

**« Bwimuntu » en langage parémiologique. Fondements et enjeux d'une cosmothéandricité africaine**

Grégoire MALOBA KAYAMBA\*

\*Professeur à l'Université Catholique du Congo

---

**Résumé**

Etre authentiquement homme et agir de façon digne de l'homme est un idéal fondamental dans l'anthropologie africaine. L'excellence de l'homme (bwimuntu) se saisit à travers l'être, l'agir et les rapports harmonieux avec soi-même, les autres et le cosmos, tous tournés vers une transcendance commune. Le bwimuntu est un atout majeur pour fonder des sociétés humaines plus justes, hospitalières, croyantes et fraternelles où il fait bon vivre ensemble.

**Mots-clés :** Bwimuntu, proverbes, anthropologie, politique, éthique, écologie, théologie.

**Summary**

To be authentically human and to act in a manner worthy of man is a fundamental ideal in African anthropology. The excellence of man (bwimuntu) is grasped through being, acting and harmonious relationships with oneself, others and the cosmos, all turned towards a common transcendence. Bwimuntu is a major asset for founding more just, hospitable, believing and fraternal human societies where it is good to live together.

**Keywords:** Bwimuntu, proverbs, anthropology, politics, ethics, ecology, theology.

---

**INTRODUCTION**

« Bwimuntu », c'est-à-dire ce qui confère le sens et l'essence à l'être humain, l'excellence de l'homme, « l'humanité de l'humain », « l'humanité » pourrait-on dire, est une réalité capitale dans la cosmothéandricité africaine. Quand on dit, chez les Baluba du Katanga, « Kampana e muntu wa bine bine » (un tel est vraiment humain, un homme véritable<sup>1</sup>), cela ne renvoie pas d'abord à l'espèce à laquelle appartient la personne, il s'agit avant tout d'un jugement de valeur où sont mises en relief les qualités morales, spirituelles, sociales, politiques et humaines du sujet dont on parle. C'est l'humain qui est en lui, l'être homme dans sa dignité et dans son authenticité qui est signifié. De cette manière, possède le bwimuntu l'homme dont le savoir-vivre, le savoir-être, le savoir-faire et le faire-savoir ont forgé une intégrité humaine avérée pour un « vivre ensemble » horizontal et vertical, heureux, estimé, digne et admirable.

La notion du bwimuntu est un chantier transversal, complexe et vaste dans la vision africaine de l'homme et du monde. Il serait bien prétentieux de l'exploiter de manière exhaustive. Notre projet dans ce propos est de pouvoir recadrer le bwimuntu dans ses valeurs humaines et spirituelles afin d'en dégager, par le biais des symboles parémiologiques (des sentences qui entendent transmettre une expérience ancienne

interpellant l'aujourd'hui)<sup>2</sup>, une anthropologie, une éthique, une politique, une écologie et une théologie.

La structure de notre propos repose sur deux points focaux de longueur inégale : la saisie conceptuelle du bwimuntu et les axes majeurs qui structurent la notion soumise à notre réflexion.

## **1. La saisie conceptuelle du bwimuntu**

Le terme bwimuntu est constitué de deux mots : bwi (comme, être comme, à l'image de, le fait d'être) et muntu (homme). Nous allons dans un premier temps dégager la signification du muntu, ensuite nous analyserons la catégorie bwimuntu dans ses diverses modalités.

### **1. 1. Muntu**

Ce terme est visiblement composé d'un préfixe (mu) et d'un radical (ntu). Mu est un morphème classificatoire qui ne s'applique qu'aux personnes et Ntu signifie Etre<sup>3</sup>. Selon O. Bimwenyi Kweshi et Tshiamalenga Ntumba, l'homme et tous les êtres personnels relèvent de la première classe mu-ba ou m-ba (mu ou m au singulier, ba au pluriel), à la différence des autres êtres relevant de la deuxième classe de ci (singulier) – bi (pluriel) qui signifie être-chose.

Pour J. Mbayo Mbayo, bien que l'homme (mu-ntu) et les choses (bi-ntu) soient tous inclus dans le Ntu, il sied de noter que l'homme est compris comme un « être-doué-d'intelligence » contrairement aux autres « êtres-dépourvus-d'intelligence ». C'est dans la même perspective que Kaumba Lufunda décrypte le terme muntu : « Le muntu est un être d'intelligence, un être à sa manière, sa substance est ubuntu, bomoto, wuntu. Cette substance du muntu se distingue fondamentalement des choses (kintu, eloko, chuma, ...).

Muntu n'est pas kintu. En effet, « kintu, c'est l'être qui n'a pas d'intelligence. Tout en étant différent de « kintu », « muntu » n'est pas non plus un ensemble de conditions d'espace ou de temps, conditions normalement désignées en termes de hantu (être localisateur), pantu, esika (...). Il n'existe pas de continuité entre la catégorie de muntu (homme) et les catégories de kintu (chose), hantu (espace-temps) et kuntu (modalité). Il n'est donc pas possible de partir d'une chose, notamment d'un animal, pour définir un homme, car ce serait verser dans la confusion de genres et de catégories »<sup>4</sup>. Le terme muntu étant élucidé, voyons à présent ce que signifie bwimuntu.

### **1. 2. Bwimuntu**

Le fait d'être homme, ce qui fait de l'homme un être humain (muntu) à la différence du fait d'être une bête (bunyema) ou d'une chose (kintu) est ce que l'on peut désigner par la catégorie conceptuelle bwimuntu. Parce que ce terme bwimuntu (ubuntu) provient de la famille des langues africaines dites bantu, il importe, selon Kaumba Lufunda de s'orienter vers ces langues pour retrouver la pertinence de la mobilisation du concept ubuntu tant en philosophie et en théologie, qu'en informatique, en management et dans l'univers socio-politique.

De la linguistique, nous apprenons que les langues bantu sont constituées en 18 classes nominales. Cette classification est fondamentale et nettement pertinente pour comprendre le terme bwimuntu ou Ubuntu. A en croire de nouveau Kaumba Lufunda, « Etant donné que les langues bantu sont des langues agglutinantes, les préfixes nominaux peuvent modifier le sens d'un radical et générer de nouveaux concepts. Le passage de muntu / bantu (singulier et pluriel des classes 1 et 2) à ubuntu (abstrait de la classe 14) traduit le passage du terme désignant l'être humain vers celui évoquant le caractère abstrait de cet être humain, c'est-à-dire vers l'attribut d'humanité, la qualité propre à l'homme. Bwimuntu ou ubuntu suggère, selon Henri Mova Sakanyi, la reconnaissance de la dignité humaine par le recours à la sagesse africaine, à la vision du monde bantu. En tant que tel, bwimuntu inclut certaines valeurs fondamentales que sont la justice, l'égalité, la solidarité, la liberté, le dialogue, le partage ainsi que l'intérêt collectif. Plus encore, ubuntu, c'est la nouvelle écologie qui promet de s'épanouir dans l'abondance ensemble : « Je ne peux gagner si tu ne gagnes pas »<sup>5</sup>.

Du point de vue philosophique, nous pouvons affirmer, encore à la suite de H. Mova que l'ubuntu est une « reconnaissance de l'incomplétude, de l'imperfection et du caractère inachevé de l'homme qui, ce faisant, a besoin de l'autre pour se réaliser et réaliser un monde meilleur. L'ubuntu est une philosophie de vie, une philosophie politique. (...) C'est une philosophie de l'être. Elle considère qu'être, c'est être avec (son histoire et sa culture). Etre, c'est être là (géographie et écologie). D'où, l'être n'est jamais neutre. Il est une position par rapport à ces coordonnées (géo-histoire) et aux coordonnées d'abscisses et d'ordonnées (horizontalité et verticalité).

Après avoir saisi le sens du muntu et du bwimuntu, il est convenable, à ce stade, d'aborder les axes majeurs qui articulent le bwimuntu à travers le discours parémiologique.

## **2. Les axes majeurs**

Nous nous proposons de structurer la notion du bwimuntu autour de cinq axes majeurs que sont : l'anthropologie, l'éthique, la politique, l'écologie et la théologie.

## **2. 1. L'anthropologie du bwimuntu**

L'excellence de l'homme est définie par ce que ce dernier pense, fait et dit. L'homme véritable et recommandable, celui qui incarne le bwimuntu a le sens d'unir et de rassembler, mène une vie intègre, accueille les autres et cherche à vivre en harmonie avec tous. C'est ce que nous allons réaliser dans les proverbes qui suivent.

- Le bwimuntu n'est pas compatible avec la division et la ségrégation. Dans l'anthropologie africaine, un homme épris du sens de l'unité et de la communion fraternelle est appelé « mulunga-ntu ». Ce nom est composé de deux termes, « mulunga » et « ntu ». Mulunga est à son tour composé de mu (un morphème classificatoire qui ne s'emploie que pour désigner les êtres personnels ou personnifiés), et de lunga, du verbe kulunga (unir ce qui est divisé ou coupé, rassembler). Mulunga veut dire un unificateur ou un rassembleur. Quant au terme ntu, il est le substantif syncopé de bantu qui veut dire hommes. Mulunga bantu perd le ba- dans la contraction des termes et devient Mulungantu, celui qui rassemble et unit les hommes.

Le souci d'unir les hommes peut se matérialiser soit autour du repas, soit lors de la réconciliation des personnes qu'un différend a opposées. En Afrique, le repas est le signe et le lieu de la communion fraternelle. Les personnes en conflit ne mangent plus ensemble. Pour mettre en valeur l'importance de la communion, la sagesse luba stipule : « Buino bonso i buino. Buino i kudia na bantu » (tout art vaut ce qu'il vaut, mais le meilleur art est celui de savoir manger avec les autres) ; ce qui signifie que le savoir-être, le savoir-vivre en société prime sur l'habileté technique<sup>6</sup>. L'homme n'étant pas une monade mais un réseau des relations, il s'ensuit que son excellence consiste dans le partage, la solidarité, la convivialité et l'ouverture à autrui. Le « manger avec les autres » n'est pas à prendre à la lettre. Il peut signifier aussi bien la convivialité que le savoir-vivre-ensemble. L'excellence de l'homme l'invite à pouvoir cultiver de bons et loyaux rapports avec les autres et à construire des relations harmonieuses avec tous. Tel est le secret d'une vie heureuse et épanouie. L'homme n'est pas fait pour vivre en ghetto, mais pour « vivre avec » et cohabiter. Le « savoir-être avec les autres » fait partie intégrante du bwimuntu, de l'authenticité de l'homme.

Mulungantu, « l'homme pour et avec les hommes », pourrait-on dire, est prompt à réconcilier les autres afin de retrouver l'équilibre social rompu. L'homme qui a le bwimuntu ne reste jamais indifférent face à la désunion, il est toujours prêt à

réconcilier, c'est-à-dire à faire en sorte que les personnes qui étaient brouillées se remettent d'accord. La réconciliation présuppose quelque chose ou un groupe qui formait un tout au départ mais qui a été divisé par un événement fâcheux et qui doit être à nouveau uni »<sup>7</sup>. La réconciliation manifeste que les hommes, malgré les conflits qui les opposent, sont faits pour vivre en union les uns avec les autres. L'homme habité par le bwimuntu considère la désunion comme une colère passagère qui doit rapidement laisser place à la bonne entente, cheville ouvrière du vivre-ensemble.

« Kanda ezali mopaya » (la colère est un étranger), dit un proverbe bangala. Et les Baluba s'expriment en ces mots : « Nsungu ya muangile, nzala ya olola » (la colère disperse, la faim rassemble). La colère dispersante est le symbole de la désunion tandis que la faim rassemblante est le symbole de la promptitude à l'union.

- Le vrai muntu est hospitalier, il a une parole accueillante et garde sa langue des propos qui dispersent ou éloignent. Les anciens ont légué cette parole sûre : « Balonda diwi, nansha balala hanja » (ils suivent la voix, même s'ils dorment dehors) : les hommes préfèrent fréquenter celui qui a une bonne parole même s'ils dorment sans toit, à la belle étoile, et évitent le riche aux paroles venimeuses. Commentant ce proverbe, J. Mbayo écrit avec justesse : « Les visiteurs peuvent être attirés par une bonne parole accueillante, le logis leur importe peu. Par contre leur offrir un logement décent accompagné de paroles méchantes, les éloigne. Celui qui a le Bumuntu sait que la manière de donner vaut mieux que ce que l'on donne ». Outre l'hospitalité, ce proverbe se donne à lire comme une alerte : la parole peut faire vivre ou faire mourir. Il faut savoir la manier avec prudence. Selon le théologien moraliste Bénézet Bujo : « En effet, un mot malheureux peut détruire la vie de toute une communauté, comme elle peut au contraire la construire, la réparer, la faire grandir, s'il est bien utilisé. En Afrique noire, on peut dire que la parole se boit, se mange, se mâche et se digère »<sup>8</sup>. Autrement dit, la parole peut tuer comme elle peut sauver, elle peut blesser comme elle peut guérir. Elle a donc des effets positifs et négatifs sur ceux qui l'entendent, de sorte que le locuteur doit tourner sagement sa langue avant de parler. On comprend alors la distinction entre la bonne et la mauvaise parole. La bonne parole édifie et vivifie l'être et la communauté, tandis que la mauvaise parole a les effets d'un poison. Chez les Bahema de l'Est du Zaïre, note B. Bujo, « on dit que trop de paroles (sévères, méchantes...) font maigrir la personne qui les subit ». Parce que le bwimuntu nous apprend la bonne manière d'être et de parler avec les autres, il a fondamentalement une bonne dose d'éthique.

## **2. 2. L'éthique du bwimuntu**

Le bwimuntu impose un comportement et des attitudes morales qui signifient le respect de soi et des autres, le sens de la mesure ainsi que certaines limites à l'agir. A propos du respect de soi et des autres, les Baluba disent que « bwimuntu e buleme. Buleme e kuihabo » (L'humanité de l'homme, c'est le respect ; le respect, on se le donne). En effet, un homme qui témoigne du bwimuntu est celui qui se respecte lui-même avant que les autres ne le respectent. Le vrai respect commence par soi-même. Ce respect va de pair avec la dignité et le sens de l'honneur qu'un muntu véritable doit rechercher. Il s'agit de la valeur morale que doit revêtir l'agir humain et de l'estime qui va avec. Sous ce rapport, le bwimuntu devient une valeur qui affecte l'homme. J. Mbayo s'est largement exprimé sur ce sujet :

« Le bumuntu confère la dignité absolue et inconditionnelle à l'homme. Celui qui pose des actes qui expriment le bumuntu éveille le sentiment d'admiration de la part des autres et ressent en lui-même la satisfaction d'avoir agi en homme. Voilà pourquoi le Bumuntu, c'est l'estime de soi et des autres, la considération de soi et des autres, l'affirmation de soi et l'affirmation des autres, le respect de soi et des autres, la reconnaissance de soi et des autres, le souci de soi et des autres. Si l'estime de soi, la considération de soi, l'affirmation de soi, le respect de soi, la reconnaissance de soi, le souci de soi sont des moments réflexifs de la praxis, du bien agir et sont confirmés et renforcés par l'estime de l'autre, la considération de l'autre, l'affirmation de l'autre, le respect de l'autre qui est en même temps le respect pour l'autre, la reconnaissance de l'autre et le souci de l'autre, ils sont avant tout consécutifs de ce qu'on est, c'est-à-dire du Bumuntu. On ne grandit pas en se salissant ou en se détestant et en salissant ou en détestant les autres ».

A partir de ce qui précède, nous comprenons mieux que selon l'éthique du bwimuntu, le respect de soi ne va pas sans le respect de l'autre. Ce respect de l'autre doit être étendu jusqu'au respect des biens d'autrui. L'homme excellent s'applique à vivre ce qu'il a appris de ses parents. Selon les Baluba, « Kantu ka bene e kantu mambo » (« Le bien d'autrui est problématique »). C'est une invitation à faire attention aux choses d'autrui et à ne pas y toucher, une interdiction formelle de voler. Il s'agit de se garder de porter la main sur ce qui ne nous appartient pas. Un tel agir est digne de l'homme. En effet, un homme authentiquement humain doit avoir le sens de la gêne et de la distance vis-à-vis du bien d'autrui. Un proverbe luba dit : « Buta bwa bene bandilwa kaanwa » (le fusil d'autrui est à regarder et non à envier) : le fusil d'autrui

peut être admiré sans pour autant s'en servir. En d'autres mots, on peut bien apprécier le bien d'autrui sans vouloir s'en emparer. Le respect de la personne et de ses biens est une des dimensions éthiques du bwimuntu.

Concernant le sens de la mesure, il est dit que « Nzolo udianga kiazankene ne mulomo » (le coq mange ce qui convient à son gosier) : le coq n'avale que ce qui est proportionné à sa gorge. Cette sagesse nous enseigne que l'homme qui jouit du bwimuntu ne vit jamais au-dessus de ses moyens. Le malheur de notre temps est que les hommes vivent sans tenir compte de leurs réalités ni de leurs capacités. Il suffit de voir, à l'approche des fêtes de fin d'année, comment les familles s'endettent pour faire la fête et aussitôt après se mettent en difficulté de survie. Pourquoi cette course au « vouloir être ce qu'on n'est pas » ? Parce que l'homme d'aujourd'hui fait passer le paraître avant l'être. Il privilégie le souci du paraître au souci d'être. Il est fort dommage que notre monde soit celui du faire-semblant et de l'apparence à sauver. Ce proverbe invite l'homme à faire disparaître le paraître, il l'appelle au réalisme et à la responsabilité. Vouloir vivre et vouloir être au-dessus de ses moyens est contraire à l'éthique du bwimuntu.

Quant aux limites de l'agir, il s'avère que le muntu authentique ne dit pas et ne fait pas n'importe quoi, n'importe quand ni à n'importe qui. Il doit mesurer son action et son dire en fonction des circonstances des personnes, des temps et des lieux. En kiluba on dit : « Imena imena yashina mpala ». Cela veut dire que « les cheveux (ici sous-entendus) ne poussent jamais au visage ». Il est question de limites à imposer à nos actions. Dans la logique du bwimuntu, l'homme doit être réservé. Il se garde de dire et de faire certaines choses qui pourraient être fâcheuses. Il a le sens de la gêne, de la honte et de la pudeur.

En effet, tenir des propos grossiers envers un parent ou un aîné, manquer d'égard à l'autorité, dire des impudicités, poser des gestes qui frisent l'impertinence, infliger de lourdes sanctions aux membres de sa famille, n'est pas toléré dans l'éthique du bwimuntu, car cela ressemblerait à des cheveux qui ont poussé, sans limite, jusqu'au visage.

Dans ce sens, l'éthique du bwimuntu vise à modeler des hommes et des femmes dignes de rendre la vie vivable pour tous et capable de bâtir une cité à la mesure de l'homme.

### **2. 3. La politique du bwimuntu**

La dimension politique du bwimuntu repose sur un principe démocratique. Selon J. Mbayo, « Le bumuntu est une excellence de vie individuellement et collectivement. En tant que telle, cette excellence de vie se décline comme bonheur partagé. La plénitude de vie qui se matérialise en bonheur partagé ne peut être effective que si elle est encadrée par les structures et les institutions démocratiques. Les institutions justes qui encadrent l'être ensemble des hommes devraient elles-mêmes être animées par des hommes-sources qui incarnent le bumuntu afin de matérialiser le désir du bonheur partagé »<sup>9</sup>.

Vu sous cet angle, l'anthropologie et l'éthique jaillissantes du buimuntu inclinent à mettre en valeur l'importance de la communauté humaine et la nécessité de vivre heureux ensemble comme membres d'une cité. Un proverbe luba dit à ce propos : « Tuayayi tuayayi e bantu » (Allons-y, allons-y, c'est les gens), cela veut dire qu'il ne peut exister des sociétés authentiquement humaines que là où règne la souveraineté populaire. Qui refuse la communauté humaine s'exclut de la vie sociale et par conséquent se tue lui-même car nul homme en tant qu'homme n'est fait pour vivre sans les autres. Dans la philosophie du bwimuntu, « être, c'est une construction sociale ; être, c'est provenir des autres ; être, c'est être en relation ; être, c'est plus que paraître aux yeux des autres, c'est exister concomitamment avec l'autre ; être, c'est être ensemble ». Dans cette optique, « Je suis parce que nous sommes. Et parce que nous sommes, donc je suis. Mon humanité est inextricablement liée à la tienne ». En te déshumanisant, je me déshumanise moi-même. Les Baluba/Katanga disent : « Uhela bantu wihela » (qui refuse les gens se refuse), c'est-à-dire, qui se fout de ses semblables se met tout seul la corde au cou.

L'importance de la communauté humaine pour un vivre-ensemble harmonieux est une dimension essentielle et constitutive du bwimuntu. Par ailleurs, la communauté humaine ne va pas sans une autorité qui garantit ce vivre-ensemble de façon permanente et efficace. Il y a comme un va-et-vient et vient-et-va entre l'autorité et le peuple. Pas de chef sans peuple, pas de peuple sans chef non plus. La sagesse luba/Kasaï dit : « Mukalenge wa bantu, bantu'a mukalenge (le chef est pour les gens, les gens sont pour le chef) : le chef n'est rien sans son peuple, un peuple sans gouvernant ne tient pas. A partir de là, nous pouvons saisir qu'un muntu qui incarne le bwimuntu reconnaît et obéit à l'autorité légitime du chef et ce dernier, au nom de son bwimuntu, gouverne dignement son peuple et lui assure le bien commun, la justice et le droit.

Si nos sociétés politiques fonctionnent mal et peinent à prendre de l'élan pour un développement humain commun, n'est-ce pas parce qu'elles manquent d'une part des hommes excellents, des hommes vraiment humains pour diriger humainement la chose publique et d'autre part des citoyens pleinement loyaux pour s'investir dans le bien commun ? Le bwimuntu produit des dirigeants et des citoyens consciencieux. A l'heure de la dégradation de la situation socio-politique de nos Etats, il est urgent d'éduquer le peuple et ses dirigeants au bwimuntu, à une culture de l'excellence qui transforme positivement le vivre-ensemble d'un peuple. Cela suppose, selon J. Mbayo, la mise en place des institutions justes et excellentes animées par des hommes justes et excellents.

Or nous constatons que la misère corrompt la conscience morale de nombreux concitoyens et les plus puissants briguent des mandats politiques par défi. Résultat : les incompetents, les médiocres, les rapaces d'argent, bref ceux dont le buimuntu est altéré dirigent la cité. Des citoyens qui vivent selon la loi de l'excellence savent qu'on ne confie pas la gouvernance d'une cité à n'importe quel homme. La sagesse et l'expérience leur ont appris les conséquences néfastes d'un choix politique malheureux. Un proverbe luba est suggestif à ce propos : « A bahe mpuya kibunji, ka kenke nakio » (On a donné le village au chimpanzé, le voilà qui se promène avec). En effet, le chimpanzé est un animal connu pour sa mobilité et son hyperactivité. Il n'est jamais tranquille, il saute et gambade d'arbre en arbre. Il symbolise l'instabilité et l'agitation. Il serait donc imprudent de confier à un tel animal la gouvernance de la cité, autrement il agite tous les citoyens. Prise sur le vif, cette métaphore est riche d'enseignement : les citoyens excellents ne doivent jamais élire des dirigeants non excellents sous peine d'hypothéquer l'avenir de la cité.

Sans incarnation du buimuntu, aucun dirigeant ne peut assurer dignement et de façon juste le bien commun supérieur auquel aspire un peuple pleinement humain. Au vrai, il faut qu'on arrive à fonder un Etat ubuntu dont la finalité est d' « être à la hauteur des capacités attendues de lui afin de traduire en actes l'éthos et l'axiologie de la nouvelle société aux valeurs conviviales et de renforcement des liens sociaux dans la perspective d'un humanisme vigoureux ».

Cet humanisme vigoureux doit être intégral. Il doit prendre en compte l'homme aussi bien dans ses relations avec ses semblables qu'avec son environnement.

#### **2. 4. L'écologie du bwimuntu**

L'éthique du bwimuntu a des incidences sur le rapport de l'homme avec la nature<sup>10</sup>. Plus exactement, l'ubuntu, c'est la nouvelle écologie. Un homme digne et véritablement homme est celui qui se comprend comme un élément de la nature et est censé vivre en harmonie avec elle. Il doit la traiter avec soin d'autant que sa vie et sa survie en dépendent. Sur ce point, le bwimuntu comporte une éthique écologique qui oriente l'homme à adopter un double style de vie : respecter en protégeant l'environnement qui l'héberge et consommer avec sagesse et modération les produits de la terre.

A propos du respect et de la protection de l'environnement<sup>11</sup>, un proverbe tetela dit : « Andja Omboci » (le cosmos est un parent). Comme le cosmos accueille tout homme venant en ce monde, ainsi est-il comparé à un parent qui accueille tout enfant tel qu'il est. L'image fait réaliser le rôle du porteur de tous les êtres que joue le cosmos, à l'instar des parents. Ces derniers nous acceptent en dépit de nos limites, il en va ainsi du cosmos qui nous reçoit et nous héberge tous, sans exclusive.

L'éducation africaine impose la révérence et le respect de tout enfant vis-à-vis d'un parent de qui il tient la vie et l'être. De la même manière, l'éthique du bwimuntu impose à tout homme digne de ce nom de respecter, voire d'honorer le cosmos dans la mesure où ce dernier le maternelle et le gouverne, le porte et le supporte, le nourrit et le fait fleurir, avant de l'accueillir dans le sein de la terre-mère. Comme l'exprime la sagesse luba Kasai : « Cintu cicincikidi wa Maweja. Buloba ncidisha bantu. E kuendabo ntunku : Diafwa bantu e kubateka mu ngomba » (Toute chose est à Dieu, la terre est nourricière des hommes pour qu'ils marchent allègrement. Quand les hommes mourront, la terre les placera dans la nécropole princière). La terre est au bout du compte notre dernier réceptacle, notre reine pour tout dire, ainsi que l'exprime la sagesse bangala, « Mabelé mokonzi » (la terre reine).

Si la terre est notre reine-mère, ou plus exactement un grenier cosmique pour les vivants et une nécropole pour les morts, il nous appartient d'y habiter en sujets pacifiques et pacifiants avec tous les éléments du créé. La sage luba déclare : « Hobe talala e buanga bua tulo » (qui pacifie où il habite se fait un somnifère). Le hobe qu'on peut traduire par « ton habitat », « chez toi », « où tu es » est un locatif possessif qui exprime le milieu de vie. Si l'homme veut avoir un bon sommeil, ici symbole de paix et d'accalmie, il doit impérativement soigner son habitat, son environnement avec tous les êtres vivants qui le composent (hommes, animaux, végétaux, etc.). En d'autres termes, le prix de la paix passe par la protection du lieu et du milieu du vivant humain :

« (...) beaucoup trouvent la tranquillité et la paix, se sentent renouvelés et fortifiés, lorsqu'ils sont en contact étroit avec la beauté et l'harmonie de la nature »<sup>12</sup>. Si nous traitons fraternellement la terre, nous vivrons en paix avec elle, le contraire peut avoir des conséquences incalculables. L'homme habité par le buimuntu est également habité par la sagesse de préservation cosmique et redoute la vindicte cosmique. L'homme qui vit selon les principes du buimuntu à la différence de celui qui vit selon le bunyema (animalité) expérimente au quotidien que « l'eau c'est la vie ». Elle étanche la soif, lave et purifie. Le bon sens et la responsabilité obligent de ne pas gaspiller ni polluer l'eau. Les anciens nous ont légué ceci : « Ke banyinyine mutekua » (on ne fait pas ses besoins là où l'on puise de l'eau potable). Pris au premier degré, ce proverbe invite à ne pas faire du gâchis et à respecter le bien commun. Au second degré, il invite à prendre soin de l'eau, cette denrée commune qui nous fait vivre. Or aujourd'hui, nos rivières et ruisseaux sont pollués de multiples manières avec de multiples matières. Un visiteur de la ville de Kinshasa a vite fait de réaliser combien les rivières qui serpentent la ville sont remplies de tant de déchets. Tous ceux qui ont perdu le bwimuntu y jettent tout : papiers, bouteilles plastiques, ordures ménagères, bandes hygiéniques, excréments.

Ces actes et tant d'autres similaires posent à coup sûr la question de notre être homme. Sommes-nous encore humains ou pas du tout ? La perte du buimuntu crée un désordre intérieur qui s'extériorise dans les actes pervers et irresponsables tels que polluer l'eau.

Il y a plus : des déchets liquides et solides, entre autres les poches et bouteilles plastiques qui polluent les espaces verts et obstruent les caniveaux et cours d'eau provoquant des inondations et des érosions<sup>13</sup>. La culture du déchet s'est royalement installée dans Kinshasa où des poubelles publiques puent, dégagent des substances hautement toxiques pour la santé et génèrent mouches et moustiques. L'insalubrité révèle la perte du bwimuntu.

Cette perte est en effet une dévaluation du fait d'être homme, une survenue des hommes quelconques diversement désignés par des expressions songye comme « Kitesha (un étourdi), kadyabidyabi (un homme sans consistance), ci-tanyi (un vaurien), cintu cya bisumanga (une chose sans valeur), citakanyi (une chose nulle), cipusupusu (un homme vide, un homme coquille).

« L'homme-source » et alerte, celui qui excelle en humanité a appris de la sagesse séculaire négro-africaine que « Buloba mmputa wa lunzenze » (la terre est une plaie incurable). Ce proverbe luba invite le mortel à préserver la terre et à écouter le

langage de la terre, car toute atteinte portée contre elle peut se retourner contre l'homme. Aussi les soins thérapeutiques apportés à la terre doivent-ils être permanents. La sauvegarde de la terre est perpétuelle.

Aujourd'hui, il est urgent d'entendre et de se laisser interpeler par ce cri : « Ne blessons pas la terre ! Il ne faut pas la détruire ! Aussi longtemps que les choses terrestres seront violentées et subiront de mauvais traitements, Dieu pansera ses blessures. Il les lavera dans les souffrances et les épreuves de l'humanité. Dieu donne toute la création à l'homme pour qu'il en use à son gré, mais si ce privilège est employé abusivement, sa justice punira l'humanité par l'intermédiaire de la création ».

Toujours à propos du respect du cosmos, il existe une théonymie négro-africaine<sup>14</sup>, des parémies relatives aux interdits alimentaires et l'écothérapie qui plaident en faveur de la sauvegarde de la nature et de la protection à lui assurer. Il importe de les exploiter pour étayer notre propos.

**- De Dieu qui est en toutes choses**

L'homme au sens du bwimuntu sait que toutes choses portent en elles la marque du divin. C'est la dimension de la « présence permanente » de Dieu dans le monde et dans la création, car partout et en tout, Dieu est chez lui, ainsi que l'attestent les théonymies ci-après :

« Finjikaselehoma » : « Vent-qui-ne-laisse-aucun-lieu » (Cokwe) ; « Lupepele mwasakaje mikuna : Vent-qui-emplit-les-montagnes (Luba) ; « Mwasakaje meetu mwasakaje misoko » : « Qui emplit forêts et villages » (Luba).

Ces attributs divins dévoilent une présence divine de plénitude qui imprègne toute chose et tout lieu. C'est là, à notre avis, un « panthéisme positif » justifiable, car dans la spiritualité africaine, il n'y a pas de dichotomie entre le sacré et le profane. Le cosmos et tout ce qui le constitue, avec l'homme au centre, est perçu comme porteur du Dieu vivant<sup>15</sup>, mieux son épiphanie.

De cette manière, la spiritualité africaine du « Dieu en toutes choses » interpelle l'homme à respecter la nature dans la mesure où Dieu habite chaque élément de la nature :

« L'univers se déploie en Dieu, qui le remplit tout entier. Il y a donc une mystique dans une feuille, dans un chemin, dans la rosée, dans le visage du pauvre. L'idéal n'est pas seulement de passer de l'extérieur à l'intérieur pour découvrir l'action de Dieu dans l'âme, mais aussi d'arriver à le trouver en toute chose »<sup>16</sup>.

Une telle spiritualité invite le muntu à acquérir une culture de l'excellence écologique, c'est-à-dire une nouvelle sagesse d'habiter la terre à partir du moment où le sort humain et celui du cosmos sont plus que jamais liés. Est pointée ici la responsabilité de l'homme devant la création et le Créateur. Comme l'écrit si bien Léonard Santedi : « Si l'homme a un rôle premier à jouer dans la création, c'est celui de la servir et non de l'asservir. Il doit se conduire en bon gardien et un jardinier<sup>17</sup>. Il y a toute une éthique de la responsabilité qui rejoint les sensibilités des religions traditionnelles africaines au sujet de la nature jadis respectée comme œuvre de l'Être Suprême.

J. M. Ela propose d'en faire une reprise dans le processus de la théologie contextuelle et écrit avec justesse :

« (...) une véritable inculturation de la foi au Dieu créateur est inséparable des luttes pour la protection de l'environnement. Peut-être un dialogue approfondi avec les spiritualités africaines permet-il de retrouver l'esprit de la Terre, de l'Air, de l'Eau, ou de l'Arbre violé, torturé et exploité à cause de la cupidité humaine. (...) A partir des religions africaines où les croyances à la Terre-mère animent les comportements et les attitudes à l'égard de la nature, les Églises d'Afrique ont besoin de recentrer l'expérience de la foi sur la vie afin de procéder à une nouvelle lecture de la Bible dans la perspective des oiseaux, de l'eau, de l'air, des arbres et des montagnes à la manière de Jésus de Nazareth qui intègre les réalités de la création dans l'annonce du royaume de Dieu. Comme le suggère saint François d'Assise que l'on considère aujourd'hui comme l'ancêtre de l'écologie, la parenté du croyant avec l'eau, la mer, le soleil, la lune, les étoiles, l'arbre, les oiseaux se fonde sur une vision de la réalité qui suppose un retour inattendu à l'animisme trop longtemps assimilé aux manifestations du paganisme africain »<sup>18</sup>.

#### **- Des interdits alimentaires**

Un proverbe luba dit : « Dia kimo uyuke kiofua » (« Mange un seul aliment, tu sauras ce qui te tue). Ou encore « Qui mange en désordre ne saura jamais ce qui l'a emporté. C'est une invitation à l'hygiène alimentaire et à la maîtrise de l'avidité humaine pour ne pas consumer la nature. « Muluba kadile kidie diedie » (Un Muluba ne mange pas n'importe quoi, n'importe quand ni n'importe comment). Ce proverbe se rapproche de la spiritualité traditionnelle africaine relative aux interdits alimentaires. Sans relever de la magie ni de la superstition, ces interdits (totems) ont été un facteur favorisant la sauvegarde de l'environnement.

Selon une étude menée par P. C. Bile sur les Bulu de l'Afrique centrale<sup>19</sup>, pour éviter de porter atteinte à la vie et pour limiter la disparition de certaines espèces, tout le monde ne peut pas tout manger. Les restrictions sont imposées à tous, en majeure partie aux femmes et aux enfants. Voici quelques illustrations : les reptiles sont exclusivement réservés aux hommes adultes ; les oiseaux sauvages sont réservés aux hommes et aux femmes en cessation d'activité sexuelle. Et pour cause, la consommation de ces oiseaux atrophie les seins de la femme. Les chenilles et certaines espèces d'escargot sont réservées aux hommes car ils perturbent la reproduction chez la femme. Le folon et les bourgeons de macabo surtout bouillis sont strictement interdits aux hommes car ils les rendent impuissants. Pour protéger l'enfant à naître, la femme enceinte ne mange pas d'œuf (sinon l'enfant sera chauve), pas d'antilope (l'enfant en aura les yeux et le cou), pas d'escargots (l'enfant en héritera la bave et risquera l'asthme), pas de tête de poulet (sinon l'enfant ne fera pas pousser les dents), pas de silure ni de serpent (l'enfant ne marchera pas, ou alors trop tard).

Nous découvrons donc que, grâce aux interdits, la consommation de certaines espèces est modérée et par conséquent permet à la nature de se renouveler et de se reproduire. Il se fait malheureusement qu'aujourd'hui tout le monde a accès à tout, le marché favorisant la surconsommation de toutes les espèces animales et végétales. L'absence de tabous et d'interdits accélère le consumérisme : tout le monde, y compris les femmes, mange du boa et la viande du chien est de plus en plus prisée. Ce qui suscite, dans certains cas, la perte de la biodiversité. En effet, dans un continent aux multiples problèmes alimentaires, confronté aux urgences de survie, la surconsommation des richesses naturelles relatives à la faune et à la flore est de plus en plus inquiétante aujourd'hui. La pêche incontrôlée (même à la moustiquaire), la chasse non réglementée, l'exploitation anarchique du sol et du sous-sol accentuent énormément la perte de certaines espèces pourtant incontournables dans l'équilibre de l'environnement et dans la qualité de vie.

La perte du bwimuntu nous fait ressembler à ces gamins non avisés au sujet desquels la sagesse Yombe sonne l'alerte : « Baana balleeze babiika tetila ngoolo zithuuta ka buna zingaasi zikadi bwebaakana » (Que les enfants ne s'amuse pas à concasser les noix de palme non mûres sinon il y aura pénurie de noix de palme). Commentant ce proverbe, J.-L. Phola écrit avec pertinence :

« Le proverbe met en évidence la fragilité des ressources dont la gestion est confiée à l'homme. Les enfants représentent tout homme qui, malgré son âge, pourrait,

consciemment ou inconsciemment, s'amuser avec des ressources naturelles, ici représentées par les noix. Les noix non mûres représentent ici tous les fruits de la nature qui nécessitent une certaine maturation avant d'être consommés. En effet, il sied de souligner que l'homme peut détruire la nature à tout moment, en faisant comme le fait l'enfant dans son activité ludique. Si l'enfant le fait juste pour satisfaire son désir ludique, il ne mesure néanmoins pas les conséquences de son acte qui peuvent être préjudiciables à toute l'humanité. Ainsi, il est du devoir de l'homme, tout en faisant usage de sa liberté, de veiller à la gestion environnementale dans le respect de l'ordre écologique (...) En effet, la pénurie de la noix de palme évoquée dans ce proverbe peut donc renvoyer à la raréfaction d'autres ressources de la nature dont le manque peut conduire à des conséquences néfastes à l'ordre cosmique »<sup>20</sup>.

#### **- De l'écothérapie**

La médecine traditionnelle africaine nous inspire une autre dimension de la considération de la nature, car c'est dans cette dernière que la thérapeutique puise ses ressources. Selon les mots de J. Ngbelu et Y. Lukenge :

« Soigner c'est négocier la santé auprès des forces de la terre, de l'air, de l'eau et de la lumière. Ces espaces cosmiques sont considérés comme des espaces sacramentaux, car ils permettent aux acteurs des soins de santé de se métamorphoser et de métamorphoser leurs malades, non seulement physiquement, mais aussi et surtout spirituellement afin d'exploiter pour le bien-être collectif et individuel les énergies vitales qu'ils renferment ».

Pour ce faire, le thérapeute africain nous apprend à vivre une authentique fraternité avec l'environnement global. Par son expérience et sa pratique sanitaires, nous découvrons la sacralité de la nature et les mystères de la forêt. La nature dont dépend essentiellement l'équilibre ou le déséquilibre de notre vie, est le lieu concret d'où le guérisseur quête la guérison de ses patients. La nature est comme un « temple à mystères », elle regorge « des arbres totémiques, des mares, des sources, des rivières sacrées, des amas de pierres, des ports, des jardins des palmiers-raphia ou à huile, des grottes, des enclos des richesses communautaires que les « nganga » (terme que nous traduisons par experts de santé générale) sont tenus de protéger et de gérer avec beaucoup de religion et de responsabilité ». En d'autres termes, l'écothérapie nous donne une belle leçon que je me permettrai de rendre en ces termes : « Respectez la nature, elle vous sauvera la vie. Protégez la forêt, elle vous guérira ! ». Ce cri, sans nul doute, fait écho à l'un des dix commandements pour sauvegarder la création : « Tu ne

brûleras pas inutilement une forêt »<sup>21</sup>. A cet interdit peut s'adjoindre une sagesse ancienne Yombe : « Ukuna nti kasizinga bobo ko » (Celui qui a planté un arbre n'as pas vécu inutilement). Outre l'invitation au reboisement de notre environnement, ce proverbe fait prendre conscience de ce que tout homme doit laisser à la génération à venir. L'arbre nous assure un bel oxygène pour la respiration et un abri pour le repos, ses fruits sont nourrissants, son bois est utile pour aménager l'habitat, etc. Il est donc le symbole de la bonne qualité de vie à léguer à ceux qui viendront après nous. Qui plante un arbre n'aura donc pas vécu que pour lui-même mais aussi pour les autres. Vivre et être pour les autres est caractéristique du bwimuntu. Et c'est en étant pour les autres qu'on peut aussi être pour Dieu. Le bwimuntu (être homme) nous fait découvrir le bwi-Leza (l'être Dieu).

## **2. 5. La théologie du bwimuntu**

Le muntu véritable en qui demeure l'attribut d'humanité, sait que le bwimuntu est un don de Dieu. Comme l'écrit J. Mbayo Mbayo, « (...) l'excellence de vie n'est pas un donné, mais une donnée, elle n'est pas innée ni spontanée. Elle plonge ses racines dans l'invisible qui se visibilise, elle est de l'ordre du don qui doit se transformer en destinée ». Dieu est donc source et accomplissement de l'homme. La preuve en est que le muntu a décerné à Dieu une multitude des noms et titres significatifs. Le muntu ne se comprend véritablement comme homme que dans une dimension verticale constitutive d'un être tourné vers une transcendance. Sous ce rapport, le bwimuntu ou l'ubuntu se veut une dynamique d'une vie affranchie des contraintes animales et une tension permanente vers le Très-Haut, le sacré. Dans cette « théotropie », le muntu apparaît comme quelqu'un « tourné-vers » celui dont il n'a pas seulement un vague pressentiment, mais qu'il invoque et appelle dans ses prières, dont il éprouve la bienveillance et sur qui il croit pouvoir compter comme sur l'allié le plus sûr dans les questions cruciales de l'existence ».

L'on peut saisir, à juste titre, ce que le Muluba dit et pense de Dieu : « Vidye kamonwe meso » (Dieu est invisible par les yeux). Cela n'exclut pourtant pas la présence et la proximité de Dieu aux côtés de ses créatures. La sagesse luba s'exprime ainsi : « Vidye udi hodi, umwite ukwitaba, umulonde bukwidila » (Dieu est près de toi, si tu l'appelles, il te répond ; si tu le poursuis, la nuit tombera).

Cela traduit l'immanence divine rendue par le fait que Dieu répond quand on le sollicite, mais il demeure transcendant et matériellement insaisissable dans la mesure

où nul ne peut le rattraper. L'insaisissabilité est parfois portée à l'extrême, on pense qu'il est difficile, voire impossible d'atteindre Dieu.

Toutefois, on peut lui adresser une prière, lui offrir un sacrifice et l'appeler en cas d'ultime secours<sup>22</sup>. Ce va-et-vient entre transcendance et immanence divines traduit la réalité de l'alliance : le Dieu inaccessible rejoint l'homme dans la quotidienneté de sa vie pour cheminer avec lui.

Celui qui a le bwimuntu, vit en homme avisé et responsable devant Dieu. Il a pleine conscience de ce que Dieu vient à son aide sans pour autant prendre sa place. Il n'abuse pas de la bonté divine, bien au contraire il y coopère. Comme en témoigne ce proverbe luba : « Vidye kape nkope ne kitondo, upa enka wisasaketa » (Dieu ne donne pas au paresseux, il ne donne qu'à celui qui se démène). Ce proverbe invite l'homme à ne pas abuser de la bonté divine en s'installant dans l'oisiveté. Si Dieu donne sans compter, l'homme est, à son niveau et par son effort, invité à coopérer à cette bonté. De cette manière, il participe à « l'achèvement de la création ». Le proverbe suivant va dans ce sens en accentuant la coopération et la participation humaines au dessein divin : « Vidye wakupa buya, bukomo, bumi, nobe wa mukwasha ko » (Dieu te donne la beauté, la force, la vie, toi aussi aide-le). « Vidye kape umo, upa mwana, upa ne umpika » (Dieu ne donne pas à une seule personne, il donne à l'homme libre et à l'esclave). Cela veut dire que la bonté divine n'est pas discriminatoire, chacun en bénéficie. Dieu ne fait acception de personne, nul n'est exclu de son accolade.

La vertu de la patience en face du « Maître de toutes choses » est aussi caractéristique du bwimuntu. Dans son trébuchement vers l'Improbable, l'homme excellent et sage apprend qu'il faut patienter : « Vidye kaba bukidi, babilwa bavudile » (Dieu ne donne pas vite, car ceux à qui il donne sont nombreux). Sont mis en exergue d'une part, la patience quand on sollicite la faveur divine étant donné que Dieu donne à plusieurs personnes ; d'autre part, l'altruisme, car Dieu s'occupe aussi des autres. De Dieu on n'exige pas, on ne peut non plus jalouser le bien qu'Il fait à autrui.

Le Dieu-source de vie est aussi le Dieu-terme de la vie. Le muntu authentique l'a bien appris des anciens : « Celui qui a créé le crâne, c'est lui qui le brise »<sup>23</sup>. Dans cette parémie, Dieu est au commencement et à la fin dernière de l'homme. Autant Dieu est créateur de l'homme, autant Il en est le terme final. Le pouvoir de donner la vie et la mort appartient à Dieu seul. Autrement dit, le proverbe sous-entend que nul n'a le pouvoir de faire mourir l'homme si ce n'est son créateur qui, seul, a fixé le temps de la fin de sa vie sur terre. Entre le commencement et le terme, il y a donc l'expérience

inéluçtable de la mort. Avoir le bwimuntu c'est aussi reconnaître qu'on n'est pas éternel sur la terre et qu'il y a un au-delà de cette vie qui transite nécessairement par une mort assumée. Le vrai muntu ne vit pas sans penser à sa propre mort ni se soucier de son avenir, au contraire il a pleine conscience de ce qu'il n'est qu'un passager sur terre et que l'au-delà est l'avenir de tout vivant. La tradition africaine est riche des proverbes qui en témoignent.

Les Rwandais disent à travers la sagesse populaire : « Meurt celui qui est né » ou encore « Il n'est point de sauteur qui ait franchi la mort ». Cela signifie que tant que l'homme est vivant, il est un « mort-en-sursis ». Les Luba du Kasai expriment la même idée en ces termes : « Lufu ndibanza dya buloba. Mwena dyende wadifucila » (La mort c'est une dette envers la terre. Chacun s'acquitte en personne de la sienne). Cela s'entend que mourir est une expérience personnelle, il appartient à chacun de l'affronter. Comme l'exprime un autre proverbe luba : « Ku bajangi kakuena kutuma mukenji, waya pebe waya kudilumbulila » (Personne ne peut déléguer un autre au pays des morts. Chacun s'y rend plaider sa propre cause)<sup>24</sup>. De cette manière, ni âge, ni sexe, ni expérience acquise n'entre en ligne de compte quand la mort survient. Elle s'avère de ce fait un événement inévitable devant lequel les hommes sont désarmés et nul n'est épargné<sup>25</sup>. Ainsi tous, petits et grands, riches et pauvres, ont rendez-vous avec la mort, et cela reste le problème majeur de tout celui qui se laisse habiter par le bwimuntu.

Par-delà la mort, l'homme qui a bien vécu, celui a incarné « l'humanité », n'entre pas dans l'absurde ni dans le néant. « Etre tourné-vers », il est accueilli par Dieu, au village des ancêtres : « Les morts ne sont pas localisés sous terre, car ils ne sont pas dans un lieu. Ils sont heureux en Dieu ou malheureux privés de Dieu »<sup>26</sup>. Autrement dit, le vrai séjour du « bon muntu » est chez Dieu, en un endroit paisible appelé « Kala kakomba ka Mukalenga Maweja » (La cour splendide du Seigneur Dieu).

Par ailleurs, le « bwimuntu » qui est en l'homme est une force, une énergie, une dynamique qui porte l'être tout entier dans sa lutte pour que la vie triomphe de la mort. Sur ce point, l'homme habité par le « bwimuntu » se saisit comme un être en mouvement, en chemin vers son plein accomplissement. Le vrai muntu éprouve son existence comme un vœu, un désir profond de vivre sans cesse. Cette volonté est fondamentale dans la mesure où elle permet de ne pas désespérer de la mort, mais de croire au triomphe final de la vie. Comme l'écrit O. Bimwenyi Kweshi : « La vie, en effet, ne peut mourir.

Dans le combat gigantesque qu'elle soutient contre la mort, la vie triomphe de la mort. C'est là une donnée définitive qui se dégage de tous les enseignements fondamentaux que les sages dispensent aux initiands dans les bosquets enchantés ». Pour tout dire, l'homme au bwimuntu ne meurt jamais, sa qualité d'humanité l'éternise.

### **CONCLUSION**

Chaque parémie charrie une force de loi morale et a une large applicabilité. Véhicules de la culture, outils privilégiés pour éduquer, les proverbes nous ont fait réaliser à quel point le bwimuntu est une notion d'une richesse inépuisable. Elle nous révèle ceci de particulier : « Vivre selon l'ubuntu, c'est affirmer au quotidien que je ne suis un être humain que dans la mesure où je suis en relation avec l'autre ; je suis un être humain par et pour les autres. C'est seulement relié aux autres et à l'environnement que j'existe ».

L'analyse que nous avons faite du bwimuntu par le biais du discours parémiologique permet de conclure que si tout homme se laisse éduquer à la culture de l'excellence et se laisse habiter par le bwimuntu, il est possible de construire une humanité nouvelle, vivante et vivifiante où l'homme peut fraterniser avec son semblable et le cosmos, tous polarisés vers l'Improbable en qui ils s'accomplissent. Par contre, la perte du bwimuntu vide l'homme de son sens et de sa consistance et ouvre la porte à une cohabitation difficile des hommes entre eux, rend l'homme ennemi de la nature et en définitive ennemi de Dieu. Qui perd le bwimuntu cesse de vivre et d'être.

### **REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES**

1. J. A. NYEME, *Munga. Ethique en un milieu africain. Gentilisme et Christianisme*, 2e édition revue et corrigée, Ingenbohl, Imprimerie du Père Théodose, 1980, p. 81.
2. . MUFUTA, *Le chant kasala des Luba*, (coll. Les Classiques Africains), Paris, éd. Julliard, 1968, cité par O. BIMWENYI KWESHI, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence africaine, 1981, p. 453.
3. P. TEMPELS, *La philosophie bantoue*, Paris, Présence africaine, 1949.
4. KAUMBA LUFUNDA SAMAJIKU, *Fiers d'être congolais. Les symboles de notre identité*, Kinshasa, Noraf, 2024 cité par KAUMBA LUFUNDA SAMAJIKU, *Comprendre Ubuntu*, p. 19.
5. H. MOVA SAKANYI, *Le Manifeste des Jeunes Ubuntu. Pour une transformation positive de la société congolaise*, (Comptes rendus), Paris, L'Harmattan, 2017, p. 76. 77.

6. MUTONKOLE MPIANA WA KABOLE, *Chrétiens africains appelés à la plénitude de la vie*, Kinshasa, Ed. Filles de Saint Paul, 1987, p. 85.
7. G. MALOBA, *Inculturation et eschatologie. Enjeux et débats dans les traditions bantu*, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 306.
8. B. BUJO, *Dieu devient homme en Afrique noire. Méditations sur l'incarnation (Évangile et vie africaine)*, Kinshasa, Paulines, 1996, p. 25.
9. J. MBAYO MBAYO, *Bumuntu ou la culture de l'excellence*. Vol. 2 La praxéologie, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, 2017, p. 13.
10. R. MATAND MAKASHING a consacré une large réflexion sur ce sujet. Cf. *L'homme et la nature. Perspectives africaines de l'écologie profonde*, Paris, L'Harmattan, 2019.
11. E. KABEMBA NZENGU, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, Beau Bassin, Presses Académiques Francophones, 2017, p. 150-151.
12. BENOIT VI, *Si tu veux construire la paix, protège la Création*. Message pour la célébration de la Journée mondiale de la Paix 2010, Paris, Salvator, 2009, p. 25.
13. A. MATAND TWILENG, *Introduction à la problématique des pollutions et des nuisances*, Kinshasa, CRIDUPN, 2014, p. 15.
14. G. MALOBA KAYAMBA, *La théonymie en pays luba. Quête de pertinence*, dans *Cahiers des Religions Africaines*, Nouvelle série, Vol. 1, n. 2 (décembre 2020), surtout p. 73-84.
15. J. DIAMONEKA DIA NKUKA, *Anthropométrie de la religion négro-africaine. Éléments d'analyse et de compréhension*, dans C.R.A, vol. 29, n° 57 (1995), p. 91.
16. PAPE FRANCOIS, *Loué sois-tu. Laudate si. Sur la sauvegarde de la maison commune*, Paris, Bayard-Cerf-Mame, 2013, n° 233.
17. L. SANTEDI KINKUPU, *Pour une nouvelle sagesse d'habiter le monde*, dans *Revue Africaine de Théologie*, vol. 25, n. 56 (2004), p. 168.
18. J.-M. ELA, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 129.
19. P.-C. BILE, *Les Bulu et la terre : entre appropriation et soumission. Des méthodes ancestrales de protection de l'environnement*, dans B. FANSAKA, *Écologie, traditions africaines et développement. Enjeux environnementaux en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala, 2015, p. 49-58.
20. J.-L. PHOLA NYIMI, *La rationalité écologique dans les proverbes Yombe*, Boma, Grand Séminaire Abbé Ngidi, 2020, p. 20-21.

21. S.-J. MUYENGO MULOMBE, *Ne laissons pas mourir la terre. Autour de Laudato Si du Papa François et de la COP 21 de Paris*, Kinshasa, Presses de l'Université Catholique du Congo, 2020, p. 94-95.
22. E. MESSI METOGO, *Dieu peut-il mourir en Afrique ?*, Paris-Yaoundé, Karthala-Presses de l'Ucac, 1987, p. 39.
23. D. NOTHOMB, *Un humanisme africain. Valeurs et pierres d'attente*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1969, p. 69.
24. S. BAMUINIKILE-MUDIASA, *La mort et l'au-delà chez les Baluba du Kasai. Position traditionnelle et perspectives catéchétiques*, Lubumbashi, Cepsi, (Collection des mémoires n° 29), 1971, p. 43.
25. L. V. THOMAS et R. LUNEAU, *Les religions d'Afrique Noire. Textes et traditions sacrés (Le trésor spirituel de l'humanité)*, Paris, Fayard-Denoël, 1969, p. 219.
26. O. BIMWENYI, *Une approche de la conception de l'au-delà chez les 'païens'*. Perspectives de christianisation, dans *Pour servir* 5 (1967), p. 243.