976 : 315).
14. Nous traduisons : « La perspective islamique sur la nature et la culture, émanant de l'image de l'Homme selon l'islam est, sans conteste, anthropocentrique. »

Bibliographie

- Bâ, Amadou Hampâté, 1973, « La notion de personne en Afrique noire », in Germaine Dieterlen (éd.), 1973, *La notion de personne en Afrique noire*. Paris. Éditions du Centre national de la recherche scientifique: 181-192.
- Barrière, Catherine & Olivier Barrière, 2007, « Des approches anthropologiques plurielles à une anthropologie juridique de l'environnement », in Amigues, Jean-Pierre *et al.* (éd.), 2007, *Sociétés – Environnements. Regards croisés*, Paris, L'Harmattan, 225-247.
- Berkes, Fikret, 2008, *Sacred Ecology*. Second edition. New York: Routledge (313 pages).
- Brigaud, Félix, 1964, *Histoire du Sénégal : des origines aux traités de protectorat*, Dakar, Les éditions Clairafrique (87 pages).
- Cissé, Amadou Tidiane *et al.*, 2005, « Systèmes de croyances Niominka et gestion des ressources naturelles de mangrove », in Morgan De Dapper (ed.), 2005, *Tropical Forests in a Changing Global Context*, Bruxelles, Academie royale des sciences d'outre-mer, UNESCO, 307-332.
- Coulon, Virginia, 1973, Niominka Pirogue Ornaments. *African Arts* 6 (3): 26-31.
- Cronon, William (éd.), 1996, *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, New York, Norton and Company (560 pages).
- Descola, Philippe, 1986, *La nature domestique : symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuars*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Fondation Singer-Polignac (450 pages).
- Descola, Philippe, 1993, *Les lances du crépuscule : relations jivaros, Haute Amazonie*, Paris, Plon (506 pages).
- Descola, Philippe, 1996, « Les cosmologies des Indiens d'Amazonie », *La Recherche* 292, 62-67.
- Descola, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (640 pages).
- Dieterlen, Germaine. (éd.), 1973, *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, Editions du centre national de la recherche scientifique (598 pages).
- Dupire, Marguerite, 1991, « Totems sereer et contrôle rituel de l'environnement », *L'Homme*, 31 (118), 37-66.
- Eliade, Mircea, 1987, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard (185 pages).
- Fifis, Alexis, Walter Cécile (IRD), 2006, *Le Mbissa*, film documentaire, Paris, Institut de Recherche pour le Développement (IRD).

- Geertz, Clifford, 1973 [1966], « Religion as a cultural system », in *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 85-127.
- Godelier, Maurice, 2008, *Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel (292 pages).
- Gottlieb, Roger S. (éd.), 1996, *This sacred earth: religion, nature, environment*, New York, Routledge (673 pages).
- Grandcolas, Delphine, 1997, *Les femmes et la collecte des huîtres dans le Saloum (Sénégal)*. Documents scientifiques du Centre de recherches océanographiques de Dakar – Thiaroye, 143, (73 pages).
- Gravrand, Henri, 1983, *La civilisation sereer. Cosaan : les origines*, Dakar, NEA (361 pages).
- Ingold, Tim., 2000, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*, London, New York, Routledge (465 pages).
- Kalu, Ogbu U., 2001, « The sacred egg: worldviews, ecology and development in West Africa », in JOHN A. Grim (éd.), 2001, *Indigenous traditions and ecology: the interbeing of cosmology and community*, Cambridge, Harvard University Press, 225-248.
- Kesby, John D., 2003, « The perception of nature and the environment in sub-saharian Africa », in HELAINE Selin (éd.), 2003, *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures*, Dordrecht etc., Kluwer, 211-228.
- Lafont, F., 1938, « Le Gandul et les Niominka », *Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'AOF XXI* (3), 385-458.
- Lalande, André, 2002, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France (1376 pages).
- Manzoor, Parvez, 2003, « Nature and Culture : An Islamic Perspective », in Helaine Selin (éd.), 2003, *Nature Across Cultures : Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures*, Dordrecht, etc., Kluwer, 421-432.
- Marcoulatos, Iordanis, 2006, « Rethinking Intentionality. A Bourdieuan Perspective », in Yrjö Haila and Chuck Dyke (éd.), 2006, *How Nature Speaks. The dynamics of Human Ecological Condition*, Durham, Duke University Press, 127-149.
- Milton, Kay (éd.), 1993, *Environmentalism: the view from anthropology*, London, Routledge (240 pages).
- Milton, Kay (éd.), 1997, « Ecologies : anthropologie, culture et environnement », *Revue Internationale des sciences sociales*, 154, 519-538.
- Nasr, Seyyed Hossein, 1993, *An introduction to Islamic cosmological doctrines*. (revised edition), Albany, State University of New York Press (322 pages).
- Nasr, Seyyed Hossein, 2004, *La religion et l'ordre de la nature*, Paris, Editions Entrelacs.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, 1976, « Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest », *Man* 11 (3), 307-318.
- Selin, Helaine (éd.), 2003, *Nature Across Cultures: Views of Nature and the Environment in Non-Western Cultures*, Dordrecht, etc., Kluwer Academic Publishers (481 pages).
- Stamm, Anne, 1995, *Les religions africaines*, Paris, Presses Universitaires de France (128 pages).
- Taylor, Bron (ed.), 2008 [2005], *The Encyclopedia of Religion and Nature*, New York, Continuum International Publishing Group Ltd (992 pages).

- Viveiros De Castro, Eduardo, 1998, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », in Eric Alliez (éd.), 1998, *Gilles Deleuze : Une vie philosophique*, Rio de Janeiro, Le Plessis-Robinson, Institut Synthéalabo pour le progrès de la connaissance, 429-462.
- Viveiros De Castro, Eduardo, 2009, *Métaphysiques cannibales*, Paris, Presses Universitaires de France (216 pages).
- Warner, Faith & Richard Hoskins, 2008, « African Religions and Nature Conservation », in TYLOR, Bron (ed.), 2008 [2005], *The Encyclopedia of Religion and Nature*, New York, Continuum International Publishing Group Ltd, 26-29.
- White, Lynn Jr, 1967, « The historical roots of our ecological crisis » *Science* 155 (10 March), 1203-1207.