

# Cahiers des Religions Africaines

Nouvelle série. Volume 1, n. 2 (décembre 2020)

Jules MUANDA KIENGA, *L'Afrique face aux défis de la mondialisation. Pour une réappropriation de son patrimoine éthique*, p. 9-34.

<https://doi.org/10.61496/GOBX1298>

PRESSES DE L'UNIVERSITE CATHOLIQUE DU CONGO

## L'Afrique face aux défis de la mondialisation Pour une réappropriation de son patrimoine éthique

Jules MUANDA KIENGA  
Professeur à l'Université Catholique du Congo

**Résumé** - Le processus de la mondialisation est inéluctable. Il marque la vie des peuples dans toutes ses dimensions. Si, d'une part, il favorise la rencontre et les échanges entre les peuples de toutes races et cultures, d'autre part, il mène progressivement le monde vers une « standardisation » tous azimuts. Une « méga-culture » tend en fait à s'imposer progressivement et à niveler toutes les autres. C'est la culture occidentale postmoderne et l'émergence de la Nouvelle Éthique mondiale. Cette étude voudrait comprendre comment l'Afrique subsaharienne doit se situer face à cette nouvelle éthique. L'enjeu est de taille car l'éthique, c'est ce qu'il y a de plus fondamental chez l'humain. Elle oriente et détermine son destin : son passé, son présent et son avenir.

**Mots-clés** : mondialisation, postmodernité, nouvelle éthique mondiale, discernement, réappropriation, patrimoine éthique africain.

**Summary** - The process of globalization seems unavoidable. It impacts on all aspects of people's lives. If, on one hand it helps bring together people of all races and cultures and promotes exchanges between them, on the other hand however, it gradually leads to an all-out standardisation of the world. A mega-culture is actually taking roots and levelling all the others. That's the post-modern western culture and the emergence of the new global ethics. The present study is an attempt to understand how Sub-Saharan Africa has to stand vis-à-vis this new ethics. The stake is higher, given that ethics is the most fundamental component of human kind. It guides and determines its destiny: its past, present and future.

**Keywords**: Globalization, Post-modernity, New Global Ethics, Discernment, Re-appropriation, African Ethics Heritage.

### Introduction

Nous vivons aujourd'hui dans un monde profondément marqué par la mondialisation. Il s'agit d'un processus en cours et toujours en mouvement

avec des impacts et des conséquences sur la vie des peuples et des sociétés, aussi bien sur leur présent que sur leur avenir.

Les moyens de communication sociale toujours plus rapides et presque à la portée de tous, les infrastructures et les moyens de transport, permettent une plus grande mobilité d'informations, de personnes, de biens, de capitaux et d'œuvres culturelles. La mondialisation a réduit les distances et favorisé les rencontres et les échanges entre personnes de différents pays, continents, cultures et races. L'on peut dire que le monde est devenu « un village planétaire » où tout se tient, s'influence, s'uniformise et se standardise »<sup>1</sup>. L'expérience que le monde vit en ces jours avec la Covid-19 prouve encore, et de manière incontestable, cette inéluctable réalité : tout se passe comme dans un engrenage qui entraîne tout et n'épargne rien. La mondialisation est en marche et a désormais abattu toutes les frontières que les hommes tentent en vain de dresser pour se défendre.

L'impact de la mondialisation se ressent fortement tant dans le vécu quotidien des individus que dans l'organisation des sociétés. S'il est vrai que l'on a souvent plus parlé de la mondialisation en termes économique et géopolitique, il faut constater, avec le Pape Benoît XVI, qu'il s'agit là d'« un phénomène multidimensionnel et polyvalent, qui exige d'être saisi dans la diversité et dans l'unité de tous ses aspects (...) »<sup>2</sup>. Ceci revient à dire que le phénomène de la mondialisation doit être abordé et exploré sous tous les aspects de la vie humaine : social, sanitaire, politique, économique, culturel et religieux. En le saisissant comme tel, l'on peut mieux cerner les opportunités et les risques, les avantages et les désavantages qu'il présente.

Dès lors, nous pensons qu'il faille, à côté de toutes les études qui sont menées pour cerner l'impact de la mondialisation sur le plan socio-économique et géopolitique, engager, avec la même acuité, des réflexions sur les aspects socio-culturels de ce phénomène, notamment la dimension éthique. Car, celle-ci représente un élément essentiel de la vie de l'homme, en ce sens qu'elle indique à la fois l'idée que ce dernier se fait de sa propre identité, sa vision du monde et le sens de son agir dans le monde. Aussi, la perte des repères éthiques déstructure l'âme d'un peuple et le prive d'atouts nécessaires pour affronter son présent et son avenir. Un peuple qui perd son patrimoine éthique est comme un navire qui n'a plus de boussole et navigue dangereusement à vue.

1 J. MUANDA KIENGA, *L'effervescence religieuse en Afrique : crise ou vitalité de la foi? Pistes pour « une nouvelle évangélisation »*, Paris, L'Harmattan, 2015, p. 48.

2 BENOÎT XVI, Lettre encyclique *Caritas in veritate*, 29 juin 2009, n. 42.

Nous voulons porter ici une attention particulière sur l'impact de la mondialisation sur le patrimoine éthique africain, et plus précisément sur le « savoir éthique ». Par « savoir éthique », nous entendons « ces sagesse, (...) souvent de nature religieuse, [qui] véhiculent une expérience qui identifie ce qui favorise ou ce qui empêche le plein épanouissement de la vie personnelle et la bonne marche de la vie sociale »<sup>3</sup>. Il inclut l'ensemble des valeurs, des règles, des pratiques rationnelles et volontaires par lesquelles, non seulement les hommes se fixent des canons de comportements, mais aussi cherchent à se réaliser et se transformer dans leur existence concrète<sup>4</sup>.

Précisons que notre étude entend se concentrer sur le savoir éthique de l'Afrique subsaharienne, et plus précisément sur les supports culturels qui le contiennent et l'articulent. Nous mettrons en évidence la pertinence et l'actualité de ce savoir éthique, c'est-à-dire sa capacité à réguler et à diriger encore aujourd'hui l'agir et les comportements des hommes et des femmes d'Afrique.

Pour mieux cerner les contours de la question spécifique qui nous préoccupe, nous allons mettre en évidence les risques d'annihilation du patrimoine éthique africain face à la standardisation culturelle issue de la mondialisation (1) ; analyser les contours de cette « nouvelle éthique » qui se veut mondiale (2) et voir l'attitude que l'Afrique doit adopter face à la standardisation culturelle (3).

3 COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2001, n. 12.

4 Cette définition du « savoir éthique » embrasse en effet tous les deux modèles éthiques qui traversent l'histoire occidentale : l'éthique entendue comme ensemble des valeurs et des règles d'action proposées à un individu ou à des groupes ; l'éthique comme « un art de l'existence » ou une « technique d'édification de soi » fixée dans des canons de comportements. Cf. M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité*. Tome II. *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 ; S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg/Paris, Éditions Universitaires Fribourg/Éditions du Cerf, 2<sup>e</sup> édition, 1990, p. 333-403.

## 1. La mondialisation et les risques d'annihilation du patrimoine éthique africain

Un regard porté sur la mondialisation nous présente le phénomène sous deux faces ambivalentes. En effet, il s'observe, d'un côté, qu'elle est un processus d'échanges et d'universalisation. En tant que tel, elle offre aux sociétés d'énormes opportunités et avantages : l'ouverture au monde et la rencontre des cultures, la reconnaissance universelle des droits humains et la « globalisation » de la démocratie, la prise de conscience de la nécessité d'une solidarité planétaire, la possibilité d'accès au marché mondial des biens et des services, etc.

L'on remarque, de l'autre côté, que si la mondialisation tend à faire du monde un espace unique avec une culture uniforme et homogène, elle est en réalité le ralliement de fait à la culture du plus fort. En effet, les relations entre les nations sont dictées par un rapport de forces : les nations qui détiennent le plus de pouvoir économique, politique et médiatique, imposent leurs règles de jeu auxquelles toutes les autres doivent se plier sous peine d'être marginalisées. Vue sous cet angle, la mondialisation expose les pays plus faibles, africains en l'occurrence, aux risques d'exploitation économique et d'annihilation culturelle. La culture véhiculée par la mondialisation s'impose sur les autres et les anéantit, devenant ainsi la « méga culture » sur laquelle toutes les autres doivent se modeler. Cette culture est porteuse de sa logique économique, de son idée de société et de la politique, de ses valeurs et de sa vision religieuse. Le risque est donc celui de la banalisation sinon de la suppression de toute altérité et diversité culturelle<sup>5</sup>. C'est ce danger qu'en court aujourd'hui la culture africaine.

En ce qui concerne l'aspect éthique et, plus précisément le savoir éthique, on assiste aujourd'hui, non seulement à l'effritement des valeurs traditionnelles sur lesquelles se fondaient les sociétés africaines (la valeur de la famille, le respect de toute vie humaine, etc.), mais aussi à la perte des « supports » du savoir éthique. Nous pensons ici à la disparition, dans les sociétés africaines d'aujourd'hui et surtout chez les jeunes, des « locutions sentencieuses » par lesquelles s'articulaient et se transmettaient de génération en génération la sagesse de la vie et les valeurs morales : les proverbes, les sentences, les dictons, les maximes, les adages, les préceptes, les aphorismes, les mythes, les épopées, les contes et les fables, l'expression artistique et musicale.

<sup>5</sup> Cf. BENOIT XVI, *Caritas in Veritate*, n. 33 ss ; A. DURAND, *La foi chrétienne aux prises avec la mondialisation*, Paris, Cerf, 2003, p. 64.

Aujourd'hui en Afrique, les traditionnels « supports » du savoir éthique ont fait place aux instruments de diffusion de la culture de la mondialisation : les médias, certaines musiques, l'école, les campagnes d'information et de formation des masses menées par les Organisations internationales, comme l'OMS ou l'UNESCO. A travers ces canaux sont dictés des canons de comportements et des valeurs bien déterminés, des paramètres qui se veulent mondialement normatifs.

Ces paramètres normatifs, édictés par ceux qui ont la commande de la gouvernance mondiale, constituent ce que Marguerite Peeters appelle la « nouvelle éthique mondiale »<sup>6</sup>. Cette éthique, portée par la mondialisation, est l'« expression et le fruit de la longue marche occidentale vers la postmodernité »<sup>7</sup>.

## 2. La « nouvelle éthique mondiale » (NEM) : matrice culturelle et nouveaux paramètres éthiques

La NEM se définit comme un ensemble des paramètres éthiques forgés au niveau de la gouvernance mondiale et adoptés comme normes mondialement valables<sup>8</sup>. Il convient, pour bien en cerner le sens, de les scruter à partir de l'idéologie qui les sous-tend : l'idéologie « postmoderne ». Celle-ci a fortement influencé la société occidentale après l'époque moderne jusqu'à nos jours ; c'est elle qui gouverne le « nouveau consensus mondial »<sup>9</sup>. La postmodernité est en effet l'« idéologie religieuse, philosophique et culturelle de la mondialisation »<sup>10</sup>.

### 2.1. La matrice culturelle : la postmodernité

La culture de notre temps est fortement marquée par la « postmodernité ». Le phénomène est transversal : il imprègne les différentes expressions de la culture de notre temps (l'art, l'architecture, l'esthétique, la littérature, la photographie, la technologie, la sociologie, la philosophie, l'éthique et même la théologie)<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Nous écrirons désormais NEM.

<sup>7</sup> Cf. M. A. PEETERS, *La mondialisation de la révolution culturelle occidentale. Concepts-clefs, mécanismes opérationnels* (Dialogue Dynamics), sl, 2007, p. 31.

<sup>8</sup> Cf. *Ibidem*, p. 22-26.

<sup>9</sup> Cf. *Ibidem*, p. 31.

<sup>10</sup> C. UPTON, *Postmodernisme, Mondialisme et « New Age »*, dans *Spiritualités et mondialisation*, n. 73-74 (juillet-décembre 2004), p. 171.

<sup>11</sup> Cf. A. NITROLA, *Cos'è il postmoderno*, dans G. PUGLISI (a cura di), *Pluralismo e postmodernismo. Le sfide alla religione. Corso breve di ecumenismo*, Vol. XII, Roma, Centro pro Unione, 1997, p. 19.

Le jugement qu'on y porte est alternativement positif ou négatif selon le domaine où l'on se trouve et le point de vue que l'on considère<sup>12</sup>. En outre, il n'y a pas de consensus sur la délimitation historique du phénomène. Il est complexe tant dans sa genèse, dans son élaboration que dans ses objectifs<sup>13</sup>. Toutefois, malgré la diversité des approches, il y a un élément qui est commun chez tous les penseurs qui se déclarent « postmodernes » ou sont qualifiés comme tels. C'est la réaction contre le pouvoir excessif que la modernité a attribué à la raison.

La modernité désigne généralement la période qui commence au XVII<sup>e</sup> siècle avec René Descartes<sup>14</sup>. Elle est caractérisée par la place prépondérante accordée à la raison dans l'explication du réel<sup>15</sup>. En effet, en réaction au Moyen-âge qui explique tous les phénomènes de l'univers à partir de la foi au détriment de la raison, les penseurs modernes tiennent que la raison est la seule instance capable d'appréhender la vérité des choses. L'homme doit chercher l'explication des événements et des phénomènes du monde non dans la transcendance, mais dans les principes mêmes de l'histoire que seule la raison peut découvrir. Car, l'histoire évoluant d'elle-même, c'est au niveau de l'homme et non pas de Dieu qu'il faut identifier les principes structurant la pluralité des événements. Ainsi, pour Kant, le sens de l'histoire est à chercher dans la capacité de la raison de se libérer de toute forme d'irrationalité et d'identifier le devoir moral. Hegel, lui, pense qu'il est dans l'esprit qui tourne vers lui-même ; tandis que pour Marx, il se trouve dans la lutte des classes. Nous sommes ici en présence de ce que d'aucuns ont appelé « idéologies », c'est-à-dire des systèmes qui donnent une vision unitaire de l'histoire. Chaque élément se comprend à l'intérieur de tout le système et, du point de vue éthique, il y a une nette et claire distinction entre le bien et le mal.

Pour les modernes, la raison est le moteur du progrès de l'histoire humaine. Et, l'illumination, qui est l'expression la plus emblématique de la modernité, soutient que l'homme doit prendre en mains sa propre destinée en

12 Cf. JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Fides et Ratio*, 14 septembre 1998, n. 91 ; G. PUGLISI (a cura di), *op. cit.* Les points de vue sur l'impact du postmodernisme sur les religions, sont en effet contrastés : si, pour certains, le postmodernisme signe l'éclipse de la religiosité ; d'autres voient en cette fin du rationalisme séculariste le début d'une nouvelle ère spirituelle.

13 Cf. A. NITROLA, *art. cit.*, p. 19; J. MUANDA KIENGA, *La loi naturelle chez Servais Pinckaers. Exposé et confrontation*. Pars dissertationis ad doctoratum in Theologia morali consequendum, Roma, Pontificia Academia Alphonsiana, 2001, p. 107.

14 Cf. R. VERNEAUX, *Histoire de la philosophie moderne*, 18<sup>e</sup> édition, Paris, Beauchesne, 1963, p. 6. L'auteur fait remarquer que la philosophie moderne commence formellement aux XVII<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles avec la Renaissance.

15 Sur la modernité, cf. A. NITROLA, *art. cit.*, p. 23-24.

se libérant de ce que Kant appelle « l'état de minorité » dans lequel il s'est mis lui-même par son incapacité à faire valoir son propre intellect<sup>16</sup>. Il appartient à la raison et au progrès scientifique, qui en est le fruit, d'assurer la libération de l'homme. Il s'agit, pour la raison, de récupérer son indépendance longtemps hypothéquée par la superstition, l'intolérance religieuse, le pouvoir arbitraire des monarchies absolues, le poids opprimant de l'obscurantisme et de la tradition<sup>17</sup>.

Convaincus que le modèle rationnel « mathématico-déductif » est le seul capable de formuler des « idées claires et distinctes », les penseurs modernes vont l'étendre à tous les domaines du savoir, et même à l'éthique. Spinoza écrira même le fameux ouvrage *Ethica more geometrico demonstrata* (Éthique démontrée avec la méthode géométrique). L'astronome français Laplace, lui, dans ses *Œuvres*, appliquera aux sciences morales et juridiques la conception mécanique et déterministe de Newton.

La raison moderne s'arroge en fait un pouvoir illimité sur le monde jusqu'à identifier son modèle épistémologique avec la réalité des choses et avec la vérité de l'agir. Elle réduit tout à son schéma et nie l'existence de tout ce qui n'y est pas réductible. Ce modèle épistémologique va petit à petit s'avérer fragile et illusoire. Il entre en crise à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle avec les nouvelles théories scientifiques, notamment celle des quanta et celle de la relativité, qui modifient substantiellement la compréhension de la nature<sup>18</sup>. On se rend compte que celles qui étaient jadis considérées comme des certitudes scientifiques, ne le sont pas. Elles ne sont en réalité que des connaissances provisoires continuellement révisables. La perte de crédibilité du modèle mathématico-déductif entraîne aussi la perte de confiance envers une raison considérée jusque-là comme l'unique voie d'accès à la vérité totale.

De cette crise de la raison émergent deux orientations philosophiques fondamentales : une plus constructive et, l'autre plutôt nihiliste<sup>19</sup>. La première est celle que l'on peut appeler « la philosophie du retour ». Tout en se montrant critique au paradigme moderne de la raison, elle propose encore la question du sens ultime de la vie et de l'être. Elle entend cependant élargir ses bases et refonder méthodologiquement la philosophie comme « science

16 Cf. E. KANT, *Risposta alla questione : cos'è l'illuminismo ?*, dans COLLECTIF, *Scritti politici e di filosofia del diritto*, Torino, Utet, 1956, p. 141.

17 Cf. *Universo. La grande enciclopedia per tutti*, Novara, 1975, au mot *illuminismo*.

18 Cf. N. CAPPELLETTO, *il personalismo e la sua impostazione etica*. Prima parte: *Gli orizzonti storici di comprensione della persona*. Notes des cours pour les étudiants de l'Académie Alfonsiana, Roma, 1994, p. 7.

19 Cf. *Ibidem*.

rigoureuse ». C'est dans cette orientation que se situent la phénoménologie et les philosophies de l'existence. Elles sont l'expression de cette raison qui est à la recherche d'une sagesse *sui generis* capable de fonder et de garantir le sens de l'homme.

La deuxième orientation est prise par une bonne partie de la philosophie contemporaine. Prenant acte de l'incapacité de la raison à expliquer la totalité de l'être, cette philosophie renonce carrément à chercher la vérité de l'être. Selon Nietzsche, considéré comme le père de la pensée postmoderne<sup>20</sup>, le « monde vrai est une fable »<sup>21</sup>. L'homme ne doit donc se préoccuper de chercher le sens de l'être ; car l'être n'a en fait aucune finalité, ni transcendante ni immanente. L'homme « voyageur » doit simplement « vivre », faire son chemin sans en connaître la destination<sup>22</sup>.

C'est donc sur le nihilisme que se construit la pensée postmoderne<sup>23</sup>. Pour les postmodernes, l'on ne peut arriver à la vérité des choses. La connaissance n'est pas liée à une quelconque « vérité de la raison », mais elle est ce que chacun perçoit selon son point de vue. Penser signifie non pas « recueillir les structures stables de la réalité », mais « interpréter la pluralité des sens » que le monde présente<sup>24</sup>. Dans ce sens, le monde devient un « enchevêtrement d'interprétations qui se détruisent et se modifient ». Car, l'être de l'homme n'a ni sens ni finalité et, partant, ne peut se fier ni à sa raison ni à la valeur de ses connaissances<sup>25</sup>. Et, n'ayant aucun fondement stable ni finalité, l'homme peut agir comme il veut. C'est l'arbitraire qui est ici le critère de l'agir si bien qu'il appartient à chacun de décider de ce qui est bien et de ce qui est mal. Le choix libre devient en fait un choix sans raison éthique et sans norme<sup>26</sup>.

Pour les postmodernes, il n'y a donc pas de « vérité objective » ; il n'y a que des opinions. Il n'y a pas un sens, il y a des sens. Ils voient dans l'exaltation de

20 Pour Gianni Vattimo, un des grands philosophes postmodernes de notre époque, on peut affirmer à juste titre que la postmodernité philosophique naît avec Nietzsche. Cf. G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985, p. 172.

21 Cf. F. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles. Œuvres complètes de Frédéric Nietzsche*, Vol. 12, Traduction de Henri Albert, Paris, Mercure de France, p. 133-135.

22 Cf. IDEM, *Ainsi parlait Zarathoustra*. Traduction de Georges-Arthur Goldschnùdt, Paris, Librairie Générale Française, 1972; G. BUCARO, *Filosofia della religione. Forme e figure. La riflessione sul "senso" del fatto religioso da Spinoza a Nietzsche, da Bloch a Eliade*, Roma, Città Nuova Editrice, 2<sup>a</sup> edizione, 1988, p. 107.

23 Cf. JEAN-PAUL II, *op. cit.*, n. 46 et 91.

24 Cf. A. NITROLA, *art. cit.*, p. 27.

25 Cf. R. TREMBLAY, *Radicali e fondati nel Figlio. Contributi per una morale di tipo filiale*, Roma, Edizioni Dehoniane, 1997, p. 146.

26 Cf. E. CORRADI, *Pensiero postmoderno e libertà*, in COLLECTIF, *La libertà oggi*, Milano, 1987, p. 77-110.

la « pluralité de sens » contre l' « unicité du sens » du monde, le réveil d'une culture de la tolérance et du respect de la diversité. N'ayant ni idées absolues ni vérités préétablies, les hommes des différentes cultures peuvent vivre avec leurs différences et les exprimer librement. En effet, pense Gianni Vattimo,

« si je parle mon dialecte, finalement, dans un monde des dialectes, je serai conscient qu'il n'est pas la seule «langue», mais il est justement un dialecte parmi tant d'autres. Si je professe mon système des valeurs - religieuses, esthétiques, politiques, ethniques - dans un monde de cultures diverses, j'aurai aussi une conscience aiguë de l'historicité, de la contingence, de l'étroitesse de tous ces systèmes, à commencer par le mien »<sup>27</sup>.

C'est sur cette idéologie philosophique, qui prêche essentiellement la « liberté absolue » de l'individu et la « pluralité de sens », comprise comme gage de la tolérance, que la gouvernance mondiale va forger les paramètres éthiques qu'elle voudrait mondialement normatifs.

## 2.2. Les nouveaux paramètres éthiques

La NEM naît historiquement au début des années 1990, avec la chute du mur de Berlin. Le monde prend acte de la fin de la guerre des idéologies qui a, jusque-là, divisé le monde en deux blocs antagonistes : le capitalisme d'un côté, et le communisme de l'autre. Il semble alors se dégager, dans l'opinion mondiale, un consensus sur le triomphe idéologique de la démocratie et du libéralisme économique. On pense que les recettes prônées par l'Occident doivent inexorablement s'appliquer à tous les pays pour résoudre les problèmes mondiaux qui se posent<sup>28</sup> : la pauvreté, la dégradation environnementale, la croissance démographique, l'inégalité hommes-femmes, les abus des droits humains et d'autres encore.

C'est dans ce sens qu'on estime nécessaire de renforcer l'Organisation des Nations Unies (ONU) pour accroître son pouvoir normatif mondial et lui permettre de se positionner au centre stratégique de la gouvernance mondiale. Car, pour les experts aux postes de commande de la gouvernance mondiale, « les problèmes de l'humanité étaient devenus mondiaux et requéraient non seulement des solutions mondiales, mais des valeurs mondiales »<sup>29</sup>.

En s'attribuant le monopole de l'éthique, l'ONU se dit être « la seule institution capable de rendre la mondialisation *humaine, éthique et durable* »<sup>30</sup>. Aussi,

27 G. VATTIMO, *La società trasparente*, Milano, Garzanti, p. 18 (C'est nous qui traduisons).

28 Intéressant de lire à ce sujet ce best-seller : F. FUKUYAMA, *La fin de l'histoire et le Dernier Homme* (Coll. Histoire), Paris, Flammarion, 1992.

29 M. A. PEETERS, *op. cit.*, p. 22.

30 *Ibidem*.

dès 1990 elle va organiser une série des Conférences intergouvernementales traitant de tous les aspects de la vie sociale : l'éducation (Jomtien, 1990), les enfants et leurs droits (New-York), l'environnement (Rio, 1992), les droits humains (Vienne, 1993), la population (Le Caire, 1994), le développement social (Copenhague, 1995), les femmes (Pékin, 1995), l'habitat (Istanbul, 1996) ; et la sécurité alimentaire (Rome, 1996). L'objectif de ces conférences est « de construire une nouvelle vision du monde, un nouvel ordre mondial, un nouveau consensus mondial sur les normes, valeurs et priorités pour la communauté internationale au 21<sup>ème</sup> siècle »<sup>31</sup>.

De ces conférences émergent de nouveaux paradigmes : on parle désormais de la mondialisation au visage humain, de la citoyenneté mondiale, de la bonne gouvernance, de la démocratie participative, du droit à la diversité, du développement durable, de l'égalité des sexes, de l'égalité des chances, des droits sexuels et de la santé reproductive, de la qualité de la vie, de l'éducation pour tous, du droit des enfants...

Ces mots et expressions sont chargés d'une nouvelle sémantique<sup>32</sup>. A titre d'exemple, la « diversité culturelle » est définie comme un cadre éthique normatif : les comportements et les choix de l'individu sont déterminés non par des valeurs morales objectives et universelles, mais par ses propres us et coutumes. Il s'agit en fait de la revendication d'un pluralisme éthique qui rime avec le relativisme éthique.

Le concept d'« égalité des sexes », lui, est redéfini à partir de la doctrine du « *Gender* » soutenue à la Conférence de Pékin en 1995. Contrairement à l'idée selon laquelle la complémentarité entre homme-femme et leurs rôles sociaux relèvent de leur nature respective, le « *Gender* » soutient que les différences sociales entre l'homme et la femme ne seraient en réalité que des constructions sociales. Il est ainsi erroné d'attribuer à la femme le rôle de mère et d'épouse. Les rôles sociaux ne dépendent pas du sexe, mais du choix libre des individus. En outre, le « *Gender* » affirme l'« asexualisation » de l'individu<sup>33</sup>.

Par conséquent, la « diversité sexuelle » devra être comprise comme « la possibilité normative de choisir son comportement et son orientation sexuelle sans restriction autre que les principes de consentement et de ne pas nuire à la santé de son partenaire »<sup>34</sup>. Cette diversité consacre à la fois la

sexualité libre et le libre choix des orientations sexuelles : la bisexualité, la transsexualité, l'homosexualité, le lesbianisme, l'hétérosexualité.

La « santé reproductive », concept-clé de la Conférence du Caire, s'élargit et va au-delà de la planification familiale. Elle inclut la sexualité et la maternité « sans risques ». Elle exige le droit à l'utilisation des moyens de contraception artificielle et le recours à l'avortement « sans risques ». Le « développement durable », lui, doit être compris comme un développement qui intègre la croissance économique, l'équité sociale et la protection de l'environnement. Et l'« éducation pour tous » est le droit reconnu à tous d'accéder à la connaissance, quelle que soit la race, le sexe ou le statut social.

Remarquons que ces paradigmes et d'autres, définis par la gouvernance mondiale, s'incluent et s'imbriquent mutuellement. Ils sont tous imprégnés et colorés d'une même idéologie véhiculée par cette « nouvelle éthique mondiale ». Et, jouissant d'un puissant support institutionnel, politique et financier, cette éthique va vite s'imposer comme le seul mode de vie valable pour toutes les sociétés. Elle est en effet largement diffusée à travers les médias, le cinéma, la musique, l'école, l'université, les campagnes d'information et de formation organisées par les Organes de l'ONU (l'UNICEF, l'OMS et autres) et les programmes de gouvernement.

Sur cette « nouvelle éthique » forgée par la gouvernance mondiale, deux choses sont à dire. Elle aura permis et stimulé, ces dernières années, des avancées significatives sur la reconnaissance de certains droits fondamentaux de la personne humaine. On peut mentionner l'accès universel à l'enseignement, la lutte contre les discriminations (de sexe, de race, de minorités, etc.), l'attention à la question de la santé maternelle, la promotion des droits de l'enfant, la prise en compte de la question écologique dans la quête effrénée du développement.

Par contre, l'on observe, que la NEM a provoqué, avec ses nouveaux paramètres, un bouleversement des mentalités, des styles de vie et des comportements individuels. Elle a porté au changement du paysage socio-culturel, des identités personnelles et sociales. Ce changement se traduit par un langage nouveau, différent de celui jusque-là utilisé dans les sociétés de tradition judéo-chrétienne et d'autres grandes traditions culturelles mondiales, comme celle africaine ou orientale. Les mots comme famille, époux, mariage, bonheur, autorité parentale, complémentarité entre femme et homme, disparaissent petit à petit au profit des concepts nouveaux : couples, partenaires, amour libre, contrat entre les sexes, contrat matrimonial, bien-être, droits des

31 M. A. PEETERS, *La mondialisation de la révolution*, p. 22.

32 Cf. *Ibidem*, p. 50-84.

33 Cf. *Ibidem*, p. 74.

34 *Ibidem*, p. 72.

enfants opposés à l'autorité parentale, égalité des sexes, choix de l'orientation sexuelle, etc.

L'on se trouve ainsi en face d'un cataclysme anthropologique, d'un processus de « déconstruction-reconstruction » de la réalité, des identités et de l'anthropologie. Avec la NEM, fille de la postmodernité, on voit émerger une nouvelle culture qui met en crise les fondements millénaires sur lesquels se sont construites plusieurs sociétés et cultures, notamment celles de l'Afrique. Et, puisque la mondialisation est irréversible et nul ne peut y échapper dans une certaine mesure, il faudrait bien adopter l'attitude qui convient.

### 3. L'Afrique face à la « nouvelle éthique mondiale » : le devoir du discernement

La mondialisation soulève bien des questions auxquelles nous avons déjà fait allusion, notamment celle de son rapport avec les particularités culturelles des peuples. En effet, dans un monde où les cultures s'uniformisent et où est forgée une éthique mondialement normative, l'on ne peut s'empêcher de s'interroger sur la place que peuvent encore occuper les cultures particulières des peuples. Doivent-elles s'annihiler au profit de la nouvelle culture mondiale qui a ses paramètres sociaux, économiques et éthiques ?

La question de fond peut en fait se poser en ces termes : vers quelle direction doit s'orienter la mondialisation et jusqu'où doit-elle s'étendre ? Tous les peuples, faisant partie du village global de l'humanité, doivent-ils se soumettre aux règles du jeu de la mondialisation, telles que définies ?

A ces questions, nous relevons principalement trois positions qui sont en fait les diverses manières de comprendre la mondialisation<sup>35</sup>.

Il y a ceux qui, comme Francis Fukuyama, pensent que la mondialisation doit s'orienter dans le sens du modèle démocratique et économique prôné par l'Occident, étant donné que ce modèle a eu raison de toutes les idéologies et, de ce fait, représente quelque chose d'indépassable dans l'histoire de l'humanité. Vue sous cette perspective, la mondialisation peut être comprise comme un transfert des modèles culturels et économiques occidentaux vers d'autres cultures. Ceux qui soutiennent cette idée pensent qu'elle est la seule voie à emprunter pour vivre dans un monde devenu un village global.

35 Cf. P. MOREAU DEFARGES, *La mondialisation* (Que sais-je ?), Paris, PUF, 7<sup>e</sup> édition, 2008, p. 63-108 ; A. DURAND, *op. cit.*, p. 63-68 ; J. MUANDA KIENGA, *L'effervescence religieuse*, p. 55-56.

Pour d'autres par contre, en diffusant sur toute la planète les références et les valeurs occidentales, la mondialisation provoque des frustrations auprès d'autres cultures, notamment celles non-occidentales. Se sentant menacées, ces dernières développent ainsi des mécanismes d'autodéfense et de résistance : soit qu'elles se replient sur elles-mêmes, soit qu'elles rejettent toute ouverture. C'est en fait là l'origine des intégrismes, du fondamentalisme, du nationalisme et de tous les mouvements prônant le repli identitaire. D'autres voient donc en la mondialisation la voie ouverte aux conflits entre les civilisations du monde<sup>36</sup>.

Il y a enfin ceux qui estiment que la mondialisation est un processus dans lequel les hommes de toutes cultures, toutes races et tous lieux, sont aujourd'hui plus qu'hier irrémédiablement embarqués. Il faut cependant dire que la mondialisation, telle que vécue aujourd'hui, connaît des dérapages ; elle doit, de ce fait, être recadrée et repensée<sup>37</sup>. Elle doit notamment être débarrassée de toute idéologie néolibérale, de tout eurocentrisme et de tout réductionnisme anthropologique. Elle ne peut donc consister ni dans l'extension du « même », ni dans l'enfermement dans les altérités culturelles. En tant que rencontre des cultures et plateforme d'échanges multiformes, elle doit être promotrice d'une « culture intégrale » basée sur le dialogue et sur le respect des différences, axée sur les valeurs de paix et de solidarité<sup>38</sup>.

Ainsi, tout en étant ouvert à la pluralité des cultures et au modèle culturel véhiculé par la mondialisation, il appartient à chaque peuple de discerner, évaluer et décider de ce qu'il y a à prendre et à rejeter pour sa croissance. L'Afrique ne peut donc a priori ni accepter ni rejeter en bloc les idées véhiculées à travers la mondialisation, en l'occurrence la « nouvelle éthique mondiale » ; elle a le droit et même le devoir de discerner. Pour ce faire, elle doit en appeler à son patrimoine éthique qui est, sans aucun doute, un important critère de discernement dans un monde à multiples propositions.

Aussi, pensons-nous procéder de manière concise à l'analyse du savoir éthique africain en cherchant à comprendre comment il s'articule (1) et quels

36 Cf. S. P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations ?* », dans *Foreign Affairs*, vol. 72, n. 3 (1993), p. 25. Traduction française : *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

37 Le Magistère de l'Eglise a plusieurs fois fait un plaidoyer pour une mondialisation plus humaine. Benoît XIV, dans l'encyclique *Caritas in Veritate* (cf. n.33), salue la mondialisation de l'économie en ce qu'elle représente une opportunité offerte à des régions entières de l'humanité pour sortir du sous-développement. Ce processus doit néanmoins être animé dans la perspective de la « civilisation de l'amour ».

38 C. VON BARLOEVEN, *Pour une Civilisation de l'Holos au XXI<sup>e</sup> siècle. Les attendus de la modernité dans l'histoire culturelle et religieuse*, dans *Spiritualités et mondialisation*, n.73-74 (juillet-décembre 2004), p. 124-125.

sont les principaux supports dans lesquels il est véhiculé de génération en génération (2). Nous dégagerons enfin ses enseignements sur certaines thématiques chères à de la NEM (3).

### 3.1. Un savoir éthique qui s'articule avec la « parole »

En parlant du patrimoine éthique africain ou, plus généralement du patrimoine culturel africain, il convient de faire deux précisions utiles. Tout en reconnaissant quelques différences dans les cultures africaines, nous relevons toutefois des constances remarquables si bien qu'on peut, à juste titre, parler avec Cheik Anta Diop de « l'unité culturelle de l'Afrique noire »<sup>39</sup>. En outre, parler du patrimoine culturel africain ne signifie nullement exhumer un objet de musée ; mais se référer à une vision du monde qui influe sur l'art de vivre de l'Africain d'hier comme d'aujourd'hui. Il y a bel et bien une conjonction entre hier et aujourd'hui : le hier qui est actif et agissant dans l'aujourd'hui.

Les cultures africaines sont des civilisations de l'oralité. Non seulement que la parole y est le moyen par excellence de la transmission du savoir, elle est aussi considérée comme « une puissance mystérieuse et participante du dynamisme de l'être, où «je parle donc je suis ; je parle, donc je fais, je parle, donc je suis en communion aux autres» »<sup>40</sup>. En Afrique, la parole est plus qu'une expression verbale : elle est au cœur de la vie, en tant qu'elle est celle qui la crée et l'anime.

Les traditions africaines dans la majorité, tout comme la cosmogonie égyptienne, attribuent à la parole un pouvoir créateur<sup>41</sup>. En effet, selon la cosmogonie Dogon du Mali, le Dieu Amma engendre le Nommo par la pa-

39 C'est le titre d'un ouvrage de C. A. DIOP, *L'unité culturelle de l'Afrique noire. Domaines du patriarcat et de matriarcat dans l'Antiquité classique*, 2<sup>e</sup> édition, Paris, Présence Africaine, 1982. L'auteur y compare l'Afrique actuelle avec l'Égypte antique sur le plan de l'organisation de la famille, de l'État, de la conception de la royauté, des systèmes philosophiques et moraux. Il relève une profonde unité culturelle qui prouve que toutes les cultures de l'Afrique sont issues d'une même souche, la culture égyptienne.

40 F. KABASELE LUMBALA, *Catéchiser en Afrique aujourd'hui. Apport des traditions orales*, Kinshasa, Baobab, 1995, p. 30. Dans le même registre répond le chanteur malien Domo-Dibi à la question : « qu'est-ce que la parole ? : « La parole est tout. Elle coupe, écorche. Elle modèle, module. Elle perturbe, rend fou. Elle guérit ou tue net. Elle amplifie, abaisse selon sa charge. Elle excite ou calme les âmes. » : Cf. L.-V. THOMAS, R. LUNEAU et J.-L. DONEUX, *Les religions d'Afrique Noire. Textes et traditions sacrés*, Paris, Fayard-Denoël, 1969, p. 17.

41 Cf. O. BAIN, *Quelques conceptions cosmogoniques et symboliques de l'Égypte ancienne et de l'Afrique traditionnelle*. Hommage à Cheikh Anta Diop, dans <http://afriquepluriel.ruwenzori.net/these.htm>, (consulté le 27 mai 2020).

role. Et, le Nommo, à qui Amma délègue la maîtrise de la parole, crée, à son tour, par la parole. C'est dans le même sens que la tradition Bambara conçoit la création. Elle attribue le pouvoir créateur à Maa Ngala : celui-ci crée toute chose par la force de la parole qui émane de lui-même. Le récit memphite de la création, relatif à l'antique cité égyptienne de Memphis, est semblable aux deux précédents. On peut y lire que c'est par l'autorité de ses paroles que le dieu Ptah engendre les autres dieux et donne vie à toute la création.

La parole s'identifie aussi à l'être même de la personne : c'est par elle que cette dernière existe. Elle est toute sa force vitale. Chez les Dogon du Mali, par exemple, il est absolument interdit d'élever la voix ou de siffler la nuit. Car, les paroles s'envolent et, avec elles, toute la force vitale de la personne<sup>42</sup>. Chez les Africains, l'élan vital d'une personne est en fait évalué par sa capacité à émettre une « parole ». L'on évalue l'état de santé du malade par exemple, par sa capacité à « parler ». Et, lorsqu'une personne meurt, on s'empresse de savoir ce qu'était sa dernière « parole ». Chez les Yombe de la R. D. Congo, l'on dira : « *Nuni bue keta dumuka lusala keta bika, mutu widi moyo mbembo* » (Un oiseau qui s'envole laisse une plume, un vivant laisse une parole). La parole est très précieuse : elle est la personne même ; elle tient lieu de testament et de mémoire.

Précisons davantage. La parole en Afrique a une force perlocutoire particulière : elle a des effets sur celui pour qui et sur qui elle est prononcée. Elle peut être pour lui source de bénédictions ou de malédictions ; elle peut apporter succès ou insuccès. La parole régule la vie en société : elle établit les responsabilités, elle aplanit les divergences et rétablit l'harmonie communautaire. L'on comprend ici l'importance accordée à la palabre dans les sociétés africaines.

Outre l'aspect juridico-social, la parole a une dimension éthique<sup>43</sup> : elle indique les attitudes devant entretenir les relations sociales saines et harmonieuses. Elle apprend et explique ce qu'on peut faire, dire ou désirer, et ce qui est interdit. Elle exprime les significations profondes relatives au mode de vie, à l'organisation de la société, à l'expérience de l'histoire, aux exigences du présent de la société et aux projets d'avenir. Et comme toute parole en contexte africain, le langage éthique recourt à l'image, au symbole et

42 Cf. E. SUTHERLAND-A. DIAW (dir.), *Des femmes écrivent l'Afrique. L'Afrique de l'Ouest et le Sahel*, Paris, Karthala, 2007, p. 58.

43 Cf. B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2008, p. 134-135 ; BUKASA TULU KIA MPANSU, *Réflexions sur la question de l'éthique. Application en Afrique*, dans *Éthique et société*. Actes de la 3<sup>e</sup> Semaine Philosophique de Kinshasa du 3 au 7 avril 1978, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1980, p. 182.



à la parémie. Pour les Africains, la parole doit garder un côté énigmatique<sup>44</sup>. Car le langage symbolique invite à la réflexion et garantit le respect de l'interlocuteur qu'il ne convient ni de blesser ni de frustrer avec une parole dure. En outre, seul le langage imagé est apte à révéler le Tout Autre et l'Indicible.

### 3.2. Un savoir éthique contenu dans les locutions sentencieuses, les fables, les contes, les mythes, l'art et la chanson

Le patrimoine éthique africain est articulé de manière symbolique et imagée dans les locutions sentencieuses, les fables, les contes, les mythes, l'art et la musique. Voyons ce que signifie chacun de ces supports.

Parmi les locutions sentencieuses, on peut citer les parémies suivantes : le proverbe, la sentence, la locution proverbiale, le dicton, la maxime, le slogan, l'adage, le précepte, l'aphorisme, l'apophtegme et la devise<sup>45</sup>. Elles constituent une sagesse pratique et empirique : elles conseillent la ligne de conduite à suivre et indiquent ce qui est conforme ou non aux normes culturelles admises par le groupe<sup>46</sup>. Le proverbe est la parémie la plus utilisée dans les cultures négro-africaines<sup>47</sup>. Il s'y définit comme « un énoncé (une proposition ou un groupe des propositions) concis et fort condensé, renfermant une vérité populaire incontestable et tirant origine de l'expérience empirique des sages de la société. Cet énoncé est exprimé, soit en clair, soit sous forme imagée et métaphorique »<sup>48</sup>. Son but est d'éduquer en faisant appel à la tradition et aux diverses expériences séculaires, aussi bien individuelles que communautaires (relations entre hommes et avec le cosmos).

La fable, elle, est un récit généralement court, dont les acteurs sont les animaux, les végétaux ou les êtres animés personnifiés : ils agissent, parlent et pensent comme des êtres doués de raison et de volonté<sup>49</sup>. Tout en étant

44 Cf. J. FEDRY, *Anthropologie de la parole en Afrique*, Paris, Karthala, 2010, p. 67-74 ; E. SUTHERLAND-A. DIAW (dir.), *op. cit.*, p. 58-59.

45 Cf. F. RODEGEM, *Un problème de terminologie : les locutions sentencieuses*, dans *Cahiers de l'Institut de Linguistique*, I, 5 (1972), p. 678.

46 Cf. *Ibidem*, p. 686.

47 A ce propos, il est intéressant de lire NKOMBE OLEKO, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les « Proverbes Tetela »* (Recherches philosophiques africaines), Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1979.

48 MULYUMBA WA MAMBA, *Les proverbes, un langage didactique dans les sociétés africaines traditionnelles. Le cas des Balega-Bashile*, Centre d'études et de documentation africaine (CEDAF), Cahier n°8, Bruxelles, 1973, p. 4.

49 Cf. A. NJAPNDUNKE, *Les contes africains*. Mémoire présenté à l'Ecole nationale supérieure des bibliothèques, Villeurbanne, 1980, p. 18-19 ; J. CAPRAIS, *Quelle est la différence entre fable et conte*, dans <https://arts.toutcomment.com/article/quelle-est-la-difference-entre-fable-et-conte-4284.html> (consulté le 5 juin 2020).

allégorique, la fable s'enracine dans le monde réel avec ses problèmes quotidiens. En effet, chaque animal mis en scène symbolise un vice ou une manière d'être. La finalité du récit est de donner une leçon morale au lecteur, de l'initier à la vie sociale et de faire une lecture satirique de certains comportements sociaux.

A la différence de la fable dont la finalité est principalement morale, le conte sert aussi à divertir et à susciter des émotions<sup>50</sup>. Il est un récit court ou long, dont les personnages sont les génies ou les hommes. Il existe plusieurs types de contes : contes des fées ; contes épiques, historiques, fantastiques (histoires des fantômes), humoristiques ou didactiques. A travers le conte, on raconte la vie dans ses différentes expressions (le sort des orphelins, des veuves, des handicapés) et on fait aussi l'éloge des qualités humaines, telles que le courage, la discrétion, la solidarité et bien d'autres.

Comme le conte, le mythe dévoile et explique les réalités existentielles. En outre, il justifie tout ce qui existe : l'ordre du monde, la mort, l'organisation de la société, le rythme des saisons, la situation de l'homme dans le monde, etc.<sup>51</sup>. Il a un caractère sacré en ce qu'il est transcendant, mystérieux et exemplaire<sup>52</sup>. Transcendant par le fait qu'il se déroule hors de l'espace et du temps. C'est l'« indéterminé-déterminant à l'état pur ». Il est mystérieux parce qu'ésotérique et couvert du secret (seul l'initié parvenu au plus haut degré du savoir peut en saisir la portée exacte). Il est exemplaire en tant qu'il indique le modèle même de tout ce qui est et qui doit être. Le mythe est en fait la Parole par excellence, la « Parole archétypale posée une fois pour toutes mais indéfiniment créatrice ». Ainsi, non seulement que les mythes africains révèlent les dimensions profondes de la pensée de l'individu et de la communauté (sur l'origine du monde, sur le sens de la vie et de la mort, sur le rapport de l'homme avec le sacré), ils indiquent aussi les idées-forces de la cosmogonie ainsi que les principes régulateurs de la vie sociale (les comportements, les rituels)<sup>53</sup>.

Outre ces expressions culturelles, l'art est, en Afrique comme ailleurs, un des langages privilégiés par lesquels l'on exprime sa vision du monde, son rapport avec le transcendant, sa manière d'être et sa conception de la vie. L'on peut, à juste titre, dire avec R. Huyghe que « l'art et l'homme sont

50 Cf. A. NJAPNDUNKE, *Les contes africains*, p. 19-21.

51 Cf. *Ibidem*, p. 8.

52 Cf. L.-V. THOMAS, *Réflexions à propos des mythes d'Afrique noire*, dans *L'autre et l'ailleurs. Hommages à Roger Bastide*, Nice, Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles, 1976, p. 320-321.

53 Cf. *Ibidem*, p. 314.

indissociables (...) Par lui, l'homme s'exprime plus complètement, donc se comprend et se réalise mieux. Par lui, le monde devient plus intelligible et accessible, plus familier. Il est le moyen d'un perpétuel échange avec ce qui nous entoure (...) »<sup>54</sup>.

Les sociétés traditionnelles africaines accordent une place importante à l'art : il sert de lien entre le sacré et le profane, entre les vivants et les ancêtres, entre le transcendant et l'homme. C'est pourquoi l'on attribue à certaines œuvres d'art « une puissance rituelle » : elles servent d'intermédiaire entre le monde invisible et le monde visible<sup>55</sup>. L'art africain rend visible ce qui est invisible.

Nous pouvons évoquer ici l'exemple des statues royales Kuba<sup>56</sup>. Les rois défunts sont symbolisés dans des statues sculptées avec des yeux ouverts à moitié. Cela veut dire qu'ils sont bien sûr dans l'au-delà, dans la communauté des ancêtres, mais, en même temps, présents dans leurs communautés dont ils continuent à prendre soin en leur pourvoyant fécondité et bien-être. Outre ce rôle médiateur, l'art africain a une fonction éthique : il représente et enseigne les valeurs individuelles et sociales. Nous pensons notamment au rôle pédagogique de l'art dans les rites d'initiation. Les œuvres d'art ont pour rôle d'apprendre aux jeunes initiés, les attitudes et les qualités morales d'un homme parvenu à la maturité. Ainsi, par la statue du forgeron, celle de « la scène du coupeur des noix de palme », ou encore celle de la « scène du perroquet », la société kuba exhortait les jeunes à l'amour du travail, au courage et à la persévérance<sup>57</sup>.

Deux autres expressions artistiques excellent en Afrique : le chant et la danse. Les musiques africaines et leurs éléments constitutifs (voix et instruments, échelles, structures temporelles, danse) sont fonctionnelles : elles sont intimement liées aux circonstances socio-religieuses et véhiculent des mes-

54 R. HUYGHE, *Sens et destin de l'art*. Tome 1. *De la Préhistoire à l'art roman*, Paris, Flammarion, 1967, p. 7.

55 Cf. T. MUDIJI MALAMBA GILOMBE, *Le langage des masques africains : Étude des formes et fonctions symboliques des Mbuya des Phende* (Recherches philosophiques africaines), Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1989 ; R. MATALANGA KHONDE, *Pensée mythique et dimension éthique des arts négro-africains. Approche ethnomorphologique et herméneutique de quelques œuvres d'art kongo et kuba*. Thèse de doctorat défendue à l'Université Catholique du Congo, Kinshasa, 2018, p. 197.

56 Cf. B. BUJO, *La pretesa universalità della morale occidentale. Fondamenti di un'etica africana*, Assisi, Cittadella Editrice, 2009, p. 92-98.

57 Cf. L. DE HEUSCH, *Mythes et rites bantous. Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris, Gallimard, 1972, p. 136-150.

sages<sup>58</sup>. Le chant et la danse accompagnent toute la vie et s'insèrent dans le vécu quotidien : on chante et on danse pour célébrer une naissance ou une mort ; on chante et on danse quand on sème ou on récolte ; on chante et on danse pour exprimer des sentiments ; on chante et on danse pour accomplir un rite. Le chant et la danse ont aussi une fonction éthique : on chante et on danse pour faire l'éloge des hommes de bien et critiquer les méchants ; on chante et on danse pour sensibiliser et moraliser. Il y a ainsi des chants funèbres, d'initiation, de mariage, etc.

L'analyse succincte du savoir éthique africain nous a permis d'identifier ses principaux supports. Si ces supports sont sans conteste une véritable mine d'une sagesse pratique de vie, il faut également dire que la transmission du message éthique y est faite avec une grande habileté pédagogique : elle sollicite en fait l'implication intellectuelle et émotive de ses destinataires, en recourant aux images et aux symboles empruntés à l'environnement cosmique (la nature, les animaux, les astres, les eaux, etc.) et aux rythmes de la vie des hommes (naissance, temps des semailles et de récolte, initiations, mort).

Loin d'être un vestige du passé, la tradition éthique constitue pour les Africains une véritable ressource qui leur permet d'orienter dignement leur existence dans un monde marqué par la mondialisation.

### 3.3. Le savoir éthique africain face à la NEM

Avec la mondialisation, les paramètres éthiques de la NEM tendent à s'imposer à tous comme normes mondialement valables. Pourtant, ils ne relèvent en réalité que de la culture postmoderne occidentale. C'est pourquoi ils devront être évalués et réappropriés selon les diverses sensibilités culturelles. Cela signifie que chaque peuple devrait voir ce qu'il y a à accepter, à rejeter ou à réaménager pour son épanouissement. Et, comme l'a si bien dit le Pasteur protestant Franck Keller : « Chaque peuple a son génie, son patrimoine propre, et il est important de savoir préserver les racines qui font partie de l'ADN des peuples. En imposant des vues et des conceptions de l'extérieur, sans considération des valeurs locales et régionales, on s'expose à produire des organismes humains « génétiquement modifiés »<sup>59</sup>.

58 Cf. SIMHA AROM, *Les musiques traditionnelles d'Afrique Centrale : conception/perception*, dans *Composition et perception*, Revue Contrechamps n. 10 (1988) [en ligne]. Genève, Éditions Contrechamps, (consulté le 22 juillet 2020).

59 *Interview du Pasteur Franck Keller lors de la célébration du cinquantième anniversaire du Centre Missionnaire Évangélique de Bretagne*, in <https://www.argedour.bzh> > Actualités, (consulté le 03/09/2018).

Il est donc impérieux pour nous d'interroger le savoir éthique africain sur certaines thématiques de la NEM. Dans la présente étude, nous nous focaliserons sur deux d'entre elles : le « droit de choisir » (1) et la « diversité sexuelle » (2). Le choix limité à ces deux thématiques est dicté par l'importance qu'elles ont dans le cadre normatif de la NEM.

### 3.3.1. Le « droit de choisir » dans l'éthique africaine

Le discours éthique africain s'articule généralement de manière dialectique : il procède par l'énoncé des locutions apparemment contradictoires (thèse-antithèse), mais qui sont en réalité complémentaires. La sagesse africaine est en fait une sagesse de l'équilibre qui concilie les extrêmes, comme l'enseigne si bien la maxime latine « *in medio stat virtus* » (la vertu est au milieu). L'éthique Yombe<sup>60</sup> sur la solidarité par exemple, est contenue entre autres dans deux proverbes qui se contredisent apparemment, mais se complètent en réalité. En effet, un proverbe enseigne qu'« en mangeant, on doit se regarder », tandis que l'autre dit que « les provisions du voyage, chacun pour soi ». Si le premier proverbe invite au partage et à la solidarité, le second recommande de compter sur ses propres forces. La leçon morale qui se dégage se trouve dans la synthèse de ces deux locutions : un appel à la solidarité, mais une solidarité qui ne doit pas dégénérer en parasitisme.

Le concept de liberté, qui ressort du discours éthique africain, est ambivalent : ce discours met en évidence, d'une part, la dimension communautaire de l'être de l'homme, de son agir et de sa liberté, et, d'autre part, la dimension personnelle. Nous lisons cette ambivalence notamment dans les proverbes<sup>61</sup>. Certains parmi eux soulignent le caractère communautaire de la vie de l'homme et de ses choix : « un seul arbre ne fait pas une forêt » (Madagascar), « un seul morceau de bois donne de la fumée, mais pas de feu » (Galla de l'Éthiopie), « un seul doigt ne lave pas la figure (Fang et Pangwue du Gabon, Bayombe de la RDC, du Congo et de l'Angola), « personne ne peut presser l'abcès qu'il a au dos » (les Bamileke du Cameroun). D'autres, par contre, indiquent le caractère unique de l'individu et de ses choix : « chaque serpent rampe à sa façon » (Bayombe de la RDC), « ce que les racines décident, elles ne le disent pas aux branches » (Les Ekonda de la RDC), « les doigts n'ont pas la même longueur » (les Bété de la Côte d'Ivoire), « le zèbre ne se défait pas de ses zébrures, l'écorce d'un arbre n'adhère pas à un autre arbre » (les

60 L'ethnie Yombe est présente en République Démocratique du Congo, en République du Congo et en Angola.

61 Cf. G. VAN HOUTTE, *Proverbes africains. Sagesse imagée*, Kinshasa, 1976. Ce recueil contient un nombre assez important des proverbes africains.

Massai du Kenya), « un enfant dont deux personnes s'occupent, se brûle » (les Wadchagga de la Tanzanie), « si deux femmes préparent le repas, il y aura certainement trop de sel » (Les Luo du Kenya).

De la même manière que les proverbes, les contes et les fables aussi accentuent tantôt un aspect, tantôt un autre. La fable benga de la République Centrafricaine, « l'antilope harnachée et le rat de brousse », par exemple, fait l'éloge du choix accompli sous l'œil de la communauté et fustige celui qui est accompli seul, en toute autonomie. La fable parle de deux amis inséparables qui se décident de fabriquer leurs pirogues pour pouvoir se déplacer facilement et sans toujours demander service aux autres. Novices en la matière, pour le faire, ils adoptent deux attitudes contraires : le rat, lui, choisit de travailler au vu de tout le monde de manière à tirer profit des critiques et observations des autres ; tandis que l'antilope, pleine d'elle-même, s'isole dans la forêt où elle travaille seule. Aussitôt fini, les deux amis présentent le fruit de leur travail : celui du rat est apprécié de tous, et il est félicité ; tandis que celui de l'antilope est un échec, et il est raillé. La leçon morale qui est donnée, à travers cette fable, est la nécessité de tenir compte de l'avis et des conseils des autres lorsqu'on agit et on décide. Il est ici question de la dimension communautaire du choix.

Une autre fable, celle de « l'hyène et le village des ânes morts »<sup>62</sup>, relate l'histoire d'une hyène qui trouve dans la brousse un âne mort et se met à le dévorer à belles dents, seul sans se soucier de ses enfants pourtant affamés. A ceux-ci, elle demande de courir plutôt plus loin où ils trouveraient des ânes morts en abondance. Pendant qu'elles se dirigent vite vers le village indiqué, les petites hyènes alertent au passage d'autres animaux, les conviant à se rendre au village voisin où il y aurait beaucoup d'ânes morts. Ce qui entraîne le déferlement de tous les animaux carnivores. L'égoïste et sottise hyène, voyant cet engouement, finit elle aussi par succomber à son propre mensonge, abandonne sa charogne et court derrière une bande de chacals se rendant au village indiqué. A travers cette fable et d'autres encore où l'hyène est impliquée<sup>63</sup>, on voudrait railler les hommes sans caractère, sans personnalité et sans souci du bien des autres. La leçon morale qui y est donnée est, par ricochet, l'invitation à être responsable de ses choix, à savoir discerner et décider pour le bien des autres.

62 Il s'agit d'une fable africaine très répandue, mais dont l'origine exacte n'est pas connue.

63 Nous faisons ici allusion aux fables suivantes : le lion, l'hyène et le chacal (fable berbère) ; l'hyène, le bœuf et l'éléphant (fable wolof) ; le lièvre, l'hyène et le lion (fable swahili) ; l'hyène et le chat sauvage (fable ewhé du Ghana et du Togo) et bien d'autres encore. On peut trouver ces fables dans R. BASSET, *Contes populaires d'Afrique*, Paris, E. Guilmoto, 1905.

La liberté en Afrique ne consiste donc pas seulement, comme pour la NEM, dans le fait de revendiquer simplement son autonomie, ses droits individuels et ses choix possibles, mais dans la capacité d'être et de décider pour et avec les autres. L'on dira donc que « la liberté individuelle n'est possible que dans un « être-avec-les autres » d'une manière participative à la vie de la communauté »<sup>64</sup>. C'est dans la même perspective communautaire que se pose la question de la « diversité sexuelle ».

### 3.3.2. La « diversité sexuelle » dans l'imaginaire collectif africain

La conception de la diversité sexuelle chez les Africains et, d'ailleurs, tout leur imaginaire collectif est profondément marqué par la pensée mythique. En effet, comme nous avons déjà eu à le noter, les mythes révèlent les dimensions profondes de la pensée individuelle et communautaire des peuples sur tout ce qui est : la création, l'ordre du monde, la mort, l'organisation de la société, etc. Ainsi, l'analyse de quelques mythes nous permettra de saisir la pensée des peuples de l'Afrique subsaharienne sur la diversité sexuelle. Nous allons brièvement nous arrêter sur trois mythes africains : le mythe Dogon, le mythe Bambara et le mythe Kongo. Au-delà du fait qu'ils présentent entre eux des profondes similitudes, ces mythes se réfèrent à de vastes aires culturelles des peuples de l'Afrique subsaharienne<sup>65</sup>. En outre, les éléments essentiels contenus dans ces mythes se retrouvent presque chez tous les peuples de l'Afrique noire. Dans ces récits, nous allons nous pencher particulièrement sur ce qui intéresse de près notre brève étude sur la création de l'homme<sup>66</sup>.

Selon la tradition Dogon, Dieu *Amma*, le Dieu unique, créa d'abord le Soleil et la Lune et, ensuite, la Terre. La Terre était comme le corps d'une femme auquel Dieu désirait s'unir. La première union ne se passa cependant pas comme prévu : au moment où Dieu, dont le sexe était une fourmilière, s'ap-

64 B. BUJO, *Introduction à la théologie africaine*, p. 143.

65 Les Dogon sont au Mali, au Burkina Fasso et en Côte d'Ivoire ; les Bambara au Mali, en Guinée-Bissau, au Burkina Fasso, en Côte d'Ivoire, en Gambie, en Mauritanie, au Niger et au Sénégal ; les Kongo en République Démocratique du Congo, en République du Congo, au Gabon et en Angola.

66 Pour les mythes Dogon et Bambara, nous nous référons aux travaux de Marcel Griaule et Germaine Dieterlen : M. GRIAULE et G. DIETERLEN, *Dieu d'eau*, Paris, Fayard, 1966 ; *Le renard pâle*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1965 ; G. DIETERLEN, *Essai sur la religion bambara*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1988 ; R. MATAND MAKASHING, *L'homme et la nature. Perspectives africaines de l'écologie profonde*, Paris, L'Harmattan, 2019. Et pour les Kongo, voir : A. FU-KIAU KIA BUNSEKI-LUMANISA, *Le Mukongo et le monde qui l'entourait : cosmogonie kongo*, Kinshasa, Office National de la Recherche et du Développement, 1969 ; R. MATALANGA KHONDE, *op. cit.*

procha de la Terre pour s'unir à elle, celle-ci opposa une résistance : elle dressa son clitoris qui était une termitière. Ce qui poussa Dieu Amman à abattre la termitière rebelle et s'unir à la Terre excisée. De cette union défectueuse naquit, au lieu des jumeaux prévus, un être unique, le chacal. *Amma* eut, par la suite, des rapports sexuels normaux avec sa femme, la Terre. De leur union naquirent deux êtres avec une apparence mi-homme, mi-serpent : les génies *Nommo*. Le couple *Nommo* continua le travail de la procréation avec l'accord d'*Amma*. De ce couple naquirent les huit enfants primordiaux. Ces premiers êtres humains furent à la fois hommes et femmes. Ils s'accouplèrent eux-mêmes et procrèèrent. De ces huit ancêtres descendirent huit familles humaines et, de celles-ci, tous les hommes de la terre. L'homme était donc hermaphrodite au commencement ; une caractéristique qu'il a perdue par la suite.

Abondant presque dans le même sens, les mythes Bambara rapportent que la création de l'univers fut réalisée par le *Yo*, qui est à la fois une parole interne, un esprit invisible et une voix inaudible contenant en puissance toute la création. Pour réaliser la création, l'esprit fit tomber une chose lourde, en forme de globule, *kuru*, qui, plus tard, fut nommée *Pemba*. Puis, il la jeta vers le haut et la lança sous forme de boule d'eau ; ce qui fut nommé *Faro*. Ce sont deux génies, *Pemba* et *Faro*, qui réalisèrent la création au nom de l'esprit : *Pemba* réalisa la création de la terre et ce qu'elle contient, et *Faro* celle des eaux et ce qu'elles contiennent. L'influence de *Faro* est néanmoins la plus ressentie : c'est lui qui veille à la bonne marche de l'ordre qu'il a instauré ; de sa volonté dépend la procréation des êtres et c'est lui qui maintient l'intégrité physique de l'homme. A côté de ces deux génies, il y a aussi *Moussou Koroni*. Il est le génie de la terre et symbolise la rébellion, le désordre, la sorcellerie et l'impureté. Le principe de dualité, contenu dans la pensée créatrice aux origines et actualisé dans la création du ciel et de la terre, se reflète dans la personne humaine.

Il y a en effet dans le corps de l'être humain une séparation des sexes, une séparation nécessaire à la multiplication de l'espèce. Tout être humain est à la fois mâle et femelle : il est doté du *ni*, le principe de la masculinité, et du *dya*, le principe de la féminité. Cette conception hermaphrodite et binaire de la nature humaine est fondamentale chez les Bambara comme l'exprime d'ailleurs si bien la symbolique des nombres chez ce peuple. Les sept premiers nombres contiennent en fait toute la création, ils sont un « résumé arithmologique du Créateur et de son œuvre »<sup>67</sup>. Le 1 représente la pensée primordiale qui a

67 Cf. S. DE GANAY, *Graphies bambara des nombres*, dans *Journal de la Société des*

formé le monde ; le 2, le dédoublement du premier ; le 3, l'élément feu et le principe mâle ; le 4, le principe femelle issu du principe mâle ; le 5, la synthèse du Créateur et de son œuvre ; le 6, la gémellité aussi bien mâle que femelle ; le 7 (3+4), est la personne humaine, l'homme complet, qui est à la fois mâle (3) femelle (4).

Dans le récit mythique Kongo, la création de l'univers est perçue comme un processus long et laborieux qui demande de la patience. C'est un processus comparable à la préparation du *fufu*, une pâte à base de la farine de manioc. Pendant que *Nzambi* (Dieu) préparait le *fufu*, il s'affairait à trouver de la viande. Mais, comme il tardait à trouver la quantité de viande suffisante pour sa cuisine, le *fufu* commençait à se refroidir, à produire de l'eau et à se fendre. C'est ainsi que les plaines, les rivières et les montagnes virent le jour. Le *fufu* avarié devint du fumier, et ce même fumier allait nourrir la terre qui fit pousser les plantes. C'est la création des écosystèmes. Dieu créa finalement le premier homme, *Mahungu*. Ce nom, qui traduit son identité, dérive du verbe *wunga* (souffler comme la tempête). En effet, comme le vent, il est signe de paix et de tranquillité, lorsqu'il souffle lentement ; mais, il peut aussi devenir destructeur quand il souffle violemment. *Mahungu* est donc la symbiose de deux forces : il est création, mais il est aussi destruction. *Mahungu* est un être complet : il a deux natures ; il est à la fois homme et femme. *Mahungu* traduit donc la complémentarité originelle entre l'homme et la femme. *Mahungu* n'a cependant pas su garder cet état de complétude. Car, désobéissant à *Nzambi* qui lui recommanda de ne pas contourner le *Muti-mpungu* (l'arbre du bien et du mal), il subit une méiose. Il se scinda en deux êtres : *Lumbu* (homme) et *Mazita* (femme). Regrettant leur acte, l'homme et la femme essayèrent, tant bien que mal, de retrouver leur forme originelle dans le mariage.

Cette complémentarité entre homme et femme est d'ailleurs structurante dans la vision africaine du monde. Dans beaucoup de langues africaines, on désigne les membres droits du corps humain comme des membres masculins et ceux du côté gauche comme féminins<sup>68</sup>. Disons en fin de compte que contrairement à la NEM qui pose le problème de la diversité sexuelle en termes d'un égalitarisme sans contenu, l'éthique africaine voit dans la diversité sexuelle l'expression et le besoin d'une complémentarité voulue par le Créateur. En effet, le Créateur a disposé les choses de façon que l'homme

et la femme se complètent et se réalisent l'un avec l'autre. Cette complémentarité ne veut nullement être la négation de l'un au profit de l'autre. Bien au contraire, elle est la valorisation du génie naturel en vue de l'enrichissement réciproque.

## Conclusion

Dans son célèbre roman *L'Aventure ambiguë*, Cheikh Hamidou Kane anticipait, à bien des égards, nos réflexions sur l'attitude à adopter vis-à-vis du processus de métissage culturel et d'universalisation dans lequel le monde d'aujourd'hui est inexorablement embarqué. Pour le fameux romancier, nous devrions bien prendre acte que « l'ère des destinées singulières est révolue. Dans ce sens la fin du monde est bien arrivée pour chacun de nous, car nul ne peut plus vivre de la seule préservation de soi. Mais, de nos longs mûrissements multiples, il va naître un fils au monde. Le premier fils de la terre. L'unique aussi »<sup>69</sup>.

En effet, autant le processus de la mondialisation exige une ouverture à d'autres modèles culturels, autant il nécessite un discernement. Ce qui revient à dire que chaque peuple, le peuple africain notamment, doit savoir apprécier, selon sa sensibilité, ce qu'il y a à prendre de modèles proposés par la mondialisation et ce qu'il y a à rejeter. Car la mondialisation sera une opportunité si elle est bien pensée. En revanche, elle pourra devenir un levier d'aliénation et d'appauvrissement si elle est mal assumée.

De ce fait, il est nécessaire que les Africains disposent de leurs propres critères de discernement qui sont contenus dans leur riche patrimoine éthique. C'est un patrimoine qui tend malheureusement à être aujourd'hui marginalisé au profit de la culture postmoderne de la mondialisation. Pourtant, articulée dans une fine pédagogie éducative, la sagesse existentielle qu'il contient, est toujours actuelle et susceptible d'orienter les choix de vie des hommes et des femmes dans un monde en perte de repères. Il faudrait que l'école, l'université, les moyens de communication sociale traditionnels et modernes deviennent des lieux de transmission et de revalorisation de ce patrimoine éthique. Car, bien souvent, ils sont de simples caisses de résonance des idées de la NEM.

L'on pourrait notamment aménager des espaces de vulgarisation de ce patrimoine culturel éthique dans les programmes scolaires et universitaires, dans les programmes de radio et de télévision ou encore dans la presse écrite.

*Africanistes*, tome 20, fascicule 2 (1950), p. 297-298.

68 C'est le cas du kikongo, du ciluba et du swahili. Pour désigner la main gauche et la main droite, on dira « *diboko ya luketo* » / « *diboko ya lubakala* » (kikongo) ; « *diboko dia bakaji* » / « *diboko dia baluma* » (ciluba) ; « *mukono ya kushoto* » / « *mukono ya kuume* » (swahili).

69 CHEIKH HAMIDOU KANE, *L'Aventure ambiguë*, Paris, Juillard, 1961.

Il est certes satisfaisant de trouver la littérature africaine au menu des programmes d'éducation primaire et secondaire de nombreux pays de l'Afrique subsaharienne. Il faudrait cependant que cet effort de réappropriation culturelle soit de mise dans tous les cursus de formation éducatifs, de l'école maternelle à l'université. L'on pourra, par exemple, organiser davantage des séminaires et des colloques sur des thèmes relatifs à l'éthique africaine. Et, de manière encore plus générale, l'éducation citoyenne en Afrique devra s'inspirer abondamment de cette sagesse pluriséculaire sur laquelle se sont construits des royaumes et des communautés riches en humanité.

Comme nous avons eu à le dire, cette réappropriation culturelle permettra aux jeunes Africains de se présenter avec fierté au rendez-vous de la mondialisation. Ils y seront, non plus seulement pour recevoir des recettes bien ficelées ailleurs, mais pour les prendre avec discernement et les enrichir, à leur tour, de leurs valeurs. C'est dans cette perspective d'ailleurs que les Africains devraient réfléchir sur toutes les questions qui touchent à leur existence ainsi qu'à leur développement. Il n'est pas ici question de faire l'apologie d'un repliement identitaire et d'un quelconque nationalisme, mais de mettre l'homme africain, avec ses particularités, au centre de tout projet engageant son existence, aussi mondial soit-il.