

Revista Filosófica de Coimbra

vol.15 | n.º30 | 2006

Edmundo Balsemão Pires
Fernanda Bernardo
Gonçalo Zagalo
Jürgen Hengelbrock
Serhii Wakúlenko
Maria Teresa Schiappa de Azevedo
Maria José Figueiredo

“MÊME DIEU N’EST PAS SUFFISAMMENT SAGE.”
PROVERBE YOROUBA. APPROCHES À LA PHILOSOPHIE
AFRICAINNE

JÜRGEN HENGELBROCK

Les récits des voyageurs et des missionnaires, parvenant en Europe depuis le 17^{ième} et 18^{ième} siècle, y ont transmis des images de l’Afrique Noire qui traumatisent encore aujourd’hui les intellectuels africains. Ce traumatisme est soutenu par le fait que le philosophe le plus pertinent, et, à leurs yeux, le plus prestigieux de l’époque moderne, Georg Friedrich Wilhelm Hegel, les a faites siennes et les a dotées de son prestige. En fait, en concevant sa philosophie de l’histoire, cherchant où placer les peuples africains dans le cours du développement de l’esprit du monde, Hegel avait consulté tous les récits accessibles sur le continent noir.¹ Le résultat de ses lectures a été désastreux: “Comme il a déjà été dit, le nègre représente l’homme naturel dans toute sa sauvagerie et sa inhumanité; il faut faire abstraction de tout respect et de toute moralité, de ce que l’on nomme sentiment, si on veut bien le comprendre; on ne peut rien trouver dans ce caractère qui rappelle l’homme. Les comptes rendus prolixes des missionnaires confirment cela pleinement [...]. De tous ces traits divers, il ressort que c’est la pétulance qui caractérise les nègres. Cette condition n’est susceptible d’aucune évolution et d’aucune culture et comme nous le voyons aujourd’hui, ils furent toujours”.²

¹ Il semble qu’il a été le plus marqué par: CAVAZZI, Jean-Antoine de Montecuccolo, *Relation Historique de l’Ethiopie occidentale: contenant la description des royaumes de Congo, Angola et Matamba*, traduite de l’italien et augmentée de plusieurs relations portugaises de meilleurs auteurs par le R.P. Jean-Baptiste Labat, Paris, C.J.B. Delespine le fils, 1732, 5 vol., Reproduction, Paris, Hachette, 1972.

² Trad. J. Gibelin: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Ed. Brunstäd, Reclam 1961, Einleitung, b) Die Alte Welt, 2. Die einzelnen Erdteile, Afrika, p. 155 et 162. “Der Neger stellt, wie schon gesagt worden ist, den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unmenschlichkeit dar: von aller Ehrfurcht und

Quand les conquérants, missionnaires et aventuriers arrivèrent en Amérique du Sud, ils découvrirent des temples et des palais fastidieux et s'émerveillaient de la magnificence de ces civilisations. De même Hérodote en face des Temples égyptiennes. – Les Africains n'ont pas construit, en tout cas pas pour l'éternité. La culture africaine est spirituelle, intérieure aux âmes, orale, secrète même. L'extérioriser par des œuvres artistiques ou architecturales, ce serait la prostituer. On ne s'étonne donc pas que les Européens, en arrivant en Afrique Noir, soient complètement passés à côté de la sensibilité, de l'intelligence, de la sagesse des Africains et de leur profonde vision des hommes et des choses.

On a beaucoup débattu sur l'oralité des cultures africaines. Certains croyaient y voir un déficit d'intelligence. Or il est sûr que les Africains connaissaient l'écriture. Elle existait dans la vieille Ethiopie. Les Arabes l'emmenaient au 7^{ième} siècle, les Portugais de nouveau au 12^{ième}. Il semble que les Africains refusèrent l'écriture pour les motifs suivants: Fixer la sagesse millénaire et la mémoire collective ancestrale sur papier, c'est les prostituer, les vulgariser et livrer des vauriens. La sagesse et la mémoire ancestrale se communiquent de bouche à bouche à des gens qui en sont dignes et initiés. Elles se transmettent, par respect, de façon allusive, c'est à dire par des mythes, des images, des récits et des métaphores. Jamais directement, en banalisant le secret.

De nouveau on ne s'étonne pas que les Européens aient commis l'erreur de conclure que les Africains, manquant d'idées ou de concepts abstraits, étaient incapables de penser. C'étaient des primitives, incapables de philosopher.

Même si, aujourd'hui, notre vision de l'Afrique est différente, l'idée d'une philosophie africaine authentique étonne toujours. Si j'en parle en Europe, on me regarde comme un homme de bonne volonté, mais on reste réservé. – Entre Africains on a assisté, dans les années soixante-dix, à des débats âpres concernant l'idée d'une philosophie africaine – les uns y voyant une preuve de maturité intellectuelle, donnant droit à l'émancipation politique, les autres y voyant un octroi des Européens, enfermant les Africains intellectuellement et politiquement dans les confins de leur culture locale.

Je reviens à ces débats. Mais pour que le lecteur puisse valoriser les arguments il faut le mettre d'abord en contact avec elle.

Sittlichkeit, von dem, was Gefühl heißt, muß man abstrahieren, wenn man ihn richtig auffassen will; es ist nichts an das Menschliche Anklingende in diesem Charakter zu finden. Die weitläufigen Berichte der Missionare bestätigen dieses vollkommen. [...] Aus allen diesen verschiedentlich angeführten Zügen geht hervor, daß es die Unbändigkeit ist, welche den Charakter der Neger bezeichnet. Dieser Zustand ist keiner Entwicklung und Bildung fähig, und wie wir sie heute sehen, so sind sie immer gewesen."

Mais où la trouver? Il n’y a pas de textes. Nous avons dit que la sagesse africaine se transmet de façon allusive. Nous cherchons donc en vain des doctrines systématiques, basées sur des concepts soigneusement sculptés, qui correspondraient à la tradition philosophique européenne.

Ceux qui croyaient en la philosophie africaine la trouvèrent gisant dans les mythes, les proverbes, des récits des griots, etc.: une philosophie implicite qu’il fallait rendre explicite et porter au niveau du concept (“auf den Begriff bringen” – Hegel).

Sur ce chemin méditons un peu sur un proverbe Yorouba (Nigeria): “Even God is not wise enough”.

Ce proverbe a d’abord une signification morale ou moraliste: Si même Dieu n’est pas suffisamment sage, l’homme est encore plus loin de l’être. C’est un appel à la modestie intellectuelle et à la circonspection.

Or, cet appel resterait sans effet si son contenu métaphysique n’était qu’une blague. Il faut donc le prendre au sérieux.

Pour la théologie judéo-chrétienne, ce proverbe est insensé, même scandaleux. Il rabaisse Dieu, le réduit à un niveau presque humain, partageant avec l’homme l’incertitude et l’insécurité en face de la contingence des choses. Ceci serait en contradiction avec l’idée de Dieu. Dieu, c’est le créateur de l’univers dont tout être dépend continuellement dans son existence. Ce Dieu ne peut être conçu que parfait, c’est-à-dire comblant en lui au plus haut niveau toutes les forces inhérentes à l’être. Donc il est tout-puissant, omniscient, omniprésent, il a la science de tout ce qui est et la prescience de tout ce qui arrivera. Donc il est parfaitement sage. – Introduire en Dieu la moindre imperfection, le moindre manque, c’est s’empêtrer dans une contradiction: Dieu dont émane tout être manquerait de l’être.

Le proverbe Yorouba est-il illogique, incohérent?

Pour répondre à cette question ayons recours à un mythe Uschi (Nigeria) qui pourrait nous éclairer.

O povo Uschi diz que em momentos de crise um homem é demasiado insignificante para enfrentar uma mulher e que, no começo, o próprio Deus foi enfrentado pela mulher. Segundo Saliu Ikahro – um ancião Uschi – o chefe de uma família que queira ter paz na sua casa deve estar atento à sua mulher ou mulheres. A mulher, diz ele, é por natureza uma pessoa muito poderosa, no sentido de corajosa e obstinada. Ikahro diz que a mulher mostrou a massa corajosa de que foi feita quando o criador quis mandá-la para o mundo. Ikahro estava a discutir a sua própria versão da história da criação, no ponto em que Deus começou a despachar as diferentes criaturas para o mundo, com as suas funções atribuídas.

Quando chegou a vez da mulher, Deus disse-lhe que a sua função no mundo era o casamento com o sexo oposto. A mulher fingiu não ter ouvido

Deus, e pediu-lhe que repetisse. Deus repetiu tão alto que o mundo inteiro estremeceu. Ao que a mulher retorquiu: “Não sou surda. Sabes bem que não sou surda, porque me criaste. Porque então me gritas? Vou gostar de ir para o mundo para ver como ele é. Quanto a casar-me com o homem, isso não é para mim; não me casarei com o homem. Agradeço-te por me teres criado mulher; mas recuso a função respectiva. A pior coisa que me podes fazer é tirar-me a vida. Tens controlo sobre ela. Ainda não vivi a vida, por isso não me estarás a privar de nada se a tomares de volta. Irei para o mundo, mas quanto a casamento, nem pensar.”

Deus ficou chocado com esta erupção inapropriada por parte da mulher. Os outros presentes ficaram estupefactos. As criaturas começaram a fugir em todas as direcções com medo de que Deus ficasse irado a ponto de destruir tudo o que tinha criado. Ikahro disse que o que mais chocou Deus foi o pensamento de que ele (Deus) poderia matar as suas próprias criaturas. Deus perguntou à mulher se tinha ouvido bem quando ela disse que ele poderia tirar-lhe a vida se quisesse. “Sim”, respondeu a mulher, “eu disse isso”. Após um longo silêncio, Deus despediu as suas criaturas e disse que a função da mulher era o casamento, o homem depois tomou o encargo de lhe propor casamento. De outro modo, o casamento seria automático, compulsivo, mênico e, uma vez consumado, não poderia ser desfeito.³

Ce mythe a certes une connotation humoristique: on se moque de l'entêtement de la femme; mais jamais en Afrique on ne se moque de Dieu. Il faut donc le prendre au sérieux, et de ce biais il nous présente une autre image de Dieu: Ce Dieu est aussi tout-puissant que le Dieu judéo-chrétien, il est créateur de l'univers et il désigne à chaque être sa finalité. En plus il est, comme le Dieu chrétien, éminemment bon. Il ne réagit pas comme un tyran outragé; au contraire, ce qui lui fait mal, c'est l'idée qu'il puisse anéantir sa propre créature. Mais il semble qu'il ne s'attendait pas à l'obstination de la femme. – Est-ce signe de faiblesse ou d'imperfection? Pas forcément. Dieu a créé la femme et la voulait libre et forte. S'il en est ainsi, pouvait-il connaître d'avance toutes ses réactions? – Le courage de la femme fait plutôt honneur à Dieu, car il fait preuve de la force et la magnificence de sa création.

Il me semble légitime de généraliser cette interprétation. Pour la pensée africaine, selon la définition, devenue classique, de Placide Tempels (voir plus bas) *l'être* est *vie*, est *force vitale* (voir plus bas). La vie, en Afrique Subsaharienne au moins, prolifère à un rythme si rapide et avec une telle richesse et spontanéité que l'idée même de savoir d'avance ce qui se passera semble absurde. La force et la spontanéité de

³ Cité d'après Campell Shittu Mohmoh, Temporal Proverbs in African Philosophy, in: Time and Development in the Thought of Sub-Saharan Africa, ed. By S. Bachir Diagne and H. Kimmerle, Amsterdam 1998, p. 196. Traduction de l'anglais: Diogo Ferrer.

la vie avec l’imprévisibilité qui en résulte sont plutôt signes de la toute-puissance divine que signe d’imperfection.

La théologie judéo-chrétienne n’est jamais sortie de l’impasse en voulant réconcilier prescience divine et liberté humaine, tenant fermement à l’idée de perfection immobile (la mobilité étant signe de faiblesse). Le Dieu des Uschi n’a pas honte de bouger. Reconnaisant que ce n’était pas sage de contraindre la femme au mariage, il s’est rétracté et a décidé que c’est à l’homme de gagner la femme pour le mariage – solution plus souple – plus sage.

Dieu a-t-il perdu la face? Non, au contraire: il a fait preuve de bonté, de maîtrise de la situation, d’éminente *sagesse*.

Ces considérations sont-elles de nature *philosophique*? Tout dépend de la définition de la philosophie qu’on adopte. Si on conçoit la philosophie comme un ensemble d’idées abstraites, formant système, ou comme une entreprise purement analytique ou critique (du langage ou des idées courantes), on prendra ses distances. Mais dans une telle perspective il faudrait éliminer du catalogue des œuvres philosophiques et des philosophes bien des œuvres et des auteurs (certains dialogues de Platon, Montaigne, Nietzsche...) Ne faut-il pas dire que tout ce qui incite la pensée à réfléchir sur les causes profondes des choses mérite le prédicat “philosophique”. Et que la philosophie a le droit d’être aussi multiforme que les autres manifestations de la vie de l’homme?

Partant de ces convictions le missionnaire Belge *Placide Tempels* se mit à la recherche de la philosophie Bantu. Son livre *La Philosophie Bantu*, paru à Elisabethville (Congo) en 1945, fut vite traduit du flamand en français et en anglais, et peut être considéré comme le manifeste fondateur de la philosophie africaine.⁴ Le philosophe Congolais P. Ngoma-

⁴ Les diverses traductions diffèrent considérablement. La plus fiable édition est celle, revue et autorisée par l’auteur, qui a paru en anglais chez *Présence Africaine*, Paris 1959. Les citations qui suivent renvoient à celle-ci.

Déjà avant Tempels, certaines études relatives à l’existence de la philosophie africaine, avant la publication de l’ouvrage de Tempels, ont affirmé l’idée d’une philosophie africaine clanique, tribale, raciale...;

- Van Verbergh dans “La philosophie des Bangala” (1907);
- Tanghe dans “La philosophie congolaise” (1925);
- Possos dans “Philosophie nègre, philosophie/métaphysique/théologie/ ontologie nègre ou clanique (1938 à 1948)”;
- A. Wrean dans “La philosophie de la religions des primitifs” (1912);
- Correja dans “Vocables religieux et philosophiques des Ibo;
- Mgr Lager, “Les idées religieuses et philosophiques Azande”.

-Binda écrit à ce propos: “Il est incontestable que la philosophie africaine en production depuis 1960 (années des indépendances) a trouvé sa rampe d’envol dans la discussion du livre célèbre de R. P. Tempels. On ne peut par conséquent se passer de ce livre qui ‘barre’, aujourd’hui encore [...] nombre de penseurs africains.”⁵

Tempels base sa recherche sur la philosophie scolastique du langage (Aristote: *De Anima*) pour laquelle les mots signifient des idées (voces sunt signa intellectuum). Il n’y a pas de langage sans idées. Les idées sont antérieures aux mots, elles les précèdent. Sans elles, les mots n’ont aucune signification. Logiquement, si nous allons du postérieur à l’antérieur, cela veut dire si nous examinons le sens des mots Bantu lorsqu’ils parlent de Dieu, de l’homme, de la nature etc., nous allons découvrir leurs idées, c’est-à-dire, leur pensée ou philosophie.

Tempels suggère: “Nous pourrions commencer par une étude comparative des langues, des modes de comportement, des institutions et des coutumes des Bantu. Nous pourrions les analyser et extraire leurs idées fondamentales. Finalement nous pourrions construire à partir de ces éléments le système de la pensée Bantu.” (p. 28)

Selon Tempels les Bantu conçoivent l’être comme force, plus précisément comme force vitale. “Le comportement Bantu est centré sur une seule valeur: la force vitale. Certains mots sont constamment en usage chez les Africains. Ce sont ceux qui expriment leur valeur suprême; et ils reviennent comme variations sur un leitmotiv présent dans leur langage, leur pensée et dans toutes leurs actions. Cette valeur suprême, c’est la vie, la force, vivre avec robustesse, ou la force vitale. Les Bantu disent que leur objectif est d’acquérir vie, force ou force vitale, de vivre robustement, qu’ils sont là pour rendre la vie plus robuste, ou pour assumer que cette force restera perpétuellement dans leur progéniture.” (p. 30)

Même Dieu est force: “Lorsqu’ils essayent de s’éloigner de métaphores et de paraphrases les Bantu parlent de Dieu comme ‘le fort’, celui qui possède la force en lui-même. Il est aussi la source de la force de toute créature.” (p. 30)

“Les Bantu soulignent que les êtres créés gardent leurs liens l’un avec l’autre dans une relation intime. [...] Pour les Bantu, il y a interaction entre être et être, c’est-à-dire entre force et force. Au delà des interactions mécaniques, chimiques et psychologiques ils voient une relation entre forces que nous devrions appeler ontologique. [...] Une

⁵ *La Philosophie Africaine Contemporaine. Analyse Historico-Critique*, Kinshasa 1994, p. 22.

force renforcera ou affaiblira une autre. Cette causalité n’est d’aucune façon surnaturelle. [...] Au contraire, c’est une action causale méta-physique qui prend sa source de la vraie nature de l’être créé.” (p. 40) “Pour les Bantu l’enfant, même adulte, reste toujours un être, une force en dépendance causale et en subordination ontologique par rapport aux forces qui sont son père et sont sa mère. La force plus âgée dominera toujours la force plus jeune. Elle continue à exercer son influence vitale sur elle.” (41)

Tempels renforce ses thèses en se référant à la hiérarchie sociale et en faisant allusion aux incidences dues à l’ignorance des colonisateurs concernant l’ontologie Bantu. “Par la loi divine, le plus vieux d’un group ou d’un clan est le lien vital qui soutient tous, qui lie les ancêtres les leur postérité. C’est lui qui renforce la vie de son peuple et de toutes les forces inférieures, animales, végétales, inorganiques qui existent, poussent ou vivent sur le fond qu’il offre pour le bien-être de son peuple. [...] Ceci explique ce que les Bantu veulent dire lorsqu’ils protestent contre la nomination d’un chef [...] qui, à cause de son rang vital ou force vitale n’est pas capable d’être le lien qui lie vivants et morts. ‘Un tel ne peut pas être chef. C’est impossible. Rien ne va pousser dans notre sol, nos femmes ne porteront pas d’enfants et tout va devenir stérile.’ Jugé selon leur théorie des forces leur point de vue devient clair et logique.” (p. 42s.)

Les paroles et les pratiques sociales Bantu convergent et semblent confirmer les thèses de Tempels.

De cette manière Tempels tente de construire la “philosophie Bantu” avec ses branches différentes: ontologie, épistémologie, morale, droit ..., se servant comme charpente des structures des manuels de la philosophie scolastique.

Il me tient au coeur d’honorer ici la mémoire d’un autre missionnaire, portugais, qui s’est mis à la recherche de la “filosofia tradicional dos Cabindos”, ce qui nous a valu deux splendides volumes où l’auteur nous présente un vaste tableau des idées et de la sagesse de ce peuple vivant au Sud du Congo.⁶

Comme son confrère Flamand, le Père Vaz allait chercher la pensée traditionnelle dans les proverbes, les fables et les contes, mais il découvrit encore une autre source, riche et fascinante: les couvercles des marmites des Cabindas. Écoutons-le:

⁶ José Martins Vaz, *Filosofia Tradicional dos Cabindas*, 2 vol., 792 et 384p, Lisbonne 1969 et 1970.

“Quem não conhece as tampas, ou testos com que se tapam as panelas e caçarolas das nossas cozinhas? Os cabindas, desde tempos imemoriais, usavam panelas de barro e não conheciam as de metal.

Como tampa usavam verdadeiras rodas de barro ou madeira. A princípio, talvez sem qualquer enfeite na parte superior. Depois, para facilidade de manejo, começaram a fazê-las com qualquer adorno saliente. Com o tempo, foram-lhe juntando outros arabescos, ao sabor do artista e da sua inspiração de momento. E assim nasceram os testos de Cabinda, enfeitados com uma verdadeira colecção de figuras de pessoas, coisas e animais, esculpidos na própria tampa, em alto relevo.

[...]

Aqueles ‘bonecos animados’ devem ter um significado. Têm-no de facto, rico de beleza e de simbolismo. Como toda a humanidade, o cabinda tinha o seus conceitos a expressar, os seus conselhos a dar, as suas questões e rixas, sobretudo entre casados. Por vezes era difícil falar de viva voz, dada a delicadeza do assunto. Depois havia certo perigo, pois palavra puxa palavra...

Não tendo sinais gráficos para porem diante dos outros as mágoas íntimas; convencidos de que as palavras não são muitas vezes suficientes ‘por as levar o vento’; desejando que o ‘sermão’ ficasse algum tempo presente na mente dos delinquentes; perante todas estas necessidades, encontraram uma maneira simples, airosa e poética de conseguirem o seu intento: a representação, por imagens humanas, de animais e simples coisas da natureza, que encerrassem em si todo o assunto que tinham para expressar ao próximo. E assim, a maior parte das vezes, para falarem dos vícios humanos, põem os animais e as coisas a dialogar, tal como antigos fabulistas.

Deste modo os testos, que a princípio deviam ter sido toscas tábuas, com uma parte saliente para mais fácil manejo, foram recebendo, por enfeite, outras figuras, até que por fim se viram cheios de ‘bonecos animados’ a contracenar no drama da vida, fazendo as vezes dos actores humanos.

Assim é de facto, pois os testos não são mais do que *cartas* enviadas uns aos outros: a família ao filho e à filha, antes ou depois do casamento, para lhes recordar certos princípios fundamentais na nova vida de casados. [...]

Havia necessidade de falar sobre certos assuntos? Procurava-se um advogado autóctone, velho que assitia a autoridade gentílica na solução dos pleitos. Este, mediante pagamento, ouvia a queixa e esculpia na tampa todo o pensamento a transmitir.

No momento mais azado fazia-se a oferta. Sendo a esposa a oferecer o testo ao marido, à hora da refeição, traria a panela com a comida, tapada com o dito testo. O homem já sabia que tinha ali uma longa carta da esposa. [...]

A pessoa contemplada procurava a decifração da mensagem. Não o conseguindo, recorria aos referidos advogados e ficava a saber todo o que o seu

interlocutor lhe tinha a transmitir. Deste modo tão singular se davam os avisos julgados oportunos, as reprimendas necessárias, os ‘ultimatos’ matrimoniais que as circunstâncias exigiam.

Muitos ensinamentos nos dá o estudo em questão, para quem souber ler e examinar os textos com olhos de ver:

- a arte indígena, posta na sua execução, apesar dos utensílios rudimentares usados;
- o realismo psicológico e, por vezes, cómico das figuras, desde os traços esculturais à sua expressão e gestos;
- os provérbios que cada figura comporta são uma verdadeira riqueza etnográfica. As palavras já dizem muito, mas o sentido que lhes é atribuído encerra um manancial de poesia e etnografia da mais pura;
- um autêntico compêndio doutrinal de real apreço. Neles encontramos muitas leis tribais codificadas, os usos e costumes da época, a religião, os seus feitiços e práticas supersticiosas, ideia da vida, das dificuldades desta; enfim a filosofia tradicional daqueles gentes.

Resumindo: nos textos encontramos um código perfeito das leis civis, tribais, morais e sociais das gentes do distrito de Cabinda.⁷

Il est nécessaire de compléter cet exposé aussi vif que précis par quelques renseignements supplémentaires: Peu importe s’il s’agit d’un objet fabriqué (p. ex d’un cruchon de ton), d’un fruit, d’un animal ou d’une poupée à visage humain, chaque figure sculptée dans le couvercle renvoie à un proverbe précis qui exprime une idée, un appel moral ou une réprobation concrète ou générale. Parfois, il y a un rapport figuratif évident entre l’objet sculpté (le “signifiant”) et le message transmis (le “signifié”) comme dans le cas de l’oiseau capturé se libérant d’une chaîne; cet objet transmet l’avertissement de l’épouse de s’évader du foyer si le mari continue à la maltraiter.⁸ Mais la plupart du temps ce rapport est faible et plutôt “conventionnel”⁹, par exemple dans le cas d’une coquille spiralée; elle s’appelle “zinga” (en langue cabinda) ce qui veut dire aussi “vivre”. La forme spiralée, tortueuse insinue en même temps l’idée de difficulté. Ainsi cette coquille veut dire: la vie implique beaucoup de difficultés; il faut les assumer; et elle renvoie au proverbe suivant: “Vivre avec les grands, vivre avec les sorciers. La vie des femmes c’est vivre d’un matin à l’autre”.¹⁰

⁷ Ib. p. 27-30.

⁸ Voir plus bas couvercle 1, p. 11.

⁹ au sens de la terminologie de Ferdinand de Saussure.

¹⁰ Cf. Op. cit. p. 61s.

Or, comme dans une langue (parlée ou écrite) les différents mots font partie intégrante d'une phrase qui transmet un sens ou un message, les différents objets sculptés sur un couvercle forment un ensemble structuré de "signifiants" porteur d'un sens ou d'un message.

Ces couvercles paraissent de haute importance *ethnographique* parce qu'ils sont des témoins authentiques, inchangés quant à leur matière signifiante, d'une tradition qui existait déjà *avant* la colonisation (ayant disparu avec elle) et qui s'enracine donc dans la sagesse séculaire de ces peuples qui n'avaient pas encore subi les revers du nouvel ordre (colonial).

Or quel en est l'intérêt *philosophique*? Les couvercles "parlants" témoignent d'une vision claire, consciente et sans illusion de l'homme et du monde: L'homme n'est pas simple, il est un être conflictuel; le destin nous envoie souvent des coups durs. Pour faire face à la vie, il faut à la fois une sagesse stoïcienne et un grand amour de l'autre, car celui qui ne donne pas et ne comprend pas, ne sera pas compris et ne recevra pas.

Tout cela n'est pas bien nouveau mais contredit l'idée d'une "mentalité primitive" et aussi celle du "sauvage heureux". Ces couvercles nous montrent une image très familière de l'homme!

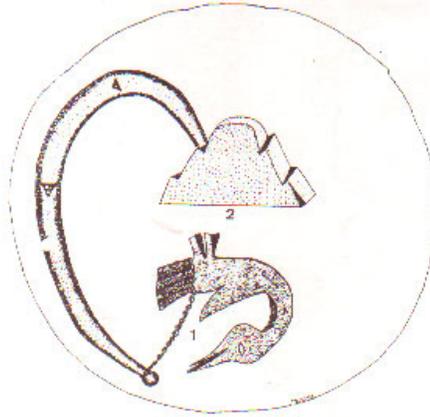
C'est *la sagesse pratique* d'intervenir dans les conflits et cette *forme spéciale de langage* qui attirent notre intérêt philosophique:

Il semble que pour les Cabindas, la parole, dans le cas de conflit au moins, n'était pas un moyen suffisant ou approprié pour entamer une solution. D'un côté, les paroles sont facilement "emportées par le vent", elles sont fugitives et ne font pas le poids. De l'autre, les paroles peuvent être meurtrières: déchaînées, elles tuent tous les liens affectifs et rendent impossible la réconciliation. Il vaut mieux se servir d'un langage à la fois plus consistant et suggestif, et moins direct et brutal que l'expression verbale. L'expression figurative correspond à cette double exigence. Tandis que le signe acoustique s'envole, le signe figuratif reste (visible aux yeux); en même temps les figures sculptées, immobiles, mignonnes, sont libres de toute agressivité et, renvoyant chacune à un proverbe, transmettent un message indirect, donc plus discret, et faisant plus de poids puisqu'il y a une autorité morale séculière liée aux proverbes. Ainsi naquit l'art habile d'un langage qui se sert de figures comme signes conventionnels, chacun chargé d'une signification riche et lourde.

En voici un exemple. L'interprétation ("sens" et explication") des couvercles et des proverbes est celle des vieux Cabindas que M. Vaz dit avoir recueillie auprès d'eux.

1^{re} Partie Couvertres offerts par la famille au fils

N° 1



Figuras: 1) pássaro na ratoeira

Provérbio:

“Preso na ratoeira (diz o caçador).

– Só a minha cauda ficou presa” (diz o pássaro; por isso quando me apetece, deixo ficar a cauda e vou-me).

Sentido: Todo o homem, por mais infeliz que seja, tem direito à liberdade.

Explicação:

Deves tratar sempre bem a tua mulher e não apenas no princípio do casamento. É certo que deste alambamento, mas não penses que ela não tentará fugir para junto da sua família, se a tratares mal.

Pour conclure, il vaut la peine de rapprocher (de façon forcément sommaire) cette présentation de la “philosophie traditionnelle des Cabindas” de celle de Placide Tempels à propos de “la philosophie Bantu”¹¹, les deux étant, chacune à sa manière, des travaux de pionniers.

¹¹ Elisabethville 1945.

1° Tous les deux étaient religieux, missionnaires, venus apporter aux Africains le message du Christ. Ce qui rapproche les deux auteurs, c'est leur immense respect à l'égard de la sagesse, la profondeur intellectuelle et la hauteur morale des peuples noirs. Ce respect leur interdisait de concevoir leur mission comme entreprise de civilisation. Ils avaient compris que les Africains étaient déjà des gens civilisés; et surtout qu'ils n'avaient pas besoin de leçon de morale, leur morale étant plutôt exemplaire pour nous autres, Européens. Or chez P. Tempels il y a une tendance à blâmer indirectement la morale (décadente) des Européens, par exemple lorsqu'il met en relief la rigueur morale ou le respect du mariage chez les Bantu. – M. Vaz s'abstient de toute comparaison, même indirecte. Il termine son introduction par cet aveu: "Apenas nos moveu uma razão neste árduo trabalho: valorizar as gentes de Cabinda, dar aos europeus uma guia seguro para lerem a alma nativa, melhor a conhecerem para mais a amarem."¹².

Dans sa ferveur de mettre en relief le haut niveau moral du peuple africain, P. Tempels a peut-être tendance à embellir un peu les choses, à ne montrer que le côté édifiant de leurs mœurs et de leur pratique sociale. En lisant M. Vaz, on se rend compte que les mœurs et les pratiques sociales (la division du travail p. ex.) n'étaient peut-être pas aussi belles.¹³ L'étude des couvercles prouve que les mœurs et la pratique sociale africaines donnaient lieu à des conflits nombreux: Les maris qui croyaient avoir droit à maltraiter leurs épouses parce qu'ils avaient payé une dot; les femmes qui devaient à elles seules assumer le dur travail dans les champs; les époux en dispute parce que leurs caractères n'étaient pas en harmonie; la jalousie entre la première et la seconde femme etc.... La lecture des couvercles (comme celle des proverbes et des fables) prouve que la vie indigène n'était point facile et quel effort ce peuple a dû faire pour résoudre les conflits et ne pas perdre courage.

2° Pour doter d'une structure son discours sur la philosophie bantu P. Tempels recourt au concept (aristotélien et scolastique) *d'être*. On lui a reproché par la suite d'avoir quasiment "colonialisé" la pensée bantu, en la faisant entrer de force dans des formes de pensée européenne. Il n'est pas possible de discuter ici en détail le bien-fondé de cette critique. Tout dépend du concept d'être qu'on sous-entend. Tempels avait l'intention de faire comprendre la pensée bantu aux esprits formés par la philosophie et les langues européennes; pour cet objectif lui semblait

¹² Op. cit. p. 32.

¹³ On a certes le droit à généraliser dans les deux sens. La civilisation bantu doit avoir été assez proche de celle des Cabindas.

nécessaire de sous-entendre un concept purement formel (au sens aristotélicien) de l’être, c’est-à-dire: “l’être” est un terme qui permet de faire des énoncés qui se rapportent à tout ce qui est. Tempels se sert donc du terme “être” comme sujet d’un énoncé qui exprime l’intuition fondamentale bantu de la vie et de l’existence toute courte. C’est ainsi qu’il peut dire que, pour les Bantu, “l’être est force vitale”. Sur cette base il s’efforce à montrer que les Bantu ont une vision métaphysique des choses (plus intuitive que conceptuelle) qui (selon lui) fonde une conception de l’homme et de la société, une morale, une idée du droit. Tout de même on a des doutes si cette démarche de transformer la pensée bantu en système métaphysique ne relève pas trop de la tradition européenne ou néo-scholastique et on n’est pas convaincu que la pensée bantu s’organise forcément de cette façon.

M. Vaz a des ambitions beaucoup plus modestes. Il veut seulement offrir aux Européens “un guide pour lire l’âme native”. Plutôt curieux que classificateur, philanthrope avant d’être théologien, sa présentation de la pensée des Cabindas reste plus proche de la vie concrète. Au lieu de structurer son discours par les grands concepts d’une *philosophia perennis* (Dieu, l’être, l’homme le bien et le mal etc.), il replace les couvercles et les proverbes dans le cadre de vie où ils exerçaient leurs fonctions et acquièrent leur sens plénier; il ne les arrache donc pas de leur “Sitz im Leben” (leur position dans la vie) pour employer un terme de l’exégèse biblique contemporaine qui a fait son entrée dans la philologie:

“Agrupámos os textos em cinco grupos, ou partes:

1. textos oferecidos pela família ao filho antes e depois do casamento.
2. oferecidos pela família à filha antes e depois do casamento.
3. oferecidos à mulher pelo homem.
4. oferecidos pela mulher ao homem. [...]”¹⁴

Ce regroupement semble plus proche non seulement de la *vie*, mais aussi de la *pensée* africaine. Sans nier sa dimension métaphysique il faut reconnaître que cette pensée est avant tout d’orientation *pratique, sagesse soucieuse de la vie*.

A partir de cela il se pose un problème méthodologique: est-il légitime d’extraire un proverbe ou un propos quelconque de son contexte d’orientation pratique pour en tirer une idée métaphysique? Si par

¹⁴ Op. cit. p. 31.

exemple le couvercle N° 765 renvoie au proverbe: “le canard des lacs bat le tambour de danse comme il bat les ailes sur l’eau, Dieu l’a fait ainsi”, est-il légitime de l’interpréter au sens d’un déterminisme Schopenhauerienne – en disant en plus: voilà, il y a aussi une philosophie déterministe en Afrique? L’interprétation de M. Vaz qui situe le proverbe dans le contexte pratique semble plus prudente. – Cherchant dans les traditions africaines des éléments d’une philosophie autochtone, il faut être très soucieux pour éviter toute confusion des genres!

Encore une fois, l’ambition de M. Vaz n’est pas là. Son travail invite à une rencontre humaine, et non pas à une compétition d’idées. – Si on compare ce travail avec bon nombre d’études d’auteurs africains et européens qui s’efforcent de valoriser la philosophie africaine, on se demande s’il n’y a souvent pas trop d’esprit de compétition chez les derniers, soucieux de prouver que les Africains ne sont pas moins philosophes que les Européens. Cet esprit de compétition risque d’entraver une rencontre authentique et sans préjugés.

Les travaux de M. Vaz n’ont pas eu le retentissement qu’il méritaient, ni dans le monde lusophone ni ailleurs. – Donc ses idées sont passées inaperçues dans les milieux de la philosophie. En revanche, les travaux de Tempels (plus accessibles depuis les traductions anglaises et françaises) ont suscité des réactions fortes et contraires, extrêmement vives des deux côtés, allant de l’enthousiasme inconditionnel jusqu’aux polémiques les plus haineuses.

Les mouvements politiques de libération saluèrent le livre de Tempels parce qu’il fournissait aux Noirs la preuve de maturité intellectuelle et morale, donc le certificat qu’ils étaient capables de prendre leurs affaires en main et de se gouverner eux-mêmes. De même, le livre était accueilli favorablement dans les milieux des prêtres et des religieux africains dont certains se sentaient encouragés de continuer dans le même sens.¹⁵

La majorité des intellectuels africains, ceux qui étaient formés aux universités européennes, le refusèrent autant que l’hierarchie ecclésiastique, mais par de motifs bien différents. Aux yeux des autorités catholiques, Tempels allait trop loin dans son intention de créer de formes de vie chrétienne harmonisant avec les traditions africaines. Tempels fût rappelé en Belgique et termina ses jours dans un couvent Wallon.

¹⁵ Cf. Alexis Kagamé, *La Philosophie Bantu Comparée*, Paris 1976; John S. Mtibi, *African Religions and Philosophy*, New York 1970.

Les réactions des intellectuels africains culminent dans deux reproches: *manque de sérieux scientifique* et *paternalisme*.

Manque de sérieux: Toute pensée, toute philosophie, est *individuelle* et peut être attribuée à un auteur. La philosophie Bantu est un mythe. Paulin Houghton, le Nestor des philosophes africains, écrivit en 1977 “Puisqu’elle se réfère à une unanimité imaginaire, puisqu’elle interprète un texte qui n’existe nulle part, et, à cause de cela, doit être constamment réinventé, elle est une science sans objet, un langage embrouillé qui ne renvoie à rien, un discours qui manque de point de références et qui, à cause de cela, ne peut pas être falsifié.”¹⁶

Paternalisme: En présentant la “philosophie Bantu” Tempels semble suggérer l’existence d’une pensée collective dans laquelle un peuple serait confiné, voir même enfermé. (C’est pourquoi ses détracteurs donnèrent à ce projet le nom “ethnophilosophie” – avec une connotation péjorative.) Confinés dans leur philosophie, les Noirs auraient besoin d’un curateur ou d’un avocat qui défend leur cause auprès des blancs et les rassure eux-mêmes. Or ceci s’avère néfaste pour le monde africain: Exploités et humiliés ils se raccrochent à n’importe quelle branche pour être valorisés. Leur désir de reconnaissance les fait accepter cette identité collective pour en faire un discours de différence par rapport à l’homme blanc et à la philosophie européenne. “L’affirmation de sa propre différence va de pair avec le désir acharné d’être reconnu par l’autre. Cette reconnaissance se fait attendre longtemps. Or, la nostalgie [...] devient de plus en plus creux jusqu’à ce que, complètement aliéné et sans repos, il quémande la moindre geste [...] de l’autre.”¹⁷

Or, telle n’était point l’intention du Père Tempels. D’aucune façon il ne voulait enfermer les Bantu dans une pensée collective. Au contraire: il s’était mis à la recherche de ce que la pensée Bantu pourrait apporter à la *philosophia perennis*; il était convaincu que la philosophie des Bantu engageait l’humanité entière.

Ces critiques relevaient de la philosophie de la gauche; le marxiste servait de tremplin idéologique de la lutte pour la décolonisation. Il s’agissait d’un humanitarisme égalitariste rêvant de la victoire mondiale du socialisme qui supprimerait les classes sociales et les différences au niveau des superstructures qui divisaient les hommes et les rendaient

¹⁶ African Philosophy: Myth and Reality, London 1983, p. 64. (cité d’après la traduction anglaise qui fait autorité).

¹⁷ ibd. p. 40.

rivaux. Dans cette philosophie il n’y avait pas de place pour une philosophie Bantu.

Aujourd’hui on voit les choses d’un autre œil.

Quant à la classification de l’ethnophilosophie comme phénomène collective, le philosophe ghanéen kwame Syekye avait déjà, en 1987, rectifié les choses: “African traditional philosophical thought has been described by several scholars as collective. [...] But surely it was individual wise men who created African ‘collective’ philosophy. A *particular thought or idea* is, as regards its genesis, the product of *an individual mind*. And also it is logically possible for two or more individuals to think the same thought or to have the same idea at the same time, nevertheless the production of the thought as such is the work of the mind of each of the individuals concerned. It is always an individual’s idea or thought or proposition that is accepted and gains currency among other people; at this stage, however, it is erroneously assumed to be the ‘collective’ thought of the people. ‘Collective’ thought, then, is a misnomer. There is, strictly speaking, no such thing as ‘collective’ thought, if this means that ideas result from the intellectual production of the whole collectivity. What has come to be described as ‘collective’ thought is nothing but the ideas of individual wise people; individual ideas that, due to the lack of doxographic tradition, became part of the pool of communal thought, resulting in the obliteration of the differences among these ideas, and in the impression that traditional thought was a monolithic system that does not allow for divergent ideas.”¹⁸

Pour Syekye, la démarche de Tempels (qu’il adopte aussi) ne manque pas de sérieux scientifique, car les proverbes, les mythes et les contes sont repérables, les synthèses philosophiques qu’on en fait donc falsifiables.

Avec la mondialisation de l’économie, des modes de production et de consommation, un certain type de société, celle de l’occident, semble s’imposer partout. (“Modernisazion is westernisazion”, me dit un jour un collègue coréen) Celui-ci mine les formes de vie tout comme les moeurs traditionnelles et confond les esprits. Ceci provoque des réactions: Partout dans le monde on assiste à un mouvement de retour vers la tradition, vers ses valeurs et sa vision de l’existence (un exemple bien parlant en est le programme d’*hinduization* en Inde).¹⁹

¹⁸ *An Essay on African Philosophical Thought*, Cambridge 1987, p. 24.

¹⁹ Cf. Thorsten Botz-Bornstein et Jürgen Hengelbrock (Ed.), *Re-ethnicizing the minds? Cultural Revival in Contemporary Thought*, Amsterdam/New York 2006.

Les motifs sont bien différents: Dans certains pays, les classes dominantes, irritées face à l’érosion de leur autorité, saluent la pensée ethnocentrique. L’ethnophilosophie leur est utile comme idéologie de domination ou de reconquête.

De l’autre côté on trouve d’authentiques efforts de chercher un point d’encrage dans un monde qui bascule pour rétablir la confiance des gens en eux-mêmes en renouant avec les sources intellectuelles et morales de leur tradition. Si cet effort n’aboutit pas dans l’impasse d’un intégrisme culturel ou d’un nouveau tribalisme, mais sert de base pour faire face aux défis du monde actuel, l’ethnophilosophie peut contribuer à une renaissance des peuples d’Afrique.²⁰

²⁰ Cf. Innocent I. Asouzu, *The Method and Principles of Complementary Reflection in and beyond African Philosophy*, Calabar, Nigeria 2004.