

# Eléments de philosophie morale et politique en Afrique noire

*Essai d'herméneutique prospectiviste*

**Didier NGalebaye**

**Sciences Humaines**  
*Politique*





Didier Ngalebaye

Eléments de philosophie morale  
et politique en Afrique noire

Essai d'herméneutique prospectiviste

*Préface de Fred Khaemba*

Editions EDILIVRE APARIS  
Collection Universitaire  
93200 Saint-Denis – 2011

[www.edilivre.com](http://www.edilivre.com)

Edilivre Éditions APARIS (Collection Tremplin)

175, boulevard Anatole France – 93200 Saint-Denis

Tél. : 01 41 62 14 40 – Fax : 01 41 62 14 50 – mail : [actualite@edilivre.com](mailto:actualite@edilivre.com)

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction,  
intégrale ou partielle réservés pour tous pays.

ISBN : 978-2-8121-5245-0

Dépôt légal : septembre 2011

© Edilivre Éditions APARIS, 2011

# Sommaire

<b>Sommaire .....</b>	<b>5</b>
<b>Remerciements.....</b>	<b>7</b>
<b>Dédicace .....</b>	<b>9</b>
<b>Préface de Fred Khaemba.....</b>	<b>11</b>
<b>Comme pour introduire .....</b>	<b>13</b>
<b>Chapitre I Parcours de la pensée <i>Otwere</i> du Kenya aux Congo.....</b>	<b>23</b>
1. Le parcours géo-anthropo-socio-historique d'une pensée africaine : « <i>Otwere</i> » .....	24
2. L'oubli réciproque de la dette du sens entre le Kenya et les Congo .....	80
<b>Chapitre II Quelques lieux de continuité et de discontinuité dans la pensée <i>Otwere</i> chez les Luo, les Mongo et les Mbosi.....</b>	<b>83</b>
Lieux de continuité du discours <i>Otwere</i> de la période pré-coloniale : .....	83
2. Lieux de discontinuité du discours <i>Otwere</i> de la période post-indépendance.....	91
3. Que reste-t-il d'intellectuellement commun entre les Luo, les Mongo et les Mbosi aujourd'hui ? .....	97
4. Quel nouveau type de rapport convient-il d'instaurer entre l'homme et la nature ? .....	103

<b>Chapitre III L’application du code éthique <i>Otwere</i> au cas du mariage coutumier chez les Mbosi hier et aujourd’hui.....</b>	<b>129</b>
1. Le mariage coutumier chez les Mbosi avant la colonisation ..	130
2. Le mariage coutumier chez les Mbosi aujourd’hui .....	142
<b>Chapitre IV Portée et limites philosophiques du code épistémo-éthique <i>Otwere</i> : Esquisse d’une herméneutique prospectiviste.....</b>	<b>151</b>
1. Portée et limites philosophiques du code <i>Otwere</i> .....	151
2. Esquisse d’une herméneutique prospectiviste.....	161
<b>Bibliographie thématique.....</b>	<b>190</b>
a. Sur la culture des Luo : .....	190
b. Sur la culture des Mongo :.....	191
c. Sur la culture des Mbosi :.....	192
d. Sur le Bassin du Congo :.....	193
e. Sur l’herméneutique philosophique :.....	194
f. Articles anonymes pris sur Internet :.....	196
<b>Index rerum .....</b>	<b>198</b>
<b>Index nominum.....</b>	<b>202</b>

## Remerciements

A l'occasion de la sortie de ce livre, nous rendons un vibrant hommage aux Professeurs Daniel Gambembo et Khalel Mukash de l'Université de Kinshasa (Faculté des Lettres et Sciences Humaines) ; au Docteur Jérôme Ollandet, pour ses conseils techniques et ses encouragements à persévérer dans cette piste de recherche ; au Ministre Henri Ossébi, pour ses observations méthodologiques ; au Docteur Julien Francis Moufonda (de Brazzaville), qui nous a mis en contact avec Messieurs Ibata Thébalt, Michel Bongondzi, Christel Bongondzi et Bopendzi Itsoh (Mongo de la RDC résidant à Liranga, Congo qui ont servi de personnes-ressources pour dominer la matière Mongo) ; Monsieur Fred Khaemba (Kenyan-Luo résidant à Nairobi), j'en oublie forcément, qui auront été, chacun en ce qui le concerne, les grands facilitateurs du présent ouvrage.

Je remercie vivement Madame et Messieurs Mireille Félicité Kanza-Nzenza, Bienvenu Boudimbou, Pierre Ngakosso, Rolland Tété et Ghislain Thierry Maguessa-Ebomé, qui ont assuré la correction interdisciplinaire de la matière du présent ouvrage.



## Dédicace

Nous dédions cet ouvrage :

1. A Monsieur Maurice OMBA, juge coutumier (*Twere*) mbosi congolais qui, finalement nous aura incité à la publication du présent ouvrage, pour nous avoir proposé d'étudier le mariage coutumier chez les Mbosi hier et aujourd'hui ;

2. A la mémoire du Docteur Thomas Odhiambo, pour la démarche interdisciplinaire et prospective qu'il a su donner à sa réflexion épistémologique et qui nous aura beaucoup inspiré concernant la base et la finalité philosophiques de ce livre ;

3. A Monsieur Rolland Tété, enseignant congolais de philosophie converti à l'informatique, et dont l'installation à Nairobi nous a énormément facilité les transactions avec Brazzaville, pour la publication du livre qui s'ouvre ;

4. A la mémoire d'Ekiaye-Ackoly Waméné, décédé le 31 janvier 2011 à Paris et mis sous terre le 10 février 2011 à Brazzaville, pour m'avoir appris à articuler service public et recherche scientifique.



## Préface de Fred Khaemba

C'est à travers Monsieur *Roland Tété*, Professeur certifié de Lycée (Philosophie) converti à l'informatique, un ami commun d'origine congolaise, que j'ai connu Monsieur Didier Ngalebaye, avec lequel nous ne sommes restés jusque-là en contact que par *Internet* et par *téléphone*. Cela se passe autour d'avril 2010. Il m'avait alors proposé de contribuer à un ouvrage qu'il voulait publier sur les relations culturelles entre le Kenya et les Congo (République Démocratique du Congo, Kinshasa et République du Congo, Brazzaville). Je devais servir de personne-ressource pour la partie kenyane, en complément d'un autre collègue du Congo démocratique, Monsieur Michel Bongondzi. M'expliquant qu'une partie de la communauté kenyane *Luo* avait émigré vers l'actuel Congo (Brazzaville), où on l'appelle les *Mbosi*, en passant par la République Démocratique du Congo, où ils sont appelés les *Mongo*, il pense qu'il est urgent d'interroger les idées qui avaient dû accompagner les hommes dans leur migration, pour voir si elles peuvent encore accompagner l'existence des hommes d'aujourd'hui.

J'avoue que cette idée m'avait intellectuellement bouleversé et je n'y comprenais rien, comme je n'ai davantage rien compris, lorsque trois mois après lui avoir fourni quelques indications sur les Luo du Kenya, il a pompé le présent ouvrage qu'il m'a chargé de préfacer, alors que, Diplômé de formation, je suis censé être assez éloigné de ce genre d'études. C'est donc avec beaucoup de curiosité et de plaisir que je fais la présente préface aux *Eléments de philosophie morale et politique en Afrique noire. Essai d'herméneutique prospectiviste*. Je peux dire mon étonnement de la façon dont Monsieur Didier Ngalebaye a réorganisé et rendu plus visible et lisible le mode de vie et de pensée des Luo, dont les principes s'appliquent plus clairement à l'occasion des grands événements de la vie que sont le mariage, la naissance et les funérailles.

La problématique de cet ouvrage présente, à mon avis, aussi bien pour les publics des pays concernés par l'étude que par tout autre lecteur,

un *double intérêt*. D'un côté, elle montre qu'une partie de la communauté actuelle des Luo du Kenya a émigré aux Congo autour des XVI-XVII<sup>èmes</sup>, en prenant successivement les noms de Mongo et de Mbosi. De l'autre, elle indique que, malgré cette épaisseur historique, il y a un fond anthropo-socio-historique commun qui demeure constant et partagé à travers la communauté des Luo ainsi éparpillée par l'histoire (colonisation...), mais que la communauté linguistique a été perdue, pour l'essentiel, comme le montre l'exemple du mot *vérité*, qui se dit *adier* en Luo, *sosolo* en Lomongo (en langue des Mongo) et *obobo* en Mbosi.

Les deux ouvrages de Monsieur Didier Ngalebaye (*Otwere. La judicature traditionnelle mbosi face aux défis de la modernité congolaise*, Paris, Publibook, 2010, 178 pages et *Eléments de philosophie morale et politique en Afrique noire. Essai d'herméneutique prospectiviste*, chez le même éditeur) sortent au moment où le Kenya et le Congo ouvrent leurs relations diplomatiques. Ils peuvent être ainsi considérés, à juste titre, comme la justification intellectuelle des relations diplomatiques entre les deux pays, dont les diplomates ne devraient pas faire l'économie.

A cet effet, et grâce au fait que le deuxième ouvrage sort simultanément en Français et en Anglais, je le recommande vivement à tous ceux qui sont intéressés par la *problématique de l'unité culturelle de l'Afrique*, en ce qu'il montre, notamment que certaines communautés africaines continuent à se faire la guerre par ignorance de leurs origines communes. Pour cela, j'encourage les chercheurs des différents pays traversés par l'étude à approfondir les grands axes de réflexion présentés dans l'actuel ouvrage et qu'ils auraient vivement intérêt à aborder dans un *esprit interdisciplinaire* et dans des *groupes de recherche inter-Etats*.

Par ailleurs, l'application de la *méthode Ngalebaye*, proposée par l'auteur, devrait permettre aux différentes familles kenyanes et congolaises de monter leurs cartes généalogiques d'identité anthropo-socio-historico-linguistiques. Il va de soi que cette carte devrait motiver chacun à *découvrir sa généalogie* et le prolongement de sa famille, désormais dans d'« *autres pays* », à cause des frontières artificielles érigées par la colonisation. On comprend alors l'intérêt de l'*appel à la décolonisation de la pensée africaine* que l'auteur lance.

J'implore le Dieu Tout-puissant et merveilleux, pour qu'il me laisse vivre les effets épistémiques qui résulteront de la publication du présent ouvrage sur la mémoire collective des communautés des Luo, Mongo et Mbosi.

Bonne lecture !

Nairobi, 14 février 2011,  
*wisdom\_khaemba@yahoo.com*

## Comme pour introduire

Les publications sur les *pays africains*, ainsi que celles sur les *ethnies* qui les composent, après 50 ans d'«*Indépendance*», sont assez nombreuses et couvrent des domaines aussi divers et variés que l'histoire, la géographie, le droit, la sociologie, l'anthropologie et la linguistique. Mais, on peut constater l'*insuffisance des études sur les modes de vie et de pensée de ces peuples*, considérés comme sujets spéculatifs, articulant d'une certaine façon la *raison*, à propos de laquelle, *Descartes* a eu le mérite historique de dire qu'elle est *la chose du monde la mieux partagée*, au double sens où tous les peuples sont naturellement capables de l'exercer, bien que l'*usage méthodique* de cette raison à ce point naturelle soit une conquête d'une autre nature. Ce qui est courant dans les études sur l'Afrique, c'est la description empirique de l'être des peuples qui la composent : là se situe la spécificité de la démarche que nous suggérons ici par rapport aux études existantes.

Le présent ouvrage : *Eléments de philosophie morale et politique en Afrique noire. Essai d'herméneutique prospectiviste*, a été conçu pour contribuer, d'un côté, et concernant la documentation historique sur l'Afrique, à combler cette carence, à cause de laquelle, l'Afrique intellectuelle perpétue l'aliénation culturelle et la colonisation de sa pensée, et de l'autre, sur le plan strictement philosophique, il vise à «*trans-penser*»<sup>1</sup> l'opposition classique et improductive que l'on note entre les *écoles historiciste* (Cheikh Anta Diop, Théophile Obenga...) et

---

<sup>1</sup> Ni dialectique, ni dialogique (complémentarité synchronique ignorant la possibilité d'évolution), ni transdescendance, ni même la synthèse hégélienne, «*trans-penser*», c'est capturer la positivité de la confrontation de deux idées basiques opposées, en laissant tomber la négativité de leur rapport. C'est par cette technique que le *signe herméneutique* extrait de la tradition un *sens* que la philosophie de l'actualité élabore, mais dont la vérité est dans le futur, où sa pertinence-praticabilité peut s'avérer ou non aux yeux de la postérité. Ce sens, qui traverse le Temps, est proprement l'objet de la trans-pensée.

*prospectiviste* (Edem Kodjo, Auguy Makey, Jean Godefroy Bidima, Charles Zacharie Bowao...) en *philosophie africaine*.

A cet effet, nous suggérons un *recadrage épistémologique*, dont il ressort la possibilité que les écoles historiciste et prospectiviste de la philosophie africaine cessent d'apparaître comme épistémologiquement *contradictaires*, pour fonctionner comme des *dialogiques* accomplies, dans le cadre de la recherche-développement. Ce type de raisonnement montrerait mieux comment l'avenir peut effectivement éclairer le passé, mais à la double condition qu'il ne l'ignore pas et qu'il triomphe de la massivité liée au concept même d'*avenir*, en tant que *temps qui vient inexorablement*, pour un concept plus élaboré et nuancé d'*à-venir*, vu comme *temps qui vient, mais saisi par la pensée*. Ce dépassement « *trans-pensant* » du double ancrage réductionniste de l'historicisme et de la prospective africaine classique prendrait alors la figure de la *prospectivité du sens historique*, dont la *philosophie du développement* serait le contenu épistémologique.

Le livre s'inscrit dans le cadre général de *l'interdisciplinarité*<sup>2</sup> et vise à s'appropriier philosophiquement les résultats des études des *sciences humaines*,<sup>3</sup> ici : histoire, sociologie, anthropologie, démographie et

---

<sup>2</sup> Il convient à ce propos de justifier le recours à cette *démarche interdisciplinaire* par le constat de la complexité de l'objet du discours du présent ouvrage : un *code épistémologique*, qui a des implications scientifiques, politiques, juridiques, sociales, culturelles (...) sur la vie des communautés humaines considérées, et qui rend inopérante et improductive toute approche disciplinaire donnée (philosophie, sociologie, anthropologie, histoire, linguistique, droit...), obligeant ainsi ces approches à s'investir complémentaiement sur le même objet, chacune à partir de sa spécificité, afin de mieux en cerner les facettes et en sortir une vision complexe qui ne trahit pas la réalité de l'objet. A côté, le concept de *pluridisciplinarité*, qui insinue les différentes disciplines intéressées par ledit phénomène à étudier le même objet, chacune par et pour elle-même, de façon à en sortir finalement des visions parallèles qui ratent la complexité et la transversalité de l'objet étudié, est une monstruosité épistémologiquement improductive.

<sup>3</sup> Pour nous, la philosophie est thématiquement, méthodologiquement et éthiquement très éloignée des sciences humaines, avec lesquelles elle garde, toutefois, un pont. Dans un prochain travail, en effet, nous entendons montrer que la relation entre la philosophie et les sciences humaines se penserait mieux en repensant la thématique de la classification des sciences en général, pour laquelle, nous suggérons un modèle consistant dans le croisement onto-logique de la nature de *l'objet* et d'avec la *méthode* de chaque science, pour finalement ranger celles-ci dans les différentes régions épistémologiques suivantes :

1. les *sciences formelles ou hypothético-déductives* (mathématique, logique), qui s'occupent des conditions formelles de la Vérité ;
2. les *sciences du fait, naturelles, expérimentales ou physiques* (physique, chimie...), étudient la *nature* en et autour de l'homme, sous la triple forme : végétale, animale et minérale) ;

linguistique (...) sur les modes de vie et de pensée de certains peuples de l’Afrique noire. Concernant cette « *Afrique noire* » portée en titre, l’ouvrage traite précisément des cas des *Luo* du Kenya, des *Mongo* de la République démocratique du Congo et des *Mbosi* de la République du Congo, trois pays de l’Afrique noire situés sur l’axe migratoire Est-Centre-Ouest. La matière concernant chacune des trois communautés ciblées par la présente étude a été recueillie combinatoirement à travers la *littérature scientifique* existante et des *entretiens directs* avec quelques descendants de ces communautés. Dans tous ces cas, deux périodes nous intéressent : la période précédant immédiatement l’arrivée des colonisateurs et la période allant de l’accession des ex-colonies à l’« *Indépendance* » (1960) à 2011.

En résumé, et en approfondissant les hypothèses que nous avons développées dans *Otwere. La judicature traditionnelle mbosi face aux défis de la modernité congolaise* (Paris, Publibook, 2010, 178 pages, 20 euros) sur l’*état systématisé* de cette judicature chez les Mbosi du Congo, dont les présents *Eléments* ambitionnent de montrer la *genèse*, le dispositif méthodo-logique de l’ouvrage qui s’ouvre consiste en trois gestes épistémiques :

1. construire un diagnostic fiable sur les peuples Luo, Mongo et Mbosi, dans les strictes conditions spatiotemporelles indiquées à l’instant ;
2. en dégager un mode de pensée capable de répondre aux préoccupations de l’humanité présente, notamment relatives au mariage, à la naissance, aux funérailles et au rapport entre l’homme et son environnement ;
3. apprécier le niveau de compréhension et de pertinence épistémiques que cette capitalisation philosophique des données anthropo-socio-historico-linguistiques sur les Luo, Mongo et Mbosi d’Afrique noire pourrait apporter à la pensée philosophique contemporaine, en général, et à l’herméneutique, en particulier.

Une insatisfaction intellectuelle est au fondement du questionnement du présent ouvrage. En effet, à l’occasion des festivités marquant le Cinquantenaire de l’accession de 17 pays africains à l’« *Indépendance* » au cours de l’année 2010, le bilan critique et prospectif sur la gestion formelle

- 
3. les *sciences humaines ou sociales* (sociologie, histoire, psychologie, anthropologie...), qui étudient la nature de l’homme pris triplement en tant qu’individu, dans son rapport avec le Temps, avec les autres hommes, ainsi qu’avec son environnement existentiel (*géographie, écologie*) ;
  4. les *sciences cognitives ou neurosciences*, qui étudient la capacité cognitive de l’homme, en interrogeant le rapport entre l’esprit et le cerveau ;
  5. les nanosciences, ou sciences de l’infiniment petit.

de l'Afrique par les Africains a été soigneusement évité. Pourtant, il est évident que l'on ne pourra pas *décoloniser la pensée en Afrique*, si l'identification des facteurs qui la colonisent n'est pas préalablement réalisée. Cette décolonisation de la pensée africaine implique, d'un côté, la sortie méthodologique d'un certain nombre de *conditionnements improductifs*, qu'il convient de répertorier et de dénoncer, et de l'autre, l'ouverture d'un nouvel horizon épistémologique, aux termes duquel, et fondamentalement, au lieu de partir des *exigences « universelles »* de la pensée, pour se demander comment elles pourraient s'appliquer à la matière africaine, il conviendrait plutôt désormais de capitaliser ces mêmes exigences universelles de la Recherche (*impartialité, universalité et objectivité*), dont *la critique* reste l'esprit, ou le *méta-principe des principes logiques* (qui porte les principes d'identité, de non-contradiction, du tiers exclus, du tiers inclus et de raison suffisante), sur la *spécificité* des thématiques africaines, ainsi que sur les modes endogènes de leur appréhension développés en Afrique, pour voir finalement comment, sans tropicaliser la Science, ce *paradigme africain de la Recherche* pourrait alimenter et amplifier le *Savoir universel*, qu'il enrichirait alors de sa *spécificité-complexité*, en présupposant que la Rationalité n'est pas universelle par la nature des objets qu'elle interroge, mais compte tenu de la nature des exigences et procédures que tout le monde peut reconnaître et apprécier par bon sens, en tout temps et en tout lieu.

Dans cette optique, la série des livres que nous signons abordent les obstacles réels et non supposés du sous-développement de l'Afrique, afin de proposer des pistes pour en sortir, conformément au devoir intellectuel de produire des idées sur la société. C'est pourquoi, il est raisonnable de les ranger dans le cadre de la *philosophie du développement*.

Moyennant toutes ces précautions épistémologiques, le présent ouvrage essaie de vérifier l'hypothèse suivante : *l'étude philosophique du parcours migratoire des ancêtres des Mbozi du Kenya pour les Congo permettrait d'établir la genèse, l'essence et la structure du code épistémologique : Otwere, en tant que fondement de la « dette du sens » qui structure le comportement social des Mbozi, tout en favorisant dialogiquement l'élaboration d'une « herméneutique prospectiviste », ayant le concept d'« à-venir » comme objet et le règlement de la « dette prospective du sens » comme objectif.*

Sur les plans épistémologique et méthodologique, cela suppose la rupture d'avec deux *préjugés* mondialement consacrés en paradigmes, mais qui retardent foncièrement le geste interrogateur, interrogatoire et interrogatif de la curiosité vers la Vérité en Afrique. Ce préjugé

affirme, d'un côté, que *la Recherche universitaire doit porter sur le passé de la pensée*, que l'enseignement doit transmettre à la jeunesse, dans le cadre de la reproduction des élites, sans s'occuper des problèmes contemporains de la Société, bien que celle-ci finance la Recherche, ce dont il résulte le fait que, les produits universitaires formés dans cet esprit impertinent, sont dans la difficulté de s'insérer professionnellement et socialement. De l'autre, il affirme que *le plus important en philosophie serait la formulation des questions qui engagent le sens global de l'existence humaine sur terre, sans obligation inverse de proposer des tentatives de solutions à ces questions*.

Ethiquement, un tel mode opératoire de la Recherche nous semble irresponsable et indigne du financement reçu du contribuable, en même temps que sur le plan *heuristique*, il ne crée pas les conditions pour *l'innovation*, que la Société attend comme éclairage théorique indispensable pour la résolution de ses problèmes pratiques. A ce *déficit éthique de responsabilité*, s'ajoute une *absence de solidarité à l'égard de la Société* qui, comme dirait Platon, nous a pourtant fabriqués, par amour et malgré ses problèmes, et à laquelle nous *devons* tout.

Car, en écrivant :

« *Qu'est-ce que donc ta sagesse, si tu ne sais pas que la patrie est plus précieuse, plus respectable, plus sacrée qu'une mère, qu'un père et que tous les ancêtres, et tient un plus haut rang chez les dieux et chez les hommes sensés* »<sup>4</sup> (50c-51b),

Platon développe l'idée que chaque homme est venu au monde pour y occuper un poste dans la société, où il doit jouer un rôle utile, par obligation éthique du règlement de la dette du sens.

Ces observations préliminaires appellent à la nécessité d'inscrire le concept de *dette prospective du sens* dans le procès global du renouvellement du mode opératoire de la Recherche en Afrique. Ainsi, *Éléments de philosophie morale et politique en Afrique noire. Essai d'herméneutique prospectiviste* s'inscrit dans ce procès dynamique du renouvellement de la pensée africaine qui, par-delà la *condamnation senghorienne*<sup>5</sup>, doit réussir d'établir sa capacité et sa disponibilité à interroger le réel immédiat de façon *endogène*, mais en comparaison d'avec les modes *exogènes* d'appréhension de la réalité humaine, en vue de participer dignement au commerce mondial des idées sur les *objets transversaux du discours*, où elle montrerait sa spécificité : là se trouve

---

<sup>4</sup> **Platon**, *Criton*, 50c-51b.

<sup>5</sup> « *La raison est hellène, et l'émotion nègre* ».

l'articulation entre la colonisation et la décolonisation de la pensée africaine. Dans ce cadre-là, au commencement du présent ouvrage se trouve l'anthropo-socio-histoire-linguistique, qui fournit la matière de l'ensemble de la réflexion, et qu'il faille traiter en vue de l'avènement d'une pensée authentiquement philosophique, qui s'inscrive interdisciplinairement dans l'optique de la *prospectivité du sens historique*.

Cet ouvrage est le lieu d'expérimentation de l'application du mode de raisonnement par l'absurde au Temps. En effet, *Éléments de philosophie morale et politique en Afrique noire. Essai d'herméneutique prospectiviste*, essaie a posteriori d'établir la genèse, la portée et les limites philosophiques du code épistémologique Otwere construit sur la base de la critique dialogique des héritages culturels des Luo, Mongo et Mbozi, alors qu'a priori, Otwere. La judicature traditionnelle mbozi face aux défis de la modernité congolaise (Paris, Publibook, 2010, 178 pages), avait montré l'origine, la portée et les limites de la judicature Otwere chez les Mbozi face aux défis de l'État congolais moderne. Les deux ouvrages doivent, pour cela, se lire complémentirement.

L'enquête métaphysique sur cette anthropo-socio-histoire-linguistique de la pensée africaine s'appuie ici sur le cas de la communauté des Mbozi du Congo (Brazzaville) qui, sur toutes les questions concernant le *sens de la vie en société*, aime se référer systématiquement au passé comme geste intellectuel pour trouver des solutions aux problèmes du présent, c'est-à-dire, aux temps de leurs ancêtres. Ils en parlent comme d'un temps glorieux, qu'ils ne datent toutefois pas, mais qu'ils présentent comme ayant structuré les *principes de vie et de pensée* qu'ils continuent à pratiquer encore aujourd'hui et qu'ils recommandent vivement au reste de la société congolaise contemporaine, comme exemple (et non comme modèle) à suivre. Ce temps saisi par la pensée se donne à entendre comme socle pensé ayant servi à l'élaboration de la *judicature Otwere*<sup>6</sup> qui, malgré la traversée de la colonisation, continue à résister aux assauts de la modernité occidentale. Or, les historiens affirment que les Mbozi actuels seraient venus, entre autres, du Kenya, via l'actuelle RDC, où ils auraient laissé des « parents » appelés les Mongo, notamment.

S'inscrivant dans le cadre de l'*interdisciplinarité*, et s'appuyant sur ces résultats de la recherche historique, considérés sous l'angle anthropo-socio-linguistique, que nous capitalisons comme de l'anthropo-socio-

---

<sup>6</sup> Voir notre ouvrage : *Otwere. La judicature traditionnelle mbozi face aux défis de la modernité congolaise*, Paris, Publibook, 2010, 178 pages, 20 euros. Héritier de Wittgenstein, nous partons ici du *Traité à l'Investigation*, comme de la genèse luo à la systématisation du code épistémologique Otwere chez les Mbozi.

histoire-linguistique, le présent ouvrage voudrait savoir et mesurer philosophiquement, si, interrogé et comparé, ce substrat ontologique n'a pas été perdu ou égaré à travers l'épaisseur géo-historique de la migration de la communauté des Mbozi du Kenya au Congo, en passant par la RDC, entendu que les trois pays concernés par l'étude ont été respectivement colonisés par l'Angleterre, la Belgique et la France. Autrement dit, sur le chemin de cette migration des hommes visant la recherche de nouvelles terres paisiblement habitables, la dette du sens sous-entend-elle l'égarement de ce sens ?

Pratiquement, pour charger cette problématique d'essence philosophique en matière anthropo-socio-historico-linguistique, la méthode choisie, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, consiste à recueillir les données anthropo-socio-historico-linguistiques au Kenya, en RDC et au Congo, avant de les apprécier philosophiquement, dans un schéma d'écriture qui négocie un moyen terme entre les style analytique et continental de la philosophie occidentale.

Au cœur de l'ouvrage se trouve ainsi la thématique de la dette du sens. En effet, le concept de « dette du sens », pris tant en compréhension qu'en extension, résume assez bien à lui seul toute l'idée de régulation de la vie chez les Mbozi au Congo. Ceux-ci témoignent de leur attachement au passé comme mode de trouvaille des solutions à leurs problèmes présents, remettant ainsi en cause la liberté de fabriquer des réponses conjoncturelles aux problèmes du présent. Or, cette liberté de sortir et d'échapper à la dictature du présent par la pensée est l'essence même de l'homme en tant qu'animal raisonnable, ainsi qu'Aristote le relève :

« Tous les hommes désirent naturellement savoir ; ce qui le montre, c'est le plaisir causé par les sensations, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et plus que toutes les autres, les sensations usuelles »<sup>7</sup>.

La conséquence pratique en est que les hommes qui ont en partage ce mode de régulation de la vie se retrouvent plus ou moins en déphasage d'avec les réalités du monde contemporain, face auxquelles, ils choisissent soit de se laisser aller au paradigme occidental envahissant, soit de

---

<sup>7</sup> Aristote, *La Métaphysique, Tome 1*, traduction française Jean Tricot, Paris, Vrin, 1995 (paragraphe 980 à 21). Etant donné que pour Aristote, l'homme est un animal raisonnable, il s'agit précisément d'entendre : Tout homme est poussé de l'intérieur par sa nature (la raison, dont la curiosité est la manifestation) à savoir. Et dans la mesure où le spectacle du monde pousse l'homme à s'étonner, à se questionner et à réfléchir, cette poussée intérieure vise la connaissance des principes premiers ou des causes premières du monde, en résumé : la connaissance de l'Être de tout étant, en tant que fondement de toute ontologie et de toute sagesse.

redimensionner leur dispositif épistémo-éthique, pour l'arrimer au contexte actuel de mondialisation. Le livre essaie de montrer que cette deuxième option est responsable et réaliste.

Dans la mesure où *la philosophie morale et politique* en général théorise sur les règles idéales de conduite qu'il convient aux hommes d'adopter et de pratiquer, pour civiliser leur vie communautaire autour des objectifs d'intérêt général, règles que la philosophie formule et que la politique fait appliquer au corps social, *Eléments de philosophie morale et politique en Afrique noire. Essai d'herméneutique prospectiviste* voudrait vérifier aussi si, en changeant de posture, pour envisager la possibilité de *payer la dette du passé*, certes, mais en triant et positivant les acquis, on ne verrait plutôt pas émerger le concept de « *dette prospective du sens* » qui, à la différence du premier, paierait la dette du passé, en considérant que, si *le sens de cette dette* à payer est bien dans le passé, *la vérité de ce sens* réside, toutefois, dans l'avenir, où il sera soit *accompli*, soit *trahi*. Ici, la démarche consiste à interpréter le passé, pour permettre au présent de le comprendre et d'agir sur la base de cette compréhension du passé, en réservant à la postérité le pouvoir d'apprécier la productivité de cette action imputée à ce moment-là aux générations passées.

Ce concept de « *dette prospective du sens* », qui nous semble plus apte à rendre compte de la préoccupation mondiale présente sur le nouveau rapport qu'il conviendrait à l'homme moderne d'établir avec la nature (végétale, animale et minérale), recouperait, ainsi, un *temps ambigu*, qu'il faille formater, pour espérer laisser émerger, par-delà l'« *avenir* » classique, la possibilité d'un nouveau concept temporel et non classique d'« *à-venir* », à construire et à assumer épistémo-éthiquement, pour penser et dire le sens du temps qui vient. Le contenu de cette « *dette prospective du sens* » se déterminerait en fonction de la nature du « *temps qui vient* » et qu'il faille conceptualiser : selon que ce temps est celui plus ou moins *attendu*, parce que *pensé* par l'homme, ou qu'il est implacablement celui *subi* ou *vécu* par lui, parce qu'*entendu* comme marque implacable du Destin sur l'homme en général. Dans le premier, nous aurions la *liberté* et la *responsabilité* de l'homme face à son Destin, que les temps présents exaltent, et dans le second, la *servitude involontaire* de l'homme serait son implacable Destin.

Tel est l'horizon conceptuel qu'espère ouvrir le présent livre, dans la triple perspective de l'herméneutique, de la philosophie de l'éducation et de la philosophie du droit qu'assume ici la philosophie morale et politique, à partir d'une enquête pluridisciplinaire sur les règles de vie et de pensée chez les Luo du Kenya, les Mongo de la RDC et les Mbosi du Congo comme prétexte, pour remonter prospectivement la trame du Temps et

saisir la *genèse* de la judicature mbosi Otwere, systématisée précairement chez les Mbosi depuis, en espérant contribuer scientifiquement à l'éclairage de la *problématique de l'unité culturelle de l'Afrique*, que les politiques posent confusément, afin d'*infléchir* ceux-ci à tirer toutes les conséquences politiques réelles qui en découleraient.

*Brazzaville, le 10 février 2011,  
ngalebayedidier@yahoo.fr*



# Chapitre I

## Parcours de la pensée *Otwere* du Kenya aux Congo

L'ancrage de la pensée des Mbosi, dont la *judicature Otwere*, conception théorique du monde, d'un côté, conception et pratique de la Justice dans la société, de l'autre, est le meilleur résumé de leur philosophie morale et politique, pour prendre très au sérieux le règlement de la dette du sens, ne tourne pas pour autant systématiquement le dos aussi bien au temps présent (la contemporanéité) qu'au temps qui vient (le futur, l'avenir). Ne serait-il pas possible d'en extraire une vision d'*à-venir*<sup>8</sup> ?

Pour l'un et l'autre rapport de l'homme au Temps, les illustrations peuvent être tirées du mode d'éducation des générations par la musique, de la régulation des rapports sociaux par le droit coutumier, de la réglementation des évènements existentiels comme le mariage, la naissance, les funérailles et les considérations métaphysiques sur la mort. Alors que des conceptions développées dans certains ouvrages récents formulent le pari exclusif, soit pour le passé, soit pour l'avenir, en faisant l'économie du présent, l'instruction de l'enquête philosophique sur le mode de pensée des Mbosi du Congo qui s'annonce espère en tirer la leçon que, pour cette communauté humaine, la conception du Temps est holistique.

L'objet du chapitre inaugural du présent ouvrage est limité. Il consiste à tracer le parcours de la pensée philosophique *Otwere*, du Kenya aux Congo, en montrant successivement les fondations de cette pensée chez les

---

<sup>8</sup> Nous abordons cette problématique, sur laquelle, nous reviendrons, dans notre thèse unique : *Le projet de philosophie de la rigueur : avatars historiques, actualité et devenir*, Université Marien Ngouabi, année académique 2009-2010, 437 pages.

Luo du Kenya, sa réappropriation chez les Mongo de la RDC et sa systématisation précaire chez les Mbozi du Congo.

Les résultats de ce parcours devraient permettre d'interroger l'oubli réciproque de la dette du sens entre le Kenya et les Congo, en sous-tendant la notion de *décalage entre le signe et le sens*, au moyen de laquelle, il devrait être logique de comprendre le parcours chaotique de la pensée *Otwere*, de son état de puissance chez les Luo, jusqu'à son actualisation précaire chez les Mbozi, après sa réappropriation par les Mongo.

## **1. Le parcours géo-anthropo-socio-historique d'une pensée africaine : « *Otwere* »**

La « *philosophie morale et politique* », dont le présent ouvrage étudie les métamorphoses, c'est *Otwere* : ce mode de pensée des Mbozi du Congo, qui fonctionne à la fois comme réponses *codées*<sup>9</sup> de l'homme à son questionnement sur le cosmos et comme conception de la justice dans la société. En tant que tel, ce mode de pensée parcourt les niveaux épistémologique et éthique, dont l'articulation fonde la complexité du discours philosophique.

En considérant ce mode de pensée au niveau de sa systématisation précaire chez les Mbozi, et dans le cadre de *l'herméneutique prospectiviste*<sup>10</sup>, la présente articulation voudrait en interroger le parcours du Kenya aux Congo, en recherchant les fondations kényanes de cette pensée chez les Luo, le mode de sa réappropriation-contemplation par les Mongo de la RDC et montrer que, finalement, *Otwere* que les Mbozi pratiquent actuellement est le résultat d'une longue élaboration anthropo-socio-historico-linguistique, dont le parcours trace en même temps la piste de la migration intellectuelle des idées, qui recoupe la migration géo-historique des hommes peuplant présentement les Congo.

En clair, une partie de la communauté des Luo actuels du Kenya émigra aux Congo, voici environs six cents ans. Arrivée en RDC, cette

---

<sup>9</sup> En effet, considéré comme théorie du langage, le code *Otwere* est exprimé dans et par des proverbes, qui sont des résumés aphoristiques, ainsi que nous verrons plus loin, de recherches antérieurement menées, mais non traduites dans le *code écrit*, sinon oral : avec ses forces et faiblesses. Comme nous l'avons montré dans *Otwere*, la structure du discours exprimant la procédure de la judicature traditionnelle mbozi *Otwere*, sur tout cas à traiter, tient en trois moments : **a** – l'énoncé d'un proverbe pertinent, qui balaie le contexte et sert d'introduction à l'affaire ; **b** – la présentation et le traitement du cas à l'ordre du jour, en veillant à ce qu'un consensus s'en dégage et **c** – la présentation de la conclusion prospective, qui découle du traitement du cas, avec toujours le *souci d'universalité*, qu'on appelle « *consensus* ».

<sup>10</sup> Le contenu de ce concept sera opportunément indiqué au dernier chapitre de l'ouvrage.

communauté s'appelle, notamment, les *Mongo*, tandis que l'autre partie, qui a continué sur le Congo (Brazzaville) s'appelle les *Mbosi*. Ces communautés désormais différentes par le fait de l'histoire et de la géographie, ont en réalité une *même origine historique*. A ce titre, ont-elles encore quelque chose de commun sur les plans anthropologique, sociologique et/ou linguistique ? Afin de répondre à cette question, la présente articulation cherche à comprendre le parcours de la pensée *Otwere* du Kenya aux Congo.

### **a. Fondations kenyanes de la pensée *Otwere***

Nous avons indiqué que la démarche du présent ouvrage est de capitaliser les résultats des recherches des sciences humaines ou sociales sur l'héritage culturel des communautés africaines, afin d'en tirer des enseignements et des prolongements philosophiques, dans le cadre de l'interdisciplinarité, pour finalement esquisser une fondation et une légitimation de l'indispensable combat pour le sens, ayant le développement endogène de l'Afrique comme objectif.

Il est clair pour nous que, d'un côté, la philosophie n'est aucune des sciences humaines ou *sociales*<sup>11</sup>, et de l'autre, elle est le *savoir interrogé* et ayant triomphé de l'implicite vers l'explicité de son discours, au sens où la démarche du *muthos* au *logos*, à la fois continue et discontinue, doit être complexement nette. Dans ce cadre, la bibliographie que nous convoquons est celle qui, dans l'optique de l'herméneutique prospectiviste, à l'émergence de laquelle nous travaillons, présente et traite l'anthropo-socio-histoire des Luo du Kenya, de façon à en dégager des matériaux qui permettent à la réflexion philosophique de décoller, en se réservant le droit, la possibilité et les marges d'interroger rationnellement l'irrationnel de façon complexe.

Dans un premier temps, il nous semble indispensable, avant de dégager la pensée des Luo face au Cosmos, de présenter ses éléments d'ordre anthropo-socio-historique, en nous appuyant sur l'article « *Luo* » repérable sur Google, selon lequel, la population des *Luo* est évaluée aujourd'hui à 5 275 000 habitants au Kenya et 327 000 habitants en Tanzanie. Ces *Luo* [lúô] (*jo Luo* [jólúô] en langue luo), parfois aussi appelés *Nilotes*

---

<sup>11</sup> Dans un ouvrage en préparation, nous entendons montrer que, la philosophie, vu ses objets, ses méthodes, ses soucis et ses objectifs, comparativement à ceux des sciences sociales (histoire, géographie, économie, anthropologie, linguistique...), dont le souci fondamental est d'imiter le modèle de rigueur qui a fait ses preuves dans les sciences expérimentales, n'est pas à ranger, toutes mesures prises, dans une même région épistémologique que les sciences humaines.

*Kavirondo*, vivent dans la province de Nyanza au Kenya (Luo du Kenya) et dans le nord de la région de Mara en Tanzanie (Luo Suba), avec de fortes communautés à Nairobi, à Mombasa et à Arusha.

Ce terme *Luo* signifie « suivre » en langue luo (*dholuo*). A côté, le mot « *kavirondo* » a plusieurs origines possibles, entre : **a** – la position prise par les jeunes guerriers pour s’asseoir sur leurs talons, qui est appelée *kaa virondo* en Swahili et, péjorativement, *wa kavirondo* (« peuple qui s’assied sur les talons ») ; **b** – une corruption des mots Swahili *kaffir* (« païen ») et de *rondo* (« enduire le corps de boue ») ; **c** – le mot bantou-luganda *kabalondo*, qui est une association de deux autres mots : *kabaka* (« le roi ») et *namu londo* (« le tabouret où le roi est couronné »).

Dans l’ensemble Kenya<sup>12</sup>, les *Luo* sont le troisième groupe ethnique du pays, après les *Kikuyus* et les *Luhyas* et représentent 13 % de la population. Les *Luo* proprement dits sont 5 200 000, auxquels il faut ajouter les *Luo Suba* qui sont 75 000, sans compter les 327 000 *Luo Suba* qui vivent en Tanzanie. Ils utilisent trois langues : les deux langues officielles que sont l’Anglais et le Swahili, ainsi que leur langue propre qu’est le *Luo*, toujours enseigné à l’école primaire. La jeune génération utilise aussi beaucoup le *Sheng*. En Tanzanie, les *Luo Suba* utilisent le Swahili, qui est la langue officielle, et le *Luo*. Beaucoup d’entre eux connaissent aussi l’Anglais, bien qu’il reste très peu de locuteurs de « pur » suba-simbiti.

Cette troisième communauté kenyane en importance démolinguistique a une vie religieuse très active, et les religions que l’on y trouve aujourd’hui sont l’Anglicanisme, le Catholicisme, les doctrines syncrétistes, mêlant foi chrétienne et culte des ancêtres, et l’Islam. On peut remarquer que la pratique de la religion traditionnelle pure tend à disparaître.

Pour nommer le Dieu des chrétiens, les *Luo* ont gardé les mêmes appellations que celles utilisées dans leur ancienne croyance : *Nyasaye* ou *Were*, réussissant ainsi une synthèse syncrétique, qui marque aussi le pont conceptuel entre les religions étrangères et la religion traditionnelle africaine. Dans cette synthèse, le terme local *Nyasaye*, qui traduit la notion endogène de Dieu, est rechargée du contenu du Dieu universel, caractérisé par l’omniprésence, l’omnipuissance et l’omniscience.

Les travaux des historiens montrent qu’à partir de 1500 (après Jésus-Christ) ont commencé à émigrer, par vagues successives, des peuplades nilotes au départ du sud de la Nubie (probablement du Chamal Bahr al-

---

<sup>12</sup> Le poids démographique des grands groupes ethniques kenyans se présente comme indiqué ci-dessous : Kikuyu : 22 % ; Luhya : 14 % ; Luo : 13 % ; Kalenjin : 12 % ; Kamba : 11 % ; Kisii : 6 % ; Meru : 6 % ; autres Africains : 15 % ; non-Africains (Asiatiques, Européens et Arabes) : 1 %.

Ghazal), qui auraient chassé ou assimilé les populations bantu venues d’Afrique centrale et présentes, pour leur part, depuis la fin du premier millénaire. Selon une tradition orale des Luo-Dinka et des Luo-Shilluk du Bahr al-Ghazal, un certain *Dimo* était en querelle avec son frère aîné *Niykango*, pour l’obtention de l’attribut royal représenté par la lance royale de leur père. *Dimo* ayant finalement dû s’incliner, aurait préféré s’exiler avec ce qui va devenir l’ensemble des peuples Luo vers le Sud-ouest, laissant la Nubie à son frère<sup>13</sup>. *Gilo*, le cadet des trois frères, se serait expatrié, quant à lui, vers le sud-est pour créer le peuple des *Anuak*. Mais l’épidémie de peste, qui ravagea la vallée du Nil à la fin du XV<sup>e</sup> siècle et la famine qui s’ensuivit, semblent plus vraisemblables pour expliquer l’exode des peuples Luo et des autres Nilotes.

Les premiers *jo Luo* (« hommes (de la tribu) Luo » en langue des Luo)<sup>14</sup>, arrivés, via l’Est de l’Ouganda, sur les rives du lac Victoria au XVI<sup>e</sup> siècle sont ceux du clan des *jo Ugenya*<sup>15</sup>, emmenés par *Ajwang’ Ramogi*, qui s’installe sur l’actuelle Ramogi hill, à l’époque, une forêt. Il y a construit un *gunda bur* (village protégé par un talus de terre). Bien que le plus ancien ancêtre dont se souvient la tradition orale soit *Podho*, le père d’*Ajwang’ Ramogi*, c’est ce dernier, qui est considéré par le peuple Luo comme son *fondateur*<sup>16</sup> et les noms de ses descendants restent, à l’heure actuelle, très présents et récurrents dans les noms de familles au Kenya, comme Amolo, Okoth, Julu, Ramogi.

Les autres clans ont suivi, soit par terre, soit par le lac, en vagues successives entre le XVI<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècles. La première, et la plus importante, est celle des Joka Jok, venus, comme Ramogi, du pays des *Acholi*<sup>17</sup>. Elle est suivie par celle des Joka Jok, venus du pays des Alur, puis par celle des Joka Owiny, venus du pays des Padhola (dans le Sud-est de l’Ouganda) et, enfin, par celle des Joka Omolo venus du Pawir (Royaume du Buganda). Les clans les plus puissants étaient menés par Owuor (*jo Kisumo*), Sahkaria (*jo Kano*), Dimo (*jo Yimbo*) et, surtout, *Ajwang’ Ramogi (jo Ugenya)*.

---

<sup>13</sup> Dans *Otwere*, nous voyons que ce réflexe éthique de mettre fin anticipativement à la guerre déclarée, en s’éloignant de la terre laissée par les ancêtres, pour aller en conquérir de nouvelles, est constant chez les Mbosi, qui le tiennent ainsi de leurs ancêtres Luo.

<sup>14</sup> Cette fierté congénitale des Luo, cette transparence à décliner toujours leur identité communautaire à travers leurs noms mêmes est aussi un trait caractéristique des *Luo* et leurs descendants *Mongo* (où l’on dit « vrai *Mongo* ») et *Mbosi* (où l’on dit « *Ombosi adi Ndinga* », fils de *Ndinga*, homme de dignité et d’honneur).

<sup>15</sup> Qui donnera son nom au Kenya.

<sup>16</sup> Ce sera l’équivalent de *Ndinga* chez les Mbosi.

<sup>17</sup> Chez les Mbosi, *Akoli* signifie enfant né de nuit.

Ces afflux répétés chassent les *Luhya*<sup>18</sup>, entourent les Gusii et englobent les Suba (aussi appelés Abasuba). Actuellement, les *jo Luo* sont composés de 24 clans (*oganda*), auxquels il faut ajouter les clans des Abasuba :

Jo <sup>19</sup> Alego	Jo Asembo	Jo Gem	Jo Kabondo	Jo Kadem
Jo Kajulu	Jo Kamangambo	Jo Kangundho	Jo Kano	Jo Kanyada
Jo Kanyamkago	Jo Kanyamwa	Jo Kanyidoto	Jo Krachuonyo	Jo Karungu
Jo Kasgunga	Jo Kisumo	Jo Kwabwai	Jo Nyakach	Jo Sakwa
Jo Seme	Jo Ugenya	Jo Uyoma	Jo Yimbo	
Jo Abasuba	Jo Gwassi	Jo Kaksingri	Jo Kamasengre	Jo Kaswanga
Jo Suna				

Initialement *pasteurs*<sup>20</sup>, les Luo sont devenus progressivement agriculteurs et pêcheurs, du fait de la proximité du lac. Si les mariages inter-tribaux entre Luo et Abasuba sont fréquents, la guerre contre les Gusii et, surtout, les Kalenjin-Nandi, pour la possession des points d'eau, de la terre et du bétail, sera perpétuelle jusqu'à l'arrivée des Britanniques au début du XX<sup>e</sup> siècle.

Dès leurs arrivées, les *jo Rachar*, « hommes de race blanche » en langue des Luo, sont bien accueillis par les *Luo*<sup>21</sup>, que les Britanniques décrivent comme « *un peuple, accueillant, curieux et communicatif* », dont la soumission à l'évangélisation s'est effectuée rapidement et *facilement*<sup>22</sup>. C'est ainsi que dès 1915, la région au Nord du golfe de Kavirondo devient, pour les Africains, et grâce à *Odera Akang'o*, le creuset de la pédagogie scolaire du type « *occidental* », ainsi que la première région de l'Afrique orientale britannique à maîtriser l'Anglais. Aussi, n'est-il pas étonnant que la plupart des personnalités de l'élite kenyane dans les domaines des

<sup>18</sup> Peuple pacifique, qui n'aime ni ne supporte la guerre, comme les Téké au Congo, toujours prêt à céder la place aux envahisseurs et tomber sous leur joug.

<sup>19</sup> La récurrence du génitif « *Jo* » devant chaque clan rattache, en fait, celui-ci à la forêt dont il est propriétaire, comme on dirait chez les Mbosi : les gens de Mbangasua, « *Bare ba Mbangasua* ».

<sup>20</sup> C'est un peuple qui sait s'adapter aux exigences de l'environnement.

<sup>21</sup> Ce bon accueil témoigne de l'hospitalité légendaire des Luo, et surtout de leurs descendants éloignés, les Mbosi.

<sup>22</sup> Cette facilité peut s'expliquer par le fait de l'intelligence conceptuelle des Luo, qui leur permit de voir dans leur Dieu et dans celui des Blanc un trait fondamental commun d'universalité, qui justifie la coopération (omnipuissance, omniprésence, omniscience).

sciences et de la littérature proviennent toujours de cette région, qui a su très tôt capitaliser le contact avec l'homme blanc.

Les terres occupées par les Luo étant relativement infertiles, ils n'en sont pas dépossédés par les colonisateurs, contrairement aux Kalenjin et aux Kikuyu des *White Highlands* et de la *Rift Valley*. C'est pourquoi, ils ne participent pas directement à la révolte des Mau Mau entre 1952 et 1956. Cependant, *un désir d'indépendance* s'installe aussi dans la région, grâce à des hommes comme Achieng' Oneko, Walter Odede, Oginga Odinga et Tom Mboya. Argwing's Kodhek, mieux connu sous l'acronyme de « CMG », pour ne pas dire *Chiedo Mar Gem*, qui peut être traduit par « *la perle rare de Gem* », fut le principal avocat des révoltés Mau Mau devant les tribunaux britanniques.

Cet état d'esprit s'étant généralisé, a abouti à l'indépendance du Kenya en 1963, sans pour autant arrêter les tensions entre Luo et Kikuyu, deux groupes les plus voisins, mais qui ne s'apprécient guère, non pas à cause d'une différence ethnique quelconque, mais consécutivement aux divergences de vue politiques qui ont débuté dès 1964 par des affrontements entre Oginga Odinga (Luo) et Jomo Kenyatta (Kikuyu).

Au travers de ces repères historiques, la communauté Luo s'est donné une *organisation sociale*, qu'elle n'a eu besoin ni de codifier, ni de systématiser, par exemple, au moyen d'un code oral, qui soit à la fois mode de pensée et conception de la justice dans la société. Tout est sous-entendu, implicite, non énoncé princiellement.

Chez les Luo, le système politique est, d'une part, de *type féodal*, basé sur des chefs (*ruoth* au singulier et *ruothi* au pluriel) de clan mineurs, liés à des chefs de clan puissants, eux-mêmes plus ou moins inféodés au roi de Buganda, d'autre part, l'acquisition du pouvoir est de *type électif*. Le *sorcier* est considéré comme un *sage*, disposant d'un savoir à cheval sur les mondes physique et métaphysique. Il joue un rôle social très *important*<sup>23</sup>, non seulement en tant qu'*intermédiaire* entre le monde des esprits et le monde des vivants, mais aussi en tant que *guérisseur*, au point où, considéré comme le plus sage, il intervient même comme *médiateur* lors d'un meurtre au sein du clan ou lors des combats entre clans, rôle que joue *Twere* chez les Mbosi.

Les Luo ne pratiquent ni la *circoncision*, ni aucune forme de mutilation génitale féminine : considérant le sang humain comme sacré, ils ne posent normalement aucun acte qui le fasse couler. Le premier *rite de la vie*, qui s'appelle *juogi* (« *les esprits* »), se passe avant l'âge des deux ans de

---

<sup>23</sup> Alors que chez les Mbosi, il est considéré comme un paria, l'homme qui a perdu la dignité et qui est sorti de l'ordre : *Lébahé*, et généralement, on le chasse du village.

l'enfant et consiste à le nommer, selon la situation/l'heure de la naissance et, surtout, selon le rêve d'un adulte de la proche famille vis-à-vis d'un ancêtre *respecté*<sup>24</sup>. Dans ce cas-ci, l'enfant est censé continuer la vie de cet ancêtre, qui devient son ange gardien. L'esprit d'un ancêtre ayant eu une « *mauvaise* » vie est réputé être parti définitivement (envoyé en enfer sans retour) et ne peut intervenir. Avant cette *intronisation*, l'enfant est simplement appelé le « bébé fils/fille de (prénom de la maman) fille de (nom du lieu ou vit la maman) » (*nyathi wuod/nya (...) nya (...)*). Après, il devient « prénom de l'enfant fils/fille de (prénom de la maman) fille de (nom du lieu ou vit la maman) » (par exemple : *Omondi wuod Atieno nya Siaya*).

La première *initiation* rituelle dans la vie d'un Luo consiste à *supprimer les quatre incisives* et les deux *canines inférieures* des enfants. Mais, ces pratiques sont heureusement et complètement abandonnées *aujourd'hui*<sup>25</sup>. Le *mariage*, avec la *naissance* de jumeaux et, surtout le *décès*, sont et restent les moments les plus importants dans la vie de la communauté des Luo. Chacun de ces *rites* sont accompagnés par la musique traditionnelle appelée *ohangla*<sup>26</sup>.

Conformément à la pratique traditionnelle de *l'exogamie*<sup>27</sup>, les futurs mariés proviennent obligatoirement de clans différents, afin d'éviter la relation incestueuse, considérée comme un crime anthropologique. En ce sens, un homme ne doit pas épouser une femme de son clan, qu'il considère comme une parente cognatique (*généalogique*), ni une femme du clan de sa grand-mère *maternelle*<sup>28</sup>, ni même du lignage principal de son arrière-grand-mère maternelle. Bien que ce ne soit pas recommandé par le « *Conseil des aînés* » (*jogondo*), le Luo se marie aussi fréquemment en dehors de la tribu, surtout avec les *Gusii*<sup>29</sup>. C'est à la jeune fille que revient la décision finale d'accepter ou non l'union matrimoniale.

---

<sup>24</sup> Nous retrouverons cette même pratique chez les Mbosi.

<sup>25</sup> Chez les Mbosi, c'est quelques traits de scarification à côté des oreilles, pour signer l'identité sociologique, dont ils ne se cachent à aucune circonstance : degré zéro de l'hypocrisie.

<sup>26</sup> Chez les Mbosi aussi, l'attachement à la musique traditionnelle est une réelle préoccupation.

<sup>27</sup> Le mode de vie des Luo se résume à un ensemble de pratiques séculaires, mais dont l'intelligence théorique ne saute pas aux yeux.

<sup>28</sup> Cette coutume a été préservée par les Mbosi, qui considèrent la grand-mère maternelle comme la source de la vie de tout enfant.

<sup>29</sup> Cette pratique ne bénéficiant pas de la bénédiction du Conseil des aînés, on peut y voir la marque du contact avec l'homme blanc dans la conscience des jeunes lettrés africains

Cette union traditionnelle implique plusieurs rituels, dont *trois cérémonies*, toujours très ancrées, qui ont toutes lieu chez la future mariée :

1. la première, appelée *ayie* (« *j'accepte* »), implique le paiement d'une somme d'argent à sa future belle-mère par le futur *marié*<sup>30</sup> ; c'est aussi, à ce moment, que sont débattues les modalités des étapes suivantes ;

2. la deuxième étape, appelée *keny*, engage le marié à donner du *bétail*<sup>31</sup> à son beau-père ;

3. la troisième étape du mariage est appelée *thiek* ; le plat traditionnel présenté au mari (*principe de réciprocité*) lors de son mariage sera du *gwen* (« *jeune poule* » ou « *poulet* ») braisé en sauce liquide ; toutes les parties de l'oiseau sont dans la casserole (y compris les pattes), afin de prouver qu'il n'y a rien à cacher (*principe de transparence* qui, chez les Mbosi, fera même que la dot en espèces se donne publiquement) ; le cou sera réservé au jeune marié (*principe d'honneur*).

Souvent, les deux dernières étapes sont effectuées en même temps. Cela ramène de plus en plus la cérémonie du mariage coutumier à deux étapes. Ainsi que dans les autres communautés, non seulement du Kenya, mais aussi dans d'autres pays africains, le mariage chez les Luo est actuellement « *occidentalisé* », avec aussi, une cérémonie religieuse.

Après l'accomplissement du *rite de l'ayie*, l'union maritale est considérée comme formée, et les deux jeunes peuvent déjà faire l'expérience de la chose.

Les Luo ont aussi prévu un protocole, pour régler les *problèmes d'héritage* et de *succession*, lorsque l'un des conjoints vient à décéder. Trois types de cas sont généralement identifiés :

1. Si l'épouse décède *avant* que le mari n'ait réalisé le rite du *keny*, la famille de la défunte vient « *recupérer* » son corps (*principe d'honneur*), pour l'enterrer dans la propriété familiale (*principe d'attachement à la*

---

qui, face à leur tradition, adoptent la posture d'iconoclastie, comme signe d'émancipation, là où la tradition recommande une ouverture fermée.

<sup>30</sup> A cette étape, chez les Luo, le rôle de la belle-mère est prépondérant, alors que chez les Mbosi, c'est le père qui est honoré par un vin symbolique initial. On voit qu'à cette étape, il n'y a pas d'enquête de moralité, cette clause éthique de précaution contre le divorce potentiel, à laquelle les Mbosi seront très attachés.

<sup>31</sup> La donation (*keny*) est constituée par l'apport, d'au moins, une vache accompagnée de son veau et de plusieurs chèvres ; mais, si possible, de plusieurs vaches et veaux. Cette donation ne constitue pas un enrichissement, mais la garantie que l'épouse sera bien traitée par son mari.

*famille*), et l'union est considérée comme nulle (*principe d'honneur*), même si des enfants en sont nés ;

2. Si, après le rite du *keny*, l'épouse décède, sa famille propose au veuf de choisir parmi les plus jeunes sœurs ou cousines, non encore mariées, de la défunte, pour en faire une nouvelle épouse ; cette nouvelle union s'effectue alors en réparation (*principes d'équité et de responsabilité*) sans aucune contrepartie (ni *ayie*, ni *keny*) ;

3. Si l'époux décède, la famille de la veuve propose celle-ci en *lévirat* à un jeune frère ou cousin du défunt, tout aussi sans aucune contrepartie (*principe de réciprocité*). Les Luo appellent la veuve : *liend*, ou « *la femme du défunt* », littéralement « *la femme de la tombe* ». Si des enfants naissent de ce lévirat, ils portent le nom du défunt et non du père biologique (*principe de partage*).

On voit clairement que le mariage coutumier chez les Luo obéit à six principaux principes : *honneur, transparence, équité, réciprocité, partage et attachement à la famille*. Pratiquant l'*exogamie* et la *polygamie*, les Luo savent honorer la première épouse, dite *mikayi*, coiffée de manière spéciale et distinctive, afin d'éviter toute confusion avec les autres (*ligisa*).

Les coutumes d'*exogamie* et de *polygynie*, quoiqu'autorisées par l'actuelle Constitution kényane, pour autant que le mari subvienne aux besoins de toutes ses « *épouses* » et de leurs enfants, tendent à disparaître, non pas parce que le désir de pluralisme libidinal baisse, mais beaucoup plus parce que la conjoncture économique et la faiblesse du pouvoir d'achat en ville ne permettent plus aux hommes de tenir honorablement dans le pluralisme libidinal officiel. Complémentairement à la « *femme de la maison* », les hommes Luo entretiennent généralement une ou plusieurs concubines en dehors du foyer.

Ainsi, donc, dès que l'étape de l'*ayie* est effectuée, l'union maritale est réputée formée, et le mari peut alors déflorer son épouse, non loin des témoins des deux familles qui pourront témoigner de la virginité de la jeune fille, en exhibant l'hymen. Cette action accomplie, la jeune femme reçoit de sa belle famille un petit cache-sexe et un *cieno* (ceinture munie d'une queue). Ce *cieno* est porté soit jusqu'à son décès, soit jusqu'à celui de son mari ; dans ce dernier cas, la ceinture est jetée sur le toit de la maison familiale.

Lors de la cérémonie du *thiek*, s'il s'agit d'une première épouse (*mikayi*), la mariée reçoit un couvre-chef, rappelant la forme d'une tiare, en papyrus tressé appelé *ligisa*, qui aura été confectionné par la première épouse du plus âgé de ses beaux-frères. Cette coiffe, portée lors des événements familiaux ou lorsqu'elle rend visite à ses filles mariées, permet de la distinguer directement.

Chez les Luo, il est absolument interdit à un mari de *toucher* (en tous sens) sa belle-mère, suivant la coutume du *lur* ou *respect*, et avant la naissance du premier enfant, les deux personnes doivent même se tourner le dos pour se parler ; de même, le mari ne peut entrer dans la maison de sa belle-mère<sup>32</sup>.

La naissance multiple (*yawo rudi*) est la seule qui donne lieu à des rituels. En ce sens, le premier né sera prénommé *Apiyo* (pour une fille) ou *Opiyo* (pour un garçon), le deuxième *Adongo* (pour une fille) ou *Odongo* (pour un garçon) et le troisième (ou l'enfant suivant) *Akello* (pour une fille) ou *Okello* (pour un garçon).

A part la naissance et le mariage, les Luo ont beaucoup de considération pour les funérailles (*tero buru*), en général, et celles d'un adulte de sexe masculin, en particulier, qui sont considérées comme le rituel le plus important<sup>33</sup>. Cette dernière cérémonie est appelée *tero buru* (littéralement « *emmener les cendres* » en langue des Luo), du fait que les femmes s'enduisent le corps des cendres d'un feu de camp. Elle signifie l'action d'« *accompagner le passage à la mort* »<sup>34</sup>.

Ce rite peut paraître violent par le fait que, lors de l'enterrement d'un homme adulte, les hommes traversent le village juchés sur des taureaux, en habit traditionnel guerrier, simulant l'empalement d'un hypothétique ennemi et que les taureaux sont introduits dans la maison du défunt. La conviction est alors que les danses exécutées à cette occasion par les femmes (que le défunt soit un homme ou une femme), créent les conditions spirituelles pour emporter les mauvais esprits de cette maison ; elles se termineront également à l'intérieur.

Du fait de l'adoption des repères culturels occidentaux, ces pratiques n'ont presque plus cours, mais donnent toujours lieu à des rassemblements excédants, souvent, plusieurs centaines de personnes et durant trois jours.

En organisant ainsi les *funérailles* avec autant de soins, les Luo considèrent traditionnellement que le défunt reste, toujours à l'heure actuelle, enterré, non pas au cimetière, mais dans sa *ber gi dala* (en Luo, littéralement « *c'est bon pour le domicile familial* »), c'est-à-dire la propriété familiale. Même s'il est décédé en ville, le corps doit être enseveli dans la propriété famille en campagne (*principe d'attachement à la famille*). Ce principe est si strictement observé que le jour de

---

<sup>32</sup> Chez les Mbosi, ils se parlent à travers le mur de la maison, en application du principe de pudeur.

<sup>33</sup> D'ici vient la considération à cause de laquelle, les Luo, les Mongo et les Mbosi ont plus de considération pour l'homme mort que vivant.

<sup>34</sup> Les femmes Mbosi pratiqueront ce rite, avec quelques nuances, certes.

l'enterrement, le prêtre, en personne, se déplace pour accomplir le rite funéraire chrétien.

*Les veuves et les filles n'héritent jamais.* Dans le meilleur des cas pour elles, et avec l'agrément de la famille du défunt, la nue-propiété des biens est transmise aux fils et l'usufruit à la première épouse parmi les veuves. Celles-ci doivent passer le *rite du retrait de deuil* pour espérer attirer le charme d'un autre homme en dehors de la famille du défunt mari, à laquelle, elles restent liées tant qu'elles n'ont pas marqué ce pas libérateur. Mais en général, le statut de « *veuve* » inspire une certaine méfiance aux hommes, qui la considèrent comme une tueuse de maris, c'est-à-dire que tout homme qui l'épouserait risquerait de mourir avant elle. Cette considération augmente le « *chômage* » des femmes, dont le nombre est démographiquement supérieur à celui des hommes, pour la raison qui vient d'être avancée, puis qu'en face, les hommes préfèrent les jeunes filles, pour mieux les « *sentir* » pendant la lubrification libidinale.

Les Luo, très fiers de leurs origines et appartenance ethniques (*honneur*), organisent la vie de leur communauté à partir des moyens endogènes à leur portée (*autonomie*). C'est ainsi que le *Cyperus papyrus*, espèce de plante herbacée qui pousse en abondance sur les rives du lac Victoria, du marais de Yala et des différentes rivières, est utilisée, entre autres, pour la confection de cordage, de *vêtements*<sup>35</sup>, de matelas, d'objets symboliques, de boucliers, de nasses ou autres objets usuels.

Ils vivent dans des villages traditionnels (*gweng'*), formés par plusieurs *ber gi dala* (« *propriétés familiales* »), séparées entre elles par des pâturages et des terrains de culture. Parfois, le village est entouré d'un talus de terre (*gunda bur*) ou d'une enceinte de pierres édifiée sans apprêt ni mortier (*ohinga*) comme à Thimlich Ohinga.

La propriété familiale est de forme ronde, entièrement ceinte d'un rideau d'arbres et de buissons épineux, constituant ainsi une clôture munie d'une entrée principale (*rangach*) et de plusieurs « *passages secrets* » (*rot* au singulier et *roti* au pluriel), pour toutes fins utiles.

Le centre de la propriété, appelé *kul*, est occupé par les bovins (*dhiang'* au singulier et *dok* au pluriel), rassemblés pour la nuit. Autour de cet espace, on note les différents bâtiments, de forme ronde, construits sur base

---

<sup>35</sup> Mais, avant de maîtriser cette technique, les Luo portaient à peine un cache-sexe, au point où, le géologue anglais Felix Oswald, arrivé dans le Kavirondo en 1911, a dû les décrire comme suit : « *Ceci doit sûrement être un jardin d'Éden, où les hommes et les femmes, jeunes et vieux, tous se promènent nus et sans complexe, sans aucune préoccupation pour n'importe laquelle de nos idées conventionnelles de décence et sans être entravés par des préceptes de mode* ».

d'une ossature à bois courts close de boue *séchée*<sup>36</sup>, couverts d'un toit de chaume, au sol en terre battue, sans autre ouverture que la porte, et constituant le complexe familial comprenant (*attachement à la famille*) :

1. une hutte (*hudi*) pour chaque épouse ;
2. la hutte des adolescents (*simba*<sup>37</sup>) qui est la plus proche de l'entrée et où ils font leurs premières expériences amoureuses et *sexuelles*<sup>38</sup> ;
3. les greniers à grain (*dero* au singulier et *dere* au pluriel) et les fenils (*ot* au singulier et *oti* au pluriel) au plancher de bois *surélevé*<sup>22</sup>.

La hutte de la première épouse, placée à l'opposé de la *rangach*, est la plus grande et entièrement ceinturée d'un porche (*agola*), sous lequel sont effectuées la plupart des activités domestiques, comme le concassage des grains sur la pierre à moudre (*pong'*), la cuisine, l'élevage des poules domestiques (*gwen* au singulier et *gwen* au pluriel) et la garde des petits animaux, comme les chèvres, les jeunes veaux ou les chiens (*guok* au singulier et *guogi* au pluriel). Le reste de l'espace est utilisé pour la culture des légumes, dans le souci de ne pas dépendre de l'extérieur, pour la satisfaction des besoins existentiels (*principe d'autonomie*), qui permet de maintenir les exigences morales de la communauté face aux influences extérieures.

Les Luo n'aiment pas la *guerre*, mais ils la préparent en temps de paix (*précaution*). C'est ainsi que tous les villages d'un même clan (*oganda*) s'unissent pour défendre leur « *territoire* » (*pinje*), soit vis-à-vis d'une autre tribu, soit face à autre clan. Dans ce cas, le chef de clan (*ruoth*), aidé du Conseil des anciens (*jodongo*) prend la direction des jeunes guerriers (*joweny*), encadrés par des plus âgés (*osumba mirawyi*), (*principe d'exemplarité*). Les combattants sont armés d'une lance (*tong'*) et d'un large bouclier (*okumba*) fabriqué en papyrus tressé. Ce bouclier a la particularité d'être plus large que haut et de former un angle, afin de protéger les cotés du combattant ; parfois, il est hérissé de pointes, afin d'être utilisé comme un éperon et pour empêcher l'ennemi de chercher le « *corps à corps* ».

---

<sup>36</sup> La même technique est utilisée par les Mbosi aussi, mais ceux-ci préfèrent des maisons rectangulaires.

<sup>37</sup> On peut constater ici que l'écriture de la langue des Luo est plus ou moins *idéographiques*, où un seul mot résume toute une idée, alors que celle des Mbosi est pratiquement *alphabétique*, où un groupe de mots est indispensable pour exprimer une idée : *ndeh a bana m'andzézi*, pour *simba*.

<sup>38</sup> D'ici vient la pratique des Mongo qui recommandent aux jeunes gens d'apprendre à faire l'expérience de la chose avant de se marier.

Le visage et le corps du combattant sont enduits d'argile et la tête coiffée d'un couvre-chef en plumes d'autruche (*kondo udo*).

L'ensemble de la troupe est accompagné du *sorcier (jabilo)*, dont nous avons déjà souligné le rôle multidimensionnel. Il sert, entre autres, de médiateur (*ogaye*) entre les belligérants (*médiation intersubjective*). Dans ce cas, lorsqu'il veut intervenir, le sorcier jette sa *peau de léopard*<sup>39</sup> par terre entre les deux groupes (*intimidation métaphysique*), traçant ainsi la frontière métaphysique entre le bien et le mal, la justice et l'injustice ou entre la paix et la guerre.

Pour structurer leur rapport au Cosmos, *les Luo sont traditionnellement religieux et monothéistes*, en ce qu'ils croient en un créateur suprême, appelé *Nyasaye*, qui se manifeste dans les choses quotidiennes, comme le soleil, la lune, le lac ou certains animaux sauvages, comme le python, mais ceux-là sont considérés comme n'intervenant pas directement dans la vie des hommes, qui disposent d'une grande marge de liberté pour accomplir leurs desseins sur terre. Ils pratiquent le *culte des ancêtres*, pour lequel, les esprits de ceux-ci (*juok* au singulier et *juogi* au pluriel) influencent la vie des hommes, en apportant bonheur ou malheur : en fonction du respect ou de la violation du règlement métaphysique par eux<sup>40</sup>. L'esprit de l'ancêtre, dont le nom a été donné à un enfant, est censé revivre à travers celui-ci et devenir son ange gardien (*rapport au Sacré*).

*La croyance des Luo associe les phénomènes naturels à certains esprits* : *Wuon koth*, pour la pluie, *Nyakalaga*, pour le vent. Même le lac Victoria possède aussi son esprit appelé *Mumbo*, le plus actif des esprits. Les hommes qui en sont possédés sont caractérisés par des crises d'hystéries et sont appelés *jomumbo (jamumbo* au singulier). Ils se doivent de porter sur leur tête une couronne de feuilles d'arbre (ce signe distinctif est appelé *olendo*). Tous les autres « possédés » sont appelés *jojuok (jajuok* au singulier).

Chaque clan de la communauté des Luo possède son *sorcier-guérisseur (jabilo)*. Certains sorciers, appelés *ngwecho*<sup>41</sup> (traduction littérale : « *chien renifleur* »), sont censés reconnaître la présence des mauvais esprits rien qu'en humant l'air, d'autres comme les *jokoth* intercèdent auprès de *Wuon*

---

<sup>39</sup> Nous verrons que, chez les Mbosi, ce rôle que les Luo confient au sorcier, est plutôt joué par *Twere*, et comment la peau de léopard est remplacée par le balai, symbole de la judicature *Otwere*.

<sup>40</sup> Les Mbosi appelleront cela *Lébahé*, qu'ils entourent d'un ensemble de rites dont la nature même poussent les hommes à se discipliner, ce qui permet à la société de tenir dans l'ordre, la stabilité et la discipline.

<sup>41</sup> Les Mbosi l'appellent « *Oloi* » ou « *Ndzimba* ».

*koth* l'esprit de la pluie. Le *jabilo* intervient aussi comme médiateur lors d'un meurtre au sein du clan ou lors des combats entre tribus. Il est, alors, appelé un *ogaye*<sup>42</sup> : un *médiateur social*, doté d'un pouvoir mystique au service de l'intérêt général.

Les Luo croient que les esprits ont aussi le pouvoir de générer une naissance multiple dans des familles de prédilection. Ainsi, à part le fait que les enfants reçoivent des prénoms bien spécifiques, en fonction des circonstances de leur naissance, les parents quant à eux et les jeunes restent confinés chez eux durant une semaine pendant que les voisins chantent et dansent, pour faire fuir l'esprit.

Mais cet héritage culturel des Luo s'est, pour l'essentiel, dissout, du fait de l'arrivée des Britanniques dans l'ouest du Kenya, qui a conduit les Luo à se convertir au christianisme rapidement et facilement. Les premiers baptêmes ont lieu en 1909. Des mouvements religieux *synchrétistes*, comme *Nomiya Luo Church* ou *Legio Maria*, sont apparus très vite.

Comme nous l'avons montré dans *Otwere*<sup>43</sup>, concernant le cas des Mbozi du Congo, les Luo, qui présentent leurs traditions comme puissantes, y renoncent facilement et se rangent aussitôt derrière la culture envahissante, presque sans combattre. Il se développe alors une importation massive des modèles extérieurs et un renoncement aux valeurs culturelles propres : là est la raison fondamentale de la faiblesse actuelle de ces civilisations.

Afin d'agrémenter leur existence, les Luo, comme la plus part des peuples africains, accordent une place importante à *la musique* et au chant, qui rythment la vie quotidienne (moissons ou autres tâches journalières, réunions familiales), ainsi que les cérémonies régulières et séculières (naissance multiple, mariage, décès). Ainsi, le chant, la danse et la musique prennent une dimension hors du commun, en tant que lieu de reconnaissance et de valorisation de soi devant autrui. Ils sont, réellement, présents au quotidien et tout est prétexte pour les convoquer tout au long de la journée.

Ils appellent la musique traditionnelle *dudu*, qui sert, par exemple, à accueillir un visiteur ou les guerriers de retour de la bataille, ou *ohangla*, quand elle est centrée sur le rapport de l'homme avec les esprits, donc plus journalière.

---

<sup>42</sup> Puis que dans le cas, l'auteur de l'infraction n'est pas connu, son « *sixième sens* » lui confère le pouvoir de le détecter et de le révéler à la communauté. En ce sens, le sorcier n'a pas la connotation négative qu'il a en Afrique centrale.

<sup>43</sup> Ngalebaye D., *Otwere*, idem.

Leur ululation (cri), appelée *sigalagala*, est unique en son genre et appelle, simplement, les personnes présentes à danser, tellement, c'est irrésistible, sans avoir même besoin de décoder le message délivré. Des instruments très divers et de fabrication endogène sont utilisés (*autonomie*), notamment :

1. les instruments à cordes, comme la lyre *nyatiti* ou la vièle *orutu* ;
2. les instruments de percussion, comme les tambours *bunde*, les grelots *gara* ;
3. les instruments à vent, comme la corne *oporo*, la flûte *asili*.

Cette musique traditionnelle inspirera, au milieu du XX<sup>e</sup> siècle des styles musicaux nouveaux comme l'*omutibo* ou le *benga*.

Les Luo connaissent le sel alimentaire depuis la basse époque égyptienne. Celui-ci remonte par bateau et caravane la vallée du Nil, mais reste malgré tout un luxe réservé et inabordable. Le salage des aliments est plutôt effectué avec du natron, plus commun dans les régions de Nubie ou du Kenya.

A l'origine, ils sont pasteurs-agriculteurs et le bétail est utilisé pour son lait et rarement pour sa chair. La chair du gibier est salée, séchée et fumée (*aliya*). Traditionnellement, les Luo ne mangent que de la chair d'herbivores ; ils ont la crainte de manger un carnassier qui aurait, auparavant, dévoré un des leurs.

Les cultures sont celles du sorgho (*bel*) et de l'éleusine. Le maïs et les fèves ne seront introduits que plus tard par les colonisateurs. Les légumes sont fournis par des feuilles de plantes sauvages comme l'*alot bo* ou l'*apoth* (« légume glissant » en langue des Luo).

Arrivés sur les rives du lac Victoria, dans l'actuel Kenya, ceux qui n'étaient déjà pas pêcheurs sur les mêmes rives, mais dans l'actuel Ouganda, ou sur celles du lac Albert ajoutent cette activité. La pêche est essentiellement constituée de *bende*, (« haplochromis »), *odado* (« barbeau »), *kamango* (« anguille ») et d'*omena* (« menu fretin » ou « ablette », le Luo ne fait pas la distinction entre les deux termes). La pêche est consommée fraîchement grillée ou après séchage au soleil. Le *ngege* (« tilapia ») et le *mbuta* (« perche du Nil ») seront introduits, plus tard, dans le lac Victoria par les Britanniques.

Ainsi la communauté des Luo a-t-elle fourni au Kenya contemporain des personnalités politiques, littéraires, musicales et diverses comme :

1. Grace Onyango (1927 à Gobei), première femme Maire (Bourgmestre), première femme membre d'un Parlement national, première femme Présidente d'une Chambre des Députés en Afrique ;

2. Jaramogi Oginga Odinga (± octobre 1911 à Bondo)-(20 janvier 1994), le premier Vice-Président du Kenya, inhumé dans un mausolée à Bondo ;
3. John Robert Ouko (31 mars 1931)-(12 février 1990 entre Koru et Muhoroni ?), Ministre des Affaires étrangères du gouvernement de Daniel Arap Moi, décédé de façon suspecte, mais restée mystérieuse, en 1990 dans les alentours de sa propriété de Koru près de Muhoroni ;
4. Pamela Arwa Mboya (1939 à Maseno)-(26 janvier 2009 en Afrique du Sud), épouse de Thomas Odhiambo Mboya, elle devint, après l'assassinat de son mari, un membre de la *Kenya Women's Political Caucus* et une déléguée permanente de l'ONU pour les « Etablissements Humains ». Elle est inhumée dans la propriété familiale de Lambwe au Nord-Est du parc national de Ruma ;
5. Raila Amolo Odinga (7 janvier 1945 à Maseno), fils de Jaramogi Oginga Odinga, guide de l'opposition politique durant les élections présidentielles de décembre 2007 et actuel Premier Ministre du Kenya ;
6. Ramogi Achieng' Oneko (1920 à Tieng'a)-(2007 à Kunya), un des 6 pères fondateurs du Kenya indépendant ;
7. Thomas Odhiambo Mboya (15 juillet 1930 à Thika)-(05 juillet 1969 à Nairobi) d'origine Luo, fut un homme politique et Ministre de l'Économie et du Développement sous le gouvernement de Jomo Kenyatta (Kamau wa Ngengi) avant d'être assassiné à Nairobi. Il fut inhumé dans un mausolée sur l'île de Rusinga ;
8. Bethwell Allan Ogot (3 août 1929 à Gem), historien et, actuellement, chancelier à la *Moi University* ;
9. Grace Ogot (15 mai 1930 à Asembo), première femme écrivain kényane de renommée internationale et épouse de Bethwell Allan Ogot ;
10. Ayub Ogada (? à Mombasa) musicien-chanteur-compositeur et virtuose de la lyre *nyatiti* compositeur de deux des thèmes musicaux du film *The Constant Gardener* ;
11. David Owino Misiani (22 février 1940 à Shirati : Tanzanie)-(17 mai 2006 à Kisumu) chanteur-compositeur et un des pionniers de la musique *Benga*, décédé dans un accident de matatu ;
12. Suzzana Owiyo (1975 à Kasaye-Nyakach) musicienne-chanteuse-compositrice parfois comparée à Tracy Chapman ou à Nina Simone ;

13. Tony Nyadundo (1968 à Nyahera) musicien-chanteur-compositeur chantre du style musical *Ohangla* ;
14. Barack Obama Senior (1936 à Kanyadhiang'-Karachuonyo)-(24 novembre 1982 à Nairobi) économiste au ministère des finances kenyan, il est enterré à Nyang'oma Kogelo. Il est le père de Barack Hussein Obama (1961) le 44<sup>e</sup>, et actuel, Président des États-Unis d'Amérique ;
15. Odera Akang'o chef tribal ayant forcé l'éducation scolaire au Kenya ;
16. Gor k'Ogalo chef tribal ;
17. Okoth Ogendo (1944 à Gem-Rae)-(24 avril 2009 à Addis-Abeba) avocat et professeur d'université ;
18. Thomas Risley Odhiambo (1931 à Mombasa)-(2003 à Nairobi) professeur d'entomologie, auteur de l'article, dont nous nous sommes servi, pour accéder et comprendre le mode de pensée des Luo.

Sur cette base de la présentation du mode de vie des Luo (éléments anthropo-socio-historiques), qui inclut l'organisation sociale de la vie, la conception pratique de la divinité et celle du rapport de l'homme à la nature, nous allons à présent essayer d'en tirer des éléments théoriques, susceptibles d'être capitalisés comme relevant du mode de pensée des Luo, que l'on pourrait soumettre à *l'herméneutique*, dans le cadre de ce courant informé de la *philosophie africaine* devant émerger à partir des matériaux africains.

En ce sens bien entendu, l'article de *Thomas Odhiambo*, intitulé : « *Essence et continuité de la vie dans la société africaine : sa nature évolutive* », nous sert de fil conducteur, pour dévoiler et révéler les principes d'*Otwere*, cette pensée africaine en métamorphose, depuis le Kenya et comprendre comment ce mode de pensée a pu se systématiser précocement au Congo, en passant par la RDC, comme socle de l'identité d'une même communauté, que l'histoire et la géographie complexes de l'Afrique colonisée ont fini par disperser, mais dont il convient de retracer le *phylum*, dans le cadre de la recherche des pistes de fondation de l'unité culturelle de l'Afrique, au moment où, par ailleurs, le Kenya et le Congo ont ouvert leurs relations diplomatiques, ouvrant ainsi la possibilité à leurs peuples d'engager des partenariats multiformes et mutuellement avantageux, que l'ignorance de leur histoire commune n'arrangerait pas.

Présentons ainsi son questionnement : « Quels sont le but et le sens de la vie humaine ? Cette question, mère de toutes les autres, a déconcerté philosophes autant que théologiens de toutes les sociétés et de toutes les

ères. De même, la question qui s'ensuit naturellement est : quel est le destin d'un être humain au sein de ce but ? Ces questions fondamentales et dérangeantes sont tout aussi pertinentes et déconcertantes aujourd'hui qu'elles l'étaient à l'époque des Pharaons, qui a débuté il y a plus de 5 000 ans. Les réponses fournies par des sages, des philosophes, des théologiens et des penseurs dont les préoccupations premières sont les mystères de la vie, le destin et la continuité existentielle sont encore vitales à la société. Des institutions sociales sont construites et instaurées en conséquence »<sup>44</sup>, Thomas Odhiambo part du postulat suivant le quel : « Presque toutes les religions majeures, incluant les religions indigènes africaines, mettent l'accent sur l'évolution des êtres humains vers un niveau plus important de droiture, de compassion, de paix et de compréhension divine »<sup>45</sup>.

Constatant qu'à travers la littérature qui existe, « on porte un intérêt démesuré à l'information et au savoir, au détriment de celui accordé à la compréhension », il relève qu'il est « tragique que cette vision implique l'exclusion de sages, philosophes, théologiens et autres penseurs intuitifs dont la vocation première a été de sonder et pénétrer les mystères de la vie, le destin et la continuité existentielle ».

A travers sa contribution, l'auteur se propose, d'abord, de « repositionner l'Afrique sur l'autoroute principale du développement de l'esprit humain – pas en tant qu'étude anthropologique ni en tant qu'apologie, mais plutôt comme une plante dynamiquement perspicace dans le bosquet de l'expérience humaine ».

Ensuite, il « évoque la contribution africaine préliminaire à l'évolution du savoir humain », en décrivant, dans une approche comparative, les visions africaines contemporaines de la nature de Dieu, de l'esprit humain et de la vie, tout en soulevant des questions sur les notions de continuité de la vie, la nature et la destinée humaine, ainsi que leurs conséquences sur la famille et la société, avec comme *impensé*, la considération selon laquelle, la perception africaine traditionnelle du monde est adaptée aux processus de développement sociaux et économiques contemporains.

Thomas Odhiambo structure sa réflexion en trois moments, dont le premier : « *La place de l'Afrique dans l'évolution de la connaissance* », ambitionne d'établir l'antériorité du geste philosophique africain, incarné par l'Égypte pharaonique, par rapport à sa reprise et à son approfondissement par la Grèce antique, dont les premiers grands

---

<sup>44</sup> Odhiambo T., « *Essence et continuité de la vie dans la société africaine : sa nature évolutive* », article Internet, p. 1.

<sup>45</sup> Idem, p. 1.

théoriciens ont appris à pratiquer la confrontation de la curiosité humaine à la complexité du cosmos au moyen du logos dans les *Ecoles égyptiennes*<sup>46</sup>.

Il conclut ainsi cette première partie :

*« Presque tous les noms des Dieux grecs ont été adaptés à partir de formulations égyptiennes. Hérodote prétendit même que le nom de tous les Dieux étaient connus en Egypte depuis le début des temps. Les premiers habitants de Grèce offraient des sacrifices en priant, mais leurs Dieux n'étaient ni nommés ni n'avaient de titres. Les Grecs commencèrent à utiliser les noms de Dieux Égyptiens seulement après que le Pelasgiens eut reçu le droit de le faire de la part de leur unique et plus ancien oracle de Dodona. De même, selon Bernal, Platon passa du temps en Egypte aux environs de 390 avant J.-C., et dans son Phèdre, fit déclarer à Socrate que le Dieu Égyptien de la sagesse, Theuth-Thoth, était l'inventeur de l'arithmétique, de la géométrie et de l'écriture. Dans son Philebos et Epinomis, Platon fournit de plus amples informations sur Thoth et lui attribue la création de l'écriture, du langage et de toutes les sciences. Quelques années plus tard, ayant emprunté des livres à la bibliothèque d'Alexandrie durant son séjour en Egypte en compagnie d'Alexandre le Grand, Aristote énonça, dans sa Métaphysique, la croyance selon laquelle l'Égypte était le berceau des mathématiques grâce au travail forcené de la caste des prêtres Égyptiens qui avaient le loisir de s'engager dans de telles réflexions théoriques. Ainsi, la géométrie ne fut-elle pas simplement inventée pour mesurer les terres après que les jalons originaux eurent été emportés par les inondations périodiques du Nil, comme Hérodote l'avait cru.*

*L'association réalisée entre la religion de l'Égypte antique et l'ascension extraordinaire des mathématiques et de la science en Égypte antique est intrigante. En effet, la philosophie de la religion de l'Égypte antique n'était pas concernée par le monde matériel et éphémère du « devenir » – avec ses cycles de croissance et de décrépitude. La religion mettait plutôt l'accent sur le champ immortel de l'être, tel qu'illustré dans les nombres, la géométrie et l'astronomie. Cette approche de la vie a également influencé la pensée métaphysique grecque. On considère que les écrits de Platon et Aristote relatifs à ces sujets ont été fortement influencés par les idées égyptiennes. Platon a peut-être adopté la vision égyptienne de l'immortalité de l'âme ainsi que sa vision sur la création et sa doctrine du Bien.*

---

<sup>46</sup> Sur cette considération, en fait, tout débat est tardif, et presque interdit, dans la mesure où Platon et Aristote eux-mêmes le reconnaissent.

*Il existe une base solide permettant de spéculer qu'Aristote a adopté la notion égyptienne du « mouvement immobile », le processus créateur se développant du désordre à l'ordre. Ce processus fut exécuté par l'esprit et les mots – ou l'intelligence pure, tel qu'Olela le rapporte. Aristote pourrait également avoir appris de l'Égypte la doctrine de l'âme dont il a parlé dans son Livre des Morts.*

*Comme leurs ancêtres, les Africains contemporains sont extrêmement religieux. Presque tous les individus et groupes d'activités, de n'importe quelle nature que ce soit – politique, économique, sociale ou militaire – sont largement influencés par des considérations essentiellement mystiques et religieuses.*

*Leur connaissance de Dieu s'exprime à travers des proverbes, chansons, prières, mythes, histoires et cérémonies religieuses. Alors qu'il n'existe pas d'écrits sacrés au sein des sociétés traditionnelles, de nombreux européens voyageant en Afrique depuis le 17<sup>e</sup> siècle, ont observé, à travers le continent, des recoupements d'idées sur Dieu et l'esprit humain d'ordre monothéiste et, à bien des égards, métaphysique. Ceci peut être confirmé en comparant un certain nombre de rapports et études. Par exemple, les aspects philosophique, ésotérique et métaphysique de la pensée africaine de l'Ouest ont été retranscrits par le savant Maurice Delafosse (1879-1926) via une série de monographies sur les religions et cultures indigènes d'Afrique qui reflétaient les facettes rituelles et institutionnelles de leurs structures philosophiques sur la vie et la pensée. Le travail de Delafosse fait partie d'un projet d'envergure sur les religions africaines, mené par William Leo Hansberry. Plus récemment, John S. Mbiti a mené une étude d'une grande ampleur sur les religions traditionnelles africaines. Son travail explore le continent et couvre environ 300 croyances africaines. Il a également amassé une bibliographie impressionnante d'études sur les religions individuelles traditionnelles ».*

Dans la deuxième partie de sa réflexion : « *La nature de l'Etre Suprême* », Thomas Odhiambo s'emploie à montrer que la nature de l'Etre de l'étant, la Cause causante non causée, qui causa le causalisme universel, sans avoir été causée par aucune autre cause, qui lui soit antérieure (dans le Temps) et extérieure (dans l'Espace), ou Dieu, présente trois principales caractéristiques métaphysiques, qui en fondent aussi l'universalité, à savoir : *l'omnipotence, l'omniprésence et l'omniscience.*

Ces caractéristiques de la divinité, dont l'homme est l'étant, l'auteur les repère dans toutes les cultures africaines, de façon à s'autoriser méthodologiquement le dégagement du concept de Dieu, sans que l'Afrique ait eu

besoin de l'importer de la culture occidentale, à travers la colonisation par l'évangile chrétien<sup>47</sup>.

Il structure ainsi sa démonstration :

*« Bien que les conceptions de Dieu soient colorées par les particularités de la culture, de la géographie et de l'environnement de chaque nation, il existe suffisamment d'éléments significatifs de croyances communes pour que l'on puisse parler d'un concept Africain de Dieu. On peut affirmer sans trop prendre de risques que toutes les cultures africaines tendent à croire que Dieu, indépendamment du titre ou nom qui lui est attribué, transcende la perception que nous pouvons en avoir par nos facultés humaines. Alors que Dieu a été associé à des formes de pensées concrètes, c'est-à-dire à des objets simples ou à des forces surnaturelles dans l'Univers visible, tels que le soleil, la lune, les hautes montagnes, la forêt, le tonnerre et la lumière, aucune de ces descriptions figuratives ne sont des incarnations de Dieu ni ne sont vénérées comme le seraient des dieux. Ce sont généralement des représentations métaphoriques vouées à promouvoir la compréhension de Dieu et permettre aux gens de se rapprocher de Lui/Elle. Tel qu'un savant Allemand qui visita le Royaume du Bénin, en Afrique de l'Ouest, l'écrivit dans un témoignage qui date de 1705 : « Étant donné que Dieu est invisible, ils (les habitants du Bénin) disent qu'il serait idiot de réaliser des représentations corporelles de Lui, puisqu'il leur paraît impossible de créer l'image de quelque chose que personne n'a jamais vu ».*

*Généralement, les descriptions tangibles aussi bien que métaphoriques associées à Dieu reflètent certains attributs que les gens associent au Dieu invisible et sont des pierres de touche naturelles pour une meilleure compréhension de Dieu. Par exemple :*

- *Les **Luo** de Nyanza, au Kenya, vivant sur les berges du Lac Victoria (à califourchon sur l'Equateur), assimilent le soleil, ou Nyasaye, à l'expression d'un aspect de l'Être Suprême, qui est l'auteur de la vie et de la mort et le créateur de toute chose.*

- *Les **Wachagga**, qui vivent sur le flanc du Mont Kilimandjaro, juste au sud de l'Équateur, en Tanzanie, connaissent l'Être Suprême sous le nom*

---

<sup>47</sup> En 2000, la situation du rapport des Kenyans aux religions en général se présente ainsi qu'il suit : Protestants : 45 % ; Catholiques : 33 % ; croyances indigènes : 10 % ; Musulmans : 10 % ; autres : 2 %.

Les Kenyans sont majoritairement Chrétiens, mais les estimations du pourcentage de la population ayant adhéré à l'Islam ou aux croyances indigènes sont très variables.

de Ruwa, qui est associé au soleil et au ciel. Ils voient Dieu comme le créateur tout-puissant de toute chose, qui ne change pas.

- Les **Barotse**, qui vivent dans la haute vallée Zambezi de Zambie, en Afrique Centrale-du-sud, connaissent l'Être Suprême sous le nom de Nambe, qui créa l'Univers et est la grande cause de tout. Il est tout-puissant et rien ne peut être fait contre sa volonté. Les Barotses personnifient Dieu dans le soleil et le ciel, qui sont les domiciles les plus remarquables pour leur Dieu.

À partir de et selon ces énumérations, ainsi que bien d'autres, Dieu possède les attributs éternels intrinsèques d'omnipotence, d'omniscience et d'omniprésence invisible. Dieu est la Première cause et le créateur de l'Univers – autant celui qui est visible aux sens physiques que celui qui est invisible (l'Univers invisible est d'importance moindre que le visible). Dieu est le Grand Protecteur et le Gouverneur de toute la Création. De nombreux exemples concrets partout à travers l'Afrique expriment ces attributs :

- Sur l'omnipotence : il existe une croyance parmi les Yorubas du Nigeria, selon laquelle les devoirs et défis sont faciles à accomplir lorsque Dieu aide à les accomplir ; et difficiles à réaliser lorsque Dieu ne le permet pas ;

- Sur l'omniprésence : les Bamums du Cameroun appellent Dieu « Nnui », ce qui veut dire « Lui qui est partout ». Le Shilluk au Soudan et le Langi d'Ouganda assimilent Dieu au vent et à l'air pour transmettre cet attribut ;

- Sur l'omniscience : pour les Zoulous d'Afrique du Sud et les Banyawandas du Rwanda, Dieu est connu comme « Le Sage » et pour les Akans du Ghana, comme « Celui qui sait et voit tout ».

Enfin, dans la troisième et dernière partie de sa réflexion : « *La nature humaine* », Thomas Odhiambo repère trois éléments principaux par lesquels il décline l'économie de la nature humaine, à savoir : le corps, l'esprit et l'âme.

Il illustre cette dimension de sa pensée à travers l'exposé suivant :

« *La relation existant entre Dieu et l'humanité peut être comparée à celle existant entre un Parent et un enfant. Dieu est le Père et, pour certaines personnes, le Parent, ou uniquement la Mère de l'humanité. Quelle est alors la nature de l'être humain ? Et s'ils ont une origine divine, comment les êtres humains peuvent-ils être considérés comme des personnes faites de chair et d'os ? Généralement, l'esprit humain et/ou l'âme est considéré comme étant immatériel et divin. Chaque personne est*

*un mélange complexe d'éléments matériels et immatériels, l'immatériel étant l'essence vitale de la personne reflétée dans son état de santé et de bien-être. Il existe différentes versions de cette opinion.*

*Selon la culture religieuse des Mandingos, qui vivent dans les parties les plus arides de la Savane de l'Afrique de l'Ouest, du Niger au Sénégal, l'être humain dans sa globalité est constitué de 3 entités : le corps mortel visible, c'est-à-dire physique, qui est de loin l'entité la plus insignifiante, et deux entités distinctes, invisibles, non corporelles – Dia et Nia – logées dans le corps mortel.*

*Les Mandingos considèrent la première entité non corporelle, le Dia, comme une force vitale ou énergie qui n'a pas de volonté, d'intelligence ou de personnalité propre. Elle pénètre le corps physique au moment de la conception et transmet au corps la vitalité qui le stimule au cours de son existence mortelle. Le Dia est perçu comme une partie d'une forme universelle et éternelle d'énergie impersonnelle, qui pénètre toute la nature, y compris les choses animées et inanimées. La force vitale universelle et éternelle découle ultimement de l'Être Suprême.*

*Le Nia, pour sa part, fournit la volonté et l'intelligence qui dirigent les opérations du Dia tant qu'il réside dans le corps physique. Le Nia a sa personnalité propre et, comme le Dia, existe longtemps avant d'entrer dans le corps physique, durant le développement utérin de l'enfant en devenir. Il est responsable du contrôle et de l'harmonisation des matériaux variés, qui contribuent au développement du fœtus. Le Nia existe par-delà la mort du corps physique. Durant cette existence postérieure à la vie terrestre, cette forme désincarnée préserve le même tempérament moral et les mêmes pouvoirs intellectuels qui l'ont caractérisée durant son séjour dans le monde phénoménal, de même qu'elle retient sa connaissance et son intérêt pour l'environnement phénoménal et les personnalités humaines avec lesquelles elle avait interagie. Elle est apte, pour un temps, à rétablir le contact avec eux. Il est évident qu'elle tend vers la perfection spirituelle – la perfection du Nia, dans le cas d'un Mandingo, par exemple, est le principal objectif de la vie humaine dans sa globalité.*

*De même, les Akans du Ghana considèrent-ils qu'un être humain est constitué de trois éléments : l'okra, le sunsum et l'honam (nipadua). L'okra est le « soi » le plus secret ou la force vitale de la personne représentant, à l'intérieur d'elle, une étincelle de l'Être Suprême (Onyame) en tant qu'enfant de Dieu. L'okra est l'équivalent de l'âme chez les occidentaux. Le sunsum semble être l'équivalent de l'esprit de l'humanité, mais, en l'analysant mieux, il ne semble pas être essentiellement séparé de l'okra. L'honam fait référence au corps physique. Les penseurs Akan pensent qu'il existe une interaction évidente*

*entre ces trois parties. En cas de maladies physiques, souvent, la médecine contemporaine Occidentale ne peut avoir aucun effet là où la médecine traditionnelle a prouvé être extrêmement efficace. Dans de tels cas, la maladie corporelle est considérée comme objectivant un esprit dérangé, alors que l'harmoniser avec celui de Dieu lui apportera la guérison.*

*Selon la métaphysique Akan, la personne humaine et le monde en général ne peuvent être réduits aux dimensions physiques ou à un assemblage de chair et d'os. L'humain est un être complexe qui ne peut être expliqué ou se satisfaire d'une dimension uniquement physique pour appréhender l'Univers ».*

A partir de ces trois dimensions de sa réflexion, Thomas Odhiambo aborde successivement les problématiques de la *continuité de la vie*, ainsi que celle de la *nature et du destin de l'homme* sur terre.

Concernant la première thématique, l'auteur pense que le concept de continuité est partiellement relié à la notion d'esprits qui, autant que les gens, sont des créations de Dieu et servent différents objectifs. Il relève que les esprits sont importants, non seulement pour la notion d'immortalité, mais également pour donner un sens et une éthique à la vie sur terre. Pour cela, il cite l'exemple des peuples du sud du Kenya, de la Tanzanie et de l'Ouganda, de même que, parmi les Nilotiques au Soudan et en Ethiopie (les Shilluks, Dinkas, Maos, Kunamas...), pour qui, l'Être Suprême (Juok ou Jok), et son pouvoir surnaturel, sont associés au destin.

Dans cet élan de pensée, les humains et d'autres créatures, aussi bien que les objets inorganiques, détiennent différents niveaux de pouvoir surnaturel, comme héritage du Père, leur Cause causante commune. Par contre, il indique que seuls les humains et les animaux possèdent des esprits et des âmes en plus de leurs ombres et corps physiques qui se décomposent après la cessation de leur vie, c'est-à-dire, à leur mort physique, après laquelle, l'auteur affirme que les attributs spirituels, l'âme et l'esprit, continuent d'exister. En face, les humains sont présentés comme supérieurs aux animaux, dans la mesure où, ils détiendraient davantage de pouvoir spirituel. Toutefois, bien que les animaux et plantes fournissent la base des ressources de l'existence humaine, ils possèdent également un pouvoir spirituel qui leur est propre, sous la forme de la participation de l'essence divine, qui est leur cause causante commune dans l'accident qu'ils sont. En conformité avec cette considération, certains rituels religieux ont été établis, pour gérer aussi moralement que possible cette coexistence entre l'homme et la nature.

Cette considération philosophico-religieuse, comme on en trouve dans les descriptions platoniciennes, est très repérable dans la tradition des *Luos*, où la vie est pensée comme perpétuelle, au sens où, après la mort,

la personne serait renvoyée d'où elle était venue, c'est-à-dire au monde spirituel, où tous ses besoins sont comblés. Les Luos pensent que dans ce monde spirituel, certains résidants sont plus vieux que d'autres. Ainsi, le plus vieux d'entre eux est *Juok*, qui est considéré comme possédant le plus haut degré de sagesse, la source du pouvoir surnaturel, par participation à l'Être de l'étant.

Dans cette perspective, la communauté des Luo considère l'âge comme un baromètre de l'accumulation de la compréhension et de la sagesse, au moyen de laquelle, la continuité de la vie spirituelle par-delà la mort physique, qui se pense en termes de temporalité et de hiérarchique, a des impacts profonds sur *l'éthique* et les valeurs morales du peuple Luo, que chaque membre de la communauté doit pratiquer durant son séjour sur terre, aussi bien pour bien vivre que pour obtenir la considération des autres qui en fait un être de dignité, à laquelle les Luo tiennent tant. Aussi, cette conception de l'immortalité, au-delà de la personne humaine individuellement considérée (*Chara*), a-t-elle un impact sur la santé spirituelle de la famille entière, du village ou du clan.

Thomas *Odhiambo* a trouvé les bons mots, pour dire que, chez les Luos, les âmes des humains sont les membres d'une *république spirituelle*, demeurant pour peu de temps dans la chair, en attendant la mort physique qui les en délivre pour les ouvrir à *l'immortalité*. Solidairement, les rites et invocations qu'un individu et le public exécutent, comme les cérémonies funéraires et offrandes, sont nécessaires, afin que la communauté, au sens large du terme, puisse déterminer sa condition en tant qu'entité spirituelle. Dans ce contexte, la force morale ne jaillit pas uniquement du cerveau ; elle est profondément enracinée dans l'âme.

Cette présentation de la conception de la continuité de la vie chez les Luo, l'une des croyances traditionnelles africaines, permet à l'auteur de formuler quelques observations d'ordre historique concernant l'étude et/ou la perception de la mentalité africaine en général par le colonisateur :

*« Depuis le 17<sup>e</sup> siècle, les observations de nombreux étrangers sur la religion africaine ont révélé de sérieuses incompréhensions de la pensée traditionnelle locale, et, souvent une détermination délibérée à la dénigrer. Charles de Brosses (1760) a, par exemple, apparenté le fétichisme au fondement originel de toutes les religions, en particulier dans les traditions d'Afrique. Auguste Comte, qui adopta la théorie de Charles de Brosses, la promulgua en y ajoutant quelques fioritures, notamment que le fétichisme était la fondation indiscutable du système de croyance religieux africain et que la notion d'un Dieu Suprême y avait été introduite par des voyageurs juifs et chrétiens ».*

L'auteur note que ces détracteurs, et d'autres, ont fait partie d'une longue histoire de désaveux de toute idée centrale au *système de pensée africain*, qui n'a, à ce jour, pas éteint la croyance basique des Africains dans leur propre structure conceptuelle religieuse, au sujet de laquelle, quatre principaux préjugés sont répandus : les cultes divins ancestraux ; la superstition ; l'animisme, la zoolâtrie ou le paganisme et le fétichisme.

Pourtant, relève Thomas *Odhiambo*, les actes de respect perpétrés envers les morts ne veulent pas dire qu'ils sont transformés en objets d'adoration, mais ils signifient que la *dette du sens* des générations présentes vis-à-vis de leur sagesse et de leur bonté ne doit pas être oubliée. En ce sens, les actes de commémoration et de communication par la prière ne représentent qu'une petite partie de la religion traditionnelle, dont la grande majorité des croyances est basée sur des réflexions profondes doublées de longues expériences, n'ayant que très peu de choses en commun avec la simple superstition, que *Platon* rangerait du côté de la *doxa*, de l'opinion.

Pour conclure cette première thématique, Thomas *Odhiambo* relève :

« *Quoi qu'il en soit, la superstition pénètre chaque religion jusqu'à un certain degré, ce qui ne signifie pas qu'elle doive lui être assimilée pour autant. Si les religions africaines reconnaissent l'existence d'esprits, dont certains habiteraient les objets physiques, il ne s'agit que d'une infime partie de la religion qui doit être comprise dans le cadre d'une croyance selon laquelle Dieu est Suprême, et siège au-dessus de tous les esprits et de l'humanité – tous faisant partie de la création de Dieu. De telles croyances ne peuvent pas plus être assimilées à de l'animisme ou à de la zoolâtrie qu'elles ne peuvent l'être dans un contexte chrétien ou musulman. La religion africaine n'est pas bâtie sur de la magie. Et si les Africains portent des porte-bonheurs religieux, ils ne sont pas plus fétichistes que les Chrétiens ne le sont en portant une médaille de St Christophe ou un Musulman, en portant son chapelet* ».

Après avoir ainsi présenté la conception de la continuité de la vie humaine sur terre chez les Luo, l'auteur aborde sa deuxième thématique : « *Nature et destin humain* ».

Pour lui, la *tradition religieuse*, qui sous-tend la *vision africaine du monde*, se trouve en face de la *perception occidentale dominante du monde*, qui conduit présentement les forces puissantes de la *globalisation*, legs moderne des *Lumières*, et qui conserve l'*individualisme agressif*. On se souvient que certains penseurs du siècle des Lumières, dont les œuvres sont célèbres par ailleurs, n'ont pas, par *intégrisme* et *intolérance*, fait l'économie du dénigrement de tout ce qui était africain, motivés par l'*apologie du colonialisme* et de l'*esclavage*.

Si le combat pour la *tolérance* et la *diversité culturelle* n'est pas un vain mot, l'attention des penseurs modernes devrait se porter sur ce qui, dans la *tradition africaine*, est essentiel au *développement* de la gouvernance humaine et à la *préservation de l'environnement*<sup>48</sup>, afin de se prémunir contre les *excès de la rationalité*, des progrès matériels et de l'individualisme avide. En d'autres mots, Thomas *Odhiambo* pense que l'Humanité a autant à apprendre aujourd'hui de l'expérience africaine qu'il y avait dans le passé à apprendre de la nature philosophique et métaphysique et du *sens de la vie*, dimensions qui ont été enfouies dans le matérialisme de l'esprit du temps, d'inspiration occidentale.

Cette transition vers l'avènement d'une autre conception plus adaptée et rationnelle des *rappports transculturels* entre les humains, d'un côté, et entre l'homme et la nature, de l'autre, devrait nous amener à réfuter épistémologiquement et éthiquement le *paradigme du Siècle des Lumières*, où *l'éthique* a davantage été focalisée sur *l'idéal de l'individu* que sur celui de la *communauté humaine*, au sens plus large, ou sur des domaines plus importants, tels que la biologie et la physique. Pour l'auteur, cette pensée occidentale, qui prévaut encore largement aujourd'hui, considère les humains, non comme des composantes d'une totalité systémique, mais comme distincts du reste de la nature.

Il en est résulté la dégradation environnementale sur une large échelle et qui devient une grande menace pour la sécurité et la survie de l'Humanité toute entière, qu'il s'agisse des bourreaux que des victimes, dans les marges désormais restreintes des principales préoccupations actuelles de l'Occident vis-à-vis de l'environnement, à savoir :

1. L'éthique doit-elle se restreindre aux êtres humains, ou doit-elle s'étendre aux êtres non humains, mais sensibles ?
2. N'importe lequel des autres objets matériels dans la nature, tels que les collines, les rochers et rivières, possède-t-il une valeur morale ?

---

<sup>48</sup> Il faut signaler ici que, dans l'entendement africain, il s'agit de « *préserver l'environnement* », c'est-à-dire, d'exploiter la nature (végétale, animale et minérale), pour en soutirer habitat, nourriture et médicament, mais sans la détruire, conscient que l'homme présent et celui à venir en ont tous capitalement besoin. En ce sens, le concept de « *protection de l'environnement* » est un véritable non sens, en ce qu'il présente l'homme comme l'ennemi de la nature, acceptation très étrangère à la mentalité africaine. Les actes de banditisme de l'homme vis-à-vis de la nature observé essentiellement en milieu urbain, dénotent de l'aliénation et de la dilution de la mentalité africaine authentique (qui est restée presque intacte dans les campagnes) dans le paradigme occidental. Le combat écologique en Afrique devrait aller faire école auprès des paysans, et obtenir que les animateurs des ONG arrêtent leur arrogante prétention d'asséner des leçons de défense de la nature aux paysans.

Ce double questionnement au cœur des préoccupations occidentales présentes sur l'environnement appelle une précision philosophique sur les concepts *morale* et *éthique*. En effet, il convient de relever que *la morale* est l'ensemble des règles définissant le *bien* et le *mal* qu'une communauté humaine se donne, pour y stabiliser et discipliner l'existence. Chaque morale communautaire est ainsi marquée par des *particularités* que ne partagent pas forcément d'autres communautés du monde, au sens où, Claude Lévi-Strauss affirme que « *Tout ce qui est universel dans l'homme est naturel et tout ce qui est particulier dans l'homme est culturel* ». Face aux morales particulières, *l'éthique* est le traitement philosophique de ces morales particulières, en vue d'*en extraire les aspects universels* que peut partager l'ensemble de la condition humaine, comme l'attachement à la *liberté*, à la *dignité*, à l'*honneur*, au *bonheur* (...). La théorie philosophique de ces valeurs éthiques est *l'axiologie*, qui recherche l'universel dans la condition humaine par-delà les particularités et les accointances historico-géographiques de l'existence de l'homme à travers les pays du monde.

C'est ainsi que, commentant cette restriction interrogative, Thomas Odhiambo note que, « *dans la doctrine chrétienne, la nature est généralement comparée à une palette de ressources dédiée à servir les humains. Cette vision est cohérente avec celle articulée par Aristote dans sa justification hiérarchique de la dominance écologique par les humains, aberration affirmant que les plantes n'existent que pour être au service des animaux et qu'à leur tour, les animaux n'existent que pour l'usage que les hommes peuvent en faire.*

*De telles idées anthropocentriques, utilitaires et de hiérarchie écologique atteignirent le statut de sagesse suprême au temps de Thomas d'Aquin. Et dès les prémisses du mouvement scientifique moderne, qui remontent au début du 15<sup>e</sup> siècle, certains éléments de la nature ont été largement considérés comme des objets dédiés à l'analyse, à l'expérimentation ou à des transactions commerciales. Cette approche ne fait apparaître aucune limite à l'exploitation industrielle qui, entre le début de la révolution industrielle au 17<sup>e</sup> siècle et aujourd'hui, a dépassé toutes les limitations précédentes en termes d'accumulation de richesse et de propriété par des individus isolés, des sociétés ou des nations ».*

Voulant ainsi situer les motivations éthiques ayant conduit à la naissance de l'écologie philosophique, sur laquelle nous reviendrons dans un instant, l'auteur relève que « *l'exploitation massive de la nature et le bouleversement de sa toile complexe d'associations et de relations pourraient parfaitement amener la biosphère dans sa globalité à une halte soudaine, de la même façon que l'exploitation intensive et insoutenable du « Croissant Fertile » – vallée se trouvant entre les rivières jumelles de*

*l'Euphrate et du Tigre – , a mené à la fin de la Mésopotamie antique. La vision conventionnelle de la nature, une vision utilitaire et centrée autour des besoins humains, n'a pas été suffisamment remise en question. De fait, le rythme de la destruction de la nature n'a pas été altéré ».*

Pour conclure cette deuxième thématique, Thomas *Odhiambo* indique qu'il n'existe aucun doute que la conversion de l'individualisme à un universalisme plus compassionnel apporterait une solution à certains des problèmes que connaît aujourd'hui l'humanité, au sens où l'universalisme permettrait de mieux s'approcher d'une idée naturelle du Bien. L'humanité se retrouverait, ainsi et jusqu'à un certain point, du moins, obligée de s'éloigner de sa focalisation occidentale sur l'objectif individuel humain en tant que *centre de l'éthique*<sup>49</sup> et d'épanouissement de l'homme sur terre, malgré un environnement sociologique peu recommandable.

Il s'interroge, pour savoir si un tel changement de cap pourrait être accompli durant la vie des plus jeunes d'aujourd'hui, dans le spectre des générations vivantes, ou même durant les prochaines générations. En réponse, il formule l'hypothèse qu'un tel changement, bien que souhaité, ne pourra avoir lieu que dans un certain temps, et à condition que les hommes modifient de concert, et conséquemment, leur façon de concevoir le monde. Pour ce faire, il pense que la *religion traditionnelle africaine*, qui lie la vie de l'homme sur terre à celle de la nature (végétale, animale et minérale), en tant qu'environnement existentiel, nourriture, médicament et énergie, peut être la première piste disponible de réflexion, qui pourrait considérablement guider les efforts présents de l'Humanité, pour un meilleur couplage de l'exploitation de la nature d'avec sa préservation.

En somme, à travers l'article : « *Essence et continuité de la vie dans la société africaine : sa nature évolutive* » de Thomas *Odhiambo*, que nous avons utilisé comme canal d'accès à la pensée philosophique Luo, par-delà les incursions sur la place de l'Afrique dans l'évolution de la connaissance humaine, la nature de l'Être suprême et la nature humaine, bases épistémologiques qui lui ont permis de penser les problématiques de la continuité de la vie et du destin de l'homme dans la nature (tant naturelle que sociale) chez les Luo, l'auteur a voulu montrer, fondamentalement, que, face à la préoccupation mondiale présente pour la trouvaille de la meilleure

---

<sup>49</sup> Le débat sur cette idée tient à ce que, d'un côté, l'Occident veut imposer sa vision du monde aux autres peuples, à travers la techno-science et la mondialisation, et de l'autre, les autres peuples revendiquent la nécessité de la prise en compte de leurs desiderata dans la définition du Bien à l'échelle de la condition humaine. L'éthique d'à-venir est celle qui réussira à construire une éthique dialogique par-delà les deux premières, qui tombent sous la particularité.

équation devant arrimer l'exploitation de la nature à la « protection »<sup>50</sup> durable de l'environnement, la conception de la religion traditionnelle africaine du rapport entre l'homme et la nature est la première piste de réflexion à exploiter. Sur cette matière capitale, l'Afrique, importatrice mondialement reconnue des modèles de toutes sortes, est pour une fois en avance sur l'Occident, et propose une posture intellectuelle, en réalité multimillénaire, que le présent ouvrage voudrait contribuer à structurer et à porter au langage.

Du point de vue de Thomas *Odhiambo*, voici le texte que l'humanité présente devrait interroger :

*« De ce survol des systèmes de croyance africains, il apparaît clairement que la croyance cardinale du peuple Africain dans l'Être Suprême a été traduite en un système relationnel complexe entre Dieu et la personne humaine. Ce système pénètre toute l'éducation de la personne en lui inculquant l'éthique du service de « l'autre » et le respect de la nature. Par exemple, les Luos – mais ce n'est pas propre qu'aux seuls Luos, cela est également partagé par les indigènes du continent – perçoivent l'éducation d'une personne comme l'aventure de toute une vie ou comme la somme totale d'expériences qui modèlent et guident les attitudes et la conduite de l'enfant autant que de l'adulte.*

*L'importance accordée à l'évolution personnelle de chaque individu n'amointrit pas pour autant le respect porté à la collectivité. Au contraire, le bien collectif dépend de chaque membre de la communauté, chacune des actions individuelles apportant une contribution au bien être de la communauté dans son ensemble. Ainsi, pour les Luos, existe-t-il un continuum entre l'action individuelle et l'action collective. Ce système insiste aussi bien sur l'importance de l'éducation à vocation d'évolution personnelle que sur celle des normes sociales et de l'éthique morale<sup>51</sup>.*

*Le respect accordé à l'âge et à l'effort humain sont guidés par des valeurs qui promeuvent l'unité. Les plus anciens partagent une responsabilité commune envers les jeunes. En retour, les enfants doivent respecter non seulement leurs parents, mais tous ceux qui assument des responsabilités pour eux, y compris les membres de leur généalogie, du clan et de la tribu. Grâce à cette méthode d'éducation, les jeunes accomplissent de nombreuses choses. Cette méthode renforce les liens de*

---

<sup>50</sup> Ce concept, qui repose sur un arrière-fond idéologique massif, est repris comme tel et innocemment par les Etats africains, alors qu'il occulte ce qu'il devrait révéler. Nous tenterons d'en démasquer l'impensé par la suite.

<sup>51</sup> Au regard de la précision conceptuelle que nous venons d'apporter, l'expression « éthique morale » est proprement un abus de langage.

parenté à travers tout le groupe ethnique ; fournit une éducation pour la vie de famille ; instruit les enfants de la religion du clan ; et enseigne les lois normatives de conduite sociale. Il est intéressant de noter que le système carcéral était inconnu du peuple Luo<sup>52</sup>. L'éducation professionnelle fonctionne, quant à elle, à un niveau différent, puisqu'elle est confinée à des personnes triées sur le volet, parfois au sein d'un même clan, dont le savoir et les connaissances sont transmis par un code strict d'apprentissage d'une génération à l'autre. Ces professions, incluant maréchaux ferrant, médecins ou théologiens, sont également focalisées sur le bien-être des autres. L'individualisme et la possessivité sont des attitudes qui étaient – et sont encore – abhorrées dans la société traditionnelle africaine.

En suivant la vision africaine du monde ci-dessus explicitée, on créerait davantage de mesures qui bénéficieraient à l'humanité toute entière et à sa progression. Ces mesures s'étendraient par-delà le produit national brut, les dépenses pour les forces armées, et d'autres statistiques nationales comparables. On devrait également modifier la mesure du progrès en prenant en considération des notions pas nécessairement quantifiables, telles que les progrès réalisés dans le domaine des relations sociales et de la communauté. Cela inclut la mise en pratique de valeurs morales personnelles telles que ressentir de l'amour pour sa famille, ses voisins et des étrangers, prêter attention aux objectifs communautaires, éprouver de la compassion pour les plus démunis, les orphelins et les veuves et user d'incitations et donner des sanctions à ceux qui offensent les normes sociales et communautaires, plutôt que d'avoir recours à l'emprisonnement et l'exécution. Ces facteurs sont également des signes essentiels du progrès humain.

Le fondement de cette vision du progrès plus large et humaine pourrait être solidement construit s'il prenait racine sur la recherche constante de la compréhension du divin ; une croyance primordiale en un ordre surnaturel existant par-delà le monde physique, un sens profond d'humilité et de tolérance vis-à-vis des opinions défendues par les autres. Dans les relations internationales, cela aurait pour conséquence une croyance intégrale dans la paix, l'évolution des nations au-delà de leur besoin de domination politique et militaire, et l'adoption progressive d'un système de

---

<sup>52</sup> Chez les Mbozi aussi, la prison n'existe pas, mais la société a réussi à hypostasier ou placer la loi (*Lébahé*) en absolu, au point où chaque individu autocensure ses propos et actes, que le corps social apprécie et sanctionne positivement ou négativement, selon les cas, avec *l'impensé* que ce rigorisme est le prix à payer, afin que la vie sociale ne dégénère pas dans le libertinage. Le lecteur intéressé par les détails de cette problématique pourra consulter avec fruit notre ouvrage : *Otwere*.

*pensée bannissant l'idée d'élu ou de race supérieure. Il est temps de repositionner l'Afrique en termes d'expérience humaine et de mettre en valeur le rôle qu'elle peut jouer dans la progression de l'humanité vers moins de pouvoir et de richesse, tant ils tendent à annihiler l'esprit humain contemporain ».*

Ce genre de texte est plutôt rare à travers les publications d'Africains, tellement, il est frontal, intelligent, informé, vrai, pertinent et prospectif. C'est pour cela que nous avons choisi de le citer dansement, afin de le donner à lire. Nous nous en servons aussi comme prétexte, dans le quatrième et dernier chapitre de l'ouvrage en cours, pour penser les métamorphoses de la pensée *Otwere* entre le Kenya et les Congo, en nous appuyant sur le projet du Bassin du Congo, comme contribution à l'élaboration épistémo-axiologico-éthique d'un paradigme de développement durable, articulant l'exploitation des ressources naturelles au service de l'amélioration des conditions de vie et de prolongation de l'espérance de la vie de l'homme sur terre, d'un côté, et la préservation de l'environnement comme *biosphère*, aussi bien au profit de la présente humanité qu'au profit de l'humanité à venir.

Autrement dit, il s'agit d'une contribution au regain d'intérêt pour l'*écologie philosophique* qui, aussitôt née, a été récupérée par les politiques et organisations non gouvernementales qui, progressivement, lui ont fait perdre son concept de départ, qu'il faille à présent retrouver stratégiquement, avant son repositionnement prospectif.

Franz *Crahay*<sup>53</sup> a fini de montrer que, dans l'extraction philosophique de la matière culturelle, à travers l'approche herméneutique, le vecteur

---

<sup>53</sup> En effet, Franz **Crahay**, dans « *Le "décollage" conceptuel : condition d'une philosophie bantoue* » (in *Diogène*, 1965) montre que la transformation de la vision du monde (*doxa*) des Bantous en philosophie passe par les conditions suivantes :

- existence de philosophes bantous en nombre suffisant ;
- acceptation d'un métissage culturel ;
- inventaire des valeurs à sauver ;
- « décollage » conceptuel du mythe pour accéder à la réflexion achevée, critique, autocritique et constructive (il souligne que l'Occident a réalisé son décollage en deux moments : le moment critico-réflexif avec les Grecs, au V<sup>e</sup> siècle, et le moment technico-scientifique, vers le XII<sup>e</sup> siècle ; il conseille à l'Afrique de réaliser ce double décollage en même temps) ;
- nécessité d'éviter les courts-circuits et le culte de la différence dans l'imitation de l'Occident.

On voit bien que l'approche de *Crahay* pêche par une pétition de principe. Car, on ne peut pas conditionner le passage du *muthos* au *logos* par l'existence préalable de « philosophes » africains, comme si leur existence était évidente, et comme si leur avènement n'était pas l'objectif.

pensant part de l'implicite vers l'explicite, du particulier vers l'universel, de l'irrationnel vers le rationnel, de l'empirique vers le principiel, toutes choses relatives et complexes par ailleurs. Ainsi, sur le chemin du dévoilement du code épistémo-éthique Otwere à partir du socle culturel Luo, les quatorze principes suivants résument cet héritage culturel :

1. honneur ;
2. transparence ;
3. équité ;
4. réciprocité ;
5. partage ;
6. attachement à la famille ;
7. patriarcalité du lien social ;
8. rapport au sacré ;
9. autonomie ;
10. précaution ;
11. exemplarité ;
12. médiation intersubjective ;
13. intimidation métaphysique ;
14. respect du droit d'aïnesse.

Sur la base de la distinction kantienne du *principe* (norme d'action portant sur un champ *universel*) d'avec la *règle* (norme d'action portant sur un champ plus restreint, *particulier*)<sup>54</sup>, il convient de relever, ici, que ces principes de la culture des Luo sont les normes catégorielles autour desquelles s'organise la régulation des différents secteurs de la vie sociale, sous formes plus ou moins de « *déontologies* » spécifiques.

## **b. Réappropriation de la pensée Otwere chez les Mongo**

Ici, la même démarche méthodologique est de mise : la réflexion philosophique ne pourra décoller qu'au regard des résultats des recherches des sciences humaines ou sociales, principalement : l'anthropologie, la sociologie, l'histoire et la linguistique, dans le cadre de *l'interdisciplinarité*, et suivant le postulat selon lequel, la migration géo-historique d'une partie de la communauté des Luo du Kenya vers les Congo (Kinshasa et Brazzaville) s'est accompagnée inversement d'une

---

<sup>54</sup> Kant E., *Critique de la raison pure*, trad. Jules Barni, Paris, Garnier Flammarion, 1989, pp. 306-306, où il écrit : « Toute notre connaissance commence par les *sens*, passe de là à l'*entendement* et s'achève dans la *raison* », en définissant l'entendement comme la faculté des règles, tandis que la raison est celle des principes (universels).

migration de leurs modes de vie et de pensée, dont nous interrogerons par la suite la continuité et la discontinuité, par rapport aux grandes préoccupations philosophiques sur le monde actuel.

En effet, et suivant les travaux convergents des historiens, le peuplement du *Bassin actuel du Congo* est ancien. Les Mongo, qui l'occupent du côté de la RDC, seraient originaires du Nord-Est de la RDC, dans la région du Haut-Nil (l'actuel Ouganda) vers les Lac Albert, Edouard et Victoria. Cette hypothèse fut avancée par *Van Der Kerken G.*, et est corroborée par d'autres historiens plus contemporains comme *Leysbeth A.* (1963), *Mikanza N.* (1966), *Hustaert G.* (1972) ou encore *Ndaywel è Nziem I.*, *Obenga T.* et *Salmon P.* (1998).

En ce sens, il y aurait eu deux grandes migrations, dont la *première* se situerait entre les XIV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles après Jésus-Christ. Ces groupes *Mongo* sont les *Batetela* et les *Basuku*. Ils se seraient installés, non pas dans l'actuelle province de l'Equateur, mais dans la Province du Mamiéna et du Kasai-Oriental. La *seconde* migration, celle qui nous intéresse, concerne l'arrivée dans la *cuvette du Bassin du Congo*, en décrivant un trajet d'Est en Ouest. Elle se situerait entre le XVI<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle.

Ces hypothèses n'ont, certes, pas encore levé tous les doutes que suscite la curiosité sur cette préoccupation, dans la mesure où, par ailleurs, les matériaux de travail sont principalement oraux et ne facilitent pas la reconstruction fiable des faits, avant les archives coloniales, quelquefois partiales.

Toutefois, une *étude*<sup>55</sup> réalisée et présentée sous la double direction de Ulysse *Bourgeois* et Denis *Chartier* de l'Université d'Orléans, intitulée : « *Une gestion des terres conflictuelle : du monopole foncier de l'Etat et la gestion locale des Mongo (territoire de Basankusu, République Démocratique du Congo)* », rassemble une somme précieuse

---

<sup>55</sup> L'étude, présentée le 28 septembre 2009, est dédiée «... au lecteur, à mes proches, familiaux ou non, mais je le dédie particulièrement aux Mongo avec une pensée pour les paysans », et l'auteur la résume ainsi : « *La propriété des terres en Afrique est marquée par des interactions entre deux manières de gérer les terres. D'après le droit juridique, l'Etat est le seul propriétaire foncier. Cependant, en zone rurale et forestière, il existe des pratiques foncières anciennes, et les populations locales ont également des droits fonciers, indépendamment de l'Etat. Située au cœur des forêts du Bassin du Congo, la République Démocratique du Congo est un pays où l'on observe des modes coutumiers de gestion des terres. De nombreuses populations dépendent de ces forêts pour leur survie. C'est le cas de la population Mongo vivant dans les forêts équatoriales au centre du pays. La gestion des terres de cette population est au cœur des enjeux que représentent les forêts. Entre un Etat aux multiples difficultés, et les populations Mongo, la gestion foncière est marquée par différentes manières de s'approprier la terre. D'où des tensions voire des conflits entre deux acteurs fonciers différents* ».

d'informations scientifiques, sur la base desquelles nous bâtissons le présent paragraphe sur les Mongo.

Ainsi, le parcours allant de la migration du Kenya à la constitution de la communauté des Mongo en RDC est bien connu, grâce à la tradition orale, notamment confortée par les travaux de *Jean Bongango* sur la grande guerre appelée « *guerre du chien* » qui, comme toutes les problématiques africaines, appartient au domaine du *mythe* et de l'histoire orale ; elle aurait débuté, ainsi que la rapporte *J. Bongango* :

*« Une jeune fille reçut de son défunt père un chien de chasse en héritage. Ce chien permettait à la famille de ne manquer de rien, et principalement de viande de chasse. Vint un jour où le mari tua le chien en l'absence de l'épouse. Le soir, le mari servit la viande préparée à son épouse, et celle-ci mangea le repas. Mais pendant ce repas, l'époux annonça que la viande était celle du chien de son père. L'épouse retourna dans sa famille, et c'est ainsi que commença la guerre qui divisa en deux groupes distincts la population. A partir de ce moment les Mongo se séparèrent des Ngombé, les Mongo Baseka Bongwlanga se sont installés dans la région de Basankusu. Les Ngombé sont actuellement eux aussi répartis dans la cuvette centrale de cette région de la RDC. Mais ils sont moins nombreux que les Mongo. Cette scission aurait eu lieu vers Kisangani, dans la province Orientale. La migration qui entraîna l'arrivée du peuple Mongo dans la région de Basankusu aurait traversé la rivière Lonkomo. Les descendants actuels datent cette migration au XVI<sup>e</sup> siècle.*

*La guerre des chiens serait à l'origine du peuplement dans le territoire de Basankusu par les Mongo proprement dits, appelé aussi Baseka Mundji. Au sein des Baseka Bongwalanga, on distingue deux groupes : les Baseka Bonwgalanga proprement dits et les Basek'efekele. Cette distinction est principalement faite par rapport aux chefferies. Ainsi, la chefferie de Bongilima<sup>56</sup> (qui va nous intéresser par la suite) est dans le groupe des Basek'efekele ».*

---

<sup>56</sup> Dans l'aire culturelle des Mbosi au Congo, l'un des districts est *Abala*, district d'origine de l'auteur du présent ouvrage, qui comprend trois groupes de Mbosi : les Mbosi dit de *Ngilima*, à cheval sur la Mpama et l'Alima ; les Mbosi dit de *Tsè*, zone basse inondable, comprise dans le triangle Mabirou-Ollombo-Assengué, et les Mbosi dits *d'Ondinga*, couvrant les zones Lébomo, Ebou et Ndziéma, sur les six que compte le district : Mpama, Ossélé et Mboubée. Pour désigner les Mbosi de cette zone, on dit : *Ongilima* (singulier, avec retrait du *b* qui est antéposé chez les Mongo) et *Angilima* (pluriel). Le père de l'auteur : *Ngalébahé Antoine*, dit *Falanga Mokondzi* (l'argent est un faiseur de roi), avait quitté la zone Nguilima au Congo vers 1950 pour la RDC (dont il est revenu en 1962), où il a travaillé le bois et servi *Dieu* dans les missions catholiques naissantes, particulièrement à Mbandaka, Bolobo et Kwamout. On peut comprendre que le *clan Mbosi Ngilima* du Congo a été créé par un des migrants venu de la chefferie *Bongilima*

Selon Ulysse *Bourgeois* et Denis *Chartier*, la culture des Mongo est très liée à la nature, comme celle des Luo, et cela peut s'observer à différents niveaux, comme la pratique religieuse. Auparavant, les cultes concernaient de manière forte des divinités secondaires (par rapport au Dieu Créateur : *rapport au sacré*). Cela concernait des forces dites telluriques (liées à des forces physiques comme la foudre, la pluie), des animaux (avec le *totémisme*), des mânes (...). La pratique du *totémisme*, ainsi que le *culte des ancêtres* (ancestrisme), semble avoir été les principaux cultes des Mongo avant la christianisation de la cuvette centrale de la RDC, qui considèrent le totémisme comme une relation étroite entre une communauté (le clan) et certaines espèces vivantes. En ce sens, *un clan adopte un totem quelconque, en fonction de son environnement naturel immédiat* (forêt, eau...), comme la panthère ou le crocodile.

Ayant force de lois, des interdits naissent de cette considération et font qu'on ne chasse plus l'animal érigé en totem (*hyperréglementation de la vie*), auquel on dédie désormais des cultes, des cérémonies. Cette considération a une influence supposée sur le groupe, du moment où s'instaure une connexion axiologique entre l'homme et le monde naturel (végétal, animal et minéral). Claude *Lévi-Strauss* a pu ainsi observer que les groupes sociaux pratiquant ce type de relations avec le monde dit « *naturel* » (animaux, plantes...) ont tissé de tels liens sociaux que la nature devient un guide, pour ne pas dire : « *une méthode de pensée* ». P. *Descola* a observé, pour sa part, que le totémisme est également une

---

chez les Mongo en RDC. En tenant compte du fait que la migration ayant abouti à la structuration de l'ethnie des Mongo a eu lieu au XVI<sup>e</sup> siècle, on peut considérer comme probable l'idée que le groupe migratoire dirigé par *Ndinga, Kiba* et *Eboh*, a traversé vers l'actuel République du Congo par *Liranga*, pour y structurer la communauté des *Mbosi*, située de part et d'autre de l'*Alima*. Les recherches que nous avons conduites dans *Otwere* ont permis de conclure que ce code éthique et juridique a été systématisé dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle par *Ngalébahé-Bouna*, arrière grand-père de l'auteur. Sa façon de dire le droit coutumier chez les *Mbosi* avait la particularité d'alterner opportunistement l'usage du coupe-coupe (*bouna*) et du balai (*raison*), symbole d'*Otwere*, comme pour dire que la nature du problème à résoudre impose par elle-même la nature du moyen à employer efficacement : *raison* ou *bâton*. Cela signifie, en clair, qu'on manquerait de *discernement*, l'autre nom de la raison, en se prédisposant à résoudre systématiquement tous les problèmes par les mêmes moyens. Pour *Ngalébahé-Bouna*, en effet, un bandit, on le bastonne d'abord, avant de le raisonner ; il comprendra ainsi mieux que si l'on le raisonnait simplement, sans lui faire faire l'expérience de la souffrance dans sa chair. Lors que, par exemple, il devait régler le différend d'une femme avec son mari, après que celui-ci ait cassé le bras de celle-là, il commençait par rendre le coup (*bouna*), avant d'appliquer la *procédure d'Otwere*. Modestement, le droit congolais moderne gagnerait à faire école auprès de ces techniques du droit coutumier *mbosi* traditionnel. Pour tout approfondissement, nous recommandons notre ouvrage *Otwere* au lecteur.

manière d'organiser la société en étroite relation avec la nature et affirme à cet effet :

*« Dans un tel mode d'identification, les objets naturels ne constituent donc pas un système de signes autorisant des transpositions catégorielles, mais bien une collection de sujets avec lesquels les hommes tissent jour après jour des rapports sociaux »<sup>57</sup>.*

Ces traits culturels religieux sont autant d'éléments permettant à l'homme de tisser des liens étroits avec la terre, en réservant un rôle primordial aux ancêtres, comme le relèvent Ulysse *Bourgeois* et Denis *Chartier* :

*« Les terres sont occupées au terme d'une alliance passée par le premier occupant avec les puissances de la terre et les esprits du lieu. (...). Le chef ou le maître de la terre est le garant du respect de l'alliance. Il est généralement le descendant du premier occupant. Il est chargé des sacrifices nécessaires à l'obtention de l'accord et de la protection des possesseurs mythiques des lieux. C'est de cette médiation qu'il détient son autorité »<sup>58</sup>.*

Chez les *Baenga*, par exemple, ces Mongo pour lesquels, la pêche est l'activité principale, et répartis le long des ruisseaux, rivières et fleuves du bassin hydrographique du fleuve Congo, quand un homme a été « enlevé » par un sorcier, déguisé en crocodile, le recours au totémisme, permet d'expliquer et de résoudre certaines perplexités existentielles, ainsi que le notent les auteurs :

*« Le manque de poisson est expliqué comme un problème avec les puissances naturelles. La cérémonie (Nkembi) a pour but de résoudre ce problème en se référant aux puissances totémiques. Dans ce cas, le notable le plus influent du groupe se rend en pirogue avec un enfant, un chien et une natte. Le lieu de la cérémonie n'est pas choisi au hasard, il peut s'agir d'un marécage, d'un cours d'eau précis. Le chien est offert en sacrifice, puis le notable se rend au port de son village sur une natte. Le crocodile est selon les dires, situé en-dessous de la natte, pour l'empêcher de couler. Dans ce cas, la cérémonie s'est déroulée comme prévue, c'est-à-dire qu'il y aura prochainement du poisson dans les nasses, et dans les filets des pêcheurs. En effet, l'observation de signes permet de déterminer si le problème va être résolu ou non. Ainsi, si la natte ne coule pas, on va*

---

<sup>57</sup> Voir article sur les Mongo (mémoire).

<sup>58</sup> Le geste d'occupation de la terre n'a ainsi rien d'ordinaire ; il est métaphysique et amène les dignitaires à des pratiques réalisant la complicité entre le propriétaire et le lieu ; celui-ci peut faire pleuvoir, faire apparaître un lion, un boa (...), pour démontrer sa puissance et couper l'herbe sous le pied de tout contestataire.

*interpréter qu'il n'y aura pas de sécheresse (période de capture du poisson), tandis que si elle coule, le signe est perçu comme négatif : il y aura sécheresse, et donc peu de prises de poissons. Il faut ajouter que le crocodile est considéré comme l'animal le plus puissant concernant la pratique de la magie dans cette région ».*

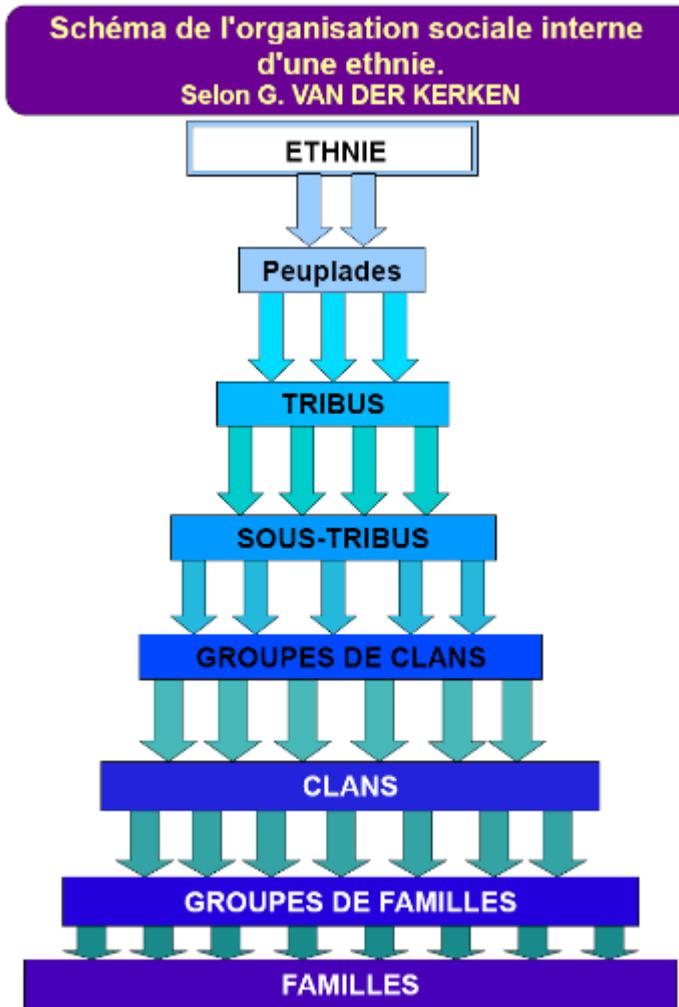
Comme nous l'avons observé chez les Luo, l'introduction du christianisme dans le contexte colonial, à travers la présence des missionnaires dans l'actuelle Province de l'Equateur, tend à réduire, voire combattre ces pratiques qualifiées parfois de *sorcellerie*, avec tout ce que cela comporte de jugements négatifs, contrairement à la conception kenyane, où le sorcier-guérisseur a un grand rôle de médiateur à jouer dans la société (*évacuation de la dimension sorcière dans la personnalité du médiateur social*).

L'économie illustre également les relations fortes avec la nature. Les Mongo vivant intégralement de la forêt, cette dernière intervient dans toutes leurs activités (*rapport fondamental à la nature*), particulièrement : l'agriculture, la chasse, la pêche, l'utilisation des ressources ligneuses, mais aussi non-ligneuses (les plantes médicinales ou alimentaires). Les relations avec la nature sont très fortes comme l'illustrent les pratiques religieuses anciennes comme le *totémisme*, mais ces interactions entre les populations et leur milieu évoluent pourtant, bien souvent avec le risque de *renoncement aux savoirs endogènes*, que l'on manque alors de développer au contact des procédures technoscientifiques modernes.

Par ailleurs, et comme chez les Luo, la société Mongo est complexe et très hiérarchisée (*complexité sociologique et hiérarchisation des rapports sociaux*). L'architecture sociale repose ainsi sur un très grand nombre de tribus et de sous-tribus, sur laquelle, les travaux de *Van Der Kerken* (1944) peuvent être consultés avec fruit. A son sens, le terme *tribu* renvoie à des origines communes par rapport à un ancêtre dont sont originaires les membres du groupe considéré. L'observation de cette organisation de la société des Mongo permet inversement de mieux comprendre la portée sémantique du terme *ethnie*, et de regrouper ces différentes populations, dégageant ainsi l'explication des liens de *parenté*, qui traduisent également une pyramide des origines historiques et sociales (*sacralité de la parenté*).

Contrairement à certains clichés de l'ethnologie occidentale, la société Mongo est très complexe et n'a rien d'homogène, et l'on peut distinguer deux grands types de Mongo : les Mongo au *sens restreint* et les Mongo au *sens large* (*application généralisée de la critique*). Les premiers sont considérés comme les *Mongo « véritables »*, ou bien les *« originaux »*, très

fiers de leurs origines et de leur ancrage dans la communauté<sup>59</sup>. Les seconds auraient a priori des liens de parenté peu évidents avec un quelconque ancêtre commun des premiers, bien qu'ils soient tenus par des similitudes culturelles ou linguistiques. La construction suivante de *Van Der Kerken* traduit clairement la complexité de la société Mongo :



Cette classification permet aussi de comprendre la répartition géographique des Mongo sur le territoire de la RDC. Ainsi, les Mongo au sens restreint sont repérables au Nord, où on les appelle les « *Mongo*

---

<sup>59</sup> Historiquement, cette distinction ne peut pas se comprendre en dehors de la référence à la guerre du chien évoquée par Jean Bongango.

*proprement dits* », que sont les Mundji ou Nsongo, Ntomba, Yamongo (...) et que l'on trouve dans les territoires de Basankusu, Befale, et Bongandanga. Il y a ensuite les Mongo du Centre, et enfin ceux du Sud. Pratiquement, chez les Mongo la société est très hiérarchisée, et la succession est de type *patrilinéaire*, cette filiation qui tient en honneur le statut important de l'homme dans la société, marqué, notamment par le fait que « *La transmission du nom, des biens et des droits s'opère entre père et fils, la résidence étant le plus souvent celle de la famille du mari* ».

La communauté des Mongo est répartie en groupes, appelés « *tribus* », lors de la période coloniale. Celles-ci se déclinent en *clans*, puis en *lignées*. Dans ce cadre anthropo-sociologique, le *clan* se donne à entendre comme un ensemble de personnes ayant des liens de parenté avec un ancêtre commun (extension de la famille nucléaire), sans être figé, dans la mesure où sa structure est sans cesse changeante, notamment, grâce aux mariages des enfants du clan, qui en étendent la taille et l'ampleur. Il est clair qu'après un mariage, c'est très principalement la femme qui vient vivre sur les terres du clan, ou du lignage de son mari, avec l'obligation d'en intégrer le code éthique. La société Mongo suit l'organisation segmentaire de *type patriarcal*, avec un ancêtre commun, qui doit être une personne de sexe masculin (*patriarcalité du lien social*). Le clan ouvre aux lignées, qui peuvent être de deux sortes : la *lignée primaire* et la *lignée secondaire*. Cette différenciation est liée à la structure sociale et familiale, qui fait que les *lignées primaires* sont composées des *enfants* (masculins) *nés du père de la lignée*, tandis que les *lignées secondaires* sont composées des *petits-enfants du père de la lignée*.

Le père d'une telle lignée est également appelé *patriarche* ou chef de lignée, très fréquemment un homme âgé, descendant direct de l'ancêtre commun (*le fils aîné par exemple*). Il dispose d'un pouvoir social et juridique au sein de son groupe, qui est parfois conforté par le recours à la *sorcellerie*, pour obtenir plus promptement la discipline et l'obéissance de ses membres (*usage stratégique de la sorcellerie pour discipliner les membres de la famille*). Cela signifie qu'il a un pouvoir sur les femmes et les enfants du clan. La responsabilité du patriarche est très forte dans sa communauté, dont il est le garant de l'harmonie et de la sauvegarde de la vie (*Hustaert G., 1990*). Politiquement, il est autonome dans la gestion de ses « *sujets* ».

Toutes les personnes âgées ne sont pas pour autant des patriarches, et un patriarche peut être le chef d'une section de la lignée, lorsque cette dernière est très ramifiée (lignées secondaires, primaires...). Il n'y a pas de démocratie dans la gestion du clan. L'autorité juridique et politique du groupe est de *type oligarchique*, et se transmet par hérédité.

Cette transmission du pouvoir est la même pour les guérisseurs (*nkanga* en Lomongo), de père en fils, mais, contrairement à la fonction de patriarche où c'est une personne de sexe masculin qui forcément est investie, les guérisseurs peuvent être selon les cas des femmes.

Ainsi, le rôle de l'homme est très fortement mis en exergue dans les sociétés patriarcales, où les fils ont une grande importance, en tant qu'héritiers, sans remettre en cause le principe d'ordre (*principes d'honneur et d'attachement à la famille*). En ce sens, le fils aîné est le fils le plus important au sein de la famille et du lignage. Car, c'est lui qui héritera du pouvoir, tandis que les frères du fils aînés sont principiellement en retrait. Cette différence entre l'aîné et le cadet ou le puîné, s'observe pour la transmission du pouvoir, mais aussi dans les partages comme le souligne Mune P. : « *Qu'ils [les ancêtres] partagent du poisson, de la viande, de la terre, des valeurs ou n'importe quoi, ils font toujours ainsi : ils donnent plus à l'aîné, moins au cadet* ». Cette organisation de la famille est directement liée à l'organisation politique, au sens où la société est le lieu où le droit s'applique.

Il convient de souligner que le *clan chez les Mongo se réfère à une organisation ancienne, mise en place bien avant l'arrivée des européens*, et que nous avons vue en œuvre chez les Luo du Kenya. En suivant le *principe d'équité*, chaque *clan* dispose de ses terres qui sont ensuite réparties entre les *lignées* et les *familles*. Cette structure est très importante en zone rurale, dans la mesure où la gestion des terres ne peut se faire sans l'accord du patriarche, entendu que chaque clan dispose d'une organisation qui lui est propre. Pour la bonne gestion des terres, l'administration coloniale avait imposé que la chefferie et le chef de localité assurent la médiation entre l'Etat et les chefs coutumiers. En ce sens, le clan, propriétaire des terres, est un acteur foncier très important dans les zones rurales en RDC, comme dans la plupart des pays africains, notamment ceux traversés par la présente étude.

Pour bien montrer l'imbrication entre le clan, la chefferie et l'Etat, les auteurs écrivent :

« *Comme il a été précisé précédemment, le clan est en constante évolution, principalement sa structure sociale. Ce phénomène a des conséquences fortes dans la mesure où la segmentation croissante (dans le temps) des lignages au sein du clan tend à réduire de plus en plus son autorité. De même, la mort d'un patriarche est souvent un moment où le clan peut se diviser entre les différents lignages qui le composent* ».

La perte de l'autorité met le clan dans une situation anormale, où les individus affichent leurs humeurs comme la loi, qu'ils veulent imposer conjoncturellement aux autres : c'est le retour de l'*état de nature* que décrit

Thomas *Hobbes*, et qui explique, entre autres, *l'impunité* dans la plupart des pays africains aujourd'hui. Cela tranche d'avec la société africaine traditionnelle, à laquelle on peut reprocher, certes, un certain manque de fonctionnement *démocratique*<sup>60</sup>, mais qui avait le mérite de placer réellement la norme au-dessus de tous, en obtenant respect et obéissance de chacun, dans la mesure où cette norme, héritée des ancêtres, est à la fois laïque et sacrée, très loin de la situation actuelle où l'Etat, malgré tous les moyens ostentatoires dont il dispose, ne réussit pas à dissuader les citoyens à violer la loi, au point où le récidivisme post-carcéral est simplement récurrent.

Car, dans la société africaine traditionnelle, le lignage est la structure sociale située en dessous de la hiérarchie du clan, formé de plusieurs lignées, dont chacune a un chef, qui est le représentant de la famille et l'incarnation de l'autorité collective. Et la coutume régit strictement la transmission de ce pouvoir, tel que l'héritier est celui qui a la plus proche parenté avec les anciens chefs : un fils (ou un neveu lorsque la lignée ne comporte pas de fils). De fait, la lignée de l'aîné de la famille dispose d'un pouvoir plus important que les lignées « *inférieures* » comme pourrait l'être la lignée d'un puîné. Comme les Luo, les Mongo sont très attachés à la terre, à la famille et à l'honneur. Ils articulent ces repères dans une éthique que tout le monde préserve, en respectant les protocoles, ainsi que l'indiquent les proverbes ci-après : « *Si le père n'a pas abattu une forêt, les enfants n'auront pas une jachère* » ; « *Celui qui ignore le clan de son grand-père est un esclave* ».

Ainsi que le suggère le titre même de l'ouvrage de *Bongando J.* : « *L'organisation sociale chez les Mongo de Basankusu et sa transformation* » (Paris, Publibook, 2008), ce paradigme Mongo d'organisation de la vie communautaire sur terre est progressivement et pratiquement supplanté, pour l'essentiel, par le paradigme occidental, que la colonisation a imposé. Dans ces conditions, comment serait-il possible de penser un développement endogène, sans couper l'Afrique de l'ouverture factuelle et brutale, dont elle fait déjà l'expérience ? Afin d'illustrer ce *changement négatif des mœurs en milieux Mongo*<sup>61</sup>,

---

<sup>60</sup> Qu'il faut plus que nuancer, en tenant compte de l'analyse que Niamkey Koffi développe dans sa communication : « *L'invention philosophique de la démocratie en Afrique précoloniale* », prononcée à Brazzaville, le 20 février 1990 (Faculté des Lettres et Sciences Humaines).

<sup>61</sup> Ce trait est commun aux Luo, aux Mongo et aux Mbozi : face à la culture occidentale envahissante, leur attachement systématique à l'héritage culturel de leurs ancêtres ne les dispose pas à fabriquer des solutions prospectives, pour dépasser et trans-penser cette opposition présente entre la tradition et la modernité. Au contraire, ils s'alignent sur la

interrogeons la question relative à l'expérience de la chose ou de la *gestion du sexe*, et celle sur les festivités du *mariage*, qui est liée à la première.

Concernant la gestion du sexe chez les Mongo, l'on peut dire que le *pluralisme* et le *libertinage* sont des règles d'or, au sens où les femmes ne sont pas tenues d'arriver vierges au mariage, comme chez les Tetela, les Baboa et les Muyombe, où le libéralisme sexuel pousse les jeunes filles et garçons à faire déjà l'expérience de la chose avant de se mettre la corde au coup. Le mariage n'étant plus considéré comme un événement, dès qu'un fiancé se présente à la belle-famille, en versant une pré-dot, il peut inversement déjà recevoir la fille chez lui, pour avoir des rapports sexuels, sans que cela soit considéré comme une infraction. La communauté des Mongo est l'une des ethnies congolaises qui considère que les relations sexuelles pré-nuptiales cimenteraient mieux la relation maritale à venir, surtout que les femmes Mongo discutent très librement du sexe, au point où les mauvaises langues les appellent « *Mingando* » (jeunes filles aux pagnes légers), pour vouloir les assimiler à des prostituées. Pour elles, les femmes Mongo, dont l'expertise sexuelle est établie et réputée, la *sexualité extraconjugale* n'est pas une *infraction*. Cette considération vide la notion d'*adultère* de tout contenu éthique et juridique. Par contre, les Mongo sont très *sincères* et *responsables*, lors qu'ils s'engagent dans une option. Ainsi, ils pratiquent l'exercice libidinal avec beaucoup de professionnalisme et de détermination. En face, leur foi en Dieu est grandissante et sincère dès qu'ils s'engagent dans la prière, abandonnant alors leurs pratiques traditionnelles. Cet *engagement* dans la foi chrétienne fait de plus en plus reculer les *coutumes* et conduit des jeunes filles à arriver au *mariage* vierges.

Mais, concernant les festivités relatives au mariage, il faut dire qu'elles sont teintées de démesure et d'extravagance. Ainsi, et tenant à se faire voir et distinguer des autres, des filles Mongo exigent des mariages pompeux. Cette situation ruine les couples après les festivités, aussi bien pour la somptuosité de leur habillement que pour la cherté des repas offerts, qui coûtent parfois jusqu'à 10.000 dollars. Tout en regrettant, certains maris confessent alors : « *Je devais répondre à l'exigence de ma femme qui m'a dit que c'est tout ce que je pouvais lui offrir* », pendant que la femme pense

---

culture envahissante et ne reviennent plus à leur propre culture que par un recours sélectif. Avec cet esprit non combattif et conquérant, ce sera difficile de penser et réaliser le développement, dans un contexte de mondialisation, où les pays dits développés ne peuvent pas franchement contribuer au développement des pays sous-développés, sous peine de remplacer ceux-ci dans le sous-développement, lors que la dialectique historique des places se sera produite.

qu'« *On ne se marie qu'une fois dans la vie. Si mon fiancé n'a pas d'argent, il n'a qu'à s'abstenir* ».

Le mariage pour une fille est parmi les événements de rêve, à l'occasion duquel, elle s'arrange pour que la fête fasse tache d'huile, comme c'est l'occasion pour certaines familles d'exhiber leur fortune, pendant que d'autres familles sont obligées de remettre à plus tard l'échéance, ou de bâcler la cérémonie, lors que la pression de la belle-famille devient insupportable. Après le mariage, généralement, les jeunes trouvent des raisons objectives de ne plus se supporter, contre la promesse, qu'ils se sont faite précipitamment devant l'Officier d'Etat civil, de « *s'unir pour le pire et pour le meilleur* ». Les désagrémentes sont multiples et vont du manque d'argent (dû à la nécessité de rembourser les dettes contractées), à l'impossibilité de payer le loyer, d'entretenir le foyer ou de supporter la cohabitation avec la belle-famille, dans un contexte où le chômage est garanti aux jeunes et où le revenu moyen ne dépasse guère 100 dollars US.

Telle est l'économie de la présentation du mode de vie et de pensée des Mongo de la RDC, à la frontière entre la tradition et la modernité : des repères et règles connus, qui structurent, certes, la vie communautaire quotidienne, mais qui ne sont pas clairement énoncés et systématisés dans un code épistémico-éthique, qui pourrait tenir lieu de pensée.

Toutefois, chez les Mongo, le code épistémico-éthique est constitué de *onze principes* :

1. hyper-réglementation de la vie ;
2. évacuation de la dimension sorcière de la personnalité du médiateur social ;
3. rapport vital de l'homme à la nature ;
4. complexité sociologique ;
5. hiérarchisation des rapports sociaux ;
6. sacralité de la parenté ;
7. usage généralisé de la critique ;
8. usage stratégique de la sorcellerie, pour discipliner les membres de la famille ;
9. patriarcalité du lien social ;
10. attachement à la famille ;
11. respect du droit d'aïnesse.

Ces principes de l'entendement des Mongo sont une réappropriation critique de l'héritage de leurs ancêtres Luo.

### c. Consolidation et systématisation précaires de l'héritage *Otwere* chez les Mbozi comme code épistémo-éthique pour l'ordre, la discipline et l'équité dans la société

Dans *Otwere. La judicature traditionnelle mbozi face aux défis de la modernité congolaise* (Paris, Publibook, 2010, 178 pages), et faisant suite au conflit qui s'était levé, dans *Idées directrices pour une autre politique en Afrique. Essai de prospective politico-africain* (Brazzaville, Imprimerie Saint-Paul, 2006, 224 pages), entre la *loi moderne* d'inspiration occidentale et les *coutumes congolaises* comme principal frein pour la constitution de la population congolaise en *Nation*, en tant que *communauté historique de destin*, nous nous appuyons sur la *judicature Otwere* chez les Mbozi, comme *prétexte*, pour approfondir cette préoccupation de l'époque, mais dont la réalité demeure vivace aux yeux de tout observateur un peu critique de la vie politico-administrative congolaise.

La démarche consiste en *trois phases* : interroger la judicature mbozi *Otwere* en elle-même ; *ensuite*, en confronter le résidu à la réalité congolaise actuelle, vue du point de vue du rapport du citoyen à la Loi positive ; *enfin*, risquer une généralisation du cas de la judicature mbozi à l'ensemble des 52 ethnies que compte le Congo, pour confirmer le diagnostic de 2006, et conclure que *le Congo n'est pas encore entré dans la modernité juridique*. Face à cette réalité, il engage l'*herméneutique prospectiviste* et la *philosophie du droit* à amplifier l'appel qu'il lance aux chercheurs congolais en sciences humaines, pour *procéder à la critique de l'héritage culturel de chacune des 52 ethnies du Congo*, afin d'en dégager une *synthèse critique*, sur laquelle la *révision des différents codes juridiques et éthiques actuels* pourra s'appuyer, de façon à formuler des textes dans lesquels le conflit entre la Loi positive démocratique et la coutume soit définitivement levé, ce qui en faciliterait le respect et l'application par les citoyens. Nous présentons cette démarche comme *vitale*, pour la transmutation du conglomerat ethnique actuel en Nation démocratique. Car, le Congo dispose d'un *Etat*, certes. Mais la *Nation*, en tant que communauté historique de destin, reste encore une *conquête*, dont le chemin est obstrué et obscurci par l'attachement irrationnel aux coutumes, que nous invitons à « *trans-penser* »<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> Ni dialectique, ni dialogique, ni transcendance, ni même la synthèse hégélienne, « *trans-penser* », c'est capturer la positivité de la confrontation de deux idées basiques opposées, en laissant tomber la négativité de leur rapport. C'est par cette technique que le *signe herméneutique* extrait de la tradition un *sens* que la philosophie de l'actualité élabore, mais dont la vérité est dans le futur, où sa pertinence-praticabilité peut s'avérer ou

Ce livre-ci étant la suite et l'approfondissement de celui-là, nous le recommandons vivement au lecteur, afin de mieux percevoir les enjeux qui se profilent *ici*<sup>63</sup>. En effet, *Otwere* est l'expression juridique traditionnelle de l'aire culturelle mbosi, au sujet de laquelle, Monseigneur Benoît **Gassongo**, affectueusement appelé : « *Pèlè ya Ambosi* »<sup>64</sup>, et dont l'ouvrage est, à notre connaissance, le premier sur le sujet, écrit :

« *Otwere* est une vieille institution qui avait trait à la justice de nos « pères ». Il a existé, paraît-il, dans toutes nos tribus au Congo avant d'être supplanté par la justice coloniale ou moderne. Il a existé aussi chez les Blancs, les Juifs (Jephté). Mais nous allons dire ici comment les **Mbochis de l'Alima**<sup>65</sup> avaient compris<sup>66</sup> *Otwère*<sup>67</sup> dans leur entendement et dans leur région.

*Etabli pour la justice, Otwère fut l'institution ancestrale la plus respectable et la plus respectée, la plus cohérente, la plus intangible, la plus sacrée que l'on ait jamais rencontrée chez les Mbochis, en terre d'Alima. Je voudrais faire connaître, avant de le définir en lui-même, ce qui la caractérisait, puis révéler les conditions préalables requises pour être membre de l'institution et, enfin, décrire son déroulement rituel. Arrêtons-nous donc quelques instants pour examiner ses caractéristiques* »<sup>68</sup>.

En précisant « *Mbochis de l'Alima* », Mgr B. **Gassongo** indique clairement que la *judicature Otwere*, comme droit coutumier, et source de la philosophie du droit ayant résisté à l'épreuve du Temps, s'ancrait (dans) et s'appliquait aux *terres mbosi*<sup>69</sup> situées le long de la rivière Alima, c'est-

---

non aux yeux de la postérité. Ce sens, qui traverse le Temps, est proprement l'objet de la trans-pensée.

<sup>63</sup> De ce point de vue, la lecture fructueuse de ce livre-ci devrait supposer celle du premier.

<sup>64</sup> Le Prêtre des Mbosi.

<sup>65</sup> Il distingue les Mbosi de l'Alima, parce qu'il est conscient qu'il en existe ailleurs. Nous y reviendrons au dernier chapitre de l'ouvrage.

<sup>66</sup> Si les Mbosi de l'Alima devaient avoir à « comprendre » *Otwere*, c'est que ce code épistémologique vient d'ailleurs, en tant qu'héritage culturel, de la même piste de la migration des hommes du Kenya vers les Congo. Et, donc, la spécificité de la touche mbosi consiste en l'approfondissement et en la systématisation de cet héritage de nos pères, que nous considérons comme une réinvention philosophique. En ce sens, notre premier ouvrage sur la question : *Otwere*, étudie l'origine congolaise de cette réinvention.

<sup>67</sup> Ici, « *Otwere* », pris au sens générique, signifie : « *droit coutumier congolais* ».

<sup>68</sup> Gassongo B., *op. cit.*, p. 3.

<sup>69</sup> Les amoureux de la langue de Molière pourraient penser qu'il y aurait faute ici : en réalité, non. Car, les catégories anthropo-linguistiques de l'aire culturelle des Mbosi ne sont pas soumises aux normes de la grammaire française, ou indo-européenne en général.

à-dire, les terres relevant des actuels districts de Mossaka, Loukoléla, Makotimpoko, Tchikapika, d'Oyo, d'Ollombo, d'Ongogni, d'Abala, d'Allembé, de Boundji, de Mpouya et de Ngoko.

Compte tenu, par ailleurs, de la *migration de la communauté mbosi*<sup>70</sup>, cette judicature cohérente, et dont les procédures sont très proches de celles de la *sophistique grecque*, a dû s'étendre à d'autres districts éloignés de l'Alima, mais habités par des Mbosi, puisque les membres de la communauté mbosi dans sa pluralité l'ont gardée en mémoire, comme façon dont leurs *ancêtres* vivaient et réglaient leurs problèmes, en préservant l'équilibre social : cette trame, les historiens sont particulièrement mieux qualifiés pour la *tracer*<sup>71</sup>. Mais l'existence *d'autres formes de judicature* dans les pays traversés par la présente étude est probable, avec possibilité d'influence réciproque avec *Otwere*, qui aurait alors évolué vers une *synthèse critique*.

La présente articulation voudrait tout juste donner quelques indications concernant *Otwere*, en tant que mode de pensée et conception de la justice dans la société chez les Mbosi, élaborée à la suite et sur la base de l'héritage de leurs ancêtres Luo et Mongo. Cette belle judicature systématisée, mais dont les codes s'exprimant par les proverbes ne sont pas écrits, d'où l'intérêt du type de matérialisation du signe que représente le présent ouvrage, est en train de ployer sous la pression de la modernité occidentale, qu'elle n'arrive pas encore à intégrer à son dispositif, puisque tous les signes montrent que la culture mbosi n'est pas prête à renoncer à ce plus précieux héritage des ancêtres.

Comparativement aux cas des Luo et des Mongo déjà étudiés, le mode de vie chez les Mbosi du Congo se présente brièvement dans les traits suivants : conception globale du monde à cheval sur la divinité, les autres hommes et la nature ; attachement à la famille, valorisée à l'occasion du mariage, de la naissance et des funérailles ; renonciation progressive au souci pour l'éthique ; déperdition de la jeunesse ; perte accélérée d'autorité

---

En conséquence, le terme « *Mbosi* », pris comme substantif ou adjectif sera écrit inconsidérément, sans s'accorder ni en genre, ni en nombre, mais en gardant l'ancrage de son milieu d'origine. Si Mgr B. Gassongo écrit « *Mbochi* », on peut imaginer que c'est l'influence du corporatisme catholique.

Ensuite, « *Mbosi* » est pris ici au sens restreint, en tant que descendance immédiate de *Ndinga*. Mais nous verrons plus loin que ce dénominateur s'applique en réalité à l'ensemble des communautés issues de la migration du Kenya ou de l'Ouganda pour Liranga, via Mbandaka.

<sup>70</sup> Bien rendue par les travaux que nous avons cités plus haut.

<sup>71</sup> A cet effet, le lecteur consultera avec profit les ouvrages de Théophile Obenga, Abraham Ndinga-Mbo et Jérôme Ollandet.

de la coutume sur la vie communautaire ; enracinement progressif des religions occidentales ; organisation débordante tant des mariages que des funérailles ; attachement au pluralisme et au libéralisme sexuels globalement partagés avant le mariage ; rôle néfaste du sorcier dans la société ; amplification du recours des cadres aux paradigmes spirituels extérieurs (franc-maçonnerie), avec quasi-prise en otage de l'appareil d'Etat ; impuissance du droit moderne à régler la vie et à discipliner les citoyens ; attachement théorique, mais renoncement pratique progressif au code éthique *Otwere* ; séparation dramatique des faces sacrée et laïque dans le code métaphysique d'*Otwere* (...).

La judicature mbosei *Otwere* se résume dans l'image ci-après, qui montre un *Twere* assis sur une natte et tenant entre ses mains cet instrument merveilleux de régulation de la vie chez les Mbosei :



Ce *Twere* est Ngranongo-Ofindi François, dit Sata, fils et « *héritier* » d'Ofindi-Ondoli, grand *Twere* du village Onguéné (Abala-Plateaux), né

vers 1938. Il est ici en habits du deuil porté en mémoire de son cousin Ikiá Emile, décédé courant 2009, au village Ekouassendé, dans le district d'Abala. A son image, le *magistrat coutumier mbosi* est sobrement habillé et dépourvu de tout élément extérieur de distinction et de coercition. L'accès à ce corps de métier se fait par *initiation* et *Twere* ne porte pas une tenue distinctive, comme celle du *Dignitaire coutumier*, dit « *Eboribaa* », ou *Ndinga*, dont *Twere* est l'auxiliaire.

Pour être « *Twere* », il faut réunir un ensemble de *vertus* et respecter les *règles* fondamentales suivantes :

1. jurer sur l'honneur du père et de la coutume, considéré comme sacré (*honneur*) ;
2. connaître et rappeler toujours et d'abord les procédures consensuellement admises au sein de la communauté mbosi en matière de règlement pacifique des problèmes ;
3. savoir et rappeler les règles avant de passer aux jugements des affaires soumises (*nul n'est censé ignorer la Loi*) ;
4. rappeler que la paix par la justice vaut mieux que la guerre résultant de l'injustice ;
5. introduire toujours les séquences de la procédure par des proverbes pertinents ;
6. savoir écouter toutes les parties de façon désintéressée sans prendre partie (*impartialité*) ;
7. savoir garder les secrets des affaires auxquelles il a accès (*discrétion*) ;
8. privilégier toujours l'amende comme élément pédagogique, marquant en même temps la traçabilité temporelle et l'imprescriptibilité des actes et/ou faits jugés ;
9. juger toujours les actes en fonction de l'ordre, de la discipline et de l'équité qui doivent régner dans la société humaine (*lutte contre l'impunité*) ;
10. étouffer à jamais les vérités qui peuvent diviser durablement la famille, en proposant un règlement diplomatique qui préserve l'honneur de toutes les parties (*attachement à la famille*) ;
11. traiter des affaires toujours en public, en privilégiant le consensus des parties (*transparence*) ;
12. préserver le fond sacré de la Loi comme secret de l'équilibre social et de la longévité sur terre ;
13. préserver l'articulation entre les faces sacrée et laïque de la loi comme secret de la stabilité de la société.

Dans le cadre de l'herméneutique prospectiviste, ce qui est frappant à relever ici, c'est que, malgré la sobriété du dispositif judiciaire mbosi,

celui-ci réussit, pour l'essentiel, à faire respecter ses sentences, avec une fréquence presque nulle des cas de *récidivisme*, tandis qu'en face, la Magistrature congolaise *moderne*, malgré l'exhibition de sa « *force* », n'y arrive pas, et se retrouve condamnée à pratiquer *l'infra-droit*, à cause du parallélisme juridique qui oblige opportunément les citoyens à choisir entre respecter la coutume et la loi positive pour régler une situation existentielle cruciale.

La systématisation critique, mais précaire, du double héritage culturel des Luo et des Mongo par les Mbosi donne lieu au code épistémologique Otwere, qui s'articule autour des *trente principes* de pensée et d'action suivants :

1. honneur ;
2. respect de la parole donnée ;
3. transparence ;
4. équité ;
5. réciprocité ;
6. partage ;
7. attachement à la famille ;
8. patriarcalité du lien social ;
9. rapport au sacré ;
10. articulation entre le sacré et le profane dans la loi ;
11. autonomie ;
12. précaution ;
13. exemplarité ;
14. médiation intersubjective ;
15. intimidation métaphysique ;
16. hyper-réglementation de la vie ;
17. évacuation de la dimension sorcière de la personnalité du médiateur social ;
18. rapport vital de l'homme à la nature ;
19. complexité sociologique ;
20. hiérarchisation des rapports sociaux ;
21. sacralité de la parenté ;
22. usage généralisé de la critique ;
23. usage stratégique de la sorcellerie, pour discipliner les membres de la famille ;
24. responsabilité ;
25. équilibre entre les droits et les devoirs ;

26. transparence ;
27. gratitude ;
28. pudeur ;
29. peur de mal faire et de l'échec ;
30. respect du droit d'ânesse.

Ces principes peuvent être lus tant en *compréhension* qu'en *extension* et doivent s'appliquer combinatoirement à toutes les circonstances de la vie, pour produire tous les effets souhaités. Pratiquement, cela donne qu'un Mbosi, dans sa vie quotidienne, ne sait pas agir vite, ne peut pas agir du tout, sans s'être assuré d'avoir tenu compte de toutes les exigences d'Otwere, et surtout d'avoir respecté toutes les étapes de la procédure, qu'il rappelle toujours avant d'introduire un nouveau point en discussion. Très *procéduriers*, *légalistes* et *précautionneux*, les Mbosi ne s'engagent dans un combat que lors qu'ils sont rassurés d'avoir raison. Même dans ce cas, le combat leur est généralement imposé comme légitime défense. Lors qu'ils ne sont pas rassurés, ils engagent *Twere*, en vue d'un règlement à l'amiable qui préservent l'honneur de toutes les parties.

Ainsi, les principes de la philosophie morale et politique des communautés des Luo, Mongo et Mbosi d'Afrique noire, étudiées à titre d'échantillon dans le présent ouvrage, peuvent aisément intégrer l'*Ethique universelle*<sup>72</sup>, comme valeurs partagées dans le cadre d'un *Etat démocratique moderne*, dont les frontières ne cessent de s'élargir.

Toutefois, il convient d'indiquer que le parcours élaborationnel du code Otwere du Kenya vers les Congo n'est pas de type positiviste, puisqu'au bout de l'effort de synthèse des Mbosi se trouve une *précarité insondable*, doublée du fait que les artisans de cet effort n'ont pu être totalement identifiés et rendus à l'Histoire, du fait de l'absence de l'écriture. En effet, nous pouvons observer que cette belle judicature : *Otwere*, ayant une face *laïque* sous un soubassement *sacré*, s'est écroulée sous l'effet d'une

---

<sup>72</sup> **Kant** écrit à ce propos : « *Jadis le mot **Ethique** signifiait la doctrine des mœurs [...] en général, que l'on nommait aussi doctrine des mœurs. On a cru bon par la suite de n'appliquer ce terme qu'à une partie de la doctrine des mœurs, c'est-à-dire, à la doctrine des devoirs qui ne sont pas soumis à des lois extérieures* » (*Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu, Introduction, p. 49, Vrin*).

Ce texte est cité au même article par Jacqueline **Russ** (*Dictionnaire de philosophie*, Paris, Bordas, 2008, p. 97), qui note que l'éthique est la « *partie de la philosophie traitant du bien et du mal, des jugements de valeur (moraux) et opérant une réflexion sur cet ensemble. Elle a également pour objet la détermination de la fin (but) de la vie humaine ainsi que les moyens de l'atteindre* », pendant que **Delagrave** pense que « *[la science de la liberté] s'appelle ETHIQUE* » (*Fondement de la métaphysique des mœurs, Préface, p. 72*).

*imposture historique*, d'une invasion extérieure conduite par un paradigme simplement différent, auquel elle n'a pas pu résister. Cela montre à quel point *l'aire culturelle mbosi est fragile et perméable*, et combien même aujourd'hui des traces de division sont visibles, à partir et en vue des lignes de fuite qui fragilisent proprement l'intérêt général, qui était l'objectif d'Otwere, mais que la société mbosi actuelle ne sait plus préserver.

Concernant les conditions historiques de la *disparition du fond sacré d'Otwere*, Mgr Benoît Gassongo écrit :

*« Cette institution, comme on l'a constaté tout au long du récit, s'insère désormais dans les choses du passé, car nulle part, il n'est encore question de convoquer Otwere, comme tel, en terre de l'Alima. Il fit pourtant beaucoup de bien au pays, à sa manière, dans les temps anciens, par le maintien et le respect de la justice qu'il assurait.*

*Cependant, en 1958, un mouvement étranger à l'Alima, celui des Saka-saka, supplanta nos coutumes traditionnelles. Ses auteurs exploitèrent notre région et en profitèrent largement.*

*Sommes toute, ces hommes furent des charlatans. Venus tantôt du Gabon par Mékambo, tantôt du Congo Belge (aujourd'hui Zaïre) par Bolobo, ils amenèrent des désordres épouvantables dans nos régions du nord, à tel point que l'on pensait même à des signes avant-coureurs de la fin du monde.*

*Par leur mouvement à la fois politique et religieux, ils mobilisèrent des populations entières. Ils leur demandaient de sortir tous leurs fétiches, et ils les brûlaient. Toutefois, au lieu de tout supprimer, ils remplaçaient ces fétiches par un seul, le leur, appelé « Kinda ». C'était un piquet de bois planté au milieu de la cour des villages. Kinda avait la vertu de garder et de protéger le village qui le possédait et ses habitants, contre quiconque voudrait leur nuire par des moyens occultes. Ils promettaient une longue vie aux populations : elles mouraient désormais d'une mort naturelle et, par conséquent, très vieilles. Loin d'elles ces maladies qui les hantent et ces peines auxquelles les soumettent les gens qui pactisent et collaborent avec les diables. Ils leur indiquaient du doigt les ennemis qui les empêchaient de jouir pleinement de l'abondance des biens et de la vie : elles devaient les haïr et même les bannir de leur milieu.*

*Les accusés étaient généralement des personnes âgées, souvent fortunées, jouissant d'une bonne influence parmi leurs compatriotes. Souvent aussi, c'étaient des vieilles femmes sans défense. Les saka-saka les accusaient d'abrèger la vie des jeunes, de les manger par la vente mystérieuse et nocturne de leurs âmes dans le but de s'enrichir toujours davantage. Ils les accusaient d'être en relation avec les diables, ennemis des populations, au moyen de « leurs poches organiques malfaisantes »*

*(Makunudu). Par ces moyens coupables mis en œuvre, disaient-ils, ces personnes collaboraient la nuit avec les diables ; saisir les âmes, les emporter enchaînées vers des destinations inconnues pour les vendre à leur profit et ainsi se faire des fortunes. Les saka-saka commandaient alors aux populations de rouer de coups leurs ennemis qu'ils indiquaient publiquement afin que, disaient-ils, ils cessassent la vente occulte de leurs âmes, le commerce honteux de leurs frères. On sait que plusieurs accusés furent sauvagement battus, voire chassés de leurs villages. Plusieurs descendirent à Brazzaville pour fuir cette situation.*

*Pour se protéger contre leurs ennemis et les forces occultes, les saka-saka disaient aux populations de se servir de l'eau qu'ils leur vendaient cher. Cette eau, affirmaient-ils, leur était apportée de nuit par des esprits. Elle était cependant bel et bien puisée la veille au ruisseau, à la rivière ou au fleuve, par des femmes laissées à leur service. C'étaient des dizaines de dames-jeannes ! Sur les lagunes, rive gauche de l'Alima, on en vit qui achetèrent un litre à plus de cinq cents francs. D'après les saka-saka, cette eau avait la vertu de neutraliser ou même de pourrir les poches organiques malveillantes, les gens présentaient leurs récipients au saka-saka pour avoir son eau.*

*Comme les saka-saka se disaient voyants, il est évident qu'ils étaient constamment consultés. Et cela a coûté de l'argent.*

*A la vérité, par la vente de l'eau prétendue amenée de nuit par des esprits, par les consultations de tout genre, par les quêtes organisées pour l'implantation des piquets, tuteurs ou protecteurs, dans le village où chaque individu (homme, femme et enfant) était intéressé, les saka-saka se firent de belles fortunes.*

*Comme les saka-saka promettaient aux gens l'abondance de tous les biens à plus ou moins longue échéance, ceux-ci se devaient aussi d'observer leurs interdits, faute de quoi la vie ne changerait pas, ils n'auraient pas plus de chance qu'ils n'en avaient auparavant. En fait, ils eurent plus d'interdits qu'ils n'en avaient avant d'avoir brûlé leurs fétiches. Pensez donc, avant d'aller en voyage – court ou long – il leur fallait laisser une certaine somme d'argent au piquet. On a assisté plus d'une fois à ces aberrations : on vit des billets qui blanchissaient au soleil et qui se gâchaient sous les tornades, suspendus aux branchettes de bois ou de bambou, autour du kinda protecteur du village ! Avant de sortir de sa case ou d'y entrer, il fallait taper trois fois à la porte et appeler : « Mademoiselle, mademoiselle... ».*

*Au début, en raison de l'influence dont ils jouissaient à cette époque-là, la politique voulut se servir de ces saka-saka. Pensant que les fétiches disparaîtraient définitivement de leurs territoires, certains agents de*

*l'administration donnèrent aux chefs qui le demandèrent un papier grâce auquel ils pourraient admettre saka-saka dans leur chefferie. Par cette autorisation, il faut bien l'admettre, les saka-saka firent beaucoup de tort aux pauvres gens qu'ils accusaient d'être de connivence avec les diables pour la vente des âmes de leurs frères.*

*Mais tout de même, l'administration – experientia constat – s'aperçut par la suite que le mouvement des saka-saka était « impérialiste », entaché de mensonges, d'erreurs, de calomnies, et que, de ce fait, il ne pouvait être que passager. Les populations ne voyant pas se réaliser ce qu'on leur avait promis dans l'immédiat, ne le suivraient pas longtemps. Aussi la gendarmerie sévit-elle. Devant tant d'injustices commises contre des innocents, la justice dut faire la vérité et neutraliser ces nouveaux exploiters. La plupart des Saka-saka qu'elle arrêta furent emprisonnés et, avec eux, tomba le mouvement.*

*Les Saka-saka savaient parfaitement qu'ils trompaient les gens. Lorsque, par exemple, vous en reconnaissiez un, pour avoir vécu dans sa famille, son village, son milieu, il vous prenait par la main à l'écart et vous disait de ne pas le révéler à ces hommes qui l'entouraient, qu'il ne faisait devant eux que des simagrées. Alors, il vous comblait de dons vous apportant cabris, poulets et même argent qu'on lui donnait à la suite de ses simagrées et promesses fallacieuses »<sup>73</sup>.*

Cette double observation nous permet de poser légitimement la question : « Où est-donc passée la puissance des fameux fétiches des Mbosi ? ».

Au sein de la communauté, on observe depuis une prise de conscience nette de la gravité de cette situation, au point où l'on voit la *christianisation* gagner nettement le milieu, pourvue que l'adhésion soit sincère, pendant que le *socle téké* résiste un peu mieux (jusqu'à quand ?), comme on observe un fort penchant de certains membres de la communauté mbosi vers des *modèles de protection extérieurs* (comme les Loges maçonniques...), surtout dans les milieux de ceux qu'on appelle « cadres », un peu par abus de langage, puisque *le cadre devrait être celui qui encadre les autres*, ce dont il découle l'idée qu'on n'est pas cadre par ni pour soi-même.

Au milieu, les *fétiches* ne semblent plus avoir pour rôle que de permettre aux uns et aux autres de se régler mystiquement les comptes sous l'intérêt général, ce qui cause la perte de nombreux. Cette pratique est même courante dans les milieux dits d'hommes de Dieu. L'« esprit

---

<sup>73</sup> Gassongo B., *op. cit.*, conclusion.

*andzimbiste* » se trouve ainsi amplifié, sous la figure d'un sport spirituel national le plus pratiqué, mais clandestinement.

A ce niveau, nous pensons qu'il y a atteinte à la fois à l'intérêt général et à l'ordre public<sup>74</sup>, pour ne pas demander que l'autorité publique y regarde de près, *pourvue qu'elle-même ne soit pas impliquée dans ces pratiques*<sup>75</sup>. Car, le sacrifice chaque jour dans les structures de travail en commun comme dans les familles de ces *cadres*, en tant que capital humain, dont le pays a besoin pour se développer, représente un vrai *gâchis* contre lequel l'Etat devrait lutter. Sous quelle forme ? Nous n'avons fait qu'attirer l'attention et poser la question, à chacun et à tous.

D'un point de vue philosophique, l'on peut dire que la face sacrée d'*Otwere (Kwèpfè)* est tombée sous les balles des *imposteurs Saka-saka*, venus du Gabon et de RDC, pour une raison évidente : *l'esprit critique désintéressé*, qui doute avant d'acquiescer en connaissance de cause, ne fait pas partie du dispositif qui, au contraire, bannissant la *réserve intellectuelle et l'audace de dénoncer l'invraisemblable*, situe le savoir du côté des aînés, un savoir dont *le sens de la vérité est dans le passé*. Porté par un dispositif aussi peu productif, *Twere* se prive alors du moyen *d'inventer le possible* : la *curiosité innocente*, geste philosophique historial par excellence.

Ayant compris que les Mbosi exhibaient un pouvoir qu'ils ne savent pas défendre en réalité, les *Saka-saka*<sup>76</sup> les ont pris pour des faibles d'esprit, faciles à manipuler. Ce *défaut anthropologique* persiste, au point où, même aujourd'hui, en mettant astucieusement en avant leur honneur, avec la servilité hypocrite et la docilité surtout féminines comme arguments, il semble qu'il soit toujours possible de les pousser à renoncer à toutes leurs exigences éthiques issues d'*Otwere*, à cesser de jurer sur l'honneur de leurs ancêtres, pour tomber dans l'infra-droit.

Ainsi, on voit des politiques, des administratifs, des officiers de la Force publique républicaine *intervenir* dans des affaires sombres, pour en

---

<sup>74</sup> Dans le *Kwembali*, chez les Téké voisins, par exemple, des jeunes que nous avons approchés trouvent « normal » que le Roi promu « bouffe » entre 30 et 35 personnes, pour conforter son pouvoir, et pouvoir attester de sa puissance par des invocations spéciales, comme la demande de pluie... C'est à la limite du scandale !!!

<sup>75</sup> Car, dans la conduite d'une telle opération devant aboutir au vote d'une loi y relative, si les « autorités » elles-mêmes sont impliquées dans les pratiques « *andzimbistes* », l'arbitraire ne serait pas évité.

<sup>76</sup>-Parmi lesquels existaient des natifs comme Otto Mwana Assengué. Des « *profanes* » ont violé impunément le foyer sacré d'*Otwere* : le *Kwèpfè*, n'eut été l'intervention de l'Etat ! L'un d'entre eux est même mort de sa belle mort, bien plus tard, en 1992 !!! Où sont passés donc les *Essulu, Okuèmè* ?

« *protéger* » les auteurs de triste mémoire, ou de soutenir un braconnier administratif qui, détournant le Service public à son profit, se donne comme métier de violer impunément les droits des simples gens, qui sont alors coincés au point d'indignité absolue par l'alliance entre les opportunistement riches et les constructeurs des maisons en application des maquettes occidentales. Cette alliance diabolique, qui retarde le pays, avait déjà été dénoncée par le proverbe mbosi : « *Onduh w'okoyi mbongo m'openda oboro* »<sup>77</sup>.

Ce défaut est une injure historique, contre laquelle les membres actuels de la communauté mbosi devraient se révolter en travaillant à la *conquête de l'esprit critique désintéressé*, pour ne plus jamais se laisser induire en erreur, ou manipuler à coup d'argent, un jour. Dans ce cas, *la vérité du sens s'inscrirait dans l'avenir*, dans la conquête de l'apprentissage de la liberté et de la responsabilité par l'exercice de la réflexion critique sur les problèmes de l'existence moderne.

Clairement, et parce qu'il manque de modestie, *Twere doit devenir philosophe*. Dans le contexte d'une herméneutique et d'une philosophie du droit basées sur la judicature mbosi : *Otwere*, le *philosophe* n'est plus celui qui commence toujours par dire qu'il connaît toutes choses. Au contraire, il est celui qui avoue son ignorance devant l'inconnu, comme prétexte pour engager une recherche critique et méthodique sur les raisons et les modalités fondamentales de l'existence humaine sur terre, en espérant aboutir à des conclusions bien informées des *acquis* et des *dérives du passé*, mais dont la vérité réside dans l'avenir, en tant que lieu du Temps, où le sens de ces conclusions, approximatives par principe, sera soit accompli, soit trahi.

Il est important de transir le modèle mbosi du *Twere*, intellectuel par excellence dans son milieu, qui a une curiosité et un champ de connaissance aussi large que possible, en rapport avec les affaires qu'il traite d'année en année. Car, celui qui croit savoir, comme *Twere*, ne cherche plus à savoir, mais s'emploie à injecter son savoir aux autres, ignorants de ce qu'il sait, sans même s'interroger s'il n'ignore pas ce que les autres « *savent* ». A contrario, on voit que celui qui adopte la posture d'ignorance cherchera à positiver toutes les opportunités pour la transformer en savoir.

C'est *l'orgueil mbosi* qui a tué la face sacrée d'*Otwere*, puisque celui qui croit savoir ne cherche plus à savoir. Certes, nous ne sommes pas nihilistes, pour ne pas reconnaître l'existence d'un certain esprit critique dans *Otwere*, notamment à travers la *farouche lutte contre l'injustice*. Mais

---

<sup>77</sup> L'amitié qui repose sur l'agent est plus solide que le lien naturel de parenté.

nous pensons que cette réaction est intéressée, et ne se déclenche que lorsque les intérêts du concerné sont menacés. Ce n'est pas encore l'*intérêt général*, dont la conceptualisation suppose un détachement vérifié.

Cette espèce d'esprit critique, que l'on observe au niveau de l'*action*, n'est pas visible au niveau du *mode de penser* et du *comportement intersubjectif*. Or, c'est là qu'il est attendu, parce que déterminant tout le reste. La réévaluation de l'héritage culturel mbosi, que nous engageons dans le présent livre, devrait donc aller de pair avec l'injection de l'esprit critique désintéressé dans le mode opératoire d'*Otwere*, qui deviendrait alors réellement un code épistémologique-éthique partagé.

A ce stade, et en guise de comparaison lapidaire, nous pouvons faire observer simplement que dans les trois cas étudiés sur le parcours de la pensée africaine *Otwere*, du Kenya aux Congo, il y a fondamentalement survivance des coutumes endogènes chez les Luo, les Mongo et les Mbosi, à la différence que chez les deux premiers, la coutume n'est pas structurée en un code épistémologique-éthique systématisé ou formel, peut-être à cause de la forte pénétration de la religion chrétienne, tandis qu'elle l'est chez les Mbosi, où la christianisation des mentalités endogènes n'avance pas aussi vite que souhaitée. Cette « *résistance* » peut s'expliquer par l'incompatibilité principielle des paradigmes chrétien et mbosi : le premier requiert l'articulation de la foi, des actes de foi et de la patience, pour produire les *merveilles*, tandis que le second peut produire des « *miracles* » sur l'instant, en harmonie avec la mentalité des Mbosi, qui adorent impressionner, pour « *imposer* » le respect.

On peut aujourd'hui constater, avec bonheur, qu'une littérature scientifique est en train de se densifier sur la *question*<sup>78</sup>.

## 2. L'oubli réciproque de la dette du sens entre le Kenya et les Congo

Nous voici au terme de la présentation du parcours de la pensée *Otwere* du Kenya aux Congo, premier chapitre de l'ouvrage, qui prépare l'étude

---

<sup>78</sup> **Gassongo B.**, *Otwère. La judicature ancestrale chez les Mbochis*, Brazzaville, Les Lianes, 1979 ; **Itoua J.**, *Les Mbosi au Congo : peuples et civilisation*, Paris, L'Harmattan, 2007 ; **Nianga Leckosso**, *Oléh. Idéal et éthique d'un peuple*, Paris, Editions Publibook, 2007 ; **Ndinga-Mbo A.**, *Introduction à l'histoire des migrations au Congo-Brazzaville. Les Ngala dans la Cuvette congolaise, XVII-XIX siècles* ; **Obenga T.**, *Les peuples bantu : migration, expansion et identité culturelle*, tomes I et II ; **Obenga T.**, *Littérature traditionnelle des Mbochi*, Paris, Présence Africaine, 1984 ; **Ollandet J.**, *Pouvoirs : Les sociétés traditionnelles dans la Cuvette congolaise (en collaboration avec Hubert Maheu)*, Editions : Collection Patrimoine du Congo, Brazzaville, 1994 ; **Ngalebaye D.**, *Otwere. La judicature traditionnelle mbosi face aux défis de la modernité congolaise*, Paris, Publibook, 2010.

comparative thématique entre les trois univers culturels (Luo, Mongo et Mbosi) désormais différents, à cause de l'histoire et de la géographie, pour pouvoir apprécier objectivement si les continuités l'emportent sur les discontinuités et/ou non.

Sur la base de l'étude des trois cas que nous venons de réaliser, l'objet de cette brève articulation est simplement de montrer et rappeler aux Kenyans, ainsi qu'aux Congolais l'oubli réciproque de la dette du sens dans lequel ils sont tous plongés, et contre lequel le présent livre les invite à lutter, pour donner un soubassement intellectuel et scientifique durable aux relations diplomatiques que les Etats du Kenya et du Congo-Brazzaville viennent d'inaugurer. En effet, trop peu de Kenyans-Luo savent qu'une partie de leur communauté avait émigré vers le Centre-ouest de l'Afrique, il y a environ six cent ans ; trop peu de Congolais-Mongo savent qu'ils viennent du Kenya et qu'une partie de leur communauté avait émigré au Congo voisin, pour constituer le groupe dit Mbosi (Mbosi, Kouyou, Makoua) ; enfin, trop peu de Mbosi du Congo savent que leurs ancêtres sont venus du Kenya, via la RDC, et qu'ils ne sont pas « *nés* » au Congo ; la preuve, c'est que l'imaginaire collectif continue à considérer les « *Zairois* » au Congo comme des étrangers.

La conséquence éthique de cette monstration implique que : **a** – personne ne devrait revendiquer pour soi et sans réserve le droit absolu de propriété sur les terres et les forêts, que nos ancêtres avaient seulement conquises, après avoir préféré s'éloigner des différends familiaux qu'ils ont eus avec leurs frères au Kenya et en RDC ; **b** – nous sommes tous en situation d'ignorance avancée de nos origines et cette ignorance de nos origines nous amène à poser des actes pitoyables ; **c** – la conquête de cette connaissance s'impose à nous de toute urgence comme héritage crédible que nous devons laisser à la postérité ; **d** – le rapport bien veillant de l'homme vis-à-vis de la nature, indispensable pour la préservation du Bassin du Congo, deuxième poumon biosphérique du monde, après l'Amazonie, trouve dans la pensée *Otwere*, qui a parcouru l'Afrique d'Est en Ouest, les moyens théoriques et historiques de sa formulation ; **e** – le projet d'unité culturelle de l'Afrique, pour lequel, l'Union Africaine a chargé le CERDOTOLA de travailler, trouve-là un argument technique supplémentaire en vue de sa réalisation, pour vite effacer le souvenir d'une piètre Afrique qui s'empêtré dans les guerres civiles et le sous-développement, alors qu'elle a les moyens de travailler à son développement dans la dignité et l'unité.

De la même manière qu'on ne prête qu'aux riches, un peuple, une communauté humaine, qui ne reconnaît et ne paie pas ses dettes, se prive du moyen de s'autonomiser durablement ; et davantage, une communauté

humaine endettée, qui choisit la charité, au lieu de l'honneur en soldant son endettement, se condamne à l'indignité perpétuelle trans-générationnelle, car, les dettes morales ne se paient jamais.

## Chapitre II

### Quelques lieux de continuité et de discontinuité dans la pensée *Otwere* chez les Luo, les Mongo et les Mbosi

Sur la base du parcours de la pensée *Otwere* du Kenya aux Congo, qui vient d'être réalisé au premier chapitre du présent ouvrage, ce deuxième chapitre voudrait, par-delà la confrontation des lieux de continuité et de discontinuité dans les modes de vie et de pensée des communautés des Luo (Kenya), des Mongo (RDC) et des Mbosi (Congo), tenter de poser les bases pour la reconceptualisation de l'écologie philosophique, entendu que le rapport industrialisant de l'homme à la nature, par la médiation de la techno-science, met la biosphère dans un état d'inhabitabilité progressive par l'homme, avec des phénomènes nouveaux comme l'effet de serre, le réchauffement climatique (...).

#### **Lieux de continuité du discours *Otwere* de la période pré-coloniale :**

N <sup>o</sup>	Thématiques	Chez les Luo	Chez les Mongo	Chez les Mbosi	Observations
1	Rapport entre l'homme et la nature.	Les Luo traitent la nature comme un « <i>partenaire</i> », dont ils tirent le cadre existentiel, la nourriture, le médicament (...). En ce sens, l'homme et la nature ont un avenir commun.	Idem	Ibidem	La conception commune des Luo, des Mongo et des Mbosi du rapport entre l'homme et la nature articule exploitation et préservation durable de la nature par et pour l'homme.
2	Hiérarchisation de la vie sociale	La vie sociale chez les Luo est très hiérarchisée, et dans cette hiérarchie, les aînés jouent un grand rôle.	Idem	Ibidem	Dans les trois communautés considérées, la hiérarchie est une règle fondamentale, pour l'harmonie et l'ordre social.

3	Sublimation de l'éthique comme condition de la longévité sur terre et d'accès au paradis supraterrestre	Très attachés à l'honneur, les Luo valorisent l'éthique comme critère de reconnaissance sociale.	Idem	Ibidem	Les Luo, les Mongo et les Mbozi ont en commun la valorisation de l'honneur, par la pratique de l'éthique.
4	Place de la musique comme canal de transmission des normes éthiques de la société	Attaché à l'honneur, les Luo considèrent la musique comme lieu de vulgarisation des normes éthiques de la société et de valorisation de soi.	Idem	Ibidem	Les Luo, les Mongo et les Mbozi étant attachés à l'honneur, considèrent la musique comme lieu de vulgarisation des normes éthiques de la société et de valorisation de soi.
5	Valorisation de la dignité, de l'honneur et de l'amour de soi rattachés aux origines socioculturelles	Par le fait de leur origine Luo, ceux-ci en sont très fiers et le font savoir partout.	Idem	Ibidem	Les Luo, les Mongo et les Mbozi sont très fiers de leur origine et le font savoir partout.
6	Valorisation de la famille	Les Luo tiennent la famille en honneur et la valorisent à l'occasion du mariage, de la naissance et des funérailles.	Idem	Ibidem	Les Luo, les Mongo et les Mbozi tiennent la famille en honneur et la valorisent à l'occasion du mariage, de la naissance et des funérailles.
7	Préparation des jeunes aux responsabilités par les aînés	A travers l'initiation des jeunes, les Luo préparent ceux-ci à la vie, aux responsabilités et à la relève.	Idem, uniquement pour la société traditionnelle	Ibidem	A travers l'initiation traditionnelle des jeunes, les Luo, les Mongo et les Mbozi préparent ceux-ci à la vie, aux responsabilités et à la relève.
8	La possession d'une forêt comme fondement du pouvoir, de la légitimité et de la dignité d'une famille	Pour les Luo, la possession de la terre est le fondement de la dignité et de la considération sociale, que les fils héritent directement des pères.	Les deux proverbes Mongo suivants résumant leur conception du rapport terre et pouvoir : « Si le père n'a pas abattu une forêt, les enfants n'auront pas une jachère » ; « Celui qui ignore le clan de son grand-père est un esclave ».	La conception du rapport entre la possession de la terre et la détention du pouvoir chez les Mbozi est similaire à celle des Mongo.	La conception du rapport entre possession de la terre et détention du pouvoir chez les Luo, Mongo et Mbozi peut se résumer dans les deux proverbes Mongo ci-après, mais qu'il faut relativiser : « Si le père n'a pas abattu une forêt, les enfants n'auront pas une jachère » ; « Celui qui ignore le clan de son grand-père est un esclave »

9	Rapport aux religions étrangères	A l'origine, les Luo pratiquent la religion traditionnelle et le monothéisme non révélé, aujourd'hui remplacés par le syncrétisme traditionnel chrétien. Ainsi, l'héritage culturel des Luo est, pour l'essentiel, abandonné, surtout en milieu urbain, du fait de l'ouverture au Christianisme.	Les Mongo pratiquent le totémisme et le culte des ancêtres avant l'ouverture au Christianisme. Aujourd'hui, ils se battent à préserver leur héritage culturel en campagne, mais leur ouverture progressive au Christianisme est sincère et durable, surtout en milieu urbain.	Les Mbozi préservent leur héritage culturel, surtout en campagne ; leur ouverture progressive au Christianisme est sincère, certes, mais leur foi demeure problématique, lors qu'ils sont touchés au point d'honneur, où ils préfèrent recourir aux fétiches pour accélérer la solution.	Les Luo, les Mongo et les Mbozi préservent leur héritage culturel. Leur ouverture progressive au Christianisme est sincère, certes, mais leur foi demeure problématique, lors qu'ils sont touchés au point d'honneur, où ils préfèrent recourir aux fétiches pour faire advenir la solution rapidement.
10	La surdétermination du clan sur les individus	Chez les Luo, la norme du clan prime sur la conscience individuelle.	A l'image de son pluralisme et de son libéralisme libidinaux, la mentalité des Mongo est plus relâchée que le rigorisme des Luo.	L'environnement existentiel des Mbozi est hyper-réglementé par les normes éthiques et spirituelles, appelées « <i>Lébahé</i> », qui réussit à discipliner les citoyens même métaphysiquement Ces bons repères éthiques sont, pour l'essentiel, perdus en milieu urbain.	Les communautés des Luo, des Mongo et des Mbozi ont en commun le recours à leurs coutumes comme normes de vie. Celles-ci sont plus rigoureuses chez les Luo et les Mbozi qu'elles ne le sont chez les Mongo.
11	La pratique de la circoncision	Le fait que les Luo ne pratiquent pas la circoncision augmente, selon plusieurs études et les précisions de l'OMS, le risque de contamination au SIDA d'environ 60 %	Le cordon ombilical de tout enfant né en terre des Mongo est enterré sous un palmier. L'intéressé en sera informé une fois adolescent. La circoncision est systématique pour tout garçon, au risque de devenir la risée des filles et de ses camarades.	Le principe de circoncire les garçonnets avant deux ans est systématique, pour leur éviter de devenir la risée de leurs camarades et d'être rejetés par les filles	
12	La pratique	Le premier rite de la	La circoncision	Quand un	Le principe de

<p>de l'initiation des jeunes aux mystères de la vie</p>	<p>vie d'un Luo s'appelle <i>juogi</i> (« les esprits ») et se passe avant l'âge de deux ans.</p> <p>Il consiste à le nommer selon la situation/l'heure de la naissance et, surtout, selon le rêve d'un adulte de la proche famille vis à vis d'un ancêtre respecté. L'enfant est censé continuer la vie de cet ancêtre qui devient son ange gardien. En face, l'esprit d'un ancêtre ayant eu une « <i>mauvaise</i> » vie est réputé être parti définitivement, comme envoyé en enfer, sans retour et ne peut intervenir. Avant cette intronisation, l'enfant est simplement appelé le « bébé fils/fille de (prénom de la maman) fille de (nom du lieu ou vit la maman) » (<i>nyathi wuod/nya (...)</i> <i>nya (...)</i>) ; après, l'enfant devient « prénom de l'enfant fils/fille de (prénom de la maman) fille de (nom du lieu ou vit la maman) ».</p> <p>La première initiation rituelle dans la vie d'un Luo consiste à supprimer les quatre incisives et les deux canines inférieures des enfants.</p>	<p>est le premier rite pour l'initiation des jeunes aux mystères de la vie chez les Mongo. Son approfondissement est progressivement assuré par le grand-père, avec des exercices pratiques en forêt, siège des mystères.</p>	<p>enfant Mbosi naît, il rencontre dans la société la considération effrayante selon laquelle, le monde tant naturel que social est le lieu de la dangerosité et de l'adversité. Pour cela, il doit se cuirasser /protéger spirituellement. Généralement, et sur la conduite du père ou de l'oncle, l'un et/ou les fétiches suivants sont contractés : <i>Léfourou</i>, pour ne jamais tomber sous les balles de l'adversaire tant qu'il respecte les règles de sainteté, équivalant pratiquement aux Dix commandements bibliques ; <i>Opangué</i>, pour que les flèches soient renvoyées à celui qui les a lancées ; <i>Indzombi</i>, pour disparaître ou être invisible pendant l'extrême adversité ; <i>Essimi</i>, pour ne jamais laisser les balles ou le couteau de l'adversaire pénétrer et traverser sa peau (...). Tous ces fétiches redoutables ne marchent qu'à</p>	<p>l'initiation est pratiquée partout, mais sous des formes assez nuancées.</p>
--	--	---	--	---

				la condition que l'intéressé soit « <i>saint</i> », innocent. Au-delà de cette initiation « <i>naturelle</i> », il y en a qui marquent le pas vers la sorcellerie, en prenant des fétiches au service de leur orgueil, pour lancer des mauvais sort aux autres.	
13	Le statut social du mariage	Le mariage est vivement recommandé aux jeunes, dont il marque la maturation.	Idem	Ibidem	Ibidem
14	L'organisation des funérailles des morts	Les funérailles sont l'occasion d'appliquer certains rites coutumiers liés à cette étape de la « <i>vie</i> » de l'homme qui, mort fait l'objet de plus d'attention que vivant.	Idem	Ibidem	Ibidem
15	La réglementation de l'héritage	L'héritage est sévèrement réglementé par la coutume, pour préserver l'équilibre familial, à travers le cadet, le fils ou, à défaut, le neveu. La femme n'hérite pas.	Idem	Ibidem	Ibidem
16	Le principe de la dénomination des personnes, des lieux et des événements	Les noms s'attribuent en fonction du contexte de la naissance de l'enfant, du rêve fait à cette occasion, ou pour honorer un ami.	Idem	Ibidem	Ibidem
17	Le système de lignage	Le système de lignage est patriarcal, mais la belle-famille est particulièrement honorée à l'occasion des grands événements de la vie, notamment le mariage.	Idem	Ibidem	Ibidem
18	Le système carcéral pour la régulation des comportements en société	Inutilité et inexistence d'un système carcéral	Idem	Ibidem	L'articulation entre le sacré et le profane dans la loi chez les Luo, Mongo et Mboisi inspirent à ceux-ci à la fois respect et crainte,

					au point où leur mode d'éducation vise à installer une autocensure dans les consciences. La société réussit ainsi à se passer de la prison pour tenir.
19	Le support de la pensée	L'oralité reste le principal support de la pensée ; elle s'exprime à travers : le proverbe, l'allégorie, le chant, le code...	Idem	Ibidem	Ibidem
20	Statut, état et fonction du droit coutumier	<p>La vie communautaire est hyperréglémentée par le droit coutumier, qui définit les marges de l'intérêt général, de la liberté et de la responsabilité des individus.</p> <p>Chez les Luo, le symbole du droit coutumier est la peau de la panthère.</p> <p>Les règles du droit coutumier chez les Luo sont sous-tendues par les <i>treize</i> principes ci-après : honneur ; transparence ; équité ; réciprocité ; partage ; attachement à la famille ; patriarcalité du lien social ; rapport au sacré ; autonomie ; précaution ; exemplarité ; médiation intersubjective ; intimidation métaphysique.</p>	<p>Le symbole du droit coutumier chez les Mongo est <i>Mossassoua</i> (alors qu'il était la <i>peau de léopard</i> chez les Luo et qu'il sera un <i>balai mystifié</i> et harmonisé avec <i>Kwèpfè</i> chez les Mbozi), un balai fait de brindilles de palmier et ceintré en spirales au point où il est tenu à la main grâce à un cordon fin en <i>raphia</i>.</p> <p>Le juge coutumier, c'est <i>Ekaya</i>, celui qui règle problèmes. Quand il officie, il tient ce balai en chatonnant en dansottant au rythme du discours. Il est bien réputé et respecté dans le milieu et travaille sous l'autorité de <i>Koumou</i>, chef coutumier, dépositaire du pouvoir ancestral, qui a la responsabilité de former <i>Ekaya</i>, de façon qu'il y'en ait un et/ou une série par famille (de père en fils).</p>	<p>Le droit coutumier chez les Mbozi est symbolisé par le Balai (voir Otwere, p...).</p> <p>Les <i>trente principes</i> sous-tendant les règles d'Otwere sont : honneur ; transparence ; équité ; réciprocité ; partage ; attachement à la famille ; patriarcalité du lien social ; rapport au sacré ; articulation entre le sacré et le profane dans la loi ; autonomie ; précaution ; exemplarité ; médiation intersubjective ; intimidation métaphysique ; hyper-réglémentation de la vie ; évacuation de la dimension sorcière de la personnalité du médiateur social ; rapport vital de l'homme à la nature ; complexité sociologique ; hiérarchisation des rapports sociaux ; sacralité de la</p>	<p>Le consensus pour la loi est total ; le juge coutumier joue un grand rôle dans la régulation des rapports sociaux ; le droit coutumier est porté par un symbole, qui diffère à travers le parcours migratoire du Kenya aux Congo. Le postulat suivant reste constant : <i>la justice par le droit vaut mieux que la guerre résultant de l'injustice.</i></p>

			<p>Chaque famille a, ainsi, son <i>Koumou</i> et son <i>Ekaya</i>. Mais, les <i>Ekaya</i> d'une contrée ne sont pas organisés en corporation, avec une judicature aux règles et à la hiérarchie claires.</p> <p>Par ailleurs, en l'absence d'une coordination des <i>Koumou</i> et des <i>Ekaya</i>, une affaire qui dépasse le niveau familial tombe sous le ressort du <i>chef de canton</i>, institué depuis l'administration coloniale. Toutefois, <i>Koumou</i> demeure un <i>notable influent</i> au sein de sa communauté, dont il est le sacrificateur et l'intercesseur auprès des esprits, pour ramener la confiance entre ceux-ci et les hommes, à l'occasion d'une cérémonie secrète appelée <i>Nkemi</i>, que les Mbosi appelleront <i>Osah ma poo</i>. Après cette cérémonie, <i>Koumou</i> doit pouvoir lire et interpréter les signes que la Nature présente alors, afin de savoir si la cérémonie a réussi ou non. La <i>patrilinéarité</i> reste le principe</p>	<p>parenté ; usage généralisé de la critique ; usage stratégique de la sorcellerie, pour discipliner les membres de la famille ; responsabilité ; équilibre entre les droits et les devoirs ; transparence ; partage ; gratitude ; pudeur ; peur de mal faire et de l'échec.</p>	
--	--	--	--	--	--

			<p>de succession des notables qui, eux aussi, ne sont pas organisés en corporation, bien que leur autorité soit établie.</p> <p>En somme, la tradition Mongo, sous la figure du droit coutumier est sous-tendue par les <i>dix</i> principes ci-après : hyper-réglementation de la vie ; évacuation de la dimension sorcière de la personnalité du médiateur social ; rapport vital de l'homme à la nature ; complexité sociologique ; hiérarchisation des rapports sociaux ; sacralité de la parenté ; usage généralisé de la critique ; usage stratégique de la sorcellerie, pour discipliner les membres de la famille ; patriarcalité du lien social ; attachement à la famille.</p>		
21	Le rapport à la tolérance	L'extrême attachement à la loi se double d'une tolérance et d'une hospitalité légendaire. Le droit coutumier est l'instrument du désir de paix. La guerre n'est pratiquée que par défaut et pour l'honneur.	La régulation des rapports sociaux, pour la tolérance, est assurée, dans un ordre croissant, par Ekaya, Koumou et/ou le chef de canton.	Ibidem	<p>Ibidem.</p> <p>La construction de la société repose sur un a priori fondamental, à savoir que la justice par le droit coutumier vaut mieux que la guerre causée par l'injustice.</p> <p>Sous cet aspect, les communautés des Luo, des Mongo et des Mbosi sont bien disposées à composer une Nation avec les autres communautés et à servir de base à la formation d'un Etat démocratique moderne.</p>

La lecture comparée de la compréhension de ces vingt-une thématiques entre les Luo, les Mongo et les Mbozi montre que les trois communautés, objet de notre analyse, ont encore en commun le fond anthropo-historico-sociologique.

## 2. Lieux de discontinuité du discours *Otwere* de la période post-indépendance

N°	Thématiques	Chez les Luo	Chez les Mongo	Chez les Mbozi	Observations
1	Renonciation progressive à la conception symbiotique du rapport entre l'homme et la nature	Le respect de la nature est resté plus strict en campagne qu'en ville.	L'éloignement de la ville de Kinshasa permet à la communauté des Mongo de respecter la conception symbiotique du rapport de l'homme à la nature.	Les Mbozi vivent en harmonie avec la nature, en campagne, tandis qu'en milieu urbain, il se développe progressivement des comportements irresponsables.	Les mentalités sont restées « <i>conservatrices</i> » en campagne, tandis qu'en ville, elles sont galvaudées, du fait du contact avec le paradigme occidental, et de l'irresponsabilité qu'inspire l'environnement sociologique urbain.
2	Disparition progressive de la hiérarchisation de la vie sociale	La pensée des Luo s'est ouverte à l'évangélisation occidentale dès 1911. La culture de la monnaie occidentale, que possèdent beaucoup plus les jeunes cadres à l'Occidentale, est à l'origine du relâchement progressif du respect du principe de hiérarchie sociale, de plus en plus orienté par le pouvoir d'achat.	Chez les Mongo, le respect du principe de hiérarchie demeure observé en campagne, mais l'est de moins en moins en ville, où les mœurs, notamment sexuelles, se sont beaucoup relâchées.	Chez les Mbozi, même si la tendance est de plus en plus à l'amélioration du pouvoir d'achat des cadets par rapport à celui des aînés, le respect du principe de hiérarchie demeure observé, car, tous les problèmes se règlent au conseil de famille, suivant les règles d' <i>Otwere</i> , et où les aînés seuls ont la parole.	La coutume chez les Luo et les Mongo n'est pas systématisée et codifiée, comme elle le sera chez les Mbozi, où elle est réponse a priori à toutes les problématiques et à tout diffèrent.
3	Renonciation accélérée à la morale comme mode de canalisation de l'existence et de	La célèbre affaire de la dispute judiciaire autour du corps de l'avocat Otieno, décédé le 20 décembre 1986, entre la veuve (Kikuyu, chrétienne) et le clan Luo, tranchée par le tribunal, en faveur du	La double influence de l'évangélisation chrétienne et de la monnaie occidentale, compte tenu de la faiblesse des revenus des	La pénétration des religions et de la monnaie occidentales, l'adoption progressive, notamment, par les cadres, des modèles de	Les barrières de la morale, qui seraient les derniers remparts des cultures africaines, en ce qu'elles ont de positif, sont en train de ployer sous la pression des artefacts occidentaux (les religions étrangères, la

	recherche pour la protection de l'existence dans des modèles spirituels extérieurs	clan, montre que les Luo sont restés très attachés aux normes morales de leurs coutumes, malgré leur ouverture au Christianisme.	familles en RDC, conduit à un relâchement généralisé des normes morales chez les Mongo.	protection spirituelle extérieure de la vie, moins exigeants, comme les diverses loges maçonniques, avec pratiquement une prise en otage de l'Etat, qui présente l'adhésion à la confrérie comme la voie royale des promotions politico-administratives, face à la rigueur des conditionnalités des fétiches locaux, ont créé les conditions pour un renoncement presque total à la morale, qui se ressent clairement sur le mode de gouvernance de la Cité.	monnaie et la franc-maçonnerie) et la pauvreté sont en train de faire basculer les cultures des Luo, des Mongo et des Mbosi vers l'anomie, qui se traduit par une gestion chaotique des affaires publiques, avec aliénation complète de l'intérêt général.
4	Place de la musique traditionnelle comme canal de transmission des normes morales de la société	On peut observer actuellement chez les Luo un parallélisme musical, aux termes duquel, la musique traditionnelle se déploie en même temps que la musique dite « moderne » émergeant de son socle.	Idem	Chez les Mbosi, il y a des ensembles de musique traditionnelle qui ont réussi à préserver leur originalité, tandis que d'autres sont passés à leur « modernisation ».	Les Africains, quoique décolonisés, continuent à porter le complexe et ne savent pas s'assumer culturellement. Voulant renoncer à leurs traditions, ils croient s'occidentaliser, alors qu'ils n'y sont guère.
5	Renonciation accélérée à la dignité, à l'honneur et à l'amour de soi	Les Luo restent très attachés à leur honneur, surtout quand les valeurs cardinales de leur communauté sont touchées.	Les Mongo tiennent toujours à leur honneur, mais face à la précarité de la situation économique-sociale, l'attachement strict à la morale n'est plus systématique.	Les Mbosi restent très attachés à l'honneur, dont la négation est un prétexte suffisant pour aller en guerre. Dès qu'un Mbosi a dit : « <i>Ce n'est pas toi qui me nourrit !</i> » et jure sur	Les communautés Luo, Mongo et Mbosi ont un fond moral commun.  Mais, la précarité de leurs situations postcoloniales fait que leur attachement à la morale n'est plus systématique, sinon opportuniste.

				l'honneur de son père, on peut être sûr qu'il ne retrouvera le partenaire en face que dans l'au-delà.	
6	Renonciation progressive à la conception de l'hétérogénéité familiale	Les Luo restent attachés à la famille en campagne. Mais, en ville la mentalité individualiste est en train de gagner du terrain, pour ne céder la place à l'amour de la famille que pendant les événements que sont la naissance, le mariage et les funérailles.	Idem	Ibidem	Au rythme où la mondialisation tire les cultures africaines, on peut parier que les Africains auront renoncé à l'essentiel d'eux-mêmes d'ici 50 ans.
7	Haine stratégique des aînés pour les jeunes	Chez les Luo, la préparation de la relève se faisait à travers l'initiation traditionnelle, dont les rituels ne sont plus totalement respectés, du fait de l'influence de la religion chrétienne. La musique traditionnelle reste le grand acte de passation de témoin.	Idem	Chez les Mbosi, comme au Congo, en général, la génération des Indépendance n'a pas clairement conscience du fait que le Temps va la dialectiser inéluctablement. Elle crée toutes sortes d'astuces, afin de ne pas voir venir les jeunes, en s'agrippant aux affaires désespérément.	Le conflit des générations est ouvert dans tous les cas, mais la préparation de la relève n'est plus ressentie comme un devoir par les aînés, qui entendent, pour cela, se rendre toujours incontournables.
8	Renonciation progressive à l'alliance entre les vivants et les morts	A cause de la précarité sociale, les vivants ne sont plus prompts à témoigner de leur solidarité à l'égard des charges laissées par les défunts, et la pratique des rituels symbolisant l'alliance entre les vivants et les morts baisse progressivement, du fait des progrès de l'évangélisation.	Idem	Ibidem, mais les Mbosi gardent paradoxalement beaucoup plus de considération pour l'homme mort que vivant, influencés, notamment, par les modèles de « <i>protection et de promotion</i> » importés d'Occident, qui en font un fonds de commerce post mortem.	La systématisation progressive du recours à la franc-maçonnerie, comme paradigme métaphysique de protection de l'existence sur terre et canal sûr de promotion politico-administrative des cadres, en-deçà de tout mérite objectif, pourra vider la gestion des affaires publiques de l'intérêt général comme objectif, et amplifier l'impunité déjà suffisamment généralisée dans les pays d'Afrique centrale.

9	Rôle du sorcier dans la société	Le Sorcier-guérisseur est un <i>médiateur social</i> ; il joue le rôle de juge coutumier et démasque spirituellement les auteurs d'infractions graves, mais qui se masquent, pour inciter à l'accusation publique des innocents.	Avec l'influence de la religion chrétienne en milieu des Mongo, le sorcier a un rôle essentiellement négatif dans la société, en tant qu'allié objectif du Mal, et de son serviteur le Diable.	<p>Chez les Mbosi, le sorcier est le citoyen déchu de l'honneur et de la dignité, qui a abandonné les sentiers de la justice et de l'intégrité (<i>Lébahé</i>), pour prendre les citoyens à défaut et leur distribuer des mauvais sorts qui augmenteraient son pouvoir spirituel et lui permettraient d'améliorer sa situation financière de façon surprenante.</p> <p>Le sorcier est de moins en moins vieux, et les jeunes, surtout cadres, font régulièrement l'objet d'accusation de sorcellerie, lors que surviennent des décès un peu « <i>suspects</i> » dans les familles : on indexe alors les « <i>frères</i> », qui ne se gênent pas d'afficher leur <i>triangle identitaire</i>, aussi bien devant leur domicile que devant les édifices publics !</p> <p>La société des Mbosi a construit un double dispositif pour combattre le sorcier : il est chassé de la communauté ou livré à la mort par Ndinga</p>	<p>De plus en plus, le sorcier cesse d'être villageois et vieux, pour devenir jeune et citadin, tout en opérant au-delà des règles classiques (<i>on ne pouvait ensorceler que son propre parent</i>). Encouragée par le phénomène de pauvreté généralisée, que certains ne supportent pas, en préférant faire recours aux pratiques occidentales pour s'enrichir spontanément, la sorcellerie a gagné la rue, les buvettes, les services et les ménages.</p> <p>Les religions, dont certains acteurs ont partie liée avec la franc-maçonnerie, ne conduisent pas toujours sainement la lutte contre la sorcellerie, que la pauvreté entretient.</p> <p>Malgré l'absence d'un dispositif juridique pour la combattre, alors qu'elle fait perdre beaucoup de cadres à l'Afrique, il est urgent de trouver la parade.</p> <p>La difficulté est que certaines autorités africaines elles-mêmes semblent être impliquées.</p> <p>La franc-maçonnerie semble être devenue la nouvelle religion des cadres africains, qui leur fait perdre le sens de l'intérêt général au profit de l'accomplissement de leur carrière franc-maçonnique.</p> <p>On peut postuler que l'Afrique ne pourra pas se développer, tant qu'elle ne réussira pas à se débarrasser de cet obstacle interne qui la paralyse par le haut.</p> <p>En ce sens, le continent pourrait-il avoir un avenir si l'alternance démocratique et politico-administrative doit se faire entre « <i>frères</i> » ?</p>
---	---------------------------------	--	--	--	---

				et/ou par la pratique d'Okouèmè ( <i>cf. Otwere</i> ). Chez les Mbosi, l'homme idéal est celui qui gagne l'argent par le travail, dans l'honneur et la dignité.	
10	Rapport aux religions étrangères	Les Luo se sont ouverts très tôt à l'évangile : en 1911. Mais, pendant des événements comme la naissance, le mariage et les funérailles, la coutume s'applique prioritairement. C'est ainsi que dans l'affaire de revendication du corps de son mari, <i>Otiéno</i> , par sa veuve, <i>Wambui</i> , le tribunal kenyan tranche en faveur de l'ethnie qui demandait à soumettre le corps aux rites traditionnels, avant de passer outre-tombe, et même l'évêque <i>Okulu</i> soutient qu'« <i>il n'y a pas contradiction entre la religion traditionnelle et la Bible</i> ».	Avec la christianisation de la communauté des Mongo, les religieux traditionnels sont accusés (à tort ou à raison) de sorcellerie. Cela les pousse à opérer en clandestinité, lorsqu'ils reçoivent des cas déçus par la médecine moderne et la prière chrétienne.	Lors qu'ils sont dans des situations existentielles désespérées, pour lesquelles, le recours à la coutume n'a pas apporté la solution recherchée, les Mbosi s'ouvrent aux religions étrangères, auxquelles ils renoncent généralement après. Leur constance dans la foi est problématique, tellement ils sont attachés au sensationnel et aux miracles.	Les rapports des coutumes Luo, Mongo et Mbosi aux religions étrangères sont flexibles en fonction des circonstances existentielles : <i>Dieu sait qu'Il n'a pas les serviteurs qu'Il mérite !</i>  On peut dire que, quel que soit leur degré en spiritualité occidentale, la coutume ne les quitte vraiment pas pendant les moments décisifs de la vie.
11	Le principe de la croyance au Sacré	Les Luo croient traditionnellement au Sacré, mais leur religiosité a déjà largement intégré l'approche chrétienne.	Chez les Mongo, la pénétration chrétienne est plus importante en ville qu'en campagne.	Idem	Ibidem
12	La signification sociologique de la virginité des filles	Chez les Luo, la virginité est largement recommandée avant le mariage	Chez les Mongo, l'expérience et l'expertise pré-nuptiales de la sexualité sont vivement recommandées avant le mariage.	Chez les Mbosi, le libéralisme sexuel est total : on peut épouser par procuration une jeune fille et l'attendre grandir, comme on peut épouser une fille déjà expérimentée.	Les Luo, les Mongo et les Mbosi prennent la chose sexuelle très au sérieux, mais ne s'accordent pas sur les exigences pour y accéder.
13	L'incircision des garçons	Chez les Luo, l'incircision est normale	Chez les Mongo, elle est accidentelle	Chez les Mbosi, l'incircision est anormale	La diversité d'approche est fondamentale ici
14	Le système de lignage face au	Chez les Luo, la première étape du mariage consiste à	Chez les Mongo, la première étape	Idem	On peut, ici, observer une diversité d'approche entre des communautés

	mariage	honorer la belle-mère	du mariage consiste à honorer le beau-père		ayant en commun l'ancrage matriarcal.
15	Statut, état et fonction actuels du droit coutumier	<p>Chez les Luo, le <i>droit coutumier</i> n'est pas un corps de métier principalement organisé.</p> <p>Mais, dans le cadre de la répartition sociale des tâches, il y a qu'à l'occasion des <i>situations tendues</i> comme la guerre, les conflits entre clans ou entre personnes (...), il y a un <i>personnage transversal</i> : c'est le <i>Sorcier-guérisseur (jabilo)</i>, qui joue le <i>rôle ponctuel de médiateur</i>.</p> <p>En effet, il est dit <i>ngwencho</i>, chien renifleur, capable de reconnaître la présence des esprits mauvais ; il est <i>jokoth</i>, quand il intercède pour les hommes auprès de l'esprit de la pluie (<i>wuonkoth</i>) ; quand il assure la médiation lors d'un meurtre au sein du clan, ou lors d'un combat entre tribus, il devient <i>ogaye</i>.</p> <p>A ce titre, il siège au Conseil des anciens (<i>jodongo</i>).</p> <p>Pendant le cérémonial, il jette la <i>peau de léopard</i> par terre entre les deux belligérants, pour les séparer, comme <i>Twere</i> jettera le <i>balai</i> chez les Mbosi.</p> <p>Sur cette base précaire, nous pouvons affirmer que, chez les Luo, le droit coutumier est un sens sans signe ; le juge coutumier est <i>ogaye</i> ; le symbole du droit coutumier est la <i>peau de léopard</i>.</p> <p>Dans la société Luo, le sorcier est un personnage central, qui figure l'intellectuel polyvalent</p>	<p>Le droit coutumier est symbolisé par le balai, tandis que son principal acteur est Ekaya.</p> <p>Malgré l'absence d'une corporation organisée et réglementée, Ekaya est respecté et réputé dans la communauté des Mongo.</p>	<p>Chez les Mbosi, droit coutumier est symbolisé par le <i>balai</i>, ayant <i>Twere</i> comme principal acteur, tandis que la judicature elle-même, est <i>Otwere</i>, systématiquement organisée, avec : code éthique, ordre, mode d'accès et de transmission, reconnaissance sociale claire et incontestée.</p> <p>Toutes les circonstances de la vie (naissance, mariage, funérailles, conflits...) sont régulées par <i>Otwere</i>.</p>	<p>Les communautés des Luo, des Mongo et des Mbosi reposent sur le droit coutumier comme impensé, mais les acteurs, les rôles et l'organisation varient d'une étape migratoire à une autre.</p>

		<p>: il est <i>sage, médiateur social et guérisseur.</i></p> <p>Nos recherches ne nous ont pas permis de savoir comment on accède au statut d'<i>ogaye</i> et comment on le transmet.</p>			
--	--	---	--	--	--

Ce tableau montre que, malgré le fait que les Luo, les Mongo et les Mbosi étaient une même communauté il y a environ six cent ans, les histoires coloniales et postcoloniales les ont placés dans des contextes tellement différents que, concernant certains éléments anthropo-sociologiques recoupant le mode de vie et de pensée des communautés humaines, plusieurs points de discontinuité se lèvent clairement sur le fond de quelques points de continuité.

### 3. Que reste-t-il d'intellectuellement commun entre les Luo, les Mongo et les Mbosi aujourd'hui ?

Sur la base de la confrontation qui précède, la présente articulation voudrait, en cette année de célébration massive du *Cinquantenaire des Indépendances de 17 pays africains*, vérifier s'il reste encore quelque chose de commun entre les Luo, les Mongo et les Mbosi. Dans un premier temps, et sans étudier l'*expression musicale* comme telle dans les trois pays concernés, la démarche se limite ici symboliquement à quelques indications permettant de formuler des observations objectives, par exemple, dans le sens des *convergences* et des *divergences* éventuelles. Nous présentons supra trois tableaux successifs, comprenant chacun trois colonnes, dont la première donne la dénomination de cinq ensembles de musique traditionnelle, pris comme échantillon, en langue locale ; la deuxième en donne la traduction en Français et la troisième relève les observations techniques éventuelles qui en découleraient, en rapport avec la visée générale de l'ouvrage.

#### L'expression musicale traditionnelle chez les Luo au Kenya :

N°	Dénomination de quelques groupes de musique traditionnelle luo	Traduction en Français	Observations
1	Ramogi lweny	Danse de la guerre, par laquelle, on acclame les combattants	Le mot mbosi : <i>Bira</i> (guerre) est très éloigné du luo : <i>Iweni</i> .

2	Isanda gi hera	Peine de l'amour	
3	Myel awal	Danse et chanson funéraires	Chez les Mbosi, <i>Iwa</i> , c'est mourir et <i>Awé</i> , désigne les morts. Le fond linguistique est resté constant.
4	Myel wanga	Fête du mariage ; on chante et danse en vue de reconnaître l'occasion de se marier	Les Mbosi disent : <i>Ibââ</i> (mariage), <i>Odingi</i> (l'amitié) et <i>Okolà</i> (l'amour charnel).
5	Apit	Chanson et danse, pour fêter la bonne moisson	

### L'expression musicale traditionnelle chez les Mongo en RDC :

N°	Dénomination de quelques groupes de musique traditionnelle mongo	Traduction en Français	Observations
1	Bomondjo	Lieu <i>abandonné</i> <sup>79</sup>	Créée par Monsieur Etéla Longo Manga, cette danse est partie du village <i>Ifomi Lokoloko</i>
2	Likita/Lisangani	Union	Cette danse a été créée par Monsieur <i>Bongondzi Michel</i>
3	Bayonga	« Casser les hanches » ( <i>bouka lokéto</i> ), pour indiquer le type de danse qui met sérieusement et merveilleusement à contribution la colonne vertébrale et les fesses, pour le bien de l'assistance	Créé par Monsieur <i>Esenda</i> (qui signifie « traversée ») <i>Iloko</i> (l'oiseau), ce groupe est implanté au village <i>Lifumba Bonamba</i>
4	Djembola	« <i>Bokéta</i> », un ordre mystique organisé autour des jumeaux, considérés comme ayant des dons spéciaux, que les Mbosi appelleront « <i>Itono</i> ». Dans le cérémonial, qui articule	Cette danse a été créée par Monsieur <i>Bayenga</i> (qui signifie « riverain »)

<sup>79</sup> Cette dénomination peut signifier un regret historique, celui d'avoir eu une partie de la Communauté venue du Kenya passée de l'autre côté du Congo, sans information. Le lieu est dit « *abandonné* », parce que ce district de Bassankoussou est faiblement peuplé.

		les vivants aux esprits, avec souvent des scènes de trances, les sirènes sont valorisées.	
5	Losolé	Fruit	Implanté au village <i>Bakakata</i> (qui signifie « <i>compliqué</i> »), ce groupe a été créé par Monsieur <i>Lompolé</i> (qui signifie « <i>faiblesse</i> ou <i>fesses</i> »)

Concernant l'art de la *danse*, il y a des similitudes frappantes entre les pratiques des Mongo (RDC) et celles des Mbozi (Congo). En effet, *lentes* d'exécution, elles sont caractérisées par les *ondulations des épaules* et sont d'inspiration historique, mythologique ou folklorique. Les plus connues chez les Mongo sont dans l'épopée « *Nsong'a Lianja* », dont la transmission du texte est de Louis *Bamala*.

On peut noter d'autres danses célèbres comme : **a** – le *Bobongo*, à la fois rituelle, spectacle et fête, se composant des chants polyphoniques et de danses. Celle-ci s'effectue à l'occasion des événements tels : le dernier rite de passage d'un patriarche ou de retrait de deuil en mémoire d'un notable défunt. Dans ce spectacle composé de chanteurs et de danseurs spécialement entraînés pour cela, se rassemblent les principales formes vocales et chorégraphiques *Ekonda*. Des groupes d'une vingtaine de personnes sont alors composés, soit d'hommes, soit de femmes, mais il n'y a pas d'ensembles mixtes. La mémoire collective fait remonter la création de *Bobongo* à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par un certain *Itétélé*, natif du village *Ikenge* et grand émérite de la culture *Ekonda*.

Il en est de même pour le rituel de la sortie de la *Walé*, une institution qui a son origine chez les *Ekonda*, un peuple de l'ensemble ethnique Mongo. Ce terme *walé* désigne la *femme qui a eu son enfant pour la première fois*. Pour la circonstance, elle est recluse par ses parents pour une période de 3 ans durant laquelle, elle apprend les chants et danses de *Bobongo*. A sa sortie, elle est accompagnée des solistes et invoque les chants contenant un aspect de la littérature *Ekonda* : invocation aux génies, récits historiques, berceuses, autocritiques, conseils, proverbes et contes. En son honneur, on organise ce jour la danse de sortie de la *walé*, que les *Mbozi* appellent *Bwalé*, ce qui signifie exactement la même chose : celle qui vient d'accoucher (mais pas forcément pour la première fois) et qui allaite !

Ce genre de choses montre que *l'unité de l'Afrique* se fera d'abord par la culture, la révélation de son fond anthropo-socio-historico-linguistique commun par les sciences humaines, sur la base de laquelle, une *politique d'intégration culturelle* pourrait argumentativement s'élaborer et s'appliquer dans le cadre de *l'Union Africaine*.

### L'expression musicale traditionnelle chez les Mbosi au Congo :

N°	Dénomination des groupes de musique traditionnelle mbosi	Traduction en Français	Observations
1	Ikouo (é) La Tsengué	Le Ciel et la Terre	Ce groupe est ancré dans le district d'Abala, Département des Plateaux
2	Etour'Ikanga	Le Chasseur du Temps (Soleil, censé s'éloigner à mesure que l'homme s'y approche)	On retrouve ce groupe dans le district de Boundji, Département de la Cuvette
3	Oboro Abaré (Obor'Abaré)	La Parenté des autres (est à respecter sans interférence)	Ce groupe est ancré dans le district d'Abala, Département des Plateaux
4	Olee	La Danse basique de la culture mbosi, qui regroupait les anciens hommes intègres	Ce groupe est, notamment, ancré dans les districts d'Ongogni, d'Ollombo, d'Oyo et d'Abala)
5	Mondzombo		Ce groupe est implanté notamment dans les districts de Mossaka, de Tchikapika et de Loukoléla
6	Mondo	La Danse qui exalte la Loi par la Force et le Fétiche, en mettant en communion les esprits des vivants et des morts	La Danse historique « <i>Mondo</i> » est particulièrement implantée dans les districts d'Abala, d'Ollombo et d'Ongogni, mais avait d'abord été constituée à Makoua.
7	Kébé-kébé	La Danse qui exalte la Loi par l'harmonisation de la Beauté d'avec les esprits tant des vivants que des morts	On retrouve ce groupe, notamment, dans les districts d'Abala, Allembé et de Boundji

Ces trois tableaux sont complétés par cet autre, qui présente la résonance et la signification comparées des termes couramment utilisés dans l'expression musicale traditionnelle des trois entités culturelles prises comme échantillons de l'étude en cours. Pour cela, nous voudrions à présent vérifier si, entre les parlars des Luo, Mongo et Mbozi actuels, il existe encore un *fond linguistique commun*, à travers les 34 mots français courants ci-après :

N°	Dans la langue des Français	Dans la langue des Luo	Dans la langue des Mongo	Dans la langue des Mbozi
1	Informer	Nyiso	Inkoka boyi	Ipéh la tsangué
2	L'Oiseau	Winyo	Ifulu	Gnosi
3	La Danse	Miel	Sao	Abina
4	Le Père	Wuoro	Isé	Téi /Tah/Dada/Inda
5	La Mère	Miyo	Gnango	Ngoh, Nèné, Mâ, Gnango
6	La Vérité	Adier	Sosolo	Obobo
7	La Femme/ L'Epouse	Dhako/Chi	Wadzakami	Oyourou/Oyiri Mwasi
8	Le Mari	Chuor	Dzembi	Ibah/ Olomi
9	Pays	Pinyi	Bola Bola-bokami (notre pays)	Okili/Mboa
10	Le Droit coutumier	Chike		Otwere
11	Le chant	Wer	Isano	Ondzembé
12	Le chien	Guok	Mbwa	Mbwandé
13	La chasse	Duar	Bokila	Okia/Mbenga
14	Le Pouvoir	Teko	Mpivo	Okondzi/Mara
15	Juge coutumier	Ogaye/Ker	Ekaya	Twere
16	L'Enfant	Nyathi	Isisi	Mwana
17	L'Argent	Kwan	Likondza	Mbongo
18	La Pensée	Paro	Okanéla	Obarih/Mbarah/ Mbahara
19	L'Intelligence	Rieko	Wagna	Ayéli
20	L'Amour	Hera	Lolango	Okolà
21	L'Amitié	Osiepe	Tolokana	Odingui
22	La Mort	Thoo	Iwa	Lékou/Iwah
23	Bonjour	Koro	O'êtsoua	Ognangui
24	La Guerre	Iweny	Etoumba	Bira/Etoumba

25	La Guerre civile	Iweny mar Piny	Wagna	Ombomini
26	La Dignité	Luor	Wagna	Mwagnah
27	L'Entente	Winj ruok	Tolokana	Ibondona
28	Négation	Dagi	Nzotona	Itona
29	L'Homme ( <i>comme sujet de dignité</i> )	Homera (Luo), Moongou (Swahili)	Bonto-wagna	Moro/
30	La femme qui allaite	Miyo madhodho	Walé	Bwaléh
31	Le pénis, la verge	Nyim/Chundi	Wéhlé	Ikara, Ambinda
32	Le vagin	Nyako ma ngili/ Nyako ma pod	Esoli/Isoli	Ekiélé, Kamandzoï, Egnourou
33	Le village	Gweng'	Bola	Mboa
34	L'homme	Ng'ato	Bonto	Moro
35	Le Singe	Ong'eri	Nkéma	Kiéma

Ce tableau montre que, *sur le plan strictement linguistique, il n'y a fondamentalement, plus grand chose de commun entre les Luo, les Mongo et les Mbozi*. Par contre, *sur le plan anthropo-sociologique, le fond transversal demeure*, bien que celui-ci ait subi des variations d'ordre historique. En d'autres mots, la conception globale du rapport de l'homme au cosmos dans ces communautés reste essentiellement la même, mais la manière de la présenter a beaucoup changé, et c'est cet *invariant* qui nous intéresse dans le présent livre, par-delà la *variance*.

Les communautés susmentionnées gardent fondamentalement en commun : une forte affirmation identitaire culturelle, la significativité conjoncturelle des noms, l'attachement à la terre, à la famille, à la loi, à l'honneur, à la paix, à l'hospitalité, à la tolérance (...), qu'expriment des dispositifs linguistiques désormais diversifiés. On peut noter que chez les Luo et les Mbozi, la plupart des noms de personnes commencent par les voyelles basiques (A, E, I, O...) <sup>80</sup> ou par des consonnes groupées (Mb, pour Mbola ou Mboya, Ng, pour Ngalebaye...). Chez les Mongo, la règle reste la même, quant au fond, mais ils antéposent quelques fois la consonne « B » devant des noms commençant par des voyelles, comme Ongondzi, qui devient Bongondzi ; Ongando, qui devient Bongando ; Okamba, qui devient Bokamba, ou « M » devant des noms comme Ondjondjo, qui devient alors Mondjondjo (...).

---

<sup>80</sup> Soit, les mêmes qui sont utilisées pour le traitement des propositions dans le carré logique.

A partir de cette règle (« *tout nom a un sens* »), tout Luo, Mongo ou Mbosi peut dresser, suivant les techniques qui existent, l'arbre généalogique de sa famille sur six cent ans, en tablant sur les noms les plus couramment employés actuellement, comme *Okéré* ou *Okombo*, que l'on retrouve aussi bien chez les Luo/Kikuyu au Kenya que chez les *Kouyou/Makoua* du Congo, ou comme *Elenga*, que l'on retrouve tant chez les Mongo en RDC que chez les Mbosi au Congo, et en recoupant, grâce aux témoignages des parents adultes, l'arbre généalogique d'une famille donnée.

Sur ce, nous pouvons dire que la métamorphose de la pensée *Otwere*, du Kenya aux Congo, se fait sous le mode de l'unité dans la diversité ou de la convergence par-delà les divergences, mais sans linéarité, ni positivisme à la Comte ou à la Lévy-Bruhl.

#### **4. Quel nouveau type de rapport convient-il d'instaurer entre l'homme et la nature ?**

La série des livres dont nous sommes l'auteur obéissent à une démarche commune : partir de l'état réel du monde (qu'offre la *méthode SWOT*), pour suggérer des pistes philosophiques, dont le traitement et l'exploitation par les acteurs du développement pourraient permettre l'amélioration des conditions du séjour de l'homme au monde, ainsi que l'action de l'homme sur la nature, dans une mesure qui préserve la possibilité pérenne de leur cohabitation, *en dénonçant l'irresponsabilité éthique de l'idéologie actuelle de la conservation et de la protection de la nature*, exprimée et portée, notamment par le PNUD, dans son *Rapport sur le développement dans le monde et changement climatique*<sup>81</sup>.

Dans la mesure où, le chapitre précédent a montré combien les Luo, les Mongo et les Mbosi sont attachés à la nature (terre et forêt), en tant que principal partenaire de leur existence sous le ciel, à travers leur conception religieuse traditionnelle, dont le *phylum* vient d'être tracé, le présent chapitre voudrait regarder et interroger cette forêt et cette terre, que la migration des ancêtres des Mbosi, du Kenya aux Congo, a traversée et rejointe, pour en situer l'importance et voir quelle conception du rapport global de l'homme à la nature s'en dégagerait à partir de la considération de l'importance de cette nature pour la vie de l'Humanité aujourd'hui, marquée par *l'effet de serre et le réchauffement climatique de la planète-terre*.

---

<sup>81</sup> Paris, Pearson, France, 2010.

L'article Internet « *Bassin du Congo* » donne la carte suivante de la zone géographique considérée et un ensemble d'informations précieuses qui nous permettent de la présenter de l'intérieur :



Il y est écrit :

« Avec une superficie de 227,61 millions d'hectares (FAO, 2005) le massif forestier du Bassin du Congo constitue la deuxième réserve de forêts denses et humides au monde, et 70 % du couvert forestier dense et humide d'Afrique. Il s'étend sur 9 pays en Afrique centrale (le *Burundi*, le *Cameroun*, le *Congo*, le *Gabon*, la *Guinée Equatoriale*, la *République Centrafricaine*, la *République Démocratique du Congo*, le *Rwanda*, *Sao Tomé et Príncipe*) pour une population de 96 millions d'habitants et une densité de 23,7 km<sup>2</sup>.

*Le Bassin du Congo abrite un capital unique de biodiversité avec près de la moitié des espèces terrestres connues : la République Démocratique du Congo (RDC) possède, à elle seule, 60 % des espèces végétales et animales répertoriées. Aux fonctions écologiques et environnementales essentielles de ces forêts à l'échelle planétaire (préservation de la biodiversité, cycle de l'eau, lutte contre le réchauffement climatique – la déforestation est responsable de 25% de toutes les émissions de dioxyde de*

carbone) s'ajoutent, pour les pays du Bassin du Congo, des enjeux économiques et socioculturels considérables. Près de 70 % de la population, dont les pygmées, en dépendent pour leur habitat, leur besoins alimentaires et énergétiques, leur vie socio-traditionnelle, etc. En République centrafricaine, le secteur forestier représentait 9,7 % du PIB en 1995 ; au Gabon, la filière bois emploie 28 % de la population active. Au Cameroun, 80 % de la population tire son énergie de la biomasse qui représente 64 % de l'énergie consommée dans le pays ».

Compte tenu du rôle stratégique que le poumon *Bassin du Congo* est appelé à jouer complémentirement à celui de *l'Amazonie*, dans la lutte contre l'effet de serre, la prise de conscience des enjeux des forêts tropicales du Bassin du Congo s'est nettement accélérée avec le *Sommet de la Terre tenu à Rio*, en 1992. Depuis lors, une pression, exercée par les ONG et les bailleurs de fonds internationaux, a conduit les Gouvernements du monde à : **a** – refondre leurs cadres juridiques et institutionnels ; **b** – se doter de cadres d'actions cohérents (Programmes nationaux de gestion environnementale, Plans d'actions forestiers nationaux...) ; **c** – adopter progressivement des instruments de planification, de gestion et de surveillance modernes.

Sur cette base, au niveau sous-régional, les Chefs d'Etat ont tenu un premier *Sommet sur les forêts* à Yaoundé, en 1999. Au cours de celui-ci, ils ont adopté une importante Déclaration, dite *Déclaration de Yaoundé*, qui exprime leur engagement pour la *conservation et la gestion durable de leurs écosystèmes forestiers*<sup>82</sup>. Cette Déclaration a même reçu le soutien des Nations Unies, à travers la résolution 54/214 de l'Assemblée générale invitant la Communauté internationale à appuyer la mise en œuvre des résolutions contenues dans cette Déclaration.

Au cours de leur deuxième *Sommet sur les forêts*, à Brazzaville en février 2005, les Chefs d'Etat ont signé le *Traité* relatif à la *conservation et la gestion durable des écosystèmes forestiers d'Afrique Centrale*. Par ce texte, les Etats de la sous-région s'engagent à inscrire dans leurs priorités nationales, la *conservation*<sup>83</sup> et la gestion durable des forêts, ainsi que la *protection* de l'environnement. Cette dynamique a abouti à la mise en place de plusieurs organes et processus sous-régionaux, notamment : la *Commission des forêts d'Afrique Centrale (COMIFAC)*, instituée par le

---

<sup>82</sup> C'est l'idéologie de cette Déclaration que la présente articulation de notre ouvrage interroge prospectivement, avec le fond argumentatif que, « *conserver* », c'est laisser être, sans toucher.

<sup>83</sup> Sic !!!

Traité de Brazzaville, *la Conférence sur les écosystèmes des forêts denses et humides d'Afrique Centrale (CEFDHAC)*, *la Conférence ministérielle sur l'application des lois forestières et la gouvernance en Afrique (AFLEG)*...

En vue de la réalisation de ces engagements de principe, de nombreux programmes et projets soutenus par la coopération internationale sont menés, avec une implication accrue de la société civile locale, gagnée à l'idéologie de la conservation et de la protection sans nuance de la nature. La dernière initiative majeure en date, sans doute la plus importante prise à ce jour, est le *Partenariat pour les forêts du Bassin du Congo (PFBC)*, une initiative lancée en septembre 2002, lors du *Sommet mondial sur le développement durable de Johannesburg*, et soutenue par plus de 29 institutions, organismes internationaux et ONG, sous l'égide des Etats-Unis, de la France, de l'Allemagne et de l'Afrique du Sud. Ce partenariat a pour objectif de contribuer à la gestion durable des ressources naturelles du Bassin du Congo et de promouvoir le développement économique, la réduction de la pauvreté, ainsi que celle des inégalités, et l'amélioration de la gouvernance en faveur des *populations dépendantes des ressources naturelles*.

Cependant, fondées sur le *principe d'équilibre entre le développement et la conservation*, c'est-à-dire, d'une part, le droit à tirer des revenus substantiels de l'exploitation de la forêt pour assurer le développement économique et social des populations, et d'autre part, la nécessité de conserver les ressources forestières pour contribuer à limiter la dégradation de l'environnement mondial, *les politiques de gestion durable des forêts menées depuis près d'une décennie ont abouti à une véritable impasse*<sup>84</sup> : les *réglementations* sont devenues en théorie plus contraignantes, les *programmes* et les *projets* se sont multipliés, et pourtant, paradoxalement, l'exploitation anarchique de la forêt s'accroît à un rythme inquiétant, voire alarmant selon les ONG (dont les plus alarmistes parlent de « *massacre à la tronçonneuse* »), accélérant la dégradation et la destruction des écosystèmes.

En effet, la destruction des écosystèmes forestiers s'accélère sous l'effet conjugué de la pression démographique, de l'aggravation de la pauvreté et de l'action prédatrice de puissants groupes industriels, qui contournent les réglementations et bénéficient de la complaisance des autorités. Selon la FAO, par exemple, au Cameroun, près de 2 millions d'hectares de forêts ont été perdus entre 1980 et 1995, et environ un dixième de la forêt

---

<sup>84</sup> Comme on ne peut juger un projet qu'à ses résultats, c'est à partir de cette impasse que nous nous proposerons de l'attaquer dans la suite.

existant en 1980. Les taux de déboisement au cours de cette période étaient en moyenne de 0,6 %, ce qui représente le 2<sup>e</sup> taux le plus élevé de déboisement annuel dans le Bassin du Congo (Global Forest Watch). La production forestière du Cameroun a triplé en 22 ans, passant de 1,2 millions de m<sup>3</sup> en 1975 à 3,0 millions de m<sup>3</sup> en 1997 ; 60 % des espèces arbres sont menacées de disparition ; plusieurs espèces d'animaux dont le rhinocéros noir et le chimpanzé sont menacées d'extinction.

Pendant que les pouvoirs publics justifient l'expansion de l'exploitation forestière industrielle par les impératifs de développement économique et social, on constate paradoxalement que les régions forestières, dans lesquelles l'exploitation industrielle est pratiquée depuis des décennies (voire dans certains cas depuis le début de la période coloniale), restent parmi les plus *pauvres*<sup>85</sup> (enclavement, manque d'infrastructure de base, faible scolarisation, faible couverture sanitaire...).

En conséquence, on peut *s'interroger sur l'efficacité et la sincérité réelles des politiques et actions menées*, tant au niveau national que sous-régional et international, et engager un débat sur la *nécessaire reconceptualisation de ces politiques*. Déjà, pour certains acteurs forestiers, le *principe d'équilibre* évoqué plus haut, affirmé lors du Sommet de Rio et du Sommet des Chefs d'Etats d'Afrique Centrale sur la conservation et la gestion durable des forêts tropicales à Yaoundé, et sur lequel se fondent les nouvelles législations forestières nationales, constitue un *leurre* dans un *contexte caractérisé par l'instabilité politique, l'insécurité alimentaire et l'aggravation de la pauvreté*.

Sur la question de la gouvernance forestière, si la plupart des Etats se sont dotés de réglementations forestières favorables en théorie à une « *gestion durable des forêts* », on peut cependant déplorer le fait que ces règles peinent stratégiquement à être appliquées : à la faiblesse des capacités humaines, techniques et financières, s'ajoute la *corruption*, qui constitue aujourd'hui un des obstacles majeurs à l'application effective des nouvelles normes juridiques, censées améliorer l'état des choses. Au regard des *enjeux multiples et du rôle des forêts tropicales dans la préservation de l'environnement mondial*, la responsabilité de leur gestion durable devrait être globale et ne devrait, par conséquent, pas incomber aux seuls pays abritant celles-ci. Il s'agit d'une considération que les acteurs des pays du Bassin du Congo estiment légitime. La *question de l'engagement et de la solidarité de la communauté internationale* est ainsi posée.

---

<sup>85</sup> La fiscalité parallèle perçue par les autorités immédiates, sans arriver au Trésor public, la corruption (...) peuvent expliquer cette situation.

Notre style philosophique est de nous interdire de philosopher en tournant le dos et en fermant les yeux (à) et sur l'ordre réel du monde où nous vivons au quotidien. En rapport avec cette attitude d'esprit, et face à ce blocage, *quels principes et mécanismes les Etats abritant le Bassin du Congo devront-ils arrêter, pour réussir d'accélérer le temps, c'est-à-dire, d'obtenir que les engagements pris par la communauté internationale au nom de la solidarité soient effectivement appliqués, et dans les meilleurs délais ?* La recherche de la réponse à cette question orientera la suite de la réflexion. Car, plus de 20 accords internationaux et 40 organismes intergouvernementaux quand même s'occupent des forêts, selon le constat fait au cours de la session thématique sur la mise en œuvre des engagements internationaux au *XII<sup>e</sup> Congrès forestier mondial*. Il est clair que la non contraignance des principes adoptés dans le cadre de ces instruments ne pourrait pas réussir d'infléchir les tendances actuelles, caractérisées par le pourrissement et les attermoissements.

L'idée d'une convention mondiale sur les forêts, élaborée suivant un processus ouvert et transparent, et s'appuyant sur les engagements existants (*Déclaration de principes de RIO sur la gestion, la conservation et l'exploitation écologiquement viable de tous les types de forêts, Propositions du Forum des Nations Unies sur les forêts, Partenariat de collaboration sur les forêts...*), est préconisée par un nombre croissant d'experts. Cette idée a été aussi évoquée lors du XII<sup>ème</sup> Congrès forestier mondial, dont est résultée la nécessité d'une convention mettant en place des *mesures plus coercitives*, visant la *maîtrise du rythme de déforestation, en limitant les volumes d'exploitation*, par exemple. Cependant elle n'obtiendrait pas l'adhésion des pays forestiers si elle n'établit pas un *système de compensation*, ainsi que des mécanismes alternatifs permettant aux populations et aux Etats concernés de *limiter l'impact économique et social de la diminution de l'exploitation des ressources forestières*.

Voilà, en résumé, les éléments empiriques sur la présentation de la situation du *Bassin du Congo*, qui rassemble quand même 9 pays d'Afrique centrale : le Burundi, le Cameroun, le Congo, le Gabon, la Guinée Equatoriale, la République Centrafricaine, la République Démocratique du Congo, le Rwanda, Sao Tomé et Príncipe, pour une population globale de 96 millions d'habitants et une densité de 23,7 km<sup>2</sup>. En clair, les forêts du bassin du Congo représentent le potentiel suivant :

1. 227, 61 millions d'hectares (FAO, 2005) ;
2. Plus de 400 espèces de mammifères, dont les gorilles, les bonobos, les chimpanzés et la moitié d'éléphants de forêts d'Afrique ;
3. Près de 1000 espèces d'oiseaux, dont 36 % endémiques ;
4. 1000 espèces végétales.

La situation que vivent les peuples du *Bassin du Congo* suscite un étonnement de type philosophique. Au-delà de ses formulations empirico-savantes, elle peut être énoncée très précisément et concisément, pour donner à voir l'ancrage de cet étonnement.

En effet, l'humanité actuelle peut être répartie en deux types de pays. Il y a, *d'un côté*, les pays que l'Être de tout étant n'a pas dotés de ressources naturelles (végétales, animales et minérales) suffisantes et/ou souhaitées. Pour travailler à fournir des réponses progressives aux problèmes de leurs populations (éducation, santé, nutrition, logement, habillement, communication...) présentes et à venir, ce qu'on appelle « *développement* », les gouvernants de ces pays ont développé l'intelligence, pour atteindre leurs objectifs, aussi bien à partir de ce qu'ils ont et de ce qu'ils n'ont pas, que de la conquête multiforme de ce qu'ils n'ont pas auprès des peuples qui en ont, mais qui n'ont pas encore pu développer l'intelligence, afin de savoir comment et quoi en faire : on les appelle « *pays développés* », ou « *PD* ».

Mais il y a, *de l'autre côté*, les pays que l'Être de l'étant a dotés de ressources naturelles plus ou moins abondantes, mais qui, à cause d'un certain nombre de facteurs historiques (traite négrière, colonisation, néo-colonisation, mondialisation...), n'ont pas encore compris que le développement socio-économique passe nécessairement par le développement des activités valorisant l'intelligence avec *rigueur*, en tant que faculté naturelle permettant à l'homme de penser et de fabriquer des solutions aux problèmes qu'il rencontre dans l'univers, afin de n'appeler au secours de Dieu que pour des problèmes qui dépassent réellement l'intelligence humaine : on les appelle « *pays sous-développés* », ou « *PSD* ». A cause du poids de ces facteurs historiques, les peuples épinglés dans cette deuxième catégorie ont développé la paresse en eux, le désir d'assistance comme réponse aux problèmes rencontrés, le mépris et la haine de soi au profit de la valorisation d'autrui, la faiblesse d'esprit, la frilosité multiforme, l'indécision, l'improductivité interrogative, le penchant pour les solutions sans avenir (...).

Le Bassin du Congo fait partie du domaine de « *souveraineté* » d'une partie de ces pays dits « *sous-développés* ». Leur problème commun peut être formulé de la sorte : ces pays disposent de ressources naturelles pouvant leur permettre de mettre à l'aise leurs populations, mais ils ne disposent pas de *l'intelligence*<sup>86</sup> et du courage indispensables pour le faire, alors que ces ressources sont, par ailleurs cruellement indispensables à la

---

<sup>86</sup> Descartes distingue soigneusement la raison naturelle de la raison méthodique.

survie de toute l'humanité, menacée par le réchauffement climatique dû à l'effet de serres.

La « *communauté internationale* », concept vide de tout sens, a fait comprendre à PSD la nécessité « *éthique* » de mettre ses ressources au service de la survie collective de l'humanité, en les *conservant* et sans les exploiter, afin qu'elle examine la possibilité de financer des activités existentielles de substitution à son profit. Il se trouve que, conceptuellement, « *conserver la nature* », c'est la laisser être, sans la toucher, ni l'exploiter, sous la dictée d'environ 29 institutions, organismes internationaux et ONG, sous l'égide des Etats-Unis, de la France, de l'Allemagne et de l'Afrique du Sud. Cependant, le prétexte du *principe d'équilibre entre le développement et la conservation* est illusoire, et que dans les faits, le droit (naturel) à tirer des revenus substantiels de l'exploitation de la forêt pour assurer le développement économique et social des populations, et la nécessité de conserver les ressources forestières pour contribuer à limiter la dégradation de l'environnement mondial sont incompatibles. L'impasse est en ce moment complète, pendant que les réglementations sont devenues plus contraignantes, tout en s'enlisant dans le labyrinthe de la multiplication des programmes et projets.

Et habituellement faible d'esprit, très crédule, PSD a accédé à la démarche et contracté tellement d'engagements internationaux qu'il ne peut plus aujourd'hui disposer de ses propres ressources, alors qu'il n'arrive pas par ailleurs à faire face aux problèmes quotidiens de sa population. Au milieu, les Etats concernés sont très *instables* politiquement et *pauvres* socio-économiquement, c'est-à-dire, incapables de se servir de leurs propres ressources, pour vivre mieux, bien que dans le même temps ce soit 10 % de la population (l'élite politico-administrative) qui s'accapare de 90 % du revenu de ces ressources pourtant communes.

Pour aider PSD, non pas à se tirer *durablement*<sup>87</sup> de cet état, mais à y tenir, PD lui a ouvert son cœur, en le plongeant dans *l'endettement*, à cause duquel, ces Etats qui célèbrent avec faste le Cinquantenaire de leur accès à l'« *Indépendance* » tout au long de l'année 2010, renoncent à leurs richesses, afin de se passer pour des « *pays pauvres et très endettés* », condamnés à adopter par principe la position déjà et toujours défendue par leurs bailleurs de fonds dans les grandes réunions internationales,

---

<sup>87</sup> On peut être rassuré que les pays dits développés ne contribueront jamais au développement des pays dit sous-développés, avec le risque de fabriquer des concurrents et de voir la dialectique historique s'accomplir, par la permutation des places et des statuts.

renonçant ainsi à *l'honneur*, dont nous avons vu qu'il était l'un des principes cardinaux chez les Luo, les Mongo et les Mbosi.

L'étonnant dans l'affaire, c'est que ces pays n'arrivent pas se donner *l'intelligence* et le courage nécessaires de décider par et pour eux-mêmes, mais préfèrent toujours appliquer les recommandations des bailleurs de fonds qui, comme tout le monde le sait, n'ont pas intérêt à ce que *PSD* leur échappe, en se développant. Bien sûr, l'élite politique n'est pas sans savoir, ni sans comprendre, mais elle tire profit de ce marché de dupes, dans le dos du peuple, au nom et pour lequel elle dit travailler. L'on peut clairement s'apercevoir que *l'endettement* de *PSD* à l'égard de *PD* est pour beaucoup dans l'incapacité des pays disposant du *Bassin du Congo* à disposer inversement de leurs propres ressources. Aussi, les masques de ce boulet aux pieds (*l'endettement*) méritent-ils d'être secoués, avant toute suggestion sur la manière de sortir de cet engrenage, qui amplifie la *pauvreté* du plus grand nombre, du moment où l'élite politique joue le jeu des bailleurs de fonds internationaux.

Dans cette escroquerie, les sciences humaines ou sociales sont utilisées par les politiques comme instruments, pour conforter « *objectivement* » leur démarche contre l'intérêt général des peuples *concernés*<sup>88</sup>. Mais, la *philosophie*, qui est à la recherche permanente de la Vérité comme horizon prospectif du sens historique, devrait s'en tenir à l'écart, pour mieux dire et montrer sa *différence*, entendu que l'histoire de cette discipline montre que le « *vrai philosophe* », comme dirait *Platon*<sup>89</sup>, celui qui n'a pas encore trahi et renoncé à la recherche du Bien pour tous, quand la situation politique est ainsi trouble, se met toujours du côté du Peuple qui, non seulement est le vrai détenteur pérenne du Pouvoir en démocratie, même s'il n'en jouit jamais, mais surtout, il survit à tous les *régimes*<sup>90</sup>. Le philosophe est toujours politiquement à l'Opposition !

Cette *problématique de la pauvreté* est tellement préoccupante que le Gouvernement de la République du Congo, par exemple, a dû adopter un Document (fondamental) de Stratégie de Réduction de la Pauvreté (DSRP),

---

<sup>88</sup> En produisant, notamment, les statistiques sur la « *pauvreté* », qui ne permettent pas de décider, puis que les raisons du blocage sont ailleurs.

<sup>89</sup> Dans « *Criton* », *Platon caractérise le « vrai philosophe » comme celui qui, entre autres, se ménage le calme du côté des passions, suit la raison et ne s'en écarte pas.*

<sup>90</sup> Dans la mesure où la durée d'un régime politique est moins longue que celle de la carrière d'un cadre, tout cadre servant l'humanité sous un régime politique doit rester tout juste loyal, mais sans jamais être intégriste, sinon, sa carrière s'arrêtera avec la chute du régime concerné, toujours inévitablement programmée.

qui présente malheureusement « *la réduction de la pauvreté* »<sup>91</sup> comme l'objectif de l'action publique, alors que ce devrait être « *l'éradication de la pauvreté* ». Par ailleurs, le diagnostic du DSRP, comme celui de l'Enquête Congolaise auprès des Ménages pour l'évaluation de la pauvreté (ECOM 2005), reposent sur l'hypothèse largement fautive, selon laquelle, *la pauvreté étant d'essence économique-financière, c'est par des techniques de même nature qu'il faut la combattre*. Il en résulte la focalisation pour le *désendettement* économique-financier du pays auprès des bailleurs de fonds internationaux comme moyen de libérer l'épargne pour l'investissement développant. L'homme n'étant pas la mesure vérifiée de toutes choses, il se pourrait bien que cette solution atteinte désormais (le point d'achèvement de l'initiative PPTE) ne s'avère finalement ni durable, ni honorable : la postérité pourra en juger.

Sur la base de cette réserve éthique, nous suggérons aux Etats ayant le Bassin du Congo en partage, compte tenu des résultats du processus en cours, de reconsidérer leur position, en renforçant l'hypothèse sur laquelle repose leur diagnostic de la situation par l'idée que *les causes fondamentales du sous-développement des pays concernés sont de nature éthique, et en conséquence, c'est par la promotion de l'Éthique appliquée à la gouvernance publique, que sera, de façon soutenue, engagée productivement le combat pour le développement, tout en préservant les précieux acquis présents*.

En vue de la mise en œuvre de cette *hypothèse éthique*, et pour arrêter le ternissement de l'image des *pays du Bassin du Congo* par les bailleurs de fonds internationaux, qui sans cesse font éloigner l'« *atteinte du point d'achèvement* » à mesure que ces pays s'y approchent pourtant, nous suggérons l'élaboration de l'*audit global de la dette de ces Etats*, d'un côté, et de l'autre, l'*évaluation des potentialités naturelles des sols, sous-sols, eaux, faunes et flores des Etats concernés*, pour la plupart producteurs de pétrole et de bois, afin d'en céder *l'exact équivalent* aux bailleurs de

---

<sup>91</sup>-En fait, il convient de prendre la *pauvreté* en un sens relatif. Aucun Gouvernement ne peut rendre un peuple « *heureux* », au sens d'une *satisfaction totale et définitive des besoins*, qui donnerait à penser au paradis sur terre. Le seul rôle attendu du Gouvernement est de créer les conditions permettant à chaque citoyen de se battre pour améliorer sa situation sociale. Dans ce cadre, l'on voit clairement que les  *paresseux*, très nombreux dans la société, seront toujours insatisfaits. Car, si un cadre, par exemple, au revenu raisonnable, refuse de construire et stabiliser sa famille, préférant investir dans l'ambiance, la responsabilité du Gouvernement est-elle engagée ? Celui-ci devrait-il aller jusqu'à régenter la vie des citoyens ? Nous pensons que, quand le Gouvernement a réussi à créer ces conditions basiques, l'objectif d'« *éradication de la pauvreté est atteint* » !!!

fonds, après consultation du *Peuple*<sup>92</sup> par référendum. En *soldant ainsi leurs honteuses dettes*, ces pays se libéreraient du jour au lendemain du lourd endettement qui les empêchait d'investir productivement pour l'Avenir : l'Algérie l'a fait et se porte mieux. L'enjeu de cette stratégie étant *l'honneur*, dont l'étude en cours montre qu'il est un principe éthique fondamental chez les Luo, les Mongo et les Mbosi, les Etats concernés pourront alors reconquérir (ou plutôt recouvrer) : honneur, dignité et autonomie réels dans le concert des Nations, choses sans lesquelles, ces pays seront, de générations en générations, condamnés à faire la courbette devant les puissances de l'Argent, sans jamais pouvoir défendre un point de vue autonome.

A partir de ce « *moment zéro endettement* », ces pays pourront faire une mise à plat de leurs pratiques de gestion publique, et *s'engager éthiquement à ne plus retomber dans l'endettement*, d'autant plus que, suivant la stratégie actuelle, la négociation pour le désendettement financier, sous la forme de *l'annulation de la dette*, plongera sûrement les pays du Bassin du Congo dans un *endettement moral perpétuel*, dont la postérité ne pourra jamais effacer les traces et la honte. Car, éthiquement, l'annulation d'une dette due, est un acte de charité et de pitié pour le bailleur de fonds, auquel la conscience collective du pays endetté devra témoigner de sa *reconnaissance sans fin*. De la sorte, la *dette financière* se transformera en *dette morale*, qu'on ne sait jamais payer, parce qu'inestimable. Face à ce défi majeur, notre point de vue est que les pays du Bassin du Congo ont grand intérêt à choisir l'honneur et la dignité, en décidant de solder la dette financière actuelle, pour ne pas entrer dans l'Avenir avec une *dette morale perpétuelle*, qui pourra peut-être leur donner un développement, mais sans honneur, ni dignité.

La lucidité oblige à dire que, de cette solution un peu brute au problème de l'endettement des pays du Bassin du Congo, les économistes et financiers à la solde des bailleurs de fonds internationaux ne voudront pas. Car, ceux-ci ont vivement intérêt à maintenir les pays africains le plus longtemps possible en esclavage, pour mieux les contrôler sur les plans politique, économique, diplomatique, culturel (...). Cette réflexion sur la meilleure stratégie pour le règlement du problème de l'endettement des pays du Bassin du Congo, qui est en pratique la clé de l'autonomisation des Etats, revient à choisir entre *l'asservissement* et la *liberté* comme héritage à laisser à la postérité. Pour nous, la liberté est le seul choix à faire, tout en se préparant à en gérer les effets *collatéraux*<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> Qui n'a pas de raison de refuser de payer ce prix, pour sa libération prospective.

<sup>93</sup> Penser à la Guinée, qui préfère le « *non* » au « *oui* ».

Une fois réglé le problème de l'endettement, qui empêche les Etats abritant le Bassin du Congo de se dégager des traités et conventions internationaux que les bailleurs de fonds leur ont fait signer sans contre partie réelle, nous pouvons à présent indiquer la conception du rapport de l'homme à la nature qui se dégage de la migration de la philosophie morale et politique *Otwere* du Kenya aux Congo, d'un côté, et de l'autre, montrer l'attitude que les Etats concernés pourraient adopter en pratique, afin de devenir réellement « *maitres et possesseurs* » du Bassin du Congo, comme dirait *Descartes*.

Le primitif étant aussi le fondamental, revoyons comment la conception du rapport de l'homme à la nature se posait dans les religions traditionnelles africaines, sous l'éclairage de Thomas *Odhiambo*, qui écrivait, notamment :

*« Quoi qu'il en soit, la superstition pénètre chaque religion jusqu'à un certain degré, ce qui ne signifie pas qu'elle doive lui être assimilée pour autant. Si les religions africaines reconnaissent l'existence d'esprits, dont certains habiteraient les objets physiques, il ne s'agit que d'une infime partie de la religion qui doit être comprise dans le cadre d'une croyance selon laquelle Dieu est Suprême, et siège au-dessus de tous les esprits de l'humanité – tous faisant partie de la création de Dieu. De telles croyances ne peuvent pas plus être assimilées à de l'animisme ou à de la zoolâtrie qu'elles ne peuvent l'être dans un contexte chrétien ou musulman. La religion africaine n'est pas bâtie sur de la magie. Et si les Africains portent des porte-bonheur religieux, ils ne sont pas plus fétichistes que les Chrétiens ne le sont en portant une médaille de Saint Christophe ou un Musulman, en portant son chapelet... »*

*Dans la doctrine chrétienne, la nature est généralement comparée à une palette de ressources dédiée à servir les humains. Cette vision est cohérente avec celle articulée par Aristote dans sa justification hiérarchique de la dominance écologique par les humains, aberration affirmant que les plantes n'existent que pour être au service des animaux et qu'à leur tour, les animaux n'existent que pour l'usage que les hommes peuvent en faire.*

*De telles idées anthropocentriques, utilitaires et de hiérarchie écologique atteignirent le statut de sagesse suprême au temps de Thomas d'Aquin. Et dès les prémisses du mouvement scientifique moderne, qui remontent au début du 15<sup>e</sup> siècle, certains éléments de la nature ont été largement considérés comme des objets dédiés à l'analyse, à l'expérimentation ou à des transactions commerciales. Cette approche ne fait apparaître aucune limite à l'exploitation industrielle qui, entre le*

début de la révolution industrielle au 17<sup>e</sup> siècle et aujourd'hui, a dépassé toutes les limitations précédentes en termes d'accumulation de richesse et de propriété par des individus isolés, des sociétés ou des nations...

*L'exploitation massive de la nature et le bouleversement de sa toile complexe d'associations et de relations pourraient parfaitement amener la biosphère dans sa globalité à une halte soudaine, de la même façon que l'exploitation intensive et insoutenable du « Croissant Fertile » – vallée se trouvant entre les rivières jumelles de l'Euphrate et du Tigre –, a mené à la fin de la Mésopotamie antique. La vision conventionnelle de la nature, une vision utilitaire et centrée autour des besoins humains, n'a pas été suffisamment remise en question. De fait, le rythme de la destruction de la nature n'a pas été altéré »<sup>94</sup>.*

A travers et tout au long de ce texte, Thomas Odhiambo épingle les idées suivantes : **a** – l'universalité de la superstition et des rituels est immanente à toutes les religions, au sens où ces deux dimensions mettent en relief l'aspect sacré de toute religion, auquel les serviteurs sont consacrés ; **b** – la conception anthropocentrique de la nature est le fondement théorique dont découle une hiérarchie écologique dans l'univers occidental et elle revient à dire que, Dieu ayant fait l'espèce humaine supérieure aux autres, celles-ci doivent participer à la satisfaction des multiples et insatiables besoins existentiels de l'homme, à travers les activités technoscientifiques qui, elles-mêmes sont sans limites spatio-temporelles précises ;

**c** – l'insuffisance de la remise en cause de la vision conventionnelle et utilitaire de la nature, centrée autour des besoins humains, justifie le rythme accéléré de destruction de la nature.

La première idée montre que les attaques européocentristes contre la religion africaine traditionnelle, qualifiée de superstitieuse et de magique, ne sont pas fondées en raison ; la deuxième indique que la conception anthropocentrique du rapport entre l'homme et la nature est d'essence occidentale, et se retrouve, tout compte fait, à l'origine du réchauffement climatique, que les bailleurs de fonds internationaux tiennent à faire supporter aux pays abritant le Bassin du Congo, à travers la signature des traités et conventions internationaux, au moment où les Etats concernés, malgré leur part d'irresponsabilité, n'arrivent pas à faire face aux problèmes existentiels de leurs populations ; la troisième idée, enfin, précise clairement que la remise en question de cette conception anthropocentrique du rapport entre l'homme et la nature n'est pas encore fondamentalement irréversible, et que, par conséquent, elle est la grande

---

<sup>94</sup> Odhiambo Thomas, *article précité*.

*urgence philosophique du temps présent*, qui s'inquiète légitimement de devoir laisser cette situation, qui lui est imputable, à la postérité comme héritage.

A rebours, essayons de confronter ces trois idées à la conception de la religion africaine traditionnelle sur le rapport de l'homme à la nature, pour voir quelle attitude prospective pourrait en sortir.

En effet, ce que l'Occident appelle « *superstition* » ou « *magie* » dans la religion traditionnelle africaine n'est que le souci d'un paradigme spirituel qui vise la plus grande efficacité possible dans la satisfaction des demandes des fidèles, au moyen de l'articulation dialogique entre les dimensions sacrée et profane du rituel religieux. Dans le cadre d'un tel paradigme, une conception anthropocentrique du rapport entre l'homme et la nature ne saurait émerger. Car, il est clair pour le religieux africain que l'homme ne pourrait exploiter et détruire la nature au point de s'en passer, entendu qu'elle lui sert triplement de cadre de vie, de nourriture et de médicament essentiel, dont le coût est à la portée de son revenu. Grâce à ce paradigme, l'Afrique vivait libre et sans endettement extérieur.

C'est connu que, sur ce dernier aspect, des *savoirs endogènes*, à l'efficacité vérifiée, sont bien en place en Afrique, dont les forêts contiennent des milliers d'espèces de plantes vertueuses. Il en découle tout naturellement qu'il serait suicidaire, pour l'homme, de maintenir le paradigme anthropocentrique du rapport entre l'homme et la nature. La *réfutation* de ce paradigme devient une nécessité épistémologique-éthique, afin de tirer de cette tentative de réfutation des suggestions pratiques à l'endroit des Etats qui abritent le Bassin du Congo, en leur indiquant ainsi la possibilité d'en redevenir réellement « *maîtres et possesseurs* ».

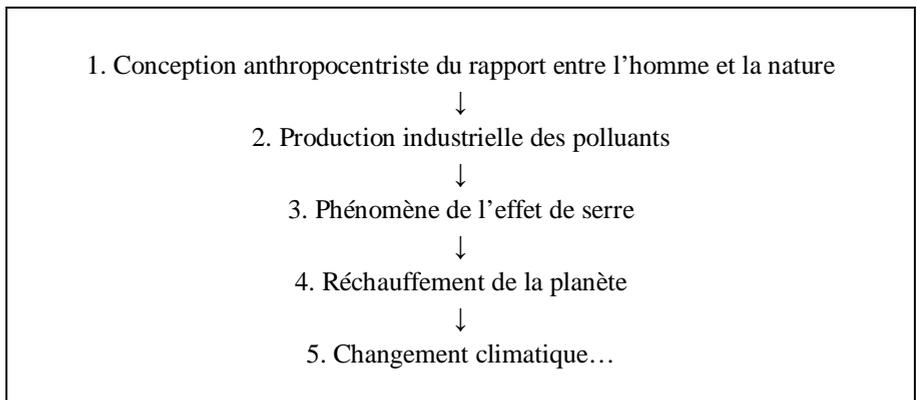
On ne peut plus revenir sur la capitalité du rôle de la *techno-science* dans la production des savoirs et techniques sûrs et mesurables, quant à leur contribution à l'amélioration des conditions et de la prolongation de l'espérance de vie de l'homme sur terre, et à leur capacité d'aider l'homme à mieux voir venir les événements cosmiques, en réduisant les marges de la *superstition* et du *mythe*, sans les transcender, bien sûr que non : c'est un fait.

Sur la base de l'analyse qui précède, nous pouvons résumer la confrontation des deux paradigmes, en disant que *l'entendement occidental interroge la nature* (végétale, animale et minérale) *avec intelligence, mais sans sagesse*, en postulant que le progrès du savoir est permanent, tandis que *l'entendement africain interroge la nature avec intelligence et sagesse*, mais en postulant que le progrès de la Connaissance humaine est fondamentalement une illusion, dans la mesure où les nouvelles techniques ne permettent que de mieux rendre compte des savoirs endogènes que

l'Afrique possède depuis des millénaires. Les Mongo, par exemple, considèrent la nature comme un *guide*, une *méthode de pensée*, et l'on sait assez bien que nul ne peut prétendre détruire le guide et survivre soi-même.

A partir du moment où, la Nature héberge, nourrit et soigne l'homme, l'*attitude prospective* à chercher ne devrait plus consister dans l'opposition permanente et improductive entre les paradigmes africain et occidental (là est la limite épistémologique de la démarche de Thomas Odhiambo), mais dans la recherche d'une passerelle entre les deux, en vue de l'élaboration d'un mode opératoire de la recherche-développement, qui capitalise dialogiquement les acquis des deux paradigmes, en veillant à ce que l'entendement opère en combinant *intelligence*, *sagesse* et *responsabilité*. La nécessité de les combiner vient de la pratique déjà heureusement présente des sciences expérimentales, puisque les instituts occidentaux prélèvent l'essentiel de leurs échantillons d'analyse (végétale, animale et minérale) dans les bassins d'Amazonie et du Congo.

Il faut rappeler ici que l'*écologie philosophique* est née avec Hans Jonas, mais se trouve depuis récupérée et embrouillée par les politiques et les ONG. La réalité que recouvre sa problématique peut être ainsi résumée par le schéma ci-après, qui montre la série des implications ayant abouti à la situation présente :



La problématique du débat mondial d'aujourd'hui est : *Qui de PD et/ou PSD doit assumer les changements climatiques qui surviennent progressivement et dramatiquement dans le monde ?* En toute bonne logique, l'établissement des responsabilités de l'avènement du phénomène devrait départager objectivement les belligérants. Il reste constant que, puisqu'en général, et ainsi que l'a montré l'analyse de la conception de la religion africaine traditionnelle sur le rapport de l'homme au cosmos, la

Nature héberge, nourrit et soigne l'homme, de génération en génération, *PSD*, ou les populations des bassins d'Amazonie et du Congo ne sauraient continuer à se sentir liées par les traités et conventions internationaux que leurs gouvernants (dont le mode d'accès au Pouvoir peut être suspecté, comme le scandale électoral récent de la Côte d'Ivoire) ont contractés dans le dos des intérêts du plus grands nombre.

En d'autres mots, ils devraient ne contracter, sur le plan international, *que*<sup>95</sup> les seuls engagements qui soient conformes à la structure épistémologique de la conception de la religion africaine traditionnelle, non encore sérieusement réfutée par le savoir moderne, et qui fait jouer à la Nature un triple rôle : environnement existentiel, nourriture et médicament, dont ont besoin aussi bien l'humanité présente que la postérité, les deux ayant en commun le même droit égal d'accès au *bonheur sur terre*. Il va de soi que, si l'humanité présente vit mal, elle ne pourrait que transmettre en héritage empoisonné la mauvaise qualité de sa vie à la postérité, ce qui ne serait pas un acte d'amour trans-générationnel. Il en résulte que ce que l'humanité présente peut mieux faire pour l'humanité à venir, c'est de commencer par bien vivre elle-même, pour transmettre un héritage sain.

Pratiquement, *l'homme devrait continuer à entretenir avec la Nature une relation atemporelle*, grâce à laquelle, la Nature puisse toujours être pour lui un *habitat*, une *nourriture* et un *médicament*. Compte tenu de cette importance capitale de la nature pour l'homme, le type de rapport qui convient entre les deux n'est *plus* la *conservation*, mais la *préservation*, pour toute la justification conceptuelle déjà présentée.

La conséquence pratique en est qu'aucune *gouvernance sociale* ne pourra être efficace en faveur de la défense des intérêts des populations, si les politiques sur lesquelles elle repose sont élaborées sur la base d'une *culture d'importation* (sciences, techniques, arts, modes culturelles...) dont elle ne domine ni ne maîtrise pas les *protocoles*. Bien au contraire, une *politique responsable* doit s'appuyer sur des *savoirs endogènes*, quitte à chercher des compléments conceptuels en recourant aux savoirs disponibles dans le monde. Cela suppose que les pays disposent de *chercheurs* qui font leur travail, visant la mise à disposition des savoirs et techniques utiles au développement de l'humanité. Or, en Afrique, les potentiels chercheurs de ce genre sont passés du côté de la *politique*

---

<sup>95</sup> Malgré la délégation démocratique des pouvoirs par le peuple aux gouvernants, sur les grandes questions, et compte tenu de la tendance récurrente des dirigeants africains à comploter contre les intérêts de leurs peuples, il conviendra de systématiser le recours au référendum.

politicienne et de la *franc-maçonnerie*<sup>96</sup>, et donc, jurent désormais par d'autres types de logiques que les exigences de l'esprit scientifique, ainsi que les formule, par exemple, Gaston *Bachelard*<sup>97</sup>. Ainsi, le premier ennemi de l'intérêt général en Afrique, c'est *l'élite* (politique et administrative).

Que faire ? Nous avons tenté de répondre à cette question dans *Idées directrices pour une autre politique en Afrique. Essai de prospective politico-africain* (Brazzaville, Imprimerie Saint-Paul, 2006, 224 pages), en montrant qu'il faille passer de la théorie de la *révolution* et du réformisme à celle de la *réfo-lution*. Nous tentons de dégager ce concept de *réfo-lution* de l'histoire récente de la gouvernance africaine contre l'état de pauvreté, notamment, et observons que, du point de vue de la démarche politico-administrative, il ya deux pistes que les pays africains ont suivies depuis leurs « *Indépendances* », et qui ont toutes aussi atteint et montré leur seuil de compétence axiologique : le *réformisme* et la *révolution*, comme modes de prise en charge de la demande sociale de changement comme solution aux préoccupations du peuple, avec la conviction que ce type de changement, dont la modernité est garantie en permanence, doit porter aussi bien sur les *structures* que sur les *mentalités* des acteurs chargés de les animer. Ce type de changement, nous proposons de l'appeler « *réfo-lution* ».

Ce concept se dégage du *réformisme* et de la *révolution*, en justifiant historiquement ce dégagement, qui vise à conduire les consciences des acteurs du développement de l'archaïsme des mentalités à *la catharsis*. En effet, figure du changement social adapté à l'exigence transgénérationnelle de justice sociale dans la gestion de la cité, *la réfo-lution marquerait et témoignerait de la construction permanente de la modernité*. Pour cela, cette figure du changement social peut être envisagée comme un *horizon axiologique indépassable*, dans la mesure où, elle prend en compte la nécessité de la construction des *solutions théoriques* aux *problèmes pratiques* de la cité, en articulant le renouvellement des structures et des mentalités des acteurs du changement dans l'objectif justice sociale, comme mode d'apaisement de la *fracture sociale*, entretenue par la double mauvaise organisation du travail social et de la redistribution du revenu commun, dont la contestation est souvent à l'origine des crises qui

---

<sup>96</sup> Qui est « *enrichie* » de pratiques de sorcellerie africaine, visant le sacrifice humain comme condition d'accès au paradis sur terre (accès à l'argent et aux fonctions politico-administratives).

<sup>97</sup> Voir : *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938 et *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1934.

aboutissent aux guerres civiles sur le continent.

Ainsi, et au-delà de la nécessaire remise en cause de la conception anthropocentriste du rapport entre l'homme et la nature, qui est historiquement à l'origine du phénomène présent du réchauffement de la planète, il est urgent d'engager un *processus de réfo-lution* dans la façon dont les pays du Bassin du Congo et les partenaires intéressés à la *conservation*, et non à la *préservation* de ce biotope, ont conduit à l'impasse actuelle, où l'hyper-réglementation du processus a abouti à l'inapplicabilité du principe d'équilibre, que nous avons évoqué tantôt.

Le contenu de cette *réfo-lution* consiste à *faire glisser la compréhension des acteurs du processus de gestion internationale du Bassin du Congo de la doctrine de la conservation de la nature à celle de la préservation*, et à en tirer toutes les conséquences pratiques inhérentes. Dans l'entendement africain, il s'agit de « *préserver l'environnement* », c'est-à-dire, d'exploiter la nature (végétale, animale et minérale), pour en soutirer habitat, nourriture et médicament, mais sans le détruire, conscient que l'homme présent et celui à venir en ont tous capitalement besoin.

En ce sens, le concept de « *protection de l'environnement* » est un véritable *signe sans sens*, en ce qu'il présente l'homme comme l'ennemi de la nature, acceptation très étrangère à la mentalité africaine. Les actes de *banditisme* de l'homme vis-à-vis de la nature observés essentiellement en milieu urbain, dénotent de l'*aliénation* et de la *dilution* de la *mentalité africaine authentique* (qui est restée presque intacte dans les campagnes) dans le paradigme occidental. Le recours au concept *réfo-lution* permettrait ainsi : **a** – aux Gouvernements des Etats du Bassin du Congo de renoncer aux concepts idéologisés et improductifs, comme l'*écotourisme* (...), qui est très impertinent dans le contexte auquel il est destiné par les bailleurs de fonds ; **b** – au combat écologique en Afrique, dans les cas où il est justifié, de faire école auprès des paysans, pour obtenir que les animateurs des ONG arrêtent leur arrogante prétention d'asséner des leçons de défense de la nature aux paysans. Le changement qu'implique le concept *réfo-lution* doit affecter aussi bien les structures de travail que les mentalités des acteurs chargés d'animer ces structures.

Aussi, l'interdiction de l'exploitation de la nature à des communautés qui en vivent fondamentalement depuis des millénaires est-elle foncièrement injuste, sur tous les plans. On peut observer, par exemple, que les *activités de substitution* recommandées par les bailleurs de fonds (élevage massif, agriculture en savane...), même si elles étaient financées, ne sortiraient pas ces communautés de la *pauvreté*, en réalité. Car, et comme tout le monde sait, le besoin commercial de beaucoup et bien produire en un temps record oblige à l'utilisation des OGM, dont la

consommation des produits est à l'origine de nombreuses maladies, au point où la tendance en Occident est présentement de recourir à la pratique africaine millénaire de consommer bio. Le revenu que gagneraient ces populations dans ces activités productives de substitution serait réinvesti dans l'achat des médicaments contre ces nouvelles maladies, et donc, constituera une occasion supplémentaire de fuite de capitaux, suivie de l'impossibilité de la création d'emplois localement, qui obligent les jeunes africains à trouver la mort dans les eaux en croyant le paradis terrestre en Occident. Ce jeu n'est ainsi pas sérieux. En fait, le diagnostic étant mal posé, le pronostic ne peut pas être efficace. Si l'Afrique n'arrête pas de déléguer la réflexion sur son devenir au PNUD et à la Banque mondiale, elle ne s'en sortira jamais.

Pour notre part, le processus de partenariat pour la gestion internationalisée des forêts du Bassin du Congo devrait se réorganiser en intégrant la conception africaine classique du rapport entre l'homme et la nature, sur la base de laquelle, par ailleurs, les Gouvernements des Etats ayant en partage ce biotope, devraient se mettre à la *réfo-lution*, pour se résoudre à élaborer leurs politiques en s'appuyant sur les *résultats endogènes de la recherche*<sup>98</sup>, afin d'être mieux en phase avec les intérêts réels des populations, et éviter d'apparaître comme les valets locaux de l'Occident. Le modèle millénaire développé par les paysans africains reste d'actualité et consiste en une exploitation efficace, saine et durable de la nature, comme chez les Mbosi, qui :

1. construisant la toiture de leurs maisons à base de tuile de palmier se trouvant autour des rivières, n'en coupent pas les jeunes feuilles, sachant qu'ils y reviendront la saison prochaine (exploitation et préservation efficaces et saines de la flore) ; de même, collectant feuilles, plantes, racines et écorces, pour tisanes à usage médicamenteux, le tradi-thérapeute Mbosi identifie et repère

---

<sup>98</sup> Il ne s'agit pas d'appeler à la *tropicalisation de la Recherche* qui, en terre africaine, et pour demeurer « *universelle* », doit se mener suivant les mêmes exigences et protocoles qu'ailleurs. Mais, dans le prolongement de l'idée platonicienne, selon laquelle, *la philosophie est née de l'étonnement*, il s'agit de dire que, dans la mesure où cet *étonnement* vient de la *curiosité* qui, elle-même est suscitée par *l'environnement existentiel de l'homme, le chercheur où qu'il se trouve au monde doit d'abord enquêter sur ce réel qui le sollicite à proximité*. Les *conclusions* de cette recherche font partie des *résultats endogènes de la recherche*, mais elles intègrent et alimentent le *Savoir universel*, dans la mesure où les exigences mondiales de l'esprit scientifique ont été respectées. Ainsi, il n'y a pas un universel a priori (objet et résultat), mais un universel a posteriori auquel on parvient par *procès d'universalisation*, à partir du moment où, les hommes ayant en partage la même condition humaine, les conclusions d'une recherche tirées à *Johannesburg* doivent être utiles à *Johannesburg*.

soigneusement les endroits où il reviendra sûrement en fonction du besoin ;

2. chassant les singes (cas du chasseur) ne se permet jamais de tirer sur les petits, sachant qu'il en aura toujours besoin ; certains animaux sont abattus, pas forcément pour la consommation, mais bien souvent pour des besoins thérapeutiques ; c'est ainsi que pour un Mbosi, la chair du boa, « *Ngo y'andzo* », la mère de tous les serpents, est intéressante à la consommation, certes, mais sa graisse est très utile pour usage thérapeutique, notamment, contre les *fièvres* et *enflures* diverses (massage) et surtout contre tout *panaris* qui se déclare à peine, qui joue le même rôle que la sécrétion féminine matinale ; on voit qu'une interdiction systématique d'abattage priverait l'humanité de tels bienfaits ;
3. ne prélève de l'argile, pour embellir les murs de sa maison, que modérément, parce qu'il sait qu'il en aura toujours besoin (...).

L'ensemble des éléments développés dans l'argumentation technique qui précède, permettent logiquement de dénoncer le *cynisme* inhérent aux traités et conventions internationaux que les bailleurs de fonds occidentaux ont fait signer aux Etats abritant le Bassin du Congo, pour leurs intérêts égoïstes, au mépris néocolonialiste de la même bonne qualité de la vie à laquelle ont tout autant droit les communautés concernées.

En conséquence, si les Gouvernants de ces Etats travaillent réellement pour leurs peuples, de la même manière qu'on n'arrête pas de se loger, de se nourrir et de se soigner, sans cesser d'être, il ne leur reste qu'à dénoncer ces traités et conventions internationaux, qui les empêchent de laisser les communautés, que l'Être de l'étant a dotées de cette grâce naturelle, des richesses du Bassin du Congo, tout en veillant à leur préservation trans-générationnelle, sur laquelle seulement, le travail des ONG est justifié, le reste relevant de la conception globale du rapport de l'homme au monde, sur laquelle, elles sont incompetentes.

Un commentaire prospectif s'impose ici. En effet, les communautés peuplant le Congo présentement, en général, et les Mbosi en particulier, ont émigré du foyer Kenya/Ouganda/Mozambique, en passant par la RDC : c'est prouvé par les travaux d'historiens. Cette migration des hommes s'est accompagnée d'une autre plus subtile, celle des idées, dont le présent essai est la première reconstruction théorique, qui a abouti à la mise en évidence du code *Otwere*, comme fond anthropo-sociologique resté constant, malgré les changements intervenus sur le fond linguistique commun entre les communautés des Luo, des Mongo et des Mbosi. Ce code éthique est un argument épistémologique suffisant, pour réfuter le préjugé

européocentriste, selon lequel, l'Afrique précoloniale était un désert culturel.

Mais ce code est en constante et dangereuse métamorphose, à cause du renoncement systématique à l'héritage culturel et à l'importation des paradigmes étrangers, sans discernement, par les élites. Ainsi, pour n'avoir pas réussi à prendre au sérieux le travail de l'intelligence, malgré les 50 ans d'« *Indépendance* » que les ex-colonies viennent de célébrer avec faste, ce code s'est écroulé pour l'essentiel, et a fait place au paradigme occidental, sous la forme d'un *synchrétisme intellectuel*, qui ne permet pas d'envisager avec clairvoyance et assurance l'à-venir de l'Afrique, que l'enlissement de son élite dans la franc-maçonnerie permet de considérer comme compromise pour longtemps, tant il est entendu et attendu que le renouvellement des élites gouvernantes ne se ferait plus qu'entre « *frères* » !

Dans ces conditions, le Bassin du Congo ne pourrait plus être le prétexte qui devrait déclencher le développement du continent noir, si les Chefs d'Etats de ce biotope, sous la pression des communautés concernées ne se révoltaient pas contre les traités et conventions que les bailleurs de fonds leur ont fait signés, sans contrepartie, afin de servir de contrepoids naturel au réchauffement climatique qu'engendre l'effet de serre, lui-même produit par la conception anthropo-centriste occidentale du rapport de l'homme à la nature, sans se soucier du sort des communautés abritant le Bassin du Congo qui, ayant le pain aux lèvres, ne peuvent même pas l'avalier, pour le bien de leur organisme.

L'élite intellectuelle, qui devrait clarifier cette situation et dénoncer le complot des gouvernants avec les bailleurs de fonds contre le peuple, s'est déjà livrée mains et pieds liés au *paradigme spirituel occidental*, pour des considérations étriquées de positionnement politico-administratif, et à cette place désormais vide, malgré le bruit assourdissant des opportunistes de tous bords, il n'y a plus personne pour défendre le Bien commun : les élites intellectuelle, politique, économique, les églises, les ONG, les médias (...) ont choisi de jouer le jeu des *puissances de l'Argent*, en réduisant au maximum le « *peuple* » à l'imbécillité, particulièrement, en étouffant la jeunesse par la mise à disposition d'un système éducatif sans avenir, auquel ils ne croient pas eux-mêmes, puis qu'ils envoient leurs enfants étudier en Occident, pour mieux les remplacer dynastiquement aux affaires, pendant que les enfants du peuple, faute de moyens, abandonnent la scolarité aux classes intermédiaires, pour devenir des militants attirés mobilisables pour les différents combats de positionnement individuel.

En privant la jeunesse des conditions de *vie*<sup>99</sup> et d'études normales, les partenaires locaux et aux affaires des bailleurs de fonds internationaux lui retirent la possibilité de réfléchir sereinement sur les mécanismes de sa misère sociale, au risque de la voir se révolter contre cette injustice. Dans la gestion quotidienne, « *démocratique* » des affaires, le comble est que les jeunes (de 18 à 45 ans) qui représentant 70 % de la population active et électorale, face aux vieux (plus de 45 ans) qui représentent 30 % à peine, constituent le rempart incontournable que les candidats aux différentes élections mobilisent, pour assurer leur victoire, comme marchepieds.

Mais, aussi bien dans le fonctionnement normal de l'Administration publique qu'après les résultats électoraux, dans la redistribution des postes politico-administratifs en vue de la gestion du mandat, 90 % de ces postes sont confiés aux vieux qui n'ont participé à la victoire des candidats que pour 30 % des suffrages, sans dire que cette minorité aux affaires (10 % de la population) concentre et avale 90 % des revenus du travail en commun. Et les jeunes en question, mal disposés à comprendre<sup>100</sup>, continuent à les poursuivre dans les partis politiques, alors que leur désertion de ces lieux du Mal obligerait les acteurs politiques à négocier avec eux sur des bases convenables. Ce serait proprement avoir les yeux fermés, sans jamais tâcher de les ouvrir, pour paraphraser Descartes, que de penser que la jeunesse africaine manque de raisons objectives pour se révolter. Les partenaires locaux des bailleurs de fonds occidentaux oublient alors qu'une jeunesse qui ne sait pas se révolter contre le *statu quo*, comme astuce sociologique d'apprentissage de la liberté et de la responsabilité sous la forme critique, comme ce fut le cas de la jeunesse française en mai 1968, est une jeunesse sans avenir.

Au vu d'un tel décor, que resterait-il à l'Afrique, quand ses richesses sont confisquées par les bailleurs de fonds, et quand ses élites sont aliénées, tiennent leurs pays, leurs cultures d'origine en haine, alors qu'ailleurs, ce sont les élites qui tirent l'ensemble humain vers l'excellence ? Comme des chasseurs égarés en forêt dense, comment ces élites, empêtrées dans l'importation des paradigmes extérieurs, pourraient-elles aider le plus grand nombre à retrouver la piste qui conduit au village ? L'Africain va-t-il continuer à importer jusqu'à la culture et au mode de vie,

---

<sup>99</sup> Pour mieux les éloigner de la possibilité de réfléchir sur la misérabilité de leur situation sociale, les gouvernants créent les conditions pour la mise en place de très petites et moyennes entreprises, propres à leur écourter la vie, comme les buvettes, les boîtes de nuits et les mini-hôtels, où ils rencontrent facilement le sida. Sous la double pression du sida et de la précarité existentielle, il est envisageable que la pyramide des âges soit modifiée au profit des personnes âgées dans les décennies à venir.

<sup>100</sup> Car, la *compréhension* informe *l'action*, en devenant *conviction*.

et pourtant garder le *statut d'homme*, que les philosophes définissent par le rapport à la raison ?

*Otwere*, philosophie morale et *politique*<sup>101</sup> chez les Mbosi du Congo, composée de trente principes d'action s'appliquant aussi bien à la conduite individuelle et collective qu'à la gestion du bien commun : *autonomie, honneur, équité, responsabilité, équilibre et droit et devoirs, transparence, partage, pudeur, attachement à la famille*, dégagés au moyen du traitement *philosophique*<sup>102</sup> du corpus anthropo-socio-historico-linguistique des communautés africaines Luo, Mongo et Mbosi, prises dans le flux sans reflux de la migration des hommes, accompagnée de celle des idées, nous semble être l'une des pistes que le *chasseur*<sup>103</sup> égaré en forêt dense doit emprunter, l'un des derniers foyers culturels systématisés, capables de résister principalement aux effets dévastateurs de l'importation du paradigme occidental par les élites, pourvue qu'elle trouve des acteurs dignes et intègres pour en appliquer les principes à la gestion du Bien commun. Mais ces acteurs requis lui font cruellement défaut aujourd'hui, entendu que ceux qui s'en réclament, ont renoncé à l'éthique, qu'*Otwere* exige conditionnellement, en recommandant l'application combinée de trente principes. Car, un principe ne peut produire les effets souhaités que s'il est capitalisé par un acteur qui le comprend, le porte et est décidé à le pratiquer, en se donnant la force de surmonter les obstacles de parcours, que rencontrent toujours les hommes qui se soucient de l'intégrité dans ce monde suffisamment pervers.

Cette considération montre que l'*à-venir* de l'Afrique devrait se jouer dans la capacité de celle-ci à réinventer son code épistémologique-éthique, pour renouveler de façon endogène le mode de gouvernance de ses ressources (humaines, naturelles, financières...), en vue de la satisfaction des besoins du plus grand nombre sur terre, avant l'hypothétique salut de l'au-delà. Sinon, à quoi servirait-il de gagner la terre, si l'on doit perdre le ciel ? Ce défi devrait réellement engager la recherche-développement africaine dans les marges de l'inter-trans-disciplinarité, afin de retirer aux gouvernants tout prétexte de mal faire. Car, la matière sur laquelle ils travaillent est l'intérêt général, sur lequel, ils devraient s'interdire de décider avant d'avoir demandé l'avis des concernés.

---

<sup>101</sup> La philosophie morale et politique recherche les règles consensuelles de bonne conduite et de bonne gestion sociales du Bien commun, pour rendre le séjour de l'homme sur terre moins douloureux.

<sup>102</sup> Application de la catachrèse, qui consiste à secouer interrogativement les idées, pour n'en retenir que les plus pertinentes, claires, précises et concises.

<sup>103</sup> Acteur du développement.

En somme, ce deuxième chapitre de l'ouvrage en cours aura montré que, dans le parcours migratoire de la présente communauté Mbosi du Congo (Brazzaville) à partir des Luo du Kenya, en passant par les Mongo de la RDC, il ya des lieux aussi bien de continuité que de discontinuité repérables dans la philosophie morale et politique, *Otwere*, commune aux Luo, aux Mongo et aux Mbosi, bien qu'elle soit en puissance chez les deux premiers, avant de s'actualiser chez le dernier, qui devait bénéficier des acquis de conceptualisation du parcours historique réalisé par les ancêtres.

L'analyse interdisciplinaire de cette migration sans retour des hommes accompagnés des idées montre aussi que, par-delà les différenciations historiques intervenues entre les trois communautés, tenues historiquement par un même phylum, le *fond linguistique* est perdu, pour l'essentiel, tandis que le *fond anthropo-sociologique* demeure très constant et peut être résumé dans le *code épistémo-éthique Otwere*, composé de *trente principes*<sup>104</sup>, que tout membre de la communauté, où qu'il se trouve au monde, doit respecter.

La mise en œuvre de ce code épistémo-éthique dans la vie communautaire amène à une conception du rapport de l'homme à la nature, qui traite celle-ci comme le principal partenaire a-temporel de l'homme, qui fournit à celui-ci habitat, nourriture, médicament et énergie. Cette conception devrait permettre aux Gouvernants des pays abritant le *Bassin du Congo*, où la communauté Mbosi a fini par s'installer, de dénoncer les traités et conventions internationaux, que les bailleurs de fonds leur ont fait signer contre les intérêts des communautés concernées, pour rendre celles-ci « *maitres et possesseurs* » du Bassin du Congo, sans perdre de vue le rôle que ce biotope doit jouer pour l'ensemble de l'Humanité, dont les composantes se développeront ou périront ensemble.

Pour cela, le contexte sociopolitique actuel de la *Révolution de Jasmin*<sup>105</sup> est favorable pour dénoncer tous les complots de déstabilisation de l'intérêt général, pour tout remettre à plat et rééquilibrer les intérêts.

---

<sup>104</sup> Chacun de ces principes s'exprime à travers une série d'aphorismes, qui sont les résumés de recherches circonstanciées antérieurement menées, mais dont les auteurs sont aujourd'hui perdus, à cause du fait que la société africaine traditionnelle ne privilégia pas l'écriture comme mode fiable de conquête et de transmission des connaissances. Le concept de ce code traduit le contenu du concept grec *Sagesse*, comme renfermant *savoir* et *vertu*. Dans la philosophie occidentale, on sait qu'*Héraclite* et *Wittgenstein*, par exemple, pour des raisons différentes, choisirent *l'écriture aphoristique*, qui semble mieux disposée à dire vraiment le réel qu'elle n'en abuserait. Quelques philosophes herménéutistes ont monté des schémas opératoires, pour essayer d'identifier rétrospectivement les auteurs de ces aphorismes.

<sup>105</sup> Sur laquelle nous donnerons notre point de vue dans la conclusion du présent ouvrage.

Cette dénonciation des traités et conventions actuels devrait aboutir à une clarification aux termes de laquelle, deux grands axes puissent orienter la nouvelle conception du rapport entre l'homme et la nature : pour les aires actuellement encadrées et qui devraient l'être (parcs, réserves...), la doctrine continuerait à être la « *protection de l'environnement* » ; mais pour le reste de la nature, encore en « *liberté* », la doctrine devrait être celle de « *préservation de la nature* ». C'est ce discernement que les idéologues du PNUD doivent adopter.



### **Chapitre III**

## **L'application du code éthique *Otwere* au cas du mariage coutumier chez les Mbosihier et aujourd'hui**

L'enquête menée au chapitre II du présent ouvrage a établi un *code épistémo-éthique*, qui comprend trente principes, que tout membre de la communauté doit observer partout où il se trouve au monde (et c'est cela sa véritable identité culturelle) et que les Mbosihier appellent *Otwere* et qui est aussi bien une *conception du monde*, répondant aux questions théoriques que l'homme se pose sur le cosmos (D'où vient le monde ? Quelle est la place de l'homme dans le monde ? Où va le monde ? Y a-t-il une vie après la mort ?), qu'une *conception de la justice dans la société*, visant l'organisation civilisée d'un séjour heureux de l'homme sur terre, comme condition de la perpétuation de ce bonheur dans l'au-delà : après la mort.

Chez les Mbosihier, les principes de ce code épistémo-éthique s'appliquent particulièrement à l'occasion de trois grands événements qui mobilisent toute la communauté dans l'absolu : le *mariage*, la *naissance* d'un enfant et les *funérailles* d'un parent.

Le premier des trois événements (le mariage) est ici le lieu de la vérification de la façon dont le code épistémo-éthique *Otwere* s'applique en milieu des Mbosihier.

Le mariage chez les Mbosihier est l'acte socio-juridique par lequel l'Amour se trouve honoré et porté à la Civilité, comme lieu de reconnaissance, d'évaluation et de régulation de la vie sociale. Nous allons l'interroger en deux séquences temporelles : avant la colonisation et aujourd'hui.

## 1. Le mariage coutumier chez les Mbosi avant la colonisation<sup>106</sup>

Comme indiqué à l'instant, nous interrogeons ici la pratique coutumière du mariage chez les Mbosi avant l'arrivée du colonisateur (autour de 1870, le temps que l'administration coloniale s'installe réellement), ainsi que l'impensé qui la suppose. Car, comme tout le monde le sait, l'installation effective de l'administration coloniale dans les ex-colonies a poussé progressivement les populations locales à renoncer à leurs pratiques ancestrales, avec le préjugé que *tout ce qui n'est pas occidental est barbarie*<sup>107</sup>.

L'espace culturel des Mbosi, que nous avons décrit dans *Otwere. La judicature traditionnelle mbosi face aux défis de la modernité congolaise*<sup>108</sup>, comprend 21 districts à cheval sur les Départements actuels des Plateaux, de la Cuvette, de la Sangha et de la Likouala. Mais, pour rester conforme à la première publication sur le *sujet*<sup>109</sup>, nous recoupons ces pratiques à travers les districts d'Abala, de Boundji, d'Oyo et de Makoua. Ainsi, globalement, le *mariage* est considéré en milieu des Mbosi comme le conditionnement qui accélère et améliore l'éducation des jeunes, qu'il oblige à apprendre à se tolérer, sous la régulation des deux familles, par-delà les qualités et défauts respectifs des jeunes mariés. Cette considération en est l'*impensé éthique*, qu'explicite une procédure conforme à cet objectif.

Dans l'époque considérée par notre étude, au pays des Mbosi, un prétendant postule pour une jeune fille à épouser, de deux manières : lors que la mère de celle-ci est encore enceinte ou quant une fille est née et commence à grandir. Dans le premier cas, et au moment où l'échographie n'existait pas encore, le prétendant formule un pari :

1. Si l'enfant qui sortira de cette grossesse est une fille, alors, la longue procédure devant conduire à son mariage peut commencer ;

---

<sup>106</sup> La matière de cette articulation a été obtenue grâce à un entretien avec Monsieur Omba Maurice, rue Campement, Talangai, Brazzaville, 00242. 05. 564. 56. 28, *Twere* ressortissant du village Eboyo, dans le district d'Abala, Département des Plateaux. Nous lui rendons vivement hommage de nous avoir stimulé à faire cette étude, qui a fini par donner le présent ouvrage, avec une configuration qui n'était pas celle envisagée au départ : *Le mariage coutumier chez les Mbosi hier et aujourd'hui. Serendipity !*

<sup>107</sup> Il existe d'importants travaux qui dénoncent ce préjugé, dont le *Discours sur le colonialisme*, d'Aimé Césaire, Paris, Présence Africaine, 1973, 59 pages.

<sup>108</sup> Paris, Publibook, 2010, 178 pages.

<sup>109</sup> Voir Gassongo B., *Otwere. La judicature ancestrale chez les Mbochis*, Brazzaville, Les Lianes, 1979.

2. Si, par contre, c'est un garçon qui en naît, le prétendant en fait un ami.

Dans un cas, comme dans l'autre, le prétendant aura contribué à l'entretien de la grossesse, en apportant régulièrement à manger à la future parturiente (gibier, poisson, asperges, banane...), en aidant le beau-père potentiel à tenir sa maison en forme normale, ainsi que la cuisine de sa femme et en lui apprêtant son champ de la *saison*<sup>110</sup>.

Cette technique employée par les Mbosi permet :

1. De vérifier la patience, la détermination et l'engagement du futur mari/ami face à son ambition ;
2. De vérifier sa capacité de travail, qui lui permettra de pourvoir aux besoins multiples de sa famille ;
3. De vérifier la loyauté du futur mari, sa capacité à se soumettre aux desiderata que formulera la potentielle belle-famille ;
4. D'apprécier le comportement du potentiel mari, pour mieux le recadrer et conseiller, en conséquence la fille, avant de les mettre ensemble à travers l'acte de mariage, pour lequel, l'exigence de virginité est souhaitable, mais non *conditionnelle*<sup>111</sup>.

Grâce à ces précautions anthropo-sociologiques, les divorces étaient plutôt rares que maintenant, où la folie de l'Amour pousse les hommes à épouser des partenaires dont ils ne découvriront les dérives comportementales qu'une fois ensemble.

Dans le cas où l'enfant né est une fille, le prétendant notifie sa volonté de l'épouser à son père, qui en prend acte, et conditionne le prétendant à prendre soin de sa future femme, en contribuant à son épanouissement rapide, afin de l'avoir au foyer dans les meilleurs délais, conformément aux desiderata qui seront présentés au paragraphe suivant, quand, généralement, la fille a, entre 10 et 16 *ans*<sup>112</sup>. Cette pratique explique, d'un côté, pourquoi, les femmes sont soumises à leurs maris, par reconnaissance de la dette du sens, et de l'autre, pourquoi, les écarts d'âges entre les mariés sont très grands, et des hommes suffisamment avancés en âge épousent de très jeunes filles, ce qui a peut-être inspiré et encouragé

---

<sup>110</sup> Cela suppose que, pour prétendre au mariage, il faut être travailleur, et disposer de la capacité d'apprêter deux champs la même saison, ce qui n'est pas donné à tout garçon. Les paresseux n'ont pas, ainsi, la chance de se marier. Car, la société des Mbosi blâme la paresse comme un délit.

<sup>111</sup> En ce sens, la société des Mbosi, comme celle de leurs ancêtres Luo et Mongo, est très libérale en matière sexuelle.

<sup>112</sup> Mais les Mbosi de l'époque savaient discipliner.

l'habitude des maris âgés de pousser leurs neveux à lubrifier leurs épouses de leur vivant, pour mieux préparer la relève et éviter que ces femmes encore jeunes n'aillent continuer à faire des enfants ailleurs, ce qui pose d'énormes problèmes, allant de la perturbation de l'arbre généalogique de la famille à la difficulté de créer une cohésion réelle entre des enfants nés de même mère, certes, mais de père ou de sang différent, entendu que cette différence de sang appelle aussi une différence de caractère dans la progéniture.

Dans le deuxième cas, le prétendant se munie d'un *pagne en raphia* et se renseigne auprès de son parent ou ami habitant le même village que les parents de sa potentielle épouse. Cette *enquête préalable de moralité* est déterminante, pour entretenir ou émousser la volonté du prétendant, qui partage l'impensé général, selon lequel, pour maximiser les chances d'avoir une bonne femme, il faut épouser dans une famille, dont la réputation morale est établie.

Si l'*enquête préalable de moralité* est concluante, le prétendant dépose son *pagne* auprès du père de la fille, par l'intermédiaire d'un *Twere*<sup>113</sup>, qu'il a choisi localement, comme il peut aussi le faire venir de loin. Mais, dans ce cas-ci, *Twere* a l'obligation déontologique de se concerter avec ses confrères de la place, afin de mieux conduire la procédure *Otwere*<sup>114</sup>. Après deux à trois semaines, le prétendant revient pour prendre connaissance de *l'avis* que le beau-père a donné à sa demande, après avoir consulté la fille concernée (qui peut toujours décliner l'offre, ce qui n'arrivait que rarissimement) et sa mère. Il est muni d'une *calebasse de vin de palme*.

Deux types de réponse sont possibles : non ou *oui*<sup>115</sup>. Si la fille est d'accord (quelques fois convaincue par ses parents, vu la réputation ou la capacité de travail du prétendant, qui est l'un des critères décisifs prisé en milieu des Mbosi, où les paresseux ont une mauvaise réputation qui les poursuit négativement dans toutes leurs entreprises sociales), le prétendant repart dans son village, pour *préparer la dot*, qui se fait en deux étapes.

---

<sup>113</sup> Sur ce personnage clé de la société traditionnelle mbosi, le lecteur peut consulter notre ouvrage : *Otwere*.

<sup>114</sup> Dans le code *Otwere*, il ya les dimensions épistémologique, éthique et juridique.

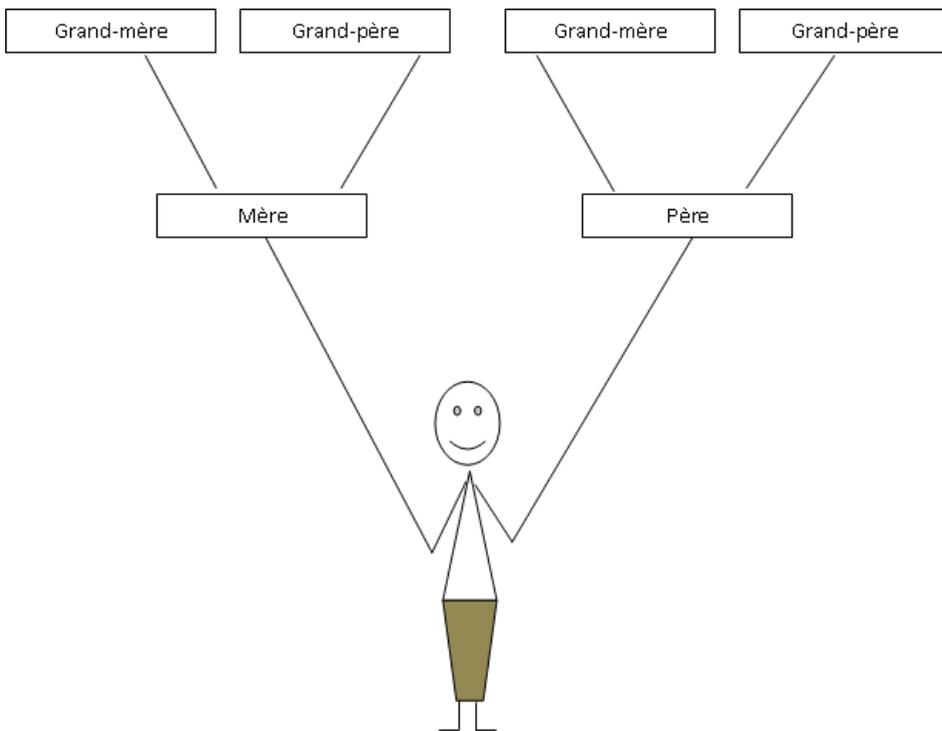
<sup>115</sup> La culture des Mbosi applique ici rigoureusement le principe du tiers inclus, afin de faciliter l'harmonisation des positions et éviter le face à face trop direct entre les parties, qui risquerait de travailler contre l'objectif. *Twere* est ainsi le juge coutumier chez les Mbosi, qui applique le code *Otwere* et en qui tout le monde a confiance, pour aider à régler toutes sortes d'affaires.

Pendant la cérémonie marquant chacune des étapes du mariage coutumier chez les Mbozi, la procédure de la *judicature Otwere* applicable au cas de la dot revient en somme à ceci :

1. Le grand-père maternel de la « mariée », ou une personne de sa lignée, dans une sophistique consacrée, empreinte de tournures idiomatiques et de proverbes circonstanciés, expression du code épistémo-éthique que nous avons évoqué plus haut, demande au père de la fille les raisons de l'invitation qu'il lui avait fait parvenir ; celui-ci reconnaît, et indique aussitôt qu'il n'a servi que de courroie de transmission, tout en étant le maître des lieux, mais que l'invitation vient de telle famille qui, seule, a le secret de l'ordre du jour, et donc, peut expliquer les raisons de la retrouvaille des deux familles ici et maintenant ;
2. Le *Twere* du prétendant répond, en reconnaissant que c'est lui qui avait sollicité le rendez-vous, dont l'objet est le mariage d'une des filles de votre famille avec un de nos fils ; puis, il présente publiquement (*principe de transparence*), et pièce par pièce, les desiderata qui lui avaient été demandés par le beau-père ;
3. Le *Twere* de la future mariée reprend la parole et demande :
  - a- au prétendant d'identifier parmi l'assistance la fille qu'il veut épouser et la tenir en main devant tous, avant de s'asseoir ;
  - b- à la fille de confirmer son accord, en lui faisant apporter un verre de vin de palme à son père, à genoux et en déclarant publiquement son accord (*principe de responsabilité*) ;
  - c- à la fille de donner à boire à son mari, dans la même position à genoux, témoignant ainsi de son engagement public à se soumettre et à obéir à son mari en toutes circonstances ;
4. Les deux *Twere* demandent alors aux deux chefs de familles de se présenter et de présenter leurs familles respectives (*principe de réciprocité*), en respectant l'arbre généalogie, avec un honneur particulier fait au côté maternel, considéré comme lieu métaphysique où repose la tête de l'enfant ;
5. Les deux *Twere* demandent au responsable du côté maternel de la femme de faire balader le desiderata symbolique du mariage (boisson et argent), en respectant l'arbre généalogique ;
6. Les deux *Twere* demandent aux familles paternelle et maternelle de la femme de procéder publiquement à la répartition des desideratas (*principe de transparence*) ;

7. Les deux *Twere* demandent aux deux familles de se congratuler, pour l'alliance qu'elles viennent de sceller, aux termes de laquelle, elles s'engagent à s'assister dans toutes les circonstances de la vie (mariage, naissance, funérailles, fêtes diverses...) ;
8. Le vin est alors servi à toute l'assistance (*principe de partage*) ;
9. Les deux familles prennent rendez-vous pour le repas qu'offrirait le beau-père à son beau-fils, le jour où il ira déposer la fille chez son mari.

L'étape « e » s'accomplit en considérant que la fille porte métaphysiquement sa famille dans sa complexité généalogique sur sa tête, ainsi que le montre le schéma ci-après<sup>116</sup> :



Conformément à ce schéma, qui traduit toute la dette métaphysique de chaque membre vis-à-vis de la communauté *Mbosi*<sup>117</sup>, et entendu que la

<sup>116</sup> Qui a été info-graphié par Monsieur Bienvenu Boudimbou, que nous remercions vivement pour sa collaboration.

<sup>117</sup> En effet, l'épaisseur historique de cette dette empêche d'être moralement ingrat, entendu que chacun réussit à se donner une place dans la société grâce à la famille, à la

judicature traditionnelle mbosi *Otwere* s'applique à toutes sortes de situations sociales, telles : le vol, l'adultère, le mariage, le conseil de famille siégeant à l'occasion d'une maladie grave et suspecte d'un parent, le conseil de famille siégeant à l'occasion du décès d'un parent, le conseil de famille de toute la communauté siégeant au constat de l'infructuosité du travail (...) <sup>118</sup>. Pendant le traitement de tout cas, le concerné porte sur lui la *charge métaphysique* que ce schéma montre.

En fonction de la spécificité du cas à traiter, le *Twere* remet le franc symbolique au père de l'enfant qui, aussitôt, le remet au père de la mère de l'enfant (à son beau-père) qui, à son tour, le remet au père de la grand-mère de l'enfant, qui le remet finalement à l'arrière grand-père de l'enfant. Chez les Mbosi, le pouvoir qu'un père a sur son enfant est plus ou moins politique, protocolaire, tandis que le pouvoir métaphysique est détenu par l'arrière grand-père maternel, qu'ils appellent *Tsina moro*, la source sociale ultime de la vie d'un enfant. Pour cela, après toute la procédure, il retient la boisson symbolique et remet le franc symbolique au père de l'enfant concerné, qui à son tour procède à la répartition procédurale des desiderata de la dot aux différents membres de la famille (*principes d'équité et de partage*).

En clair, quand *Twere* a remis le franc symbolique au père de l'enfant (ou à son représentant), celui-ci :

- a. le remet au père de la mère de l'enfant concerné ;
- b. celui-ci le remet au père du père de la mère de l'enfant concerné (arrière grand-père) ;
- c. celui-ci le remet au père de la grand-mère du père de la mère de l'enfant concerné (arrière-arrière grand-père de l'enfant), appelé *Kââ Pavélé*.

Ce dernier garde le *franc symbolique*, car, les Mbosi considèrent que cet ancêtre est le géniteur de toute sa lignée, et pour cela, il a autorité sur toutes les forêts de sa lignée. Cette *généalogie* permet, à propos de l'enfant concerné, de comprendre et d'honorer les tenants et les aboutissants réels de sa famille. L'oncle, à la croisée de toutes les forêts de sa lignée, est un personnage central pour la vie des enfants (neveux et nièces). Il est le premier partenaire de leur père, que celui-ci doit honorer en toutes circonstances, mais aussi que celui-là agresse quand sa progéniture est

---

société organisée, à laquelle chacun est appelé à témoigner le plus grand attachement possible.

<sup>118</sup> Ngalebaye D., *Otwere*, ibidem.

mystiquement menacée : *c'est la règle de l'équilibre entre les droits et les devoirs.*

En résumé, pendant une cérémonie de mariage coutumier chez les Mbosi, les personnes présentes composent trois blocs :

- a. Le premier bloc est constitué des parents (maternels et paternels) du gendre, qui a la maîtrise de l'ordre du jour ;
- b. Le deuxième bloc est constitué des parents du père de la fille à épouser ;
- c. Le troisième bloc est constitué des parents de la femme de la fille à épouser, qui reçoivent l'information du rendez-vous de leur beaux-fils, le père de la fille à épouser.

Le moment venu, et pour démarrer la cérémonie, le 3<sup>e</sup> bloc interroge le deuxième sur l'ordre du jour ; celui-ci répond en passant la parole au premier bloc.

Selon la nature de l'affaire à traiter, une séance d'Otwere peut durer toute une journée. Vu de l'extérieur, cela peut ressembler à une perte de temps. Mais, généralement, les Twere réussissent à régler durablement et consensuellement le problème quant au fond, tout en préservant l'honneur des parties, et de telle façon qu'il n'y ait pas de remise en cause des conclusions arrêtées consensuellement. Cela participe clairement de l'équilibre et de la stabilité de la société.

Ainsi, et en ce qui concerne le mariage coutumier chez les Mbosi, comme chez les Luo, trois phases essentielles sont à considérer :

1. « *Iloï* », ou le vin de palme destiné exclusivement au beau-père, dont le beau-fils reconnaît et salue par ce geste la capacité d'avoir fécondé une fille *épousable*<sup>119</sup> ;
2. « *Obouè m'Itah* », ou la dot versé au côté paternel de la fille ;
3. « *Obouè m'Ingoh* », ou la dot versée au côté maternel de la fille.

Au regard de la procédure du mariage coutumier chez les Mbosi, ainsi déclinée, le beau-père fixe rendez-vous au beau-fils, pour aller lui déposer sa femme, muni d'un repas copieux en nature destiné à ses parents et amis. Toutefois, ce repas ne doit pas comprendre le cabri ou la chèvre, qui a une toute autre signification sociologique, que nous verrons par la suite.

---

<sup>119</sup> Chez les Mbosi, les hommes qui ne mettent pas au monde, appelés « *Eyéwé* », sont très mal réputés et font l'objet des moqueries publiques, qui leur donnent même l'envie de se suicider.

Le tableau suivant montre les desiderata requis pour le mariage coutumier, dont il indique par ailleurs les désignations spécifiques, selon que l'on est à Abala, à Boundji, à Oyo ou à Makoua :

**a. Pour le côté paternel :**

N°	Articles ou « Ibebenga m'Obouè »	A Abala	A Boundji	A Oyo	A Makoua	Observations
1	Espèces (monnaie locale des Mbosi)	Lendzi, Ondzéi ou Kora	Léti ou Okiegni		Otsi	Comme on peut le constater, l'idée de monnaie comme régulateur des échanges économiques n'a donc pas été introduite par le Colonisateur
2	Tenue en <i>raphia</i> <sup>120</sup>	<i>Leboh</i>			Etobé	
3	Un filet de chasse ou de pêche, selon que les parents sont éloignés ou proches d'une rivière.	<i>Okia a kossa</i>	Okia		Okia, Boya	
4	Un pot en terre	<i>Kongui e bè</i> ou ya Mboa	Idem		Niongo	
5		<i>Leboh</i> (Ngoussou, Mboula ayi ou Quatriard)				
6	Un chien	<i>Mbwandé</i>	<i>Mvandé</i>		<i>Mvandé</i>	Au village, le chien est un

<sup>120</sup> Dont il existait quatre espèces : *Tsare*, pour les femmes ; *Leboh*, pour les hommes ; *Letsèh*, pour les notables ; *Okouassere*, qu'on utilise pour les densés sacrées *Kébé-kébé* ou *Mondo*, et pour l'enterrement des morts. Cette tenue authentique sortait de la fabrique dite « *Ipahé* », dont les acteurs sont exclusivement des hommes. Elle s'acquerrait moyennant franc. L'habillement de l'homme consistait à cacher le sexe, avant l'introduction des vêtements par le Colonisateur. Qu'on ait consacré cette tenue précieuse aux morts témoigne du respect que les Mbosi ont à leur égard.

						puissant instrument de chasse pour son maître, et une alerte spirituelle, pour les combats de nuit et/ou le passage des mauvais esprits
7	Un Coupe-coupe	<i>Bouna</i>	<i>Okouahi</i>		Vounou	
8	Une lance ou sagaie <sup>121</sup>	<i>Ikongo</i>	Ikongo		Ikongo	
9	Un cabri	<i>Mbosi</i>	Mbosi		Mbosi, Taba	Ce cabri revient au père, si lui-même avait consenti cette dépense, lors qu'il épousait sa femme ; sinon, il va chez l'oncle de la fille.

Seuls les parents paternels et les amis du père prennent part au mariage coutumier, après lequel, le beau-père prend rendez-vous avec le beau-fils, pour aller présenter la dot du côté maternel.

a- *Pour le côté maternel :*

N°	Articles ou « Ibebenga m'Obouè »	A Abala	A Boundji	A Oyo	A Makoua	Observations
1	Tenue en raphia	<i>Tsare</i>		Kassa	Etobé	
2	Panier de champ	<i>Kassa</i>	Moua	Iloilo	Ngala	
3	Panier de pêche	<i>Ingoh / Lengolo</i>	<i>Iloh</i>		Otounga	
4	Une houe	<i>Esseh</i>	Esseh		Eseguè	

<sup>121</sup> Les Mbosi habitant la Cuvette congolaise, par principe de précaution, prennent des dispositions tant matérielles que spirituelles, pour aller à la chasse, à la pêche ou au champ, où il est possible de tomber sur des fauves ou sur des serpents, contre lesquels l'antidote existe, toutefois.

5	Un filet de chasse	<i>Okia a kossa</i>	Okia		Boya	Pour l'oncle, qui peut, par ailleurs, demander n'importe quel objet, parce qu'il a tous les pouvoirs sur l'enfant, étant à cheval.
6	Un pot en terre	<i>Kongui a bè</i>	Kongui		Niongo	
7	Une pipe	<i>Mbèh</i>	Mbèh			Pour le grand-père, qui est le socle spirituel de la vie de la mariée, ainsi et surtout que celle de sa progéniture

Le code *Otwere* a prévu des dispositions pour continuer à honorer l'Amour, le plus précieux des dons de Dieu, et héritage de nos ancêtres, à travers le mariage, après la consécration publique de celui-ci. C'est ainsi que pendant la vie du couple, si la femme réussit à faire dix enfants à son mari, celui-ci la gratifie d'une chèvre, qu'elle enverra à son père qui, à son tour, en donnera les petits à ses parents à tour de rôle, pour marquer l'honorabilité et la rentabilité de ce mariage historique.

Comme indiqué précédemment, ce type de mariage laborieux et procédurier, généralement permet aux époux de vivre ensemble jusqu'à leur mort et d'élever leur progéniture dans ce cadre harmonisé, qui permet de mieux transmettre l'héritage *Otwere* à la postérité.

Par ailleurs, tenant compte de la complexité de la relation de l'homme au sexe, malgré les précautions procédurales prises, afin que le couple consacré tienne le plus longtemps possible, si des différends surviennent, qui peuvent conduire au *divorce*, *Twere* reprend de l'activité, comme tout le long de la procédure ayant consacré le mariage, et dont l'objectif est d'éviter de mettre les parties directement les unes en face des autres, compte tenu du fait que le risque de malentendu systématique est alors très grand.

En cas de conflit tendant vers le *divorce*, et venant du *mauvais comportement* de l'un des partenaires, ou de la *sorcellerie* sur la progéniture, deux variantes se présentent :

1. Si la femme demande le divorce, dans le cas où le couple n'a pas eu d'enfant, la belle-famille restitue la dot (*principe d'honneur*), pour libérer la fille et lui donner la possibilité de contracter une nouvelle union<sup>122</sup> ; s'ils ont eu des enfants, le père peut laisser tomber la dot au compte de la progéniture (*principes d'honneur et de partage*) ;
2. Si un homme répudie sa femme, les mêmes règles sont applicables.

Au moment de la rupture de l'alliance, un *Twere* est requis par le partenaire qui engage l'initiative du divorce. Celui-ci, tenant un *fil en fibres de bananier* comprenant trois nœuds tendus, se tient entre les deux époux, assistés de leurs parents respectifs, et leur fait tenir à chacun le bout des extrémités du fil. Il demande à chacun d'eux de confirmer publiquement son intention de divorcer et lui fait défaire les nœuds extrêmes se trouvant de chaque côté. Celui du milieu reste comme *témoignage* et *souvenir* de ce divorce, que *Twere* garde soigneusement chez lui. Dans ce deuxième cas, si après quelque temps, le mari se ravise et décide de récupérer sa femme, dans le cas où celle-ci ne s'est pas remariée entretemps, il requiert un *Twere*, qui va négocier avec la concernée, ainsi que ses parents, moyennant une amende, pour déshonneur. En dehors des deux cas épinglés à l'instant, le divorce peut aussi survenir, si à l'occasion d'une bagarre, la femme réussit seulement à mettre le dos de son mari au sol<sup>123</sup> et qu'elle refuse de payer l'amende que *Twere* lui colle, pour désacralisation publique de l'honneur de son mari.

On peut globalement remarquer, d'un côté, que les *Mbosi* réussissaient à faire appliquer le code *Otwere*, sans entorses, ni cas d'impunité avérée et *insurmontable*<sup>124</sup>, ce qui fait que la société était ordonnée et disciplinée, et de l'autre, ce premier constat déconstruit tout préjugé européo-centriste suivant lequel, la société africaine, en général et *mbosi* en particulier, était un désert éthique avant l'arrivée du colonisateur qui, face aux résistances multiformes rencontrées en Afrique, avait dû utiliser la *religion*, notamment chrétienne, comme *instrument de lavement des cerveaux*<sup>125</sup>,

---

<sup>122</sup> On suppose alors que Dieu n'avait pas béni cette union, dont l'infructuosité s'expliquerait aujourd'hui scientifiquement par l'incompatibilité génétique de procréer, ou par les nombreux facteurs sociologiques, à cause desquels, des filles mariées en arrivent à ne pas pouvoir faire des enfants (avortements...).

<sup>123</sup> Cette faute est ainsi lourdement sanctionnée, non seulement parce qu'un tel homme perd sa dignité, mais aussi, les *Mbosi* considèrent qu'il n'y a que le dos de la femme pour toucher le sol à l'occasion de l'exercice libidinal.

<sup>124</sup> Voir *Otwere*, grâce à la collaboration entre *Twere* et *Ndinga*.

<sup>125</sup> Ce lavement visait à les dépouiller de toute leur conscience historique, de leurs spiritualités et savoirs endogènes, et en faire des « *tables rases* », disposées à recevoir le

pour faire passer l'idée que, si l'homme blanc doit coloniser l'homme noir, c'est par humanité et pour l'aider à devenir un homme civilisé, en quittant sa sauvagerie congénitale supposée.

La *Bible* a alors été traduite en différentes langues locales avec cet *impensé*, qui préparait la prise de possession politique et administrative de l'Afrique, en vue de l'exploitation de ses richesses végétales, animales et minérales, et de la fondation de la richesse présente de l'Occident qui, ironie de l'Histoire, se moque de l'Afrique (PSD) qui n'arriverait pas à se développer, et surtout, à rembourser ses « *dettes* », en réalité indues, obligée de négocier l'humiliant statut de « *continent pauvre et très endetté* »<sup>126</sup>.

Pourtant, et d'expérience, nous pouvons témoigner que la foi en l'universalité de Dieu (que justifient ses attributs : omnipotence, omniprésence, omniscience), qui est désigné différemment selon les contextes socioculturels, peut réellement apporter des solutions aux attentes de l'homme sur terre, à la condition que celui-ci pratique l'esprit et la lettre de sa Parole, de façon lucide, ainsi que les Américains le reconnaissent pour leur Etat : *En Dieu, nous croyons, mais nous surveillons le reste*. Mais la pratique des religions non africaines d'origine, désormais mondialisées, par les serviteurs africains du Dieu universel ne devrait jamais oublier ce contexte colonialiste dans lequel ces religions ont été d'abord introduites en Afrique, où il n'y avait pas de désert spirituel. Car, si l'Afrique avait eu à choisir, elle aurait tout importé, à l'exception de la spiritualité, ainsi que nous l'avons montré au début du chapitre II de l'ouvrage en cours.

Le code *Otwere* repose ainsi sur ce fond de spiritualité mettant l'homme en contact permanent et stratégique d'avec la nature, dont se dégage à la fois une conception (théorique) du monde et une conception (pratique) de la justice dans la société. Et, c'est en cela qu'*Otwere* est une philosophie morale et politique.

---

message de vie et de rédemption que leur apporte l'homme blanc, par « *solidarité humaine* ».

<sup>126</sup> Sur ce point, et comme nous l'avons déjà indiqué plus haut, ce que l'Afrique, notamment les pays du Bassin du Congo, en harmonie avec les principes du code *Otwere*, devraient faire, c'est de refuser cette dette non due, mais de la solder, pour rétablir leur honneur et venger cette double humiliation historique, due à la même raison : la non résolution de développer la science, à cause de laquelle, l'Afrique sera colonisée très longtemps, sous d'autres formes, et l'Union Africaine ne sera jamais qu'un dîner de gala pour Chefs d'Etat en mal de popularité dans leurs pays respectifs.

## 2. Le mariage coutumier chez les Mbozi aujourd'hui

L'*esprit* de la procédure strictement traditionnelle, application des principes du code *Otwere* au cas du mariage, présenté au point 1 du présent chapitre, a été *abandonné*<sup>127</sup>, pour l'essentiel, au profit de sa « *modernisation* », qui tient à la fois compte de la victoire durable du paradigme occidental sur le désormais mythique paradigme africain, et aussi de la diversité culturelle, même à l'échelle des pays africains, donnée qui n'existait pas à l'époque précoloniale, où rien ne favorisait une telle ouverture sur les autres, à cause des limitations de possibilités de transports, de pluralisme éducatif, de communications, de voyages (...).

Le mariage coutumier chez les *Mbozi* aujourd'hui se régit dans un contexte pluriculturel, marqué par des mariages interethniques et internationaux, que l'on a présentés comme la solution au *problème du tribalisme* entre les 52 ethnies que compte le pays, mais qui, pour le moment, ne réussit pas à arrêter le phénomène. Le fait que des filles Mbozi épousent des garçons d'autres ethnies ou d'autres pays, et vice versa, devrait conduire, à terme, à l'harmonisation du droit coutumier congolais, par autorégulation, et comme base de la révision systématique des codes du droit positif actuel, essentiellement inspirés du *code napoléonien*<sup>128</sup>.

Toutefois, la *lettre* du code *Otwere* continue à s'appliquer lorsqu'une fille Mbozi est épousée : la même procédure que précédemment, mais fondamentalement nuancée, s'applique. Cette procédure, que l'on pourrait qualifier de *synthétique* est le fait de l'ouverture de la culture mbozi au pluralisme et à la modernité, mais consiste, comme la traditionnelle, toujours en trois étapes, que le devis moyen de faisabilité ci-après résume :

### « Liste des desiderata relative à la dot de Mademoiselle Ongouloubi-Ngala Renelle »<sup>129</sup>

#### I. Présentation :

---

<sup>127</sup> C'est ainsi que l'enquête préalable de moralité, qui était incontournable et qui permettait aux époux de vivre le plus longtemps possible ensemble, avec un taux annuel de divorces de moins de 5 %, n'est plus de mise. La conséquence en est essentiellement l'instabilité des foyers et l'augmentation accélérée du taux de divorces, environ 40 %.

<sup>128</sup> Cette thématique nous prive de sommeil. Car, tant que les règles administratives du jeu politique ne sont pas en harmonie avec les objectifs de la vie communautaires (le développement), le changement souhaité n'arrivera pas.

<sup>129</sup> Il s'agit d'un devis authentique, qui a été exécuté à l'occasion de la dot de cette demoiselle, qui est la nièce de l'auteur du présent ouvrage et qui a été épousée courant juillet 2010, à Brazzaville. L'intéressée répond au 00242. 06. 628. 63. 06. Cet exemple de devis montre que pour se marier coutumièrement chez les Mbozi aujourd'hui, il faut en moyenne 1. 500. 000 de francs CFA (2 307 euros, 2 727 dollars américains).

- Boisson : 05 casiers ;
- Whisky : 01 JB ;
- Bouchon : 10. 000F ;
- Espèces : 20. 000F ;

## **II. Premier vin :**

- Pièce super wax : 01 ;
- Frais de couture : 20. 000F ;
- Pair de chaussures : 01 ;
- Sac à mains : 01 ;
- Complet bijoux (boucles d'oreilles, chaînette avec médaille, montre) ;
- Mouchoir de tête : 01 ;
- Casiers (bière et jus) : 10 ;
- Vin rouge : 02 dames jeannes ;
- Whisky : 02 JB ;
- Bouchon : 10. 000F ;
- Espèces : 50. 000F.

## **III. Dot :**

### **1. Côté paternel :**

- Un costume super 150, bleue de nuit (taille 56) ;
- Une cravate + pochette ;
- Une chemise col écarté + manchette ;
- Une pair de chaussures n°42 ;
- Une ceinture ;
- Une pair de chaussettes ;
- Une lampe Luciole ;
- Une couverture ;
- Une hache ;
- Une machette Tramotina ;
- Une montre.

### **2. Côté maternel :**

- Complet bijoux pour la Maman ;
- Pièce super wax + 10. 000F de couture ;
- Pair de chaussures : 01 ;

- Tante (l'aînée des tantes) : 01 pièce qualité wax ;
- Couture : 10. 000F ;
- Pair de chaussures : 01 ;
- Mouchoir de tête : 02 ;
- Houe : 01 ;
- Lampe Luciole : 01 ;
- Grosse marmite : 01 ;
- Frère de la mariée : un pantalon super 150, une chemise, une ceinture, une cravate, une pair de chaussures n°40, une pair de chaussettes.

### **3. Boissons :**

- 15 casiers (toutes boissons confondues) ;
- 02 dames jeannes de vin rouge ;
- 02 whiskies (Jacks Daniels) ;
- Vin de palme (Olengué) : 25 litres ;
- Bouchon : 10. 000F ;
- Espèces dot : 300. 000F.

*Fait à Brazzaville, le 10 août 2009,*

### **La famille ONGOULOB.**

Sur la base de ce devis réel, pris comme échantillon d'analyse, l'on peut noter que le mariage coutumier chez les Mbosi aujourd'hui a perdu, pour l'essentiel, son ancrage dans le code historique *Otwere*, et n'est plus que l'expression de la *frustration* et de la *démésure de l'ex-colonisé*, qui ne s'aperçoit même pas que les dépenses ostentatoires que suscite le « *mariage coutumier modernisé* » aujourd'hui prive réellement les familles d'une épargne qui aurait pu servir à la création de très petites entreprises, génératrices d'auto-emploi et de revenus honorables, pour l'entretien de la progéniture, dans un contexte juridique où, les codes de droit positif sont la copie conforme du code napoléonien.

Ce scandale, que l'on relève encore après 50 ans d'« *Indépendance* », peut amener à dire que le *Droit positif* est, dans les pays africains, le maillon le plus faible de leurs dispositifs pour le développement. En effet, cette faiblesse est inhérente au type de raisonnement par lequel la pensée juridique procède : au lieu de : « *Voici l'état des mentalités dans le pays, quelles règles correctives convient-il de prescrire, pour sauver l'intérêt général ?* », elle préfère : « *Le problème x que nous voulons résoudre, tel pays (occidental généralement) l'a déjà rencontré avant nous ; alors*

*adaptions sa norme à notre cas* ». Dans les faits, cette norme adoptée rencontre une incompatibilité forte dans son application par rapport à l'état réel des mentalités dans les Etats, et cette incompatibilité fait perdurer le *dualisme juridique* improductif. Aussi, les juristes africains vont-ils être prêts à prendre acte de cette faiblesse méthodologique et doctrinale, pour enfin aider les Etats à disposer de textes qui soient en harmonie avec l'esprit des peuples, et qui puissent s'appliquer, pour tirer l'imbécillité citoyenne vers l'excellence ?

La règle de droit, qui est le principe de régulation de la vie sociale dans les Etats, est à ce point viciée qu'elle ne prédispose pas les gouvernants à défendre et protéger l'intérêt général, qu'ils s'emploient le plus souvent pratiquement à démolir, en remplaçant la Loi par leurs humeurs dans la gestion du service public. Si l'on ne comprend pas ces mécanismes subtils du *néocolonialisme*, on comprend au moins pourquoi l'élite africaine est tombée plus bas que terre, et il ne lui sera pas facile d'en sortir facilement. Car, la corruption et l'aliénation dramatiques des élites qui dirigent le reste du corps social, à partir des repères spirituels étrangers au contexte socioculturel des communautés du Bassin du Congo, ne font que rallonger les jours du sous-développement.

L'étude en cours montre que chez les Luo, Mongo et Mbozi, le mariage, la naissance et les funérailles sont des moments particulièrement événementiels au cours desquels, le peuple se retrouve avec son âme : la coutume, la loi. Or, l'élite, qui devrait actualiser sans cesse cet enracinement du peuple dans son âme, pour le tirer vers plus d'ambition, ont le corps en Afrique, mais l'âme en Occident, à travers son enracinement stratégique dans la franc-maçonnerie, ainsi que nous l'avons montré supra. Cette aliénation de l'élite, dont le rôle dans un pays est connu, marque une compromission quasi-définitive du continent, dont les dirigeants travaillent plus à améliorer leur situation multiforme vis-à-vis de leurs directeurs de conscience occidentaux qu'à protéger et défendre *l'intérêt général des populations*, qui vivent globalement avec moins d'un dollar par jour et par personne. Dans ces conditions, les peuples africains se trompent largement, en croyant que les « *élections démocratiques et transparentes* » leur sortiront des défenseurs de l'intérêt général.

Le rempart des populations resterait l'éducation, pour permettre à celles-ci de comprendre les mécanismes insoupçonnés de la perpétuation de la colonisation de l'Afrique, avec la complicité active de ses dirigeants. Et le pari de ne pas développer l'éducation participe de la volonté stratégique d'endormir davantage et toujours le peuple sous la fumée de l'opium, afin de ne pas lui ouvrir les yeux, au risque de le voir comprendre son degré de misère et se révolter contre le statu quo.

Si l'élite africaine, notamment universitaire, n'était pas aliénée à ce point, il y aurait un regain d'intérêt de *recherches en sciences sociales* sur ces trois principaux moments de l'existence des hommes en communauté, que sont le *mariage*, la *naissance* et les *funérailles*. Contre la tendance classique des « *philosophes* » à spéculer en tournant le dos aux réalités de la vie des communautés humaines, dont ils relèvent, nous pensons que la *pertinente philosophie morale et politique* est à dégager des études de sciences humaines sur ces trois moments importants de la vie des hommes, à la fois pour donner un contenu précis à l'*interdisciplinarité*, mais aussi et surtout, pour montrer, à la suite de Gaston *Bachelard*, que l'épistémologie peut continuer à jouer son rôle d'intermédiation entre *science* et *philosophie*.

Pour passer de *la morale* (ensemble des règles définissant le bien et le mal dans une communauté humaine) à *l'éthique* (ensemble des normes universelles définissant le bien et le mal, en se focalisant sur la condition humaine en général), le tableau ci-après présente une approche comparative du mariage coutumier chez les Luo, les Mongo et les Mbosi :

N°	Communités	Etape I	Etape II	Etape III	Observations
1	Luo	La première, appelée <i>ayie</i> (« <i>j'accepte</i> »), implique le paiement d'une somme d'argent à la future <i>belle-mère</i> par le futur marié ; c'est aussi, à ce moment, que sont débattues les modalités des étapes suivantes.	La deuxième étape, appelée <i>keny</i> , engage le marié à donner du bétail à son <i>beau-père</i> . La donation ( <i>keny</i> ) est constituée par l'apport, d'au moins, une vache accompagnée de son <i>veau</i> et de plusieurs <i>chèvres</i> ; mais, si possible, de plusieurs <i>vaches</i> et <i>veaux</i> . Cette donation ne constitue pas un enrichissement, mais la	La troisième étape, le jour du mariage, est appelé <i>thiek</i> ; le plat traditionnel présenté au mari ( <i>principe de réciprocité</i> ) lors de son mariage sera du <i>gwenno</i> (« <i>jeune poule</i> » ou « <i>poulet</i> ») braisé en sauce liquide ; toutes les parties de l'oiseau sont dans la casserole (y compris les pattes), afin de prouver qu'il n'y a rien à cacher ( <i>principe de transparence</i> )	Cette union traditionnelle implique plusieurs rituels, dont <i>trois cérémonies</i> , toujours très ancrées, qui ont toutes lieu chez la future mariée. Ainsi que dans les autres communautés, non seulement du Kenya, mais aussi dans d'autres pays africains, le mariage parmi les Luo est actuellement « <i>occidentalisé</i> »

			garantie que l'épouse sera bien traitée par son mari, et que celui-ci sait partager.	qui, chez les Mbosi, fera même que la dot en espèces se donne publiquement) ; le cou sera réservé au jeune marié. Souvent, les deux dernières étapes sont effectuées en même temps. Cela ramène de plus en plus la cérémonie du mariage coutumier à deux étapes.	», avec <i>aussi</i> , une cérémonie religieuse. Après l'accomplissement du rite de l' <i>ayie</i> , l'union maritale est considérée comme formée, et les deux jeunes peuvent déjà faire l'expérience de la chose.
2	Mongo	Relations pré-nuptiales vivement recommandées	De plus en plus combinées, les étapes de la pré-dot et de la dot elle-même consistent, pour l'essentiel, en un ensemble d'articles et d'une somme d'argent, variables d'une famille à l'autre. Pendant la cérémonie, et pour s'assurer de l'acceptation de la jeune fille, Ekaya plante un couteau à double tranchant (Lokoula) dans le sol et demande à la fille de le remettre à son	Dot	La procédure du mariage chez les Mongo est très simplifiée. Car, l'essentiel, pour eux, est de canaliser l'instinct libidinal, afin que le professionnalisme de ses acteurs s'exerce en toute sécurité et honorabilité sociologiques.

			père. Ce geste est suivi d'applaudissements nourris et de cris de joie.		
3	Mbosi	La première étape consiste à honorer le père par « <i>Iloï</i> », ou le vin de palme destiné exclusivement au père, dont on reconnaît alors la capacité d'avoir fécondé une fille épousable.	La deuxième étape, dite « <i>Obouè m'Itah</i> », ou la dot au côté paternel de la fille	La troisième étape, dite « <i>Obouè m'Ingoh</i> », ou la dot au côté maternel de la fille.  Au regard de la procédure du mariage coutumier chez les Mbosi, ainsi déclinée, le beau-père fixe rendez-vous au beau-fils, pour aller lui déposer sa femme, muni d'un repas copieux destiné à ses parents. Mais ce repas ne doit pas comprendre le cabri ou la chèvre.	Le mariage coutumier chez les Mbosi, comme chez les Luo, comprend essentiellement trois phases, de plus en plus ramenées à deux.

Globalement, on peut observer que le *mariage coutumier* est l'un des lieux de l'application du code épistémologique *Otwere* chez les Luo, Mongo et Mbosi, à côté de la *naissance* et des *funérailles*. Mais, l'application de ce code est très *simplifiée* chez les deux premiers, tandis qu'elle est *stricte* chez les derniers, où il est très *systématisé* et où ses acteurs sont organisés en *corps de métier*, reconnu, incontournable et très fier de son statut social.

Les Mbosi ont eu la chance et le temps, vu le parcours migratoire de leurs ancêtres, de tirer les leçons et de capitaliser les expériences des Luo et des Mongo en matière de mode de pensée et de vie. Sur cette base, ils ont monté tout un code épistémologique, à cheval sur les faces visible et

invisible d'Otwere, comme fondement de son pouvoir et de sa respectabilité. Cela fait que, dans tous les paramètres de leur vie, les Mboosi sont très procéduriers (en politique, en affaires, en amour, en amitié, (...dans l'art), très fermes dans les décisions prises et ne passent à l'action qu'au bout de la procédure consensuellement admise. Cet aspect devrait faciliter la *démocratisation* de la régulation de la vie dans l'aire culturelle où le code *Otwere* est adopté comme mode de pensée et de vie communautaire. En ce sens, la recherche engagée dans le présent ouvrage travaille à dégager le concept de « *culture Mboosi* », comme ensemble des caractères communs et constants à tous les Mboosi, par-delà les différents dialectes.

Malgré l'invasion du *paradigme occidental*, qui en a nuancé l'esprit, pour l'essentiel, la lettre de ce code résiste encore et administre la preuve que l'Afrique précoloniale n'était pas un désert culturel et qu'*Otwere* est, par conséquent, un élément fondamental qui figure la philosophie morale et politique chez ces communautés d'Afrique noire, prises comme échantillons d'analyse dans le présent ouvrage. *Otwere* est ainsi la base épistémologique, à partir de laquelle, nous allons à présent, et pour terminer, tenter de faire émerger le *concept d'herméneutique prospectiviste*, qui assume et renonce dialogiquement à l'héritage de cette discipline philosophique d'ancrage allemand, pour en faire une des disciplines fondamentales de la *philosophie du développement* appliquée au cas de l'Afrique.

Le chapitre qui commence est un *témoignage* de la collaboration interdisciplinaire pratique entre la philosophie et les sciences humaines, et aussi, un *appel* au sauvetage critique et prospectif du *patrimoine immatériel de l'Afrique*, en général, afin de formuler des paradigmes ouverts et pertinents, qui puissent aider l'Afrique à participer valablement au commerce mondial des idées, sur lequel se joue la discrimination positive entre les nations dites « *développées* » et celles dites « *sous-développées* », avec pour principal enjeu : *la manipulation de la raison*.



## **Chapitre IV**

### **Portée et limites philosophiques du code épistémo-éthique *Otwere* :**

### **Esquisse d'une herméneutique prospectiviste**

Ce dernier chapitre d'*Eléments de philosophie morale et politique en Afrique noire. Essai d'herméneutique prospectiviste* comprend deux articulations, dont la première essaie, au vu de l'application du principe critique aux résultats des recherches des sciences sociales sur le code épistémo-éthique chez les Luo, Mongo et Mbosi, de montrer la portée et les limites philosophiques de ce code, tandis que l'autre travaillera à esquisser une herméneutique prospectiviste.

#### **1. Portée et limites philosophiques du code *Otwere***

Sur le plan de la compréhension herméneutique de ces données anthropo-socio-historico-linguistiques, on voit clairement qu'au commencement de la migration des ancêtres des Mbosi du Kenya était la *curiosité*, l'aventure, le désir de découvrir d'autres terres que l'on espère pouvoir asservir, en les mettant au service de soi, comme souhaité. *Platon* montre bien que la *curiosité* est l'origine de l'*étonnement*, qui est à l'origine du *questionnement* qui est à l'origine de la *réflexion*, qui est à l'origine du *savoir*.

Il en résulte philosophiquement deux considérations : quand les Luo, Kikuyu, Akwa et Mongo vont à la recherche d'autres terres, en empruntant le seul moyen de déplacement à distance de l'époque : la *pirogue*, ils ne savent pas clairement ce qu'ils vont trouver. Cette situation d'incertitude du savoir, où l'on cherche ce qu'on ne trouve pas toujours et où l'on trouve ce que l'on a, généralement, pas cherché, Bruno *Latour* la décrit par le

concept de *Serendipity*<sup>130</sup>. En effet, s'il est vrai que ce que nous trouvons n'est pas toujours ce que nous avons cherché, alors, le *sens* est ce qui reste lors que tous les sens ont disparu, tant il est vrai que ce qui est atteint comme résultat est détruit en tant que but. La *Serendipity* est ainsi la *fusion* entre science et philosophie, en gardant toute proportion et en tenant compte de la permanence du mouvement dans le réel, dans la mesure où celles-là ont en partage le concept habermassienne d'*incertitude vertueuse*<sup>131</sup>.

En émigrant du Kenya vers les Congo, les ancêtres des Mbosi espéraient peut-être que ce qu'ils y trouveraient serait en harmonie avec leur attente : des terres disponibles, habitables et cultivables, pour bâtir leur civilisation, en mémoire de tout l'héritage culturel rapporté du Kenya de générations en générations. L'anticipation positive du temps qui vient, portée par cette espérance sourde, est ce que nous proposons d'appeler : « *l'à-venir* » qui, à la différence de « *l'avenir* » massif, comme temps qui vient et que l'homme subit implacablement comme *destin*, est le temps qui vient en tant qu'il est projeté, conçu, entendu et attendu essentiellement, bien que son accomplissement ne soit pas toujours dans les détails tel qu'attendu, laissant ainsi ouverte cette marge d'insatisfaction qui rejoint la *serendipity*.

Mais hélas, et ainsi que nous l'avons montré dans *Otwere*, cet esprit de curiosité, d'aventure qui pousse vers l'inconnu pour le transformer en connu, a été remplacé par un *conservatisme* oublieux du sens de la dette contractée par les ancêtres. Ce conservatisme s'exprime dans la culture des Mbosi actuels par un proverbe, qui en est aussi le meilleur résumé et qui en dit long : « *Mboa ma koya ma Omoro* ».

Cette pensée, essentiellement tournée vers le passé comme repère et repaire pour toute action présente et même ayant un impact sur le temps qui vient, limite les ambitions de l'homme vers la structuration du possible en pensée et condamne ceux qui la pratiquent dans le cercle étroit du déjà

---

<sup>130</sup> L'auteur écrit alors : « *Telle est la thèse de ce livre ; c'est ce qui explique que l'anthropologie des sciences soit si difficile à situer... Pour l'anthropologie des sciences, il n'y a aucun sens à parler séparément d'épistémologie, d'ontologie, de psychologie et de politique – pour ne pas parler de la théologie... Pour nous, loin d'être coupés les uns des autres, ces domaines sont tous des composantes d'un même Compromis, un Compromis scélérat auquel plusieurs autres peuvent être substitués ... Tout a débuté lorsque nous avons commencé à parler pratique scientifique et à proposer de ce fait un exposé plus réaliste de la science-en-train-de-se-faire, l'enracinant fermement dans les laboratoires, les expériences et les groupes de collègues » (**Latour B.**, *L'Espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, traduction française de Didier Gille, Paris, Editions la Découverte, 2001, pp. 19 ; 20 ; 21 ; 23).*

<sup>131</sup> **Ngalebaye D.**, *Le projet de philosophie de la rigueur*, idem.

connu et vécu, en les empêchant d'aller au-delà, c'est-à-dire, d'*innover*. L'*esprit d'innovation* est effroyablement absent de la pensée des Mbosi, le code épistémologique *Otwere*, dont l'obstination à scruter le passé pour l'avenir est ici traduite par le proverbe : « *Ndayé ma tonga ma idié ma ya kala* » : une nouvelle maison se bâtit en référence aux dimensions de l'ancienne (le passé est la mesure du présent et du futur).

Le code *Otwere* articule merveilleusement le *savoir* et la *vertu*, que résumant bien le concept grec *sagesse*. Mais, ses acteurs présents (traditionnalistes et « *intellectuels* » en ont abandonné les exigences éthiques, alors qu'ils continuent à se prévaloir du prestige social que confère l'affiliation à la judicature *Otwere*, qu'ils exploitent désormais au profit de leur positionnement politico-administratif, en ayant le corps en Afrique et la tête en Europe : dans les loges maçonniques. La pratique des personnes ayant en partage cette philosophie morale et politique ont institué un chiasme axiologique entre le signe et le sens, la théorie et la pratique. Ils ont fait éclater le concept grec *sagesse*, au point où le savoir et la vertu suivent désormais des pistes parallèles.

En effet, les intellos, les cadres entretiennent stratégiquement le chiasme entre la compétence technique, qui vise l'efficacité du rendement, et la conduite au travail comme dans la société, qui va jusqu'à nuire à l'efficacité postulée du Service public. Pour cela, ils ne peuvent pas servir d'exemple aux autres citoyens, pour les tirer vers l'excellence. Or, une société sans modèle n'a pas d'avenir pour l'éducation des générations. En plus d'entretenir ce *chiasme*, les cadres sont engagés dans le *pluralisme des paradigmes spirituels*, à cause duquel, le combat pour la laïcité et la tolérance est remis en cause.

Dans ces conditions, la société est dirigée le jour par des *clubs secrets*, qui complotent véritablement contre l'avenir du pays la nuit, pays qu'ils prennent en otage, en ne faisant jouer l'alternance aux postes administratifs qu'à l'intérieur de ces clubs. Faut-il en conclure que la démocratie est piégée, quand les scénarios de gestion du pays sont arrêtés la nuit, à l'insu des citoyens qui, innocemment, croient les politiques sincères ? Si cela est vrai, doit-on en conclure, de façon défaitiste, que la société n'a plus d'avenir et que les citoyens se trompent en misant sur la démocratie comme voie d'accès possible au développement. Faut-il démocratiquement poser la question ou la taire ? Les clubs modernisent leurs techniques, pour mieux amplifier le mal et l'amertume dans la société, à la place du Bien et en puisant dans la *sorcellerie* héritée des pères. Telles sont les métamorphoses subies par cette philosophie morale et politique d'Afrique noire qui, pensée et pratique de la justice au départ, est aujourd'hui renoncement à elle-même.

L'autre limite du code Otwere est l'incapacité, pour *Twere*, de théoriser, incapacité qu'il injecte à tous ceux qui, théoriquement et pratiquement, prétendent à ce rôle. Les cadres ont renoncé à théoriser sur le réel le jour, parce qu'ils se savent comptables de la mise en œuvre diabolique des scénarios soigneusement montés la nuit, et dont ils ne pourraient plus dénoncer les effets dévastateurs sur la population le jour comme s'ils étaient innocents. Le goût du Pouvoir, pour les postes et l'argent, le bonheur matériel sur terre (...), les a réduits au silence. Quand il leur arrive d'écrire des livres, ils traitent des questions du passé et du futur, en évitant soigneusement le présent et en prenant leurs illustrations à l'extérieur. Même à l'Université, les *chercheurs*, au lieu de travailler à l'élaboration des techno-sciences visant l'amélioration des conditions de vie de l'Homme et la prolongation de son espérance de vie sur terre, sont en réalité des *sorciers*. Les cadres (enseignants) encadrant les encadrables (étudiants), tout en se réclamant hypocritement de la Science, mais inscrivent réellement leur rapport au savoir sous le registre de la *sorcellerie modernisée*. Dans ces conditions, les rapports de travail avec les chercheurs non membres des clubs sont viciés. L'action publique est alors éloignée des objectifs de développement, son évaluation devient un abus de langage, tandis que l'accès au Pouvoir d'Etat devient lui-même son propre objectif, c'est-à-dire, sa propre conservation, vidée de toute obligation de résultats au profit de l'intérêt général.

Mais, le peuple ne comprend pas. Pourra-t-il comprendre un jour, au rythme où le style de gouvernance crée les conditions de l'insignifiance de l'éducation, afin que les mauvais produits qui en sortent ne puissent jamais réfléchir et comprendre les mécanismes de leur *aliénation*, au risque de les disposer à la *révolte* ? Il convient de trouver un autre terme, pour désigner ce qui se fait au nom de l'action publique en Afrique. C'est un problème de fond, qui engage l'avenir de l'humanité africaine, puis que les clubs sont nationaux, sous-régionaux et internationaux. Il semble assez évident que, tant que les pays africains seront gérés par les clubs, la politique ne signifiera plus rien et l'action publique sera vidée de son *contenu*<sup>132</sup>.

Pour effacer ce sentiment d'escroquerie, peut-être convient-il de privatiser les pays, afin que chaque citoyen jouisse et préserve jalousement son lopin de terre. Pourtant, il serait logique et efficace de faire avec la sorcellerie héritée des pères, dont ils pourraient plus facilement dominer les règles. C'est sûrement à cause du caractère trop éthiquement exigeant du paradigme spirituel endogène que les cadres et intellos africains ont préféré

---

<sup>132</sup> Pour n'importe lequel des paysans africains, par exemple, la politique est simplement l'art de mentir.

se vendre à un paradigme exogène qu'ils croient maîtriser. Le paradigme endogène exige le respect des commandements éthiques pour être efficace, comme Dieu n'exauce que tout religieux qui respecte ses commandements.

Autour de la colonisation effective de l'Afrique, avec notamment la généralisation du goût pour le pouvoir politique et l'argent, *Otwere* se métamorphose progressivement dans son rapport à la Norme, au point du passage du témoin entre les générations de traditionnalistes paysans (qui sont restés plus ou moins attachés au code) et les praticiens « modernes », qui se servent d'*Otwere*, en réalité comme *marchepieds*, pour accéder au pouvoir d'Etat et à l'argent qui lui est connexe. L'écart se creusant chaque jour un peu plu entre le discours et l'action, la théorie et la pratique, la pensée des Mbosi, ou *Otwere*, qui est l'une des judicatures les mieux structurées au Congo, a du mal à servir d'exemple aux autres approches sociologiques de la vie, alors qu'en face, il n'a pratiquement pas de concurrent. *Otwere* exigeant l'intégrité, l'on peut dire que ce code n'a pas les acteurs qu'il mérite aujourd'hui.

En effet, et concernant l'importation des paradigmes spirituels, comment expliquer l'abandon du paradigme mbosi (*Lébahé*, Loi) par les cadres et intellos qui en ont la culture de base ? Peut-être, parce qu'il est éthiquement trop exigeant. Ainsi, en pays des Mbosi, on ne meurt que rarement naturellement. Le sorcier, responsable du décès d'une personne donnée, est généralement indexé et poursuivi par *Okouèmè*. Grâce à ce fétiche, aujourd'hui encore pratiqué dans le district d'Abala, on peut trouver un homme de 30 ans d'âge, qui n'a jamais volé. Car, en cas de vol dans le village, le propriétaire de la chose volée rend publique l'information, en demandant sous 48 heures au voleur de passer aux aveux, sinon, tout le monde saura de qui il s'agissait en voyant la mort d'un des membres de la communauté les jours suivants. Une honte s'empare alors de la famille, dont le ternissement de la réputation va jusqu'à gêner le mariage de ses fils et filles. De même, il y'a *Indzombi*, fétiche qui confère l'invisibilité pendant les épreuves vitales, comme la guerre, les enlèvements, l'irruption d'une panthère ou d'un boa (...). Mais, la personne qui désire et demande à avaler ce fétiche, doit jurer, dans le cercle de pectorat (*Léfourou*), et sur l'honneur absolu de ses parents, de ne jamais consentir un sacrifice humain, voler, violer, mentir, médire (...). Ce postulant doit être sain et disposé à respecter les *interdits* auxquels il vient ainsi de s'engager, ce qui est la même chose que les 10 commandements de Dieu exprimés dans la Bible chrétienne, afin que ce fétiche marche et produise tous ses effets souhaités.

Or, le paradigme occidental ne semble pas exiger tout cela à ses postulants pour être « bénis » sur terre. Au contraire, il suffirait de

souscrire à la « *tranchée manuelle* » de la gorge, et le monde dirigé par le les clubs s'offre à vous ! Mais, à quel prix ? Nul ne sait, entendu que dans le présent monde, il n'y a rien pour rien. Donc, la *rigueur* du paradigme mbosi explique son renoncement par les cadres, tandis que la « *souplesse* » du paradigme occidental semble être plus intéressante, puis qu'au bout de la chaîne, l'argent et le pouvoir (postes politico-administratifs) sont promis. C'est un dangereux *piège* pour la jeunesse, à qui les Gouvernants des Etats du Bassin du Congo garantissent le chômage et l'insignifiance existentielle, on vient de le comprendre, en réalité pour les attirer vers la tranchée manuelle. On voit alors le rôle capital que la recherche et l'enseignement iconoclastes de la philosophie devra jouer, pour ouvrir les yeux des jeunes à la compréhension du dans danger qui les guette, complémentaiement aux efforts de l'Eglise, si seulement certains acteurs de celle-ci n'étaient pas eux-mêmes liés à la tranchée manuelle.

La mentalité africaine présente fait face à plusieurs conditionnements improductifs, notamment : la néocolonisation de la pensée, l'importation des modèles, l'enlissement des élites dans la franc-maçonnerie, le sabotage de l'intérêt communautaire par les gouvernants, la désertion de la Recherche par les Universitaires pour les loges et partis politiques, contre les conditions de la *formation de l'esprit scientifique* (...) qui préparent le *nouvel esprit scientifique* (...) structuré par Gaston *Bachelard*, l'ignorance et l'insouciance entretenus de la masse face à son propre devenir (...). L'honnêteté intellectuelle oblige à dire que, face au devoir d'inventer le possible pour son développement, la mentalité africaine est encore dans la situation que décrit *Bachelard* dans la *Formation de l'esprit scientifique*, où il présente toute conscience humaine voulant accéder au regard scientifique sur le monde aux prises avec les *obstacles épistémologiques*, qu'elle est sommée de surmonter, sous peine de rester à jamais au stade épistémique de la *doxa*.

En effet, pour illustrer pédagogiquement le parcours que la conscience humaine doit réaliser de la *doxa* vers l'*épistèmè*, ou connaissance vraie, parce qu'interrogée, Gaston *Bachelard* démasque cinq obstacles épistémologiques :

1. L'expérience première : « *L'esprit scientifique doit se former contre la nature, contre ce qui est en nous et hors de nous, l'impulsion et l'intuition de la nature, contre le fait coloré et divers. L'esprit scientifique doit se former en se réformant* » ;
2. L'obstacle substantialiste : « *La psychanalyse qu'il faudrait instituer pour guérir du substantialisme est la psychanalyse du sentiment de l'avoir. Le complexe qu'il faudrait dissoudre est le complexe du petit profit, qu'on pourrait appeler, pour être bref, le*

*complexe d'Harpagon. C'est le complexe du petit profit qui attire l'attention sur les petites choses qui ne doivent pas se perdre. Car, on ne les retrouve pas si on les perd » ;*

3. L'obstacle animiste : « *Le mot vie est un mot magique. C'est un mot valorisé. Tout autre principe pâlit dès qu'on peut invoquer un principe vital » ;*
4. La libido : « *En enseignant la chimie, j'ai pu constater que, dans la réaction de l'acide et de la base, la presque totalité des élèves attribuait le rôle actif à l'acide et le rôle passif à la base. En creusant un peu dans l'inconscient, on ne tarde pas à percevoir que la base est féminine et l'acide masculine » ;*
5. L'habitude verbale : « *On trouverait facilement des exemples où l'on rejoindrait... insensiblement les intuitions substantialistes. L'éponge a alors une puissance secrète, une puissance primordiale. "La terre est une éponge et le réceptacle des autres éléments". Un accoucheur du nom de David juge utile cette image : le sang est une espèce d'éponge imprégnée de feu ».*

L'élite africaine ne pourra jouer le rôle que la société attend d'elle pour son développement que si elle s'engage (enfin) et réussit à surmonter ces obstacles d'ordre épistémologique-éthique, qui sont autant de conditionnements multidimensionnels qui pèsent sur la mentalité africaine, face auxquels, le *devoir du philosophe* est interpellé par le Temps. Mais, il s'agit seulement du « *vrai philosophe* », qui peut encore jurer par et pour une rationalité à cheval sur la pensée et l'action tant individuelle que collective, conformément au portrait que *Platon* lui dessine :

*« L'âme du vrai philosophe se tient à l'écart des plaisirs, des passions, des chagrins, des craintes, autant qu'il lui est possible... Les véritables amis du savoir sont tempérants et courageux, et non pour les raisons que le vulgaire imagine... L'âme du vrai philosophe [...] suit la raison et ne s'en écarte jamais, contemple ce qui est vrai, divin et ne relève pas de l'opinion, et s'en nourrit, convaincue que c'est ainsi qu'elle doit vivre, durant toute la vie, puis après la mort, s'en aller vers ce qui lui est apparenté et de même nature que lui, délivré des maux humains »<sup>133</sup>.*

Le philosophe étant payé pour penser, comme l'intellectuel a été formé pour produire des idées sur la marche générale de l'Humanité, chaque « *philosophe* » ou « *intellectuel* » peut mesurer l'écart qui le sépare du *portrait idéal*, et finalement décider si le traitement qu'il perçoit au titre du service à la communauté est mérité ou non. Par ailleurs, ce texte de *Platon*,

---

<sup>133</sup> *Platon, Phédon*, 83b-84a ; 84a-84c.

qui établit la double implication entre nos modes de vie sur terre et dans l'au-delà, montre qu'il ne sert véritablement à rien de vouloir gagner la terre, en se mettant à dos l'Éthique, pour perdre le Ciel, en invoquant tardivement la miséricorde de Dieu, le Père même de ce ceux qui ne le reconnaissent pas. Il enrichit ce portrait du « *vrai philosophe* », en relevant *la constance* dans la joie comme dans le malheur existentiel comme caractère fondamental de la personnalité du *philosophe*<sup>134</sup>, pour qui, l'opportunisme est quelque chose d'étrange :

« *C'est de tout temps que j'ai pour principe de n'écouter en moi qu'une seule voix, celle de la raison qui, à l'examen, me semble la meilleure. Les arguments que j'ai soutenus jusqu'ici, je ne puis les rejeter parce qu'il m'est arrivé malheur ; ils m'apparaissent au contraire sensiblement identiques et j'ai pour eux le même respect et la même déférence qu'auparavant* »<sup>135</sup>.

En clair, si un cadre en général doit intégrer la franc-maçonnerie, pour gagner un poste politico-administratif, comme s'il ne méritait rien objectivement, ou pour le retrouver après l'avoir perdu, comme si c'était la fin de la vie et comme s'il ne peut pas réorganiser sa vie à partir de ce qu'il a appris et qui dépend de lui, au lieu de courir vainement après ce qui ne dépend pas de lui, de chantage en chantage, on peut conclure très sûrement qu'il s'agit là d'un piètre cadre, dont le séjour à l'Université peut être suspecté à juste titre, au sens où il ignore que les investissements sains ne sont rentables que sur le terme, et que pour cela, *la patience* dans l'action est requise.

Ainsi, et pour comprendre le *sous-développement de l'Afrique*, le continent noir n'a pas que des problèmes de *management* ou d'organisation et de gestion rationnelle du fruit du travail en commun, mais il a d'abord et avant tout des conditionnements et pesanteurs du genre de *l'alliance entre la franc-maçonnerie et la sorcellerie* contre l'intérêt général des communautés abritant le Bassin du Congo, en particulier. Dans ces conditions, faire la critique de ces errements de l'élite africaine, en tant qu'elle a en mains la gestion du devenir collectif des communautés africaines, c'est porter assistance à une humanité en danger et sauver un patrimoine immatériel humain menacé : sans plus, c'est-à-dire, l'héritage culturel, mais aussi et surtout la mentalité des acteurs du devenir : les jeunes.

---

<sup>134</sup> La seule dérogation à ce principe de constance, c'est lors que l'on reconnaît s'être trompé, pour faire amende honorable.

<sup>135</sup> *Platon, Criton*, 46a-47a.

On pourrait nous reprocher de nous « *ingérer* » dans une affaire « *privée* ». Ce serait la méconnaissance consacrée de l'étendue du domaine d'intervention de la pensée philosophique. L'affiliation à ces loges étant un acte de liberté qui n'engage que ses auteurs, sur la base de la loi qui autorise la reconnaissance des associations (loi de 1901), ne nous préoccuperait pas ici, si le pas n'avait pas été franchi de profiter de l'imbécilité du peuple, pour prendre toute l'administration en otage, et de faire que le renouvellement des mandats politico-administratifs se fasse à l'intérieur des confréries, alors que le peuple innocent croit que les élections « *démocratiques et transparentes* » servent à cela. Là, il y a détournement réel de la mission de service public, ainsi que le montre l'affichage du *triangle magique* sur les édifices publics construits avec l'argent du contribuable, dont l'avis n'avait pas été demandé.

Et, c'est ce *détournement* que nous dénonçons, au nom du statut de « *fonctionnaire de l'humanité* » attaché à la personne du philosophe, qui n'a pas encore renoncé à la recherche de la Vérité, et qui est payé pour penser, ainsi que l'indique clairement *Husserl* :

« *Nous sommes devenus conscients, au moins d'une façon très générale, que le philosophe humain et ses résultats n'ont nullement dans l'ensemble de l'existence humaine la simple signification d'un but culturel privé*<sup>136</sup>... *Nous sommes donc – comment pourrions-nous l'oublier ? – les Fonctionnaires de l'Humanité. La responsabilité tout à fait personnelle qui est la nôtre à l'égard de la vérité de notre être propre comme philosophes, dans la vocation personnelle intime, porte en soi la responsabilité à l'égard de l'être véritable de l'humanité*<sup>137</sup>, *lequel n'est que tendu vers un Telos*<sup>138</sup> *et ne peut parvenir à sa réalisation, si du moins il le peut que par la philosophie*<sup>139</sup>, *que par nous, à condition que nous soyons philosophes avec sérieux*<sup>140</sup>... *Notre méditation historique initiale ne nous a pas*

---

<sup>136</sup> Cette phrase inaugurale, qui prépare les parenthèses suivantes, annonce qu'un philosophe n'a rien compris s'il se concentre sur sa petite vie ; il doit s'occuper du destin de la communauté humaine, dont il doit enrichir et complexifier le concept.

<sup>137</sup> Cette espèce de devoir d'ingérence éthique dans les domaines à la fois public et privé est l'écho de la responsabilité que confère l'appel de l'« *ailleurs indéterminé* ».

<sup>138</sup> Cette *fin* est en fait *l'avenir* qui, comme disait Levinas, est ce qui n'a pas de visage. Pour cela, il est massif, et implacable, et de là aussi vient l'intérêt heuristique de le distinguer de l'à-venir, plus structuré, parce que pensé.

<sup>139</sup> L'appréhension du temps qui vient étant fondamentale à l'homme, Husserl dit qu'elle ne peut être réalisée que par la philosophie, toujours pour lui devenue phénoménologie.

<sup>140</sup> Les critères de sérieux sont entendus pour Husserl ; sûrement fait-il allusion à la rigueur qui, pour lui, ne renvoie pas simplement au formalisme logique, mais à la capacité

seulement éclairé sur la situation de fait actuelle<sup>141</sup> et sur notre détresse<sup>142</sup> comme sur un fait nu, elle nous a aussi remis en mémoire qu'en tant que philosophes nous sommes, sur les buts qu'indique le terme de "philosophie", sur les concepts, sur les problèmes, sur les méthodes<sup>143</sup>, des héritiers du passé<sup>144</sup>... J'essaie de guider, non d'endoctriner<sup>145</sup>, et seulement de montrer, de décrire ce que je vois<sup>146</sup>. Je n'ai d'autre prétention que celle de parler à moi-même, d'abord, et ensuite seulement aux autres, avec le meilleur savoir et la plus grande conscience qu'y ait jamais mis quiconque a vécu de bout en bout dans tout son sérieux le destin d'une existence philosophique »<sup>147</sup>.

A part ces limites relevées, il y a aussi qu'aujourd'hui, un large consensus ineffable contre la *Justice*, en tant que capacité institutionnelle

---

du penseur de descendre jusqu'aux abysses de la possibilité de penser tout pensable au moyen de la pensée dont le seul rôle est de penser.

<sup>141</sup> L'approche husserlienne envisage la situation réelle et présente de l'humanité, avec ses problèmes réels et non supposés, avant d'en conceptualiser l'*à-venir*, à partir de l'état des lieux réel de la société contemporaine ; par ce dernier aspect, il pratique même de l'interdisciplinarité ; pour tout cela, il est même étonnement plus pragmatique qu'on ne l'a dit.

<sup>142</sup> Pour nous, l'état de pauvreté, Phénomène des phénomènes contemporains, est la caractéristique principale et principielle de la société africaine actuelle ; pour cela, elle est la cause de notre détresse ; et quand Husserl parle de « *détresse* », on l'entendrait mieux en y voyant plutôt l'état de pauvreté des nations, surtout si l'on réalise que le déferlement actuel du phénomène de la faim dans le monde montre, non seulement que les réserves alimentaires mondiales baissent, pendant que les capacités de production décroissent, ainsi que le pouvoir d'achat, mais aussi et surtout que même à Paris, il y a des personnes qui ne mangent pas à leur faim.

<sup>143</sup> En articulant but (que nos contemporains appellent « *objectif* »), concepts, problèmes et méthodes, l'on pourrait élaborer un management moderne de l'organisation du travail qui soit une vision réellement pragmatique ; quelle anticipation ?

<sup>144</sup> Ce passage montre que la protension husserlienne se construit en payant sa dette au passé, qu'elle assume sans le renier.

<sup>145</sup> Pour être capable de « *guider* » sans « *endoctriner* », Husserl fait montre d'un esprit faillibiliste, qui n'a rien de la fermeture dont on l'a taxé quelques fois. Cette considération peut être considérable pour la reconsidération des études husserliennes.

<sup>146</sup> Par ce bout de phrase, Husserl présente l'essence et le sens de sa démarche phénoménologico-protentive ; elle consiste à décrire l'état réel du monde au moyen des acquis des sciences ontiques et sociales (naturalisme et historicisme), pour « *pro-tenter* », prospector l'*avenir* sans visage de l'humanité : sur cette base, la *prospective du sens historique* peut élaborer le concept capital d'*à-venir*, qui figure la capacité du philosophe à penser le temps qui vient.

<sup>147</sup> Pour et à partir de Husserl, le sérieux du destin de l'existence philosophique est, dans le schéma tracé jusqu'à présent, de *penser le Temps*, en contribuant à la recherche des solutions aux problèmes qui préoccupent la société ; ce faisant, il accomplit sa responsabilité, en articulant le signe et le sens de son séjour au monde.

et devoir éthique de dire et d'appliquer la Règle consensuelle de droit qui cimentent le contrat social inconsidérément de la nature du cas en traitement, pour stabiliser et équilibrer la vie sociale. Les cadres sabotent le Droit à leur profit, avec le *sentiment illusoire d'impunité* que leur confère l'appartenance à la confrérie. Le peuple réclame le droit, en même temps que les exceptions à la Règle à son profit conjoncturel. Tout le monde tort le coup à la Loi en tant qu'expression de la volonté générale. La *Justice comme équité*<sup>148</sup> ne saurait avoir cours dans ces conditions. Que faire ? Nul ne sait. La Loi moderne au fondement importé n'est pas pertinente à la nature des mentalités qui ont réellement cours et qu'elle devrait encadrer. Car, les acteurs ont le corps et l'esprit spatio-temporellement disjonctés. L'esprit de la loi coutumière des Mbosi : Otwere, qui est à la fois mode de pensée et de régulation de la vie en société, est ainsi vicié. Comment en sortir et renouer avec le goût pour la *même Justice pour tous* ?

Le renoncement à l'éducation traditionnelle, fondée sur le mérite, le courage et l'honneur, coïncide historiquement avec la dégringolade d'*Otwere*, qui implique l'installation et la réification du *laxisme* dans la culture, en évacuant le *mérite*, dont la *rigueur* est le fondement intellectuel. On peut comprendre aisément pourquoi une société où le mérite n'occupe pas la première place n'ait pour avenir que la stagnation, au mieux.

## 2. Esquisse d'une herméneutique prospectiviste

Voilà où nous conduit l'enquête philosophique sur les résultats des recherches de sciences humaines sur la migration du groupe Mbosi du Kenya aux Congo : *dans une impasse complète*. Et dans cette situation d'impasse, aucun projet de développement ne peut aboutir, dans la mesure son élaboration porte la marque de cette impasse, tandis que les acteurs chargés de sa mise en œuvre ont le corps et l'esprit disjonctés. Cette réalité sociopolitique appelle un regard philosophique particulier, que nous ne trouvons pas dans la tradition philosophique. Globalement, aujourd'hui, les « *philosophes* » s'enferment dans l'Université, en évitant d'ouvrir les yeux aux problèmes de la société qui en finance pourtant les recherches. Ils se replient sur l'histoire de leur propre discipline, en oubliant que la matière de cette histoire vient d'un premier geste interrogateur issu de la curiosité, qu'articule l'étonnement rationnel.

Quand ils parlent de la société, c'est au passé ou au futur, en se croyant détachés de l'obligation de fournir des solutions théoriques aux problèmes pratiques de la société. Lorsque celle-ci a des problèmes troublants, comme

---

<sup>148</sup> Nouvelle théorie par laquelle, John *Rawls* approfondit sa première *Théorie de la Justice*.

présentement l'affaire dite des « *biens mal acquis* », résultant de l'ouverture d'une information judiciaire contre les Président du Congo, du Gabon et de la Guinée Equatoriale, suite à la plainte introduite par la section française de l'ONG américaine *Transparency International* auprès de la Justice française, et la situation politique de la Côte d'Ivoire qui s'est retrouvée avec deux Présidents après une élection « *libre et transparente* », on n'entend que les politiques, les journalistes, les ONG et les églises. Tenant compte de cette réalité, où sont alors les intellectuels, les philosophes africains qui, au-delà des soucis, certes, compréhensibles de positionnement politique, en vue des nominations politico-administratives, puissent contribuer à dire le sens du temps qui est passé, qui passe et de celui qui vient ?

Quand ils sont à l'Université, ils n'excellent pas dans la *production et l'innovation du savoir*, afin d'être présents au commerce mondial des idées, mais ils cherchent à aller au Gouvernement. Quand ils y arrivent, ils font pire que ceux qui n'ont pas leur niveau. Et quand ils en sont boutés, ils tombent dans l'aigreur et versent dans l'Opposition de rue.

Contre cette *misère philosophique et intellectuelle*, nous revendiquons le statut de producteur d'idées, qui survivent à leurs auteurs et qui permettent à ceux-ci de rester utiles au service des communautés humaines, au-delà des règnes des régimes politiques, dont les temps sont toujours comptés, pour une Science universelle et tolérante. Face à ce blocage paradigmatique et contextuel, il nous semble urgent d'inventer un nouveau style et une nouvelle discipline philosophique, qui demandent critiquement au passé les moyens d'inventer les solutions aux problèmes d'*aujourd'hui*, mais de telle façon que leur l'impact puisse être apprécié *demain*. Ce style et cette discipline qui interrogent le Temps, nous proposons de les appeler : *l'herméneutique prospectiviste*. Car, aucun problème africain actuel ne peut trouver sa solution dans le contexte présent, qui est complètement bloqué. Il faut en sortir par la pensée, au vu du type de diagnostic fiable (interne et externe) que donne la *méthode Swot*, pour lui appliquer un pronostic (interne et externe) qui vient du futur sur aujourd'hui.

En somme, comment appellerait-on une herméneutique qui recule jusqu'à un point relativement stable, pour mieux poser les bases de la prospective, ce qui n'est plus de l'herméneutique au sens classique ? Que serait le philosophe, si les problèmes de son temps devaient ne pas le préoccuper ? Comment le philosophe africain se sent-il à partir du moment où le débat sur la lutte contre la pauvreté en Afrique ne le préoccupe guère ? Serait-il possible de construire un langage pertinent qui, moyennant son adoption par le système universitaire formel, puisse

s'appliquer à l'ensemble des corps sociaux, où le langage est le principal instrument de travail ? Telles sont, nous semble-t-il, les préoccupations dont devrait se préoccuper cette nouvelle discipline philosophique, dont tous les repères sont à inventer.

Comme dirait *Husserl*, cette nouvelle attitude philosophique impose une sérieux accomplie au philosophe, vu que la situation présente du continent africain est proprement confuse et stressante. En effet, et globalement considéré, le continent recèle d'immenses ressources (humaines, naturelles, financières...), mais la gouvernance publique se passe comme si :

1. la capacité de compréhension (des gouvernants, des élites et des gens d'en bas) n'était pas évidente ;
2. la capacité de tirer un pronostic crédible (des stratégies d'actions correctives) à partir du diagnostic de la situation objective du continent (état des lieux) n'est pas possible ;
3. les acteurs se laissent envoûter aussitôt qu'ils arrivent aux affaires, en perdant le sens de l'intérêt général ;
4. finalement l'histoire africaine doit être cyclothymique.

Cette situation confuse et stressante appelle, pour notre part, une herméneutique philosophique de type prospectiviste, pour établir la compréhension de son sens, comme préalable à l'effort de transformation du monde, que sous-tend la nécessité éthique d'une évaluation permanente de cette transformation, afin de se rassurer trans-générationnellement que celle-là ne s'effectue pas en éclipant l'intérêt général, à savoir : le Bien. Cette nouvelle orientation de pensée, qui n'est qu'un programme de recherche que d'autres disciplines scientifiques ou intellectuelles peuvent capitaliser, consiste globalement à élaborer un état des lieux fiable du problème à étudier ; à construire un pronostic correctif pertinent venant du futur, mais s'appliquant au présent sur la base des leçons tirées du passé, et faire évaluer et actualiser sans cesse ce pronostic par le *futur* qui, seul, a les moyens d'apprécier la vérité de notre *action présente*, dont le sens vient du *passé*.

Une telle orientation de pensée, qui se déploie dans les *différentes disciplines* et sur les *différents objets du discours*, ne pourrait produire ses résultats que si les Etats disposaient de chercheurs-penseurs sains, ce qui n'est pas le cas, puis que, comme nous l'avons montré, *l'élite intellectuelle et politique est aliénée*. Dans le même contexte, on observe aujourd'hui que l'Afrique a pitoyablement délégué la réflexion sur son devenir au PNUD, qu'elle a chargé de lui élaborer les ABC sectoriels de son possible développement. Dans ce cadre, le travail des Gouvernements africains, par-delà les projets formels de société moyennant lesquels, les citoyens

africains sont blousés périodiquement, pour donner leur caution aux « *élections libres et transparentes* », revient, en somme, à appliquer les recommandations des bailleurs de fonds internationaux et du PNUD, qui ont en commun l'exigence de réduction de l'investissement au profit du plus grand nombre, comme si l'Etat était commerçant. Cela permet inversement aux Etats de mobiliser l'épargne indispensable au paiement de la *dette extérieure*, dont nous avons évoqué plus haut l'impact sur l'aliénation de la « *souveraineté* » des Etats du Bassin du Congo, notamment.

Pour notre part, la plus grave crise que traverse l'Afrique aujourd'hui est plutôt la *crise de penseurs*, à cause de laquelle, la réalité reste massive et innocente dans son ipséité, puisque les potentiels penseurs ont vite intégré les rangs de l'intégrisme politico-spirituel, ce qui retire à leur voix la possibilité d'une audibilité au-delà de leur clan d'ancrage. On peut concéder que les « *chercheurs* » africains publient beaucoup chaque année. Mais, en y regardant de près, il se donne en constat qu'il y a plus d'ouvrages de poésie, de romans qu'il n'y a d'ouvrages de sciences et d'essais. Comme tout le monde sait, c'est dans les essais que s'élabore la pensée sur le devenir possible du monde. Même la technique simple de *division sociale du travail*, théorisée par *Smith* et *Marx*, pour maximiser efficacité, rentabilité et complémentarité, ne peut pas s'appliquer au cas de l'Afrique, où il est très difficile de distinguer le chercheur du politique, le religieux du politique et du journaliste, l'ONG du politique, la société civile du parti politique.

Aussi, nous semble-t-il que l'à-venir de la pensée (et donc, du travail de théorisation du développement) en Afrique suppose résolu trois grands problèmes :

1. Comment faire émerger une intelligentsia africaine libre d'esprit qui puisse, inter-trans-disciplinairement, prendre en charge théoriquement les problèmes du continent, avant leur tentative de résolution par les politiques ?
2. Comment réussir, non pas de cloisonner les ressources humaines dans leurs métiers premiers, mais tout au moins à obtenir la professionnalisation du travail en Afrique, en faisant en sorte que chacun essaie d'abord d'exceller dans son domaine de compétence primitive, avant de montrer qu'il peut être utile au-delà de cette frontière qu'il s'était fixée, pour espérer que l'ensemble de ces contributions sectorielles concourt au Bien de tous : le développement ?
3. Quelle orientation pertinente et responsable convient-il de fixer à la Recherche scientifique africaine aujourd'hui, par rapports aux défis

et aux défauts de la gouvernance démocratiques qui sont à l'origine des guerres civiles ?

Les deux premières questions interpellent tout le monde ; à la dernière, notre réponse est l'ouverture d'une nouvelle orientation de recherches interdisciplinaires, qu'est *l'herméneutique prospectiviste*, dont le véritable objet est le Temps, dont le parcours existentiel par l'homme nécessite l'élaboration d'une éthique adaptée. Sur ce chemin, les principes du code épistémo-éthique *Otwere* restent-ils d'actualité, pour permettre l'élaboration d'un paradigme de bonne gouvernance, dont ne soient auteurs ni le PNUD, ni les bailleurs de fonds internationaux ?

*Otwere*, la philosophie morale et politique chez les Mbozi du Congo, en tant que recherche des principes consensuels de bonne conduite, de bonne gestion et de bonne répartition sociale du Bien commun, pour rendre le séjour de l'homme sur terre moins douloureux, comprend *trente principes* d'actions s'appliquant aussi bien à la conduite individuelle et collective qu'à la gestion du Bien commun, que sont :

1. honneur ;
2. transparence ;
3. équité ;
4. réciprocité ;
5. partage ;
6. attachement à la famille ;
7. patriarcalité du lien social ;
8. rapport au sacré ;
9. articulation entre le sacré et le profane dans la loi ;
10. autonomie ;
11. précaution ;
12. exemplarité ;
13. médiation intersubjective ;
14. intimidation métaphysique ;
15. hyper-réglementation de la vie ;
16. évacuation de la dimension sorcière de la personnalité du médiateur social ;
17. Rapport vital et responsable de l'homme à la nature ;
18. complexité sociologique ;
19. hiérarchisation des rapports sociaux ;
20. sacralité de la parenté ;
21. usage généralisé de la critique ;

22. usage stratégique de la sorcellerie, pour discipliner les membres de la famille ;
23. responsabilité et constance ;
24. équilibre entre les droits et les devoirs ;
25. transparence ;
26. attachement à l'acte sexuel ;
27. gratitude ;
28. pudeur ;
29. peur de mal faire et de l'échec ;
30. respect du droit d'aïnesse.

Ces principes, dégagés du traitement philosophique de l'héritage anthropo-socio-historico-linguistique de la communauté des Mbosi, elle-même sortie de la migration d'une partie des Luo du Kenya, dont l'installation en RDC a donné la communauté des Mongo, sont d'une *actualité* telle qu'ils peuvent servir de base à l'élaboration d'une éthique universelle moderne, comme ils pourraient servir de base à l'élaboration des lois de programmation du développement des pays pour lesquels, trouver des solutions aux problèmes quotidiens de la population reste encore une conquête.

Tels qu'ils apparaissent, ces trente principes du code épistémologique-éthique *Otwere* peuvent bien résister à toute tentative de réfutation venant des idéologies en vigueur aujourd'hui : toutes les générations des droits de l'Homme, l'indicateur de développement humain (IDH), comme l'indicateur des libertés politiques (ILP). Sur la base de tels principes, si seulement les pays africains en général, ceux du Bassin du Congo, en particulier, disposaient de penseurs sains, il y aurait là possibilité d'élaborer des stratégies de développement, d'abord régionales (au niveau des communautés économiques régionales, CER), avant d'en faire la synthèse au niveau de la Commission de l'Union Africaine, en s'appuyant sur les conclusions des études transdisciplinaires des réalités africaines par des Africains. Il est clair que l'Occident ayant trop de problèmes à résoudre (terrorisme, immigration, homosexualité...), il ne serait pas solidaire, en plus de lui demander de réfléchir sur le devenir de l'Afrique, au moment ses propres problèmes demeurent irrésolus.

Cette démarche serait tellement originale que les partenaires au développement apprendraient, par son fait, à respecter l'Afrique. La matière initiale de cette démarche pourrait alimenter l'herméneutique. Celle-ci se définit en général, ainsi que le montre l'article y relatif de l'Encyclopédie Wikipédia, « *du grec hermeneutikè, ερμηνευτική [τέχνη], art d'interpréter, et du nom du dieu grec Hermès, messenger des dieux et*

*interprète de leurs ordres, est la théorie de la lecture, de l'explication et de l'interprétation des textes* »<sup>149</sup>.

L'herméneutique, en tant que théorie générale de la lecture, de l'explication et de l'interprétation des textes, se décline en deux grandes rubriques temporelles : ancienne et moderne. *L'herméneutique ancienne* est formée de deux approches complètement différentes : la logique d'origine aristotélicienne (à partir du *Peri hermeneia* ou *De l'interprétation* d'Aristote), d'une part, l'interprétation des textes religieux (orphisme ou exégèse biblique par exemple) et l'hermétisme, d'autre part. *L'herméneutique moderne* se décline en sous-disciplines, dont : *l'herméneutique « littéraire »*, qui s'occupe de l'interprétation des textes littéraires et poétiques ; *« juridique »*, qui présuppose que le sens des textes de lois n'est pas évident et qu'il faille le rendre visible, en l'interprétant ; *« théologique »*, qui ne s'occupe que de l'interprétation des textes sacrés (Bible, Coran), et dans ce cas, on parle techniquement d'exégèse ; *« historique »*, lors que les témoignages et discours sur l'histoire sont soumis à l'interprétation, dans la partie de son travail, où l'historien cherche à s'appropriier les matériaux oraux, audiovisuels, écrits et archéologiques et proprement *« philosophique »*, où l'on procède à l'analyse minutieuse des fondements de l'interprétation en général, dont l'interprétation des textes proprement philosophiques est un grand moment.

Dans ce dernier cas, la psychanalyse est vue comme un exemple d'herméneutique, en ce qu'elle interprète les symptômes des malades, pour poser un bon diagnostic, qui appelle un pronostic de même nature. C'est ce que Paul Ricœur établit dans *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud* (Paris, Seuil, 1965). On peut aussi ranger dans ce cas, la *« généalogie »* nietzschéenne, qui interprète les jugements de valeur (vrai/faux, bien/mal, beau/laid) à partir de l'histoire et de la physiologie, considérée comme l'état de santé du corps et qui est considérée comme une herméneutique par Michel Foucault<sup>150</sup>.

De l'herméneutique en général, c'est l'herméneutique philosophique qui nous intéresse ici, pour essayer de montrer les limites de son paradigme actuel. Ainsi, l'herméneutiste fait face aux problématiques du parcours

---

<sup>149</sup> L'ancrage étymologique de ce concept montre que le message à déchiffrer venant de Dieu, le message ne fait qu'en présenter l'esprit au commun des mortels, comme le ferait un journaliste. L'origine du sens à interpréter est ainsi le passé, tandis que Dieu en est *« l'auteur »*. Si l'homme n'était pas un être raisonnable fini, il comprendrait directement le message émis par Dieu, et n'aurait plus eu besoin qu'on le lui interprêtât.

<sup>150</sup> Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Seuil, 2001 ; Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 3 : Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

herméneutique, comme : « *Quel statut donner aux scripteurs (entendu que le terme d'auteur pose lui-même des problèmes) du texte biblique ?* », ou : « *Dans quelle mesure l'interprétation du lecteur professionnel doit-elle être prise en compte et quel est le fondement de sa validité par rapport à la tradition religieuse et à une lecture collective représentative du groupe porteur de cette tradition ?* ».

C'est ainsi que l'article précité poursuit :

« *L'herméneutique philosophique contemporaine se conçoit comme une théorie de l'interprétation, et de la réception de l'œuvre (littéraire ou artistique). Elle questionne la textualité en elle-même, et son rapport à l'auteur (processus d'explication) et au lecteur (processus de compréhension). L'herméneutique philosophique cherche à analyser ce qui se manifeste, ce qui se présente de soi dans l'œuvre d'art (perspective phénoménologique). Elle pose donc de manière originale le problème de la représentation et de la phénoménalisation, s'inspirant en cela des travaux novateurs de Husserl (lequel avait livré une théorie très élaborée de l'imagination, notamment dans les *Ideen I*, à défaut d'esthétique à proprement parler). Le langage de l'art représente pour les herméneutes le lieu où la vérité de l'Être se déploie, au-delà de la description scientifique des étants particuliers. L'herméneutique se fonde ainsi sur une nouvelle interrogation du verbe « être », à la fois grammaticale, ontologique et esthétique, à partir des importants travaux de Martin Heidegger dans *Être et Temps* (et dans ses œuvres ultérieures, dont la tentation hermétiste sera critiquée). L'herméneutique philosophique utilise comme paradigme majeur la poésie, notamment la poésie romantique, symboliste, surréaliste ou d'inspiration hermétiste, c'est-à-dire la poésie qui ne se comprend pas à la première lecture, mais qui nécessite un effort pour être décryptée. Les philosophes herméneutes analysent par exemple les textes et l'esprit de Hölderlin, Mallarmé, Valéry, Rilke, Artaud ou encore Ponge. Le deuxième grand paradigme de l'herméneutique est le roman, notamment les œuvres subversives qui remettent en cause les normes traditionnelles d'écriture. Ainsi, on croisera sous la plume des grands herméneutes Rabelais, le Marquis de Sade, Joyce, Kafka, Bataille, ou encore d'autres grands écrivains comme Goethe ou Borges ».*

Simplifions : l'herméneutique philosophique est la théorie de l'explication et de l'interprétation des textes par l'herméneutiste, en vue de leur compréhension par le lecteur. Inconsidérément de l'auteur du texte (Dieu, l'homme...) et de sa nature (sacré, poésie, roman, ouvrage fondamental d'un philosophe (...), tout texte est apprêté à un temps passé, expliqué et interprété à un autre temps présent, et enfin destiné à la compréhension du lecteur à un temps futur. Donc, le texte à interpréter

traverse une partie du Temps, avec le postulat que la vérité du sens du texte à interpréter vient du passé.

Prenons l'exemple de Hans Robert Jauss, appartenant à l'École de Constance qui, dans *Pour une esthétique de la réception* (1972), reprenant les enseignements de Gadamer<sup>151</sup>, affinera la théorie herméneutique de son maître, en proposant l'usage d'une « triade » herméneutique pour l'étude des œuvres, triade qu'il énonce ainsi :

1. L'interprétation du texte où il faut réfléchir, rétrospectivement et trouver les significations (la vérité du sens est dans le passé) ;
2. La reconstruction historique, où l'on cherche à comprendre l'altérité portée par le texte (accès au pluralisme dans le texte) ;
3. La compréhension immédiate du texte, de sa valeur esthétique et de l'effet que sa lecture produit sur soi-même (rapport au texte).

Pour Jauss, une herméneutique philosophique, qui utilise ce modèle triadique s'implique donc énormément dans l'étude et tente de comprendre la valeur novatrice de l'œuvre. Par ce souci, l'herméneute travaille à montrer l'actualité de l'œuvre pour les hommes du présent, mais toujours à partir du postulat que la vérité du sens que l'herméneute essaie de justifier aux yeux des contemporains, est dans le passé.

Ces repères nous autorisent à résumer que, pour *l'herméneutique classique*, la vérité du sens du texte à présenter aux contemporains est dans le *passé*, mais ce texte n'a pas les moyens d'intégrer les préoccupations de l'humanité *future* dans son dispositif. Or, les écoles d'herméneutique qui sont nées en Afrique, souvent en référence et en révérence à leurs anciens maîtres (aliénation intellectuelle), restent et fonctionnent dans le paradigme ainsi résumé. Par conséquent, elles ne sont pas aptes à prendre en charge les préoccupations que nous avons formulées supra et à se rendre utiles dans le contexte d'une Afrique où les solutions aux problèmes connus doivent, pour l'essentiel, être inventées à partir de l'avenir pour s'appliquer au présent.

Il est ici nécessaire de capter ce temps qui vient et que nous présentons comme l'objet par excellence de la prospective du sens historique, pour

---

<sup>151</sup> Lui-même, élève de *Heidegger*, Hans-Georg *Gadamer* publia en 1960 l'ouvrage qui passe encore pour son livre le plus important : *Vérité et Méthode*, où il affirme, en contestation de la fausse objectivité souvent présente dans les sciences humaines, que « *la méthode ne suffit pas* ». Pour lui, une œuvre ne peut être expliquée qu'en fonction des attentes de son auteur (ce qui évacuerait l'objectivité) et une telle lecture se fait dans la tension existant entre le texte du *passé* et l'horizon d'attente *actuel*. En plus, Gadamer affirme que « *tout texte est réponse à une question* ». Si le texte parle encore aux lecteurs présents, c'est qu'il répond encore à une question. Le travail de l'historien est de trouver à quelle question le texte répondait dans le passé et à laquelle il répond aujourd'hui.

voir qu'en réalité, le temps qui vient présente deux figures, dont une seule nous intéresse. En effet, chez *Husserl*, le Temps global (*Tempus*) s'émiette en trois moments auxquels correspond un mode spécifique d'appréhension du réel, ainsi que l'indique le tableau ci-après :

N°	Moments du Temps	Réalité	Mode temporel d'appréhension du réel
01	Futur	Possible en droit	Protension
02	Présent	En expérimentation	Perception
03	Passé	Accompli	Rétention

Le *passé* étant accompli, on ne peut en repenser la réalité que pour des besoins de mémoire ; le *présent* étant en cours d'accomplissement, la matière n'est pas suffisante pour le penser ; le *futur* étant une promesse, est plus riche en possibilités que le passé et le présent pris ensemble. Mais, en interrogeant le rapport présent de l'homme au temps qui vient, on peut voir que de ce qui vient en droit, il y a, d'un côté, ce qui vient comme nous l'avons plus ou moins entrevu, et d'autre part, ce qui sort de nos attentes. Nous proposons d'appeler le premier cas, *l'à-venir* (a) et le deuxième, *l'avenir* (b). Pour cela, le concept husserlien de *pro-tension* devient, du point de vue de la *sémantique historique*, très faible, immature, pour prendre conceptuellement en charge toute la richesse de la réalité du temps qui vient (a). Là, la langue pratiquée n'arrive plus à dire le *sens* entrevu de manière univoque, et celui-ci, pour cela, déborde alors du *signe* connu.

Afin de surmonter cette *crise de sens*, nous pensons que le recours au concept de *prospective* élaboré par Berger est indispensable, ainsi qu'il le formule :

*« Si l'avenir est une entreprise ouverte, chargée à la fois de possibilités et de risques, si l'accident y est toujours possible et la liberté toujours présente, l'idée d'une méthode qui lui soit applicable doit s'entendre d'une manière particulière. Il ne saurait plus être question d'établir et de systématiser un ensemble de recettes ou de procédés qu'on pourrait ensuite appliquer en toute assurance et d'une manière presque automatique. Il ne s'agit point de découvrir, dans la nature, une articulation autrefois inaperçue et qui nous permettrait d'avoir sur elle des prises plus sûres, parce qu'elle nous livrerait la clef de son fonctionnement. Les sciences et les techniques pourvoient aux découvertes de ce genre.*

*La méthode que nous cherchons ici n'est pas dans les choses, mais dans l'homme. Elle n'est pas une loi de l'objet, mais une règle pour le sujet. Ce que l'on semble perdre en rigueur objective se regagne en exigence subjective : il s'agit, pour mieux agir, de nous transformer nous-mêmes*<sup>152</sup>. *Nous sommes aux antipodes du mécanisme, qui facilite toutes les opérations. Au point où nous nous plaçons, il ne s'agit pas de supprimer les difficultés et les risques, mais de se préparer à les affronter* »<sup>153</sup>.

Avenir, devenir, responsabilité et méthode sont les concepts dont les occurrences sont récurrentes à travers les passages de *Berger* que nous venons de citer. Mais, l'on peut observer que *le concept fondamental d'avenir est pris globalement et massivement, sans que la méthode indiquée par Berger l'ait soumis à l'exigence critique, afin qu'il nous révèle ce qu'il nous occulte*. La rigueur des précautions critiques prises par *Berger* dans cet extrait ne permet pas de penser ce concept d'avenir dans cette globalité presque empirique, vu la nécessité d'élever ce concept au niveau du métalangage.

Aussi, convient-il, dans le prolongement de la protension husserlienne, tamisée par *Berger*, d'interroger le temps que pense la prospective : *est-ce celui qui vient vers nous ou celui que nous construisons, pour mieux y voir se dérouler les événements plus ou moins tels que souhaités par les humains aux prises avec les heurts et malheurs de l'existence, sans garantie inverse de leur accomplissement dans les figures souhaitées par l'homme ?*

En ajoutant la *dimension temporelle*, qu'il s'agit de conceptualiser, à l'avenir, au devenir, à la responsabilité et à la méthode, le concept de *prospective du sens historique*, comme paradigme d'appréhension du Temps, qui échappe à *l'avenir* en se donnant un *à-venir*, en droit réfutable, peut s'avérer pertinent pour penser la complexité des problèmes de l'existence humaine sur terre. Il présente l'*intérêt heuristique* d'instaurer l'*historicité* comme trace de la raison humaine, parfois délirante dans la nature, dont les *termes du contrat*<sup>154</sup> ne sont pas toujours respectés, bien que l'homme y ait la *troisième possibilité*<sup>155</sup>. Ce concept de prospective du sens historique, ayant désormais l'*à-venir* plutôt que l'*avenir* comme

---

<sup>152</sup> S'il n'y avait cette ouverture à l'éthique, la restriction bergérienne sur la nature de la méthode de la prospective nous ramèrait à l'a priorisme kantien.

<sup>153</sup> *Berger G.*, « *Méthode et résultats* » in *Prospective* n°6 – 1960, p.2. Qu'il ait été donné à *Berger* le bonheur d'enrichir la *protension* de *Husserl*, il n'y a aucun accident. Car, là, il est dans sa maison, ayant été l'étudiant de *Husserl*.

<sup>154</sup> *Serres M.*, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1990, 1991 pages.

<sup>155</sup> *Serres M.*, *Le tiers-instruit*, Paris, Gallimard, 1991, 249 pages.

matière, nous semble apporter la précision technique qui manquait sur le type du *temps qui vient* et que l'herméneutique prospectiviste doit penser, et pour cause : cette précision n'est explicite ni chez *Husserl* ni chez *Berger*.

Avec la prospective du sens historique ainsi envisagée, et ayant l'à-venir comme objet, la conscience phénoménologisée, sortie de la réduction et de la constitution, pourrait mieux affronter un temps qui vient ayant échappé à sa *globalité donationnelle*, pour et vers une *notion de temps qualitatif*, saisissable faillibilistement par la pensée. Quand le temps de la prospective est ainsi pensé, nous pouvons alors voir que la problématique suivante : « *Comment amener les gouvernants africains à bâtir leurs politiques et stratégies d'action, non plus sous la dictée des bailleurs de fonds et du PNUD, mais sur les études interdisciplinaires endogènes montées sur les réalités africaines ?* » peut être le lieu privilégié où se mèneraient des programmes de recherches d'herméneutique prospectiviste.

Dès l'instant où l'à-venir devient l'objet de l'herméneutique prospectiviste, on comprend comment celle-ci peut alors penser le Temps, puis que le parcours herméneutique a montré que l'herméneute cherche à dévoiler à ses contemporains le sens caché du texte qu'il a interprété. De la même manière, le traitement philosophique de la genèse de la philosophie morale et politique chez les Mbozi (*Otwere*) peut permettre aux pays du Bassin du Congo, qui l'ont en partage, d'élaborer des politiques et stratégies de développement à long terme et qui soient en harmonie avec l'âme de leurs peuples. Cela leur garantirait : autonomie, honneur et applicabilité de la loi dans la défense de l'intérêt général. Les populations comprendraient alors que les gouvernants travaillent pour leurs intérêts, et cette complicité entre les gouvernés et les gouvernants permettrait à ceux-ci de disposer :

1. de l'autonomie et du soutien nécessaires dans le processus de renégociation des mécanismes de gestion internationale du Bassin du Congo ;
2. de dénoncer la tutelle du PNUD sur les Etats africains ; et
3. de solder leur endettement auprès des bailleurs de fonds internationaux, afin de se dégager de cette honteuse dette avec honneur.

A partir de ce moment seulement la notion d'« *Indépendance* » peut avoir un sens, et les Etats peuvent la célébrer avec faste, et les peuples, avec fierté. On aura créé un contexte favorable à l'élaboration de politiques de développement à long terme, matérialisées par la prise de lois de programmation et d'orientation, obligeant les différents candidats à

l'élection présidentielle à intégrer ce cadre, afin d'éviter les querelles autour des « *projets de société* », qui finissent dans les guerres civiles.

L'ancrage de la pensée des Mbosi, dont la judicature *Otwere*, à la fois conception théorique du monde et pratique de la Justice dans la société, est le meilleur résumé de l'héritage culturel des Mbosi, pour prendre très au sérieux le règlement de la dette du sens, ne tourne pas pour autant le dos aussi bien à la contemporanéité qu'à la prospective.

L'*à-venir*, objet de l'*herméneutique*<sup>156</sup> *prospectiviste*, est une problématique complexe, qu'aucune approche ne pourra dominer seule. Elle appelle à l'élaboration de programmes de recherche interdisciplinaires, principalement sur le Bassin du Congo, deuxième des trois poumons du monde après l'Amazonie. L'élaboration des politiques de développement à long terme devrait être précédée de l'inscription du mode opératoire de la recherche dans la durée, en s'appuyant sur la conception globale du Temps, base de l'herméneutique prospectiviste, et qui implique une conception solidaire de la responsabilité des générations humaines les unes à l'égard des autres. Ainsi, si les générations présentes ayant hérité de leurs ancêtres le monde où elles vivent présentement, l'obligation éthique leur incombe de laisser aux générations futures une qualité de la vie digne de celle qu'elles ont reçue, comme un père ne saurait donner un serpent à son fils, lorsque celui-ci lui demande du pain.

---

<sup>156</sup> L'Allemagne de Hegel, de Heidegger, de Horkheimer, d'Adorno, Hans-Georg Gadamer, de Habermas (...) reste le foyer ardent d'émergence de cette discipline. Faisant le point sur l'état de la recherche dans cette discipline philosophique, George **Steiner** écrit : « *Le changement de siècle a été le témoin d'une crise philosophique dans les fondements des mathématiques. Des logiciens, des philosophes des mathématiques et de la sémantique formelle, comme Frege et Russell, ont recherché la structure axiomatique du raisonnement et de la preuve mathématiques. Les anciennes querelles logiques et métaphysiques sur la véritable nature de la mathématique – est-elle arbitrairement conventionnelle ? Est-ce une construction « naturelle » correspondant à des réalités dans l'ordre empirique du monde ? – furent ravivées et trouvèrent une expression philosophique et technique rigoureuse. La célèbre preuve par Gödel de la nécessité d'une addition « externe » à tous les systèmes mathématiques cohérents en eux-mêmes et à toutes les règles opératoires, prit une signification formelle et appliquée bien au-delà du strict domaine mathématique. Il est en même temps juste de dire que certaines de ces questions soulevées à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup> sur les fondements logiques, la cohérence interne et les sources psychologiques ou existentielles du raisonnement et de la preuve en mathématique demeurent ouvertes. Une crise comparable survient dans le concept et la compréhension du langage. Là encore, les sources lointaines des questions et des querelles sont celles de la pensée platonicienne, aristotélicienne et stoïcienne... » (Steiner G., *Le Sens du sens*, traduction française Monique Philonenko, Paris, J. Vrin, 2006, p. 43).*

Le fondement philosophique de cette conception globale et durable de la responsabilité de l'homme présent, à la fois face à la nature et face aux générations futures, se trouve dans l'œuvre de Hans Jonas, qui est une reconsidération de la posture kantienne, même si Ernest Bloch a nuancé son propos dans le sens exclusivement éthique. Dans ce cadre, si Hans Jonas a élaboré le *Principe responsabilité* dans un contexte occidental où, la techno-science est un fait quotidiennement envahissant, et de plus en plus destructeur, il fallait penser le *principe de la réduction prospective du risque* lié au déploiement de la *techno-science* sur l'humanité présente et à venir, sans renoncer à ce précieux instrument intellectuelle de « *maitrise* » de la nature par l'homme, au risque de retomber dans l'*obscurantisme*.

En effet, formulant son célèbre impératif catégorique, Kant écrit : « *Agis toujours d'après une maxime de telle sorte que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle* »<sup>157</sup>. Si, de la praxis humaine, Kant met ici l'accent sur la *dimension présente*, sans regard sur l'avenir, Hans Jonas, pour sa part, de l'impératif catégorique kantien révisé deux dimensions : le *chiasme épistémologique* que Kant instaure entre *raison théorique* et *raison pratique*, non évident à ses yeux, d'un côté, et de l'autre, le *souci pour l'avenir*, revenant ainsi sur Kant, qui pensait que la science (la technique) ne se prolonge pas dans la morale. Car, les progrès technoscientifiques peuvent se révéler dangereux bien au-delà de leurs seules retombées militaires, en portant atteintes aux grands équilibres de la biosphère, ou en menaçant l'intégrité de l'homme, et parce que, comme dit Paul Ricœur, l'« *idée d'humanité dépasse celle de vie* »<sup>158</sup>, notre action présente, fondée sur la techno-science, ne devrait pas compromettre la possibilité future d'une vie.

Cette thématization, qui sublime le souci pour les générations à venir au-delà de celui pour le présent, montre que la conception moderne, fondée sur le droit, est tournée vers le passé et l'imputabilité personnelle, alors que la *préservation* de l'espèce humaine, désormais périssable, nous rend aussi responsable de la nature en et autour de nous. Pour cela, l'être présent n'est pas séparable du devoir-être, comme le devoir de l'humanité est de veiller à sa propre préservation dans l'avenir. Par conséquent, le nouveau concept de responsabilité devrait penser le rapport entre savoir (techno-science) et devoir (morale), dans la mesure où le déploiement même de la techno-science contemporaine pose des problèmes moraux qui la débordent. A ce niveau, l'*éthique* (exigence d'universalité par-delà les particularismes

---

<sup>157</sup> Kant, *Critique de la raison pure pratique*, cité par Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, I, Paris, PUF, 1988, p. 486.

<sup>158</sup> Ricœur P., *Lecture II*, Paris, Le Seuil, 1992, p. 304.

moraux contextualisables) renvoie à la « *métaphysique en tant que doctrine de l'Être, dont l'idée de l'homme forme une partie* »<sup>159</sup>.

De façon idéale, il conviendrait de pouvoir connaître les conséquences négativo-conjoncturelles futures de nos actions présentes sur la nature, pour pouvoir les apprécier et les prévenir éthiquement. Or, ce savoir nous est inaccessible dans les conditions actuelles. Il faudrait, donc, pallier cette méconnaissance par une forme d'anticipation présente, que Hans Jonas appelle l'« *heuristique de la peur* », pour désigner la nécessité présente de prévenir la catastrophe écologique future, objet principal de son ouvrage : *Principe responsabilité*<sup>160</sup>. Pour tout cela, et reconsidérant l'impératif catégorique kantien, il tire la maxime suivante comme devant régir la conduite humaine à l'égard de la nature, avec le souci de responsabilité trans-générationnelle et au regard de la *Temporalité* holistique :

« *Agis de telle sorte que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre* » et « *de telle façon que les effets de ton action [présente] ne soient pas destructeurs pour la possibilité future d'une telle vie* »<sup>161</sup>.

Si Kant se souciait de l'humanité présente en priorité, Hans Jonas quant à lui se soucie de la *transition générationnelle* entre les humanités présente et future (la jeunesse). C'est cet ouvrage fondamental, qui a suscité le grand débat que l'on sait, notamment la réplique d'Ernest Bloch : *Principe espérance*, qui est à l'origine de *l'écologie philosophique*, que les partis dits « *verts* » ont tout de suite récupérée, pour en édulcorer progressivement l'idée-force en compagnie des ONG, qui font la politique sous l'humanitaire. En effet, la citation que nous venons de reproduire peut passer pour le résumé parfait de *Principe Responsabilité*. Pour autant que l'on a séjourné dans le paradigme herméneutique, aucune interprétation sérieuse ne permettrait d'en sortir l'idée monstrueuse, sur laquelle s'appuient présentement les *partenaires du Bassin du Congo*, selon laquelle, il faut *remplacer l'exploitation de la nature par des activités alternatives*, qu'ils ne financent d'ailleurs pas franchement, malgré les conclusions du *sommet de Cancun*<sup>162</sup>, pour mieux maintenir les peuples qui l'abritent sous une pauvreté sans nom, comme horizon *indépassable*<sup>163</sup>.

---

<sup>159</sup> Ricœur P., *Lecture II*, Paris, Le Seuil, 1992, p. 304.

<sup>160</sup> Paris, CERF, 1979, préface de Paul Ricœur.

<sup>161</sup> Jonas H., repris par Dominique Bourg : « *Hans Jonas, penseur de l'écologie* », in *La Recherche*, n°256, juillet-août 1993, volume 24, pp. 886-890.

<sup>162</sup> En effet, après l'échec du sommet de Copenhague l'an dernier, celui de Cancun (où, à cause de l'absence massive des Chefs d'Etats, le débat s'est limité au niveau des experts, dont on sait qu'ils n'ont pas la décision) était très attendu. Mais, illusion ! Car, *l'impensé*

En recommandant à l'humanité présente d'« *agir de telle sorte que les effets de [son] action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre* », le concept qui en sort n'est pas la « *conservation de la nature* », qui suppose l'arrêt d'exploitation, mais sa « *préservation* », qui implique une exploitation responsable et sage des ressources végétales, animales et minérales du Bassin du Congo.

Il est alors clair, pour nous que les « *partenaires au développement* » du Bassin du Congo ont tiré la conclusion que ce bassin est un pilier important pour le décollage des nations qui l'abritent, et comme ils ne tiennent pas à les voir se développer, par crainte de la dialectique des places, mais tenant à les maintenir dans la pauvreté avec la complicité des dirigeants, tout en comptant sur l'imbécilité des peuples, ils ont réussi à enfermer les Etats concernés dans un processus de gestion internationale du Bassin du Congo, qui en prive les communautés de tout droit sur les ressources que le hasard de la migration historique de leurs ancêtres a permis d'avoir en face aujourd'hui, mais auxquels les « *partenaires* » conseillent de ne pas toucher, pendant que leurs populations ont déjà trouvé réponse à leurs besoins existentiels quotidiens.

Nous espérons que le présent argument est assez pertinent pour permettre à ces Etats de dénoncer les engagements qu'ils ont été amenés à prendre à partir de la fausse interprétation volontaire du propos de Hans Jonas, fondateur de l'écologie philosophique moderne. Sur cette base, et la science n'étant pas universelle par son *objet*, mais par ses *exigences*, le théoricien africain devrait partir du Bassin du Congo et de l'état rudimentaire de la techno-science en Afrique comme *fait primitif*, pour penser le principe qui permettrait d'exploiter la nature en vue de résoudre

---

profond des « *partenaires au développement* » et des bailleurs de fonds des pays du Bassin du Congo est d'empêcher ces Etats d'exploiter les ressources que le Ciel leur a offertes pour se développer, afin de les maintenir dans le sous-développement, dont la *pauvreté* est le trait le plus visible. La postérité pourra vérifier que de sommet en sommet, les nations industrialisées n'accepteront pas de payer proportionnellement à leur capacité de pollution, en faisant miroiter sans cesse l'horizon de l'accord mondial, en misant sur *l'imbécilité des nations concernées*. Dans ces conditions, seul un *incident performatif* réglera le problème : ignorer la menace mondiale de réchauffement climatique, dénoncer les traités et conventions contractés, pour monter et mettre en œuvre des plans d'exploitation responsable des ressources du Bassin du Congo, et apporter des solutions urgentes aux problèmes des populations. Comme dit Wittgenstein, *la solution au problème de la vie est une façon de vivre qui fasse disparaître le problème !* De la sorte, il arrivera un moment où les grandes nations polluées demanderont à renégocier. En attendant, ne les y-forcez vainement pas !

<sup>163</sup> Au sens où le développement possible des actuels « *pays sous-développés* » risquera de nuancer celui des pays dits « *développés* », dans le cadre de la dialectique des places.

les problèmes de l'humanité africaine présente, sans priver l'humanité future de la même possibilité.

Ainsi, alors que des conceptions développées dans certains ouvrages récents prennent le pari exclusif soit pour *le passé*, soit pour *l'avenir*, en faisant l'économie du *présent*, l'instruction de l'enquête anthropo-socio-historico-linguistique menée dans le présent ouvrage sur la philosophie morale et politique chez les Mbosi permet de tirer la leçon philosophique que, le Temps étant global, la conception humaine de la responsabilité et de la solidarité trans-générationnelle doit être holistique, ainsi que le montre la conception globale du Temps chez les Mbosi, résumé dans le code épistémologique *Otwere*. De celui-ci, l'on peut tirer une épistémologie de la complexité portant sur les savoirs endogènes, la nécessité et la fructuosité axiologique de l'interdisciplinarité, en faisant en sorte que ces objets et savoirs intègrent les programmes de recherche interdisciplinaires et inter-Etats, qui devraient être montés dans l'optique de l'herméneutique prospectiviste, au sujet de laquelle nous croyons avoir suffisamment indiqué qu'elle peut se pratiquer dans toute discipline et sur tout objet, en tant qu'orientation générale de la recherche. Dans un tel processus de renaissance intellectuelle de l'Afrique, l'essentiel est l'état d'esprit et le rapport au Temps que le chercheur adopte au moment d'aborder ce type de problématique.

En vérité, tant qu'il n'y a aura pas de Justice dans la société et que le citoyen moyen ne trouvera pas un minimum de raison pour se réjouir de son précaire séjour sur terre, nous ne voyons pas comment ne pas philosopher, mais intégrer les partis politiques, comme si le problème de l'Afrique restait seulement celui de la meilleure organisation du travail en commun. Un tel diagnostic serait erroné : le vrai problème demeure encore celui de l'élaboration du paradigme pertinent qui permettra à l'Afrique de décoller globalement et participer honorablement au commerce mondial des idées. Si les « *philosophes africains* »<sup>164</sup> n'ont pas encore renoncé à leur statut historique de producteurs d'idées et d'éveilleurs de conscience, voilà le défi !

---

<sup>164</sup> Dont la réalité montre qu'ils désertent les Facultés et autres structures de recherche pour les partis politiques, où ils ravivent le tribalisme pour mieux justifier leur séjour auprès des rois.

## Comme pour ne pas conclure

*Eléments de philosophie morale et politique en Afrique noire. Essai d'herméneutique prospectiviste* relève de la recherche-développement ou recherche engagée, celle qui cherche à infléchir l'action publique en train de se mener, afin de la conditionner à mieux s'orienter vers les objectifs d'intérêt général, de plus en plus éclipsés par la gouvernance politique. Il est à ranger sous la région « *Epistémologie des sciences sociales* ». Entre les places respectives du titre et du sous-titre, la perplexité a persisté jusqu'au moment de soumettre le texte à l'éditeur, pour arbitrairement se fixer sur les présents titre et sous-titre<sup>165</sup>. La trame du livre suit le *mouvement* des hommes et des idées d'un point connu, le Kenya (Est), vers une destination inconnue, les Congo (Centre-Ouest). Ce mouvement est aussi un *voyage*, mais un voyage sans retour, ni communication entre ceux qui sont restés au premier foyer de l'émergence de *l'Homme*, et ceux qui sont partis à la conquête de nouvelles terres à habiter et à cultiver, au point où leurs descendants se regardent aujourd'hui comme des étrangers accomplis. Il convenait de lever cette étrangeté.

Ce livre a voulu, modestement, indiquer que seule l'ignorance de l'histoire des peuples considérés dans la durée amène à tirer ce genre de conclusion erronée, et lancer le processus intellectuel de dialogue et de communication, qui était vivement attendu, en capitalisant l'acquis politique représenté par l'ouverture récente des missions diplomatiques respectives entre le Congo et le Kenya, à laquelle, l'intention du présent livre a plus ou moins contribué, autour de Monsieur Roland *Tété*<sup>166</sup>. Il aura travaillé à montrer que la pensée africaine *Otwere*, sur son parcours migratoire du Kenya aux Congo, de l'implicite à l'explicite, de la puissance à l'acte, s'est métamorphosée, aussi bien dans le rapport à ses principes que dans le rapport à ses pratiques. A partir de la *constance* de ces principes et de la *variabilité* des pratiques y relatives, il est possible de dégager une *éthique du développement comme développement sans arrêt de l'éthique* au moyen de la confrontation des modes de vie et de pensée des communautés des Luo, Mongo et Mbozi.

Au regard et au moyen des traits structuraux de cette éthique, nous pensons qu'il est possible de repenser la relation de l'homme à la nature

---

<sup>165</sup> A cet effet, nous remercions vivement Monsieur Bienvenu Boudimbu, dont l'avis a été décisif pour le choix du présent titre.

<sup>166</sup> Cadre congolais résidant à Nairobi depuis 2006 et travaillant présentement à l'Ambassade du Congo à Nairobi.

dans le contexte des changements climatiques, qui menacent la vie présente, ainsi que sa possibilité future. Cette menace nous impose de *considérer désormais la nature comme un « partenaire »*, et donc, de fixer les règles de ce partenariat, en présentant les principes d'*équité* et de *réciprocité* comme un impératif catégorique postmoderne. Cette éthique, qui travaille aux fins dernières de la survie de l'Humanité, qu'Aristote résumait dans le terme de « *Bien* », devrait servir de base à la redéfinition des règles de la gouvernance spécifique des Etats du Monde, préoccupés par l'impératif hypothétique.

La recherche ayant conduit au présent ouvrage, non seulement prolonge et approfondit une problématique identifiée par et dans *Otwere. La judicature traditionnelle mbozi face aux défis de la modernité congolaise*, mais aussi se situe en aval de la préoccupation globale de la redéfinition d'un nouvel ordre mondial, dont l'aboutissement pourrait conduire à la redéfinition du statut et du rôle de l'ONU. Par ailleurs, et étant donné que le renoncement global (auquel la conscience africaine est en train de se livrer vis-à-vis de son propre héritage culturel, préférant s'ouvrir sans discernement ni réserve aux modèles imposés par l'Occident, à travers la mondialisation) s'effectue, notamment, au moyen de l'*adoption des religions étrangères* (christianisme, islam...)<sup>167</sup>, l'ouvrage rappelle le contexte historique dans lequel ces religions avaient été d'abord introduites en Afrique, celui de la préparation du terrain et du lavage des cerveaux, pour faciliter l'installation de l'entreprise coloniale, qui se perpétue encore aujourd'hui sous la figure postcoloniale des rapports entre les pays africains et leurs anciennes puissances colonisatrices, ainsi que le montre l'actualité politique.

A cet effet, et quels que soient les arguments que les pays africains se donnent aujourd'hui, pour justifier, d'un côté, *la préférence des religions étrangères aux religions africaines traditionnelles*, et de l'autre, *la diabolisation des cultures africaines* à laquelle se livrent les serviteurs africains de Dieu qui, ignorant leurs propres cultures d'origine, travaillent maladroitement à leur substitution par la culture juive ou arabe, qu'ils mettent « *provisoirement* » de côté lors de la tenue des conseils divers de famille suivant les règles de la judicature *Otwere* ou son équivalent, *il est urgent de rappeler qu'aucun pays au monde ne s'est développé en s'appuyant sur un paradigme élaboré en dehors de ses repères culturels*.

---

<sup>167</sup> D'expérience, nous pouvons dire que ces religions apportent des solutions aux problèmes de leurs fidèles, grâce à l'universalité de leur concept de Dieu : omnipotence, omniprésence et omniscience. Mais leur adoption comme paradigme métaphysique ne nous oblige pas à renoncer à notre séculaire héritage culturel sans discernement.

Dans l'*héritage culturel africain*, ce que l'on a raison de dénoncer, c'est l'*aspect sorcellerie*, qui est un véritable obstacle aux efforts pour le développement du continent, à condition de se rassurer que celle-ci n'existe pas ailleurs sous quelques forme que ce soit. Mais, la conduite procédurale d'une telle dénonciation suppose l'élaboration d'un point critique et prospectif sur les valeurs culturelles africaines, qui les discrimine entre celles qui deviennent *inadaptées* au contexte actuel de celles que nous pouvons *intégrer* aux acquis de la modernité, l'essentiel étant de ne pas aller à un commerce culturel mondialiste dans lequel l'Afrique n'aurait rien à proposer d'authentique. Ce type de point, nous l'avons effectué dans *Otwere*<sup>168</sup>.

Or, en face, le trouble du discernement est complet dans les Etats africains. Aussi, est-il paradoxal de constater que les « *élites* » politique et intellectuelle africaines, d'un côté, aient choisi de se jeter corps et âme dans la *franc-maçonnerie occidentale*<sup>169</sup>, dont ils ne maîtrisent pas les conditions et les principes historiques d'élaboration, en la faisant fonctionner en Afrique comme une véritable *sorcellerie modernisée* ayant pris en otage le fonctionnement même de l'Etat et de la démocratie, au sens où les promotions politico-administratives se font à 95 % à l'intérieur des confréries maçonniques, et de l'autre, aient choisi, en partenariat avec les *églises*<sup>170</sup>, dont la coupure du cordon ombilical d'avec la franc-maçonnerie n'est pas évidente, de renoncer à l'héritage culturel de leurs ancêtres, dont ils sont censés maîtriser les conditions historiques et principes d'élaboration, au motif qu'il s'agirait de pure sorcellerie.

En réalité, ce renoncement est dû au refus éthique de se soumettre aux exigences des paradigmes métaphysiques africains, comme *Léfourou*, chez les Mbosi au Congo, dont l'efficacité est conditionnée par le respect des

---

<sup>168</sup> *Ngalebaye D., Otwere*, ibidem.

<sup>169</sup> Pour s'assurer protection ontologique et promotion politico-administrative, en biffant le mérite professionnel des critères de nomination des cadres devant travailler pour l'intérêt général. L'exercice du Pouvoir d'Etat par des cadres promus dans ces conditions obscures amène à des comportements blâmables sous tous les points de vue, comme un Ministre qui couche et détourne la femme de son Directeur de Cabinet et qui bénéficie de la protection du régime, au point d'obtenir une main basse sur la procédure judiciaire engagée à son encontre. La démesure est ainsi autorisée et l'impunité garantie. Est-ce au nom de la bonne gouvernance ou de l'éthique ?

<sup>170</sup> Il ne s'agit pas de tous les serviteurs africains du Dieu universel, mais d'une bonne partie d'entre eux, même s'ils ne s'affichent pas tels. Il suffit, pour cela, d'interroger leurs pratiques et leurs accointances avec les politiques, et surtout, regarder si sur la devanture de leur église il n'y a pas le triangle magique. Dans ce cas, ils prennent les fidèles pour de véritables brebis, imbéciles qu'ils donnent progressivement en « *cotisation* » à la Loge, dont les pratiques sont tropicalisées, mais « *au nom de Jésus* » !

principes d'*intégrité* et de *sainteté* par le postulant, qui ne doit pas avoir partie liée avec le *sacrifice humain*<sup>171</sup>, tandis que les paradigmes métaphysiques occidentaux semblent être plus libéraux et permissifs à cet effet, ce qui expliquerait l'affluence des cadres africains dans leurs travers. Au milieu, les peuples et la démocratie africains sont pris en otages par ces « *élites* » qui, au fond ne travaillent que pour leurs plans de carrière à l'intérieur des paradigmes métaphysiques occidentaux qu'ils ont adoptés, en cherchant résolument à y entraîner le plus grand lot de cadres qui tiennent à leur promotion politico-administrative, en dehors de tout mérite objectif. Ces cadres se retrouvent ainsi devant l'*alternative* suivante : *adhérer, pour gagner la terre et perdre le ciel, ou refuser d'adhérer, pour perdre la terre et éventuellement gagner le ciel*. Si la liberté du choix ontologique existe encore, chacun est alors invité à décider en toutes lucidité et responsabilité.

Voilà les vrais problèmes qui bloquent le management de l'Afrique et qu'il convient de poser sur la place publique, pour l'intérêt de tous. A notre avis, ce type de questionnements nous place dans une perspective de réappropriation prospective de l'héritage culturel africain, en vue de servir de base à la réévaluation de tous les partenariats contractés à ce jour par les Etats, dont tout le problème de la souveraineté se pose encore 50 ans après leur accès massif à l'« *Indépendance* ». Cette perspective justifie la présente recherche sur la philosophie morale et politique de la communauté des Mbozi, dont l'expression la plus systématisée est *Otwere*. Celle-ci est en puissance comme en acte, dans les pays qu'elle a traversés migratoirement (Kenya, RDC et Congo) et réussit de ne pas passer politiquement inaperçue, alors que les communautés qui la portent sont démo-linguistiquement *minoritaires* : 11 % de Luo au Kenya (après les Kikuyu et les Luhya), 17 % de Mongo en RDC (après les Luba : 18 % et avant les Kongo : 12 %) et 11, 5 % de Mbozi au Congo (après les Kongo : 51 % et les Téké : 37 %). Cet instrument épistémologique (*Otwere*) s'est avéré politiquement très utile et efficace au Congo, où il permet à la minorité démolinguistique de gérer politiquement des majorités sur la durée, en les mettant à l'aise par le jeu de la mise à contribution de tous à l'œuvre commune de construction du pays et de l'équilibre des intérêts entre les 52 ethnies que compte le pays.

C'est ainsi que, des trois grands groupes de peuplement que compte le Congo, et durant les 50 ans d'« *indépendance* », le groupe *Mbozi*, troisième en importance démolinguistique, face aux groupes *Kongo* et

---

<sup>171</sup> Un tel homme saint comme c'est permis humainement, les Mbozi l'appellent : « *Okèkègni* ».

Téké, a produit des cadres ayant exercé la fonction de Président de la République pendant **37** années en tout sur **50**. En effet, de 1960 à 2010, le Congo a été dirigé par six Chefs d'Etat, dont trois de l'aire culturelle Kongo (Fulbert Youlou : 1960-63 ; Massambat-Débat : 1963-68 ; Pascal Lissouba : 1992-1997) ayant régné pendant 13 ans, et trois de l'aire culturelle Mbosi (Marien Ngouabi : 1968-1977 ; Jacques Joachim Yhomby-Opangault : 1977-1979 ; Denis Sassou-N'guesso : 1979-1992 et 1997-2010). Au moment où nous bouclons le présent ouvrage, le Président Denis Sassou-N'guesso est entrain d'exécuter un deuxième septennat (2009-2016) obtenu après l'élection présidentielle du 12 juillet 2009, avec 78 % des suffrages exprimés.

La puissance politique du code épistémologique *Otwere*, expression achevée de l'aire culturelle des Mbosi, démo-linguistiquement « *minoritaire* » par rapport aux groupes Kongo et Téké, vient, à notre avis, de l'universalité de ses principes d'action (autonomie, honneur, équité, responsabilité, équilibre entre les droits et les devoirs, transparence, partage, gratitude, pudeur, attachement à la famille...) et de l'humanité de ses *pratiques*<sup>172</sup> qui, prises ensemble, réussissent de fédérer, malgré tout, les autres communautés anthropo-sociologiques du pays autour de la défense de l'intérêt général, que prône les principes et pratiques de cette philosophie morale et politique. A ce titre, le proverbe suivant énonce un postulat de l'action publique très illustratif : « *Ndahé ma kah labaré* » (« *On ne peut démonter une ancienne maison, pour construire une nouvelle, qu'avec l'appui de plusieurs autres personnes, bien qu'à la fin la maison soit la propriété d'une seule personne, sans exclure la possibilité d'y loger des visiteurs* »).

Lié à l'exercice du pouvoir d'Etat, cela revient à dire que tout Chef d'Etat ressortant de l'une des communautés nationales ne saurait gouverner le pays exclusivement avec les cadres de sa communauté d'origine, ce qui conduirait les cadres des autres communautés à se coaliser contre lui, pour écourter son séjour au Pouvoir. En clair, *un Pouvoir n'est fort que quand il est partagé*, mais sans s'aliéner les bases réelles sur lesquelles il repose. L'intégrisme et l'égoïsme étant écartés principiellement de la gestion

---

<sup>172</sup>-Qui, en articulant équilibre social et imputabilité personnelle de la responsabilité, recherchent toujours l'équilibre entre l'intérêt général et l'intérêt privé, entre la « *minorité* » au Pouvoir et les « *majorités* » qui risquent de l'encercler, mais qu'elle réussit à dompter grâce à sa conception consensuelle, et inversement, le groupe Kongo ne réussit pas encore à donner des cadres qui gèrent longtemps le pays, à cause de sa tendance constante à se replier sur l'ethnie dans la gestion des affaires publiques, avec le slogan : « *Beto na beto* » (entre nous-mêmes).

du Pouvoir d'Etat suivant la philosophie morale et politique *Otwere*, la tolérance en reste le véritable principe régulateur.

Les dérapages, que l'on peut observer pratiquement (comme le renoncement au principe de rigueur, le penchant pour l'impunité et l'infra-droit, le sabotage de l'intérêt général...) relèvent de l'irresponsabilité, du défaut de culture et/ou de l'indiscipline des acteurs ayant renoncé conjoncturellement aux exigences éthiques de leur culture de référence. Ces dérapages n'engagent pas du tout la philosophie morale et politique *Otwere*, dont le présent ouvrage essaie d'énoncer comparativement le contenu, le pourtour et les alentours, à travers ses communautés d'ancrage au Kenya (Luo), en RDC (Mongo) et au Congo (Mbosi). *Otwere* est ainsi la philosophie morale et politique du groupe anthropo-sociologique Mbosi, qui plonge ses racines dans les groupes Mongo et Luo. Elle était en puissance chez les Luo, dispersée chez les Mongo, puis structurée et systématisée chez les Mbosi. Ce qui le prouve, c'est que les Mbosi dans tous les paramètres d'*Otwere*, ne jurent que par leurs ancêtres, auxquels ils se réfèrent par réflexe, pour justifier leurs pensées, leurs paroles et leurs actes, au lieu et avant d'inventer le possible. Comme nous l'avons montré, *Otwere* est mal disposée à la prospective. Cette judicature a connu des métamorphoses profondes, sur le double plan symbolique et sémantique, tout le long du parcours migratoire des hommes du Kenya aux Congo. C'est ainsi que son acteur est successivement : Ogaye (Kenya), Ekaya (RDC) et Twere (Congo), tandis que son symbole est successivement : la peau de léopard (chez les Luo), le balai spécial (chez les Mongo) et le Balai mystifié (chez les Mbosi).<sup>173</sup>.

L'ouvrage a travaillé à la vérification de cette hypothèse : *l'étude philosophique du parcours migratoire des ancêtres des Mbosi du Kenya pour les Congo permet d'établir la genèse, l'essence et la structure du code épistémologique : Otwere, en tant que fondement de la « dette du sens », et ce fondement favorise dialogiquement l'élaboration d'une « herméneutique prospectiviste », ayant l'« à-venir » comme objet, et le règlement de la « dette prospective du sens » comme objectif.*

La mise en œuvre de cette hypothèse centrale nous permet de suggérer à la communauté « scientifique » africaine deux grands axes de recherche :

1. l'élaboration des *cartes d'identité anthropo-socio-historico-linguistiques* des communautés africaines, notamment celles concernées par l'étude ;

---

<sup>173</sup> *Ngalebaye D., Otwere, ibidem.*

2. l'élaboration de *l'herméneutique prospectiviste*, comme nouvelle discipline scientifique (transversale entre la philosophie et les différentes régions épistémologiques), prenant en charge des thématiques complexes et transversales qui engagent la solidarité des générations humaines à travers le Temps, ainsi que le Destin commun de toute l'Humanité présente, suivant l'approche inter-transdisciplinaire. Sa particularité est d'interpréter combinatoirement le *texte* (mise en contexte écrite ou orale du réel), le *réel* (mise en contexte de l'homme) et le *contexte* (mise en perspective de l'homme).

Ce deuxième axe de recherche, pris en extension, peut donner à voir les thématiques transversales suivantes, sur lesquelles des groupes interdisciplinaires de recherche devraient être constitués :

- la définition d'un nouveau type de rapport entre l'homme et la nature ;
- l'élaboration d'une vision globale du développement de l'Afrique sur 20-25 ans, dans le cadre de l'Union Africaine (à travers ses communautés économiques régionales, CER), sur la base des études prospectives sectorielles montées suivant l'hypothèse de l'herméneutique prospectiviste présentée dans le présent ouvrage, de façon à *infléchir* les politiques des Etats vers l'adoption des *lois de programmation du développement*, dans lesquelles les Chefs d'Etats élus couleront, afin d'éviter la guéguerre inutile autour des « *projets de société* », sources des guerres civiles récurrentes et inutiles ;
- l'élaboration d'un nouveau paradigme de recherche-développement en Afrique, qui permette à celle-ci de prendre une part active et honorable au commerce mondial des idées sur les problèmes transversaux de l'Humanité, où pour le moment l'Afrique n'occupe que le statut d'importateur de modèles ;
- l'élaboration d'un programme inter-Etats de recherche interdisciplinaire sur les traités et conventions liant les pays abritant le Bassin du Congo à leurs « *partenaires au développement* ».

Concernant le premier axe, par exemple, et en capitalisant les relations diplomatiques entre le Congo et le Kenya, on pourra aider les Kenyans (Luo) et les Congolais (de Kinshasa comme de Brazzaville), en particulier, et les Africains en général, à reconstituer les arbres généalogiques de leurs familles respectives, dont une partie qui, pour avoir émigré, a été aussi oubliée, à partir de ce que nous proposons d'appeler la « *Méthode Ngalebaye* », dont les règles reviennent à :

**R1** : Monter le répertoire comparé des grands noms communs chez les Luo, les Mongo et les Mbosi, dont l'orthographe commence par des voyelles (A, E, I, O), notamment ;

**R2** : Soumettre ce répertoire au traitement de linguistique historique approprié, afin de parvenir à des recoupements sémantiques ;

**R3** : Elaborer l'arbre généalogique de quelques-uns de ces noms pris comme échantillons, suivant le modèle de la *Généalogie de la famille Ngalébahé*<sup>174</sup> ;

**R4** : Procéder à des tests génétiques, pour obtenir les précisions nécessaires, là où les recoupements sémantiques sont frappants ;

**R5** : Tirer les conclusions qui s'imposent, en dégagant aussi bien les convergences que les divergences ;

**R6** : Réorganiser la configuration des familles éparpillées désormais entre trois pays, en organisant des visites mutuelles et des évocations des héritages laissés par les ancêtres, comme base la plus sûre de l'unité culturelle de l'*Afrique*<sup>175</sup>.

Suivant ce modèle, qui permet la vérification de l'identité anthropo-socio-historico-linguistique réelle des individus, l'auteur du présent ouvrage est en train de boucler la *Généalogie de la descendance Ngalébahé*, qui sortira aussitôt après le présent ouvrage, afin que d'autres puissent s'en inspirer pratiquement, en espérant que la découverte même tardive de leur identité culturelle pourra baisser les ardeurs des Africains vers les guerres civiles. Pour cela, nous espérons que le livre réussira à susciter de l'intérêt et des vocations pour des études interdisciplinaires entre les trois foyers, en s'appuyant, notamment, sur *l'homonymie des noms communs aux trois aires culturelles*, dans la mesure où, chez les Mbosi, tout nom attribué à un enfant doit être significatif du contexte de sa naissance.

A partir de ce postulat, et en application des règles de la *méthode Ngalebaye*, par exemple, des familles ayant des noms phylogéniquement repérables depuis au moins 200 ans, comme : Owakah, Obassi, Okombo, Okéré, Otwere, Ongondzi, Bongando (...) pourraient reconstituer leur arbre généalogique et trouver, soit des noms similaires qui ont des significations différentes, soit des noms similaires ayant préservé leur *communauté de sens* (...), celle-ci étant le substrat ontologique qui soutend ce que nous avons appelé *pensée africaine en métamorphose*, sans

---

<sup>174</sup> L'ouverture des Ambassades et l'Internet devraient énormément aider la réalisation de cette phase de la méthode.

<sup>175</sup> Car, dans un contentieux qui gagne en puissance procéduralement, la solution peut être naturellement trouvée dès que les protagonistes se rendent compte de leur parenté.

ignorer qu'avant la colonisation, les géniteurs africains n'avaient pas l'obligation d'attribuer leurs propres noms à leurs progénitures, préférant honorer leurs amis ou leurs ancêtres.

L'exemple du mot *Moongou* illustre clairement que les personnes migrant avaient été accompagnées de leurs idées tout au long de leur voyage du Kenya vers les Congo. *Moongou* signifie : *personne humaine en tant que sujet de dignité en Swahili*. En effet, à l'occasion d'une mission de service que nous avons effectuée au Kenya, du 06 au 13 mars 2010, une conversation avec l'un des conducteurs des bus que l'Hôtel Pinari avait mis à notre disposition, pour nous déposer à l'Aéroport Jomo Kenyatta, nous a permis de réaliser que *Moongou* signifie en *Swahili* : *personne humaine*. En RDC, les Mongo l'appellent *Mongo*, en traitant sévèrement l'orthographe du mot kenyan. Au Congo, les Mbosi l'appellent *Moro*, pendant qu'il existe le nom *Moongou* dans le milieu, que l'Administrateur colonial a transcrit par *Mongo*. Les voisins immédiats des Mbosi, les Gangoulou l'appellent *Mongo*, tandis que les Téké l'appellent *Mbourou*.

Comme les idées, ce mot a subi la *métamorphose*. Le sens et la racine ou le radical de ce mot étant restés constants du départ à l'arrivée du voyage resté jusqu'ici sans retour, les linguistes pourraient en expliquer les modifications orthographiques qui affectent la terminaison par l'influence des conditionnements politique, historique, géographique et culturel qui pèsent sur les groupes anthropo-sociologiques Luo, Mongo et Mbosi. Politiquement, ces trois pays concernés par l'étude ont été respectivement colonisés par l'Angleterre, la Belgique et la France. A part le conditionnement politique, l'influence de la langue et de la culture du colonisateur sur le colonisé est un facteur important qui permet de comprendre l'*égarement du sens de la dette* des Congo envers le Kenya.

La *méthode Ngalebaye* serait ainsi un instrument technique de première nécessité pour la recherche de l'*unité culturelle de l'Afrique*, qui n'a cessé de préoccuper les Chefs d'Etats africains : de l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) à l'Union Africaine (UA). L'une des conséquences politiques de cette étude serait de s'aviser que la répartition du continent africain en Communautés Economiques Régionales (CER) Nord, Est, Sud, Centre et Ouest, repose sur l'ignorance de ce substrat anthropo-sociologique de l'unité culturelle de l'Afrique, dont la connaissance les rendrait plutôt transversales, tout en contribuant à l'accélération du processus d'unification politique des Etats, tant recherchée. En ce sens, et en général, l'élaboration de politiques africaines à long terme visant l'accomplissement et la protection de l'intérêt général des populations africaines, en général, et de celles du Bassin du Congo, en particulier,

devraient s'appuyer sur les résultats des recherches endogènes pluridisciplinaires.

Du fait que le contribuable africain, malgré sa précarité existentielle, contribue au financement de la recherche scientifique, il n'y a, inversement, pas de raison pour que l'Afrique ne soit l'objet fondamental des préoccupations des chercheurs, dans l'objectif d'infléchir l'action publique en train de se mener. Dans ce cadre, nous ne saurions terminer ce livre sans dire un mot sur ce qui se passe dans les pays d'Afrique du Nord.

En effet, la révolution libertaire arabe en cours, initiée par la Tunisie et qui a successivement déjà conduit à la chute des régimes tunisien de *Ben Ali* (après 29 jours de manifestations populaires ayant eu son départ comme principal objectif) et égyptien de *Hosni Moubarak* (après 18 jours de manifestations, en attendant le prochain pays...), pose et dénonce deux principales *tares* de la gestion des affaires publiques, que sont *l'institutionnalisation de la séquestration des libertés et la confiscation, la mauvaise gestion, la mauvaise redistribution du revenu national par la minorité sénile au Pouvoir*. Ces deux préoccupations constituent pourtant des attentes fondamentales et inaliénables des peuples africains.

La façon dont les régimes tunisien et égyptien se sont effondrés, sous la pression des jeunes désespérés et à mains nues (que les historiens pourront mieux décrire), montre, qu'en réalité, *aucun régime politique injuste ne peut résister à la détermination de la Rue, fondement ultime du Pouvoir en Démocratie*. Cette révolution marque la poursuite complexe de celle des années 90, à laquelle l'Afrique du Nord et anglophone avait échappé : ce fut la vogue des *conférences nationales*, forme que prirent la *Perestroïka* et la *conférence de la Baule* en Afrique. Seule l'Afrique francophone s'y était pliée, en passant de la « *ferveur* » à l'« *asthénie* » démocratiques, comme le décrit Francis *Akindès*<sup>176</sup>. Cette asthénie fonde et justifie l'émergence d'une nouvelle catégorie politique : le *coup d'Etat démocratique*<sup>177</sup>, figure

---

<sup>176</sup> Akindès F., *Les transitions démocratiques en Afrique francophone*, in *Analysis*, n°2, septembre 2000, pp.69-73.

<sup>177</sup> Ngalebaye D., *Idées directrices pour une autre politique en Afrique*, Brazzaville, Imprimerie Saint-Paul, 2006, 224 pages. De la page 134 à la page 144, l'auteur, voulant établir l'articulation entre « *coup d'Etat, Etat de coup et dette du sens en théorie politique* », propose une catégorisation des désordres institutionnels expliquant l'instabilité politique de l'Afrique, aux termes de laquelle, il appelle : a) – « *coup d'Etat* », la situation classique où un Pouvoir (« A ») est déstabilisé/destitué par l'Opposition (« B »), de façon violente ou non (c'est le cas le plus courant, onto-logiquement formulable comme suit : [(B→A) : B]→, si le coup réussit et [(B→A) : A]), si le coup échoue ; b – « *Etat de coup* », la situation politique où le Pouvoir, en violation de son

complexe du désordre institutionnel qui arrête une expérience politique « *démocratique* » ou non, pour préparer l'avènement d'un règne « *démocratique* », moyennant une *transition consensuelle*.

Malgré le règne relatif de la liberté de pensée et de parole en Afrique francophone comme principal acquis des conférences nationales, tous les pays qui répondent aux critères ci-dessous déclinés devraient subir le sort connu de la Tunisie et de l'Égypte :

1. les libertés fondamentales sont violées ;
2. le revenu national est confisqué, mal géré et mal réparti par la minorité sénile au Pouvoir ;
3. le régime s'accroche désespérément et inesthétiquement au Pouvoir, en préservant les intérêts de ses alliés extérieurs.

L'on peut observer que, des conférences nationales à la révolution de Jasmin, la différence de style est nette : le modèle des premières avait été conceptualisé par un apparatchik (Michael Gorbatchev), tandis que celui de la deuxième a été impulsé par la Rue incorruptible, figurée par un jeune tunisien diplômé sans emploi, vendeur de légumes, dont l'auto-immolation par le feu à la suite de la confiscation de son chariot par la Police a été à l'origine du soulèvement populaire de 29 jours ayant abouti au départ du Président *Ben Ali*, après 23 ans de règne.

Cette situation trouble que vit l'Afrique présentement, celle de végéter volontairement dans l'insignifiance, face à tant de thématiques inabordées, alors qu'elle a les moyens de s'en sortir, nous empêche de dormir, et ne nous permet pas de comprendre le sens de l'effort improductif auquel se livrent les « *intellectuels africains* » pour ne pas philosopher. Alors que le *chantier du Savoir* reste ouvert, les acteurs

---

devoir de protéger tous les citoyens, attaque militairement l'Opposition qui, en réagissant, le destitue (c'est le cas de la guerre civile que connut le Congo du 05 juin au 15 octobre 1997 et que plusieurs analystes qualifient faussement de « *coup d'Etat* ») ; si le Pouvoir matte l'Opposition, nous avons la formule :  $[(A \rightarrow B) : A]$  ; si le coup échoue, la formule est :  $[(A \rightarrow B) : B]$  c – « *Révolution de palais* », la situation d'un coup d'Etat non violent organisé par les proches du Prince (ce fut le cas en Mauritanie) et d – « *Coup d'Etat populaire* », le genre de coup d'Etat accueilli et salué par la Rue, comme celui qui porta Bozizé au Pouvoir en Centrafrique, quitte à déchanter après. De cette catégorisation, il tire la conclusion métaphysique qu'il doit y avoir un *démon quadruforme*, caractérisé par le manque d'autorité, le repli ethnique, la peur de la critique et la pratique de l'infra-droit, qui envoûte tout Président africain à son arrivée au Pouvoir, le dispose à renier ses engagements et à travailler résolument contre la promotion et la défense de l'intérêt général. Il en résulte tout naturellement l'une des figures de désordre institutionnel décrites à l'instant, comme moyen de rappeler aux Princes que les pays africains ne sont pas encore leurs propriétés privées, qu'ils gèreraient suivant leurs humeurs en remplacement des lois et règlements consensuels connus.

potentiels l'ont déserté, pour les partis politiques et les loges maçonniques, où ils attisent l'intégrisme et l'intolérance en s'éloignant des préoccupations de la Rue qui, d'une certaine façon, les a portés au Pouvoir. Nous leur demandons de regagner le chantier de la confrontation prospective de la finitude de la raison humaine d'avec la complexité du réel, dans l'espoir que les lumières véritaires qui pourraient en sortir puissent éclairer d'un nouveau jour notre rapport ténébreux au Temps. Car, payé pour penser, un intellectuel qui ne produit pas les idées dans et/ou à partir de son domaine de compétence est payé pour rien, tellement il y a du pensable en état d'innocence.

Modestement, nous énonçons et présentons dans le livre qui s'achève les trente principes caractéristiques de la philosophie morale et politique des communautés des Luo, Mongo et Mbozi d'Afrique noire, étudiées à titre d'échantillon dans le présent ouvrage, comme pouvant aisément intégrer l'*Ethique universelle*<sup>178</sup>, comme ensemble de valeurs partagées dans le cadre d'un Etat démocratique moderne, dont les frontières ne cessent de s'élargir et ayant survécu à sa réfutation par la *Révolution de Jasmin*.

Brazzaville, le 10 février 2011,  
ngalebayedidier@yahoo.fr

---

<sup>178</sup> **Kant** écrit à ce propos : « Jadis le mot **Ethique** signifiait la doctrine des mœurs [...] en général, que l'on nommait aussi doctrine des mœurs. On a cru bon par la suite de n'appliquer ce terme qu'à une partie de la doctrine des mœurs, c'est-à-dire, à la doctrine des devoirs qui ne sont pas soumis à des lois extérieures » (*Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu, Introduction, p. 49, Vrin*).

Ce texte est cité au même article par Jacqueline **Russ** (*Dictionnaire de philosophie, Paris, Bordas, 2008, p. 97*), qui note que l'éthique est la « partie de la philosophie traitant du bien et du mal, des jugements de valeur (moraux) et opérant une réflexion sur cet ensemble. Elle a également pour objet la détermination de la fin (but) de la vie humaine ainsi que les moyens de l'atteindre », pendant que **Delagrave** pense que « [la science de la liberté] s'appelle ETHIQUE » (*Fondement de la métaphysique des mœurs, Préface, p. 72*).

## Bibliographie thématique

### a. Sur la culture des Luo :

1. Hauge Hans-Egil, *Luo religion and folklore*, 1974, Universitetsforlaget ;
2. Hobley C.W., *British East Africa : Anthropological Studies in Kavirondo and Nandi*, (1903), volume XXXIII du *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Londres ;
3. Andrev B.C. Ocholla-Ayayo, *The Luo culture : a reconstruction of the material culture patterns of a traditional African Society*, 1980, Steiner, Wiesbaden ;
4. Odhiambo Thomas, « *Essence et continuité de la vie dans la société africaine : sa nature évolutive* », article Internet ;
5. Ogot Bethwell Allan, *History of the Southern Luo, Migration and Settlement, 1500-1900*, volume I, 1967, (Series : Peoples of East Africa), East African Publishing House, Nairobi ;
6. Ogot Grace, *Miaha*, 1983, roman en langue luo tournant autour des traditions luo et traduit en langue anglaise sous le titre de *The strange bride* par Okoth Okombo, 1989 ;
7. Okello Ayot Henry, *A history of the Luo-Abasuba of western Kenya, from A.D. 1760-1940*, 1979, Kenya Literature Bureau, Nairobi ;
8. Oswald Felix, *Alone in the sleeping-sickness country*, 1915, Kegan Paul, Trench, Trubner & co, Londres ;
9. Sytek William Sytek, *Luo of Kenya*, 1972, Human Relations Area Files, New Haven (Connecticut).

## b. Sur la culture des Mongo :

1. Boelaerte E., Vinck H., Lonkama Ch., « *Arrivée des Blancs sur les bords des rivières équatoriales* », 1996, Annales Aequatoria, n°17, Centre Aequatoria Bamanya, Mbandaka ;
2. Jean Bongango, *L'organisation sociale chez les Mongo de Basankusu et sa transformation*, 2008, Éditions Publibook, Paris ;
3. De Rop A. & Boelaert E., *Versions et fragements de l'épopée Mongo N'song'a Lianja, Partie II*, 1983, Centre Aequatoria Bamanya, Mbandaka ;
4. Bamala L. & Husltaert G., « *Les ancêtres de Lianja. Prolégomènes à l'épopée des Mongo* », 1988, Etude Aequatoria 5, Centre Aequatoria Bamanya, Mbandaka ;
5. Husltaert G., *Une lecture critique de l'Ethnie Mongo de G. Van Der Kerken. Etude d'Histoire Africaines III*, 1972 ;
6. Husltaert G., *Le Dieu des Mongo (Zaïre)*, 1980, Anthropos, St. Augustin (Allemagne) ;
7. Husltaert G., *Institutions coutumières Mongo*, 1990, Centre Aequatoria Bamanya, Mbandaka ;
8. Lomkama E. B., « *Eléments pour une ethno-histoire de Basankusu (Equateur, Zaïre). En marge d'un centenaire (1890-1990)* », 1990, Annales Aequatoria, n°11, Centre Aequatoria Bamanya, Mbandaka ;
9. Ndaywel E. Nziem I. & alii., *Histoire générale du Congo*, 1998, De Boeck Université, 2ème édition ;
10. Mune P., *Le groupement de Petit-Ekonda*, 1958, Académie royale des sciences coloniales, Bruxelles ;
11. Van Der Kerken, *L'Ethnie Mongo*, 1944, Volume 1, Livre I, Bruxelles ;
12. Vangroenweghe, Lufungula & Husltaert, *L'histoire ancienne de Mbandaka*, 1986, Centre Aequatoria Bamanya, Mbandaka ;
13. Vin H., *L'Enquête menée par BOELAERT en 1954 sur la propriété foncière chez les Mongo dans le contexte colonial*, Centre Aequatoria, Mbandaka ;

14. Amselle J.-L., M'bokolo E. (sous la dir.) & Chrétien J.P., *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, 1999, Découverte, Paris ;
15. Chrétien J.-P., *Histoire rurale de l'Afrique des Grands Lacs*, 1983, AFERA, Paris ;
16. Descola P., *Par-delà nature et culture*, 2005, Gallimard, Paris ;
17. Le Roy A., *La religion des primitifs*, 1909, Institut catholique, Paris ;
18. Ulysse Bourgeois et Denis Chartier : « Une gestion des terres conflictuelle : du monopole foncier de l'Etat et la gestion locale des Mongo (territoire de Basankusu, République Démocratique du Congo) », mémoire pour l'obtention du Master en Sciences humaines et sociales, Université d'Orléans, 2009.

### **c. Sur la culture des Mbozi :**

1. Gassongo B., *Otwère. La judicature ancestrale chez les Mbochis*, Brazzaville, Les Lianes, 1979, 30 pages ;
2. Itoua J., *Les Mbozi au Congo : peuples et civilisation*, Paris, L'Harmattan, 2007 ; Nianga Leckosso, *Oléh. Idéal et éthique d'un peuple*, Paris, Editions Publibook, 2007, 288 pages ;
3. Ndinga-Mbo A., *Introduction à l'histoire des migrations au Congo-Brazzaville. Les Ngala dans la Cuvette congolaise, XVII-XIX siècles* ;
4. Ngalebaye D., *Otwere. La judicature traditionnelle mbozi face aux défis de la modernité congolaise*, Paris, Publibook, 2010 ;
5. Obenga T., *Les peuples bantu : migration, expansion et identité culturelle, tomes I et II* ;
6. Obenga T., *Littérature traditionnelle des Mbochi*, Paris, Présence Africaine, 1984 ;
7. Ollandet J., *Pouvoirs : Les sociétés traditionnelles dans la Cuvette congolaise* (en collaboration avec Hubert Maheu), Editions : Collection Patrimoine du Congo, Brazzaville, 1994.

#### **d. Sur le Bassin du Congo :**

1. Actes de l'atelier national sur le développement de la foresterie communautaire en République Démocratique du Congo (15-16 mai 2007). *Vers une gestion forestière de proximité*, Kinshasa ;
2. Association technique internationale des bois tropicaux (ATIBT), (2007). *Étude sur les pratiques d'aménagement des forêts naturelles de production tropicales africaines*, Paris ;
3. C.T.B. (Coopération technique belge), (2007), *Quel avenir pour les forêts de la République Démocratique du Congo ? Instruments et mécanismes innovants pour une gestion durable des forêts*, CTB, Bruxelles, C.T.B. (2007) ;
4. Debroux L.(dir.) ; Topa G.(dir.) ; Kaimowitz D.(dir.) ; Karsenty A. (dir.) et Hart T. (dir.), (2007), *La forêt en République Démocratique du Congo post-conflit. Analyse d'un Agenda Prioritaire*, Center for international forestry research (CIFOR), Jakarta ;
5. Khune K., *Utilisation présente et future des forêts dans la province de l'Equateur en République Démocratique du Congo*, 2005 ;
6. Internet : [http://www.kongo-kinshasa.de/dokumente/divers/kuehne\\_0507.pdf](http://www.kongo-kinshasa.de/dokumente/divers/kuehne_0507.pdf)
7. P.F.B.C. (Le Partenariat pour les Forêts du Bassin du Congo), *Les Forêts du Bassin du Congo. Etat des Forêts 2006*. Commission des forêts d'Afrique centrale & PFBC, Kinshasa, 2005 ;
8. Aubertin C. (coord.), *Représenter la nature ? ONG et biodiversité*, IRD, Paris, 2005 ;
9. Depraz S., *Géographie des espaces naturels protégés*, Armand Colin, Paris, 2008 ;
10. Luketa Shimbi H., *Forêts sacrées et conservation de la biodiversité en Afrique Centrale : cas de la République Démocratique du Congo*, XII Congrès Forestier, Québec, 2003 ;
11. Doumengue C., *La conservation des écosystèmes forestiers du Zaïre*, UICN Tropical Forest Programm, Gland (Suisse), (1990) ;
12. Hadley M., « *Associer la conservation, le développement et la recherche pour l'aménagement des zones protégées en Afrique* », Unasyuva, n° 176, 1990.

13. Nguiringuiri J.C., *Les Approches Participatives dans la Gestion des Écosystèmes Forestiers d'Afrique Centrale*, Revue des Initiatives Existantes, CIFOR Occasional Paper no. 23, Jakarta, 1999 ;
14. Rodary E. & Castellanet C., *Conservation de la nature et développement, l'intégration impossible ?* Karthala, Paris, 2003 ;
15. Van Gijsegem V., Bailli M., Nzali G. & Van Gijsegem A, *L'évolution de l'attention attribuée aux intérêts de la population locale en matière de protection des forêts tropicales en Afrique Centrale*, Presse de l'Université Laurentienne, Ontario, 1999 ;
16. Vermeulen C. & Karsenty A., *Place et légitimité des terroirs villageois dans la conservation*, Presse agronomique de Gembloux, Gembloux (Belgique), 2001 ;
17. Sassou-N'guessou Denis,..... ;
18. *Rapport sur le développement dans le monde. Développement et changement climatique*, Paris, Pearson, 2010.

#### **e. Sur l'herméneutique philosophique :**

1. Anta Diop Cheikh,... ;
2. Aristote, *De l'interprétation (Catégories. De l'interprétation : Organon I et II)*, Paris, Vrin, trad. Tricot, 2000 ;
3. Bachelard Gaston, *La Formation de l'esprit scientifique*,... ;
4. Bidima, *La philosophie négro-africaine*... ;
5. Bowao Charles Zacharie, *La Mondialité. Entre histoire et avenir*, Paris, Paari, 2004 ;
6. Bultmann Rudolf, *Origine et sens de la typologie considérée comme méthode herméneutique*, Trad. par Marc B. de Launay. in : Philosophie, 1994 (11), n° 42 ;
7. Launay (Marc B. de), *Origine et sens de la typologie considérée comme méthode herméneutique*, Trad. par. in : Philosophie, 1994 (11) ;
8. Dutt Carsten, *Herméneutique – Esthétique – Philosophie pratique*, Dialogue avec Hans-Georg Gadamer, traduit de l'allemand par Donald Ipperciel, Fides, Québec, 1995 ;
9. Foucault Michel, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Seuil, 2001 ;

10. Makey Auguy, *L'homme, le sublime zéro*, Paris, Pensée universelle, 1992 ;
11. Ngalebaye Didier : *Le projet de philosophie de la rigueur : avatars historiques, actualité et devenir*, thèse unique, Université Marien Ngouabi, année académique 2009-2010 ;
12. Bachelard Gaston, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938 ;
13. Bachelard Gaston, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1934 ;
14. Latour B., *L'Espoir de Pandore. Pour une version réaliste de l'activité scientifique*, traduction française de Didier Gille, Paris, Editions la Découverte, 2001, pp. 19 ; 20 ; 21 ; 23) ;
15. Platon, Criton-Phédon. ;
16. Serres M., *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1990 ;
17. Serres M., *Le tiers-instruit*, Paris, Gallimard, 1991 ;
18. Kant, *critique de la raison pratique*, cité par Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie, I*, Paris, PUF, 1988 ;
19. Kodjo Edem,... *Et demain l'Afrique...* ;
20. Kodjo Edem, *Lettre ouverte à l'Afrique cinquantaenaire. Le sanglot de l'homme noir*,
21. Ricœur P., *Lecture II*, Paris, Le Seuil, 1992 ;
22. Jonas H., *Principe Responsabilité*, Paris, CERF, 1979 ;
23. Jonas H., repris par Dominique Bourg : « Hans Jonas, penseur de l'écologie », in *La Recherche*, n°256, juillet-août 1993, volume 24, pp. 886-890 ;
24. Fukuyama F., *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992 ;
25. Luxemburg R., *Réforme ou Révolution sociale ?* Paris, Spartacus, 1997, 192 pages ;
26. Hegel W. F., *Principes de la philosophie du droit*, traduction française par André Kaan et préface par Jean Hyppolite, Paris, Gallimard, 1989 ;
27. Steiner G., *Le Sens du sens*, traduction française Monique Philonenko, Paris, J. Vrin, 2006 ;
28. Obenga Théophile,...

**f. Articles anonymes pris sur Internet :**

1. Luo ;
2. Mongo ;
3. Mbosi ;
4. Bassin du Congo ;
5. Herméneutique.



## **Index rerum**

1. Acte :
2. Activités de substitution :
3. Amazonie :
4. Apaisement social :
5. Avenir :
6. A-venir :
7. Bassin du Congo :
8. Biosphère :
9. Charge métaphysique :
10. Clan :
11. Code épistémologique Otwere :
12. Communauté internationale :
13. Conservation de la nature :
14. Constance :
15. Culture d'importation :
16. Décalage entre le signe et le sens :
17. Dette du sens :
18. Dette financière :
19. Dette morale perpétuelle :
20. Dette prospective du sens :
21. Ecologie philosophique :
22. Egarement de la dette du sens :
23. Endettement de l'Afrique :
24. Environnement :
25. Epistémologie des sciences sociales :
26. Etat de nature :

27. Ethique :
28. Excès de la rationalité :
29. Exigences universelles de la recherche scientifique :
30. Famille :
31. Fond anthropo-socio-historique :
32. Fond linguistique :
33. Franc symbolique :
34. Franc-maçonnerie :
35. Funérailles :
36. Gestion internationale du Bassin du Congo :
37. Héritage culturel africain :
38. Herméneutique prospectiviste :
39. Heuristique de la peur :
40. Intégrisme :
41. Intelligence :
42. Interdisciplinarité :
43. Intérêt général des populations du Bassin du Congo :
44. Inter-trans-disciplinarité :
45. Intolérance :
46. Judicature Otwere :
47. Lignage :
48. Luo :
49. Mariage :
50. Mbosi :
51. Métamorphoses de la pensée Otwere :
52. Méthode Ngalebaye :
53. Méthode SWOT :
54. Migration des hommes :
55. Migration des idées :
56. Misère philosophique et intellectuelle :
57. Mode de vie et de pensée :
58. Modernisation de la sorcellerie :
59. Mongo :
60. Naissance :
61. Nature :
62. Omnipotence :

63. Omniprésence :
64. Omniscience :
65. Otwere :
66. Oubli réciproque de la dette du sens :
67. Paradigme africain de la recherche :
68. Paradigme spirituel occidental :
69. Parenté :
70. Partenaires au développement :
71. Patience :
72. Patrimoine immatériel de l'Afrique :
73. Philosophe africain :
74. Philosophie du développement :
75. Philosophie morale et politique :
76. Phylum :
77. Pluralisme des paradigmes spirituels :
78. Préservation de la nature :
79. Production et innovation du savoir :
80. Prospective du sens historique :
81. Puissance :
82. Réduction prospective du risque :
83. Réfo-lution :
84. Réformisme :
85. Régime politique injuste :
86. République spirituelle :
87. Résultats endogènes de la recherche :
88. Révolution :
89. Révolution de Jasmin :
90. Savoir interrogé :
91. Savoirs endogènes :
92. Sémantique historique :
93. Sens de la vie :
94. Service public :
95. Sorcellerie :
96. Synchrétisme intellectuel :
97. Techno-science :
98. Tolérance :

- 99. Totémisme :
- 100. Tradition africaine :
- 101. Trans-pensée :
- 102. Twere :
- 103. Unité culturelle de l'Afrique :
- 104. Vrai philosophe :

## **Index nominum**

1. Amselle J.-L. :
2. Andrev B.C. :
3. Aristote :
4. Aubertin C. :
5. Bachelard Gaston :
6. Bailli M. :
7. Bamala L. :
8. Boelaert E. :
9. Boelaerte E., Vinck H. :
10. Bultmann Rudolf :
11. Castellanet C. :
12. Chrétien J.P. :
13. De Rop A. :
14. Debroux L. :
15. Denis Chartier :
16. Depraz S. :
17. Descola P. :
18. Doumengue C. :
19. Dutt Carsten :
20. Foucault Michel :
21. Fukuyama F. :
22. Gassongo B. :
23. Hadley M. :
24. Hauge Hans-Egil :
25. Hegel W. F. :
26. Hobley C.W. :

27. Husltaert G. :
28. Husltaert G. :
29. Husltaert G. :
30. Husltaert G. :
31. Itoua Joseph :
32. Jean Bongango :
33. Jonas H. :
34. Kaimowitz D. :
35. Kant E. :
36. Karsenty A. :
37. Karsenty A. :
38. Khune K. :
39. Latour B. :
40. Launay (Marc B. de) :
41. Le Roy A. :
42. Lomkama E. B. :
43. Lonkama Ch. :
44. Luketa Shimbi H. :
45. Luxemburg R. :
46. M'bokolo E. :
47. Mune P. :
48. Ndaywel E. :
49. Ndinga-Mbo A. :
50. Ngalebaye D. :
51. Nguiringuiri J.C. :
52. Nianga Leckosso :
53. Nzali G. :
54. Nziem I. :
55. Obenga T. :
56. Ocholla-Ayayo :
57. Odhiambo Thomas :
58. Ogot Bethwell Allan :
59. Ogot Grace :
60. Okello Ayot Henry :
61. Okoth Okombo :
62. Ollandet J. :

63. Oswald Felix :
64. Ricœur P. :
65. Rodary E. :
66. Sassou-N'guessso Denis :
67. Serres M. :
68. Steiner G. :
69. Sytek William Sytek :
70. Ulysse Bourgeois :
71. Van Der Kerken :
72. Van Gijsegem V. :
73. Vangroenweghe :
74. Vermeulen C. :
75. Vin H. :

*« Si le père n'a pas abattu une forêt, ses enfants n'auront pas de jachère » ; « Celui qui ignore le clan de son grand-père est un esclave »  
(Proverbes de la communauté des Mongo-RDC).*



## **Éléments de philosophie morale et politique en Afrique noire**

### ***Essai d'herméneutique prospectiviste***

Tout en approfondissant les thèses développées dans *Otwere*, avec *Éléments de philosophie morale et politique en Afrique noire*, l'auteur exploite les résultats des travaux des sciences sociales sur différentes communautés africaines.

Complémentaire aux travaux portant sur ces domaines, la spécificité de cet ouvrage consiste dans l'option philosophique du dévoilement et de l'interrogation critique et prospective sur les principes qui structurent les modes de pensée, par-delà la dispersion et la perversion coloniales, à travers les mouvements migratoires ayant abouti au peuplement des pays considérés par l'étude, pour envisager finalement ces principes comme des postulats pouvant permettre de mieux penser, notamment les problématiques liées à l'unité culturelle africaine et à la relation entre l'homme « moderne » et la nature.

Il parvient à deux principaux types de résultats. D'abord, l'auteur propose la « Méthode Ngalebaye » comme pouvant permettre de reconstituer les arbres généalogiques des familles africaines et présente cette démarche comme contribuant au dévoilement des fondements culturels de l'Unité politique de l'Afrique. Ensuite, il montre qu'au fondement de la conception africaine du rapport entre l'homme et la nature se trouve la religion, et montre en même temps comme étrangeté majeure la considération selon laquelle, l'homme est un danger pour la nature. Cela explique l'embrigadement et l'aliénation des Etats du Bassin du Congo dans des politiques élaborées à l'extérieur contre les intérêts vitaux des peuples concernés, pour lesquels, la solution d'avenir risque d'être la révolte permanente comme mode d'adaptation à la modernité.

Didier Ngalebaye profite enfin de cet ouvrage pour lancer un appel aux penseurs de l'Afrique. Il s'agit pour lui de sensibiliser ces derniers, à des thèses encore peu explorées, qu'il aimerait étoffer.



Né en 1968 à Abala (Congo), Didier Ngalebaye fut étudiant à l'Université Marien Ngouabi, où il soutiendra sous peu une thèse unique de philosophie, titrée : *Le projet de philosophie de la rigueur : avatars historiques, actualité et devenir*. Il est notamment l'auteur de *Travers du discours philosophique* (Brazzaville, ADCLF, 1997, 54 p.), *Idées directrices pour une autre politique en Afrique* (Brazzaville, Imprimerie Saint-Paul, 2006, 224 p.) et d'*Otwere* (Paris, Publibook, 2010, 178 p.). Avec *Éléments de philosophie morale et politique en Afrique noire*, il publie un ouvrage dense et captivant.



PRIX 22.00 €

ISBN : 978-2-8121-5245-0



9 782812 152450