UNIVERSITÉ DE DEUSTO

FACULTÉ DE THÉOLOGIE

LA FONCTION RÉCONCILIATRICE DU CHEF DE TERRE (*NGA-MEN*) ENTRE HOMME ET NATURE POUR UNE COHABITATION HARMONIEUSE. UNE APPROCHE ANTHROPO-THÉOLOGIQUE DE LA TRIBU YANSI EN RD CONGO

THÈSE DOCTORALE PRÉSENTÉE

PAR

ROLAND MPIA TAMFUTU

DIRECTEURS:

1. ROBERTO NORIEGA FERNÁNDEZ (OSA)
2. GAUTHIER MALULU LOCK (SJ)

ROBERTO NORIEGA

BILBAO 2023

« *Que yo me reconozca como lo que soy, una criatura frágil, hecha de tierra, destinada a la tierra, pero además hecha a imagen de Dios y destinada a Él* ».

Benedicto XVI

À Papa Dieudonné TAMFUTU MBALANDA Diamy, reposant en paix éternellement auprès de Dieu, Père Céleste,

Je dédie cette thèse.

Remerciements

Un travail de thèse commence un jour avec l'aide et la contribution de plusieurs acteurs, de près ou de loin, pour sa réalisation. Modestement, je formule de tout coeur, mes sincères remerciements et profondes gratitudes:

Au Diocèse de Bilbao, à leurs Excellences Messeigneurs Mario ICETA, ancien Évêque et Joseba SEGURA, Évêque en exercice, pour leur accueil, sollicitude et bienveillance. Par eux, merci aussi à tous les prêtres qui nous ont témoigné leur affection.

À leurs Excellences Messeigneurs Gaspard MUDISO MUND'LA (*SVD*) et Jean-Pierre KWAMBAMBA MASI, respectivement, ancien et actuel Évêque du Diocèse de Kenge, pour leur attention et accompagnements.

Aux Professeurs Roberto NORIEGA FERNÁNDEZ et Gauthier MALULU LOCK, pour avoir accepté d'assumer la direction de cette thèse avec souplesse, intelligence, sagesse et rigueur. Par vos annotations, questions pertinentes, corrections, contributions et votre disponibilité au travail, vous m'avez aidé à prendre du recul pour bien sauter et à découvrir plus de ce que je croyais savoir et espérais connaître.

Au doyen de la Faculté de théologie de l'Université de Deusto Francisco José RUIZ PÉREZ et à tous les professeurs qui, avec attention, ont rendu possible la transmission du savoir théologique.

À Son Excellence Monseigneur Bernard FANSAKA BINIAMA, Évêque du Diocèse de Popokabaka, à Monsieur l'Abbé Professeur Donatien TAMPWO MFUDI, à Monsieur le Professeur Willy BONGO PASI, à l'oncle Robert WEY WETU et à Madame Carmen MARTÍNEZ, pour vos encouragements et accompagnements dans la réalisation de cette labeur difficile. Et aux confrères prêtres du Diocèse de Kenge que, par modestie, je ne pourrai nommer.

À Messieurs les Abbés Dieumerci PAKASA, Edmond NGWE, Romain LUKOSI, Joël SENKEY, Alfred BOBOTO et Robert MANI, pour la collaboration.

Aux Pères de la Congrégation de l'Amour Miséricordieux, particulièrement, Père Valentín, pour sa disponibilité et assistances multiples.

À Monsieur l'Inspecteur Onésime FANSAKA, pour la modération dans la réalisation des enquêtes. Et à tous mes frères et soeurs enquêtés, pour votre confiance et disponibilité.

Roland Mpia Tamfutu

Sigles et Abréviations

AA	Decreto *Apostolicam actuositatem*
Ac	Livre des Actes des Apôtres
AM	Exhortation apostolique *Africae munus*
Ap	Livre d'Apocalypse
ARSOM	Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer
BA	Bibliothèque augustinienne
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
CA	Encyclique *Centesimus annus*
CAM	Exhortation apostolique Chère Amazonie
CDSE	Compendium de la Doctrine sociale de l'Eglise
CEC	Catéchisme de l'Eglise Catholique
CEEBA	Centre d'Études Ethnologique de Bandundu
CEESBA	Centre d'Études Ethnologique et Sociologique de Bandundu
CENCO	Conférence Episcopale Nationale du Congo
C.E.Z.	Conférence Episcopale du Zaïre
Cfr.	Confer: qui renvoie à une oeuvre en référence à ce qui est dit
CIPCRE	Centre International pour la Protection de la Création
Col	Lettre de Saint Paul Apôtre aux Colossiens
1 Cor	Première Lettre de Saint Paul Apôtre aux Corinthiens
2 Cor	Deuxième Lettre de Saint Paul Apôtre aux Corinthiens
CRC	Conférence Religieuse Canadienne
CTI	Commission Théologique Internationale
CV	Encyclique *Caritas in veritate*
Dir.	Directeur d'un ouvrage (quand il s'agit d'un seul)
Dirs.	Directeurs d'un ouvrage (quand ils sont nombreux)
Dn	Livre de Daniel
DV	Constitution dogmatique *Dei verbum*
EA	Exhortation apostolique *Ecclesia in Africa*
EDE	Encyclique *Ecclesia de eucharistia*
Éd.	Éditeur d'un ouvrage (quand il s'agit d'un seul)

Éds.	Éditeurs d'un ouvrage (quand ils sont nombreux)
EG	Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*
EIC	État Indépendant du Congo
Eph	Lettre de Saint Paul Apôtre aux Éphésiens
Ex	Livre d'Éxode
ESBC	Éditions Science et Bien Commun.
F.A.O.	Organisation des Nations-Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture
FT	Encyclique *Fratelli tutti*
Ga	Lettre de Saint Paul aux Galates
Gn	Livre de la Genèse
GS	Constitution pastorale *Gaudium et spes*
Ibidem	Même auteur, même livre et même page cités précédemment
Id	Même auteur cité précédemment
Idem	Même auteur, même livre et page différente de celle citée précédemment
Is	Livre du prophète Isaïe
Jb	Livre de Job
Jn	Évangile selon Saint Jean
Jr	Livre du prophète Jeremie
Lc	Évangile selon Saint Luc
LD	Exhortation apostolique *Laudate Deum*
LE	Encyclique *Laborem exercen*s
Lév	Libre de Lévitique
LG	Constitution dogmatique *Lumen gentium*
LS	Encyclique *Laudato' si*
Mc	Évangile selon Saint Marc
Mt	Évangile selon Saint Matthieu
Nº	Numéro de la référence d'un ouvrage cité
Nm	Livre des Nombres
Nnº	Indication de plusieurs numéros cités
ODD	Objectifs de Développement Durable
ONU	Organisation des Nations-Unies
Os	Livre d'Osée
OUA	Organisation de l'Union Africaine

p.	Indication d'une page citée
1 Pe	Première Épître de Saint Pierre
2 Pe	Deuxième Épître de Saint Pierre
PNUD	Programme des Nations-Unies pour le Développement
PP	Encyclique *Populorum progresio*
pp.	Indication des plusieurs pages citées
PPC	Pensar, Publicar, Creer
Ps	Livre des Psaumes
Pr	Livre des Proverbes
PUF	Presses Universitaires de France
RAE	*Real Academia Española*
RAT	Revue Africaine de théologie
RDC	République Démocratique du Congo
RH	Encyclique *Redemptor hominis*
Rm	Lettre de Saint Paul Apôtre aux Romains
SC	Exhortation apostolique *Sacramentum caritatis*
Sg	Livre de la Sagesse
Si	Livre de Siracide
S/N	Sans numéro
SRS	Encyclique *Sollicitudo rei socialis*
ST	Somme théologique
T.	Tome d'un ouvrage
1 Th	Première Lettre de Saint Paul Apôtre à Timothée
2 Th	Deuxième Lettre de Saint Paul Apôtre à Timothée
UCN	Universidad Católica del Norte

Introduction générale

Aujourd'hui plus que jamais, la préoccupation écologique et les appels aux soins de la maison commune se concrétisent et s'amplifient dans la conscience collective. En effet, l'être humain se voit obliger de reconsidérer les écosystèmes complexes et son environnement global en posant des limites à ses actions, afin de garantir la survie des générations présentes et futures. Les traditions spirituelles et les cosmovisions des peuples divers sont également témoins de la disparition de repères et équilibres naturels. Cette sensibilité particulière face à la crise écologique qui devient un « signe de temps » défiant la pensée, la foi et la *praxis*, traverse les cultures, les religions et les générations[1].

Certes, nous observons que la sensibilité écologique de l'humanité a grandement évolué. Les Objectifs de Développement Durable (ODD) préconisés par l'Organisation des Nations-Unies (ONU) en sont une expression très éloquente. La réflexion théologique accompagne également ce processus d'amélioration et d'élargissement de la sensibilité humaine, puisqu'elle voit dans ce même processus l'un des « signes de temps » privilégiés pour rencontrer Dieu créateur. L'Eglise qui n'est pas en reste dans la problématique écologique, prétend inviter toutes les instances au dialogue interdisciplinaire, à tous les niveaux de réflexion, de décision, de choix et d'action[2].

Il appert que loin de s'avérer un simple phénomène de mode, les questions écologiques de l'heure doivent pousser à repenser ou mieux, à revisiter les fondements mêmes des civilisations. En d'autres termes, « *nous devons réfléchir à la vraie nature de notre relation avec la terre. Ce n'est pas une ressource que nous pouvons exploiter à volonté. C'est un patrimoine sacré et une demeure précieuse que nous devons protéger* »[3]. Il s'agit, en fait, d'amener la conscience collective à réfléchir aussi bien sur l'alliance entre Dieu et l'humanité que sur les fragiles relations des humains entre eux et avec les non-humains. C'est là le chemin non seulement du bien-être de l'humanité mais aussi, d'une vie qui se veut être en paix et en harmonie avec toute la nature. Car, l'humain et la nature forment partie intégrante de la communauté des êtres interdépendants dont Dieu demeure le fondement et la référence[4]. D'où, la nécessité urgente, estime Jürgen Moltmann

---

[1] Cfr. G. Siegwalt, « La crise écologique, un défi pour la pensée, pour la foi et pour la praxis », dans *Le Supplément. Revue d'éthique et théologie morale*, nº 169 (1989), pp. 88-100.
[2] Cfr. François, *Laudato si'. Encyclique sur la sauvegarde de la maison commune* (18 juin 2015). Par la suite, nous indiquerons désormais: *LS*.
[3] *Interfaith Climate Change Statement to World Leaders,* Nueva York (18 de abril de 2016). Cité par J. Tatay, « Creer en la sostenibilidad. Las religiones ante el reto medioambiental », dans *Cuadernos de Cristianismo y Justicia*, nº 212 (2019), pp. 3-30.
[4] Cfr. P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie chrétienne et dans la pensée bantoue. Fondement d'une éthique de la tempérance*, Frankfurt, Peter Lang, 2010.

de « *comprendre cette nature connaissable, maniable et utilisable, comme création divine, et d'apprendre à la respecter en tant que telle* »[5].

Cela exige à l'être humain de prendre en compte l'origine et la destinée communes de toutes les créatures en Dieu et de bien cerner la portée cosmique du salut et de la rédemption en Jésus-Christ (*Rm* 8,19-23; *Col* 1,15-20). Une telle démarche excède l'écologie, convoque à la responsabilité éthique et intéresse évidemment la théologie fondamentale. Dans ce contexte, la cosmovision yansi[6], faisant partie de l'univers négro-africain, pense apporter sa potentielle contribution à travers son savoir-faire et savoir-être de la sagesse ancestrale. Celle-ci, reposant sur des valeurs culturelles positives et des mécanismes de régulation (principes), porte toujours le souci non seulement de prendre soin de la terre mais aussi, de restaurer ou de réparer les relations brisées et de réconcilier les humains entre eux et avec la terre, patrimoine collectif et bien vital.

1. Problématique

La terre se trouve être maltraitée, dominée, spoliée et presque épuisée de ses ressources naturelles par son plus noble habitant qu'est l'être humain. Ce dernier, entraîné par sa démesure prométhéenne, a introduit du désordre et des ruptures dans les relations fondamentales entre Dieu, l'être humain et la terre. Par voie de conséquence, la vie des générations présentes et celle des générations futures est en péril. Pourtant, l'humain avait reçu du Créateur la mission de « cultiver et garder la terre » (*Gn* 2, 15) en berger avisé et solidaire. Certes, la Doctrine Sociale de l'Eglise, tout en reconnaissant la responsabilité supérieure ou mieux, la dignité spéciale de l'être humain, créé à l'image de Dieu (*Gn* 1, 26), fait aussi référence à son humanité brisée ou blessée de l'intérieur par le péché, attendant le renouveau qui jaillit de la Pâques de Jésus-Christ (*Rm* 1, 20; 8, 19-23; *Ap* 21, 1)[7]. Dès lors, se pose avec acuité la question de l'interrelation, de la cohabitation

[5] J. Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988, p. 36.

[6] Par « cosmovision », nous entendons ici l'ensemble des croyances, des représentations, des connaissances, des savoirs, des valeurs et des pratiques formant la vision du monde d'un groupe social, en l'occurrence le peuple yansi. C'est la manière dont ce peuple « perçoit, conçoit et interprète » l'univers ou son milieu vital et sa place au sein de celui-ci. Nous avons donc préféré utiliser cette expression à celle de philosophie (africaine ou bantoue) qui peut signifier une conception cohérente du monde propre aux Africains, leur permettant de trouver des réponses à certaines questions vitales ou existentielles. Cfr. P. Tempels, *La Philosophie Bantoue*, trad. du néerlandais par A. Rubbens, Elisabethville, Lovania,1945.

[7] Cfr. Concile Œcuménique Vatican II, *Gaudium et spes. Constitution Pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps*, nº 12-13. Nous citerons désormais: *GS*.

et de la réconciliation entre les humains eux-mêmes et avec la nature. Cette question exige une illumination et une orientation doctrinale plus conformes aux desseins de Dieu créateur.

Dans cette dissertation doctorale, nous évoquons la quête de la cohabitation harmonieuse Homme-Nature, créatures de Dieu, en partant de la cosmovision yansi. Celle-ci, à travers la fonction réconciliatrice du chef de terre dénommé *Nga-men*, se base sur les rites de réparation et réconciliation communautaire des humains entre eux et avec la terre. D'après cette cosmovision, la terre est un héritage ancestral commun qui assure toujours le lien et la jonction entre les différentes générations et recouvre la sphère des croyances, des symboles, des réalités matérielles, des pratiques sociales, des préceptes et des interdits[8]. En effet, comme notent Raymond Verdier et Anne Rochegude, « *avant d'être un espace que l'homme s'approprie, la terre est d'abord une entité spirituelle à laquelle il appartient: puissance dispensatrice de vie, elle est ce lieu vital d'où procède l'homme qui, né de la terre, y retourne à la mort* »[9]. On perçoit la terre comme l'espace naturel, élément de médiation, de participation et de communion; car elle est constituée des ancêtres, des vivants et des non-encore-nés[10]. Dans ce sens, elle doit faire l'objet de ces rites en cas de certains abus, violations ou fautes graves de la part de l'être humain, afin de rétablir la cohésion communautaire et l'harmonie brisées.

La fonction réconciliatrice incarnée par le chef de terre (*Nga-men*), en synergie avec les autres instances des compétences –chef de groupement, appelé *Mwíl*, prêtre de la nature, désigné *Nga-Lébwéy* et chef de lignage, nommé *Nga-nzo*–, détient les « critères de vie ». Ceux-ci prétendent combiner un système de croyances et de modèles de comportement accordant une « dimension socioculturelle et spirituelle » à l'espace naturel. En d'autres termes, les rites de réconciliation s'accompagnent d'un arsenal de croyances, d'interdits, de tabous totémiques, de préceptes ou consignes, afin de préserver la vie. Ces éléments culturels et symboliques de la sagesse ancestrale interviennent d'une part, pour gérer la façon dont les humains interagissent entre eux et avec les autres créatures –servir de garde-fou contre tout excès de la liberté de l'humain et

[8] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, Frankfurt, Frobenius-Institut, 2020; R. Ngub' Usim Mpey-Nka (dir.), *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple Yansi, Tome I*, Kinshasa, U-Psycom, 2015.

[9] R. Verdier et A. Rochegude (dir.), *Systèmes fonciers à la ville et au village. Afrique noire francophone*, Paris, L'Harmattan, 1986, pp. 9-10.

[10] Par « non-encore-nés », on n'entend pas seulement les enfants déjà dans le sein de leur mère, mais il s'agit d'un monde futurible où vivent les enfants qui rejoindront la génération présente et prendront le flambeau du mémorial des ancêtres ». Cfr. B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press, 1994, p. 26.

atténuer en limitant sa violence déprédatrice– et d'autre part, pour permettre aux différentes espèces de se régénérer en gardant la terre productive et fructueuse pour le présent et l'avenir[11].

Sous ce rapport, il n'est pas question des nouvelles contraintes qui limiteraient les libertés individuelles ou collectives et priveraient un verre d'eau à quiconque est assoiffé. Car, la nature est préservée non seulement pour sauver la vie présente, valeur primordiale mais aussi, garder les divers liens vitaux existentiels[12]. À cet effet, les humains sont toujours convoqués à dépasser les seules relations de solidarité et d'interdépendance réciproque entre eux, afin de reconnaître le lien ontologique avec la terre et ce qu'elle contient, avec Dieu, les ancêtres et les non-encore-nés. Certes, l'Être Suprême, Dieu, l'humain et la nature, forment intégralement la dimension trilogique de cette fonction réconciliatrice du chef de terre (*Nga-men*). Ce dernier doit lutter constamment contre toutes les formes d'exploitation excessive de la terre ancestrale à travers les formes ingénieuses de soins contenues dans les paroles rituelles, les préceptes, les interdits, les tabous totémiques, les mythes, les proverbes, les adages, les chants traditionnels, (etc.).

Cela étant, la question que l'on peut se poser est de savoir si la réconciliation des humains entre eux et avec la nature, créatures de Dieu chez les Yansi, peut aussi inspirer d'autres cultures et l'Eglise, à garantir l'harmonie voulue par le Créateur. En d'autres termes, la cosmovision yansi au profit de l'équilibre socio-cosmique, c'est-à-dire de la terre et ceux qui l'habitent, peut-elle devenir lieu de partage des valeurs essentielles, lieu de communion et finalement, lieu théologique ou de salut, à cette ère de la spiritualité écologique?

2. Hypothèse

Il s'agit d'identifier que peut apporter le chef de terre yansi (*Nga-men*) dans l'exercice de sa fonction réconciliatrice, à la théologie actuelle du soin de la terre? Nous envisageons vérifier si le chef de terre, dans sa gestion de l'espace naturel en termes de réparation et réconciliation, peut promouvoir la restauration des relations entre les humains et avec la terre et par ricochet, avec Dieu. Il est question de rechercher la crédibilité théologique[13] de cette fonction réconciliatrice aux allures de l'une des voies d'appel à la conversion écologique. En dialoguant avec la vision plus

[11] Cfr. Le chapitre sixième de cette dissertation doctorale et les enquêtes sur terrain en annexe, p. 183 et p. 381.
[12] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 88-91.
[13] Selon Ambroise Gordeil, « *ce terme est réservé, dans l'usage, à la langue théologique. Il y désigne l'aptitude des vérités révélées à être crues de foi divine* ». Cfr. A. Gordeil, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris, Librairie Victor Lecoffre,1908, p. 9. Voir aussi: R. Fisichella, *La révélation. La révélation et sa crédibilité. Essai de théologie fondamentale*, Paris, Cerf, 1989; J.-Y. Lacoste, « Crédibilité », dans Id., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, pp. 290-292.

dynamique des sources biblico-théologiques, patristiques et magistérielles, la cosmovision yansi veut s'inscrire parmi les pistes appropriées ou mieux, les voies utiles qui prétendent préserver la terre selon le dessein du Créateur. Aux prises avec les enjeux de la modernité, cette fonction peut faire partie d'un discours écothéologique de la réconciliation intégrale Créateur-Homme-Nature, afin de susciter de bons gardiens de la maison commune.

Se demander si ce chef de terre yansi, en tant que propriétaire de la terre ayant la mission de « protéger et garder sa terre ancestrale » peut aussi offrir, à travers sa fonction réconciliatrice, des intuitions, valeurs, ou outils positifs aux chrétiens dans leur mission de cultiver et garder la terre, en se référant aux attitudes de Jésus, modèle parfait de l'homme réconcilié avec la nature (cf. *Mt* 6, 26; 8, 27; *Lc* 12, 6; *Jn* 4, 35). Dans le contexte de crise écologique dont les multiples causes expriment la crise des valeurs et d'un « mode de vie sans Dieu », cette cosmovision pourrait indiquer une sagesse pour vivre en relation avec la nature tout en se référant au Créateur. Car, la perception de la terre n'est pas ici que matérialiste, utilitariste et quantitative, sinon bien plus, spirituelle et qualitative. À cet égard, cette hypothèse devrait être éclairée par les vérités de foi liées à la création, à la christologie, à l'eschatologie et à l'anthropologie théologique, afin de faire avancer les chrétiens vers des attitudes et comportements écologiques exemplaires et constructifs que l'humanité actuelle est en droit d'espérer[14].

3. Objectifs

Cette dissertation doctorale se fixe les objectifs suivants:

3. 1. Objectif général

Procéder à une interprétation théologique de la fonction réconciliatrice du chef de terre yansi (*Nga-men*), afin d'ébaucher une écothéologie inculturée de la réconciliation intégrale Créateur-Homme-Nature, capable de promouvoir l'émergence de la conversion écologique pour la survie des générations présentes et futures.

De cet objectif principal de la recherche, il y a des objectifs spécifiques.

[14] Cfr. J. R. Amor Pan, « La ecología, reto a la teología y a la ética: El pensamiento de Bernhard Häring », dans *Revista Latinoamericana de Bioética*, nº 3 (2013), pp. 1-15.

3. 2. Objectifs spécifiques

- Identifier les coordonnées anthropo-théologiques et les valeurs socio-culturelles positives, susceptibles de restaurer les relations des humains entre eux et avec la nature et de préserver le lien ontologique de toutes les créatures;

- Analyser la pertinence des savoirs endogènes, des valeurs socio-culturelles positives et des pratiques traditionnelles du soin de la terre et de l'humain, afin de déterminer leurs implications théologiques dans le but d'enrichir une spiritualité et/ou une éthique écologique valable pour aujourd'hui;

- Sonder les opinions des enquêtés ressortissants des milieux ruraux du terroir yansi sur les problèmes du rapport avec la nature et des rites de réconciliation des humains entre eux et avec la terre, présenter et interpréter les résultats obtenus;

- Privilégier un dialogue de la foi chrétienne avec la sagesse ancestrale yansi de préservation de la nature par les différents rites de réparation et réconciliation.

4. *Status quaestionis* et Analyse de sources

Cette présente dissertation doctorale se situe dans le contexte de crise écologique qu'aucune conscience avisée ne peut ignorer aujourd'hui. Les symptômes manifestes de cette crise, par leur degré même de profondeur, se trouvent bien revêtus « d'une gravité et d'une urgence particulières » dans le monde entier[15]. Xabier Etxeberria l'exprime avec finesse: « *la gravité de la crise, les destructions et les risques qu'elle implique, met en lumière le fait que ce qui est principalement en jeu est un problème de valeurs, mode de vie, relations entre les humains et avec la Nature* »[16]. Nous n'avons aucune intention de faire un exposé historique détaillé de la crise ou

[15] Cfr. D. Bourg et P. Roch (éds.), *Crise écologique, crise des valeurs? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2010; J.-C. Larchet, *Les fondements spirituels de la crise écologique*, Genève, Éd. des Syrtes, 2018; D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique. De la théandricité à la cosmothéandricité*, Paris, Karthala, 2022; É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, Beau bassin, Presses Académiques Francophones, 2017; J. Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988; G. K., Babou, *L'écologie à l'épreuve du temps*, Gourbeyre, Éditions Nestor, 2020; François, *Laudato si'. Encyclique sur la sauvegarde de la maison commune* (18 juin 2015); Id., *Laudate Deum. Exhortation Apostolique à toutes les personnes de bonne volonté sur la crise climatique* (04 octobre 2023). Nous citerons désormais: *LD*; X. Etxeberria Mauleon, « La Ética ante la crisis ecológica », dans *Cuadernos de teología Deusto*, nº 4 (1995), pp. 5-63; P. Nsanguluja Cisungu, « L'Afrique noire face à la crise écologique. Pour une gestion équilibrée de la nature », dans *Cahiers des religions Africaines, Nouvelle série*, nº 1 (2020), pp. 89-110; B. Mutombo Bwanacing, « Les tâches de la théologie africaine face aux défis de l'écologie », dans *Rayons africains de philosophie et théologie*, nº 3 (2011), pp. 17-42.

[16] X. Etxeberria Mauleon, « La Ética ante la crisis ecológica », p. 13.

de la dégradation alarmante de l'environnement (humain et naturel), tel qu'étayé dans les débats contemporains et les travaux y afférant[17]. En revanche, nous voudrions tout simplement envisager, à l'instar de Richard Bergeron que: *« Le temps est venu de guérir les blessures de l'homme coupé de l'univers et de calmer les gémissements de la nature exploitée par l'homme, et cela ne peut se réaliser que grâce à la grande réconciliation de l'humain et du cosmique »*[18]. Car, la survie humaine dépend d'une vie réconciliée (*Col* 1, 20).

En effet, l'actualité de cette présente étude peut être éclaircie à partir d'un « dialogue herméneutique » entre les éléments socioculturels de base de la cosmovision yansi et les sources biblico-théologiques, patristiques et magistérielles. Certes, son bien-fondé ou intérêt dépend de deux repères. D'une part, les motivations personnelles qui sont liées aux savoirs endogènes, croyances et pratiques de la sagesse ancestrale yansi, capables de prendre soin de la terre et de la préserver, afin d'y vivre en harmonie tout en bénéficiant de ses ressources. D'autre part, le souci d'être en harmonie avec les clarifications dignes des sources de la Tradition théologique conforme à la Révélation chrétienne. En d'autres termes, l'argument est motivé par la relecture des savoirs endogènes et des sources biblico-théologiques, patristiques et magistérielles, pour y rencontrer les inspirations claires qui promeuvent des pratiques écologiques constructives et transformatrices. Cela implique aussi de nous situer dans la profonde compréhension de la Doctrine Sociale de l'Église et de *Laudato si'* (2015) du Pape François.

Nous reconnaissons avec évidence que les sources de la Tradition théologique conforme à la Révélation chrétienne serviront d'appui et de fondement. Dans le cadre de l'interdisciplinarité, nous allons recourir aux travaux ethnologiques, sociologiques et anthropologiques des auteurs provenant de plusieurs sources à la fois anciennes et récentes[19]. Nous considérons comme essentiel

[17] Cfr. D. Bourg et P. Roch (éds.), *Crise écologique, crise des valeurs?...*, pp. 13-68. Voir aussi: P. De Plunkett, *L'écologie de la Bible à nos jours: Pour en finir avec les idées reçues*, Paris, Éd. de l'œuvre, 2008; *LS*.

[18] R. Bergeron, « Pour une spiritualité du troisième millénaire », dans *Religiologiques*, nº 20 (1999), pp. 231-246.

[19] Nous faisons ici une représentation sélective en tenant compte d'un ordre chronologique des auteurs: R. De Beaucorps, *Les Bayansi du Bas-Kwilu*, Louvain, L'Aucam, 1933; P. Swartenbroeckx, « Quand l'Ubangi vint au kwango: Bayansi ou babangi », dans *Zaïre II*, (1948), pp. 721-755; J. F. Thiel, « Les aspects de la terre en société mbiém », dans *Anthropos*, vol. 21 (1968), pp. 361-371; Id., *La situation religieuse des Mbiém*, Bandundu, Ceeba,1972; *Les Bayansi du Bassin du Congo*, Frankfurt Frobenius-Institut, 2020; G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, Éditions Universitaires, Paris, 1974; É. Kentey Pini-Pini Nsasay, *La mission civilisatrice au Congo. Réduire des espaces de vie en prison et en enfer*, Vienne, AfricAvenir/Exchange and dialogue, 2013; Id., « Plaidoyer pour une province Bayansi: diagnostic de la territorialité congolaise », dans J.-M. Essiéné et L. L. Assipolo Nkepseu, *Les dynamiques identitaires dans les sociétés plurielles de peuplement composite*, Douala, Pygmies, 2022, pp. 15-43; R. Ngub'Usim Mpey-nka (dir.), *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple Yansi, t. I*, Kinshasa, U-Psycom, 2015; B. Fansaka Biniama (dir.), *Écologie, traditions africaines et développement. Enjeux environnementaux en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala, 2015; D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale en Afrique subsaharienne: perspectives d'éthique chrétienne d'écodéveloppement*, Douala, Éd. Cheikh Anta Diop

le travail sociologique: D'une part, de Charles Mutinzumu[20] qui a porté sur l'inventaire et la description des rites de réparation de la nature ou de l'équilibre écologique chez les Yansi de Bagata. D'autre part, de Bernard Fansaka Biniama[21] s'occupant de la figure du prêtre de la terre (*Nga-Lébwéy*) chez le même peuple en RD Congo. Il s'agit, en fait, de nous servir de ces travaux mais, dans un autre domaine de recherche, c'est-à-dire, d'un point de vue théologique, pouvant ainsi enrichir la relation foi-culture. Car, il est question de la pertinence des savoirs endogènes et des techniques de la sagesse ancestrale de sauvegarde de la nature. Or, celle-ci, souligne *Caritas in Veritate* du Pape Benoît XVI, « *a été donnée à tous par Dieu et son usage représente pour nous une responsabilité à l'égard des pauvres, des générations à venir et de l'humanité tout entière* »[22]. Parce que la théologie implique une écologie[23], l'urgente réconciliation de notre humanité qui s'est détournée du Créateur constitue une façon de rendre raison de notre espérance (1 *Pe* 3,15). Voilà qui nous permet de faire une évaluation théologique de cette fonction réconciliatrice des humains entre eux et avec la nature, incarnée par le chef de terre, de concert avec les autres instances des compétences traditionnelles.

En syntonie avec les opinions de certains enquêtés et auteurs, cette démarche exige aussi de nous tourner vers l'intangible, l'immatériel, l'invisible, le spirituel, (etc.). Toutefois, nous mettons en évidence le contexte dans lequel se trouve plongée la société postmoderne, considérée de matérialiste, d'individualiste, d'utilitariste et de sécularisteUne telle société appréhende comme vrai et raisonnable, seul ce qui est objectivable, saisissable et tangible. Elle souffre d'un problème de la valeur d'usage, d'interrelations, d'interactions et de repères ou modèles de comportement[24]. De son côté, la théologie africaine, s'enracinant dans « la Révélation, la Tradition chrétienne, le Magistère de l'Église et la tradition africaine même », postule l'existence de diverses croyances traditionnelles et sagesses de vie qui lient l'être humain à la terre et à l'espace naturel,

(Edi.-Cad), 2019; Quelques ouvrages de la Collection Ceeba (Centre d'Études Ethnologiques de Bandundu) et certains écrits des missionnaires sur les yansi, nous servirons des sources dans cette recherche.

[20] Cfr. C. Mutinzumu, « Analyse sociologique de quelques rites de réparation de la nature. L'équilibre écologique chez les Yansi de Bagata en République Démocratique du Congo », dans B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, pp. 133-141.

[21] Cfr. B. Fansaka Biniama, « Le 'prêtre' de la divinité de la terre (*Nga-Lébwéy*) chez les Bayansi de la RD Congo », dans Id., *Écologie, traditions africaines et développement…*, pp. 25-47.

[22] Benoît XVI, *Caritas in Veritate. Encyclique sur le développement humain intégral dans la charité et la vérité* (29 juin 2009), nº 48. Désormais, nous le citerons: *CV*.

[23] Cfr. D. Edwards, *Jesus the Wisdom of God: An Ecological Theology*, Eugene Oregon, Wipf and Stock Publishers, 2005, p. 2. Cité par J. McCarthy, «Théologie et écologie », dans *Nouvelle revue théologique*, nº 130 (2008), pp. 550-572.

[24] Cfr. S. Chanvallon, *Anthropologie des relations de l'Homme à la Nature: la Nature vécue entre peur destructrice et communion intime. Anthropologie sociale et ethnologie,* Bretagne, Université Européenne de Bretagne, 2009, p. 11.

soit par une initiation, soit par un rite, un tabou totémique, un interdit, un précepte, (etc.)[25]. Comme on le voit, l'actuelle situation préoccupante de la planète Terre, par rapport à son soin et à sa préservation, nécessite un engagement théologique qui s'associe aussi bien de diverses richesses culturelles des peuples que de l'art, de la poésie, de la vie intérieure et de la spiritualité (*LS* 63)[26].

5. Méthodologie

Selon une vision interdisciplinaire, cette étude recourt à la méthode qualitative en utilisant les quatre techniques suivantes: l'analyse documentaire, l'échantillonnage, le questionnaire et le *focus-group*. Ce sont des outils méthodologiques des sciences sociales et humaines[27]qui peuvent aussi rendre vérifiable l'interdisciplinarité de cette dissertation théologique qui joue un rôle de frontière ou de charnière par rapport à d'autres disciplines. Ce qui implique de procéder en deux sens: D'une part, nous recueillons les données qualitatives (témoignages, écrits ou archives, notes de terrain, audios, etc.). D'autre part, nous analysons et interprétons ces données de manière qualitative, c'est-à-dire, extrayant le sens, sans toutefois les transformer plutôt en pourcentages ou en statistiques[28]. En effet, « *la recherche qualitative n'a de sens que si elle montre et analyse les intentions, les discours et les actions et interactions des acteurs, de leur point de vue et du point de vue du chercheur* »[29]. Le domaine de la recherche qualitative se veut être aussi le monde de l'expérience vécue[30].

Sur le terrain, nous avons été attentifs dans l'écoute et l'observation, cherchant à comprendre les valeurs, les croyances, les opinions, les expériences, les comportements et les phénomènes sociaux du peuple yansi de Bagata, notre milieu d'étude. Les données de fond (de qualité) ont été collectées tout en échangeant avec les ressortissants du milieu dans leur propre

[25] Cfr. B. Mutombo Bwanacing, « Les tâches de la théologie africaine face aux défis de l'écologie », dans *Rayons africains de philosophie et théologie*, nº 3 (2011), pp. 17-42; D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique. De la théandricité à la cosmothéandricité*, Paris, Karthala, 2022.
[26] Voir aussi: Synode des Évêques, Assemblée spéciale pour l'Amazonie, *Amazonie: Nouveaux chemins pour l'Église et une écologie intégrale. Document final* (25 octobre 2019), nº 14.
[27] Cfr. P. Paillé et A. Mucchielli, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 2021[5]. Voir aussi: A. Mucchielli (dir.), *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 2009.
[28] Cfr. P. Paillé, *La méthodologie qualitative - Postures de recherche et travail de terrain*, Paris, Armand Colin, 2007.
[29] H. Dumez, *Méthodologie de la recherche qualitative. Les 10 questions clés de la démarche compréhensive*, Paris, Vuibert, 2013, pp. 12-13.
[30] Cfr. M. P. Sandín Esteban, *Investigación Cualitativa en Educación. Fundamentos y Tradiciones*, Madrid, Mc Graw and Hill Interamericana de España, 2003. Voir aussi: J. Guibert et G. Jumel, *Méthodologie des pratiques de terrain en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 1997.

langue et en les observant sur place dans leur propre territoire[31]. À cet égard, notre approche s'avère être à la fois « émique » (regard intérieur du groupe social) et « étique » (regard extérieur de l'observateur ou du chercheur) de la réalité sous étude[32]. Dans la mesure où nous recourons également aux données anthropologiques, il s'agit donc « *de reporter l'accent sur le rapport du social aux valeurs, aux symboles, à l'imaginaire et aux croyances (…)* »[33].

Les entretiens, les opinions et les différentes expériences relatées et vécues, sont analysées suivant « une démarche qualitative et interprétative », loin d'une étude expérimentale. Sous cet angle de vue, il est question « *de développer des concepts qui nous aident à comprendre les phénomènes sociaux dans des contextes naturels (plutôt qu'expérimentaux), en mettant l'accent sur les significations, les expériences et les points de vue de tous les participants* »[34]. Certes, nous pouvons adopter la posture de Joseph Maxwell quand il écrit: « *Les forces de la recherche qualitative dérivent de son approche inductive, de sa centration sur de situations ou des populations spécifiques et de son accent plus sur les mots que sur les nombres (...)* »[35].

Les aspects qualitatifs nous incitent simplement à combiner l'induction et la déduction comme approche d'exposition pour la meilleure explication (*Inferences to the best explanation*)[36] de la réalité incarnée en présence. L'induction part du contexte, assume la réalité vécue et la situation spécifique du peuple yansi. En ce sens, la méthode inductive de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* s'adapte, car nous prêtons attention au contexte précis yansi –rites, croyances, préceptes, consignes, interdits, symboles, valeurs, pratiques, phénomènes sociaux, etc.–tout en appréciant les « signes des temps actuels », afin de les analyser et interpréter à la lumière de la foi chrétienne. Ce qui met en évidence le caractère contextuel de la théologie fondamentale. Il n'est pas question de déduire des conclusions théologiques du contenu de la foi ou des données révélées mais plutôt, de fournir une compréhension de l'expérience de la foi dans le contexte concret de ce

[31] Cfr. J. Kirk et M. Miller, *Reliability and validity in qualitative research, vol. 1,* London, Sage Publications Inc., 1986.
[32] À l'origine, les deux termes « émique » (*emic*, en anglais) et « étique » (*etic*, en anglais) étaient employés dans le domaine de la linguistique par K. Pike qui, peu après, les a appliqués aux faits sociaux et culturels dans le cadre de la recherche des sciences humaines et sociales. Cfr. J.-P. olivier de Sardan, « Émique et Étique », dans *L'Homme. Alliance, rites et mythes. Revue française d'anthropologie*, nº 147 (1998), pp. 151-166.
[33] G. Balandier, *Les nouveaux enjeux de l'anthropologie*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 297.
[34] C. Pope et N. Mays, « Qualitative Research: Reaching the Parts Other Methods Cannot Reach: An Introduction to Qualitative Methods in Health and Health Services Research », dans *British Medical Journal*, nº 311 (1995), pp. 42-45.
[35] J. Maxwell, *La modélisation de la recherche qualitative*, Fribourg, Éd. Universitaires, 1999, p. 43.
[36] Cfr. A. Peacocke, *Paths from science towards God. The end of all our exploring*, Oxford, Oneworld, 2001, pp. 32-33; A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1956.

peuple. Autrement dit, il s'agit d'identifier la présence de la foi dans les expressions vécues et motivées par le peuple Yansi. Car, la foi doit être raisonnée, *fides quaerens intellectum* et la raison éclairée par la foi, *ratio illustrata fide*.

Comme on peut le constater, nous rejoignons également les huit fonctions constituantes de la théologie étayées par Bernard Lonergan dans son ouvrage *Pour une méthode en théologie*: la recherche des données –trouver l'information disponible dont la théologie a besoin et les moyens d'y accéder–; l'interprétation –pénétrer dans le sens commun propre à un milieu ou un groupe social pour en comprendre la signification–; l'histoire –présenter les caractéristiques observables et identifiables des actions humaines reparties dans l'espace et le temps. Éclairé par le passé, faire face aux questions aussi nouvelles que pertinentes de l'heure–; la dialectique –s'occuper du concret, du dynamique et du contradictoire–; l'explicitation des fondements –élucider les conflits–; l'établissement des doctrines; la systématisation –élaborer les systèmes adéquats de conceptualisation et éliminer les contradictions apparentes en vue d'une certaine compréhension des réalités et leur cohérence interne– et finalement, la communication –assurer les relations interdisciplinaires, c'est-à-dire entre la théologie et les autres domaines de la vie. Car, le savoir théologique est en relation avec les infinies dimensions de la culture et de la vie concrète–[37]. En d'autres termes, « *l'assimilation du passé s'effectue grâce à la recherche des données, l'interprétation, l'histoire et la dialectique; la confrontation avec les problèmes relevant du présent et du futur se réalise dans l'explicitation des fondements, l'établissement des doctrines, la systématisation et la communication* »[38]. Ces deux phases devraient être interdépendantes. Il n'a pas été question ici d'entrer dans les détails de « l'herméneutique historique et dogmatique » de Bernard Lonergan.

En outre, nous estimons que la *méthode de corrélation* prônée par Paul Tillich n'est pas en reste, dans la mesure où il y a toujours une interaction entre la Parole de Dieu ou le message chrétien et la situation humaine vécue en tant qu'expression culturelle. Puisque liée à une situation vécue d'un peuple, la Parole de Dieu est censée l'éclairée, l'interprétée et la transformée du dedans comme du dehors. En effet, Paul Tillich souligne que la théologie naît d'une mise en « corrélation

[37] Cfr. B. Lonergan, *Pour une méthode en théologie*, Montréal et Paris, Fides et Cerf, 1978. Voir aussi: L. Roy, « La méthode théologique de Lonergan », dans *Communio*, n° VII, 1 (1982), pp. 66-74.
[38] L. Roy, « La méthode théologique de Lonergan », pp. 72-73.

» entre les questions humaines ou mieux, existentielles, élaborées par les expressions culturelles et les réponses de la foi, issues des grands « symboles » chrétiens[39].

Par ailleurs, pour construire les données, nous avons utilisé les méthodes empiriques en recourant à la technique documentaire, à celle de l'échantillonnage, au questionnaire et au *focus group*. Pour rejoindre Norman K. Denzin, « *parce que chaque méthode révèle des aspects différents de la réalité empirique, plusieurs méthodes d'observation doivent être employées. Cela est nommé triangulation* »[40]. Celle-ci consiste donc à utiliser plusieurs méthodes dans une recherche pour approfondir la compréhension d'une réalité sous étude et confronter les résultats de diverses sources de données – observations, diverses formes d'entretiens (individuels et/ou en groupe), les mémoires collectives des communautés locales, étude des documents, (etc.)[41]. Toutes ces techniques et méthodes auxquelles nous avons recouru, se veulent complémentaires et permettent de corroborer les résultats.

5. 1. La technique documentaire

Selon Jacques Chaumier, la technique documentaire « *consiste à réunir tous les documents renfermant des informations nécessaires pouvant donner la solution au problème posé* »[42]. Nous avons recueilli des documents écrits supposés contenir les informations utiles au thème de recherche (ouvrages, articles des revues scientifiques, journaux, thèses, etc.). Les documents essentiels au sujet de la cosmovision yansi viennent de la collection du CEEBA/CEESBA (Centre d'Études Ethnologiques et Sociologiques de Bandundu), de quelques publications des missionnaires et de certains ressortissants des territoires yansi.

Si les autres documents écrits nous ont également servi pour compléter certaines informations générales sur les savoirs endogènes et les pratiques traditionnelles de conservation de la nature et les relations entre les humains et avec la nature, ceux relatifs aux sources biblico-

[39] Cfr. P. Tillich, *Théologie systématique: La vie et l'Esprit, T. 4.*, Genève, Labor et Fides, 1991, pp. 66-67. Voir aussi: P. Rubens, *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire*, Paris, Cerf, 2004; Id., « Une méthode théologique aux prises avec le statut herméneutique de la foi », dans *Revista Pistis Praxis*, nº 3 (2017), pp. 839-860.
[40] N. K. Denzin, *The research act: a theoretical introduction to sociological methods*, New-York, McGraw-Hill, 1978, p. 28. Voir aussi: R. Mayer et F. Quellet, *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*, Montréal, Morin Éditeur, 1991.
[41] Cfr. M. Quinn Patton, « Enhancing the quality and credibility of qualitative analysis », dans *Health Services Research*, nº 34, (1999), pp. 1189-1208. Voir aussi: M. Bloor et Fiona Wood, *Keywords in qualitative methods. A vocabulary of research concepts*, Sage, Thousand Oaks, 2006; Alex Mucchielli (dir.), *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 2009.
[42] J. Chaumier, *Les techniques documentaires*, Paris, PUF, 1998, p. 12.

théologiques, patristiques et magistérielles étaient de base pour éclairer les faits rapportés et vérifier notre hypothèse.

5. 2. La technique de l'échantillonnage

Comme nous le verrons dans les pages qui suivent, Bagata, notre milieu d'étude, est « un territoire et une localité » de la province du Kwilu en République démocratique du Congo. C'est une entité située au nord-ouest, d'une superficie légale évaluée approximativement à 18. 179 km^2 et une population estimée à 1 360 081 habitants[43]. Cela étant, il est difficile de mener une enquête sur l'ensemble de la population pour en obtenir les caractéristiques. En revanche, nous préférons travailler sur base d'un échantillon représentatif de la tribu Yansi de Bagata, c'est-à-dire nous avons choisi les individus et les communautés ou « sélectionné l'échantillon au moyen d'une technique aléatoire »[44]. Cette représentativité ne doit donc pas être comprise de manière statistique, car, c'est une « représentation des perspectives, des significations, des opinions et des idées »[45]. La population de l'échantillon d'étude est composée de personnes âgées entre 35 et 80 ans, des différentes « caractéristiques ». Toutefois, nous reconnaissons qu'au sein de cette même population, surtout en zone rurale, les gens ont les mêmes opportunités et la probabilité d'être choisis ou de faire partie de l'échantillon. Les communautés qui n'appartiennent pas à la tribu Yansi sont exclus de cet échantillon, car ils ne font pas partie de la population cible.

À partir de cet échantillon d'enquête, nous pouvons obtenir des concepts anthropologiques et théologiques qui dérivent de la fonction réconciliatrice du chef de terre et intègrent les deux dimensions: le rapport des humains entre eux et avec la nature. Les personnes à interroger sont principalement les chefs des terres (*Nga-men)*, les chefs des groupements ou coutumiers (*Mwíl*), les chefs des lignages (*Nga-nzo*), les hommes et les femmes âgés et certains adultes, connaissant les croyances, les traditions, les caractéristiques, les droits, les devoirs, les obligations et les concepts qui les identifient (dans leur rapport aux personnes et à la nature). Ce sont des personnes

[43] Cfr. Loi de Programmation nº15/004 du 28/02/2015 déterminant les Modalités d'Installation de Nouvelles Provinces, Nouveau découpage territorial de la R.D.C. en 26 Provinces. Voir: le *Rapport annuel 2016 du territoire de Bagata*
https://www.caid.cd/index.php/donnees-par-province-administrative/province-de-kwilu/territoire-de-bagata/?secteur=fiche (Consulté le 25/05/ 2020).
[44] Cfr. N. Canal Díaz, *Técnicas de muestreo. Sesgos más frecuentes*.
https://ebevidencia.com/archivos/1929 (Consulté le 07/ 09/ 2019).
[45] Cfr. L. Kohn et W. Christiaens, « Les méthodes de recherches qualitatives dans la recherche en soins de santé: apports et croyances », dans *Reflets et perspectives de la vie économique*, nº 4 (2014), pp. 67-82.

clés qui peuvent avoir de l'intérêt à entendre parler de cette problématique de la recherche et sont susceptibles de nous fournir des informations plus pertinentes et adéquates.

5. 3. La technique du questionnaire

À travers un ensemble de questions limité, structuré et standardisé, nous avons cherché auprès d'un certain nombre de sujets, à obtenir de façon verbale ou par écrit, des informations traduisant une croyance, une opinion, une réalité, un fait ou une situation, une signification, une expérience, (etc.)[46]. En effet, certains auteurs, à l'occurrence Roger Pinto et Madeleine Grawitz, évoquent le terme questionnaire comme étant « le moyen de communication essentiel entre l'enquêteur et l'enquêté; un outil par lequel le double but de l'interview doit être atteint. Pour ce faire, il faut d'une part, motiver, inciter l'enquêté à parler et, d'autre part, obtenir les informations adéquates »[47]. Ce questionnaire d'opinions contient des questions de type ouvert (la personne interrogée répond dans ses propres mots) et de type fermé (le répondant choisit la réponse parmi une liste d'options)[48]. Ainsi, pour obtenir ces informations adéquates, les enquêtés sont de la tribu yansi de Bagata ayant vécu ou vivent encore dans des zones urbaines et rurales. Ces personnes peuvent appartenir ou non, à la famille des chefs de terre et de groupement.

Trois séries de questions ont été composées dans un même questionnaire d'opinions[49]. Ce dernier est composé de 30 questions et a été remis à 30 enquêtés faisant partie de notre échantillon. La première série porte sur les rites de réconciliation communautaire des humains entre eux et avec la terre, la fonction du chef de terre et les autres instances des compétences traditionnelles dans la gestion de l'espace naturel (*S1. Q. 1-15*). La seconde série concerne les relations entre les instances des compétences traditionnelles, la population rurale et les cogestionnaires de l'Etat (*S2. Q. 15-20*). Dans la troisième série de questions, il s'agissait de la relation entre l'humain et la nature au sein de la population étudiée (*S3. Q. 21-30*). L'objectif est d'identifier et de connaître les points de vue, les croyances, les attitudes, les concepts ou variables, l'expérience, le vécu, la place de l'être humain et le traitement qu'il réserve à la nature.

---

[46] Cfr. R. Mucchielli, *Le questionnaire dans l'enquête psycho-sociale*: *Connaissance du problème, applications pratiques*, Paris, Éd. sociales Françaises (ESF Éditeur),1973, p. 37.
[47] Cfr. R. Pinto et M. Grawitz, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1991[6]. Voir aussi: M.-C. Mukwasa Gipela, *Compétences de base d'un éco-citoyen. Stratégies de mise en oeuvre d'un curriculum intégrateur pour l'éducation environnementale à l'école primaire en RD Congo*, Louvain-La-Neuve, L'Harmattan, 2020.
[48] Cfr. F. Martínez Olmo, *El cuestionario. Un instrumento para la investigación en las ciencias sociales*, Laertes Psicopedagogía, Barcelona, 2002. Voir aussi: R. Hernández Sampieri, Fernández Collado et al, *Metodología de la investigación*, México, McGraw-Hill, 2003[3].
[49] Nous reproduirons ce questionnaire dans les annexes à cette dissertation doctorale, p. 381.

5. 4. La technique de *focus-group*

Une forme d'entretien semi-structuré a été réalisée au cours de nos recherches à l'aide d'un guide d'entretien rédigé. Il s'agit d'une série de discussions ouvertes au sein de différents groupes d'individus dont l'objectif était de fournir des données adéquates recherchées à partir des interactions entre les participants[50]. En effet, les conversations sont informelles et orales dans lesquelles les participants révèlent leurs convictions, opinions, expériences et motivations. Les discussions étant aussi interactives entre les participants, les informations obtenues semblent à la fois spontanées, claires et vivantes.

Ces *focus-group* ont été administrés aux mois de juillet-août 2019 et août-septembre 2021, avec certains chefs locaux (*Nga-men, Mwíl, Nga-nzo*), les notables, les élites locales et sages des villages. Les participants étaient disposés sous forme de cercle pour éviter que des considérations hiérarchiques deviennent une entrave à la liberté d'opinions ou d'expression entre le modérateur expérimenté (animateur), le chercheur et les participants[51]. Puisqu'il s'agit de susciter « une dynamique productive » dans chacun de ces *focus-group*, le nombre des participants volontaires était compris entre six et huit en moyenne[52]. Les échanges ont tourné autour des aspects relatifs au chef de terre yansi, son identité, sa fonction et sa relation avec les autres instances des compétences traditionnelles; aux valeurs socio-culturelles de conservation et aux pratiques dans les domaines de la chasse, de la pêche, de l'agriculture, des rites coutumiers, des interdits alimentaires et autres.

6. Difficultés rencontrées et limites du travail

Nous faisons face à l'impact de la crise écologique dans un contexte de la mondialisation où il y a une rencontre entre les cosmologies diverses et l'ouverture à plusieurs univers de pensée et d'idéologies: le christianisme, l'islam, la religion traditionnelle africaine[53], la sécularisation,

[50] Cfr. M. Bloor et F. Wood, *Keywords in qualitative methods. A vocabulary of research concepts*, Thousand Oaks, Sage, 2006; J. M. Morse, *Critical issues in qualitative research methods*, Sage, Thousand Oaks, 1994.
[51] Cfr. A. Moreau, M.-C. Dedianne et al., « S'approprier la méthode du focus group », dans *La revue du praticien-médecine générale*, nº 645 (2004), pp. 382-384.
[52] E. H. Touré, « Réflexion épistémologique sur l'usage des focus groups: fondements scientifiques et problèmes de scientificité », Dans F. Guillemette, J. Luckerhoff et al., *Entretiens de groupe: concepts, usages et ancrages, Recherches qualitatives*, n°1 (2010), pp. 5-27.
[53] Nous faisons allusion à l'univers religieux des Africains qui, pour rejoindre Dieudonné Mushipu Mbombo, « est une représentation cosmique de l'ordre vital considérant que le monde est peuple des forces diverses, visibles et invisibles dont Dieu est l'être supérieur et en même temps le Créateur de tout ce qui existe. Ces forces, qui sont en réalité des êtres, existent dans un ordre hiérarchisé plaçant Dieu au-dessus de tout, suivi par les Ancêtres et les morts qui participent d'une force spirituelle singulière et sont en relation permanente avec ceux qui vivent encore sur la terre et ont le pouvoir de leur procurer diminution ou renforcement de leur force ontologique. Dieu mérite un culte pour la vie et la consolidation de la force vitale. Celle-ci se maintient au sein d'une communauté de vie qui exige une éthique

d'une part et, le capitalisme, le paradigme technocratique, d'autre part. Les gestes d'amour et de rapport envers la terre ou la nature diffèrent l'un de l'autre. Chaque culture s'avère être particulière dans son mode d'existence (actuel et passé), même si la préservation de l'écologie devient un grand motif de l'interculturalité[54]. Comme l'écrit mieux Paul Ariès, « *aucune des cultures réellement existantes ne peut prétendre au rang de modèle, mais il existe des ressources différentes selon les grandes visions* »[55]. En effet, chaque cosmovision dispose des ressources ou des valeurs culturelles positives de protection du milieu vital, mais qui du reste, doivent être en mesure de s'ouvrir à d'autres cultures pour le bien de l'humanité.

Dans cet univers de la globalisation, il paraît bien difficile de faire valoir la pertinence de l'écologie ancestrale d'une cosmovision locale, à l'occurrence yansi, afin qu'elle devienne l'une des voies de l'inculturation évangélique et de la conversion écologique. En plus, la tradition orale yansi dans laquelle s'inscrit notre démarche doctorale, présente ses limites et faiblesses inhérentes. Celles-ci peuvent provenir du manque d'un « syllabus des textes écrits » légué par les ancêtres, capable de nous éclairer sur les savoirs endogènes et mécanismes du respect de la nature à travers les pratiques et les rites de réconciliation entre les humains et avec la terre[56]. De même, en République Démocratique du Congo, en dépit de l'existence de ces rites et pratiques traditionnelles au sein des communautés locales, il y a toujours un déficit de la littérature scientifique. La faible documentation est remarquable sur cette thématique, surtout que durant la colonisation belge, les approches modernes de conservation de la nature n'avaient pas intégré cette dimension locale des peuples autochtones[57].

Lors des enquêtes sociologiques sur terrain à l'aide de la recherche qualitative, il ne résultait pas facile de rencontrer et d'écouter les chefs de groupement (coutumiers) surtout, parce qu'il il y a aussi des exigences relatives à leur place d'honneur et à ceux qui les entourent (il

fondée sur la solidarité entre les membres et le maintien des liens responsables apportant la vie ». Voir: D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique*, pp. 96-97. Selon cet auteur, c'est dans un ensemble des croyances, des rites, des valeurs, des gestes, des habitudes, des pratiques, des symboles, des mythes, des proverbes, qu'il faut retrouver l'expression de cette religion africaine.

[54] Lire à ce propos: B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement*, pp. 5-8; P. Ariès, *Écologie et cultures populaires. Les modes de vie populaires au secours de la planèt*e, Paris, Les Éd. Utopía, 2015.

[55] P. Ariès, *Écologie et cultures populaires*, p. 177.

[56] Cfr. B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…* p. 27.

[57] J. Kyale Koy et A. Maindo Monga Ngonga, « Pratiques Traditionnelles de Conservation de la Nature à l'épreuve des faits chez les peuples riverains de la Réserve de Biosphère de Yangambi (R. D. CONGO) », pp. 329-331. http://dx.doi.org/10.19044/esj.2017.v13n8p328. (consulté le 21/12/2022). Voir aussi: M. Boissière et C. Doumenge, « Entre marginalisation et démagogie: quelle place reste-t-il pour les communautés locales dans les aires protégées? », dans *Les Cahiers d'Outre-Mer*, nº 244 (2008), pp. 459-488.

faudrait audience, allégeances…). Cependant, nous avons eu à côtoyer couramment certains chefs de terres et lignages, les personnages expérimentés et les témoins valables ayant une connaissance suffisante des croyances et pratiques traditionnelles. Il nous a fallu tenir compte du consentement éclairé de ces informateurs et de leur réticence à certaines questions posées. En plus, aller jusque dans leur milieu rural habituel constitue une tâche pénible, car les routes sont parsemées d'embûches.

Nous sommes aussi conscients des difficultés liées à la clarification et à la compréhension des limites existantes entre les différents concepts suivants: terre, nature, environnement et écologie, dans l'imaginaire négro-africain. Toutefois, il sied de bien considérer que selon l'univers négro-africain, ces termes sont corrélatifs et embrassent les dimensions à la fois, spirituelle, humaine et naturelle, immatérielle et matérielle, physique, visible. Tout en dépassant le niveau des seuls vivants, ils peuvent s'étendre aux ancêtres, aux morts et aux non-encore-nés. Ils incluent l'être humain et en appellent à sa responsabilité. Ils constituent un réseau des relations des humains entre eux, avec les êtres surnaturels, avec la totalité du réel et finalement, avec Dieu, l'Être Suprême[58]. Ainsi, loin de contourner ces difficultés, nous estimons que la délimitation de ces concepts paraît triviale quant à leur pertinence et sens relatifs aux perspectives de notre recherche. Il semble aussi difficile d'appliquer des termes relativement complexes dans le vaste domaine de l'intelligibilité de la foi en théologie fondamentale. Outre la documentation présente à Bilbao dans les bibliothèques en Castellano, langue que nous ne maîtrisons pas du tout, nous avons été obligés, soit d'acheter les ouvrages en ligne, soit de nous déplacer vers les bibliothèques des pays en langue française.

En réalisant cette modeste contribution en théologie fondamentale, nous n'avons aucune prétention de traiter de façon exhaustive ni minutieuse les diverses questions transversales des considérations aussi exégétiques, pastorales, spirituelles, philosophiques, anthropologiques, sociologiques, ethnologiques, historiques, juridiques, (etc.). Certes, elles se croisent, se complètent et peuvent également se contredire parfois. Cela relève de la grande difficulté que peut revêtir une telle investigation scientifique. Tel est le défi auquel cette dissertation doctorale entend affronter modestement.

[58] Cfr. P. Nsanguluja Cisangu, « L'Afrique noire face à la crise écologique. Pour une gestión équilibrée de la nature », dans *Cahiers des Religions Africaines*, *Nouvelle serie*, nº 1 (2020), pp. 89-110.

7. Structures du travail

Cette dissertation doctorale est exposée en trois parties, précédées d'une introduction générale et suivies des conclusions générales. Chaque partie comporte trois chapitres. La première partie porte sur l'approche conceptuelle et contextuelle du peuple yansi de Bagata. Il s'agit, en fait, d'une étape initiale qui permet de comprendre de manière plus large possible la réalité géographique de ce peuple sous étude, ses concepts, son organisation. Cela étant, nous débutons par la revue de la littérature et le cadre théorico-conceptuel, c'est-à-dire définir en expliquant, les différents concepts fondamentaux de la présente recherche. Ce cadre conceptuel et théorique sera suivi de la présentation du peuple yansi de Bagata et son contexte socio-environnemental. Nous terminons cette première partie par le portrait de la figure réconciliatrice du chef de terre (*Nga-men*), de concert avec les autres instances des compétences traditionnelles, en passant par les mécanismes culturels de régulation dans la gestion de l'espace naturel.

La deuxième partie présente les canaux d'expression et de développement de la figure réconciliatrice du chef de terre (*Nga-men*). Il est question de mieux connaître la réalité axiologique, plus profonde, les coordonnées culturelles permettant d'habiliter la troisième partie, c'est-à-dire de bien établir les bases de la lecture théologique ultérieure. Ainsi, dans un premier temps, cette partie va indiquer et cerner les coordonnées anthropo-théologiques du peuple yansi, tout en présentant les valeurs socio-culturelles positives à promouvoir. Dans un second temps, elle détermine les différentes croyances et expériences populaires yansi en lien avec les humains et la nature, mises en évidence dans les proverbes, les mythes, les contes et les adages. La troisième étape de cette deuxième partie porte sur l'analyse, interprétation et discussion des enquêtes sur les relations homme-nature et le soin de la terre.

La troisième partie s'occupe de l'éclairage théologique. Il s'agit du noyau de cette dissertation doctorale qui exprime le contenu le plus fondamental de la proposition théologique. C'est ce que nous offrent l'Écriture Sainte, la Tradition chrétienne et le Magistère de l'Eglise, en termes de fondement, convergences, similitudes ou dialogues, renforcements des convictions premières et des attentes. Cela dit, premièrement, nous partons des racines bibliques, l'Ancien et le Nouveau Testament, pour découvrir les racines trinitaires ou mieux, les indications de l'amour divin au sujet de la réconciliation des humains entre eux et avec la terre afin d'éclairer la figure du chef de la terre et sa fonction réconciliatrice. La compréhension de la création et de sa prise en charge comme un espace de Dieu (milieu divin), se manifestant à l'être humain et aux autres êtres

vivants. Deuxièmement, nous examinons les sources théologico-magistérielles de la Tradition chrétienne. C'est-à-dire la réflexion théologico-patristique antérieure au Concile Vatican II et le Magistère papal ultérieur (de Vatican II à *Laudato si*). Troisièmement, nous esquissons une écothéologie inculturée de la réconciliation intégrale Créateur-Homme-Nature.

Quelques options typographiques

1. Les notes en bas de pages concernant le Magistère de l'Eglise ne seront pas précédés du titre « Pape » à côté du nom. À partir de la deuxième citation, la note sera en abrégé, en italique et située en parenthèse dans le corps du texte. C'est le cas des encycliques, des exhortations et de certains messages. Pour la simple raison de faciliter la lecture et ne pas augmenter le nombre de notes en bas des pages. Par exemple: - François, *Laudato'si* (*LS*). Cela vaut également pour les citations concernant la Constitution pastorale *Gaudium et spes* (*GS*), la Constitution dogmatique *Dei verbum* (*DV*) et *Lumen gentium* (*LG*).

2. La numération des notes en bas de pages est repartie par chapitre, c'est-à-dire, à chaque chapitre correspond le numéro de notes en bas de pages, afin d'aider le lecteur à se référer facilement au document cité. Nous mentionnerons seulement l'initial du prénom de chaque auteur cité, étant donné que la bibliographie finale retracera son nom complet. En outre, le titre de l'ouvrage sera complet lorsqu'il est cité pour la première fois et par la suite, nous pourrons l'abréger.

3. Nous levons l'option de mettre entre parenthèse l'abréviation « etc. » *et cætera et cetera* (etc.), afin d'éviter la confusion lorsqu'il se trouve à la fin d'une phrase.

4. Les références bibliques seront insérées dans le corps du texte.

PREMIÈRE PARTIE

APPROCHE CONCEPTUELLE ET CONTEXTUELLE DU PEUPLE YANSI DE BAGATA

Introduction à la première partie

Approche conceptuelle et contextuelle, telle serait la visée de notre première étape de recherche. En effet, la nécessité de jeter un regard approfondi sur la réalité concrète de la cosmovision et pratiques ancestrales du peuple yansi de Bagata exige une précision des principaux concepts de notre étude. Ces précisions d'ordre terminologique s'avèrent opportunes dans cette investigation, afin de mieux limiter notre essai de problématisation théologique et d'éviter de potentiels malentendus. Il est question plus spécialement de la théologie, de la nature, de la cohabitation harmonieuse, de l'anthropologie, de la réconciliation, de la tribu yansi de Bagata et du Chef de terre yansi (*Nga-men*).

Ce faisant, notre première piste de réflexion dans cette première partie, est suivi de l'approche contextuelle du peuple Yansi de Bagata, cadre systématique de notre étude. Cette contextualisation des questions structurelles d'ordre historique, géographique, socio-religieux et environnemental, garantit et prépare le troisième chapitre. Celui-ci opte alors pour une analyse fondamentale du système de gestion traditionnelle de l'équilibre socio-cosmique, avec la figure réconciliatrice du chef de terre. Ceci n'est possible qu'à travers des us et coutumes, pratiques, diverses modalités de sanction et réparation, ainsi que des interdits, préceptes et rites de réconciliation entre les mêmes personnes de la tribu et avec la nature. Autrement dit, nous aurons à reprendre fondamentalement, sans un jugement a priori ou préjugé, les croyances, les symboles, les traditions pratiques, les savoirs et *modus operandi* de ce peuple, comme tentative de régulation dans la gestion harmonieuse des rapports de l'homme avec la nature.

Nous devrions nous rendre compte des acquis socio-culturels ou éléments positifs de cette cosmovision qui, durant des millénaires ont maintenu leurs écosystèmes locaux. Lesquels acquis peuvent constituer aujourd'hui des potentiels ou gages pour l'esquisse d'une écothéologie inculturée de la réconciliation intégrale Créateur-Homme-Nature. C'est évidemment, au regard de l'importance que peut revêtir la figure réconciliatrice entre les humains et avec la nature, incarnée par le chef de terre (*Nga-men*), de concert avec les autres instances des compétences dans la gestion de l'espace naturel chez les Yansi (chef de groupement, désigné *Mwíl*; prêtre de la nature, appelé *Nga-lébwéy* et chef de lignage, nommé *Nga-nzo*). Certes, nous considérons que cette fonction du chef de terre peut mettre en évidence certaines valeurs socio-culturelles ou acquis qui peuvent être partagées ou non par les individus et les sociétés de la postmodernité.

Pour l'instant enfin, nous voudrions d'ores et déjà affirmer que la fonction réconciliatrice du chef de terre yansi se veut être « un véritable débouché d'orthopraxis théologique ». Elle récuse

toute idée d'une nature seulement objet manipulable et évaluable[1] et préconise une dialectique réconciliatrice dans les rapports harmonieux et réciproques Homme-Nature selon le projet salvifique du Créateur. Pour le dire avec Nicole Huybens, « *associe l'humanité et la nature dans une relation réciproque* »[2]. Telle serait, à notre humble avis, la téléologie de notre démarche scientifique dans cette première partie.

[1] Par ses excès destructeurs, la vision anthropocentrique considère l'être humain comme séparé de la nature. Pour dire mieux: *« L'humain est séparé de la nature, différent d'elle, il est rationnel et libre de construire son destin, il possède la capacité de produire des connaissances et l'éthique qui font défaut à la nature. Dans cette vision, l'humain justifie l'énigme de son existence par la valorisation d'une ou de plusieurs de ses caractéristiques propres : sa liberté, son éthique, sa rationalité et ses sentiments. Il est alors en droit de dominer la nature, de s'en servir comme un propriétaire, sans rituel, sans besoin de réciprocité, sans donner à la nature un caractère sacré », « La nature est un objet parce que seul l'humain est un sujet ».* Cfr. N. Huybens, *La forêt boréale, l'éco-conseil et la pensée complexe. Comprendre les humains et leurs natures pour agir dans la complexité*, Montréal, Éd. Universitaires Européennes, 2011, p. 84. En revanche, la perspective écologique de la théologie « s'efforce à surmonter cette vision strictement anthropocentrique du monde, en pensant à l'être humain dans sa relation organique avec toute la création ». Cfr. C. Boff, «Teología », dans J. J. Tamayo (éd.), *Nuevo Diccionario de Teología*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 866-870.

[2] N. Huybens, *La forêt boréale, l'éco-conseil et la pensée complexe…,* p. 99.

Chapitre premier

Approche conceptuelle

Comme annoncé dans l'introduction de cette première partie de notre dissertation doctorale, le premier chapitre met en évidence qu'il existe manifestement des concepts-clés à éclairer. Nous voulons dissiper de potentiels malentendus et préciser un nouvel abord de notre problématisation en le limitant de façon terminologique.

I. 1. Théologie

Pour nous aider à mieux comprendre ce qu'il s'agit ici, nous nous reporterons au document de la Commission Théologique Internationale (*CTI*), *La théologie aujourd'hui: Perspectives, principes et critères*[1]. Mais, cela ne nous empêche pas d'évoquer d'autres documents pour étayer notre propos. Nous aimerions ressortir quelques repères qui mettent en évidence ce qu'est la *théologie catholique*, dans le souci d'une certaine unité. D'entrée de jeu, ce document reconnait le développement foisonnant de la théologie après le Concile Vatican II, provenant de contextes culturels nouveaux. En effet, avoue le document, « *la théologie catholique s'est efforcée de suivre le chemin ouvert par le Concile, qui désirait exprimer sa solidarité, son respect et son amour à l'ensemble de la famille humaine, en établissant un dialogue avec elle et en lui offrant la puissance salvatrice que l'Église, conduite par l'Esprit saint, reçoit de son Fondateur* »[2].

Dès lors, par préoccupation d'une certaine crédibilité théologique, nous nous appuyons sur ce que la CTI considère comme trois axes abordant un certain nombre de questions actuelles: « *Tout d'abord, la théologie est une œuvre de la raison éclairée par la foi (ratio fide illustrata), qui cherche à traduire en un discours scientifique la Parole de Dieu exprimée dans la Révélation. En second lieu, la diversité des méthodes rationnelles qu'elle met en œuvre et la pluralité de disciplines théologiques spécialisées qui en résulte restent compatibles avec l'unité fondamentale de la théologie comme discours sur Dieu à la lumière de la Révélation. Enfin, la théologie entretient des liens étroits avec l'expérience spirituelle, qu'elle éclaire et qui la nourrit en retour,*

[1] Commission Théologique Internationale (CTI), *La théologie aujourd'hui: perspectives, principes et critères,* dans *Documentation Catholique*, nº 2494 (2012), pp. 681-711. Cette Commission Théologique Internationale a été institué par le Pape Paul VI, le 11 avril 1969 auprès de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi. Nous indiquerons le nom de l'auteur du document dans la suite de cette manière: CTI.

[2] CTI, *La théologie aujourd'hui: perspectives, principes et critères*, nº 1. Voir aussi: J. Ratzinger (Benoît XVI), *Les principes de la théologie catholique: Esquisse et matériaux*, Paris, Tépui, 2000; J.-P. Torrell, *La théologie Catholique*, Paris, Cerf, 2008.

et, par sa nature même, elle s'épanouit en une authentique sagesse, avec un sens aigu de la transcendance du Dieu de Jésus-Christ »[3].

De ces trois axes, ressortent les *critères* méthodologiques d'appréciation du caractère authentiquement catholique d'une théologie, c'est-à-dire, « ses principes essentiels et permanents ou son code génétique, son propos et sa nature ». Tout cela, dans le respect des contextes historico-culturels et des perspectives concrètes actuelles. Relevons donc ces trois critères qui sont comme points de repère fondamentaux:

a. « La reconnaissance de la primauté de la Parole de Dieu »

Le document signale au numéro 9 que Dieu parle « sous maintes formes »: dans la création, à travers les prophètes et les sages, à travers les saintes Écritures et, de façon définitive, à travers la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ, le Verbe fait chair (cf. *Hb* 1, 1-2). En fait, nous notons que « *l'Ecriture Sainte doit être comme l'âme de toute la théologie* »[4].

b. « Prendre la foi de l'Église comme sa source, son contexte et sa norme »

Selon la CTI, la théologie tient en même temps la « *fides qua* et la *fides quæ* » (cf. 1 *Th* 2, 13; *Jn* 8, 32). Elle expose l'enseignement des apôtres, la Bonne Nouvelle au sujet de Jésus-Christ d'après les Écritures (cf. 1 *Co* 15, 3-4), comme « la règle et l'aiguillon de la foi de l'Église »[5]. De là, la théologie catholique porte une attention particulière au *sensus fidelium*, ce « sens surnaturel de la foi [*sensus fidei*] qui est celui du peuple de Dieu tout entier », avec son discernement dans l'écoute du Magistère[6].

Dans la visée de *Gaudium et spes*, la théologie a une compétence et une responsabilité spéciales de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, en dialogue constant avec les courants sociaux, religieux et culturels et dans l'ouverture aux autres sciences

[3] CTI, *La théologie aujourd'hui: perspectives, principes et critères*, nº 60; 74. Voir aussi: C. Boff, «Teología », pp. 866-870.

[4] Concile Œcuménique du Vatican II, *Décret sur la formation des prêtres, Optatam Totius Ecclesiae Renovationem*, nº 16; Id., *Constitution Dogmatique sur la Révélation Divine, Dei Verbum*, nº 24. Nous indiquerons le document dans la suite de la manière suivante: *DV*. Cfr. Benoît XVI, *Verbum Domini. Exhortation Apostolique post-synodale sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Eglise* (30 sept. 2010), nº 31; nº 35.

[5] CTI, *La théologie aujourd'hui: perspectives, principes et critères*, nº 15.

[6] Concile Œcuménique Vatican II, *Lumen gentium. Constitution dogmatique sur l'Eglise*, nº 12. Désormais, nous indiquerons: *LG*. Voir aussi: *DV*, nº 8; CTI, *La théologie aujourd'hui: perspectives, principes et critères*, nº 33 et 34.

(*GS* 4; 11)[7]. Aussi, nous semble-t-il intéressant de renchérir par cette citation de *Gaudium et spes* au numéro 44 que la CTI fait sienne de cette manière: « *L'expérience des siècles passés, le progrès des sciences, les richesses cachées dans les diverses cultures, qui permettent de mieux connaître l'homme lui-même et ouvrent de nouvelles voies à la vérité, sont également utiles à l'Église* »[8]. Certes, la théologie se situe dans l'espace où les disciplines se rejoignent, se rendant intelligible pour mieux aider les croyants à comprendre l*'intellectus fidei* souhaité par Saint Augustin.

c. « Posséder une dimension rationnelle, la foi cherchant l'intelligence, fides quærens intellectum » de Saint Anselme de Cantorbéry.

La CTI montre que « *la théologie s'efforce de comprendre ce que l'Église croit, pourquoi elle le croit et ce qui peut être connu sub specie Dei. En tant que scientia Dei, la théologie a pour but de comprendre de façon rationnelle et systématique la vérité salvifique de Dieu* »[9]. En d'autres termes, « *la théologie est donc scientia Dei dans la mesure où elle est une participation rationnelle à la connaissance que Dieu a de lui-même et de toutes choses* »[10]. En présentant ses perspectives et principes essentiels, la théologie catholique assume pleinement le « tournant herméneutique »[11]. De là, nous pourrons définir la théologie fondamentale avec Rino Fisichella comme « *la discipline théologique qui étudie l'événement de la Révélation et sa crédibilité* »[12]. Dans le *Dictionnaire critique de théologie*, Jean-Yves Lacoste soutient que: « *la théologie traite du mystère de Dieu, elle en traite dans une Eglise qui célèbre aussi des mystères, dans une Eglise pour laquelle ce mystère se donne à penser dans une économie de présence et d'événement…* »[13].

Somme toute, dans le cadre de cette dissertation doctorale, qu'il nous soit autorisé d'affirmer que la théologie catholique s'enracine dans la Révélation, la Tradition et le Magistère de l'Eglise. Cette théologie catholique nous enseigne que « *la nature est l'expression d'un dessein d'amour et de vérité. Elle nous précède et Dieu nous l'a donnée comme milieu de vie. Elle nous*

---

[7] Voir aussi: CTI, *La théologie aujourd'hui: perspectives, principes et critères*, nº 51-54.
[8] *Idem*, nº 56.
[9] *Idem*, nº 19; nº 59-64. Comme souligne bien le commentaire en bas de page, la théologie est aussi *Spes quærens intellectum* (cf. 1 *P* 3, 15) et *caritas quærens intellectum* (cf. *Jn* 3, 16*)*, à cause du lien étroit entre foi, espérance et charité.
[10] *Idem*, nº 18.
[11] J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf,1985. Cet auteur souhaite qu'on laisse « droit à l'impulsion herméneutique pour affronter la question du rapport entre le comprendre et l'interpréter ». Voir aussi: C. Geffré, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf,1983.
[12] Cfr. R. Fisichella, *La Révélation. La Révélation et sa crédibilité. Essai de théologie fondamentale,* Paris, Cerf, 1990, p. 49.
[13] J.-Y. Lacoste (dir.), « Théologie », dans Id., *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007[3], pp. 1126-1132.

parle du Créateur (cf. Rm 1, 20) et de son amour pour l'humanité. Elle est destinée à être « récapitulée » dans le Christ à la fin des temps (cf. Ep 1, 9-10 ; Col 1, 19-20) » (*CV* 48).

I. 2. Nature-cosmos-univers

Le concept nature, de son étymologie grecque, *phusis*, signifie essence, origine, substance primordiale. Du latin *natura*, issu de *nascor*, *eris*, *nasci*, *natus sum*, c'est-à-dire, naître, produire, provenir de, prendre son origine, venir au monde. En ce sens, le concept *natura* exprime l'idée de naissance, de la nature, du monde, de l'univers et de la création[14]. Selon le *Petit Robert,* Dictionnaire de la langue française, nature peut signifier: « *L'ensemble des choses qui présentent un ordre ou se produisent suivant des lois; l'ensemble de tout ce qui existe (…) L'ensemble des choses perçues, visibles, en tant que milieu où l'homme vit* » [15].

Considérant ce sens commun, le terme nature regorge les forces et les lois physiques, géologiques, tectoniques, météorologiques, biologiques, qui produisent l'univers, animent les écosystèmes et génèrent des phénomènes épisodiques –glaciation, cycles géologiques, tremblement de terre, tsunami…–; les groupes d'espèces animales et végétales –sauvages, domestiqués–, les individus de chacune des espèces; les mondes qui les abritent, les milieux de vie des individus/espèces humains et non-humains; les écosystèmes produits par la coexistence des différentes espèces humaines et non-humaines[16]. Certains ethnologues, sociologues, anthropologues, poètes populaires, historiens des religions n'ont cessé de voir en la nature, des forces inquiétantes, des divinités, des croyances, des spiritualités etc., en lien avec les divers peuples du monde. Surtout ceux pour qui, les relations humaines « *sont imprégnées de la nature environnante, du désir d'harmonie entre tous, de la solidarité, du bien-vivre, etc.* »[17].

[14] E. Echauri, *Diccionario Esencial VOX Latino-español*, Larousse, Barcelona, 2010, p. 285.
[15] Cfr. Le Petit Robert, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Firmin-Didot S.A, 1974.
[16] Cfr. A. Fisher, *Radical ecopsychology*, *Psychology in the service of life*, New-York, State University of New York Press, 2002; P. Guérin et M. Romanens, « La relation homme/nature » https://eco-psychologie.com/recherche/la-relation-homme nature/ (dernier accès, le 18 mars 2020).
[17] Cfr. Assemblée spéciale pour la région Panamazonique. *Instrumentum laboris, Amazonie: Nouveaux chemins pour l'Eglise et pour l'écologie intégrale*, du 17 juin 2019. Cette Assemblée synodale a préparé l'Exhortation Apostolique Post-synodale du Pape François, *Chère Amazonie* publiée le 12 février 2020. Nous citerons désormais: *CAM*.
Pour les peuples amazoniens: *" bien vivre " c'est comprendre la centralité du caractère relationnel-transcendant des êtres humains et de la création et suppose un " bien faire ". On ne peut pas séparer les dimensions matérielles et spirituelles…* ». Ceci s'apparente à la cosmovision yansi de l'équilibre socio-cosmique héritée de la sagesse ancestrale et incarnée par le chef de terre, de concert avec les instances des compétences dans la gestion de la nature.

En effet, la nature peut désigner un ensemble de situations et phénomènes évolutifs, ne dépendant pas seulement du fait de l'activité humaine mais de sa propre dynamique. Ainsi, pourrait-on dire que la nature est autant « barbare » que « bienveillante », source de vie et de fécondité, mais, demeurant exigeante, violente, redoutable et redoutée; elle est aussi destructrice au regard des divers mythes du monde et de l'histoire –déluges, cyclones, inondations, dérèglements climatiques, éruptions volcaniques, ouragans, tremblements de terre, tsunamis– qui sont quelques faits palpables. En ce sens, les organismes, les écosystèmes obéissent à leurs propres nécessités et échappent parfois et complètement à l'emprise humaine[18].

Force est cependant de constater que, « *toutes les religions ont délivré un message cohérent sur la nature. Pour les trois grands monothéismes, elle est l'œuvre du Créateur, confiée aux hommes pour qu'ils la gèrent avec délicatesse et tendresse, comme fait un bon jardinier de son jardin. Mais la nature sait aussi se montrer redoutable* »[19]. En clair, tout ce qui est sauvage, non-dompté ou non-cultivé par l'humain, est création de Dieu, maîtrisée par Lui (*Rm* 11, 24). La nature est finalement tout ce que nous pouvons nommer le monde ou la réalité, l'univers ou le cosmos, l'environnement, accessible et visible, analysable et compréhensible, l'œuvre du Père Tout-Puissant, Créateur du ciel et de la terre comme confessent bien les deux crédos chrétiens[20]. En définitive, dans sa relation avec l'être humain, la nature peut devenir un moyen par lequel ce dernier découvre la connaissance de Dieu. L'Univers est création de Dieu (*Ps* 24,1-2).

I. 2. 1. Nature comme création

Le Dictionnaire encyclopédique de la Bible nous indique que le terme création, *bará* de l'hébreu, signifie: « *faire une chose merveilleuse, nouvelle, étonnante* »[21]. En effet, dans le langage biblique le terme *bará* « *s'emploie exclusivement à Dieu pour désigner son œuvre créatrice, sans allusion avec les créations humaines à cause de la totale absence d'effort (…). Bará désigne toujours la production de quelque chose fondamentalement nouveau moyennant l'exercice du pouvoir divin (Gn 1,1)* »[22]. Il y a quelques racines verbales hébraïques exprimant le concept création: '*yâçar'*: former, '*bârâ'*: créer, *'âsâh'*: faire. Toutes ces expressions renvoient toujours à

[18] Lire avec intérêt: F. Terrasson, *La peur de la nature*, Paris, Sang de la Terre, 1991; J.-M. Pelt, *La terre en héritage*, Paris, Fayard, 2000.
[19] J.-M. Pelt, *La terre en héritage*, p. 269.
[20] Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, Bilbao, Grafo S.A, 2007, nº 199. Nous indiquerons désormais de la manière suivante: *CEC.*
[21] Cfr. *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Brepols Publishers, Paris, 2002[3], p. 373.
[22] A. Ropero Berzosa (éd.), « Creación », dans Id., *Gran Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, Clie, 2013, pp. 507-512.

Dieu et à son acte créateur. La Bible grecque exprime le terme « créature, création, monde » par le substantif *ktisis* [*Ktis'-Is*] pour désigner l'ensemble des choses et des êtres créés, en référence toujours au Dieu créateur (cf. *Mc* 10, 6; 13, 19; *Rm* 1, 25; 8, 19; *Col* 1, 15).

Sous ce rapport, le cosmos vient de Dieu, il a été créé *ex nihilo,* antérieur à l'être humain. Il n'a pas attendu ce dernier pour être créé ou sensé[23]. L'encyclique *Laudato si'* jette un regard chrétien sur la nature mettant en évidence le concept théologique de création dans la logique de la tradition judéo-chrétienne. Bien entendu, si la nature s'avère être un système qui s'analyse, se comprend et se gère, la création doit être saisie comme un don merveilleux qui jaillit de l'amour infini d'un Dieu nous convoquant à une communion universelle (*LS* 76). Car, chaque créature a une valeur et une signification. C'est dire qu'en regardant cette création qui, certes, est ontologiquement distincte du Créateur, nous y trouvons un projet de Dieu, issu d'une décision, d'une liberté, d'une raison d'être ou d'un choix et non du hasard ou d'un chaos (*LS* 77).

Comme on le voit, créé *in principio* et *ex nihilo,* le monde présent est un lieu du salut, il a une valeur propre qui lui vient de Dieu, indépendamment du sens que prétend lui accorder l'être humain[24]. De ce fait, notre rapport à la terre se doit d'accomplir le projet de Dieu pour tout être humain, projet de vie qui exclut tous les idéaux socio-économiques actuels, générateurs de la logique déprédatrice des espèces humaines, animales, végétales et donc, de tout l'écosystème. À cet égard, il y a nécessité d'aborder la nature comme création avec une attitude respectueuse et serviable, c'est-à-dire dans une perspective sacramentelle[25]. Certes, il convient de saisir l'être humain et la nature comme partie intégrale de la création de Dieu. Sans nul doute, nous percevons la nature comme la création divine reçue en héritage, dont l'amour de Dieu est la raison fondamentale (*LS* 77)[26].

Au terme, dans cette création englobant l'être humain, nous y découvrons le dessein de Dieu créateur. Sous cet angle de vue, « *le concept théologique de création implique la notion d'un amour divin créateur ainsi que celle d'une relation continue entre le Créateur et ses créatures qui*

[23] Cfr. A. Gesché, « Un secret de salut caché dans le cosmos ? », dans Collectif, *Création et salut,* Bruxelles, Presse de l'Université Saint-Louis, 1989, pp. 13-43.
[24] Cfr. D. Jacquemin, *Écologie, éthique et création. De la mode verte à l'éthique écologique*, Louvain-la-Neuve, Artel-Fides, 1994, pp. 219-220.
[25] Cfr. I. Bradley, *Dios es verde: cristianismo y medio ambiente*, Santander, Sal Terrae, 1993, p. 151.
[26] Cfr. R. Coste, *Dieu et l'écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, Paris, Éd. de l'Atelier, p. 269.

confère à la création une dimension d'éternité »[27]. Ainsi donc, dans la logique de la prise de conscience nouvelle des défis environnementaux, la création doit être considérée comme don prêté, à administrer ou mieux, à gérer au nom des autres, présents et à venir. Car, Dieu a confié à l'être humain une « *création continuée* », c'est-à-dire après cette création en six jours, Dieu se reposa, *Sabbat* (*Gn* 2, 2), mais le processus continue, la création serait en devenir en alliance avec l'être humain, créé à son image et ressemblance (*GS* 12; *LS* 69)[28].

I. 2. 2. Nature en évolution

La création est soumise à l'espérance d'un renouvellement, d'une nouvelle création (*Ap* 21,1), d'une eschatologie cosmique[29]. Elle est en état de cheminement (*in statu viæ*)[30]. Bien entendu, « *la création divine est fondamentalement une doctrine eschatologique* »[31]. Autrement dit, la notion de création a « une valeur eschatologique en Jésus-Christ » (cf. *Eph* 1, 9-10). On en conviendra que: « … jusqu''a ce jour, la création tout entière soupire et souffre les douleurs de l'enfantement » (*Rm* 8, 18-22). Voilà qui fait dire au Pape François dans *Laudato si'*: « *Il (Dieu) a voulu se limiter lui-même de quelque manière, en créant un monde qui a besoin de développement, où beaucoup de choses que nous considérons mauvaises, dangereuses ou sources de souffrances, font en réalité partie des douleurs de l'enfantement qui nous stimulent à collaborer avec le Créateur* » (*LS* 80).

En effet, parler de la nature en évolution signifie s'inscrire dans un statut dynamique et non statique, puisqu'elle est abordée en lien avec l'activité humaine qui doit prolonger l'œuvre du Créateur pour la réalisation de son plan providentiel dans l'histoire (*GS* 34). En ce sens, dans l'idée de création, il y a évidemment changement, croissance, maturation[32]. Nous considérons le terme évolution comme un phénomène qui s'enchaine dans le temps de façon continue, un processus en

[27] J. McCarthy, « Théologie et écologie », dans *Nouvelle revue théologique*, nº 3 (2008), pp. 550-572.
[28] Cfr. F. Revol, « Théologie de la création continuée », dans *Revue des Sciences Religieuses*, nº 91/2 (2017), pp. 251-267.
[29] Cfr. J. Schlosser, « L'espérance de la création (*Rm* 8, 18-22) », dans R. Kuntzmann (éd), *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offerts au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Paris, Cerf, 1995, pp. 323-343.
[30] Cfr. *CEC*, nº 302.
[31] A. Lacocque et P. Ricoeur, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 2003, p. 24.
[32] Cfr. J.-P. Gabus, « Pour une nouvelle doctrine du Dieu créateur et de la création », dans *Etudes théologiques et religieuses*, nº 1 (1990), pp. 77-91.

déploiement pour réaliser peu à peu ses potentialités. Car, « *dans sa sagesse et sa bonté infinies, Dieu a voulu librement créer un monde en état de voie vers sa perfection ultime* »[33].

Suivant l'évolution biologique, toutes les espèces sont dépendantes et ont connu mutations et développements, il n' y a aucune espèce statique, constituant une unité enfermée en elle-même[34]. En conséquence, l'injonction donnée à l'être humain en *Gn* 1, 28: « *ne signifie pas tellement maîtrise du cosmos, mais plutôt concours respectueux et reconnaissant ». Autrement dit, conduis-le, épanouis les capacités qui s'y trouvent (nulle violence n'est pour cela nécessaire), épanouis-les pour lui-même et pour toi, pour ton salut ici-bas et au-delà dont il révèle des secrets* »[35]. Ceci renforce d'une part, l'idée selon laquelle, l'humain est une espèce vitale parmi tant d'autres et d'autre part, l'interconnexion existant entre toutes les créatures de Dieu. Cela implique justement préservation, gestion éclairée de la nature, usage attentionné, lucide et responsable et en même temps, exclut le rêve prométhéen de domination au sens de l'anthropocentrisme moderne. À cet égard, le commandement de soumission donnée à l'être humain ne signifie pas saccage, sinon écoute, étant donné que le cosmos détient le droit d'autonomie[36]. De plus, c'est bien « *le même Dieu qui est à l'œuvre comme créateur et re-créateur du monde* »[37].

Par sa liberté, l'humain est convoqué à transformer rationnellement la réalité ou le monde, mais pas de façon tyrannique ou violente, car il n'est pas son seigneur absolu (*LS* 210). Normalement, Dieu a accordé à l'être humain la liberté et l'intelligence pour discerner son inclination vers une évolution positive dans le grand souci de préserver tous les systèmes interdépendants composant l'univers. En agissant ainsi, l'humain sera *Capax Dei (GS 24)*[38]. Voilà qui fait dire au Pape Jean-Paul II en relation avec *Gaudium et spes* que: *« Le Magistère de l'Église est directement intéressé par la question de l'évolution, car celle-ci touche la conception de l'homme, dont la Révélation nous apprend qu'il a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (Gn 1, 28-29)* »[39]. Du point de vue de la foi, l'évolution est donc à comprendre comme projet de Dieu, elle n'est nullement en contradiction avec le concept théologique de « création ». Puisque,

[33] *CEC*, nº 310.
[34] F. Wilfred, « Hacia una ecoteología interreligiosa », dans *Concilium*, nº 331 (2009), pp. 51-64.
[35] A. Gesché, « Un secret de salut caché dans le cosmos ? », p. 36.
[36] Cfr. *Idem*, p. 22.
[37] Cfr. P. Gisel, Création et eschatologie. *Initiation à la pratique de la théologie*, *Tome III, Dogmatique II,* Paris, Cerf,1983, p. 616. Voir aussi: *LS*, nº 80.
[38] Voir aussi: *CEC*, nº 27.
[39] Jean-Paul II, *Message aux membres de l'Assemblée Plénière de l'Académie Pontificale des sciences* (22 octobre 1996), nº 5. Voir aussi: *GS*, nº 12.

nous ne sommes pas devant un monde, un univers terminé, sinon incomplet, en cours, en processus[40]. La création est en statut de cheminement, en processus de création continuée[41].

De ce qui précède, il est impérieux de souligner que « *l'aboutissement de la marche de l'univers se trouve dans la plénitude de Dieu, qui a été atteinte par le Christ ressuscité, axe de la maturation universelle* » (*LS* 83). Ceci exige ici et maintenant, une cohabitation harmonieuse entre les êtres humains eux-mêmes, avec la nature et l'Être suprême, Dieu.

I. 3. Cohabitation harmonieuse

De son étymologie latine *Cohabitare-cohabitatio,* signifie « habiter, vivre ensemble ou situation des personnes qui vivent ensemble, habitent ensemble ». Par cohabitation harmonieuse, nous voudrions envisager un rapport qui soit aux antipodes de la vision essentiellement utilitaire qui prévaut aujourd'hui entre les activités humaines et la nature. Depuis longtemps, les diverses communautés autochtones bien avant nous –les ancêtres, vivant de l'agriculture, de la chasse, de la cueillette, de la pêche –, ont habité des terres, des savanes et des forêts, entretenant avec elles un rapport harmonieux. Le chef de terre Yansi est ici une figure de proue, puisqu'il favorise en luttant, par les préceptes, les interdits et les rites de réconciliation, une cohabitation socio-cosmique harmonieuse, c'est-à-dire, une gestion intégrée et conjuguée de la nature et ses ressources, évitant ainsi toute attitude dominatrice ou discriminatoire entre les humains et avec la nature.

Dans le territoire de Bagata, notre site d'étude, les divers conflits locaux sont dus souvent au défi de l'harmonisation des activités qu'on y mène et la considération des intérêts des communautés autochtones. En d'autres termes, la cohabitation harmonieuse demeure un défi posé à l'ensemble des acteurs du milieu pour plusieurs raisons: les limites des terres, des forêts ou savanes, la perception de taxes des droits coutumiers sur des exploitants artisanaux, la violation de préceptes et interdits, l'incursion dans le domaine d'autrui, les bagarres en forêts, vols, (etc.).[42] Qu'il nous suffise de nommer: « conflit d'usage des terres », lequel conflit témoigne d'un défi à la fois anthropologique, culturel et théologique. C'est donc pour les croyants un défi de la foi que

[40] Cfr. F. Verdugo, «Perspectivas teológicas de la encíclica Laudato si: Contribución a la IV Semana teológica en la Universidad Católica del Norte (UCN) », dans *Cuadernos de teología*, nº 2 (2015), pp. 136-157.
[41] Cfr. F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création. Un dialogue entre théologie et écologie*, Lyon, Éd. Peuple Libre, 2021, p. 244. Voir aussi: Id., « Théologie de la création continuée », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 91/2 (2017), pp. 251-267; *GS*, nº 24.
[42] Cfr. *Rapport de l'ONG Mfinda luzingu oeuvrant dans le territoire de Bagata, 2004-2006.*

pose la cohabitation harmonieuse entre les divers usagers des terres, brousses et forêts et les activités qu'ils y déploient.

En effet, puisque l'être humain vit par ou de la nature et avec la nature, la cohabitation harmonieuse désignerait le fait de vivre côte à côte Homme-Nature, dans la paix, car c'est par là où l'être humain découvre sa véritable place[43]. En ce sens, cette cohabitation harmonieuse est ici « la reconsidération et la revalorisation » d'une relation adéquate entre les humains et avec la nature, manifestée dans la Révélation selon le plan originel du Créateur. C'est cet appel à l'humain, image et ressemblance de Dieu, de se comporter harmonieusement vis-à-vis de ses semblables et de la nature, création de Dieu comme lui, en occupant la place qui lui correspond (*Gn* 1, 26).

Somme toute, loin de nier la spécificité de l'espèce humaine, la cohabitation harmonieuse entre l'être humain et la nature est à considérer ici comme « une dynamique de réciprocité créatrice et positive, d'empathie et de compassion ». D'où, l'urgence de sensibiliser et d'agir dans le respect des espèces vivantes (l'humain y compris) d'une part, et d'aider les communautés locales dans la préservation de leurs milieux de vie, d'autre part. Dès lors, se pose donc avec acuité la question de qu'est-ce que l'homme? Le sens de son origine, de sa manière d'agir, de ses valeurs, de son destin et la dimension de sa responsabilité en tant qu'image de Dieu vis-à-vis des autres créatures.

I. 4. Anthropologie

Le terme anthropologie est d'origine grecque: *anthrôpos,* qui signifie humain ou homme au sens générique et *logos,* qui exprime science, parole, discours, étude, connaissance. Littéralement, le mot anthropologie exprime un discours, une parole, une science, une étude sur l'être humain. L'anthropologie s'intéresse à l'homme, partant de son origine et les modes de comportement au sein de la société et de la culture. Elle analyse donc les caractéristiques anatomiques, biologiques, culturelles et sociales des êtres humains. Elle étudie les rites et les croyances, les structures de parenté et les mariages, les institutions[44]. Aussi, elle cherche plus à « *penser et comprendre l'unité de l'homme à travers la diversité des cultures* »[45].

[43] Cfr. J. Attali et S. Bonvicini, *Le sens des choses*, Paris, Éd. Robert Lafont, 2009.
[44] Cfr. J.-F. Dortier (dir.), *Le dictionnaire des sciences humaines,* Éd. Sciences Humaines, Paris, 2008, p. 765. Voir aussi: *Dictionnaire universel*, Paris, Hachette,1998[2].
[45] M.-O. Géraud, O. Leservoisier et al., *Les notions clés de l'ethnologie: Analyses et textes*, Paris, Armand Colin, 2016, p. 10.

Pour certains anthropologues contemporains, l'anthropologie peut se diviser en deux branches principales: *l'anthropologie physique (ou biologique)* qui étudie l'évolution biologique et l'évolution physiologique de l'homme (*Homo sapiens*) et *l'anthropologie sociale et culturelle (ou ethnologie)* qui s'occupe de la vie des sociétés humaines, présentes et passées, les évolutions de leurs langues, des croyances et des pratiques sociales[46]. Selon Mondher Kilani, la démarche anthropologique « *prend comme objet d'investigation des unités sociales de faible ampleur à partir desquelles elle tente d'élaborer une analyse de portée plus générale, appréhendant d'un certain point de vue la totalité de la société où ces unités s'insèrent* »[47].

Bien entendu, l'anthropologie a pour objet l'homme, *anthropos* du grec. Il existe d'innombrables définitions possibles sur le concept homme. Certes, si Aristote le définit comme « *Zoôn politikôn* » (animal politique, doué de parole, de langage), d'autres estimeront qu'il est un *Mit-sein* (Martin Heidegger), « *Homo hominis lupus* » (Thomas Hobbes), ou « membre d'une communauté humaine sous des conditions sociales et culturelles » (Kant), pour ne citer que ceux-là. De toute évidence, il ne paraît pas facile de comprendre tous les différents aspects de la dimension humaine, sans risque de se tromper et de ne se concentrer que sur certains en particulier. Comme on le voit, loin de nous l'intention de faire une étude détaillée sur le thème tel qu'abordé dans le débat philosophique[48].

Pour ce faire, il serait mieux de nous laisser guider par l'Ecriture Sainte qui, comme témoigne le document de la Commission Biblique Pontificale[49], enseigne la vérité sur l'être humain. « *Mais qu'est-ce que l'homme* (*Ps* 8, 5)*? La Bible, en effet, enseigne que l'homme a été créé à l'image de Dieu, capable de connaître et d'aimer son Créateur, qu'il a été constitué seigneur de toutes les créatures terrestres (Gn 1, 26; Sg 2, 23), pour les dominer et pour s'en servir, en glorifiant Dieu (Si 17, 3-10)* » (*GS* 12). Au reste, l'Ecriture nous offre une compréhension de l'homme, créature de Dieu, à la fois être fragile fait de « poussière », mais aussi doté du « souffle divin », c'est-à-dire, de « prophétie », de « sagesse » et « d'immortalité ». Adolphe Gesché note ceci: « *Il y a en nous quelque chose qui s'éprouve comme le sol de ce que*

[46] Cfr. Mondher Kilani, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 1992. Voir aussi: M. Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, PUF,1971. https://lesdefinitions.fr/anthropologie (dernier accès, le 03 avril 2020).
[47] Mondher Kilani, *Introduction à l'anthropologie*, p. 33.
[48] Cfr. Collectif, *Notions de Philosophie, I, II, III*, Paris, Gallimard, 1995. Voir aussi: A. De Waelhens, J. Ladrière et al., *Études d'anthropologie philosophique*, Louvain-La-Neuve, Éd. de l'Institut supérieur de Philosophie, 1980.
[49] Cfr. Pontificia Comisión Bíblica, *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2020. Ce document fait une étude systématique sur la vision anthropologique des Écritures, de la Genèse à l'Apocalypse, comme une histoire de la gloire de Dieu en l'Homme.

nous sommes, une réceptivité, une aisthèsis (sensation et illumination, apparition et visitation) »[50]. De ce fait, il s'avère certain que « *nous ne sommes pas seulement zôon logikôn ni zôon politikôn, êtres de raison et d'action, mais aussi zôon pathètikôn* »[51].

En définitive, la deuxième partie de notre démarche scientifique exposera ce cadre anthropologique explicatif du rapport de l'humain aux autres et à la nature[52].

I. 5. Réconciliation

Le terme réconciliation (*katallagè*, en grec)[53], provient du latin: *Conciliatus*, *Conciliare* qui signifie « assembler, se rapprocher, se réunir, mettre d'accord, marcher ensemble, rétablir l'harmonie, re-établir des liens, re-mettre en état, *reanundar las buenas relaciones con su hermano*, *reconciliatio*, rétablissement de l'amitié »[54]. La *Real Academia Española* (*RAE*) nous apporte un indice intéressant: *Reconciliar es* « *volver a las amistades, o atraer y acordar los ánimos desunidos, bendecir un lugar sagrado, por haber sido violado* »[55].

En effet, « *le terme réconciliation renvoie à celui de conciliation nouvelle; mais avec une importante différence de signification. La réconciliation n'est pas le retour à une conciliation antérieure (...) La réconciliation implique, en revanche, une autre profondeur; ce n'est plus un nouvel accord, mais c'est une véritable fraternisation...* »[56]. À ce sens général du terme réconciliation, il convient d'adjoindre par la définition qu'en donne saint Thomas d'Aquin: « *la réconciliation est une amitié retrouvée* (Sent. IV, d. 15, q. 1, art. 5.2) »[57]. En ce sens, « *la réconciliation consiste à unir ce qui est séparé, à annuler la dette, à conduire à l'amitié depuis l'inimitié, à amener la paix à partir de la rupture* »[58]. Cette réconciliation va de pair avec les exigences de la justice.

---

[50] A. Gesché, « Un secret de salut caché dans le cosmos ? », p. 29.
[51] *Ibidem*.
[52] Cfr. Deuxième partie de cette dissertation doctorale, p. 113.
[53] A. Ropero Berzosa, « Reconciliación », dans Id., *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, Clie, 2013, pp. 2092-2093. Voir aussi: L. Coenen - E. Beyreuther - H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, *Vol. IV*, Salamanca, Sígueme, 1994[3], pp. 36-48.
[54] A. Blanquez Fraile, *Diccionario Latino-español*, Barcelona, Ramón Sopena S.A, 1946, p. 973.
[55] Cfr. Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 23.ª ed., [version 23.2 en línea]. https://dle.rae.es (dernier accès, le 11 avril 2019).
[56] G. Mathon, G.-H. Baudry et al., *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain*, *T.12*, Paris, Letouzey et Ané, 1990, pp. 564-565.
[57] *Ibidem.*
[58] A. Ropero Berzosa, « Reconciliación », dans Id., *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, p. 2092.

Il est manifeste que la notion de réconciliation recouvre plusieurs dimensions relationnelles de la vie humaine en société: *pragmatique* (elle est évoquée après une dispute familiale ou de voisinage, on parlera aussi de la réconciliation nationale dans des pays longtemps divisés par des conflits; le cas d'*apartheid* en Afrique du Sud, du génocide au Rwanda, de l'entrée des troupes de l'AFDL avec Mze Laurent Désiré Kabila en RDC, etc.), *sacramentelle* (comme sacrement parmi les sept de l'Eglise Catholique), *salutaire* (l'Apôtre saint Paul en parle comme figure du salut)[59]. Certes, aujourd'hui plus que jamais, la personne humaine aspire vivement à être réconciliée avec soi-même et avec sa propre histoire, sans oublier que la réconciliation avec la nature s'avère une nécessité urgente qui invite à cesser de l'exploiter sauvagement[60].

Le concept de réconciliation étant polysémique, il sied de clarifier l'optique dans laquelle nous l'abordons dans notre démarche théologique. Nous entendons privilégier les mécanismes de préservation et du respect de la nature mis sur pied par les ancêtres pour réconcilier les personnes en conflit entre elles et avec la terre sacrée. Ces mécanismes prévoient qu'en cas des problèmes liés à la nature, à la terre –souillure ou transgression d'une loi, d'un interdit, d'une consigne ou d'un précepte– il y a recours au chef de groupement (*Mwíl*), au chef de terre (*Nga-men*), à celui du lignage (*Nga-nzo*) et au prêtre de la nature (*Nga-lébwéy*), afin d'organiser le rite de réconciliation[61]. C'est tout un devoir social et spirituel aussi bien à l'égard des vivants que des morts et, s'en dérober, entraîne une sanction allant de l'excommunication de la communauté à la mort. Divers interdits, préceptes et rites de réconciliation communautaire décrivent cet état de choses. Ceci paraît un meilleur processus pour assurer la *fraternisation* universelle souhaité par Jésus-Christ (*Mt* 5, 24; 2 *Co* 5, 20).

Dès lors, la réconciliation devient un lieu théologique ou mieux, de salut très fructueux, faisant un pont nécessaire entre vaincre la violence du passé et la volonté de reconstruire la paix au nom d'une origine commune, d'une appartenance mutuelle et d'un futur partagé pour tous (cf.

[59] Cfr. A. Brouillette, « La réconciliation comme mission. De l'usage théologique de la notion de réconciliation par le décret sur la mission de la 35ème Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus », dans *Théologiques*, nº 2 (2015), pp. 165-183. Voir aussi: M.-P. Préat, « Actualité d'une théologie de la réconciliation », dans *Nouvelle revue théologique*, nº 2 (2000), pp. 238-259.

[60] Cfr. M.-P., Préat, « Actualité d'une théologie de la réconciliation », p. 240.

[61] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale en Afrique subsaharienne: Perspectives d'éthique chrétienne d'écodéveloppement*, Douala, Éd. Cheikh Anta Diop (Édi-CAD), 2019, p. 378. Cfr. C. Mutinzumu, « Analyse sociologique de quelques rites de reparation de la nature. L'équilibre écologique chez les Yansi de Bagata en République Démocratique du Congo », dans B. Fansaka Biniama (dir.), *Écologie, traditions africaines et développement. Enjeux environnementaux en Afrique Subsaharienne*, Paris, Ceesba-Karthala, 2015, pp. 135-136.

LS 202). En ce sens, *« comme concept biblique et théologique, la ré-conciliation présuppose d'abord une blessure, un bris dans la relation, voire une situation d'inimitié ou de guerre* »[62]. Cela dit, effectuer une interprétation théologique de la notion de réconciliation, c'est affirmer déjà son caractère à la fois spirituel et socio-cosmique. Sous ce rapport, « *la réconciliation apparaît dès lors comme la manière pour Dieu de demeurer fidèle à sa décision originaire d'être en communion avec sa création, en dépit de la rébellion des créatures humaines contre leur Créateur* »[63].

Telle qu'elle est envisagée ici, la réconciliation se veut être une dynamique des relations interpersonnelles touchant les multiples domaines de la réalité sociale et cosmique[64]. Pour renchérir avec Bernard Sesboüe: « *la réconciliation est aujourd'hui l'objet d'une redécouverte, non seulement à propos du sacrement qui porte désormais son nom, mais encore au titre d'une expression qui résume toute l'œuvre du salut* »[65]. À cet effet, qu'il nous soit permis d'inscrire ces expressions au cœur de notre visée de recherche: « restauration des relations », « établissement et rétablissement de relations justes et harmonieuses entre Créateur-Homme-Nature », « dimension relationnelle ouverte à la transcendance et à l'immanence », « relations solidaires, justes et responsables à l'égard de la terre et entre les êtres humains qui l'habitent », « nouvelle alliance, homme et nature réconciliés », (etc.).

Tout compte fait, la perspective de réconciliation que nous voulons résolument éco-théologique, nous éviterait sans doute un certain type de comportement « –pillard habile– » irresponsable, insolidaire, mercantile à l'égard du prochain et de la nature. Ce faisant, « *il nous faut passer de l'esprit de conquête à l'esprit d'association* »[66] dans notre *modus vivendi*, nous regardant comme gardiens de l'autre et de la terre, demeure de tous. De ce cadre d'étude, la réconciliation deviendrait alors cette relation détendue entre les humains et avec la nature, cette paix et cette symbiose capable de survivre[67].

---

[62]A. Brouillette, « La réconciliation comme mission. De l'usage théologique de la notion de réconciliation… », p. 174.
[63] C. Schwöbel, « Où en sommes-nous en matière de théologie trinitaire? Ressources, révisions et réévaluations », dans C. Chalamet et M. Vial (éds.), *Développements récents en théologie trinitaire dans l'aire anglo-saxonne*, Zürich, Lit Verlag, 2014, pp. 13-74.
[64] Cfr. M-P. Préat, « Actualité d'une théologie de la réconciliation », p. 243.
[65] B. Sesboüe, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut, t. I: Problématique et relecture doctrinale*, Paris, Desclée de Brouwer,1988, p. 110.
[66] B. De Jouvenel, « Pour une conscience écologique », dans D. Bourg et A. Fragnière, *La pensée écologique. Une anthologie*, Paris, PUF, 2014, p. 248.
[67] Cfr. J. Moltmann, *Dieu dans la création…*, p. 9.

I. 6. Tribu Yansi

Le terme français « tribu », de l'anglais « *tribe* », appartient au latin « *tribus* » et a pour équivalent en grec ancien « *phulé* » qui signifie feuille mais, peut renvoyer au verbe « *phuo* » pour signifie faire naître, faire pousser. Dans l'ancienne Rome, une tribu était formée d'un certain nombre des groupes d'hommes et de femmes reliés par la parenté. Ces groupes sont appelés, en latin « *gens* » et en grec « *génos* ». Ces deux mots sont à rapprocher du « *sanskrit, jati* » signifiant naissance, en relation aux groupes sociaux appelés aujourd'hui clans, lignages, maisons, (etc.)[68].

Pour l'anthropologue Henry Lewis Morgan, une tribu serait: « *Une forme de société qui se constitue lorsque des groupes d'hommes et de femmes qui se reconnaissent comme apparentés, de façon réelle ou fictive, par la naissance ou par alliance, s'unissent et sont solidaires pour contrôler un territoire et s'en approprier les ressources qu'ils exploitent (…) Une tribu est toujours identifiée par un nom qui lui est propre* »[69]. Partant de Henry Lewis Morgan, nous pouvons affirmer que les hommes et les femmes ont la conscience et le sentiment de faire partir d'une certaine unité, apportant eux-mêmes quelques critères à ladite unité. Le cas explicite est celui par exemple de: la langue, le territoire, l'écologie, quelques caractéristiques sociales et culturelles, la référence à un passé commun et certaines attitudes de solidarité[70].

Pour ce qui nous concerne, la tribu yansi représente un groupe humain habitant un territoire donné ou propre, réunissant plusieurs clans matrilinéaires, se considérant apparentés et solidaires. Ce groupe humain a une langue, l'écologie, des croyances religieuses et se rattache à une souche commune ou à un ancêtre commun. Certes, en République Démocratique du Congo (*RDC*), le « *Yansi* » constitue une tribu parmi tant d'autres, installée dans le Centre-Ouest depuis les temps anciens. Pour emprunter les propos de Guy de Plaen, « *les Bayanzi forment donc une tribu et ont le sentiment d'en former une, quoique des contacts rares avec d'autres tribus aient parfois accentué entre eux certaines différences* »[71]. Selon la tradition orale, relayée par une source écrite, le mot « yansi » peut être couper en deux: « YA », qui désigne Grand, au sens de Maître et Propriétaire, et « NSI », qui veut dire Terre, pays ou une étendue. Ainsi donc, le terme « YANSI »

[68] Cfr. M. Godelier, « Tribu », dans https://www.universalis.fr/encyclopedie/tribu/1-histoire-du-concept/ (Consulté, le 25/01/2023). Voir: É. Benvéniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes, t. I,* Paris, Éd. de Minuit, 1969.
[69] H. L. Morgan, *Ancient Society*, New York, Henry Holp,1877, p. 106.
[70] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, Paris, Éd. Universitaires, 1974.
[71] *Idem*, p. 32.

signifie Propriétaire de la Terre (*Nga-Men*), du pays. Les Yansi sont considérés comme les fils de la terre, des gens ayant une forte confiance envers la terre[72].

À en croire le Père Pierre Swartenbroeckx, « *Bayansi est tout simplement la prononciation bantoue sudique du nom que cette peuplade se donne à elle-même: Bayay, Bayey, plus rarement Bayoy (…) Dans l'idiome de Bayey, les morphèmes verbaux yay ou yaan, yey ou yeen, qui semblent correspondre à leur nom, expriment une idée d'achèvement, de perfection: être à point* »[73]. Certes, il s'agit de « Bagata » comme territoire –occupé par les Yansi, autochtones et majoritaires –, puisque le Centre-Ouest du pays couvre les Yansi habitant divers territoires tels que: Bulungu, Masimanimba et Idiofa… tous, forment partie de la province du Kwilu, issue du démembrement de l'ex-province de Bandundu[74].

Le territoire de Bagata a une superficie approximative de 18.179 km^2 et une population estimée à 1 360 081 habitants. Il comprend donc cinq secteurs/chefferies à savoir: Kizweme, Kwango-Kasaï, Kwilu-Ntobere, Manzasay et Wamba-Fatundu et quatre communes rurales que sont: Bagata, Mabenga, Misay et Panu pay pay. Les secteurs sont subdivisés en groupements (comprenant 1 à 7 villages). Le territoire de Bagata est limité: au nord, par le territoire de Kutu dans la province de Mai-Ndombe, au sud, par le territoire de Masimanimaba, Bulungu et celui de Kenge au sud-ouest; à l'est, par le territoire de Bulungu et Idiofa; à l'ouest, par la ville de Bandundu, le territoire de Kwamouth dans la province de Mai-ndombe…[75].

Au terme, la tribu yansi cohabite avec d'autres tribus aux origines culturelles communes: Teke, Mbala, Boma, Mbuun, Nkan, Humbu, Sakata, (etc.)[76]. Tous sont du groupe linguistique B des langues bantoues de la RDC selon Guthrie[77]. Les Yansi parlent le *Kiyansi* comme dialecte. Le

[72] Cfr. É. Kentey Pini-Pini Nsasay, « Le régime matrilinéaire et la naissance de la royauté en Afrique. Le cas du Kemwíl des Bayansi (RD Congo) », dans *Revue Africaine des Sciences Sociales et Politiques*, nº 001(2022), p. 34.
[73] Cfr. P. Swartenbroeckx, « Quand l'Ubangi vint au kwango: Bayansi ou babangi », dans *Zaïre II*, (1948), pp. 721-755, p. 722.
[74] Cfr. R. Ngub'Usim Mpey-nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple Yansi*, *Tome I*, Kinshasa, U-Psycom, 2015.
[75] Cfr. Loi de Programmation nº15/004 du 28/02/2015 déterminant les Modalités d'Installation de Nouvelles Provinces, Nouveau découpage territorial de la République Démocratique du Congo en 26 Provinces. Loi Organique nº15/006 du 25 mars 2015 portant fixation des limites des provinces et celles de la ville de Kinshasa; le *Rapport annuel 2016 du territoire de Bagata* https://www.caid.cd/index.php/donnees-par-province-administrative/province-de-kwilu/territoire-de-bagata/?secteur=fiche (Consulté 25/05/ 2020).
[76] Cfr. R. Ngub'Usim Mpey-Nka, « Dispersion géographique dans le Kwilu-Kwango et traits socioculturels communs des Yansi », dans R. Ngub'Usim Mpey-Nka (dir.), *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple Yansi*, p. 39.
[77] Cfr. M. Guthrie, *The classification of the bantu languages*, London, Oxford University Press, 1948.

Kikongo parlé dans ce territoire est l'une des quatre langues nationales de la RDC. Ce point sera au rendez-vous dans le deuxième chapitre ci-dessous, c'est-à-dire, l'approche contextuelle du peuple Yansi de Bagata.

I. 7. Chef de terre yansi: *Nga-men*

Dans la tribu Yansi du territoire de Bagata, l'expression *Ngamen* est formée par les deux mots / nga / particule de possession, d'appartenance, qui signifie chef de, propriétaire de, gardien de, responsable de; et / men / qui désigne terre, sol. Ainsi, la dénomination « *Nga-men* » exprime littéralement chef de terre, responsable, gardien ou propriétaire de la terre, du sol, de la nature (l'espace naturel). Selon les us et coutumes des ancêtres, il est considéré comme un intermédiaire entre la population et le chef de groupement ou coutumier (*Mwíl*). En d'autres termes, le chef de terre est gardien, coordonnateur et gestionnaire des terres détenues par les clans appartenant à la juridiction du chef de groupement, de qui il détient le pouvoir. Il a pour rôle d'appeler à l'organisation des cérémonies de réparation ou mieux, des rites de réconciliation communautaire entre les humains et avec la terre, après les abus de l'activité humaine[78]. Car, pour ce peuple, dans la nature demeure une condition de survie (protège et nourrit) et de salut pour l'être humain[79].

Dans sa circonscription, le chef de terre s'occupe de la gestion de l'espace naturel et de toutes les affaires liées au sol, de concert avec le chef de groupement (*Mwíl*), le prêtre de la nature (*Nga-lebwéy*) et le chef de lignage (*Nga-nzo*), accompagné de quelques anciens et notables de villages. Ce thème constituera le point culminant du troisième chapitre qui l'exposera avec détail. Autrement dit, notre troisième chapitre s'occupera de façon détaillée de la figure réconciliatrice du chef de terre et de la gestion de l'espace naturel chez les Yansi.

Balance

Que faut-il conclure de ces précisions épistémologiques qui, au fait, permettent d'éclairer notre réflexion sur l'effort théologique de la rencontre entre la cosmovision yansi de préservation de l'harmonie socio-cosmique et la foi chrétienne. Certes, nous avons été amenés à limiter notre

[78] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 373-374. Voir aussi: J. F. Thiel, « Les aspects de la terre en société mbiém », dans *Anthropos*, vol. 21 (1968), pp. 361-371; B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, p. 136.
[79] Cfr. Le chapitre sixième de cette dissertation doctorale et les enquêtes sur terrain en annexes, p. 183 et p. 381.

essai de problématisation en ouvrant certaines voies d'accès aux capacités ou mieux, potentialités de cette dissertation doctorale que sont: l'approche contextuelle du peuple Yansi de Bagata et la figure réconciliatrice du chef de terre dans la gestion de l'espace naturel. Il s'agira en fait de trouver les chemins des réponses aux questions posées dans l'introduction générale.

Chapitre deuxième

Approche contextuelle du peuple yansi de Bagata en République Démocratique du Congo (*RDC*)

Introduction

Dans ce deuxième chapitre, nous nous lançons d'une part, à l'exposition de certaines questions structurelles d'ordre historique, géographique, socioreligieux et environnemental du peuple yansi de Bagata. D'autre part, nous examinons la façon dont ce même peuple comprend son contexte socio-environnemental, son entourage vital et naturel. Nous exposerons aussi la manière dont il donne sens à ses structures de base au sein desquelles il prend lui-même sens. En d'autres termes, après avoir présenté le peuple yansi de Bagata et son contexte socio-cosmique, nous pourrons alors diagnostiquer les structures socio-politiques et économiques qui harmonisent la gestion des ressources animales, végétales et humaines.

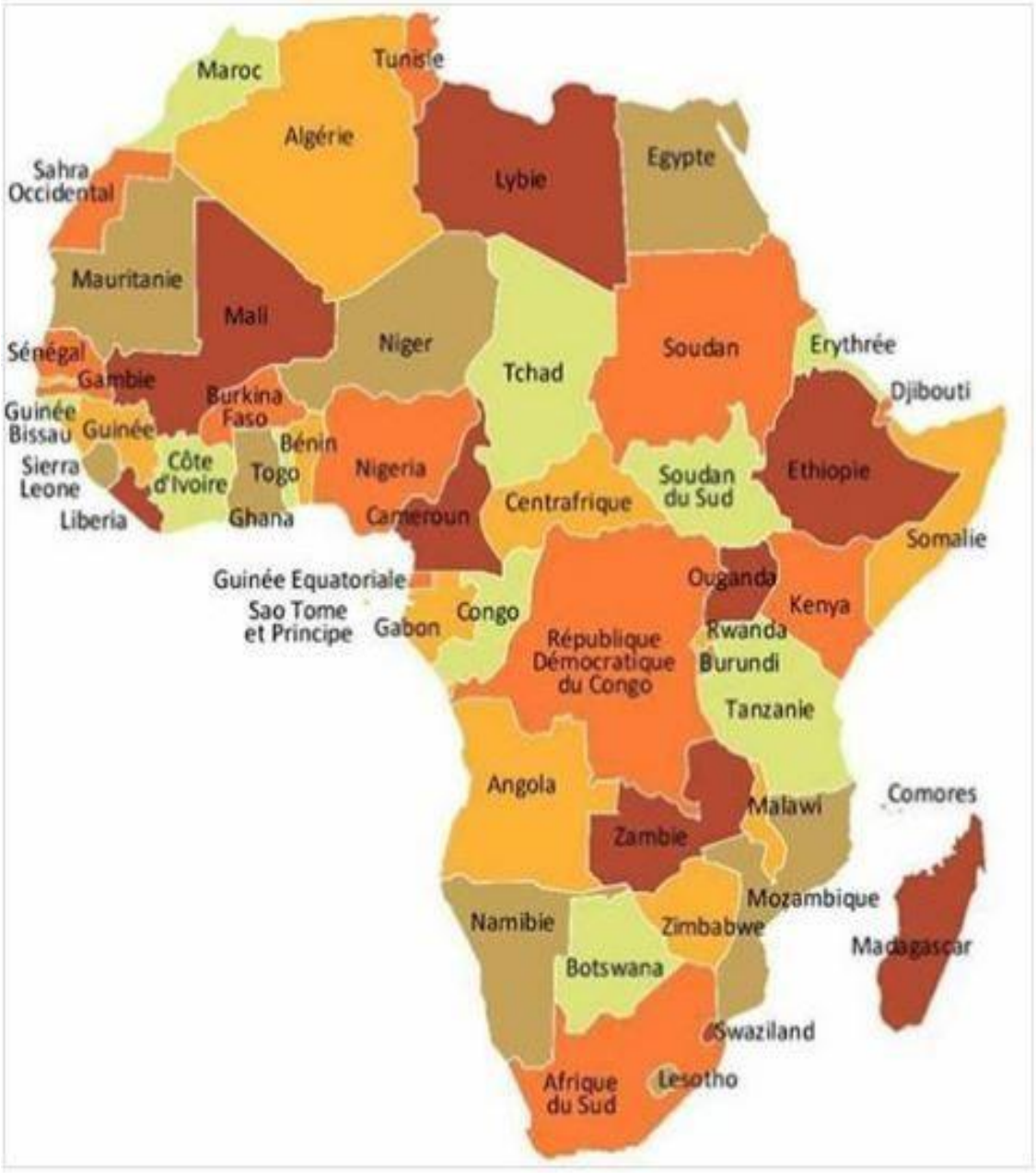
Deux grands moments caractérisent ce présent chapitre. Une présentation de la République Démocratique du Congo, notre pays, suivie de la contextualisation du site d'étude qu'est le territoire de Bagata. Sur le plan purement structurel, ce site, non seulement permet de connaitre l'origine, l'histoire et la géographie de ce peuple mais aussi, sa situation socioreligieuse et sa sensibilité écologique. Tandis que sur le plan organisationnel, c'est-à-dire, socio-politique et économique, l'effort se concrétise par divers apports de l'exercice du pouvoir traditionnel dont l'origine est la coutume lignagère ou la tradition ancestrale. Ceci fait du chef une autorité à la fois politique, économique, culturelle, religieuse, écologique et morale[1].

II. 1. Présentation du peuple yansi et son contexte en Rd Congo

II. 1. 1. Une brève présentation de la République Démocratique du Congo

Carte 1: Le Continent africain (l'emplacement de la RDC)

[1] Cfr. R. Ngub'Usim Mpey-nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple Yansi, t. I,* Kinshasa, Éd. U-Psycom, 2015, pp. 12-13. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi,* Paris, Éd. Universitaires, 1974, pp. 141-158.



Source: Wikipédia, consulté le 12 octobre 2020

Appelé aujourd'hui République Démocratique du Congo (*RDC* en sigle), ce pays fut d'abord dénommé, en 1885 « État Indépendant du Congo » (*EIC* en sigle), avec comme statut, avant de devenir Congo belge en 1908: « Propriété privée » de Léopold II, Roi des Belges[2]. Depuis lors, la RDC portera successivement le nom de:

[2] Cfr I. Ndaywel è Nziem, *Histoire générale du Congo. De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Louvain-la-Neuve, Duculot, 1998.

1. État Indépendant du Congo de 1885 à 1908,
2. Congo Belge de 1908 au 30 juin 1960 (date de son indépendance),
3. République du Congo du 30 juin 1960 au 1er août 1964,
4. République Démocratique du Congo du 1er août 1964 au 27 octobre 1971,
5. République du Zaïre du 27 octobre 1971 au 17 mai 1997, et finalement,
6. République Démocratique du Congo, du 17 mai 1997 jusqu'à nos jours[3].

En effet, la République Démocratique du Congo conserve ses frontières du 30 juin 1960. C'est un État de droit, indépendant, souverain, uni et indivisible, social, démocratique et laïc. Il a pour emblème le drapeau bleu ciel, orné d'une étoile jaune dans le coin supérieur gauche et traversé en biais d'une bande rouge finement encadrée de jaune. Sa devise est « Justice–Paix–Travail ». Ses armoiries se composent d'une tête de léopard encadrée à gauche et, à droite, d'une pointe d'ivoire et d'une lance, le tout reposant sur une pierre. Le « Debout Congolais!» est l'hymne national. Sa monnaie s'appelle le Franc congolais. Sa langue officielle est le Français. Ses langues nationales sont le *kikongo*, le *lingala*, le *swahili* et le *tshiluba*. C'est bien l'État qui en assure la promotion sans discrimination. Les autres langues (dialectes) du pays font également partie du patrimoine culturel congolais dont l'État assure la protection[4].

Comme on le voit, actuellement et conformément à sa Loi fondamentale ou sa Constitution, « la République Démocratique du Congo est composée de la ville de Kinshasa et de 25 provinces dotées de la personnalité juridique. Ces provinces sont: Bas-Uele, Équateur, Haut-Lomami, Haut-Katanga, Haut Uele, Ituri, Kasai, Kasai Oriental, Kongo central, Kwango, Kwilu, Lomami, Lualaba, Kasaï Central, Mai-Ndombe, Maniema, Mongala, Nord-Kivu, Nord Ubangi, Sankuru, Sud-Kivu, Sud-Ubangi, Tanganyika, Tshopo, Tshuapa. Kinshasa est la capitale du pays et le siège des institutions nationales. Elle a le statut de province »[5]. Toutes ces provinces du pays sont aussi subdivisées en villes/territoires et en communes urbaines et rurales; les communes rurales en secteurs/chefferies (groupements) et en villages.

Située géographiquement en Afrique Centrale, la RDC a une superficie de 2.345.410 Km^2 et est située entre 5°2' de latitude Nord et le 13°15' de latitude Sud, et entre 12º15' et 13º15' de longitude Est. Elle a une population estimée à 80 millions d'habitants et compte quelques 250

[3] Cfr. P. Kabatusuila, *Les frontières internationales de la République Démocratique du Congo: impacts écologiques, économiques et stratégiques en Afrique centrale*, Paris, Edilivre, 2013, p. 30.
[4] Constitution de la RDC promulguée en 2006, Article 1er.
[5] *Idem*, Article 2eme.

ethnies qui peuvent être réparties en plusieurs groupes[6]. La RDC partage ses frontières avec neuf autres pays voisins dont le Burundi, le Rwanda, l'Uganda et la Tanzanie à l'Est, la République du Congo (Brazzaville) à l'Ouest, la République Centre africaine et le Soudan du Sud au Nord, l'Angola et la Zambie au Sud[7].

La RD Congo dispose d'un relief, d'un climat, d'une végétation, d'un sol et d'une hydrographie impressionnants. D'après le Fonds Mondial pour la Nature, « *la République démocratique du Congo est l'un des centres de biodiversité les plus importants au monde, englobant plus de la moitié de la forêt tropicale de l'Afrique. Elle abrite plus de 15 000 espèces végétales et animales, dont plus de 3 200 espèces endémiques telles que l'okapi, le paon congolais et le bonobo. Elle est pour ce faire, le pays le plus diversifié sur le plan biologique en Afrique* »[8].

Manifestement, l'espace congolais est un merveilleux cadre de vie habité par sa biodiversité. Elle est à la fois un scandale géologique, touristique, hydrographique et humain. En d'autres mots, la RDC est dotée d'une abondance des ressources du sol et du sous-sol, du Nord-est au Sud-est (coltan, or, zinc, cuivre, diamant, cobalt, manganèse, uranium, etc.), de ressources forestières et de la faune (gorille, okapi, ...)[9]. Cependant, toutes ces ressources attirent la convoitise des acteurs tant internes qu'externes qui sont impliqués dans la destruction de l'environnement national par une exploitation sauvage et illégale. Celle-ci laisse le peuple dans une situation très angoissante et dans une grande pauvreté[10]. La convoitise de ces diverses potentialités occasionne de multiples guerres aux conséquences très néfastes quant à la préservation de l'écosystème national.

Comme annoncé plus haut, cette présentation de la RDC, notre pays, nous donne accès aux différentes questions d'ordre structurel propres au peuple yansi dans son terroir de Bagata.

---

[6] Cfr. I. Ndaywel è Nziem, *Histoire générale du Congo…*, p. 41. Voir aussi: P. Kabatusuila, *Les frontières internationales de la République Démocratique du Congo…*, p. 30.

[7] Cfr. *Atlas économique mondial*, 2007, p. 58. Voir aussi: I. Ndaywel è Nziem, *Histoire générale du Congo…*, p. 41; T. Ubole Khoshi & P. Yumbi, *R.D. CONGO: Terre de potentialités, d'opportunités, de convoitises et de pillages. Des origines à nos jours*, Kinshasa, Cepas, 2017, pp. 52-59.

[8] Rapport de la Vision du Fond Mondial pour la Nature en République Démocratique du Congo (WWF-RDC). https://www.wwfdrc.org/ (dernier accès, le 31/03/2020).

[9] Cfr. T. Ubole Khoshi & P. Yumbi, *R.D. CONGO: Terre de potentialités…*, pp. 56-59.

[10] Cfr. D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique*, p. 281; Voir aussi: C. Braeckman, *Les nouveaux prédateurs: Politique des puissances en Afrique centrale*, Paris, Fayard, 2011; F. Misser et M.-F. Cros, *Le Congo (RDC) de A à Z*, Paris, André Versailles, 2010; Conférence Episcopale du Congo, *Peuple congolais, ne nous laissons pas voler notre souveraineté! Réveillons-nous de notre sommeil pour un engagement citoyen (Cf. Rm 13,11). Message de la 57ème Assemblée Plénière des Evêques Membres de la Conférence Episcopale nationale du Congo* (*CENCO*) (15 octobre 2020), nº 7.

II. 1. 2. Origine historique du peuple yansi

Un texte ancien de haute portée historique de Pierre Swartenbroeckx, datant de 1948, intitulé: « *Quand l'Ubangi vint au Kwango: Bayansi ou babangi »* témoigne que l'origine du peuple yansi est nordique et sud-soudanaise. Cette origine qui doit être cherchée dans le Haut-ubangi soudanaise est consécutive à des vagues migrations essentiellement bantoues effectuées entre le 12e et 16e siècle[11]. Dans ce même texte qui est demeuré « une espèce de pièce fossile » sur les Yansi, l'auteur reconnaît les vagues relations lointaines de cette peuplade primitivement riveraine, *ubangienne*, en raison de plusieurs variantes nominales *–Ango-ango, Bobangi, Azande, Bangi, Badinga, Anzika, Basanga, Basongo, Bayansi*, etc.– qui se retrouvent en Afrique noire, du nord et à l'ouest, dans la région du Gabon au Sénégal, du Nil Blanc au Cameroun, du Cameroun au Loango, du pool au Bas-Inzia[12].

L'anthropologue Guy de Plaen évoquait un récit historique sur la connaissance actuelle des Yansi autour de leur grand chef mythique appelé Ta'Sar ou Ta'Siat[13]qui, après une longue pérégrination, traversant la mer avec les siens, arrivèrent à occuper la terre actuelle des Yansi. L'ethnologue Josef Franz Thiel corrobore aussi ces faits dans son récent ouvrage: *Les Bayansi du Bassin du Congo* (2020). Il y a également une tradition orale yansi qui témoigne que: « les vieux se souviennent encore d'un grand chef nommé Ta'siat, mais on ignore quels étaient son village et son origine. Ta'siat passait en pirogue sur le Kwilu et il était acclamé par la population (…). On y montre un arbre que les gens considèrent comme étant l'arbre de Ta'Siat »[14].

Certaines études récentes affirment que « *partis du Sud-Soudan dans la contrée de YEY (…), dont ils tirent d'ailleurs vraisemblablement leur nom générique, la littérature leur attribue des trajectoires indiquant des pérégrinations vers le Sénégal, le Ghana, le Cameroun, le Gabon,*

[11] Cfr. R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, pp. 21-38. Au départ, le terme « ba-ntu, (ba: plureil) désigne 'les hommes' (ntu) » ne renvoyait pas à un groupe ethnique sinon à une communauté linguistique qui couvre la plus grande partie de l'Afrique centrale et australe avec quelques 400 langues apparentées dites langues bantoues.

[12] Cfr. R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, pp. 22-23.

[13] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi,* pp. 5-6. Cet auteur décrit les différents parcours effectués par les anciens de ce peuple, guidés par *Sar* ou *Siat*, connu comme Tásar *ou* Tásiat, nom qui devrait s'écrire *Taà- Sar*, signifiant le plus âgé. En dialecte yansi, *Taà* qui précède le nom, signifie père et exprime le respect. Ainsi, *Taà-Sar* équivaut au père le plus âgé, le plus ancien. Ce récit plaide pour un ancêtre commun mythique des Yansi du nom de *Tásar* ou *Tasiat* qui aurait confié la terre aux siens en leurs donnant ses interdits, ses lois et leurs demandant de respecter sa terre, car personne d'autre ne pouvait y commander. Voir aussi: J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, Frankfurt, Frobenius-Institut, 2020, pp. 34-43.

[14] J. Rezende, « Les clans et les noms Yansi », dans H. Hochegger, *L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma*, Bandundu, Ceeba, (1968), pp. 29-34.

l'Ubangi, le Congo Brazzaville, Kintambo et le Pool Malebo, qui débouchent sur leur emplacement homogène actuel dans la province du bandundu (actuelle province du Kwilu) »[15]. Cette citation de Richard Ngub'Usim Mpey-Nka et celle de Pierre Swartenbroeckx soulignent à sa juste valeur: D'une part, l'itinéraire suivi par cette peuplade yansi, à la suite du jeu de migrations et de nomadisme provoqués par la désertification du Sahel et les luttes pour la découverte des terres fertiles. D'autre part, l'existence de diverses variantes des appellations collées à ce peuple et les différents échanges avec d'autres peuplades, source de la richesse de sa culture actuelle. Le chef mythique Ta'Sar se veut être la figure du héros culturel présent partout en Afrique[16].

De toutes ces données historiques intéressantes qui précèdent, nous voudrions reconnaître en premier lieu, les grandes étapes des migrations du peuple yansi qui ressortent aussi bien des sources écrites que des sources orales. Ensuite, durant ces traversées multiples, cette peuplade a hérité également l'influence dialectale, les variantes nominales, les noms claniques, les rituels, le folklore local, le mélange physique et le parler bantous. Cet héritage historique est enfin chargé des us et coutumes, légendes, mythes, proverbes, contes, adages, mécanismes et pratiques qui constituent toute une éducation dans le vivre-ensemble entre les humains et leur milieu naturel. C'est ainsi que tous les différents chefs héritiers doivent être en communion avec leurs ancêtres, notamment en enseignant aux siens le rite de réconciliation par des attitudes saines et respectueuses envers la terre ancestrale. Cela peut se vérifier auprès de tous ceux qui occupent la géographie actuelle du pays yansi.

II. 1. 3. Situation géographique actuelle du peuple yansi

Qu'il nous soit permis aujourd'hui d'affirmer qu'après ses multiples épisodes migratoires entre le 12ème et le 16ème siècle, la peuplade yansi s'est sédentarisée. En effet, selon les études anciennes de Joseph Maes et Olga Boone, les *Bayansi* occupent la rive gauche du fleuve Congo, entre le lac Tumba, l'embouchure de Kasaï et la rive droite du Kasaï inférieur jusque près de Mushie actuelle; le territoire compris entre le Kasaï au Nord, le Kwango à l'Ouest. Les Yansi sont aussi présents dans les deux rives du Bas-Kwilu, aux environs de Djuma et s'étendent vers le Sud jusqu'à l'embouchure de la Wamba dans le Kwango et celle de la Lukula dans la Nsay, vers le

[15] R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, p. 39. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale en Afrique subsaharienne. Perspectives d'éthique chrétienne d'écodéveloppement,* Douala, Édi-CAD, 2019, p. 367.
[16] É. Kentey Pini-Pini Nsasay, « Plaidoyer pour une province Bayansi: diagnostic de la territorialité congolaise », dans J.-M. Essiéné et L. L. Assipolo Nkepseu, *Les dynamiques identitaires dans les sociétés plurielles de peuplement composite*, Douala, Pygmies, 2022, pp. 15-43.

nord jusqu'aux confins du Kasaï[17]. Il sied de situer actuellement cette peuplade yansi dans la province du Kwilu (ex-province du Bandundu) en RDC.

Carte 2: Les Provinces de la RD Congo (l'emplacement de la province du Kwilu)



Source: Wikipédia, consulté le 25 septembre 2020

Dans cette province, les Yansi sont majoritaires de toute évidence. C'est dire que, « *la grande concentration de ce peuple est notée dans l'espace Kwilu-Bas Kasaï, où se situent partiellement ou entièrement les territoires de Bagata, de Bulungu et d'Idiofa. On les trouve également dans les territoires de Masimanimba et de Kenge (Kolokoso)* »[18]. À la suite de Richard Ngub'Usim Mpey-Nka, nous voudrions aborder le nouveau découpage territorial de la RDC en 26 provinces pour pouvoir localiser la présence de la tribu yansi dans les cinq différents territoires ci-haut mentionnés de la manière suivante:

- Le territoire de Bagata, les Yansi habitent les cinq secteurs qui le composent: Kizweme, Kwango-Kasaï, Kwilu-Ntobere, Manzasay et Wamba-Fatundu;
- Le territoire de Bulungu, jadis appelé « Moyen Kwilu » regorge aussi un grand nombre des Yansi dans cinq secteurs sur dix, à savoir: Dwe, Kilunda, Kwilu-Kimbata, Mikwi et Nkara-Niadi;

[17] J. Maes et O. Boone, *Les peuplades, nom et situation géographique*, Bruxelles, Falk,1935, p. 207. Voir aussi: É. Kentey Pini-Pini Nsasay, « Plaidoyer pour une province Bayansi: diagnostic de la territorialité congolaise », p. 20.
[18] R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, p. 39.

- Le territoire d'Idiofa signale la présence éparpillée des Yansi dans sept secteurs sur onze, à savoir: Banga, Buluem, Kalanganda, Kapia, Kipuku, Mateko et Sedzo;
- La cohabitation des Yansi avec les Mbala, les Ngongo et les Suku, est enregistrée dans le territoire de Masimanimba en trois secteurs sur douze: Kinzenga, Kitoy et Mokamo;
- Finalement, le territoire de Kenge dans l'actuelle province du Kwango, note la cohabitation des Yansi avec les Mbala et les Pelende, dans le secteur de Kolokoso[19].

Somme toute, dans les cinq territoires que compose la province du Kwilu en RDC, les Yansi sont actuellement majoritaires dans celui de Bagata[20]. Cependant, par manque de recensement et à cause de divers mixages de ce peuple avec les tribus voisines, il est difficile à l'heure actuelle de connaître avec exactitude le taux de la population yansi. Aussi, pour assurer leur survie par l'agriculture, la pêche, l'élevage, la cueillette et la chasse, certains vivent quasiment isolés dans la forêt et d'autres encore en savane, constitués en petits villages ou fermes. C'est dans cette atmosphère que l'environnement socioreligieux des Yansi est marqué du sacré, de croyances aux esprits et aux êtres invisibles, en relation avec la nature et les humains.

II. 1. 4. Situation socio-religieuse du peuple yansi

Pour le peuple yansi, le sens du sacré est constitutif du social et du politique, en passant du rite d'initiation au mariage jusqu'à celui de la consécration sous toutes ses formes. L'élément religieux est présent chez ce peuple qui se sait dépendant de Dieu, l'Être Suprême (*Nziam Mpwu*)[21]. À en croire Guy de Plaen, « *les hommes obéissent plus facilement à ceux qui les dépassent ou qui sont projetés, du moins partiellement dans un monde différent et transcendant* »[22]. Comme presque partout en Afrique noire, le profane et le sacré sont extrêmement liés.

Certes, le principe fondamental pour tous est: « *le respect et la crainte dus aux morts* »[23]. Ce principe s'appuie d'un côté, sur certaines croyances selon lesquelles les esprits des ancêtres morts résident dans les sources, les marais, les galeries forestières inondées, la lisière de la forêt et de la savane et, de l'autre côté, tient à la succession féminine ou utérine. Car, « *les Yansi sont en effet des matrilinéaires, et la pérennité du matrilignage est un dogme, unissant les vivants à leurs*

[19] Cfr. Constitution, Article 2eme. *Le nouveau découpage territorial de la RDC en 26 provinces.*
[20] Cfr. Le Rapport annuel 2016 du territoire de Bagata https://www.caid.cd/index.php/donnees-par-province-administrative/province-de-kwilu/territoire-de-bagata/?secteur=fiche(consulté,25/05/ 2020).
[21] Cfr. J. Makaya, « La croyance yansi aux esprits et à l'Être Suprême », dans Richard Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, *Tome I*, Kinshasa, Éd. U-Psycom, 2015, pp. 193-205.
[22] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 255.
[23] P. Swartenbroeckx, « Les dynasties Yansi du Congo-Kwilu », dans *Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, nº 83 (1972), p. 110.

racines, qui sont les défunts »[24]. Dans cette logique animiste, les ancêtres sont considérés responsables de la prospérité des descendants, « *l'on pense que la communauté des humains est celle du monde des vivants, du monde visible. Celui-ci cohabiterait avec un autre: le monde des invisibles qui comprend les puissances (fétiches), les esprits –y compris ceux des ancêtres – (...)*[25].

En ce sens, chez cette peuplade yansi, la terre (le terrain) continue à être la propriété des ancêtres et par conséquent, les descendants sont censés la leur protéger et garder, puisque selon cette croyance, les vivants bénéficient seulement de l'usufruit. Il y a bien entendu une continuité entre les vivants et les morts. Pour ce faire, les Ancêtres bienveillants sont intercesseurs des vivants auprès de l'Être Suprême[26]. De plus, il y a aussi des esprits de la terre et de la fécondité, appelés *Lébwéy* qui sont comme responsables de la fertilité de la terre et participent de la vie socio-religieuse du peuple yansi[27]. C'est ce qui explique et justifie les divers rites imprégnés des mythologies primitives déconcertantes parfois pour certains aujourd'hui mais qui, bien interprétés, sont basés sur des sentiments religieux bien compréhensibles dans leur univers. Il y a une hiérarchie telle que, après Dieu créateur, viennent les Ancêtres bienveillants qui sont comme intermédiaires et les Génies ou les Esprits. Dans l'ensemble, le Yansi croit que Dieu a confié le monde visible aux Ancêtres[28].

De ce qui précède, il ressort que la conversion au Christianisme a constitué en quelque sorte une opportunité d'avancement social. Car, les populations ont formé une véritable communauté sans tendance à la ségrégation, aux mépris entre Chrétiens et païens, entre la tribu yansi et ses voisines. Cependant, la rencontre du christianisme avec les cultures autochtones a éradiqué rapidement certaines traditions et valeurs ancestrales ainsi que certaines stratégies socio-politico-économiques et spirituelles favorables à la protection de l'écologie ou de l'équilibre socio-cosmique. Nous parlons de certains rites, préceptes, tabous et interdits alimentaires et totémiques de toutes sortes. Par ailleurs, à en croire Bernard Fansaka Biniama, « *aujourd'hui, il ne fait l'ombre d'aucun doute que toute culture qui se respecte commence par un certain nombre d'éléments matériels auxquels s'ajoute, par la force du milieu ambiant et le cours de l'histoire, un niveau*

[24] *Ibidem.*
[25] Zanga Youssouf Sanogo et N.-V. Coulibaly, « Croyances animistes et développement en Afrique subsaharienne », dans *Horizons philosophiques*, nº 2 (2003), pp. 139-152.
[26] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 227-230.
[27] Cfr. *Idem*, pp. 218; 247-249.
[28] Cfr. Id., *La situation religieuse des Mbiém*, Bandundu, Ceeba, 1972; Id., « Les aspects de la terre en société mbiém », dans *Anthropos*, vol. 21 (1968), pp. 363-371. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 29.

supérieur parfois mystique mais souvent religieux… »[29]. Cet auteur souligne la pertinence du substrat culturel en rapport avec la religion dans la mise en valeur des expériences vitales, des lois morales et des symboles de la vie.

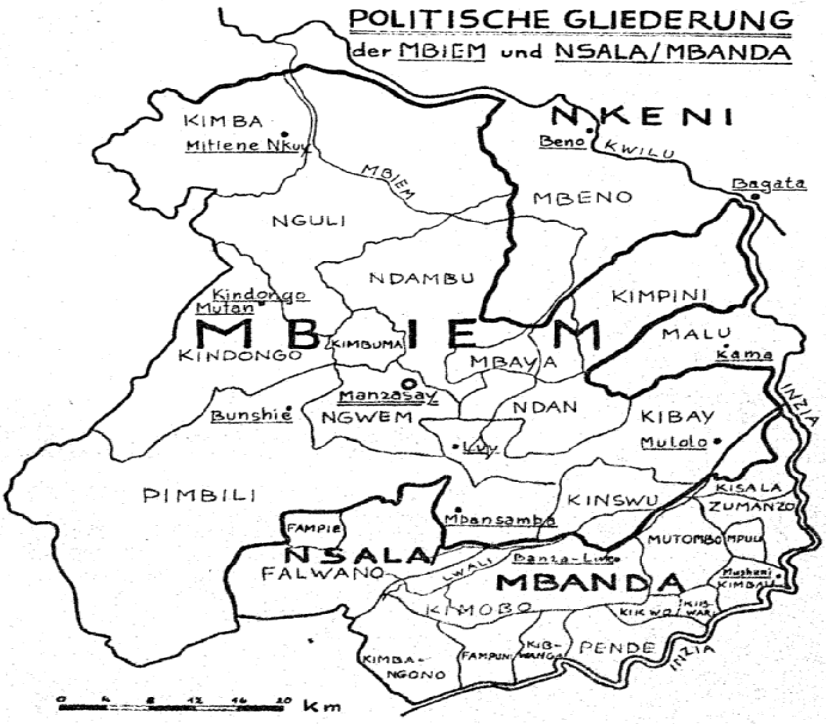
Ainsi donc, étant donné qu'il n'existe nulle part de culture sans religion, sans faune ni flore, le peuple yansi a pu construire sa vision du monde avec ses propres racines historiques et son substrat socio-culturel. Cette cosmovision tourne autour d'une dialectique Créateur-Homme-Nature, par le biais d'un rite, d'un interdit, d'une initiation, d'un précepte, d'un symbole, (etc.). Le caractère vital du milieu naturel rythme alors le champ des relations les uns aux autres, avec les êtres matériels et les êtres invisibles. Ce qui exige réparation et réconciliation des humains entre eux et avec la nature lorsque les abus, les fautes graves ou transgressions ont été commis[30].

II. 1. 5. Sensibilité environnementale ou écologique

Le territoire de Bagata, notre site d'étude, est une région des plaines, des galeries forestières et des savanes, traversée par des rivières (*Kwango, Kwilu, Kasaï, Inzia*) et des cours d'eau (*Mbiém, Nsay*…).

Carte 3: Pays yansi

[29] B. Fansaka Biniama (dir.), *Écologie, traditions Africaines et développement. Enjeux environnementaux en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala, 2015, p. 31.
[30] Nous y reviendrons largement dans les chapitres successifs de cette dissertation doctorale.



Source: J.F. Thiel[31].

Au rythme d'un ordre social et cosmique, les chefferies et les villages sont séparés par des forêts, des rivières, des cours d'eau ou des marais et des brousses. Ce milieu vital comporte une double dimension: *visible* et *invisible*. C'est dans ce contexte cosmogonique que la tradition ancestrale ordonne la préservation de l'héritage reçu des ancêtres, c'est-à-dire l'équilibre socio-cosmique, en vue de garantir la réussite des activités quotidiennes comme la chasse, l'agriculture, la pêche, la cueillette et de favoriser des relations de bienveillance entre les vivants, les ancêtres et les esprits de la nature. À cet égard, de la nature, de la terre et sa fertilité dépend et vit le Yansi[32].

Faisant partie intégrante de la *biosphère*, le Yansi est censé vivre en complicité ou en symbiose avec la nature, en entretenant des liens respectueux et mystiques. Car, dit-on, la terre ou la nature – forêt, eau, flore et faune – appartiennent non seulement aux vivants mais aussi, aux morts. Ceci vaut un appel incessant à l'harmonie non seulement entre les humains mais aussi, avec le reste de la création. En fait, le Yansi se sent inclus aux autres êtres vivants dans sa réalité cosmique. Pour lui, « *la nature est ce qui fait lien. Liant les humains au monde environnant, liant*

[31] J. F. Thiel, « Das Verhältnis zuishen Henschnden und Beherrschten bei den Yansi (Congo) in Spirgel iheer Fabel », dans *Anthropos*, nº 66 (1971), p. 486. Voir aussi: R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, p. 40.
[32] Cfr. Le chapitre sixième de cette dissertation doctorale et les enquêtes sur terrain en annexes, p. 183 et p. 381.

les humains à leurs ancêtres, liant les générations entre elles »[33]. D'où, l'existence des prescriptions presque sacrées, où l'on voit que certains animaux, végétaux ou objets sont souvent frappés d'interdits, sous la compétence rituelle d'un prêtre de la nature (*Nga-lebwéy),* accompagné du chef de groupement (*Mwíl*), du chef de terre (*Nga-men*) et des chefs de lignages (*Nga-nzo*)[34].

Cette espèce d'animisme[35]dans la relation de l'être humain à la nature présente partout en Afrique subsaharienne, fait que la forêt conserve une dimension très symbolique comme sanctuaire où se déroulent plusieurs cérémonies initiatiques et diverses activités rituelles, afin d'obtenir la quiétude mentale, somatique et socio-cosmique tant nécessaire à la survie. Ces croyances et rites renferment des tabous et des interdits, des mythes et des légendes comme héritage reçu des ancêtres. Ceux-ci sont mystérieusement considérés si proches de la communauté des vivants, leurs apportant protection, assistance sociale et spirituelle. Toutes ces croyances relèvent aussi de la connexion entre la mémoire (les aïeux), les vivants et la nature. Car, les ancêtres demeurent présents entre les vivants habitant l'environnement naturel[36]. De plus, les Africains au sud du Sahara en général, estiment que *« les invisibles seraient très puissants, se manifesteraient sous des formes diverses et se trouveraient partout parmi les vivants, dans la forêt, dans les cours d'eau, sur les montagnes, (etc.). Ils auraient la capacité non seulement de veiller au bien-être des vivants, mais aussi de leur poser des problèmes quand ils sont fâchés* »[37].

En effet, une certaine fonction culturelle et morale est reconnue à la forêt, non seulement chez cette peuplade Yansi mais aussi, dans plusieurs tribus en Afrique au sud du Sahara. Car, selon certains récits, depuis longtemps existent dans cette zone des forêts sacrées impénétrables[38] au sein

[33] J.-G. Bidima, « La nature en Afrique: trajets et projets », dans *Africa e Mediterraneo* (Filosofia in Africa), nº 53 (2005), pp. 3-5.
[34] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale*, pp. 375-376.
[35] Mot latin « anima » qui signifie l'âme. Cette croyance animiste attribue une âme à tous les phénomènes naturels ou à tous les éléments de la nature. Selon cette croyance propre à l'Afrique subsaharienne, l'homme fait partie intégrante de la nature et ne peut nullement s'opposer à elle. Comme l'une des démarches de la Religion Traditionnelle Africaine, l'animisme va en guerre contre la conception anti-nature ou utilitariste de la nature qui caractérise nos sociétés postmodernes. Cfr. J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 130; F.-M. Bergounioux et J. Goetz, *Les religions des Préhistoriques et des Primitifs*, Paris, Fayard,1958.
[36] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 364. Voir aussi: M. Taleb, *L'écologie vue du sud. Pour un anticapitalisme éthique, culturel et spirituel*, Paris, Sang de la Terre, 2014, p.131; Birago Diop, *Leurres et Lueurs*, Paris, Présence africaine, 1960.
[37] Zanga Youssouf Sanogo et N.-V. Coulibaly, « Croyances animistes et développement en Afrique subsaharienne », pp. 141-142.
[38] Les forêts sacrées sont des formations végétales plus ou moins étendues pouvant abriter une ou plusieurs divinités et faisant l'objet d'interdits, afin d'assurer leur protection. Cfr. D. Juhé-Beaulaton « Arbres et bois sacrés: lieux de mémoire de l'ancienne Côte des Esclaves », dans J.-P. Chrétien & J.-L. Triaud, *Histoire d'Afrique. Enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, 1999.

desquelles logent aussi des sorciers, des esprits, considérés comme des puissances supérieures redoutables. Le Pape François accorde également une place de choix à la forêt en ce terme: « *là où la forêt n'est pas une ressource à exploiter, elle est un être, ou plusieurs êtres avec qui entrer en relation* » (*CAM* 42). Selon les cultures, l'arbre peut symboliser la vie et l'enracinement aidant une communauté donnée à surmonter le conflit pour le vivre-ensemble[39]. Voilà qui met en garde toute personne étrangère ou inconsciente qui s'y aventurerait avec une intention mauvaise.

Clairement, l'arbre contient une symbolique puissante puisque abrite et ressource. Nous voudrions souligner l'importance que revêt toute plante en ce terme, « *le symbolisme de l'arbre rejoint le symbolisme universel: jonction du ciel et de la terre, ses racines cohabitent sous terre avec les ancêtres, son tronc partage les soucis des vivants, renforçant leur entente en les réunissant autour de lui à l'occasion de certains rituels, tandis que ses branches se balancent dans la demeure des esprits d'En-Haut* »[40]. En ce sens, certains arbres peuvent acquérir leur sacralité, soit en relation avec un événement historique ou mieux, mémoire historique, soit avec un culte rendu aux ancêtres. Tel est le cas de Baobab, de *muboto* (en *kiyansi*, *muswo*...)[41]. L'arbre est le lieu de mémoire et d'identité communautaire (comme le cas de l'arbre à palabre, arbre de la bravoure…). De plus, les valeurs bienfaisantes de la forêt sont innombrables –multitude de services comme garde-manger, pharmacie de la planète, gardienne irremplaçable des grands équilibres climatiques, biologiques et hydriques, (etc.)–.

En définitive, loin de cultiver le mépris des traditions ancestrales, avec ses croyances religieuses et animistes renfermant des rites, tabous, préceptes et interdits, il serait opportun de les juger, de leurs donner de l'importance en en faisant une interprétation rigoureuse et en évaluant ses valeurs. Tout ceci, en relation avec les divers changements proposés et souhaités pour les populations actuelles, dans le cadre du développement durable et du respect de l'équilibre socio-cosmique. Aussi, devons-nous reconnaître qu'au long des siècles, la sacralisation de certaines forêts et savanes a eu par voie de conséquence, la protection de plusieurs espaces et espèces. Cette sacralisation a permis donc à une formation forestière de s'installer et de devenir ainsi, poumon de

[39] J.-G. Bidima, *La palabre: Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997, p. 13. Voir aussi: B. Devallois, « Discours d'ouverture », dans *Droit, forêts et développement durable*, Bruxelles, Bruylant, 1996, p. 23.
[40] P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie chrétienne et dans la pensée bantoue. Fondement d'une éthique de la tempérance*, Frankfurt, Peter Lang, 2010, p. 242.
[41] Cfr. B. Fansaka Biniama (dir.), *Écologie, traditions Africaines et développement. Enjeux environnementaux en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala, 2015, pp. 133-141.

biosphère pour toute l'humanité[42]. C'est là, le devoir et la responsabilité immédiate du chef de terre (*Nga-men*) et de toute la communauté censée respecter l'ordre, en se soumettant à la loi des ancêtres. Toute l'organisation socio-politique et économique chez les Yansi s'insère dans cette logique de la réconciliation des humains entre eux et avec la nature ou du bien-vivre entre l'être humain et son espace naturel.

II. 2. De l'organisation socio-politique et économique chez les Yansi

Il convient de signifier d'emblée que nous voudrions ici analyser les divers apports de l'exercice du pouvoir traditionnel dont l'origine est la coutume lignagère dans son effort de maintenir et d'établir l'harmonie socio-cosmique au sein de la communauté. Sans nous étendre longuement sur les fonctions du chef coutumier comme autorité à la fois politique, culturelle, sociale et économique, nous évoquons l'organisation de deux structures, c'est-à-dire, socio-politique et économique. Ceci revient à dire de quoi est constituée la structure socio-politique et comment elle s'organise économiquement tout en préservant l'écosystème.

Selon le Dictionnaire français Larousse, la coutume est « *l'ensemble des dispositions sociales, culturelles, juridiques acceptées par tous et transmises par la tradition* »[43]. Quant à lui, Etienne Leroy définit la coutume comme « *l'ensemble des manières de faire, considérées comme indispensables à la reproduction des relations sociales et à la survie des groupes lorsque ces groupes ne font pas appel à une instance extérieure ou supérieure (tels Dieu ou l'Etat) pour les réguler. La coutume n'est pas particulièrement juridique ni judiciaire. Elle suit les articulations sociales dont elle s'inspire, qu'elle habille* »[44]. À cet effet, si la coutume ancestrale est « la façon d'agir établie par l'usage chez un peuple et transmise de génération en génération », les Yansi la considèrent comme une loi fondamentale règlementant la vie politique, économique, socio-culturelle et cosmique. En ce sens, la coutume dispose d'une série des règles ou des lois sous la compétence du Chef[45].

---

[42] Cfr. É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, Beau Bassin, Presses Académiques Francophones, 2017, pp. 220-248; D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale en Afrique subsaharienne: Perspectives d'éthique chrétienne d'éco-développement*, Douala, Éd. Cheikh Anta Diop (Éd-CAD), 2019, pp. 393-411.

[43] *Larousse illustré*, Paris, Éd. Larousse, 2010.

[44] É. Leroy, « L'esprit de la coutume et l'idéologie de la loi », dans *La connaissance du droit en Afrique*, Bruxelles, Académie royale des sciences d'Outre-mer (ARSOM), 1983, p. 227.

[45] Cfr. J. Sima K., « Pouvoir et exercice du pouvoir traditionnel dans les entités yansi », dans R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, pp. 51-59.

C'est une manière de faire qui maintient les liens avec les ancêtres et les communications entre le visible et l'invisible: « nous faisons ainsi parce que nos parents (ancêtres) l'ont toujours fait » diront certains anciens (les *Bambuta*)[46]. Cette tradition ancestrale est un héritage qu'il faut bien garder au risque de perdre les croyances et les sentiments d'appartenance à sa culture. Du respect de cette mème tradition, se fondent les tabous et les interdits, les préceptes et les rites de réconciliation entre les humains et avec la terre. D'où, les fondements spécialement spirituels, voire mystiques de diverses normes coutumières légiférées par la hiérarchie socio-politique.

II. 2. 1. La structure socio-politique de la société traditionnelle

Il est question de nous imprégner des stratégies socio-politiques de la sagesse ancestrale pour mieux comprendre l'attachement quasi unanime des Yansi aux us et coutumes. Lesquelles stratégies socio-politiques sont marquées par la volonté des ancêtres et les croyances fermes aux interdits et tabous, aux préceptes et rites de réconciliation pour réguler l'équilibre socio-cosmique. Tout ceci paraît raisonnable certes, si nous décrivons la société traditionnelle comme une entité composée de nombreux lignages et de chefferies, partageant les mêmes aspirations dans le penser, le sentir, le vouloir et le croire. Comme organisation, elle impose sa loi à tous ses membres qui sont surveillés et punis par une classe dirigeante[47]. Chez les Yansi, cette société est hiérarchisée non seulement selon la filiation-alliance et la place de chacun dans la famille mais aussi, selon certaines structures indispensables pour l'harmonie socio-cosmique.

Comme nous l'avons dit plus haut, la tribu yansi compte neuf clans bien structurés, à savoir: *Kingom* ou *Engom, Kendal, Kimbié, Kinsié, Kindia, Kimwey, Kinkié, Kengwen*, *Yam*. Chaque clan a une signification particulière au sommet duquel se tient un chef mythique (appelé, *Nga-ndwo*) et comprend des lignages dispersés dans plusieurs villages, cités ou villes. Le nombre 9 –« *WA* » en *kiyansi*–, est considéré comme sacré, hautement symbolique dans les pratiques traditionnelles[48]. Il renvoie à des paronymes multiples: appel, interjection, invitation au silence, étonnement… On en fait référence à des diverses occasions: lors des cérémonies protocolaires et rituelles, lors de la phytothérapie et psychothérapie, de la résolution des conflits inter-claniques,

[46] En République Démocratique du Congo, le terme « *Bambuta* » en *Kikongo*, l'une des quatre langues nationales, fait allusion aux anciens (sages) de la communauté, jugés dignes et modèles pour les jeunes. Ils sont respectés et considérés comme des bibliothèques vivantes pour leurs expériences, leurs savoir-faire et leurs connaissances traditionnelles.
[47] Cfr. H. Hochegger, « Discours d'ouverture », dans Id. (dir.), *Rapport et compte rendu de la IV*^{ème} *semaine d'Etudes Ethno-pastorales sur l'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Borna*, Série, 1, vol.4, Bandundu, Ceeba, 1968, pp. 11-14.
[48] Cfr. É. Kentey Pini-Pini Nsasay, « Plaidoyer pour une province Bayansi: diagnostic de la territorialité congolaise », p. 29.

de l'organisation socio-politique et économique, (etc.). C'est donc un nombre retenu dans la mémoire collective des ancêtres pour signifier la plénitude, la perfection, la vie, la finition, la félicité mais aussi, la finitude, tout en restant sensibles aux faits de l'environnement vital[49]. Il parait dès lors opportun de voir la clef de voute de la structure socio-politique, sachant que chez les Yansi, on reconnaît l'autorité du clan régnant en raison du chef premier occupant de la terre ayant été à la tête d'un groupe de migrants.

II. 2. 1. 1. La situation du clan cheffal et sa suprématie

Le système clanique Yansi est strictement matrilinéaire, c'est-à-dire, l'enfant ou l'individu appartient au clan de sa mère. Ainsi, « *le matrilignage princier est le Ndwo a Kemwíl, c'est-à-dire l'ensemble des descendants par les femmes d'une femme-ancêtre noble, souche commune, mère de tout le clan* »[50]. Au fait, le clan cheffal dit *Kingom ou Engom* a une importance capitale, étant donné que le chef premier occupant de la terre était reconnu de ce clan. Chaque membre de ce clan peut être appelé par ce nom commun du groupe clanique « *Mwíl* » et mérite certaines marques de respect qui l'oblige également à un comportement modèle au sein de la communauté.

En effet, chez les Yansi, *« pour être héritier légitime d'un matrilignage régnant, il faut donc être né d'une Ntwékaar, d'une femme noble de ce matrilignage. C'est pourquoi le successeur seul capable de représenter les morts du clan dont il charrie le sang dans ses veines ne peut jamais être un fils de chef, mais un neveu utérin, fils d'une sœur ou cousine proche, ou évidemment un frère plus jeune né de la même mère (…)*[51]. C'est dire que si le chef de groupement ou coutumier (*Mwíl*) pouvait partager son pouvoir, la première personne à jouir de ce privilège, est sa mère ou sa sœur[52], non pas son fils ou sa fille.

Par ailleurs, tous les membres du clan-régnant sont appelés à bien faire usage de leurs prérogatives politiques et religieuses pour éviter tout dérapage au sein de la chefferie. En d'autres termes, sans perturber les divers rapports égalitaires qui existent entre les villageois, les membres du clan régnant s'intègrent librement à la vie quotidienne du village. Ils manifestent comme les autres, leur respect envers la nature, les interdits, préceptes et rites établis par la chefferie dans tous

[49] Cfr. R. Ngub'Usim Mpey-Nka, « Le nombre 9 dans la mythologie et la mystique yansi », dans Id., *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, pp. 109-122.
[50] P. Swartenbroeckx, « Les dynasties yansi du Congo-Kwilu », p. 117. Voir aussi: É. Kentey Pini-Pini Nsasay, « Le régime matrilinéaire et la naissance de la royauté en Afrique. Le cas du Kemwíl des Bayansi (RD Congo), dans *Revue Africaine des Sciences Sociales et Politiques*, nº 001(2022), pp. 28-59.
[51] P. Swartenbroeckx, « Les dynasties yansi du Congo-Kwilu », p. p. 111.
[52] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 171.

les villages. Certes, le clan régnant et les autres clans d'une chefferie sont conviés à vivre en parfaite homogénéité et à s'interpénétrer sans heurts ni complexes possibles.

Somme toute, le clan cheffal et son lignage garde le pouvoir coutumier. En conséquence, les diverses prérogatives dues à la situation cheffale s'appliquent *mutatis mutandis* à tous les villages, à tous les clans et à tous les lignages de la chefferie. Tout membre de la chefferie, indépendamment de son clan, doit être prêt à accepter le processus de réparation et réconciliation communautaire entre les humains et avec la terre pour le bien-être des générations présentes et futures. À présent, nous allons découvrir ce qu'un clan yansi.

II. 2. 1. 2. Le clan (Ndwó)

C'est le noyau ou la souche principale de l'organisation sociale qui comprend en son sein plusieurs lignages. Pour Valère Gelders, « *il est l'ensemble vivant, organique et mystique, de toutes les personnes qui sont issues de la mère (ou du père), souche du clan, et qui en portent le nom* (…) *Il comprend les ancêtres qui vivent sous le sol et leurs descendants qui vivent au soleil* »[53]. Dans cette situation, les ancêtres, vrais propriétaires du sol, sont supposés être les maîtres ayant un pouvoir surnaturel sur tous les descendants. C'est d'eux que dépend le mérite de la chasse et de la pêche fructueuses, de la fécondité des femmes, de la fertilité des terres, de la prospérité de l'élevage et de la récolte.

Normalement, le clan forme l'unité extrafamiliale plus large dans laquelle les individus, issus d'une même mère ancêtre originaire mythique, reconnaissent leur appartenance par ses tabous, ses insignes, son objet ou animal totémique. Ce dernier est le symbole de cette ancêtre commune au clan que les sujets respectent et vénèrent pour démontrer les liens qui relient l'homme aux défunts et à son environnement vital. Cette vénération se traduit par le respect des interdits (*ekin*) vis-à-vis du Totem[54]. Quelques éléments peuvent être à la base du clan: le même sang, l'ancêtre commun vrai ou supposé, l'histoire ou les mêmes péripéties endurées par les membres depuis le temps des ancêtres, (etc.). Le critère d'appartenance à un clan est marqué par le

[53] V. Gelders, *Le clan dans la société indigène*, Bruxelles, Institut royal colonial Belge, 1942, p. 11.

[54] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 70-71. Voir aussi: R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi,* p. 111. L'animal ou l'objet totem est considéré comme l'ancêtre du clan porteur de la force et il est traité comme membre de celui-ci. Ce qui justifie la défense de le tuer et de le manger. C'est lui le protecteur ou l'assistant du clan, à invoquer en des moments difficiles. Le totémisme peut se comprendre alors comme une alliance ou une parenté entre toute une espèce d'animaux et le clan d'une tribu.

matrilinéaire. Autrement dit, « *Le clan est basé sur une organisation matrilinéaire qui donne une grande importance à la filiation en lignée maternelle* »[55].

En effet, tous les neuf clans d'une chefferie sont gouvernés par un chef de groupement (*Mwíl*). Ils se distinguent tous entre eux par des noms propres, des significations particulières et des interdits alimentaires[56]. Les vivants et les morts sont deux sortes des membres qui constituent un clan. Chaque membre du clan, conscient de son appartenance, se sent responsable de tous et obligé à l'entraide mutuelle. Cette prise de conscience doit se manifester aussi à chaque fois que l'on pose un acte. Ce dernier devra faire preuve d'amour pour tous. Car, c'est la solidarité entre les membres qui tient aussi à écarter manifestement le déshonneur par la participation aux joies et aux peines, notamment en cas de la dot, du mariage, des funérailles[57]. Pour cela, « *le clan est, bien plus que la famille, organe de défense, de soutien, de protection de ses membres, contre les autres, contre eux-mêmes, contre les tiers, contre les éléments naturels. C'est un organe de justice, de police, de milice, de sauvegarde, vitale et religieuse* »[58].

Tout compte fait, au sein d'un clan, il y a plusieurs lignages et chacun d'eux est régis par un chef (oncle maternel, appelé *Mampe*, *Mukuur e zum*, en *kiyansi*). Il n'existe pas un chef regroupant tous les lignages d'un clan sous son autorité[59].

II. 2. 1. 3. Le lignage ou la famille élargie (Zum ou Nzo, **ventre, maison***)*

C'est la famille élargie qui constitue la branche bien définie d'une souche de parenté d'origine mythique appelée *ndwo* (clan) reposant sur la femme, la mère fondatrice ou génitrice[60]. Pour emprunter l'analyse de Guy de Plaen, « *c'est cette famille étendue qui est réellement la base de la vie des Bayanzi, le nzo rassemble toutes les personnes vivantes placées sous l'autorité du membre le plus âgé du nzo. Le chef de cette unité s'appelle le Nga-nzo, c'est-à-dire celui qui possède la maison*[61]. Par ailleurs, ce même auteur estime que: *« Si cette autorité se transmet par*

[55] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 47.
[56] Cfr. J. Rezende, « Les clans et les noms yansi », dans H. Hochegger (dir.), *Rapport et compte rendu de la IV*ème *Semaine d'Études Ethno-pastorales sur l'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma,* Série, 1, vol.4, Bandundu, Ceeba, 1968, pp. 29-33.
[57] Cfr. I. Belengi, « Le système familial clanique dans la région Kwango-Kwilu », dans H. Hochegger (dir.), *Rapport et compte rendu de la I*ère *Semaine d'Études Ethno-pastorales sur le mariage, la vie familiale et l'éducation coutumière chez les diverses ethnies de la Province de Bandundu*, Série I, Vol. 1, Bandundu, Ceeba, 1965, pp. 111-128.
[58] V. Gelders, *Le clan dans la société indigène*, p. 41.
[59] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 77.
[60] Cfr. *Idem,* p. 75. Voir aussi: H. Hochegger, « La structure lignagère et les relations interlignagères d'un village yansi », p. 38.
[61] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 51.

les femmes, seuls les hommes peuvent en être investis. Le nga-nzo est le responsable social et religieux du lignage »[62].

On s'en aperçoit, le *Nga-nzo* jouit d'une grande influence sur ses membres, surtout avec le système de la *kityùl*[63] et l'accès à la terre ancestrale. De ce fait, il est aussi appelé *Nga-kityùl*, c'est-à-dire, qu'il est le responsable du mariage de tous les membres. En d'autres termes, c'est lui qui a un droit presque absolu sur toutes les filles (appelées *Bétyùl*) dont il use pour réaliser des alliances au profit de son lignage. Ainsi, le lignage assure la continuité et la stabilité du groupe qui meurt et se renouvelle constamment en établissant des alliances avantageuses et durables avec d'autres branches de parenté[64].

Comme nous pouvons le constater, la lignée est faite des personnes rattachées, se reconnaissant d'une filiation utérine directe dont l'oncle maternel le plus âgé est le représentant. Il incarne le contact avec les ancêtres défunts du clan et doit promouvoir l'harmonie au sein du lignage. Comme autorité lignagère, il se réclame propriétaire des enfants de sa sœur. Dans cette perspective, par ses qualités de rassembleur, il est tenu d'arranger les méfaits commis par un de ses membres, en dehors comme à l'intérieur du lignage. Il revient donc au chef de se dépenser pour ses membres en intervenant dans les divers problèmes, en les conseillant, en leurs apprenant l'origine du clan et parfois en leurs payant des amendes. Pour ce faire, le récalcitrant est censé se présenter devant le chef pour se réconcilier par lui, avec tous les membres du clan, les vivants, les ancêtres et le milieu vital, en lui offrant du vin de palme, de l'argent, des noix de cola, (etc.)[65]. Pour régler ce litige, ils le font souvent à l'amiable, avant de faire recours au tribunal si nécessaire.

Manifestement, la famille restreinte est subjuguée dans le lignage et héberge en son sein d'autres enfants qui peuvent être membres de la lignée du père ou de la mère (tantes et oncles, cousins et cousines, nièces et neveux, (etc.). En clair, « *aux yeux des dirigeants de la société traditionnelle, la famille élémentaire n'est que provisoire. La branche lignagère, en revanche, est*

---

[62] *Ibidem*

[63] Cfr. W. Bongo-Pasi Moke Sangol, « Éthique familiale Yansi face à l'avortement provoqué », dans *Anthropos,* nº 78 (1983): 878-880. Le système *Kityùl* est une sorte d'alliance qui permet au neveu utérin d'épouser la fille de la fille de son oncle (son grand-père maternel), c'est-à-dire selon la coutume, toute fille est la femme de droit des neveux (membres du clan) du grand-père maternel. C'est un mariage exogamique et non consanguin, *une union de droit,* mais pas toujours de fait; ça ne relève pas d'une obligation mais plutôt d'un souhait. Chez les Yansi, est appelé *mutyùl* le petit-fils du grand-père. C'est ici que l'alliance entre les clans devient plus importante que la famille nucléaire, parce que chaque clan n'aborde l'avenir qu'en fonction de ses droits sur certaines de ses *bétyùl:* alliances avantageuses et durables avec d'autres branches de parenté.

[64] H. Hochegger, « La structure lignagère et les relations interlignagères d'un village yansi », p. 50.

[65] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo,* pp. 77-79.

la grande famille qui persiste à travers les changements de la vie et de la mort. (…) »[66]. Pour rejoindre cet auteur, le lignage est ici cet élément durable qui assure la stabilité et la continuité du groupe, tandis que la famille restreinte (ou conjugale) est considérée comme élément périssable. Toutefois, la famille nucléaire revêt d'une importance capitale en tant que lieu de bonne entente, unité de travail, de socialisation et d'éducation des enfants selon les conditions du milieu vital. De plus, les enfants sont subordonnés à leurs parents et hiérarchisés selon l'ordre de leur naissance. La famille devient alors une communauté économique, pédagogique et religieuse[67].

Selon cette logique, si le père et la mère sont appelés « parents », cela n'est pas borné aux liens biologiques primaires seulement mais aussi, apparenté aux autres membres du clan-lignage, par alliances conclues ou par le mariage. Ces relations ne se limitent pas aux seuls vivants entre eux mais, se veulent aussi cosmiques. Ce sont des relations interpersonnelles et cosmiques[68]. En d'autres mots, le négro-africain s'intègre dans l'ordre cosmique dont il se considère comme une composante. Il existe une interaction entre l'être humain et son espace naturel. L'humain se mêle à l'espace naturel et son comportement se règle qu'en fonction de l'harmonie, de la connectivité avec tous les éléments cosmiques. Ainsi, s'établissent des interdépendances vitales entre les êtres humains et les écosystèmes. En effet, dans l'anthropologie bantoue, l'homme et la nature sont profondément liés. C'est comme une fusion mystique où la terre et ses propriétaires ne font plus qu'un. L'être humain est pris dans un merveilleux faisceau de relations parentales qui impliques aussi certaines obligations vis-à-vis des éléments de la nature, c'est-à-dire le respect pour celle-ci par l'attention et la reconnaissance. L'être humain reste en contact permanent avec les réalités de la nature par quelques pratiques de solidarité et de complémentarité…[69].

De tout ce qui précède, remarquons que, tout ce décor concernant le clan, le lignage ou famille élargie et celle restreinte, prouve à suffisance que non seulement le Yansi est convaincu de la nécessité de veiller sur tous les liens humains vitaux, mais il est aussi obligé de veiller sur la nature, sur l'écologie, en reconnaissant ses diverses lois et liens existentiels. En plus, tous ceux qui sont chargés de normes coutumières sont censés être veilleurs et éveilleurs des consciences dans chaque village yansi.

---

[66] H. Hochegger, « la structure lignagère et les relations interlignagères d'un village Yansi », p. 49.
[67] Les parents doivent jouer un rôle capital pour le futur de leurs enfants en relation avec leurs lignages.
[68] Cfr. B. Bujo, « Le rôle du cosmos dans le processus de la constitution de la personne », dans *Telema. Revue de réflexion et créativité chrétiennes en Afrique*, n°2 (2011), pp. 4-11.
[69] Cfr. A. P. Van Eetvelde, *L'homme et sa vision du monde dans la société traditionnelle négro-africaine*, Louvain-La-Neuve, Bruylant-Academia, 1998.

II. 2. 1. 4. Le village (Laal, baal)

En RDC, selon le décret-loi sur la décentralisation, le village est « *toute communauté traditionnelle organisée sur base de la coutume ou des usages locaux et dont l'unité et la cohésion interne sont fondées principalement sur les liens de solidarité clanique et parentale* »[70]. En effet, au rythme d'une société homogène, le village yansi constitue une entité délimitée dans un groupement. Généralement, le village se présente comme une longue et grande rue centrale. Cette allée centrale bordée de part et d'autre d'une rangée des maisons, sert aussi de place publique où se déroulent tous les événements et grandes manifestations de masse[71].

Dans ce contexte, les maisons ne sont pas groupées par lignage, chaque individu est libre de construire où il veut, avec souvent le critère d'âge ou de génération. Tout de même, « *quelle que soit la classe d'âge à laquelle on appartient, la solidarité, l'entraide et le respect de ses pairs, ses alter ego constituent un devoir sacré pour chaque membre. Les classes d'âge apparaissent ainsi comme l'un des éléments de la dynamique sociale et comme la force du village* »[72].

Chez les Yansi, le village qui forme une unité géographique souvent la plus représentative, se distingue selon qu'il s'agit d'un village cheffal et les autres villages. En ce sens, « *le village cheffal est directement lié à la parenté, c'est-à-dire qu'il est formé du chef et de la plupart des membres de son clan, de ses enfants et leur famille (…) Les autres villages présentent une formule plus complexe: ils sont formés de gens issus de clans différents…* »[73]. Les différents villages d'une même chefferie, se rapprochent les uns aux autres et sont régis par des contacts fréquents, marquant leur unité. C'est ainsi que certaines activités comme la chasse sur brulis dépasse totalement l'unité villageoise. Cependant, il convient de souligner que chaque village n'a pas de souveraineté sur le sol ou mieux, la terre. Autrement dit, c'est au chef que revient la responsabilité du sol et par conséquent, il peut seul revendiquer les tributs de chasse et autres. Ainsi, tous les villages de la chefferie revêtent d'une importance capitale pour le chef.

[70] Cfr. Article 161 du décret-loi du 2 juillet 1998 portant organisation territoriale et administrative de la RDC.
[71] E. Munzadi, « Le village Yansi », dans H. Hochegger (dir.), *Rapport et compte rendu de la IVème Semaine d'Études Ethno-pastorales sur l'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma*, Série I, vol. 4, Bandundu, Ceeba, 1968, pp.73-109.
[72] *Idem*, p. 100.
[73] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 87-88.

Dans chaque village, il y a un chef qui exerce sa fonction sous l'autorité du chef de groupement. À côté du chef de village, l'administration territoriale nomme deux *Kapita*[74], recrutés par consensus parmi les sages du village. Ces *Kapita* sont chargés de surveiller l'exécution des ordres du chef de secteur et ceux du chef de groupement. Souvent, pour marquer la participation féminine, le *Kapita* nomme une femme responsable de l'hospitalité envers les gens de passage. En sus, tout le cosmos se voit impliquer dans les relations à entretenir entre les membres des lignages –vivants et morts –, sans oublier Dieu. C'est que dans leur contact avec la nature, les villageois prennent souvent Dieu et les ancêtres à témoins. Ainsi, dans tous les villages de la chefferie, il y a l'existence des liens spéciaux entre les clans et l'espace naturel, leur terre qui représente la vie et la survie au sein de la communauté.

II. 2. 1. 5. La pertinence de la communauté

Partout en Afrique subsaharienne, les sociétés dites traditionnelles tout comme celles contemporaines, sont des sociétés communautaires, plutôt que des agrégats d'individus. Lesquelles sociétés sont maillées d'innombrables solidarités. Nous y voyons l'idée de communion, d'alliance et de solidarité[75]. Ce contexte de cohésion sociale offre une grande résilience à la communauté, bien au-delà d'une mutation sociale et culturelle occasionnée par l'intrusion d'Internet. Ce dernier est responsable de profonde restructuration des modes de vie et des valeurs qui sont à la base du quotidien. Certes, avec l'idée de « village planétaire »[76], réapparaissent de nouveaux modèles de cohabitation –la culture visuelle et multimédia– qui nous font passer du face-à-face à des relations virtuelles, de l'*Homo sociabilis* à l'*Homo numericus.*

Pour tout Yansi, la communauté est sa raison d'être, en elle et pour elle, il vit et meurt. Sa communauté représente la valeur suprême qui lui permet de s'identifier et de se spécifier, avec à la base les notions fondamentales de solidarité, d'entraide, de fraternité, de communion, de respect,

[74] Un Kapita est une personne influente nommée par le secteur dont le rôle est assez proche de celui d'un policier dans le village. Ce Kapita est responsable de la propreté du village. Il a pour mission de surveiller l'ordre du village, de faire appel pour les travaux collectifs réclamés par l'administration et d'aider à récolter les impôts. Il a une tâche limitée essentiellement aux soucis d'ordre matériel. Il reçoit les étrangers, leur indique une habitation où ils doivent dormir et donne l'ordre aux femmes de leur offrir un repas. Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 204.

[75] Cfr. F. Kabasele Lumbala, *Liturgies africaines. L'enjeu culturel, ecclésial et théologique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa,1996, p. 147.

[76] Le village planétaire ou village global (*Global Village*) vient de McLuhan Marshall dans son ouvrage *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*, New York / Londres / Toronto, Bantam Books,1967. L'auteur utilise cette expression pour qualifier les effets de la mondialisation, des médias et des technologies de l'information et de la communication. La mondialisation est perçue comme l'intégration économique, politique et culturelle ou comme phénomène d'intégration, voire de fusion dans un même système de fonctionnement et de significations.

d'amour du prochain, de paix, de transparence, de confiance et de durabilité. La communauté assure un mouvement de survie et promeut la famille comme valeur par excellence. Selon cette conception, l'individu n'est complet que lorsqu'il s'intègre dans sa communauté et contribue à son renforcement matériel et spirituel[77]. En fait, l'appartenance à la famille et au clan-lignage alimente et permet l'accroissement du sentiment communautaire.

Les liens de parenté au sein du clan-lignage influencent et renforcent la vie en communauté. Ceci est un devoir moral qui signifie que toute action doit être consacrée à l'épanouissement de tous les membres de la communauté. C'est dire que toute action sera jugée bonne ou mauvaise par référence à la communauté. Il est dit qu'une action non conforme dirigée contre un individu ou une attaque contre un des membres, peut atteindre toute la communauté et par surcroit, tout le monde se sent menacé[78]. Ainsi, rien ne peut être entrepris de façon individuelle sans engager d'une façon ou d'une autre cette communauté. Celle-ci ne se limite pas aux seuls humains mais embrassent également les éléments de la nature.

Dès lors, toutes les règles qui régissent la communauté ne sont pas à remettre en cause par ses membres au nom du respect des us et coutumes ayant un aspect mystique et religieux. Car, selon le contexte et la situation, toute transgression de ces règles entraîne des sanctions qui peuvent aller jusqu'à l'excommunication, punition la plus grave de la société traditionnelle. D'où, la nécessité de manifester le sentiment d'appartenance et la volonté d'agir à l'unisson en partageant le vécu et les valeurs communes[79]. Cela vaut tout un engagement pour tous contre les dangers venant de l'intérieur comme de l'extérieur. Pour les Yansi, les ancêtres ont laissé un esprit communautaire, spiritualiste et respectueux de toute personne et du cosmos. Ceci se manifeste surtout lors d'un cas de décès où hommes et femmes se rassemblent devant la maison du défunt pour témoigner de la sympathie, jusqu'à cotiser pour couvrir les frais des funérailles[80].

À bien voir de près, la suprématie de la communauté sur ses membres paraît si grande qu'on peut même se demander, à juste titre, si l'individu a une pensée, une activité ou biens propres à disposer comme bon lui semble. Cependant, être intégré ou ancré solidement dans la communauté ne signifie pas l'effacement du rôle unique de l'individu, puisque sans l'individualité

[77] Cfr. J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p. 115.
[78] *Idem*, p. 116.
[79] Cfr. M. Granovetter, *Sociologie économique*, Paris, Seuil, 2008.
[80] Cfr. I. Belengi, « Le système familial clanique dans la region Kwango-Kwilu », dans H. Hochegger (dir.), *Le mariage, la vie familiale et l'éducation coutumière chez les diverses ethnies de la province de Bandundu. Rapport et compte-rendu de la I*ère *Semaine d'Études ethno-pastorales, Série I, Vol. 1*, Banningville, Ceeba), 1965, pp. 111-128.

de chacun, la communauté se voit totalement désarticulée. Le caractère irremplaçable de l'individu est souligné dans de domaines parfois inattendus. Le cas de la danse où chacun des danseurs est censé montrer son talent à tour de rôle, se détachant du groupe, se plaçant au milieu du cercle des autres danseurs pour exhiber justement ses prouesses personnelles.

Dans ce climat communautaire, en cas des tensions, des mésententes ou des conflits, intervient la palabre africaine[81]. Certes, reconnaît Anne-Cécile Robert, « *la palabre constitue le vecteur essentiel du dialogue social. Elle constitue un moyen d'adoption des décisions importantes et un mode de résolution des conflits (..) Les membres d'une communauté évoquent librement les questions qui concernent la vie en commun* »[82]. La parole occupe une place centrale. Il s'agit bien de celle du plus âgé ou de l'ancien de la communauté, du griot qui détient un pouvoir magique ou une sagesse formidable, consistant à dire, à savoir dire et à pouvoir dire, lors des réunions autour de l'arbre ou simplement dans un lieu public[83].

Pour emprunter les propos du professeur Fweley Diangitukwa, « *le but initial de la palabre est de parvenir à une solution concertée sans pénaliser l'une ou l'autre partie, tout en préservant les relations sociales. C'est une institution qui possède un règlement non écrit qui doit être observé par tous. Elle sert à traiter les litiges de manière traditionnelle en s'imprégnant des faits sociaux de la communauté* »[84]. De ce point de vue, la méthode de la palabre rappelle les us et coutumes en vue de réparer le dommage causé et de retrouver l'harmonie dans le vivre-ensemble.

Il n'est pas évidemment question d'une communauté fermée sur elle-même, cherchant à perpétuer des « manières de vivre vieillies » ou un communautarisme figé et un conservatisme économique au nom d'une fidélité aveugle aux us et coutumes. Car, elle a besoin de la « *rencontre interculturelle* » (*CAM* 36-37). Parce que mouvante et dynamique, elle ne peut pas constituer un obstacle au processus de développement durable et à l'amélioration de ses membres au nom d'un

[81] C'est un « lieu » traditionnel de rencontre où les problèmes du village et de la communauté sont traités sous la forme extraordinaire d'un dialogue permanent. C'est une Assemblée où les sages et les citoyens ordinaires débattent en commun les problèmes de la communauté. La palabre africaine ou l'Arbre à palabre est mis en exergue pour la résolution des conflits et le rétablissement des liens sociaux. Ici, on échange, on apprend et on cherche à construire l'avenir en commun. C'est ici que se manifeste la sagesse africaine dans sa grandeur et sa splendeur en vue d'un consensus pour le bien sans toutefois, léser les différents protagonistes. Cfr. Fweley Diangitukwa « La lointaine origine de la gouvernance en Afrique: l'arbre à Palabres », dans *Revue gouvernance*, nº 1 (2014), pp. 1-20.
[82] A.-C. Robert, *L'Afrique au secours de l'Occident*, Paris, Éd. de l'Atelier, 2006, p. 156.
[83] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 382-385.
[84] Fweley Diangitukwa, « La lointaine origine de la gouvernance en Afrique: l'arbre à Palabres », p. 4.

traditionalisme béat. Cela n'est possible qu'à travers une adaptation des règles coutumières aux exigences écologiques et aux réalités contemporaines pour sauver l'être humain et la nature.

II. 2. 2. De la structure économique chez les Yansi de Bagata

La structure économique est subordonnée au social. En effet, pour les Yansi, le bien-être social d'un individu semble inséparable de celui des membres de sa famille et de celui de la communauté entière. À travers leurs terres, forêts, savanes, cours d'eau et rivières, les Yansi se livrent d'une part, à l'agriculture, à la chasse, à la pêche, à la cueillette et d'autre part, à la recherche des matériaux nécessaires pour la construction des maisons et l'artisanat[85]. De cette manière, ils assurent leur nourriture et sécurisent leur économie domestique.

Sans nul doute, dans le cadre du développement durable, nous nous situons là devant un contexte où les problèmes réels de survie se posent avec acuité, notamment, l'insécurité alimentaire, le chômage, l'accès à l'eau potable, à une hygiène et à l'éducation de qualité, aux soins de santé primaire, à l'énergie électrique, au logement décent, (etc.). C'est donc une économie d'efforts nécessaires à la survie de la famille restreinte, prétendant laisser en place ce qui n'est pas utilisable directement. En d'autres termes, c'est une culture endogène de la préservation de la nature qui prélève à celle-ci ce dont les gens ont besoin immédiatement. Ainsi, pouvons-nous affirmer qu'elle est une des techniques « *des modèles d'intégration et d'utilisation rationnelle des ressources disponibles* »[86].

En outre, aborder le thème de la structure économique chez les Yansi de Bagata dans le présent contexte, revient à s'interroger sur la possibilité d'améliorer les conditions et la qualité de vie des populations, sans compromettre l'équilibre socio-cosmique tant des générations présentes que de celles à venir. Il sied de se questionner assidûment, si tel est le cas, dans quelle mesure l'intervention humaine préserve et construit ou détruit l'harmonie socio-cosmique? Autrement dit, s'il en est ainsi, la dimension économique de ce peuple joue-t-elle un rôle important par rapport à la structure écologique? À la limite, nous pourrions d'ailleurs nous poser la question de savoir si les principales activités et pratiques économiques traditionnelles au sein de ce peuple, ont contribué ou pas à la déforestation, à l'irruption des érosions, à la disparition de plusieurs espèces

[85] Cfr. E. Munzadi, « Le village yansi », p. 81.
[86] N. Hubert, *Splendeurs fragiles d'Afrique Centrale. Homme et nature*, Coudé-Sur-Noireau, Corlet S.A, 1993, p. 64.

végétales et animales et finalement, au déséquilibre socio-cosmique. Avec les différents points à traiter ci-dessous, nous tacherons d'en savoir plus.

II. 2. 2. 1. L'agriculture itinérante sur brûlis et l'abattage sélectif d'arbres

Comme donnée importante de la vie sociale, l'agriculture occupe une place privilégiée dans la satisfaction des besoins alimentaires et de petits commerces. Nous entendons parler de l'agriculture comme une activité qui est caractérisée par des rendements faibles et pratiquée sur de vastes étendues. Elle ne fait aucun appel à des intrants chimiques, au tracteur, à l'arrosage ou au drainage, mais se contente des terres forestières naturellement fertiles. C'est une agriculture vivrière ou de subsistance dont seule la famille nucléaire devait en tirer profit. Elle concerne éventuellement les aliments de base qui sont: manioc, maïs, arachides, courge, sésames, (etc.). Ce type d'agriculture favorise la fertilité du sol grâce au déroulement des cycles biologiques forestiers, à la jachère et à l'assolement[87].

En effet, les Yansi qui sont connus comme étant d'excellents agriculteurs et défricheurs des forêts, voient varier les travaux agricoles selon les saisons et la nature de chaque travail. Parfois, cette activité est source de conflits et de querelles foncières avec les propriétaires des terres et des forêts[88]. Chaque famille défriche une portion de terrain, procédant par la technique de l'essartage, c'est-à-dire, après brûlage des herbes et d'arbres abattis, l'agriculteur prépare le terrain boisé en ôtant ou en arrachant les broussailles afin d'y semer les graines. Les cendres des végétaux et autres ligneux servent d'engrais. Après les récoltes des produits, le terrain cultivé sera mis alors en jachère ou abandonné pour être remis en culture quelques années plus tard. Quand le cycle recommence, chaque famille va chercher à défricher sur une autre parcelle. Aussi, pour certaines cultures, la répartition des terres cultivables entre les différentes personnes peut se faire en considérant les conseils des anciens. Il n'existe cependant pas de champs en communs, même si ceux-ci peuvent se suivre les uns près des autres selon plusieurs clans[89]. D'une façon générale, « *le produit de ces travaux n'est pas distribué entre membres d'un clan; les semences et les greniers*

[87] Comme on peut le voir, la culture sur brûlis se repose et se reconstitue en longues jachères forestières ou des terres cultivables avant même la fin de deux ans que comporte la rotation traditionnelle. Selon les paysans la fertilité se restaure et pour ce faire, la terre a besoin de repos sinon vous la rendez inutile ou infertile. En outre, l'assolement est la division des terres d'une exploitation agricole en parties différentes, appelées *soles*, chacune est consacrée à une culture donnée pendant une saison. En revanche, là où les jachères ne durent pas longtemps le sol est appauvri. Cfr. B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions Africaines et développement*…, pp. 51-54.
[88] Cfr. R. Ngub'Usim Mpey, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, p. 42.
[89] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 224-225.

qui conservent les provisions sont propriété de chaque famille nucléaire »[90]. Chaque famille biologique peut vendre au marché certains produits de ses récoltes pour en procurer le gain.

Partant, même s'il s'agit de se faire une idée sur l'influence de la structure économique au sein de cette société traditionnelle, nous faisons remarquer cependant que notre objectif n'est pas celui de chercher à savoir: Qui travaille? Avec qui et pour qui? ou encore quelle est la distribution de biens et de tâches? Cela semble avoir un intérêt marginal par rapport à notre but assigné. En revanche, nous envisageons de constater comment l'agriculture en tant qu'une activité alimentaire, à rendement économique faible, peut assurer la bonne marche de la communauté tout en préservant l'harmonie socio-cosmique. Toutefois, les conjoints conjuguent leurs efforts vers ce même résultat pour la production de la richesse agricole de toute la famille.

De plus, il existe chez ce peuple l'abattage sélectif d'arbres qui est une pratique ancestrale, consistant à épargner quelques gros arbres lors du défrichage pour plusieurs raisons: fournir de l'ombre aux cultures et aux humains, fournir de bois de chauffe ou de construction, servir des ressources alimentaires (fruits, champignons…) ou médicinales et d'engrais par la chute des feuilles, contribuer à plus long terme à une régénération diversifiée de la forêt après jachères, (etc.). Cependant, cette pratique requiert un long processus d'apprentissage[91].

Par ailleurs, l'agriculture itinérante sur brûlis, principale méthode traditionnelle et la plus répandue chez les Yansi, ne perturbait l'harmonie naturelle qu'épisodiquement, de façon modérée pour l'essentiel, en comparaison avec les pratiques actuelles de l'utilisation excessive d'engrais et pesticides, qui ne font qu'appauvrir les sols en rompant ainsi son équilibre biologique. Il convient toutefois de noter que l'agriculture itinérante sur brûlis comme l'abattage d'arbres, contiennent quelques inconvénients écologiques tels que: le problème de la régénération convenable de la végétation, la déforestation et la désertification, les inondations catastrophiques, la réduction des populations animales, la disparition des chenilles et de certains champignons, (etc.). Il reste à savoir en définitive, la façon dont se déroule les diverses chasses dans ces forêts menacées par cette agriculture sur brûlis et l'abattage sélectif d'arbres.

[90] *Idem*, p. 225.
[91] Cfr. B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions Africaines et développement*…, pp. 51-54.

II. 2. 2. 2. La chasse

Dans la culture traditionnelle yansi, la chasse occupe une place importante comme une des activités étroitement intégrées à la vie quotidienne. Il y en a de plusieurs formes. Nous en retiendrons deux: La chasse individuelle et celle collective.

A. *La chasse individuelle*

Elle est pratiquée soit au moyen de pièges, soit avec un fusil de calibre 12 ou un arc à flèches. Les pièges sont posés dans la forêt ou dans la savane indépendamment de facteurs liés à une quelconque possession de terre. C'est une technique fort répandue qui n'exige pas assez de matériel ni de grands efforts. Généralement, le chasseur visite ses pièges tous les deux jours. Des vieux comme des jeunes peuvent pratiquer cette manière de traquer les animaux. En revanche, la chasse à l'arme à feu exige beaucoup d'efforts et d'expérience de la part du chasseur. La coutume demande au chasseur de partager l'animal tué en réservant une part convenable (appelée *Keter*) au chef de terre, même à l'insu de ce dernier[92].

B. *La chasse collective*

Pratiquée en forêt, rarement au moyen de fusils, sinon de filets, des flèches et d'arcs, avec l'appui des chiens, la chasse collective exige une grande collaboration et une meilleure répartition des tâches entre les principaux chasseurs. Elle est liée aux saisons et à la structure villageoise, c'est-à-dire elle réunit les groupes d'hommes d'un village, tant les vieux que les jeunes. Pour ce faire, « *deux groupes se forment alors selon la répartition des tâches qu'ont fixé ceux qui dirigent la chasse: un groupe formé généralement des jeunes ou de ceux qui ne possèdent pas d'armes rabat le gibier avec l'aide des chiens et un autre groupe dispose les filets en arc de cercle de façon que le gibier rabattu, fuyant les cris, vienne s'empêtrer dans les filets* »[93]. Cependant, il est formellement interdit aux femmes de toucher les filets de chasse. Autrement, le propriétaire devrait procéder à un rite impliquant sacrifice d'une poule avant d'aller à la chasse. Une autre plus grande chasse collective se fait une fois l'an à la savane au début de la saison sèche. Le chef donne alors la permission de mettre le feu lorsque les herbes de la savane sont sèches. En fait, cette chasse ne peut jamais avoir lieu sans l'autorisation et la bénédiction du chef sous peines d'encourir de graves amendes. Plusieurs villages peuvent y prendre part sans discrimination.

[92] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 211-212.
[93] *Idem*, p. 213.

En clair, « *cette chasse qui est strictement limitée à la terre située sous la dépendance du chef, est la plus importante et elle permet d'abattre beaucoup de gibier. Elle est dirigée par plusieurs vieux. La distribution à laquelle elle donne lieu est fort compliquée car les gens de plusieurs villages différents y participent* »[94]. C'est au cours de cette chasse que l'on peut distinguer la présence féminine, car les femmes y participent pour ramasser ou attraper au moyen des houes, les petits rats de brousse qui se cachent au fond des trous asphyxiés par le feu.

En outre, lorsque cette forme de chasse collective est infructueuse, l'aspect religieux intervient. C'est dire qu'ils incombent au chef de terre d'arranger l'affaire par le rite de réconciliation entre les humains et le milieu vital tout en cherchant à savoir tout ce qui ne va pas. Car, cette chasse qui est une activité vitale pour tous, doit refléter la richesse et la fécondité de la terre, afin qu'à la prochaine saison les gens ne rentrent plus les mains vides chez eux[95].

II. 2. 2. 3. La pêche

Chez les Yansi, la pêche est souvent pratiquée dans les petits ruisseaux et dans certaines rivières qui serpentent au sein des diverses galeries forestières. Nous aimerions considérer quatre techniques principales les plus usitées. En premier lieu, *la pêche à la ligne*: réservée aux hommes, cette technique requiert essentiellement un travail individuel et n'attrape qu'un poisson à la fois. En second lieu, la technique de *la pêche au filet:* Elle est aussi réservée aux hommes. Ceux-ci fabriquent des filets en forme circulaire ou rectangulaire qu'ils doivent plonger dans l'eau en suivant le courant. La redistribution des poissons capturés n'exige aucune règle précise. Ces deux techniques propres aux hommes de tous les âges, paraissent peu efficaces et son rendement est assez faible[96].

La troisième et quatrième techniques sont propres aux femmes. *La pêche à la nasse* et *celle au barrage*. La pêche à la nasse consiste à racler, à ratisser le fond du cours d'eau en se promenant, chacune des femmes munies d'une nasse pour capturer les crétacées. La pêche au barrage se pratique mieux pendant la saison sèche. Les femmes barrent un coude de la rivière ou d'un cours d'eau en fabriquant un barrage en bois, herbes, pierres, boues, (etc.). Elles vident ensuite l'eau de

[94] *Idem*, p. 215.
[95] Nous soulignons que l'aspect religieux dont il s'agit dans les chasses collectives est lié directement à cette peuplade yansi, c'est-à-dire, la bénédiction et l'accord que doit donner le chef avant la chasse sont indispensables pour une aventure fructueuse et pour éviter les conflits dangereux au sein de la chefferie. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 215.
[96] Cfr. *Idem*, p. 217.

la zone isolée au moyen de demi-calebasses appelées *Kébay*[97]. Lorsque l'eau est vidée, apparaissent les premiers poissons qui sont capturés à mains nues, mais d'autres poissons sont à chercher dans la boue ou dans les trous. Quand la capture des poissons est terminée, le barrage doit être rompu pour permettre aux poissons d'y revenir se cacher en préparation de la prochaine pêche. Pour la pérennité d'espèces, il est demandé d'épargner les petits poissons. Le fruit du travail est mis en commun pour être redistribué entre les participantes.

Par ailleurs, si la pêche telle que décrite, peut se pratiquer n'importe où dans les cours d'eau et que le chef n'a pas le droit de réclamer une partie, il sied de relever quelques exceptions. C'est dire que certains clans reçoivent du chef un droit sur des parties des rivières et des cours d'eau au nom de leurs ancêtres ou pour d'autres raisons. Dans ce cas, les membres d'autres clans peuvent y pêcher aussi, à condition qu'au sein du groupe qu'on y voit une personne du clan propriétaire. Car, le non-respect de ces consignes amène beaucoup d'infractions qui peuvent être punies sévèrement et crée parfois bien des conflits entre les familles et même les clans, dont la résolution demande plusieurs palabres jusqu'à la réconciliation ou réparation avec les esprits de la nature.

II. 2. 2. 4. La récolte et l'artisanat

La récolte est l'une des bases de l'autosubsistance alimentaire quotidienne. Ce travail semble être essentiellement féminin mais pas exclusivement, puisqu'on voit certains hommes le faire. La récolte se fait de façon saisonnière en forêt et en savane. On ramène alors différents produits: les chenilles, les champignons, les fruits, les sauterelles, les termites, les vers de palmiers, certaines fourmis et larves nichées, certaines légumes, noix de palmes et de cola, (etc.)[98]. Ces récoltes peuvent être vendus pour quelques sous selon les besoins de la famille nucléaire.

Chez les Yansi, les activités artisanales sont principalement: la poterie, la menuiserie et la couture des vêtements. Selon Guy de Plaen, la poterie est « *une activité essentiellement féminine et se pratique davantage dans certains villages que dans d'autres en fonction de l'écologie. Cette activité est individuelle et ne demande aucun outil. La terre qui sert de base à la confection des divers objets est prise à la saison sèche dans le lit de certaines rivières ou de certains cours d'eau* »[99]. De plus, la fabrication de briques cuites pour la construction des maisons suit les mêmes procédés mais, à la seule différence que c'est une activité propre aux hommes.

[97] Cfr. *Idem*, pp. 219-220.
[98] Cfr. *Idem*, pp. 221-222.
[99] *Idem*, p. 229.

Le travail de menuiserie est fonction de la demande des gens. Il est aussi question de la renommée du menuisier qui, par ses œuvres, attire l'admiration des gens et ainsi augmente alors la demande. À côté des menuisiers, nous voyons aussi les ébénistes, les charpentiers et les tisserands. La couture des vêtements est une activité pratiquée par les femmes comme aussi par les hommes. Il y a de nombreux tailleurs qui emploient une machine à main pour coudre. Toutes ces activités permettent aux artisans d'acquérir une certaine promotion sociale au sein des villages grâce à l'argent et au prestige liés au travail[100]. Ils continuent cependant à effectuer leurs travaux des champs pour en vendre les produits ou simplement pour la consommation.

À travers les diverses pratiques ou techniques traditionnelles énumérées ci-dessus, la structure économique chez les Yansi fait montre de l'attention et du respect qu'ils ont envers la nature comme legs ancestral. Car, on peut constater que tous ceux qui sont chargés de normes coutumières imposent une discipline au sein de la communauté dans l'exploitation de l'espace naturel et sur le calendrier comme les saisons de pêche et de chasse. Il y a là toute une éducation endogène à l'environnement, à l'écologie.

Balance

Au terme de ce second chapitre portant sur l'approche contextuelle du peuple yansi de Bagata, qu'il nous soit permis de reconsidérer certaines structures de base qui prétendent garantir l'harmonie socio-cosmique dans la communauté. Tout d'abord, il nous est apparu qu'à travers certaines sources orales et écrites, la tradition ancestrale yansi témoigne d'une origine historique autour d'un premier chef du nom de Ta'Sar. Ce dernier, à travers des vagues migrations, a permis l'installation de ce peuple dans l'espace géographique actuel. Les Yansi ont gardé depuis lors les neuf clans bien structurés, avec des rapports originels les uns aux autres, parsemés de stratégies socio-politico-économiques et spirituelles léguées par les ancêtres. Les us et coutumes sont présents dans leurs relations entre eux et avec l'espace naturel. Ensuite, nous avons remarqué le caractère fondamental du rapport respectueux des vivants envers le monde transcendant tant dans leur sensibilité écologique que dans l'organisation politique et économique. L'élément religieux ou l'aspect mystique y est présent.

La pérennité du matrilignage constitue un dogme de la continuité aussi bien entre les ancêtres et les descendants vivants du clan qu'au sujet de la succession à la chefferie. Dans cette

[100] Cfr. *Idem*, p. 230.

logique, les autorités coutumières –chef de groupement, de terre, de lignage…– sont des guides et des références pour garantir un vivre-ensemble harmonieux au sein de la communauté et avec la nature. Celles-ci tiennent grâce aux innombrables formes de solidarités manifestées entre ses membres dans la résolution des conflits et le partage des joies et peines. Enfin, une certaine conviction nous est apparue: Au-delà de quelques activités, pratiques et usages qui peuvent être à l'origine de l'instabilité socio-cosmique, les structures contextuelles constituent une voie à l'herméneutique théologique de l'inculturation du message évangélique.

Cette perspective ouvre la voie au troisième chapitre ci-dessous qui se lancera de façon détaillée à l'éclaircissement de cette stratégie de l'agir responsable incarnée par la figure du chef de terre, de concert avec d'autres instances des compétences traditionnelles dans la gestion de l'espace naturel chez les Yansi.

Chapitre troisième

La figure réconciliatrice du chef de terre (*Nga-men*) et la gestion de l'espace naturel chez les Yansi

Introduction

Réconcilier et faire cohabiter de façon harmonieuse les humains entre eux et la nature, créatures de Dieu, est la fonction incarnée par le chef de terre dans la gestion de l'espace naturel chez les Yansi. Cette autorité liée à la terre comme *bien inaliénable* demeure un héritage ancestral aux caractères sociaux et religieux. Elle respecte la nature en tant que « demeure et symbole de la vie » pour toutes les espèces vivantes. L'humain est regardé comme solidaire de la terre de ses ancêtres. Cette solidarité ontologique[1] affecte tous les liens vitaux des humains, avec les ancêtres, les non-encore-nés et avec les autres créatures. Elle fait du rapport des personnes entre elles et avec la nature, un besoin vital interdépendant. D'où, il y a la nécessité de transmettre cet héritage culturel de génération à génération, afin d'être en harmonie.

En effet, la figure du chef de terre et les rites de réconciliation communautaire constituent une démarche de prise de conscience réfléchie de la solidarité ontologique, afin de réparer les dommages causés et tous les jeux d'interactions mutilés abusivement par l'activité humaine. Autrement dit, devant certaines situations qui provoquent les conflits et les désaccords des humains entre eux et avec la nature, interviennent les rites de réconciliation pour rétablir l'harmonie socio-cosmique. Pour remédier à ces différends, le chef de terre travaille en synergie avec le chef de groupement (*Mwíl*), avec le prêtre de la nature (*Nga-lébwéy*) et avec le chef de lignage *(Nga-nzo*).

À ce titre, le présent chapitre vient octroyer en grande partie, des potentialités à la question de fond jalonnant cette dissertation doctorale: que peut apporter le chef de terre yansi (*Nga-men*) dans l'exercice de sa fonction réconciliatrice, à la théologie actuelle du soin de la terre? Nous voudrions savoir si la réconciliation des humains entre eux et avec la nature, créatures de Dieu chez les Yansi, peut aussi inspirer d'autres cultures et l'Eglise, dans la gestion de l'équilibre socio-cosmique afin de garantir l'harmonie voulue par le Créateur (cf. *Gn* 2, 15). En d'autres termes, la cosmovision yansi au profit de l'équilibre socio-cosmique, c'est-à-dire de la terre et ceux qui

[1] Toutes les créatures de Dieu sont inscrites dans un réseau d'interdépendances, d'interactions, elles sont en relations les unes aux autres. « Tout est lié », dit le Pape François. Tout ce qui existe dans la nature est relié à autre chose. Dans notre contexte, cette interaction embrasse les vivants entre eux, les ancêtres, les non-encore-nés et tous les éléments de la nature. Il s'agit en quelque sorte d'une solidarité participative et laborieuse.

l'habitent, peut-elle devenir lieu de partage des valeurs essentielles, lieu de communion et finalement, lieu théologique ou de salut, à cette ère de la spiritualité écologique?

Nous procédons à l'analyse fondamentale du système de gestion traditionnelle, à travers des rites, valeurs et pratiques, modalités de sanction et de réparation, ainsi que des différents préceptes et interdits. C'est dire que ce chapitre cherche à reprendre le système ancestral de régulation dans la gestion des rapports de l'homme à la nature par les divers savoirs locaux, croyances, symboles, traditions et *modus operandi* des Yansi. Dès lors, nous découvrirons non seulement certains mécanismes qui participent à la préservation responsable de la nature mais aussi, certaines agressions de la nature.

III. 1. La figure du chef de terre et son profil

Le premier chapitre nous a aidé à cerner la figure et l'étymologie du chef de terre (*Nga-men*) chez les Yansi. Celui-ci est investi par le chef de groupement (*Mwíl*) comme gardien de la terre. Il est responsable des terres d'une communauté, par conséquent, aucune parcelle de terre ne peut être cédée sans qu'il ne soit informé. Certes, *« le chef de terre assure une communication réciproque entre les vivants et les morts, il est le représentant des uns auprès des autres et vice versa. Par lui, la terre remet du gibier au clan et en échange les ancêtres reçoivent la paix. Il est en quelque sorte l'époux de la terre* »[2]. Il coordonne la gestion des terres incluses dans sa circonscription traditionnelle et détient aussi bien l'autorisation d'accorder en *usufruit* les portions de terre que celle de toute exploitation. Toute personne ne faisant pas partie de sa juridiction territoriale ne peut y pénétrer sans préalablement recevoir son permis d'accès[3]. Toutefois, la demande de l'accès à la terre pour un étranger peut se faire aussi par le truchement d'un membre du clan après l'autorisation du chef, soit pour y travailler ensemble, soit en remplissant les droits et devoirs requis.

Par ailleurs, il y a un ensemble des éléments caractéristiques de la fonction du chef de terre pour une gestion consensuelle de l'espace naturel. Nous citons à cet effet, le sens de l'écoute, de l'unité ou la sensibilité à l'inclusion et à la transparence, le dialogue, l'interdépendance, la capacité à résoudre les conflits, le sens d'appartenance à la chefferie et à la terre de ses ancêtres, le sens de

[2] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, Paris, Éd. Universitaires, 1974, p. 55.
[3] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale en Afrique subsaharienne. Perspectives d'éthique chrétienne d'écodéveloppement*, Douala, Éd. Cheikh Anta Diop (Édi-CAD), 2019, p. 373.

solidarité, l'alliance entre les familles, le respect de la nature, de la vie et sa transmission, le respect pour les ancêtres, les us et coutumes, les anciens. Ces valeurs fondamentales doivent caractériser le chef de terre et toutes les instances des compétences dans le vivre-ensemble au sein du groupement. De là, nous voudrions découvrir les significations profondes relatives aux liens et à l'attachement de tous les membres de la communauté à la terre ancestrale et à sa transmission.

III. 1. 1. Liens et attachement à la terre ancestrale

Saisir les liens et l'attachement du Yansi à sa terre natale revient à exhumer dans la cosmovision de ce peuple des faits ou pratiques qui, au cours des siècles, ont dynamisé leur existence en harmonie avec l'ordre social et cosmique. En fait, la terre est le sanctuaire de la pleine vie et de la mort, lieu de mémoire et de communion avec les ancêtres du clan. Elle fait jonction entre les générations et recouvre la sphère des réalités matérielles, des pratiques sociales et des croyances[4]. La terre n'est pas perçue comme un simple espace de production des biens nécessaires à la seule satisfaction matérielle pour la survie de l'être humain. Autrement dit, « *la terre n'est pas seulement une ressource naturelle, mais elle reflète l'identité du peuple* »[5]. Cela étant, le chef de terre est censé préserver la terre, ce patrimoine naturel pour toute la communauté.

Selon cette peuplade en effet, *« l'autorité d'un chef s'exerce sur une terre déterminée et, en dehors de cette terre, elle n'existe plus. L'autorité est donc intimement liée au sol. Si le chef se blesse, la terre pourrit. La terre des autres est plus menaçante* »[6]. Cet attachement total se manifeste par l'obligation d'enterrer surtout un chef dans sa terre ancestrale. Pour les autres membres du clan, cela dépend de certaines circonstances. Les familles peuvent ramener parfois des cadavres de très loin pour qu'ils soient enterrés près de leur village natal. Pour eux, au village demeurent les ancêtres et les placentas de certains enfants. Voilà pourquoi, l'éloignement de la terre ancestrale pour certains et surtout pour les morts, pose des problèmes. On fait parfois le rapatriement des cheveux, des ongles et de quelques habits d'une personne morte pour être enterré

[4] Cfr. B. Fansaka Biniama (dir.), *Écologie, traditions africaines et développement. Enjeux environnementaux en Afrique subsaharienne*, Paris, Ceesba-Karthala, 2015, pp. 39-41. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 410-412.
[5] P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie chrétienne et dans la pensée bantoue. Fondement d'une éthique de la tempérance,* Frankfurt, Peter Lang, 2010, p. 239.
[6] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 29.

avec pompe au village. Pour la simple raison que le mort va ainsi réintégrer la terre de ses ancêtres[7]. Cet attachement de l'humain au principe du lien à la terre paraît fusionnel et supranaturel[8].

En effet, la terre contient les âmes des ancêtres et reçoit le cordon ombilical de l'enfant pour signifier non seulement la réciproque dépendance des vivants avec elle mais aussi, les liens inséparables des ancêtres –morts vivants– avec la communauté. Pour ce faire, « *le lien ombilical qui rattache l'homme à la terre est congénital, originel non seulement en ce sens qu'il est le fil transmetteur indispensable de la sève qui maintient l'homme dans l'existence, l'anamnèse de ses origines et la promesse d'un retour à ce pays natal, mais aussi dans le sens d'une union matérielle nécessaire* »[9]. Nous l'avons noté, l'humain s'insère dans un grand faisceau des relations visibles et invisibles, matérielles et spirituelles. Ces liens font partie de son essence. Prenons par exemple le cas d'un guérisseur qui, avant de couper un morceau d'écorce d'un arbre en vue de composer son médicament, baise ou touche la terre en signe de respect en évoquant Dieu, Créateur à la fois des ancêtres et de l'arbre.

La terre est considérée comme quelque chose de sacré, en tant que sanctuaire de la vie et de la mort, elle accueille l'être humain à sa venue au monde et le recueille dans sa dernière demeure. La terre est ici l'élément de médiation, de participation et de communion entre les humains et avec les forces invisibles. Cet élément est ponctué des rites de réconciliation, des interdits, préceptes et symboles, afin de tourner son caractère sacré en faveur de la vie[10]. En ce sens, il est opportun de communier avec la nature en lieu et place de l'asservir aveuglement à ses propres risques et périls. Cette vision du monde véhiculée par les contes, les mythes, les proverbes, les adages et les légendes, s'avère présente chez plusieurs peuples en Afrique subsaharienne.

En définitive, l'être humain est lié à la terre en tant que lieu naturel de référence identitaire le situant dans une tribu, un clan, une lignée, une famille, un village, un pays, (etc.). D'où, « *sa rupture d'avec le sol le désarticulerait et l'amputerait d'un élément essentiel* »[11]. La terre assure

[7] Cfr. *Ibidem.*
[8] Voir à ce propos: J. F. Thiel, « Les aspects de la terre en société mbiém », dans *Anthropos*, vol. 21, Bandundu, Ceeba (1968), pp. 363-365.
[9] T. Mudiji Malamba Gilombe, « Liens du pouvoir avec le sol », dans *Cahiers des Religions Africaines*, n° 61-62 (1997), pp. 31-45.
[10] Cfr. L.-V. Thomas et René Luneau, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements,* Paris, Larousse, 1995.
[11] T. Mudiji Malamba Gilombe, « Liens du pouvoir avec le sol en religions traditionnelles africaines et projet de société », p. 33.

la liaison du vivant avec les générations passées et avec celles à venir. De cette communion aux exigences d'ordre écologique et socioreligieux, dépend la survie de l'humain et l'équilibre de toute la planète. Ainsi donc, chez les Yansi, le lien ombilical et congénital qui relie l'homme et sa terre, est un héritage précieux intra et intergénérationnel à préserver et à transmettre.

III. 1. 2. La transmission de la terre comme héritage ancestral

La terre est un legs ancestral inaliénable du clan cheffal *Engom* ou *Kingom* dont la transmission aux générations successives se fait suivant la lignée matrilinéaire (*neveu utérin*). En d'autres termes, la terre appartient au clan premier occupant et se transmet aux générations successives par les mères. En effet, les mères, les oncles maternels et neveux utérins forment la relation la plus importante. Selon cette logique, « *la transmission des biens se fait toujours d'oncle à neveu* »[12]. Les deux sont si proches dans la relation qui les unit, leurs permettant de former un tout avec la collectivité. Cette même relation les rattache au passé, au présent et à l'avenir. C'est un droit de succession, on est par hérédité ou on n'est pas, étant donné que le vivant se situe entre l'ancêtre et le descendant[13].

Les ancêtres décédés sont les propriétaires de la terre. Celle-ci est perçue avant tout comme « terre ancestrale », appartenant aux vivants à titre d'héritage légué, dont les ancêtres seraient encore et toujours les propriétaires[14]. De plus, ces ancêtres qui continuent d'être invisibles, sont aussi estimés plusieurs fois visibles dans la tribu. De là, surgit l'aspect magico-religieux de la terre dans l'organisation clanique et lignagère de cette peuplade[15]. C'est dire que la terre est un bien commun à toute la collectivité constituée aussi bien des ancêtres, des vivants que de ceux qui naîtront dans la lignée maternelle. Elle n'est donc pas un bien individuel ou mieux, elle n'est pas susceptible d'appropriation par un individu comme tel, même si l'individu représente toujours un groupe auquel il appartient[16].

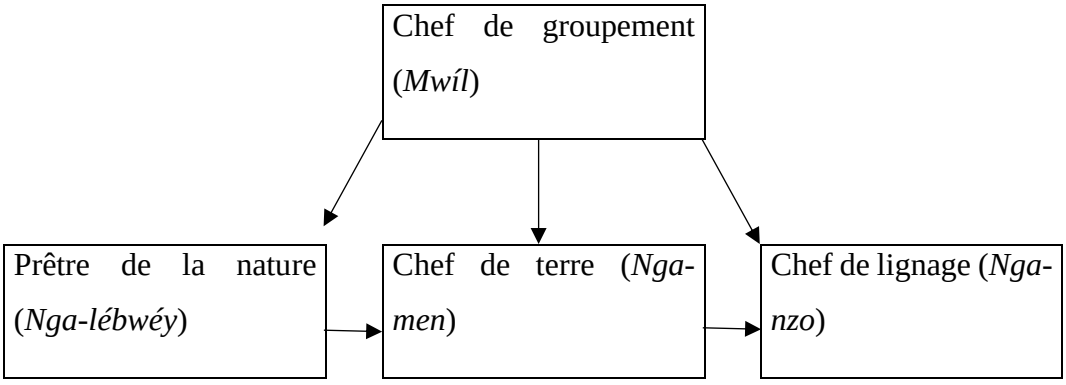
Naturellement, tous les groupes sociaux appartenant à une chefferie occupent l'espace naturel suivant les villages. Pour constater avec Ernest Munzadi qui a bien saisi la raison, « *les*

[12] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 19.
[13] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…,* p. 377. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi,* pp. 171-173.
[14] P. Swartenbroeckx, « Les dynasties Yansi du Congo-Kwilu », dans *Bulletin Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, nº 83 (1972), pp. 109-110.
[15] Cfr. J. F. Thiel, « Les aspects de la terre en société mbiém », p. 362.
[16] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 376.

Yansi appliquent les règles juridiques liées à l'existence du territoire villageois »[17]. Dans le village, chaque lignage bénéficie généralement d'un espace pour ses champs afin de tirer l'essentiel de ses moyens de subsistance. Ce sont généralement des terrains champêtres laissés par les ancêtres[18]. Ainsi, il s'agit d'un régime « d'affectation à un usage ou à la possession » –mise en valeur du sol et de la terre– et non celui « d'attribution du droit de disposer »[19]. En d'autres termes, « *l'espace est socialement qualifié, chacun des membres de la collectivité fait un usage différent, circonstancié de cet espace en fonction de ses besoins et de ses activités* »[20].

Cependant, cette terre habitée et tout ce qu'elle renferme peut occasionner des différends majeurs au sein des communautés villageoises. Par exemple, certains individus prétendent s'en accaparer comme une propriété privée, refusant l'accès aux autres membres de la communauté. Pour renchérir avec Jean-Philippe Peemans: « *l'accès à la terre est devenu l'objet de jeux de pouvoir très complexes au niveau local entre anciens et nouveaux acteurs de l'évolution urbaine ou rurale* »[21]. C'est là que se joue la grande responsabilité des instances des compétences dans la gestion de l'espace naturel pour assurer l'harmonie socio-cosmique.

III. 2. Instances des compétences dans la gestion de l'espace naturel



[17] E. Munzadi, « Le village yansi », dans H. Hochegger (dir.), *Rapport et compte rendu de la IV*ème *Semaine d'Études Ethno-pastorales sur l'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma, Série I,* vol. 4, Bandundu, Ceeba, 1968, p. 81.

[18] Cfr. W.-R. Mfukala Moke Key, « Stratégies matrimoniales et appropriation de la terre chez les Yansi. Pour une solidarité entre générations », dans *Afrika Focus*, nº 1-2 (1994), pp. 81-105.

[19] Cfr. É. Le Bris, É. Le Roy et al., *L'appropriation de la terre en Afrique noire: Manuel d'analyse, de décision et de gestion foncières*, Paris, Karthala, 1991, p. 11.

[20] A.-C. Kis (dir.), *L'écologie et la loi. Le statut juridique de l'environnement: Réflexions sur le droit de l'environnement*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 27.

[21] J.-P. Peemans, *Crise de la modernisation et pratique populaire au Zaïre et en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 139.

Selon l'expérience vécue en milieu traditionnel yansi et les enquêtes menées, quatre instances de gestion de l'espace naturel communient pour garantir l'harmonie et l'équilibre socio-cosmiques au sein de la communauté villageoise. Nous citons: le chef de groupement ou coutumier (*Mwíl ntor*), le chef de terre (*Nga-men*), le prêtre de la nature (*Nga-lébwéy*) et le chef de lignage (*Nga-nzo*)[22]. En d'autres termes, *« pour faciliter la gestion de l'espace naturel et satisfaire les attentes de leurs sujets, une sorte de fédéralisme coutumier a été institué par la création d'instances de gestion plus proche de la population* »[23]. Ces sages sont tous conscients de distinguer dans le domaine de la vie deux catégories: le bon et le mauvais. Le bon est ce qui donne force et vie à la tribu et à l'individu, en revanche, le mauvais, ne peut que détruire la force de la tribu. Nous osons les appeler aussi « *Chamanes* »[24], dans la mesure où la terre étant sacrée, ils sont considérés comme « médiateurs ou intermédiaires de confiance entre les humains et les génies de l'espace naturel »[25]. Ils ont toujours des convictions à nous communiquer et à nous apprendre, tant que culturellement, la terre est encore considérée comme une mère nourricière et vivante. Ils sont tous attachés à la terre de leurs ancêtres comme principe de vie.

La synergie qui se dégage entre eux s'avère être gage de régulation, afin de garantir la vie présente et léguer aux générations futures une terre en état de satisfaire des besoins élémentaires – la sécurité alimentaire des humains et des animaux–. Ils sont perçus comme des gardiens de la survie des générations présentes et de l'avenir, parce qu'ils respectent la terre, connaissent les coutumes et les lois de la nature. À leurs yeux, la vie est un acte de communion avec la nature, elle n'est jamais un acte de domination. La terre fait l'objet d'une attention symbolique permanente sur base des pratiques légitimes au sein de la communauté[26]. Il y a des actions découlant des rites et croyances, des préceptes et interdits dictés par la coutume héritée des ancêtres.

Cette gestion consensuelle de l'espace naturel est soumise à des consignes et normes strictes, à des interdits, des préceptes, des totems, des rites, des serments, (etc.). Ces pratiques très restrictives sont accompagnées du contrôle et de la vigilance des communautés locales contre toute intention des saccages tant par les natifs du terroir que par les étrangers. C'est une gestion qui

[22] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 369. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi,* p.15.
[23] *Idem*, p. 375.
[24] Cfr. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 42.
[25] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 378.
[26] Cfr. *Idem*, p. 369.

s'avère être inspirée par une pensée de la présence des ancêtres et des génies au sein de leur terre. Ces représentations socio-culturelles peuvent assurer la préservation à court et à long terme d'espèces animales, végétales et des ressources naturelles. De cette manière, elles prétendent assurer une grande solidarité entre les générations en respectant les liens naturels d'appartenance.

Il devient dès lors évident qu'à ces institutions sociales traditionnelles peuvent corroborer certaines dispositions éthiques afin d'entretenir ensemble un rapport de responsabilité avec la Terre. D'ailleurs, nombreux sont des éthiciens, des écologistes, des théologiens, des acteurs politiques, des chercheurs et des membres de la société civile qui, de façon claire, appuient l'apport indispensable des savoirs locaux et des systèmes traditionnels de la gestion de l'espace naturel[27]. Tous ceux-ci sont d'accord que « *l'on retrouve la majorité des endroits les plus riches en diversité biologique de la planète dans les régions traditionnellement habitées par les autochtones* »[28]. Certes, on retrouve chez les peuples autochtones une logique pérenne de vie qui inscrit la terre dans « l'ordre socio-religieux et écologique »: pour raisons de subsistances, pour des fins culturelles et spirituelles et finalement, par respect pour la nature.

Nous voudrions rappeler que cette gestion de la nature par les instances des compétences est à considérer également comme un savoir-faire, comme une manière de penser et de représenter le monde, comme un mode de vie et une éthique. Car, c'est une cosmovision qui tente de lier indissociablement la Nature de la Culture, le matériel de l'immatériel et l'être humain des autres êtres vivants. Au sein de cette gestion concertée, le sens aigu d'appartenance à la communauté fait que chacun soit censé reconnaitre le rôle important de l'autre. Au demeurant, les croyances dictées par la coutume offrent un soutien et un accompagnement à ces instances traditionnelles de gestion. Cela étant, nous pouvons à présent approfondir les liens aussi complexes d'interdépendance et de responsabilité existant entre ces quatre entités.

[27] La gestion de l'espace naturel par les autochtones et les communautés locales devance de plusieurs siècles les notions modernes d'« aires protégées ». L'importance de leurs savoirs est prise en compte dans tous les débats ou démarches scientifiques interdisciplinaires sur la préservation de la nature. Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 368. Voir aussi: J. Kyale Koy et A. Maindo Monga Ngonga, « Pratiques Traditionnelles de Conservation de la Nature à l'épreuve des faits chez les peuples riverains de la Réserve de Biosphère de Yangambi (R. D. CONGO) », pp. 329-331. http://dx.doi.org/10.19044/esj.2017.v13n8p328.
[28] J.-M. Arbour et S. Lavallée, *Droit international de l'environnement*, Bruylant, Éd. Yvon Blais, 2006, p. 478.

III. 2. 1. La responsabilité du chef de terre (Nga-men) et sa relation d'interdépendance avec le chef de groupement (Mwíl) et le prêtre de la nature (Nga-lébwéy)

Nous allons au cœur même des aspects politique et magico-religieux de la terre chez les Yansi. En effet, ces deux aspects de la terre sont intimement liés l'un de l'autre, soit par l'organisation politique que détient un seul clan dont les membres s'appellent *bamwíl*, « chefs », soit par l'organisation clanique et lignagère qui englobe à la fois les chefs et les sujets (*bansan*)[29]. C'est la terre des ancêtres, laquelle est liée au sol, aux cours d'eau, à la forêt, à la savane…, dans les limites fermées et encerclées par le chef fondateur, premier occupant selon la tradition.

Le chef de groupement (*Mwíl ntor*) est le descendant direct en lignée maternelle de l'ancêtre premier occupant de la terre. C'est une obligation naturelle exclusive par filiation utérine du clan régnant. En fait, le chef de groupement est le gardien des us et coutumes reçus des ancêtres. Il est « *le détenteur, le propriétaire des terres sur lesquelles les clans, les villages et la chefferie se sont installés* »[30]. Autrement dit, il est « *le possesseur et le responsable de la terre et des habitants qui y vivent…* »[31]. Nous pouvons affirmer à l'instar de Max Weber qu'« *on lui obéit en vertu de la dignité personnelle qui lui est conférée par la tradition* »[32]. Il détient un pouvoir à caractère politique qui lui appartient par naissance et qui est reconnu par le pouvoir public. La RDC reconnaît le pouvoir d'appartenance à leur terre aux chefs coutumiers ou de groupement[33]. Les vivants croient qu'il y a des « liens hautement privilégiés entre les ancêtres éminents » et le chef qui détient le pouvoir ici sur terre[34].

Chez les Yansi, « le *Kemfûm* ou le *kemwíl est un pouvoir auquel un certain nombre des villages se reconnaissent et sont connus. Ce n'est pas un royaume, mais un pouvoir indépendant, dans un espace bien limité, plutôt à taille humaine, comprenant 5 à 10 villages, à la limite 20,*

[29] Lire à ce propos: J. F. Thiel, « Les aspects de la terre en société mbiém », pp. 367-368.
[30] J. Vansina, *Les anciens royaumes de la savane*, Louvain, IRES, 1965, p. 86. Voir aussi: J. Sima K., « Pouvoir et exercice du pouvoir traditionnel dans les entités yansi », dans R. Ngub'Usim Mpey-nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, pp. 51-59.
[31] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 151.
[32] M. Weber, *Economie et société, t. I:Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, 2003, p. 301-302.
[33] Cfr. L'article 154 du décret-loi 081 du 2 juillet 1998 portant organisation territoriale et administrative en R.D. Congo définit le groupement comme « *toute communauté traditionnelle organisée sur base de la coutume et érigée en circonscription administrative sous l'autorité d'un chef coutumier désigné par la coutume, reconnu et investi par le pouvoir public* ». Ce décret-loi en ses articles 154 à 169, reconnaît l'institution de chef de groupement. Mais, le groupement bien qu'ayant une personnalité morale, est dépourvu de personnalité juridique. Pour rappel, la terre, bien qu'appartenant aux chefs coutumiers, l'État a le pouvoir de la gérer. Cette gestion est attribuée à l'État depuis l'ordonnance-loi nº66/343 du 07 juin 1966 communément appelée loi BAKAJIKA. Celle-ci annulait toutes les cessions et concessions successivement accordées par l'État Indépendant du Congo et la colonie Belge avant la date de l'indépendance le 30 juin 1960.
[34] Cfr. L.-V. Thomas et R. Luneau, *La terre africaine et ses religions*, Paris, L'Harmattan,1980, p. 63.

mais dont les règles de vie sont les mêmes et restent identiques à l'ensemble du peuple yansi »[35]. Le chef de groupement est donc le premier responsable de la gestion et de la sauvegarde de l'espace naturel dans sa juridiction. Cependant, *« le chef n'est pas un potentat cruel et craint. Au contraire, c'est un sage respecté, tout dévoué pour son peuple avec qui il partage la condition de vie. Il pratique un métier comme tout le monde. Il a des champs et de l'élevage, mais il reçoit aussi des tributs suivant la réglementation en vigueur* »[36].

Le chef de groupement (*Mwíl ntor*) est censé superviser la bonne application de la coutume surtout en matière de la gestion des terres. Le village où réside le chef est considéré comme une Capitale administrative « *vers laquelle les chefs de terre des principaux villages devront converger, en vue de soumettre les litiges de gestion foncière et environnementale, pour lesquels ils n'ont pas pu trancher ou qui paraissent dépasser leur compétence* »[37]. En fait, tous les chefs de terre de la chefferie sont sous tutelle du chef de groupement à qui revient le pouvoir de consultation, d'approbation et de décision –surtout en ce qui concerne l'usufruit des terres au profit des étrangers à la chefferie–[38]. De plus, la circonscription territoriale sous l'autorité d'un chef de groupement est en principe indivisible et inaliénable. Tous les villageois sous sa juridiction connaissent les limites et tout aménagement.

Selon la coutume, le chef de groupement est le responsable de la vie et de la bonne marche de toute la chefferie. Il sera bon et immortel, si dans sa chefferie, le bien-être se voit par la fécondité des femmes et de la terre, par la richesse en poissons et animaux, en chenilles et champignons. Ainsi, il s'associe du chef de terre et du prêtre de la nature, afin de rendre le culte aux ancêtres bienveillants[39]. Certes, le chef de groupement reconnaît les fonctions dévolues à tous les deux.

En ce qui est de *Nga-lébwéy: Nga*, désigne le propriétaire, le responsable et *lébwéy*, signifie génie de la fertilité de la terre, divinité de la nature, catégorie d'esprits de la nature[40]. Autrement dit, le *nga-lébwéy* possède le *Lébwéy*, c'est-à-dire un esprit de la nature invisible qui s'incarne

[35] B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement*…, p. 43.
[36] *Ibidem*, p. 43. Voir aussi: J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p. 83.
[37] D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 375.
[38] Cfr. *Ibidem.*
[39] Cfr. H. Hochegger, « La structure lignagère et les relations interlignagères d'un village yansi », p. 39.
[40] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 183. Voir aussi: J. F. Thiel, *Les aspects de la terre en société mbiém*, p. 368.

dans des arbres, des rizières, des tourbillons…[41]. Le *Lébwéy* est un fétiche protecteur du village pour le bien commun. Celui qui a l'autorité de le garder et de le gérer s'appelle *Nga-lébwéy*[42]. Ce dernier manie les fétiches de la nature pour le compte du chef de groupement et de terre[43]. Nous le nommons « prêtre de la nature, propriétaire de la divinité de la terre », « homme chargé du culte de *Lébwéy* ». Son pouvoir vient du contact qu'il entretient avec le monde naturel: c'est un pouvoir mystico-religieux[44]. Bien entendu, « *Le nga-lébwéy assure le rôle d'intermédiaire entre les hommes et la nature. Le chef, lui, détient son pouvoir par son appartenance au clan cheffal, le nga-lébwéy détient le sien de la nature et est le premier responsable de la fécondité du sol* »[45].

On reconnait qu'une personne est *nga-lébwéy* dès sa naissance par certaines circonstances et signes physiques l'accompagnant: Un sixième doigt ou doigts croisés. Le *nga-lébwéy* est une personne *« sortie du sein maternel avec des signes distinctifs qui ont été considérés par les notables et les membres du clan ou du village comme relevant d'un pouvoir mystique* »[46]. La personne du *nga-lébwéy* est sacrée comme celle du chef, même si c'est ce dernier qui l'intronise. De plus, le chef de terre fait la vulgarisation de tous les interdits alimentaires et de tous les préceptes concernant la nature dictés par le *nga-lébwéy* et la coutume ancestrale. À cet égard, le chef de terre ne peut prétendre organiser les cérémonies, les rites pour toutes les affaires liées à la terre et réparer la nature abusée par l'activité humaine, sans l'aval du chef de groupement et sans la présence du prêtre de la nature. Cette étroite collaboration favorise un climat de confiance et de respect quant aux normes éthiques de la communauté, afin que la chefferie devienne un bastion de la gestion de l'espace naturel[47].

Dans cette même logique, le *nga-lébwéy* ne peut officier validement et licitement sans le chef de terre (*Nga-men*) et sans l'accord du chef de groupement (*Mwíl*). D'où, « *chacun à son*

[41] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 156. Voir aussi: É. Kentey Pini-Pini Nsasay, « Plaidoyer pour une province Bayansi: diagnostic de la territorialité congolaise », J.-M. Essiéné et L. L. Assipolo Nkepseu, *Les dynamiques identitaires dans les sociétés plurielles de peuplement composite*, Douala, Pygmies, 2022, pp. 27-28.
[42] Cfr. B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, pp. 45-46.
[43] Le fétiche dont il s'agit ici, est fait d'un panier d'écorce qui contient des noix de cola, de la chaux et un peu de terre prise dans un endroit qui semble habité par *Lébwéy*. Il renferme aussi un peu d'ingrédients que contenait le fétiche du *nga-lébwéy* précédent et un peu de terre de la tombe de ce dernier. Autrement dit, un coffret ou panier d'écorce ou corbeille ancestrale emballés d'un mouchoir rouge contenant du sang des victimes (chèvre ou poule), des noix de cola, de la chaux, un peu de vin de palme et un peu de terre de la tombe d'un *nga-lebwéy* précédent. Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 184.
[44] Cfr. B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, pp. 25-47. Voir aussi G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 183-186.
[45] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 371.
[46] *Idem*, p. 370.
[47] Cfr. *Idem*, p. 375.

niveau exerce une responsabilité dans le rétablissement de l'harmonie perdue entre les hommes et aussi entre ceux-ci et la nature »[48]. Tout cela induit le sens de responsabilité vis-à-vis de l'espace naturel en général, laquelle responsabilité revient surtout aux chefs de différents lignages qui sont censés inculquer les valeurs ancestrales à tous leurs membres pour le bien-être de tous.

III. 2. 2. La figure du chef de terre (Nga-men) et sa relation avec le chef de lignage (Nga-nzo, l'oncle maternel)

Nous gardons à l'esprit ce que nous avions déjà évoqué dans cette première partie, à savoir que le clan est constitué des lignages régis par un chef (oncle maternel). À côté du chef de terre nous avons les chefs de lignages dans la mesure où chaque lignée ayant un ancêtre commun détient une portion de terre à cultiver. C'est le chef de chaque lignée qui doit répondre de tout ce qui concerne leurs espaces cultivables. Normalement, il est du devoir de chaque chef de lignage d'inculquer à ses membres le respect des éléments de la nature et de prendre contact avec le chef de terre en vue de réparer les problèmes causés par l'un de leurs. En ce sens, « *le chef de lignage exerce des fonctions magico-religieuses* »[49].

Dans cette même optique, « *pour obtenir la faveur des ancêtres et des idoles, le chef de lignage leur rend un culte, mais seulement au moment où des difficultés apparaissent* »[50]. Son rôle est donc déterminant parce que c'est lui qui, au nom de ses membres, recherche l'harmonie et la concorde avec Dieu, les ancêtres, les vivants et les forces de la nature. Faute de quoi, il n'y a pas de paix au sein de la communauté. Il se situe ainsi, voudrions-nous affirmer, à la « rencontre de l'ordre naturel et de l'ordre social ». C'est lui aussi le responsable du bien-être de son lignage et doit vivre en bon terme avec tous ses membres. Ceux-ci lui attribuent certaines forces redoutables permettant de frapper les insoumis ou les contestataires d'une maladie, d'un malheur ou même d'une mort à l'aide de ses fétiches[51].

En outre, en bon père de famille, le chef de lignage oblige aux siens à respecter leurs droits et obligations. De plus, toujours dans la même logique de collaboration pour une harmonie et un

[48] *Idem.* P. 390.
[49] J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p. 9.
[50] A. Müller, « La structure sociologique de Mbaya Larme », dans H. Hochegger, *L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma*. *Rapport et compte-rendu de la IVème Semaine d'Études ethno-pastorales, Série I,* vol. 4., Bandundu, Ceeba, 1968, pp. 15-26.
[51] Cfr. H. Hochegger, « La structure lignagère et les relations interlignagères d'un village yansi », p. 41. Dans ce contexte, le fétiche est un pouvoir invisible, personnel reconnu à certaines personnes au sein de la communauté.

équilibre en mode de relation à autrui et avec l'espace naturel, le *Mwíl ntor* (chef de groupement), le *Nga-men* (chef de terre), le *Nga-lebwéy* (prêtre de la nature) et le *Nga-nzo* (chef de lignage), reçoit chacun la part qui lui revient une fois qu'un chasseur ou l'un des membres a réussi à abattre un animal cheffal (buffle, éléphant, sanglier…). À cet effet, il existe chez les Yansi un certain nombre des préceptes et interdits sous forme négative pour redynamiser l'harmonie à préserver entre l'être humain et la nature.

III. 2. 3. Préceptes et interdits pour le soin de la nature

Nous exposons un système concret d'interdits et des règles ou préceptes, proposé par la littérature orale traditionnelle yansi qui intègre l'*ethos* de ce groupe social déterminé. Ce système a inspiré et guidé au cours des siècles les mœurs et coutumes de ce peuple dans la gestion de l'espace naturel. Il définit les frontières entre ce qui relève du sacré et de la vie ordinaire. L'anthropologue Guy de Plaen estime que *« jadis, chaque jour de la semaine était lié à un interdit particulier* »[52]. Certes, la présence des préceptes, interdits, voire des totems, avait toujours accompagné cette gestion, afin de contrôler le comportement des individus dans la collectivité. Autrement dit, les préceptes et interdits orientent tous les membres de la chefferie en limitant l'action de chacun, l'empêchant ainsi d'empiéter pied à pied sur le droit des autres et sur la propriété individuelle et commune[53].

Le sens exact que nous voudrions accorder à ce mot « interdit » est emprunté au concept de « tabou ». Nous connaissons plusieurs études autour du terme tabou[54]. Selon Hutton Webster « *les tabous constituent une série spécifique d'interdictions: « Tu ne dois pas...* »[55]. Ainsi, les interdits et les préceptes définissent en quelque sorte ce qui est permis et ce qui ne l'est pas[56]. Sous cet angle de vue, « *dans le mécanisme du tabou, l'interdiction, la transgression et la sanction ne*

[52] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi,* pp. 25-26.
[53] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, Fankfurt, Frobenius-Institut, 2020, pp. 88-91. Cfr. G. de Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 25-26.
[54] Cfr. H. Webster, *Le Tabou. Étude sociologique de la mentalité primitive*, Paris, Payot, 1952. Le mot « Tabou » est d'origine polynésienne, « *Taboo* », étymologiquement est composé de *ta*, qui signifie marquer et de *bu*, qui veut dire: marquer complètement. Ainsi, *tabou* est synonyme du sacré, ou prohibé, en ce sens que « choses et emplacements sacrés sont marqués d'une manière particulière, afin que chacun puisse reconnaître qu'ils sont sacrés ». Ce mot est employé en anglais, aussi bien comme adjectif ou participe que comme substantif ; on en a même fait un verbe: Un « taboo » est une prohibition; un objet « taboo » ou « *tabooed* » est un objet frappé d'une prohibition; « *to taboo* », c'est soumettre quelque chose à une prohibition. Il a été introduit en Europe par le capitaine J. Cook, après son dernier passage à travers le monde insulaire de l'océan Pacifique. Cfr. H. Webster, *Le Tabou. Étude sociologique de la mentalité primitive*, pp. 16-17. Voir aussi: S. Freud, *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Paris, Payot, 1965.
[55] H. Webster, *Le Tabou. Étude sociologique de la mentalité primitive*, p. 12
[56] Cfr. R. Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950, p. 23.

sont pas trois phases distinctes du processus soumis au contrôle de la culture »[57]. En ce sens, les interdits et les préceptes constituent un ensemble des règles et des consignes nées de l'expérience et de la connaissance des générations, ayant pour origine des légendes et des histoires transmises par les ancêtres[58]. Ces règles sont inculquées aux membres de la chefferie par les éducateurs (sages) et l'opinion publique, à travers des contes moralisateurs, des symboles, des mythes, des proverbes, des adages et des fables en vue d'assurer la paix et l'harmonie au sein de la communauté[59]. C'est dans ce contexte précis que nous voudrions entendre parler des interdits et préceptes.

Nous énumérons succinctement les quelques préceptes et interdits yansi pour le soin de l'écosystème[60]:

- Ne pas se battre ou porter la main sur autrui en forêt
- Ne pas verser le sang d'autrui en forêt;
- Ne pas travailler le jour qui suit l'apparition de la lune;
- Ne pas aller travailler en forêt le jour de vendredi;
- Ne pas aller en forêt en cas de décès du chef et ce, jusqu'à son inhumation;
- Ne pas incendier sans l'aval du chef, l'étendue de la brousse réservée à la chasse annuelle;
- Ne pas avoir de rapports sexuels en forêt;
- Ne pas uriner ou se soulager délibérément proche d'une source d'eau potable;
- Ne pas voler dans le champ d'autrui.

Au reste, les interdits et préceptes revêtent une portée sacrée et surnaturelle, étant donné que leur fondement selon la tradition, se trouve en Dieu qui, en dernier lieu, les a communiqués aux ancêtres. Ils ont pour but la protection des humains contre les esprits malveillants de la nature et la colère des ancêtres[61].

Toutefois, au nom d'une certaine modernité, certains préceptes et interdits sont négligés et transgressés sans remords. Certains membres indociles, indisciplinés de la communauté les violent

[57] Il-Sung Choi, « La dynamique épistémologique du tabou de l'inceste: Le rapport entre l'espace privé et le tabou de l'inceste », *Thèse*, Université Paris VIII – Vincennes-Saint-Denis, 2010.
[58] Cfr. P. Radin, *Le monde de l'homme primitif*, Paris, Payot, 1962, p. 63.
[59] Cfr. B. Davidson, *Les Africains. Introduction à l'histoire d'une culture*, Paris, Seuil, 1971.
[60] B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, pp. 136-137. Voir aussi: R. Ngub'Usim Mpey-nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, p. 279.
[61] Cfr. B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, p. 136. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 25.

délibérément en remettant en question la rectitude des us et coutumes. Ainsi, se perd petit à petit le sens de la relation d'interdépendance, de la solidarité ontologique et du respect des uns envers les autres et envers la nature, la terre sacrée. En définitive, les transgressions de ces préceptes et interdits sont à la base des déséquilibres naturels, des malheurs et des conflits de tout genre. Elles entraînent aussi des sanctions ou peines morales et matérielles aux récalcitrants.

III. 2. 4. L'exercice de la justice et les sanctions morales-matérielles

Le manque du respect aux préceptes et aux interdits socio-cosmiques entraîne des conséquences ou des répercussions sur les personnes et l'espace naturel. Chez les Yansi, la procédure judiciaire est bien établie comme une école dans l'art de rendre le jugement. Après l'introduction, commence l'exposé des motifs de la plainte, puis la plaidoirie ou défense, finalement, le rendu du jugement[62]. Tout en cherchant l'harmonie dans la communauté, les autorités traditionnelles compétentes infligent des sanctions aux délinquants. Autrement dit, la cosmovision yansi prévoit des amendes et des sanctions ou des peines morales et matérielles en signe de réparation[63]. En effet, « *suivant la gravité des faits, le tribunal peut se tenir devant la cour du chef du clan (lignage) ou à la cour spécialisée du village. Si l'affaire est plus grave, dans le cas d'un meurtre par exemple, c'est le grand chef, Mwíl chef du regroupement de plusieurs villages, qui préside la cour* »[64]. Ainsi, tous les membres des lignages regroupés en chefferie, y compris le chef et ses assistants, sont tenus à l'observation obligatoire des préceptes et interdits. Car, le caractère sacré de la vie des personnes et le respect à l'égard de la terre sont inaltérables. C'est la condition *sine qua non* pour la survie de toutes les espèces vivantes dans la communauté.

Normalement, pour faire appliquer le bon sens et la justice, le droit traditionnel est encadré par des dictons, des proverbes et des fables, riches en images et analogies. Cet exercice de la justice témoigne de l'existence d'une institution qui dépasse le cadre familial et représente les formes élémentaires d'une organisation socio-politique[65]. Selon Guy de Plaen « *l'autorité et l'exercice de la justice possèdent donc entre eux un lien étroit. L'exercice de la justice met en relief la présence des structures d'autorité qui s'expriment dans une activité essentielle et révélatrice de leur*

[62] Cfr. É. Kentey Pini-Pini Nsasay, « Plaidoyer pour une province Bayansi: diagnostic de la territorialité congolaise », pp. 28-29.
[63] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 392.
[64] É. Kentey Pini-Pini Nsasay, « Plaidoyer pour une province Bayansi: diagnostic de la territorialité congolaise », p. 29
[65] Cfr. H. Hochegger, « Discours d'ouverture », dans Id., *L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma. Rapport et compte-rendu de la IVème Semaine d'Études ethno-pastorales, Série I*, vol. 4., Bandundu, Ceeba, 1968, p. 1. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 193-202.

présence (…) C'est chaque fois que cet ordre est troublé que la justice et les procès interviennent afin de restaurer l'ordre initial »[66].

Pour résoudre les conflits, cette entité socio-politique traditionnelle privilégie aussi la voie de la négociation et du dialogue. Les autorités peuvent faire recours à des ordalies[67], à une résolution à l'amiable ou à l'imposition d'amendes en nature: une somme d'argent, du sel, du vin de palme, une chèvre ou un bouc, un coq ou une poule, une couverture et noix de cola[68]. Par exemple, lorsque quelqu'un a volé, il ne sera pas puni s'il a tout restitué en avouant ses torts ou payant les amendes exigées comme réparation pour réintégrer la communauté. En autres termes, « *toute faute morale et sociale est appelée à être réparée par divers rites de réconciliation entre les vivants et les morts, et surtout avec la terre sacrée* »[69]. Certes, dans le cadre d'une culture avec ses croyances, « *parmi les fautes graves, il faut signaler l'incendie volontaire, la mise à feu de la brousse sans permission du chef et d'autres problèmes de chasse ou de tribut de chasse* »[70]. De plus, la sanction la plus grave de cette société traditionnelle est l'exclusion ou le bannissement, soit de la communauté, soit du groupe de villages et le refus de protection de son oncle maternel (*Nga-nzo*).

Dans l'exercice de la justice et les sanctions, le chef de secteur[71] a aussi un rôle à jouer comme tribunal d'appel ou spécialisé pour les causes peu prévues par la coutume, comme par exemple, les affaires de dettes ou d'argent. À cet effet, le chef de secteur a besoin de l'aide des juges de différents villages[72]. Ainsi, il témoigne et assure en même temps son lien avec les règles coutumières de la collectivité.

---

[66] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 193-194.

[67] Cérémonies d'incantations, accompagnées de paroles et gestes à l'issue desquels, le fautif est sanctionné par une force invisible. L'ordalie est cette épreuve qui établit la culpabilité ou l'innocence de l'accusé là où la sagesse humaine se trouve en manque d'informations sur le cas en litige. Elle ne concerne pas que l'accusé, mais se tourne aussi vers l'accusateur, pour vérifier le sérieux de l'accusation en vue d'éviter les plaintes fantaisistes. Cfr. P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie chrétienne et dans la pensée bantoue. Fondement d'une éthique de la tempérance,* Frankfurt, Peter Lang, 2010, p. 242. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 390. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 15.

[68] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 392.

[69] *Idem*, p. 86.

[70] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 197.

[71] Le chef de secteur est le représentant de l'administration territoriale étatique. Il intervient pour régler toutes les affaires qui ne trouvent pas de solution immédiate au niveau des structures traditionnelles et menacent de façon grave l'autorité du secteur et pas simplement de la chefferie.

[72] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 200-205.

Somme toute, le maintien de l'intégrité de la terre et la complexité de liens entre les personnes et avec la nature s'octroient par un recours nécessaire à la réparation. Il faut donc dire en d'autres termes, qu'une réconciliation ait lieu entre les humains et avec l'espace naturel pour réparer les offenses commises.

III. 3. De la fonction réconciliatrice et rites de réparation

III. 3. 1. Considérations sur les causes/raisons des rites de la réconciliation

De toute évidence, l'être humain est appelé à respecter les règles de la nature pour préserver et pérenniser la complexité des rapports mutuels et la communion vitale. Comme l'écrit bien Philippe Roch: « *nous pouvons nous inspirer de la nature elle-même, car elle contient tous les messages dont nous avons besoin pour nous réconcilier avec elle »*[73]. Sans la prise de conscience de cette alliance naturelle intime entre l'être humain et les êtres de l'univers, les conséquences sont systématiquement fâcheuses et le nécessaire vital est en péril. C'est la rupture. Il y a des différends dans la relation entre l'humain et l'espace vital. Du coup, surgit la crise écologique qui, pour emprunter l'expression de Philippe Roch, « *est la conséquence d'une fracture d'ordre spirituel, philosophique et moral entre l'humanité et la nature* »[74].

Chez les Yansi en effet, il y a l'existence de divers rites de réconciliation entre les morts, les vivants et la terre sacrée, en signe de rétablissement des liens et de l'harmonie perdus. Ils font aussi partie de ce que nous pouvons appeler « mécanismes du respect de la nature ou de la survie ». Cela dit, à la question du pourquoi de tous ces rites de réparation ou pourquoi vouloir se réconcilier avec la terre sacrée (la nature), le principe est clair: « *Ka men ye mur ma biel, bale yilika men* »: Si la terre est malade d'un côté et de l'autre, l'homme souffre, il faut en premier commencer par soigner la terre[75]. Ce principe résulte du ressourcement spirituel, c'est-à-dire détient une portée spirituelle et morale indéniable au sein de la communauté, étant lié profondément à Dieu et aux ancêtres. Il y a une double dimension de réconciliation ayant Dieu et les ancêtres pour témoins. Autrement dit, il s'agit de réconcilier l'être humain avec les éléments de la nature, avec la communauté clanique –morts, vivants et non-encore-nés – et finalement avec Dieu. Dès lors, s'arrange comme par un élan de soi les problèmes de l'humain. En fait, « *la*

[73] P. Roch, « La nature source d'inspiration spirituelle », dans D. Bourg et P. Roch (dirs.), *Crise écologique, crise des valeurs? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité,* Genève, Labor et Fides, 2010, p. 257.
[74] *Idem*, p. 256.
[75] Cfr. B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, p. 139. Voir aussi: J. F. Thiel, « Les aspects de la terre en société mbiém », p. 363. Voir aussi: É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, Beau Bassin, Presses Académiques Francophones, 2017, p. 151.

réconciliation avec la nature est la condition sine qua non pour que cette dernière procure aux hommes leur nourriture et leur paix sociale »[76].

Partant de sa tradition, le Yansi croit que la clé de voûte de la réconciliation avec la nature tient au respect et à la reconnaissance des rites, préceptes et interdits donnés par Dieu à ses ancêtres. Cette conviction serait à la base des sacrifices expiatoires et propitiatoires pour calmer les esprits de la terre et des ancêtres, en cas de violation des us et coutumes relatifs à la cohabitation harmonieuse Homme-Nature. Cependant, l'évocation du respect de ces rites, préceptes et interdits pour rétablir l'équilibre et l'harmonie socio-cosmiques ne signifie pas la création des contraintes nouvelles qui refuseraient un verre d'eau à quiconque est assoiffé. Autrement dit, « *le respect n'est pas abstinence, mais attention et reconnaissance, clés de notre réconciliation avec la nature* »[77].

Il est clair évidemment que le Yansi ne protège pas la nature pour elle-même, bien plus, d'elle, il tire toutes les possibilités nécessaires pour son épanouissement, sa vie et sa survie. Un dicton des anciens est explicite à ce propos: « *Kwin men, musa lézir ndé a mupa dia ngafan* »: Aime la nature ou la terre, respecte-la et elle t'offrira tout ce qu'elle a de meilleur. Ainsi donc, la célébration de ces rites de réconciliation des humains entre eux et avec la nature entend répondre aux aspirations de tous et se veut être la préoccupation permanente pour le bien-être collectif.

III. 3. 2. Célébrations

Généralement, les cérémonies de réconciliation ou de réparation rendues à Dieu, aux esprits de la nature et des ancêtres sont organisées à une heure spécifique, dans des lieux sacrés –sous l'arbre, le *Mushwo, mubor*– ou à des intersections et en forêt à l'endroit où le forfait a eu lieu[78]. C'est en raison de la confiance ou de la communion vitale rompue entre les hommes et avec la nature pour plusieurs raisons – violation des préceptes et interdits susmentionnés, régulant la gestion de l'espace naturel, vol dans le champ d'autrui, conflits des terrains pour défricher ou empiétement sur le champ des autres, destruction méchante des biens d'autrui, (etc.)– En cas de ces conflits entre les personnes, les instances des compétences taxent les coupables des amendes: une somme d'argent symbolique, vin de palme, couverture, bouc, sel et noix de cola en signe de

[76] D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 87.
[77] P. Roch, « La nature, source d'inspiration spirituelle », p. 259.
[78] Cfr. B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, pp. 137-139. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 411. Les enquêtes sur terrain en annexes, p. 386.

réconciliation. Comme réparation, les coupables peuvent être forcés à restituer les objets volés aux propriétaires en vue de l'harmonie et de la cohésion communautaires. En fait, ces sacrifices rituels témoignent la ferme résolution pour les humains de se réconcilier entre eux, avec Dieu et avec la nature. Cela, en réparant les torts causés à l'autre et en entretenant ou respectant la nature comme telle pour ainsi dire, demeurer fidèle à ses aïeux[79].

En outre, chaque nouvelle saison est ouverte par la célébration des sacrifices et des offrandes offerts aux génies de la nature et aux esprits bienveillants des ancêtres, afin d'éviter que se déclenche leur colère aux effets néfastes pour les vivants. Pour ce faire, le chef de terre (*Nga-men*), sur délégation des pouvoirs implicites et permanents reçus du chef de groupement (*Mwíl*), ordonne au prêtre de la nature (*Nga-lèbwey)* d'organiser les rites qui puissent attirer les faveurs de ces esprits et génies de la nature, en vue d'une bonne récolte, d'une chasse et d'une pêche fructueuses[80]. C'est que le chef de terre et le prêtre de la nature ne peuvent pas entrer seuls dans la forêt pour organiser le rituel à l'insu du chef de groupement.

III. 3. 2. 1. Les préparatifs de la cérémonie

Les préparatifs durent quelques jours. Pendant ce moment, les instances des compétences et la cour du chef de groupement (les notables) procèdent au constat et à l'identification des faits flagrants qui violent les préceptes et les interdits et en même temps, exigent la réparation. Une fois que ces faits sont avérés, le chef de groupement convoque tous ces membres à une réunion pour se mettre d'accord au sujet de la date de célébration du rituel. Après concertation et délibération, l'assemblée reconnaît qu'il faut calmer la colère des ancêtres et des esprits de la terre par une réconciliation. Alors, tous les participants clament en chantant: « *oyilinka men* », c'est-à-dire, arrangeons la terre, rétablissons l'harmonie entres les humains et avec la nature[81].

Dès lors, il revient au chef de terre et au prêtre de la nature de rappeler les amendes exigées aux différents chefs de lignages des coupables. Ces amendes font partie non seulement de tous les biens nécessaires à réunir pour le service rituel mais aussi, des gestes nécessaires pour la réconciliation des humains entre eux, afin d'obtenir les faveurs des ancêtres et des esprits de la terre – noix de cola, vin de palme[82], bouc, sel, couverture, argent symbolique (*kéwa e nkamikwim,*

[79] D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 137-139.
[80] Cfr. *Idem,* p. 378. Voir aussi: B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, p. 136; Les enquêtes sur terrain en annexes, p. 386.
[81] Cfr. B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, p. 137.
[82] La noix de cola est un fruit très amer, mais qu'une fois bien mâché, change de goût dans la bouche et devient sucré. Selon la tradition orale, l'amertume représente le mal que l'abus des interdits et préceptes a introduit entre l'humain

neuf et cent fois dix*)* – À la veille du jour fixé pour le déroulement du rituel, toutes les conditions étant réunies, les coupables et leurs chefs de lignages seront informés du lieu et de l'heure de la rencontre. Rappelons que ces rites se déroulent en forêt entre 4 heures et 5 heures du matin, parce que, selon les informations reçues, à ces heures les esprits de la nature sont disposés à écouter toutes les incantations et invocations[83]. Seront présents à ces cérémonies: le chef de terre, le prêtre de la nature, les coupables et leurs chefs de lignages et quelques notables de la cour du chef de groupement comme témoins.

III. 3. 2. 2. Le déroulement de la cérémonie

Arrivés tous sur le lieu du rituel, le prêtre de la nature, l'officiant principal, demande au groupe de former un cercle. Ensuite, il place au centre sa corbeille de fétiche portée dans un mouchoir rouge (pièce d'habit) et tous les objets prévus pour le rituel. En se détachant, il se place au centre du cercle. Prenant la parole devant tous et avant le chef de terre, il demande pardon au nom de la population en intercédant auprès de *Lebwéy*, divinité de la nature. Le bouc sera alors immolé et avec geste des mains levées vers le haut, au rythme du *lokole* (*mukwangul*)[84], il s'incline versant le sang et un peu de vin de palme au sol, puis, il mâche la noix de cola et la crache dans les quatre directions de l'espace. Le rituel se poursuit par la parole du chef de terre qui, à son tour, en versant du vin de palme au sol s'adresse aux ancêtres bienveillants en ce terme: « ceux que vous nous avez donnés pour les conduire ont failli, vous ont offensé et vous êtes fâchés contre nous, vous nous punissez. Ayez pitié d'eux, ayez pitié de nous. Apaisez votre colère contre nous. Et voici ce que je viens vous apporter ». C'est le *Nga-lebwéy* qui présente les offrandes: bouc immolé, vin de palme, noix de cola et argent, en signe de réparation s'adressant au *Lebwéy*: « Ne me trahis pas, ce n'est pas moi qui t'ai choisi, c'est le clan qui m'a demandé d'être ton gardien. Ne nous abandonne pas affamés, donne-nous à manger, fais que la semence soit fructueuse et que ton peuple vive dans la joie de la récolte, de la pêche et de la chasse »[85].

---

et l'espace naturel. La sucrerie symbolise la paix ou l'amitié retrouvée. Le vin de palme est la sève du palmier que les villageois s'en servent directement ou en ajoutent quelques racines de plantes pour qu'elle devienne boisson alcoolique. La réconciliation demande de chacun un sacrifice, l'humilité, l'aveu de la faute commise et la réparation. Noix de cola, vin de palme, sel, couverture et argent symbolique sont des éléments de réconciliation.

[83] Cfr. B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, pp. 138-139.

[84] C'est un instrument de musique folklorique utilisé en milieu rural dans différentes régions de la République démocratique du Congo pour plusieurs raisons: envoyer des messages dans la brousse, annoncer un deuil, un mariage, l'arrivée d'un chef ou personnage important, (etc.).

[85] Nous voudrions souligner que le geste symbolique de versement de sang et de vin de palme est adressé aux ancêtres afin que ces derniers intercèdent en cas de crise écologique sur les chasses, pêches les récoltes et cueillettes. Cfr. B.

Après ces cérémonies de libations et invocations, prenant à témoins tous les ancêtres bienveillants et les esprits de la terre, le chef de terre prend une noix de cola, la découpe en morceaux et en donne à consommer à tous, en commençant par le plus âgé. Puis il en fait de même avec du vin de palme, le verse dans un verre en calebasse, en boit un peu, le passe à l'aîné qui à son tour en boit aussi un peu avant de le faire circuler jusqu'à ce que tous puissent en boire. Ce geste symbolique du partage de la noix de cola y du vin de palme, revêt une importance particulière étant donné qu'il marque l'unité et la communion entre tous les clans représentés. Certes, ce même geste peut aussi faire allusion à la dernière cène de Jésus avec ses disciples.

La cérémonie rituelle terminée en forêt, tous se dirigent vers le village pour clôturer certaines formalités sous l'arbre à palabre. Un notable de la cour choisit par le chef de groupement présidera la séance. C'est lui qui offrira la calebasse de vin de palme en l'honneur de Ta'Sar (premier chef yansi) en ordonnant à l'assistance: *'Etwal Ta'Sar'*: apporte-nous le *Ta'Sar*', c'est-à-dire qu'avec la dernière calebasse, qu'on boit en mémoire du premier chef, la réconciliation est scellée entre les ancêtres et les esprits de la terre et entre les vivants dans la communauté[86]. Il verse un peu de vin de palme au sol avant d'ordonner sa distribution à tous les participants. La viande de bouc sera distribuée avec joie entre les principaux participants en premier et avec quelques assistants à la réunion au village pour marquer le caractère sacré du groupe.

III. 3. 3. De la finalité

La symbolique du rituel de la réconciliation communautaire des humains entre eux et avec la terre est révélatrice de la dimension mystique et de la complexité des liens interdépendants entre les humains et avec la nature. En ce sens, comme moyens surnaturels conçus par les ancêtres, « *ces rites de réconciliation visent à promouvoir le culte de la vie reçue de Dieu, par l'entremise de la nature sacrée, des ancêtres et des chefs des clans-lignages* »[87]. Toutes ces démarches ont pour but la vie de l'être humain et sa croissance. Cette vie est la valeur suprême, le sacré par excellence. Disons-le en d'autres termes, « *l'évocation de la vie est comme le dénominateur commun de toutes les supplications* »[88].

Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, pp. 137-139; p. 46. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 183-186; D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 411.

[86] J. Rezende, « Les clans et les noms yansi », dans H. Hochegger, *L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma. Rapport et compte-rendu de la IV*ème *Semaine d'Études ethno-pastorales, Série I*, vol. 4, Bandundu, Ceeba, 1968, p. 33.

[87] D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 87.

[88] F. Kabasele Lumbala, « Liturgies africaines et vie », dans *Théologiques*, nº1 (2011), pp. 147–162.

En effet, « *la terre est source de vie et les liens que l'homme tisse avec elle passent nécessairement par la médiation des génies et ancêtres de qui procède sa puissance fécondante* »[89]. La terre a donc un caractère sacré, car, c'est un bien vital. Ainsi, vivre c'est la respecter et la soigner, mais la détruire, c'est cesser de vivre. De là, s'explique et se justifie la célébration de tous ces rites comme étant l'alliance entre l'humain et les ancêtres pour préserver la terre. En acceptant volontiers de se soumettre aux rites, le Yansi protège la vie en préservant cette complexité des liens entre les humains et leur terre ancestrale. Autrement dit, comme symbole de vie, la terre mérite d'être l'objet de divers rites une fois abusée, mutilée et violée par les actions humaines. Car, c'est par là que passe le maintien de l'équilibre biotique.

Explicitement, la fonction réconciliatrice du chef de terre ne préconise pas la défense de l'écologie sans l'instauration d'un rapport sain et harmonieux dans la triple relation qui existe entre l'être humain-la nature-le Créateur et sans la communion vitale avec les ancêtres. C'est à cause du bien-être de la personne humaine que se justifie l'urgence de la réconciliation des humains entre eux et avec la terre. On se réconcilie en plaçant la vie humaine et sa parfaite relation avec les ancêtres et les non-encore-nés au centre[90]. En fait, par les rites de réconciliation avec la terre, cette fonction s'inscrit en faux contre tout axiome dégradant, soit-il métaphysique ou autre, séparant l'humain des autres et de la nature, en vue de promouvoir les intérêts collectifs présents et des générations futures. Certes, les rites de réconciliation redynamisent la symbiose entre les humains et avec la nature, l'alliance avec les ancêtres, l'esprit communautaire d'appartenance à la terre ancestrale, la croyance en l'Être Suprême (Dieu, *Nziam*) et aux forces surnaturelles.

Dès lors, ces cérémonies de purification de la nature constituent un témoignage de la force socio-culturelle et s'avèrent être un moyen de dissuasion pour toutes les activités interdites en vue de préserver les écosystèmes locaux. Elles donnent du poids aux faits, gestes et pensées de cette peuplade. Ainsi donc, nous sommes convaincus que ces croyances et rituels vont de pair avec les mécanismes culturels de régulation dans la gestion de l'espace naturel.

[89] R. Verdier et A. Rochegude (dir.), *Systèmes fonciers à la ville et au village*. *Afrique noire francophone*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 9.
[90] Cfr. Les enquêtes sur terrain en annexes, p. 386.

III. 4. Mécanismes culturels de régulation dans la gestion de l'espace naturel

Par des stratégies socio-politico-économiques et spirituelles, la cosmovision yansi a toujours joué un rôle déterminant dans la préservation de l'harmonie et de l'équilibre socio-cosmiques. En effet, nous faisons référence aux systèmes mis en place par les communautés locales, lesquels systèmes ont leur pertinence sociale et religieuse dans le vécu quotidien des membres. Ces mécanismes traditionnels de régulation responsable reconnaissent la nature dans sa flore et dans sa faune comme un devoir sacré communiqué par Dieu aux ancêtres. En plus, ils expriment la gestion, les interconnexions entre les êtres humains et non humains, l'accès à la terre (forêts, cours d'eau, brousses), aux biens communs et leur utilisation.

Cette sagesse de la culture ancestrale peut « recultiver aujourd'hui l'hégémonie des cultures techniques ». Car, ces dernières ont éventré aussi bien les mystères des interdits et tabous, des rites et préceptes concernant les forêts, savanes et cours d'eau sacrés-impénétrables que l'action de grâce à Dieu pour le sabbat de la terre (septième jour) et l'exigence de jachère prolongée[91].

III. 4. 1. L'éducation par les rites, les interdits et les totems

La tradition ancestrale savait prendre au sérieux les problèmes de l'écologie à leurs racines en inculquant aux enfants dès le bas âge des exigences du respect de tout ce qui lie l'être humain à ses ancêtres, les humains entre eux et avec les éléments de la nature. De cette façon, la vision de la gestion de l'espace naturel n'échappe pas aux instances des compétences ci-haut évoquées. Tous ceux qui composent ces instances savent que « *les ancêtres ont souvent imposé des interdits de toutes sortes à un clan (interdits totémiques, par exemple), à une catégorie sexuelle (souvent adressés à la catégorie des femmes, aux hommes plus rarement), à une catégorie d'âges (les enfants) ou bien à tous les hommes sans distinction* »[92]. Ainsi, les ancêtres savaient éduquer les humains à la protection de la nature.

En effet, les Yansi gèrent la terre à travers ces interdits, ces prohibitions, ses rites voire ses totems. En d'autres termes, « *par souci d'entretien de la nature les ancêtres et les anciens de la communauté ont institué certains interdits et tabous qui protègent ce qui est la condition sine qua*

[91] Cfr. B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, pp. 5-8; 295-301.
[92] *Idem*, p. 25. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 395-396.

non de la vie »[93]. Il y a pour cela des endroits ouverts à la chasse ou à la pêche et d'autres strictement interdits, nécessitant une permission expresse du chef. La violation de cette disposition peut avoir des incidences sur toute la collectivité. Car, la violation d'un interdit ou de ce qui est défendu de faire ou de dire, constitue un mal grave dans la communauté.

Culturellement, avant d'entreprendre l'exploitation de la nature, il y a un cadre rituel bien précis –un parler spécifique d'un chef, accompagné des gestes de versement du vin de palme au sol, d'incantations aux esprits de la terre et du sol, des chants, danses…– La méconnaissance de ce cadre ne permet pas de travailler avec quiétude et sans incidents, étant donné que l'espace naturel est bien chargé de pouvoirs, de croyances, de symboles... Il y a donc un système de cohabitation invisible ou un lien spirituel existant entre l'humain et la nature. Ainsi, les coutumes qui comportent une dimension sociale et spirituelle, imposent à l'être humain de vivre en harmonie avec la nature dont il se conçoit comme un des éléments[94].

Se faisant, les interdits, les tabous et les rites sont là pour réglementer le rapport entre la nature et l'être humain en préservant indirectement les espèces. Cette pratique a le bénéfice de former les gens à découvrir et à intérioriser les règles et les normes concrètes relatives au respect envers les humains et l'espace naturel. C'est au fait une éducation qualifiée de mystique par certains, dans la mesure où « *elle marque de manière profonde les relations que l'homme établit avec la nature, avec la communauté humaine et avec le monde des invisibles* »[95]. Ces interdits, en fait, s'ils sont respectés par les populations rurales, ne le sont pas, en revanche, par celles urbaines qui cherchent à les braver.

En somme, les interdictions et rites touchent aussi aux forêts, savanes et cours d'eau sacrés-impénétrables. Dans ces espaces, il est bien question le plus souvent de l'interdiction de coupe d'arbres, de feux de brousse anarchique et de la régulation de la chasse et de la pêche périodiques.

[93] B. Bujo, « Le christianisme africain et sa théologie », dans *Revues des Sciences Religieuses*, nº 84/2 (2010), p. 169. Voir aussi: J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 88-91.
[94] Cfr. M. Kamto*, Droit de l'environnement en Afrique*, Paris, Edicef/Aupelf, 1996, p. 66.
[95] A. Souzoug Mungala, « L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales », dans *Ethiopiques, revue socialiste de culture négro-africaine,* nº 31 (1982). (consulté le 13/10/2020). http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?article838. Voir aussi: Abili Likimba, « L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales », dans *Colloque du Centre de Recherche et de Pédagogie Appliquée (CRPA)* sur le thème « Valeurs et anti-valeurs des traditions zaïroises » (Kinshasa, 13-17 avril 1961).

III. 4. 2. Les forêts, savanes et cours d'eau sacrés-impénétrables

En Afrique au sud du Sahara, le phénomène de forêts, brousses ou savanes, arbres et cours d'eau sacrés impénétrables fait partie intégrante de ce système spirituel de préservation traditionnelle de la nature. Lequel système a assuré pendant longtemps l'intégrité des sites en tant que paysages culturels vivants et constitue un véritable patrimoine écologique vital à ce moment crucial. On pouvait y voir de diverses espèces animales et végétales survivre sans souvent être inquiétées et en cas de besoin, servir à des fins alimentaires, médicinales, artisanales, (etc.). En ce sens, « *la forêt sacrée devient le lieu où Dieu donne la vie non seulement aux hommes mais aussi au monde animal et végétal* »[96]. Certains sacrifices sont accomplis dans ces espaces comme une lutte pour la survie des espèces et pour le respect des règles de protection de la vie[97].

De ce chef, Bénezet Bujo a raison d'affirmer avec véhémence que: « *C'est cette conception du sacré qui préservait la nature de certaines catastrophes, car en respectant la forêt comme lieu où naît et se déploie la vie, on apprenait à conquérir la victoire sur la mort* »[98]. Tous ces espaces sacrés communautaires bénéficient de soins du chef de terre, qui les délimite et en interdit de façon formelle toute exploitation. Il en est ainsi des cimetières et tombes des chefs. Investis de mythes, tous ces bosquets survivent, se développent et résistent à la dévastation humaine parce que protégés par le surnaturel qu'ils abritent[99]. Sur le plan écologique et socio-culturel, la disparition de ces espaces sacrés peut entraîner de graves conséquences: Perte de la biodiversité, réchauffement climatique, dévalorisation des croyances et des us et coutumes, (etc.). D'où, ces espaces peuvent constituer des écrans du système socio-culturel des communautés locales, rappelant à chaque membre son devoir de régénérer la nature et de l'entretenir par diverses actions bienfaisantes.

Par ailleurs en RD Congo, l'importance des forêts sacrées est significative, car elles ont été prises en compte par la loi sur le code forestier 2002. Ce dernier admet d'une façon ou d'une autre que les forêts dites « sacrées » protègent des écosystèmes et offrent des aspects positifs, susceptibles en même temps d'appuyer et d'enrichir la politique nationale en la matière[100]. De la même manière, certains animaux sauvages avec le principe du « totem », étaient protégés par des

[96] B. Bujo, « La conception négro-africaine de la nature et le problème écologique », dans É. Fuchs et M. Hunyadi (éds.), *Ethique et natures*, Genève, Labor et Fides,1992, p. 151.
[97] Cfr. B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, p. 40.
[98] B. Bujo, « La conception négro-africaine de la nature et le problème écologique », P. 156.
[99] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 393-394; R. Ngub' Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, Kinshasa, Éd. U-Psycom, 2015, p. 262.
[100] Cfr. Code forestier de la République Démocratique du Congo 2002 - loi n° 011/2002 du 29/08/2002, pp.1-59.

interdits et regardés comme des symboles de l'unité et avaient une signification religieuse[101]. Question d'assurer la préservation de certaines espèces. Cependant, cet héritage sacré tend à être déraciné à cause d'un modernisme tourné vers la déforestation intempestive. Celle-ci touche par ricochet au caractère sacré de la vie.

Tout compte fait, chez les Yansi, les forêts sacrées représentent les lieux de mémoire pour les vivants en vue de communier avec les esprits de la nature et ceux des ancêtres qui y résident. Sont interdites d'y entrer surtout sans permission et motif valables, les femmes enceintes, pour une multitude de raisons: accouchement d'un mort-né, d'un enfant mal formé, ou simplement envouté par les génies et les esprits[102].

Cette perspective ouvre la voie au calendrier hebdomadaire yansi de type de travaux et d'activités pour la satisfaction des besoins familiaux. Ce calendrier était soumis au rythme des saisons et opérait une division du temps respectueuse du repos de la terre, de la forêt, de la savane ou de la brousse, cours d'eau et par ricochet, des humains.

III. 4. 3. La semaine traditionnelle de quatre jours

Il sied de rappeler qu'en Afrique de façon générale, les esprits invisibles et les ancêtres possèdent des pouvoirs supérieurs aux vivants. Certes, le monde – espace et temps –appartient tant aux vivants qu'aux morts. Ces derniers sont considérés comme membres actifs de la communauté clanique. Ce sont eux qui ont légué aux descendants certains interdits de travailler, d'entrer en forêt à des heures et jours bien précis. Jadis, chaque jour de la semaine était lié à un interdit particulier[103]. Partant de l'expérience vécue et selon nos informateurs, il est interdit par exemple de se rendre en forêt ou de travailler à *Mbilngong* (à midi, quand le soleil est au zénith), de peur de faire des mauvaises rencontres. Car, à cette heure justement les esprits des ancêtres visitent la forêt. Par conséquent, ceux qui sont déjà dans les champs doivent observer un petit repos. À cette même heure, il est aussi interdit de crier le nom de quelqu'un en forêt, sinon les esprits maléfiques

[101] Cfr. O. Pfouma, *Histoire culturelle de l'Afrique Noire*, Paris, Publisher, 1993. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 395.
[102] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 393-396.
[103] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 25.

errant enregistreront ce nom sur leur « liste sinistre ». Cet interdit de circulation en forêt en plein midi se vérifie aussi chez les *Babira* de l'Ituri dans la province orientale[104].

Reconnaissant la terre (espace naturel) comme propriété collective appartenant aussi aux ancêtres, les Yansi ont divisé le temps de travail pour les vivants et un autre pour eux –la nuit étant réservée strictement aux morts, aucune activité de production n'est permise–. C'est la division du temps en une semaine traditionnelle de quatre jours: *Uway* ou *Mpie* (1er jour); *Ondja* (2ème jour); *Ngwon* (3ème jour) et *Onkhil* (4ème jour)[105]. Cette semaine rythme les activités productives comme l'agriculture, la chasse, la pêche, et permet à la nature de se reposer. Selon cette croyance, « *pour laisser reposer la terre et permettre aux génies de la nature de descendre fertiliser le sol, féconder les semailles et enrichir la biodiversité, deux jours de repos par semaine sont décrétés et observés* »[106]. Pour sa part, l'anthropologue Guy de Plaen estime que « *les mesures de temps en quatre jours n'étaient qu'un système de référence pour fixer la nature des activités, cette nature étant précisée par le chef selon les nécessités* »[107].

En effet, si *Onkhil* est considéré comme un jour sacré, véritable sabbat ou dimanche traditionnel dirait-on, c'est parce que les défunts vaquent à leurs propres activités. Pour ne pas les oublier alors, la tradition veut que les vivants suspendent tout travail important de production (l'agriculture, la chasse et la pêche), pour se consacrer aux activités de sociabilité (les réunions de famille ou clan, les visites familiales ou amicales, les palabres, les voyages, les cultes...). Ainsi, les esprits des ancêtres peuvent répandre leur souffle de fertilité et de fécondité sur la terre et assurer la croissance.

En cas de violation non avouée, le récalcitrant encoure des conséquences: maladie, mort, voire mauvaises rencontres avec les esprits maléfiques, accidents, morsures de serpents, faiblesse des récoltes, (etc.). Une légende raconte à ce propos qu'une femme s'étant entêtée de ne pas observer la consigne du sabbat, rentrerait de la forêt où elle alla travailler avec un cou paralysé à cause des coups lui administrés par des nains[108]. Par ailleurs, les durs travaux en forêt étant interdits en ce jour, les petits travaux quotidiens d'entretien et de consommation (bain, lavage de manioc,

[104] Cfr. R. Ngub'Usim Mpey Nka et G. Kuyunsa Bidum, « Le temps de travail et la semaine traditionnelle chez les Yansi », dans R. Ngub'Usim Mpey Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, pp. 279-291.
[105] Cfr. *Idem*, p. 282.
[106] D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 378.
[107] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 26.
[108] Cfr. R. Ngub'Usim Mpey Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, pp. 282-283.

cueillette, vaisselle, puiser de l'eau…) qui nécessitent un déplacement vers la forêt sont accordés le matin et vers la fin de la journée.

En conclusion, soumise au rythme des saisons, cette conception du calendrier de type de travaux a connu certaines modifications et n'est presque plus en application à la suite des multiples contacts avec d'autres cosmovisions ou d'autres systèmes de pensée. Malgré cet effet du brassage culturel, chez les Yansi généralement, le vendredi et le dimanche sont encore aujourd'hui des jours sans travail. Il est aussi interdit aux femmes de travailler au champ les jours de la nouvelle lune. De plus, les terres yansi sont laissées en jachère verte –pour permettre au sol, à la forêt et à la nature de se reposer et de se reconstituer–.

III. 4. 4. L'exigence de jachère et d'incendies périodiques

Chez les Yansi, la jachère est un champ en friche appartenant de façon prérogative au lignage de l'individu qui le premier a débroussaillé l'endroit. En effet, sans connaître les normes écologiques actuelles ou d'ailleurs, les ancêtres yansi savaient que la terre avait besoin de repos (jachères) pour assurer les cultures vivrières. Ces dernières, marquées par des rites agraires, causaient moins de dégâts sur les écosystèmes et les équilibres naturels[109]. Certes, l'utilisation d'engrais-pesticides était inexistante. Il y avait un respect scrupuleux de périodes de jachères relativement longues. Le chef de terre et les anciens pouvaient ainsi observer certains arbres indicateurs pour savoir si la jachère est jeune ou mature. L'agriculture se pratiquait selon un système de rotation des cultures – la production d'arachides peut être remplacée par des tomates, des légumes, des haricots, (etc.) –. Appuyé par la faible densité de la population, ce système cultural était un comportement qui garantit la préservation de la nature, solidarité entre les générations et assure la survie du groupe.

Parlant d'incendies périodiques dans ce contexte, nous nous référons d'une part, au défrichage sélectif des cultures itinérantes qui crée des litières végétales respectant et enrichissant les sols et d'autre part, à la chasse annuelle par les feux de brousses. Les deux pratiques, y compris la pêche spéciale, ne pouvaient échapper au contrôle du chef de groupement et de son chef de terre, accompagné de *nga-lébwéy*, prêtre de la nature[110]. Elles se limitaient au strict nécessaire avec des principes écologiques fermes, à des moments bien connus et précis. Par exemple, personne n'avait

[109] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 397.
[110] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 215.

à bruler la brousse sans l'aval de *nga-lébwéy,* le seul chargé de fixer le jour de la chasse au feu, à la demande du chef de groupement. De cette manière, vouloir le faire sans se référer à la hiérarchie traditionnelle, équivalait à la mort. C'est dire que les us et coutumes de toute la collectivité sont là pour déterminer les comportements des membres et toutes les activités en la matière.

En fait, l'agriculture, la chasse et la pêche se limitaient au strict nécessaire et à des moments parfois bien connus. Avec un principe social à la mode: « *adia nabu, si zur musuk* », c'est-à-dire, prélève le nécessaire pour manger aujourd'hui (présent), en pensant conserver aussi pour le lendemain (futur). Ce principe simple valorise la nature en garantissant à la fois la promotion de l'agroforesterie communautaire et la survie des générations futures.

Cependant, l'augmentation de la population et l'utilisation des techniques modernes, accompagné d'un style de vie de consommation accrue et quasi frénétique des ressources naturelles, des viandes et poissons, ont anticipé la menace de la survie d'un grand « *nombre d'espèces vivantes indispensables aux équilibres naturels* »[111]. Les périodes des jachères sont devenues plus courtes. Les petits paysans ruraux continuent actuellement sa culture sur brûlis, car n'ayant pas d'autres choix (sans fertilisants, engrais…). C'est un système agraire adapté à leur situation mais qui, à grande échelle s'avère actuellement destructeur des écosystèmes naturels.

Enfin, les mécanismes yansi de régulation dans la gestion de l'espace naturel sont autant d'héritages ancestraux connus. Les instances des compétences traditionnelles doivent imposer une discipline dans l'exploitation de la nature, sur le calendrier et les saisons de chasse ou de pêche. Cela fait partie d'une éducation endogène à l'environnement, afin de retrouver un équilibre socio-cosmique. Toutefois, les sociétés postmodernes autant que la société traditionnelle, n'avaient cessé, chacune à sa façon, d'agresser l'espace naturel. En fait, chaque membre de la communauté concourt d'une façon ou d'une autre, à l'exploitation et à la dégradation de la nature.

III. 5. L'agression humaine traditionnelle et actuelle des écosystèmes naturels

En saisissant mieux ce qu'est l'écologie, nous nous rendons compte que rien alors –ni objet, ni comportement– n'est isolé du reste de l'espace naturel. Tout s'intègre donc dans la nature à travers d'une chaîne des comportements et gestes aussi anodins soient-ils, de chacun des membres d'une communauté[112]. On le voit, la pression humaine croissante sur la terre est significativement préjudiciable pour la survie de toutes les espèces vivantes. Les galeries forestières tendent à

[111] N. Hubert, *Splendeurs frágiles d'Afrique centrale. Homme et nature,* Coudé-sur-Noireau, Corlet, S.A, 1993, p. 99.
[112] Cfr. *Idem*, pp. 73-75.

disparaître et la plupart des équilibres naturels portent les stigmates de cette agression humaine. Certes, au-delà de quelques moyens artisanaux nuisibles pour les écosystèmes naturels, s'ajoutent la pression démographique conjuguée du paradigme technocratique, de la pauvreté sous toutes ses formes, du manque d'information ou l'ignorance, de la chute de l'autorité coutumière, de la corruption, des inégalités et injustices sociales, (etc.)[113]. Tout ceci entraîne la perturbation d'une cohabitation harmonieuse entre l'humain et son milieu vital, surtout dans un contexte actuel où les déchets des uns constituent les ressources pour les autres.

III. 5. 1. Le panier de la pêche et le mbaka

Il s'agit, en fait, des pratiques de la pêche très communes en RD Congo[114]. Cette pêche se pratique de manière amatrice en milieu rural. D'un côté, on se sert des moustiquaires imprégnées ou des paniers, à la place des filets pour attraper toutes espèces de poissons et de l'autre, on empoisonne simplement l'eau avec des feuilles ou d'autres matières en vue de tuer les poissons[115]. Ces deux comportements, bien qu'ils puissent subvenir l'autosubsistance alimentaire des familles, conduisent à la destruction des stocks halieutiques. Dans cette optique, nous signalons en même temps, la pratique dangereuse des pièges systématiques en brousse ou en forêt et la chasse exagérée visant à capturer toute espèce faunique sur son passage.

Ces quelques pratiques que nous venons de dénoncer ci-dessus sont similaires aux feux de brousses et à la coupe de bois anarchiques, quant à leurs effets destructeurs pour la survie de la biodiversité.

III. 5. 2. Les feux de brousses et la coupe de bois anarchiques

La coupe systématique de bois et les feux de brousses anarchiques sont autant des phénomènes courants en milieux ruraux pour une multitude de raisons: –usage domestique,

---

[113] Cfr. T. Ubole Khoshi et P. Yumbi, *R.D. Congo: Terre de potentialités, de convoitises et de pillages. Des origines à nos jours*, Kinshasa, Cepas, 2017, pp. 212-215.

[114] Le phénomène « *mbaka* » est une pratique commune de pêche par poison en RD Congo, surtout dans certaines provinces de l'Ouest. Il peut désigner à la fois, notamment en langues *Kikongo* et *Lingala*, un végétal et une méthode. C'est dire que l'on se sert alors de poisons végétaux ou de poisons recueillis dans les piles abandonnées, afin de les répandre dans l'eau à un endroit calme ou un étang au soir du jour convenu. Pendant la nuit, toutes espèces aquatiques se trouvant dans ces espaces seront morts par asphyxions pour être ramassées le lendemain par les pêcheurs. On se sert aussi des filets à maille fine et des moustiquaires pour tout racler, du plus gros poisson au plus petit alevin. Ces techniques détruisent sensiblement les lieux de reproduction. Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 156.

[115] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 217. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…,* p. 156.

fabrication des pains, des pirogues, des braises et des briques cuites, construction et commerce, chasse de quelques petits rats, serpents, sauterelles, (etc.)–. À cause de toutes ces raisons, la forêt recule et ne repousse presque plus.

En effet, si le feu de savane incontrôlé constitue un facteur primordial du recul de boisement, il est aussi criminel que la déforestation ou l'exploitation forestière abusive, dans la mesure où tous les deux laissent la place à des écosystèmes dégradés: –la combustion de la biomasse, la destruction de la végétation et des biotopes, la raréfaction d'espèces animales, la désertification lente et le réchauffement climatique, la faible production, (etc.)–[116]. À cela s'ajoute l'élevage des bovins, ovins, chèvres et porcs, qui doivent se nourrir tous au détriment des jeunes repousses, rendant ainsi la régénération quasi impossible. Sans oublier la pression démographique exagérée qui provoque la crise écologique, étant inévitablement liée au problème des subsistances.

III. 5. 3. La pression démographique

La croissance constante de la population entraîne une compétition sévère non seulement entre les agriculteurs mais aussi, entre l'être humain et la nature. Partout les terres subissent de plus en plus de pression et le sol s'appauvrit en nutriments à cause des courtes durées des jachères et des superficies cultivées largement étendues. L'humain recourt à des solutions nouvelles pour survivre[117]. En effet, la démographie explosive provoque aussi une augmentation des besoins en nourriture et en biens de consommation qui empiète ainsi les terres. Georges King Babou perçoit qu'aujourd'hui la démographie et l'écologie sont les deux domaines qui invitent les humains à « faire un véritable discernement et un débat digne de ce nom » à niveau planétaire[118].

Il y a certes une complexité des relations entre populations, environnement, subsistance et politique. Cette complexité exige un développement intégral et social partagé par tous[119] et l'adoption d'un mode de vie plus sobre, surtout dans les pays riches et industrialisés. À ce propos, le Pape François souligne dans *Laudato si*': « *Accuser l'augmentation de la population et non le consumérisme extrême et sélectif de certains est une façon de ne pas affronter les problèmes* » (*LS* 50). En fait, l'homme postmoderne ne parvient pas encore à engager des actions qui stoppent ses modes de production et de consommation désastreux pour l'écologie intégrale. Sans toutefois

[116] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 153-154.
[117] Cfr. R. Delleré, *Terre et vivres: Concilier protection et production*, Wageningen, Centre Technique Cop Agricole et Rurale, 1989, p. 16.
[118] Cfr. G. K., Babou, *L'écologie à l'épreuve du temps*, Gourbeyre, Éditions Nestor, 2020.
[119] Cfr. *CDSE*, nº 483. Voir aussi: Amartya Sen, « Il n'y a pas de bombe démographique », dans *Esprit*, nº 216/ 11 (1995), pp. 118-147.

rejeter l'importance de la question démographique dans la gestion de la nature, limiter certains de nos droits en matière de consumérisme se veut être un impératif face à l'impasse écologique.

En d'autres termes, « *il ne suffit pas à l'homme moderne de diminuer la croissance démographique, pendant qu'il ne veut lâcher aucun de ses droits, sous prétexte que c'est son style de vie, lequel est peut-être plus dommageable encore à l'environnement* »[120]. Nous voudrions affirmer que la démographie, la pollution, la consommation et l'inégalité constituent les quatre bombes qui font que la crise écologique devienne une crise du développement humain[121]. Car, une population en crise écologique –pollution atmosphérique, mauvaise qualité d'eau, accumulation des déchets domestiques et industriels, les inondations…– est une population affaiblie, en proie à plusieurs facteurs de risque: pauvreté, morbidité, déclin économique, militaire, politique, mortalité, (etc.)[122].

En somme, il s'en suit une certaine impression de dépérissement qui se retourne contre l'humain lui-même que les Yansi traduisent par ces mots: « *Men ma bol* »: la terre est pourrie. Pas de fertilité et de fécondité du sol, pas de rendement en produits agricoles. C'est l'expression de la misère ou de la catastrophe naturelle liée à une exploitation abusive de la terre et à une consommation sans contrôle et sans retenue. De plus, les populations rurales ne sont que peu ou mal informées des certains produits polluants et dangereux du monde actuel.

III. 5. 4. Le manque d'information, l'ignorance et la pauvreté

L'ignorance et la pauvreté créent des atteintes prévisibles à l'espace naturel. Quand on ignore surtout involontairement que les divers comportements humains entrent en ligne de compte dans une réalité écologique, les conséquences sont désastreuses pour la survie de toutes les espèces vivantes. De même manière, se crée une « relation empoisonnée » entre l'être humain ignorant ou pauvre et la nature. En Rd Congo par exemple: « *l'augmentation de la pauvreté entraîne des comportements irresponsables dans les gisements de minerais et de pierres précieuses* »[123]. Ainsi, tant que les concernés de tous ces comportements par ignorance, nécessité ou par pauvreté ne se

[120] P. Monga Wa matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie…*, p.413.
[121] Cfr. A. Beauchamp, « Réconciliation et environnement dans un contexte de globalisation », dans *Pèlerins en marche*, n° 32 (2010), pp. 12-16.
[122] Cfr. D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique. De la théandricité à la cosmothéandricité*, Paris, Karthala, 2022, p. 286.
[123] *Idem*, p. 268.

rendront pas compte que l'on peut mieux faire ou il y a des alternatives, l'être humain lui-même en sera la première victime. Les pauvres sont les plus affectés[124].

En effet, la lutte pour la propre survie des populations pauvres par l'accès incontrôlé, désordonné et par des moyens artisanaux aux ressources naturelles, crée le cercle vicieux qui ne dit pas son nom. Pour la simple raison que ladite lutte supplante celle pour les équilibres naturels et finit par dégrader l'humain lui-même[125]. « *En ce sens, la pauvreté est la pire des pollutions car le pauvre n'a aucune maîtrise sur le temps. Il survit par tous les moyens et ne peut penser à préserver les équilibres du milieu* »[126]. La pauvreté, accompagnée des injustices et inégalités sociales, constitue une bombe dangereuse pour les espèces vivantes dans la mesure où elle engendre la violence sous toutes ses formes. En fait, « *les pauvres sont à la fois responsables et surtout victimes de la destruction de l'environnement* »[127].

Par ailleurs, certaines voix n'accordent pas aux pauvres une part majeure de responsabilité dans la crise écologique. Elles estiment que les riches « *sont à la base de la dégradation environnementale, en ce sens que par leur consommation égoïste, ils exploitent les ressources naturelles abusivement et créent en même temps des marginalisés qui, eux sont exclus au bien de la terre. Les riches créent à la fois la crise écologique et les pauvres* »[128]. Cette situation ne peut qu'engendrer un cercle vicieux. D'une part, la terre et toutes les ressources naturelles sont abandonnées sans protection, aggravant ainsi la pauvreté de la population et d'autre part, la baisse de fertilité des sols et l'indifférence des riches face à la marée humaine des pauvres, augmente les violences et les risques des déséquilibres naturels[129]. De plus, il existe « *un type de développement spoliateur, obsédé d'efficacité et de productivité maximale et qui manipule et domine tant les hommes que la nature* »[130]. Cet auteur signale que les pauvres ont l'accès qu'à des déchets comme expédients pour survivre. C'est là une « *synergie entre crise écologique globale et crise sociale: elles se répondent l'une à l'autre, s'influencent mutuellement, s'aggravent corrélativement* »[131].

Au terme, chez les Yansi, perdre sa terre ou en être privé, c'est un signe de pauvreté, une absence de bonheur et de survie digne. D'où l'interdiction formelle de la vendre pour l'une ou

[124] Cfr. P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie…*, p. 164. Voir aussi: D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique*, p. 267.
[125] Cfr. E. Gudynas, « Écologie sociale du point de vue des pauvres », dans *Concilium*, nº 261 (1995), pp. 135-145.
[126] A. Beauchamp, « Réconciliation et environnement dans un contexte de globalisation », p. 14.
[127] P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie…,* p. 164.
[128] *Ibidem*.
[129] Cfr. E. Gudynas, « Écologie sociale du point de vue des pauvres », p. 141.
[130] *Ibidem.*
[131] H. Kempf, *Comment les riches détruisent la planète*, Paris, Seuil, 2007, p. 57.

l'autre raison, de peur d'être châtié par les esprits des ancêtres. Quiconque en oserait, soit-il chef coutumier ou de terre, serait exposé à l'opprobre. Cette croyance en leur terre ancestrale continue aujourd'hui à dicter les conduites et les comportements des Yansi.

III. 5. 5. La chute de l'autorité du chef traditionnel et la corruption

La terre ancestrale doit être gardée par l'entremise des chefs. Cette position des chefs vis-à-vis des ancêtres justifie le fait que la fécondité de la terre soit étroitement liée à leur responsabilité. En d'autres termes, chez les Yansi « *il existe une très étroite liaison entre la fécondité de la terre et le chef qui en est responsable* »[132]. Ainsi, le chef de terre assure au sein de la communauté une certaine communication réciproque entre les membres vivants et les ancêtres. En Afrique subsaharienne, comme le cas chez les Yansi, « *un chef n'a de valeur que par le rôle qu'il a et la prospérité qu'il garantit, par le contact qu'il assure avec les forces de la nature et de la culture* »[133]. Par voie de conséquence, selon les opinions de certains enquêtés, appuyées par l'anthropologue Guy de Plaen: « *si le chef perd de sa force et de son autorité, de son pouvoir sur la terre, elle pourrit; si la terre pourrit, c'est que le chef a perdu son pouvoir, qu'on a perdu l'indispensable protection des ancêtres* »[134].

En effet, la globalisation des contacts avec l'extérieur et la corruption ont entraîné la chute de l'autorité du chef auprès des jeunes surtout urbains qui ne croient presque plus à la réaction des esprits de la nature et des ancêtres. Pour certains, l'instance surnaturelle de répression et de sanction spirituelle ne convainc plus. À cause de l'impact de rapides changements du monde actuel, les moyens de dissuasion surnaturelle sont aussi en perte de vitesse. En revanche, certains adultes et anciens, spécialement en zones rurales, acceptent l'observance des consignes en la matière. Mais, tout semble devenir de plus en plus une légende, sans persuasion ni efficacité aux yeux des jeunes générations. La nouvelle génération préfère l'affaiblissement de cette autorité pour saccager la nature au profit des intérêts mesquins, aggravant ainsi le niveau de pauvreté en milieu rural. En ce sens, il est opportun que les instances des compétences de gestion des terres adoptent d'autres stratégies. Celles-ci doivent être appuyées par des instruments légaux et réglementaires gouvernementaux, afin de renforcer l'autorité des chefs des terres et de groupements.

[132] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 19.
[133] *Idem*, p. 25.
[134] *Idem*, p. 19.

Par ailleurs, les entités claniques et coutumières font face à des pressions de corruption et parfois de menace de mort en cas de résistance aux offres de certains gouvernants. Cela, au profit des concessions forestières industrielles étrangères et certains exploitants artisanaux. Ce cercle vicieux fait profiter aux seuls gouvernants et chefs corrompus au détriment des communautés locales, des traditions et du génie créateur des ancêtres. Les conséquences sont graves: la perte de l'identité culturelle et de la mémoire collective, la pauvreté et la dépendance de l'aide extérieure[135]. Nous avons là un déficit des repères éthiques. Car, quand une entité soit-elle coutumière ou étatique, méconnaît la puissance explosive de la corruption dans la gestion de l'espace naturel, elle expose alors la majorité des hommes et des femmes à la dégradation des conditions de vie et dilapide ainsi les chances de survie des générations futures.

En définitive, nous venons de dénoncer quelques usages « ennemies » de l'harmonie et de l'émergence socio-cosmiques au sein de la communauté Yansi.

Balance

L'interrogation initiale concernait la pertinence de procéder à l'analyse de la stratégie de l'agir responsable incarnée par la figure du chef de terre et du système de gestion traditionnelle de l'espace naturel chez les Yansi, au regard de la mission confiée par Dieu à l'être humain (cf. *Gn* 2, 15). Se faisant, nous avons découvert qu'au sein de cette cosmovision, il y a quelques acquis ou potentialités solides pouvant répondre à cette inquiétude:

1. La terre est ancestrale, d'elle appartient l'être humain, vit, se nourrit et s'endorme à la fin de sa vie. C'est un héritage ancestral aux caractères socio-religieux, considéré comme entité spirituelle, lieu de mémoire, de communion avec les ancêtres, « demeure et symbole de la vie » pour toutes les espèces vivantes. Elle se transmet aux générations successives en lignée matrilinéaire d'oncle au neveu. Le chef de terre (*Nga-men*), le chef de groupement (*Mwíl*), le prêtre de la nature (*Nga-Lébwéy*) et le chef de lignage (*Nga-nzo*) ont une responsabilité liée à la terre comme bien sacré inaliénable. La fonction réconciliatrice du chef de terre concerne la communauté clanique –morts, vivants et non-encore-nés–, avec les éléments de la nature et finalement avec Dieu créateur. Du respect de la tradition, ses préceptes et interdits, se fondent le bien-être social et la réconciliation des humains entre eux et avec la nature.

[135] Cfr. J. Kipulu, « Les enjeux des sites naturels sacrés face à la gouvernance forestière en RD Congo », *dans* B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, pp. 173-180.

2. La symbolique de la terre ancestrale (*men e bi*) et toutes ses ressources appartiennent aux ancêtres et sont protégées par leurs esprits pour le bien-être commun des vivants et des non-encore-nés. Cette terre est gérée de façon concertée par les instances des compétences traditionnelles. Ces dernières s'appuient, d'une part, sur les rituels de réconciliation avec la terre dont la finalité est de promouvoir la vie humaine en partenariat avec la nature et renforcer la cohésion communautaire; et d'autre part, sur les mécanismes de régulation de l'intégrité de la terre, créés par les ancêtres comme actes essentiels de survie –garde-fou incitant à ne consommer plus que le nécessaire sans abuser de la générosité de la nature–. Ces instances des compétences imposent par les préceptes et les interdits, une éducation endogène, c'est-à-dire une discipline dans l'exploitation de la nature et sur le calendrier et les saisons de pêche ou de chasse. Car, exploiter abusivement la terre et ses ressources, c'est entrer en conflit avec les lois de Dieu et les us et coutumes des ancêtres.

3. Au nom de la solidarité ontologique, la terre n'est pas un bien dont on dispose à sa guise pour la seule satisfaction matérielle. Car, cette solidarité affecte tous les liens vitaux des humains entre eux, avec les ancêtres, les non-encore-nés et avec les autres créatures de Dieu. D'où, la terre intègre les grandes dimensions de l'être humain, elle recouvre la sphère des réalités matérielles, des pratiques sociales et des croyances. La gestion concertée et durable de l'espace naturel restreint la liberté de l'humain dans son *modus operandi*, afin de préserver les valeurs socio-culturelles et spirituelles positives, condition *sine qua non* du bien-être collectif. Ainsi donc, loin de proposer un répertoire de solutions alternatives, la cosmovision yansi peut stimuler une attitude responsable envers toutes les espèces vivantes. Elle peut devenir par surcroît, porteuse d'une dimension de salut ou mieux, un lieu théologique.

Conclusion de la première partie

Nous avons pu nous convaincre de l'importance de limiter notre problématisation en précisant épistémologiquement certains concepts clés. Une telle option nous a permis de cheminer petit à petit vers la rencontre entre la cosmovision yansi de préservation de la terre ou mieux, de la restauration des relations Homme-Nature et la foi chrétienne. Une approche contextuelle des questions structurelles d'ordre historique, géographique, religieux et socio-environnemental de notre site d'étude qu'est Bagata, nous a ouvert la voie au dialogue entre les réalités sociales contemporaines et la tradition ancestrale. Nous avons pu nous rendre compte d'une certaine

évidence: la terre demeure le principal legs ancestral sacré et inaliénable. À cet effet, à côté du chef de groupement (*Mwíl*), nous avons le chef de terre (*Nga-men*), le prêtre de la nature (*Nga-Lébwéy*) et le chef de lignage (*Nga-nzo*). Tous font partie de ce que nous appelons « instances des compétences traditionnelles » dans la gestion de l'espace naturel chez les Yansi. Pour eux, le contact avec le passé, l'ancêtre, est une action continue à ne point rompre, car c'est la condition du futur. Il y a un lien affectif fort qui les attache à la terre ancestrale. Mère génitrice et nourricière, cette terre est une entité ambivalente: elle peut être source de sécurité, de repos et de salut, mais en même temps, source de conflits, de malédiction et de punition.

Les Yansi se réfèrent aux ancêtres bienveillants dans plusieurs circonstances, de la naissance à la mort. Ils sont persuadés que les us et coutumes reçus d'eux, expriment la vie et sont orientées vers la vie. Les ancêtres ont mis en avant les rites de réconciliation communautaire comme moyens pour maintenir l'intégrité de la terre, rétablir éventuellement l'équilibre socio-cosmique lorsqu'il est perturbé et tirer parti au mieux de l'espace naturel. Autrement dit, les rites de réconciliation aident les Yansi à maintenir la solidarité ontologique entre eux et avec les autres créatures, afin de « garder verte la couverture du sol ». Car, pour eux, vivre, c'est se reconnaître en interdépendance matérielle, spirituelle, sociale et cosmique; c'est exister en relation avec Dieu, en contact avec les ancêtres et les autres êtres de l'univers. La grande portée écologique et théologique de ces liens intrinsèques et réciproques est renforcée par les mécanismes de régulation et certaines attitudes préconisés par les instances des compétences traditionnelles dans la gestion de l'espace naturel.

À travers l'expression comme « *Bi bar e men* »: humains pour la terre –dans la vie et la mort– les Yansi compatissent et se solidarisent avec la terre cherchant à promouvoir les pratiques traditionnelles respectueuses de la nature, notamment pour des fins culturelles, spirituelles et de subsistance. L'écologie se trouve prêchée par les rites, les valeurs culturelles positives, les préceptes et interdits de soin de la nature dictés par la tradition ancestrale. À la suite de cette cosmovision, nous avons mis en évidence le fait que l'être humain fait partie de la terre et comme une Mère et ses enfants, la terre fait partie de l'être humain. En d'autres termes, *« le lien unissant l'homme à la terre est sur le plan cosmologique ce qu'est le lien entre l'enfant et ses géniteurs biologiques* »[136]. Ceux qui détruisent la terre, se détruisent eux-mêmes. D'où, cette indispensabilité

[136] R. Verdier et A. Rochegude (dirs.), *Systèmes fonciers à la ville et au village…*, p. 10.

de bien perpétuer l'existence des rites de réconciliation communautaire, des interdits et préceptes de conduite sociale préservant la cohésion sociale entre les humains et l'intégrité de la terre.

Nous avons saisi que l'influence du système de croyances traditionnelles dans la gestion de l'espace naturel reste palpable et a encore un impact sur les esprits. Cependant, cette influence n'a pas échappé à l'empreinte écologique de l'être humain postmoderne pour qui, la logique du marché a pris le dessus sur la plupart des relations socio-cosmiques pleines de sagesse de vie léguées par les ancêtres[137]. Les cas d'abus et de mauvaise utilisation de la terre et de ses ressources sont signalés çà et là. À cet effet, il est donc temps de renforcer la coopération entre les entités étatiques et les instances des compétences traditionnelles, afin d'inculquer aux jeunes générations les manières ingénieuses de prendre soin de l'être humain en communauté et de la terre.

Par ces quelques aspects signalés dans cette première partie, la cosmovision yansi veut nous conduire à dépasser cette mauvaise distinction séculaire entre l'être humain et l'espace naturel, laquelle distinction « *a eu l'erreur de libérer l'homme des terreurs et des peurs magiques mais qui est en train de provoquer la ruine de l'humanité et le désastre écologique* »[138].

[137] Cfr. J.-G. Fokouo, *Donner et transmettre: la discussion sur le don et la constitution des traditions religieuses et culturelles africaines*, Frankfurt, Lit Verlag, 2006, p. 89.
[138] R. Bergeron, « Pour une spiritualité du troisième millénaire », dans *Religiologiques*, nº 20 (1999), p. 243.

DEUXIÈME PARTIE

CANAUX D'EXPRESSION ET DE DÉVELOPPEMENT DE LA FONCTION DU CHEF DE TERRE (*NGA-MEN*)

Introduction à la deuxième partie

Le sens de la gestion et du rapport de l'être humain à l'espace naturel équilibré ou altéré est tributaire des traditions et croyances, des conceptions philosophiques, des représentations et des sentiments collectifs dans lesquels il naît et grandit. Consciente de la violence qu'a exercé et exerce encore l'humain sur la nature, la cosmovision yansi a mis en place quelques stratégies – rites, croyances, sacrifices, obéissances et respect aux préceptes et interdits– afin d'éviter la rupture entre l'homme et son espace vital[1]. La fonction réconciliatrice incarnée par le chef de terre, de concert avec les autres instances des compétences traditionnelles, s'inscrit dans cette logique qui considère la terre, la nature comme partenaire de survie et bien collectif sacré pour le bien-être de toutes les générations. Il existe une alliance éternelle entre l'être humain et la nature médiatisée par les génies de la terre et les ancêtres, Dieu, étant l'Alpha et l'Omega.

En effet, la question de la nature va de pair avec celle de l'anthropologie. « *Il n'y a pas d'écologie sans anthropologie adéquate* » (*LS* 118). Certes, il y a une corrélation entre écologie et anthropologie. Les deux s'interpénètrent et relèvent de la sphère éthique, culturelle et spirituelle. En ce sens, la destruction de la nature porte atteinte tant au patrimoine culturel que spirituel de diverses populations locales. Dans la deuxième partie de notre recherche doctorale, il s'agit, en fait, de prolonger cette réflexion qui se veut soucieuse d'harmonie et de symbiose entre le profane et le spirituel, l'humain et la nature. Tel qu'envisagé ici, l'être humain est convoqué plutôt à préserver, non à briser l'équilibre toujours fragile, hérité de ses ancêtres, avec l'appui des dépositaires vivants, à travers leurs savoirs, pratiques et savoir-faire traditionnels. À cet égard, les acquis de la première partie de cette dissertation doctorale ont fait voir la commune volonté des instances des compétences et de la population locale de préserver tant soit peu, les richesses naturelles, culturelles et spirituelles que constituent et véhiculent cette cosmovision[2].

---

[1] Nous en avions évoquées dans la première partie de cette recherche doctorale. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale en Afrique subsaharienne: perspectives d'éthique chrétienne d'écodéveloppement*, Douala, Éd. Cheikh Anta Diop (Edi-CAD), 2019, p. 365; B. Fansaka Biniama (dir.), *Écologie, traditions africaines et développement. Enjeux environnementaux en Afrique subsaharienne,* Paris, Karthala, 2015, p. 25; 136.

[2] 1) La terre est le principal legs ancestral sacré et inaliénable en tant que propriété foncière. Car, elle appartient toujours aux ancêtres. Les descendants n'en jouissent que de diverses formes d'usufruit. De là, un lien affectif fort attache toutes les instances des compétences à cette terre ancestrale, Mère nourricière, source de sécurité, de repos et de salut, mais aussi, source de conflits, de malédiction et de punition. 2) La symbolique de la terre ancestrale (*men e bi*) et toutes ses ressources appartiennent aux ancêtres et sont protégées par leurs esprits pour le bien-être commun des vivants et les non-encore-nés. Pour cela, le contact avec le passé, ou le lien avec l'ancêtre, est une action continue à ne point rompre de génération en génération. 3) Les préceptes, les rites et les interdits constituent une éducation endogène ou une discipline dans l'exploitation de la nature, sur le calendrier et les saisons de pêche ou de chasse. 4) La terre est une symbolique qui intègre les grandes dimensions de l'être humain, elle « recouvre la sphère des réalités matérielles, des pratiques sociales et des croyances ». Sa gestion est concertée entre toutes les instances des compétences pour une harmonieuse réconciliation socio-cosmique. 5) Les rites de réconciliation communautaire avec

Trois pistes de réflexion nous paraissent valoir la peine d'être envisagées dans cette deuxième partie de notre dissertation doctorale.

Dans un premier temps, il sied de se rendre compte de quelques coordonnées anthropo-théologiques et des valeurs socio-culturelles positives du peuple yansi. Ceci relève des relations sociales liant les êtres humains entre eux, avec les êtres non-humains et le monde invisible. Autrement dit, il sera question de voir comment ces coordonnées anthropo-théologiques prennent en compte la dimension écologique et sociale. On le voit, la nature a besoin de soins de l'humain comme partenaire de survie et vice-versa. De ce fait, la réconciliation socio-cosmique voulue par la cosmovision yansi s'avère toujours indispensable en vue d'une pacification des relations, surtout que la plupart des écosystèmes locaux portent les stigmates de l'action humaine.

Dans un deuxième temps, il va s'agir d'intégrer les mythes, proverbes, contes et adages dans la relation dialectique ou cohabitation Homme-Nature comme stratégie d'éducation à la survie. De là, interrogeant la vision négro-africaine du monde, se dévoile la sagesse cachée des ancêtres au sujet de la place de l'être humain au sein de la création et de son rapport avec les autres créatures de Dieu.

En troisième lieu, il va falloir procéder à l'analyse, l'interprétation et la discussion de quelques enquêtes menées sur les rites de réconciliation communautaire, le chef de terre, en synergie avec les autres instances des compétences traditionnelles, sur la gestion-préservation de la terre par les cogestionnaires de l'Etat et sur les relations entre l'être humain et la nature au sein de la communauté.

Ces différentes pistes de réflexion étant fixées, elles devraient prêter main forte à la stratégie de l'agir responsable des instances des compétences dans la gestion de l'espace naturel. Cela permet ainsi de s'ouvrir à l'ensemble du patrimoine éthique de l'Afrique subsaharienne qui s'articule évidemment de manière symbolique et imagée dans son oralité.

---

la terre est un des moyens traditionnels pour maintenir la solidarité ontologique et l'intégrité de la terre, rétablir l'équilibre socio-cosmique perturbé et tirer parti au mieux de l'espace naturel.

Chapitre quatrième

Les coordonnées anthropo-théologiques de la cosmovision yansi

Introduction

Le présent chapitre étudie les coordonnées anthropo-théologiques et les valeurs socio-culturelles positives de la cosmovision yansi. Il s'agit, en fait, d'analyser le sens des relations fondamentales de la personne humaine aussi bien avec le monde visible et invisible que de la nature et la communauté humaine avec Dieu créateur. En d'autres termes, le plus grand souci de ce chapitre est de renouer avec les valeurs intrinsèques de la sagesse ancestrale en consolidant la cohésion communautaire à travers le respect d'une triple dimension de l'être humain –Dieu, théandrique; l'autre, altruiste et la nature, cosmique– dans l'existence incarnée. À ce sujet, le défi à relever s'avère à la fois écologique, anthropologique et métaphysique.

Par ailleurs, il est un fait que les diverses relations de l'être humain à la nature et aux autres espèces sont marquées de la destruction, de la domination d'une part et d'autre part, de la quête, de la communion et de la participation. Pour vivre, l'être humain est obligé parfois d'exercer la violence sur la nature en consommant ses quelques éléments. Son influence n'est cependant pas que négative puisqu'il fait l'expérience de sentiment d'harmonie, d'émerveillement, d'admiration, (etc.)[1]. Pour dire avec Marcel Mauss, « *l'homme s'identifie aux choses et identifie les choses à lui-même en ayant à la fois le sens des différences et des ressemblances qu'il établit* »[2]. Ainsi, se découvre aussi bien la place et la responsabilité de l'être humain dans l'univers, son rapport à Dieu, à ses ancêtres et aux autres espèces que la valeur propre de chaque créatures et l'interaction d'interdépendances entre les êtres vivants et leur milieu de vie.

IV. 1. Les coordonnées anthropologiques

IV. 1. 1. L'homme dans l'univers yansi

Le nom de l'homme, du latin *humanus,* lui vient de la terre, il fait partie de la terre, *adam* et *adamah*: « *humain* » et « *humus* ». « Dieu forma l'homme de la poussière de la terre, il souffla dans ses narines un souffle de vie et l'homme devint un être vivant » (*Gn* 2, 7). Ces deux composantes: poussière de la terre et souffle de Dieu en l'homme, sont systématiquement abordées

[1] Cfr. S. Chanvallon, *Anthropologie des relations de l'Homme à la Nature: la Nature vécue entre peur destructrice et communion intime. Anthropologie sociale et ethnologie*, Bretagne, Université Européenne de Bretagne, 2009.
[2] M. Mauss, *Œuvres, 2*, Paris, Éd. de Minuit, 1974, p. 130.

par la Commission Biblique Pontificale dans son document intitulé: « qu'est-ce que l'homme (*Ps* 8, 5)? » Un itinéraire d'anthropologie biblique[3].

Pour la tradition orale yansi, *Nziam* (Dieu) est celui qui a créé les humains (*bar e Nziam*) et tout ce qui se trouve sur la terre (*ena Nziam*). D'après cette conception traditionnelle, l'être humain n'est pas composé de deux éléments mais plutôt de trois: le corps (*nwur*), l'âme vitale ou le souffle vital (*muè, moyo, en kikongo*) et l'ombre du corps humain (*kinini*)[4]. De là, l'homme n'est bien saisi que dans sa dimension holistique intégrant le monde végétal, animal et minéral. Il se comprend, se découvre, se spécifie et existe grâce aux relations qu'il entretient avec les autres êtres (visible et invisible) dans un rapport d'harmonie et d'équilibre cosmo-vital[5]. Cet homme « *vit dans une complexité des relations où Dieu et la nature, en tant que création de ce Dieu, sont nécessairement impliqués* »[6]. L'humain se sert des éléments de la nature pour décoder le langage de l'univers. De ce fait, *« entre l'homme et le cosmos il y a un flux vital de sorte qu'il existe une vraie solidarité dans la création qui finalement relie tout à l'Être suprême qu'est Dieu* »[7].

D'après la tradition yansi, l'homme est un être essentiellement incarné, dépendant de l'espace naturel et participant intimement de la réalité du créé. La nature constitue pour lui un garde à manger, une pharmacie à ciel ouvert, un besoin en artisanat, un ornement, (etc.). Ainsi, la nature est ce jardin à conserver respectueusement pour étancher la grande soif collective. Pour emprunter les propos de Joseph Ki-Zerbo: « *la nature fait partie non seulement du besoin vital, mais aussi de la conscience identitaire de l'être humain* »[8]. En effet, selon l'anthropologie yansi, c'est l'être humain qui va vers la nature à travers l'observation assidue de celle-ci. Par exemple, c'est en observant le hibou que les ancêtres ont confectionné la chemise. Le terme *Kènkor* en

[3] Pontificia Comisión Bíblica, *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2020, nº 16. La tradition sacerdotale (*Gn* 1, 1-2, 4ª) témoigne que l'homme est la seule créature dotée d'une nature spéciale et d'une dignité extraordinaire, en tant qu'image et ressemblance de Dieu. Il est le fruit de la volonté et du projet d'amour de Dieu, « capable de connaître et d'aimer son Créateur ». Cfr. *GS*, nº 12, 3; 24, 3.

[4] Cfr. J. F. Thiel, *La situation religieuse des mbiém,* Bandundu, Ceeba,1972, p. 90. Id., *Les Bayansi du Bassin du Congo*, Frankfurt Frobenius-Institut, 2020, p. 27.

[5] Parlant de l'anthropologie africaine, Jean-Adalbert Nyeme Tese soutient que ces relations font que l'être humain soit à la fois l'archétype et le centre. Cfr. J.-A. Nyeme Tese, « La notion de « être-avec » dans l'anthropologie africaine. Suggestion pour un monde meilleur », dans *Ein Glaube in vielen Kulturen. Theologische und soziopastorale Perspektiven für ein neues Miteinander von Kirche und Gesellschaft in der Wel*, Frankfurt am Main, 1996, pp. 77-99.

[6] B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 1994, p. 33. L'univers est une immense communauté cosmique et planétaire où doit régner l'harmonie, la solidarité et l'interdépendance. Cfr. L. Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 1996, p. 94.

[7] B. Bujo, « Le rôle du cosmos dans le processus de la constitution de la personne », dans *Telema*, n° 2 (2011), pp. 4-11.

[8] J. Ki-Zerbo, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l´humanité sur les rapports entre l´homme et la nature*, Paris, Éd. La Découverte-Unesco, 1992, p. 33.

kiyansi signifie en même temps *chemise* et *hibou*, l'un renvoie à l'autre. Il en est de même de l'éléphant et de la maison. C'est en observant l'éléphant qu'ils ont pu construire leurs premières maisons. Eléphant et maison sont désignés par le même mot en *Kiyansi*: *Nzo*.

En contact avec l'espace naturel, l'homme yansi découvre qu'il n'est pas plénitude, mais une quête; il est réellement l'univers en miniature, microcosme au sein du macrocosme[9]. Il s'insère au sein du grand mystère de la lutte entre la vie et la mort en ponctuant sa vie des rites, préceptes, tabous et interdits, afin de parvenir à l'équilibre socio-cosmique[10]. En d'autres mots, l'humain « *se trouve marqué par la liaison entretenue avec la nature: soit par le biais d'initiation, d'un interdit ou de tout autre élément mettant en valeur le caractère vital du milieu qui l'entoure* »[11]. Du coup, il se rend compte qu'il existe des forces cosmiques supérieures et inférieures, positives et négatives, de la vie et de la mort. Ces forces cosmiques sont en lutte permanente. D'où, il fait l'expérience de la finitude, en s'interrogeant sur son origine, son être et son destin[12].

Comme nous l'avons dit ci-haut, pour accompagner l'être humain dans son rapport avec la nature, la cosmovision yansi met en avant certaines stratégies d'action comme: les préceptes, les interdits et les rites communautaires de réconciliation entre les humains et avec la terre. Leur violation entraîne des conséquences incalculables et fait appel à une réparation.

IV. 1. 1. 1. Dimension relationnelle ouverte à la transcendance et à l'immanence

Chez les Yansi, l'ouverture permanente de l'homme à la transcendance et à l'immanence se structure dans un système de rituels et d'obligations sociales au sein de la communauté. Ce système s'exprime à travers les relations des personnes entre elles, en harmonie avec la terre ancestrale, les ancêtres et avec Dieu. Certes, il y a les esprits de la nature, les ancêtres et les *nkir*, *muem* (fétiches, sortilèges, etc.) constituant les catégories des puissances invisibles mais, différentes de l'Etre Suprême (*Nziam*)[13]. Autrement dit, l'être humain « *se sait dépendant de Dieu et des puissances invisibles. Sa vie est la preuve de la manifestation de la divinité, du soutien*

[9] E. Mveng, *L'Afrique dans l'Église: Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1985, p. 12.
[10] Cfr. O. Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence africaine, 1981, p. 595.
[11] P. Leymarie et T. Perret, *Les 100 clés de l'Afrique,* Paris, Hachette, 2006, p. 188.
[12] Cfr. E. Mveng, *L'Afrique dans l'Église: Paroles d'un croyant*, p. 35. Voir aussi: J. F., Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p. 127.
[13] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, Paris, Éd. Universitaires, 1974, pp. 263-264. Voir aussi: H. Hochegger, « La structure lignagère et les relations interlignagères d'un village yansi », dans Id. (dir.), *L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma. Rapport et compte-rendu de la IV*^{ème} *Semaine d'Études ethno-pastorales, Série I,* vol. 4, Bandundu, Ceeba, 1968, p. 49. J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p. 62.

incessant de ces puissances que sont les ancêtres et les génies »[14]. On affirme par exemple qu'au temps des anciens, la religion était liée à la terre, au domaine du chef, ses ancêtres et au village, afin d'apporter une réponse aux divers problèmes de la structure familiale et de l'ordre cosmique[15]. L'humain « *se voit renvoyé à la transcendance: Dieu lui-même qui lui donne son être par l'intermédiaire des ancêtres* »[16]. De cette manière, l'être humain comme la nature sont composés d'éléments visibles et invisibles, matériels et spirituels inlassablement connectés.

L'on remarque « *une manifestation de la vie ou mieux de la force vitale donnée à partir du monde invisible, reçue dans le groupe social au sein de la famille et transmise à travers la descendance* »[17]. Comme on le voit, la triple dimension –Dieu, théandrique; l'autre, altruiste et la nature, cosmique–, demeure dans les consciences des individus. C'est ce que le théologien et philosophe indien Raimon Panikkar appelle « *Vision trinitaire et cosmothéandrique: Dieu-Homme-Cosmos* »[18]. Au sein de la cosmovision yansi, il y a cette conscience de vivre la relation et l'interdépendance entre ces trois dimensions, sans exclure évidemment les ancêtres et les non-encore-nés. Cette dépendance s'avère symboliquement manifeste. Il est bien difficile de s'en débarrasser. C'est une sorte d'alliance qui se base sur la confiance des uns et des autres, à observer les préceptes, les consignes, les rites, les interdits, les totems, (etc.)[19].

Bénezet Bujo soulève quelque chose à propos de l'Afrique au sud du Sahara qui s'applique également aux Yansi: « *les relations entre l'homme et l'homme, entre les vivants, les morts et les non-encore-nés, tout cela parle un langage symbolique, renvoie finalement vers Dieu et constitue ainsi une dimension sacramentelle* »[20]. En effet, Dieu est à la fois transcendant et immanent à ses créatures. Les Yansi croient qu'il demeure transcendant, il est au-dessus et au-delà de ce cosmos, habitant au ciel (*wul*), mais il communique, entretient la relation avec ses créatures et se cache

[14] J.-G. Fokouo, *Donner et transmettre: la discussion sur le don et la constitution des traditions religieuses et culturelles africaines*, Zürich, Lit Lang 2006, p. 208. Voir aussi: J. F. Thiel, *Situation religieuse des Mbiém*, pp. 126-127.
[15] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi,* p. 271.
[16] B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, p. 33.
[17] J.-G. Fokouo, *Donner et transmettre: la discussion sur le don et la constitution des traditions religieuses et culturelles africaines*, p. 230.
[18] R. Panikkar, *Vision trinitaire et cosmothéandrique: Dieu-Homme-Cosmos*, Paris, Cerf, 2013. Voir aussi: P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie chrétienne et dans la pensée bantoue. Fondement d'une éthique de la tempérance,* Frankfurt, Peter Lang, 2010, p. 195.
[19] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…,* p. 360.
[20] B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, p. 33.

dans l'immanence des êtres présents dans l'espace naturel[21]. L'homme est à la jointure des relations cosmiques l'articulant au monde et des relations sociales le rattachant à la communauté[22].

Tout compte fait, il y a la croyance en deux mondes, l'un visible et l'autre invisible: L'univers visible fait référence au monde matériel qui inclut l'être humain, la plante, l'animal et les autres êtres inanimés. Quant à l'univers invisible, c'est la sphère des dieux, des ancêtres et des esprits[23]. Les deux mondes sont réunis par une même énergie qu'est la vie dont participent les êtres vivants d'ici-bas et ceux de l'au-delà. « *Le monde invisible est transcendant, certes, par rapport au visible, mais il lui est aussi immanent; c'est cela qui fait l'interaction entre les deux mondes: ceux qui sont dans l'au-delà peuvent influencer la vie de ceux qui sont sur terre, et inversement…* »[24]. Pour François Kabasele donc, l'interaction entre les deux mondes se fait par le canal des symboles, des rites, interdits, (etc.).

Deux cas plus explicites peuvent corroborer cette réalité: -Le lien totémique impliquant l'alliance et la protection réciproque: certains animaux et végétaux sont associés à des communautés humaines. -La mortalité sous toutes ses formes, l'accident écologique ou autres, la famine, ne sont pas souvent attribués aux facteurs météorologiques, techniques ou autres, mais aux forces surnaturelles et invisibles. Les facteurs culturels, écologiques et religieux s'interagissent et sont bien reliés[25]. À travers les songes ou les rêves, le Yansi pense aussi entrer en communication avec ses ancêtres et avec Dieu (l'Être Suprême)[26]. Sous cet angle de vue, l'individu « *vit en étroite communion avec l'invisible et le sacré* »[27]. De plus, l'africain au sud du Sahara « *ne fait pas de*

---

[21] Cfr. J. F. Thiel, « La mort et la vie après la mort chez les Yansi », dans H. Hochegger (dir.), *Mort, funérailles, deuil et culte des ancêtres chez les populations du Kwango/Bas-Kwilu. Rapport et compte-rendu de la III*ème *Semaine d'Études ethno-pastorales, Série I*, Vol. 3, Bandundu, Ceeba, 1967, pp. 56-57. Cette vision du monde n'est pas loin de la spiritualité des peuples indigènes amazoniens. Lire à ce propos: A. Araújo dos Santos, « Espiritualidad de la Amazonía y cuidado de la casa común », dans *Civiltà Iberoamericana*, nº31 (2019) pp. 58-67.

[22] Cfr. O. Bimwenyi Kweshi, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, p. 598.

[23] Cfr. L. Magesa, *Ethik des Lebens. Die afrikanische kultur der gemeinschaft*, Freiburg-Basel-Wien, 2007, p. 49. Voir aussi: P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie…*, p. 192.

[24] F. Kabasele Lumbala, *Alliances avec le Christ en Afrique: Inculturation des rites religieux au Zaïre*, Paris, Karthala, 1994, p. 31.

[25] Cfr. H. Hochegger, « La structure lignagère et les relations interlignagères d'un village yansi », dans Id. (dir.), *L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma*…, pp. 47-49. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi,* p. 257; J. F. Thiel, « La mort et la vie après la mort chez les Yansi », dans H. Hochegger (dir.)*, Mort, funérailles, deuil et culte des ancêtres chez les populations du Kwango/Bas-Kwilu…*, pp. 52-65. Id: *La situation religieuse des Mbiém*, p. 123; P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie…*, p. 190; D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 395-396; B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, p. 25; Misago Kanimba, *Aspects écologiques et économiques des migrations des populations de langues bantu*, Frankfurt, Peter Lang, 1986.

[26] Cfr. É. Pini-Pini Nsasay, *La mission civilisatrice au Congo: Réduire des espaces de vie en prisons et en enfers*, Douala, Éd. AfricAvenir/Exchange & Dialogue, 2013, p. 44.

[27] L.-V. Thomas et R. Luneau, *les religions d'Afrique Noire. Textes et traditions sacrés*, Paris, Fayard, 1969, p. 5.

dichotomie entre le sacré et le profane. Il tend, du fait de sa nature, vers une participation totale à la communauté de l'au-delà »[28]. Cette communion avec la communauté de l'au-delà commence dès ici-bas à travers tous les gestes et actions quotidiens.

En définitive, l'élan vers Dieu, le Créateur de tout, la soif de communion des humains entre eux, avec les ancêtres et les esprits de la nature, ont existé bien avant l'arrivée du christianisme en terre yansi. L'imaginaire existentiel qu'avaient les anciens avant d'accéder à la foi chrétienne a pu faciliter la compréhension du mystère de l'Incarnation et de la communion trinitaire. Cette dimension relationnelle peut bien constituer un support pour la meilleure incorporation des vérités révélées dans la rationalité yansi.

IV. 1. 1. 2. Un homo faber, gérant de la création

L'enseignement biblique fait écho de la création de l'homme comme *adamah* (terre). Voilà qui souligne qu'il ne peut pas faire avec le cosmos tout ce que bon lui semble sans toutefois se ruiner lui-même. Par son travail, l'humain est appelé à être collaborateur de Dieu et à transformer l'espace naturel pour son bien-être et sa dignité. Le mandat de dominer la terre qu'il reçut de Dieu (*Gn* 1, 28), veut tout simplement signifier « gouverner le cosmos en sainteté et justice », respecter l'intégrité de la création en reconnaissant son Créateur (*GS* 34)[29].

Nous avions affirmé ci-dessus que les Yansi étaient connus comme étant d'excellents agriculteurs et défricheurs des forêts. Tout Yansi est reconnu par son ardeur au travail agricole. Car, l'agriculture sous son aspect champêtre est la grande activité de toute la vie pour répondre aux multiples besoins vitaux élémentaires[30]. Cependant, la force et l'assiduité au travail des champs qui caractérisent les Yansi n'impliquent pas la maîtrise des contraintes naturelles par la technoscience. Pour être explicite, la maîtrise des contraintes naturelles par la technoscience ne fait pas partie des traditions ancestrales de l'Afrique subsaharienne, pour qui, la vision spirituelle de la vie et de la nature les prédispose à la confiance et à la symbiose entre les créatures visibles et invisibles[31]. En d'autres mots, la conception enracinée dans la cosmovision yansi est celle de solliciter l'aide et le consentement préalable de *Nga-lébwéy* (prêtre de la nature), pour déplacer un

[28] B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, p. 27.
[29] Voir aussi: *CEC*, nº 2415.
[30] Cfr. R. Ngub'Usim Mpey, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, Kinshasa, Éd. U-Psycom, 2015, p. 42.
[31] Cfr. B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, pp. 33-34. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 360.

village, distribuer la terre pour les cultures, organiser une battue, la pêche, la chasse, ou encore fixer le jour de la chasse au feu[32].

Chez les Yansi en effet, l'importance de la nature fait que les instances des compétences soient en quelque sorte, responsables de la vie des populations rurales et arbitre des relations entre le temps du travail et l'harmonie sociale. Il suffit d'un rêve, un précepte ou une consigne, un interdit ou la mort d'un chef pour ne pas aller en forêt travailler, respecter la terre, les éléments de la nature, changer l'emplacement de tout un village et le rebâtir un peu plus loin[33]. Certes, là où la hache, la machette, la houe ne passent pas, le feu n'est permis que périodiquement et que l'être humain n'y pénètre qu'avec une permission de l'autorité compétente, la forêt ou savane se développe et la nature survit. C'est le cas de grandes étendues réservées à la chasse au feu, de certains cours-d 'eau servant de l'eau potable, des tombes, cimetières des chefs [34].

La cosmovision yansi tente d'éviter la réduction matérielle et fonctionnelle de la nature en la préservant non plus pour elle-même, mais comme milieu de vie de l'être humain présent et futur. Par son travail précaire, le Yansi ne cherche pas à bouleverser les équilibres naturels, à exercer une violence contre la nature, ni à créer un fossé entre lui et son milieu de vie. Ainsi, considérons-nous que la conquête adoptée par l'homme postmoderne serait à l'origine de l'éloignement de l'être humain vis-à-vis de son milieu naturel, de la démystification des traditions culturelles et spirituelles et de la désacralisation de la nature au profit de l'économie industrielle et du marché[35]. Car, la rentabilité devient le premier critère mettant de côté l'humanisation de l'homme dans sa dimension cosmique et les divers liens de solidarité ontologique au sein de la création[36].

En somme, l'*homo faber*, gérant de la création au sens de la cosmovision yansi est celui qui s'appuie sur le dynamisme des traditions culturelles et spirituelles pour lutter responsablement contre les abus de toute sorte envers l'espace naturel tout en privilégiant la confiance et le respect mutuels. Reconnaissant ses atouts, gages et limites dans la gestion de la biodiversité, il accepte d'intégrer les autres civilisations modernes par souci de combiner les progrès scientifiques, les prouesses techniques et la croissance économique avec l'authentique progrès social et moral de

[32] Cfr. J. F. Thiel, *La situation religieuse des mbiém*, p. 83. Id., « Les aspects de la terre en société mbiém », p. 370.
[33] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 11.
[34] *Idem*, p. 20.
[35] À cause de la philosophie anthropocentrique caractérisée par la rationalité technoscientifique et néo-libérale, l'être humain devient le « Satan de la terre », meurtrier des traditions anciennes. Cfr. L. Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, p. 92; D. Bourg, *Une nouvelle Terre*, Paris, Desclée de Brouwer, 2018, p. 57.
[36] Cfr. B. Bujo, « La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie », dans É. Fuchs et M. Hunyadi (éds.), *Ethique et natures*, Genève, Labor et Fides,1992, p. 157. Voir aussi: F. Sigaut, *Comment Homo devint faber. Comment l'outil fit l'homme*, Paris, Éd. CNRS, 2013, p. 152.

l'homme[37]. Le yansi est donc, *homo faber* en tant qu'*homo sapiens*, c'est-à-dire administrateur de la création à travers la rationalité des stratégies mises en place dans les rites, préceptes, interdits, tabous et valeurs socio-culturelles positives.

IV. 1. 2. Les célébrations de la joie et du malheur

Joies, rires, malheurs et pleurs caractérisent les Yansi dans de multiples circonstances – naissance d'un bébé, mariage, investiture d'un chef, bonne récolte aux champs, pêche et chasse fructueuses, maladies, terre accaparée, abimée ou manque de récolte, stérilité, refus d'obéir aux règles sociales, décès d'un être cher, (etc.)–. La joie et les rires sont exprimés par les chants, la danse, les applaudissements joyeux, la boisson du vin de palme à partager. En revanche, le malheur et les pleurs se manifestent par des lamentations parfois délirantes. Pendant ce temps, le corps lui-même et la parole sont manifestement un mode d'expression privilégié[38]. Un ensemble des symboles, savoir-faire et savoir-être accompagnent la vie des individus au quotidien dans les circonstances des joies et des malheurs partagées. Question de sauvegarder la cohésion communautaire.

Selon la mémoire collective, les Yansi expriment le sentiment d'appartenance et d'attachement à leur terre ancestrale. Ils ressentent la nécessité de participer à la vie et à la survie de la communauté dans la joie comme le malheur. En d'autres mots, au milieu des détresses, le yansi peut retrouver la quiétude en contact avec sa terre natale[39]. Celle-ci, à en croire certaines convictions des anciens, donne de l'espoir et du courage pour assumer tous les coups durs de la vie. C'est pourquoi, la « terre ancestrale ne se vend pas »[40]. « Ma terre ancestrale c'est ma vie et celle des miens », dira verbalement un chef de terre yansi. La joie pour cette terre ne vise pas

---

[37] Cfr. *Discours du Pape Paul VI à l'occasion du 25ème anniversaire de la l'Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (F.A.O),* (16 novembre 1970), nº 4. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 362-363.

[38] Cfr. H. Hochegger (dir.), *Mort, funérailles, deuil et culte des ancêtres chez les populations du Kwango/Bas-Kwilu. Rapport et compte rendu de la IIIème semaine d'Études Ethno-pastorales sur Série I,* Vol. 3, Bandundu, Ceeba, 1967. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 262-265.

[39] Les Yansi croient que la terre des autres est menaçante, c'est pourquoi, ils ramènent des cadavres de très loin, ou des cheveux, ongles et habits pour être enterrés au village natal. De plus, lorsqu'un enfant foule ses pieds sur une terre étrangère (un autre village) pour la première fois, on lui fait manger un peu de terre de ce lieu, afin qu'il ne pleure pas et ne soit pas menacé. Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 29-31.

[40] Cela fait partie aussi de cet appel vibrant que n'a cessé de lancer la Conférence Episcopale du Congo (*CENCO*) à tous, surtout aux chefs coutumiers pour ne pas céder aux pressions des seigneurs des guerres voulant accaparer des terres par les manipulations et les armes. Cfr. Conférence Episcopale du Congo, « Peuple congolais, ne nous laissons pas voler notre souveraineté ! Réveillons-nous de notre sommeil pour un engagement citoyen (Cf. *Rm* 13,11) ». *Message de la 57ème Assemblée Plénière des Evêques Membres de la Conférence Episcopale nationale du Congo* (*CENCO*) (le 15 octobre 2020).

surtout le profit économique sinon la mémoire et la communion avec les ancêtres, les activités agricoles de base et la survie de la progéniture.

La disponibilité de terres à cultiver et l'accessibilité à elle, sont ici des facteurs indispensables pour le bonheur et la joie. Le contraire ne peut que générer le malheur. On constate aussi une intuition caractéristique de deviner le moment de bonheur ou de malheur de l'autre et se réjouir avec lui ou lui venir en rescousse par la participation ou la contribution[41]. Pour les Yansi comme les autres peuples noirs africains, la logique d'expropriation des terres locales[42] entraîne des conséquences incalculables: la rupture de la mémoire socio-culturelle et spirituelle, la pauvreté ou faillite alimentaire et de l'agriculture familiale, péril de l'avenir pour les générations futures, conflits, maladies, mort, (etc.). Ceci crée davantage le malheur au sein des populations locales. C'est pourquoi l'exploitation des écosystèmes naturels et leur mise en valeur doivent être assurées par les instances des compétences locales. Ces dernières savent indiquer aux populations l'action conforme ou non conforme, bien ou mal par rapport aux règles de la société.

IV. 1. 3. Le bien et le mal

À cause du péché, les déséquilibres existent dans le monde, l'humain se trouve divisé intérieurement et sa vie s'est transformée en lutte entre le bien et le mal dont seul le Christ peut le libérer (*GS* 10). C'est dire que le bien et le mal trouvent leur origine dans la nature humaine blessée par le péché originel. D'après l'opinion commune des noirs africains, le mal ne peut provenir que du sortilège, appelé *Muem* par les Yansi. Selon la conception négro-africaine en fait, « *l'origine du mal n'est pas Dieu, mais la personne humaine. Par conséquent, la morale ne se vit pas verticalement (homme-Dieu; Dieu-homme), mais horizontalement (homme-homme). Il s'agit avant tout des relations interpersonnelles entre les humains eux-mêmes* »[43].

Chez les Yansi, « *est jugé bon ce qui augmente le bonheur et la force du groupe; mauvais, ce qui les détériore ou les anéantit* »[44]. Selon cette vision yansi, toute action sera jugée bonne ou

[41] I. Belengi, « Le système familial clanique dans la région Kwango-Kwilu », dans H. Hochegger (dir.), *Le mariage, la vie familiale et l'éducation coutumière chez les diverses ethnies de la province de Bandundu. Rapport et compte-rendu de la Ière Semaine d'Études ethno-pastorales, Série I*, Vol. 1, Banningville, Ceeba, 1965, p. 121.

[42] En République Démocratique du Congo particulièrement et en Afrique subsaharienne en général, les étrangers chinois surtout, appuyés par certains gouvernants, se réclament parfois propriétaires des terres appartenant aux populations locales sous prétexte d'investir pour leur développement. Cfr. R. Laishley, *Mainmise sur les terres africaines*? Magazine Afrique Renouveau, octobre 2009. http://www.un.org/fr/africarenewal/vol23no3/233-les-terres-africaines.html. OXFAM, Nouveau rapport Oxfam: main basse sur les terres agricoles et déni des droits, jeudi 22 septembre 2011. http://www.afrik.com/article23736.html (dernier accès, le 10/02/2021).

[43] B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, p. 33. Voir aussi : J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p. 127.

[44] Id., *La situation religieuse des Mbiém*, p. 116.

mauvaise en référence à la communauté qui représente une valeur suprême pour tous[45]. À cet égard, « *on considère une action comme bonne quand elle correspond à la conduite des ancêtres originaires. Le comportement éthique se conforme tout d'abord aux directives des ancêtres* »[46]. En fait, il suffit de se situer dans le cadre de trois dimensions de la communauté: les vivants, les morts et les non-encore-nés, pour juger bonne ou mauvaise toute action d'un individu[47]. La référence à cette triple dimension est primordiale et fondamentale. Les Yansi désignent ainsi toute action conforme au bien par le terme « *bwey* » et toute celle non-conforme par « *bubi* » (mal). Les fins de la communauté commandent et limitent les actions des membres.

Le bien, c'est le souci constant et permanent pour chaque membre de la communauté d'éviter des compromissions, en conformant son agir aux intérêts de la communauté. Le mal ne peut être que son contraire. Aussi aimerions-nous faire remarquer que c'est en fonction de la vie considérée sacrée, valeur fondamentale, qu'il faut comprendre et interpréter la signification du bien à accomplir. La vie qui vient de Dieu symbolise ici l'harmonie avec toute la création, car, Dieu accorde la vie aussi bien aux humains qu'aux animaux et végétaux[48]. En ce sens, « *tout acte qui peut, d'une façon ou d'une autre, attenter à la vie ou affaiblir les structures qui maintiennent et font accroître son potentiel est à proscrire* »[49]. D'où, les instances des compétences traditionnelles recommandent et obligent aux uns et aux autres membres d'accomplir des actes qui sont censés favoriser la communion et l'éclosion de la vie humaine, afin de la transmettre.

Dans ce contexte, la morale ne consiste pas seulement à codifier les actes individuels, les relations avec le prochain et avec Dieu mais, elle tente aussi d'aller jusqu'aux règles qui régissent les rapports de l'être humain avec le monde dans les moindres détails et dans sa globalité[50]. Le mal, c'est lorsqu'une personne offense une autre ou quand elle viole les préceptes, consignes et interdits socio-cosmiques. Sous cet angle, le conflit surgissant dans les relations interpersonnelles et communautaires constitue un mal qui exige à être réparé ou exorcisé. Au risque d'exposer évidemment les individus à s'autodétruire et à empoisonner périlleusement la vie communautaire.

---

[45] Cfr. *Ibidem.*
[46] Id., *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 231.
[47] Ce que Bénezet Bujo dit à propos des africains au sud du Sahara s'applique aussi au contexte yansi, c'est-à-dire que chaque acte à poser tout au long du jour doit tenir en compte cette triple dimension. Ces trois dimensions fixent le cadre d'action d'un chacun, étant donné que tout acte posé par un individu doit servir à l'épanouissement de tous les membres de cette communauté. Cfr. B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine,* p. 26.
[48] Id., « La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie », p. 150.
[49] Cfr. R. Mika Mfitzsche, *Enjeux éthiques de la régulation des naissances en Afrique: Sexualité, fécondité, développemen*t, Louvain-La-Neuve, Éd. Actuel, 1998, p.144.
[50] Cfr. E. Mveng, « Essai d'anthropologie négro-africaine. La personne humaine », dans *Religions africaines et Christianisme. Actes du colloque International de Kinshasa*, Kinshasa, 1978, pp. 85-96.

Du coup, les mécanismes de réconciliation sont mis sur pied pour rejeter le mal commis, mais pas le coupable et sauver la vie humaine en relation avec les autres, les ancêtres, la nature et Dieu.

Au demeurant, « *le Yansi distingue entre le bien et le mal, mais ces concepts se réfèrent à l'ordre établi par les ancêtres et la communauté* »[51]. Le bien et le mal doivent être interprétés en fonction du bien-être socio-cosmique de la communauté. Ainsi donc, la croyance insiste à ce que l'on saisisse bien à temps utile l'occasion pour se réconcilier avec toute la communauté tridimensionnelle (vivants, morts et Créateur) et avec la nature.

IV. 1. 4. Quelques réalités anthropologiques

Les réalités anthropologiques sont considérées ici des actions non conformes à la cohésion communautaire et à l'harmonie socio-cosmique. Elles sont comme des péchés qui détruisent la beauté, l'équilibre et l'harmonie de la création selon le dessein du Créateur. Il s'agit, pour emprunter les propos du Pape François d'« *une manière de comprendre la vie et l'activité humaine qui a dévié et qui contredit la réalité jusqu'à lui nuire* » (*LS* 101)[52]. Comme on le voit, ces réalités anthropologiques foulent au pied le soin de la terre, blessent la dignité humaine et méconnaissent ainsi l'humble condition de l'être humain en tant qu'être faisant partie du tout au sein de l'Univers. Nous les considérons comme la résultante de la démesure absurde dans laquelle l'humain lui-même s'est engagé en portant atteinte à sa dignité de fils de Dieu et en ignorant la place de choix qu'il occupe dans l'univers.

IV. 1. 4. 1. La destruction de la nature

En prenant possession du sol, Ta'Sar –premier chef mythique des migrations sous le commandement duquel les Yansi ont occupé leur actuel « pays »– peu avant sa mort, appela tout le monde et leur demanda de bien « *respecter sa terre, car c'était sa terre à lui* »[53]. Il donna la prépondérance à son clan, à ses enfants et passa à tout son peuple les interdits relatifs à la terre. Du coup, la terre constitue une chaîne des valeurs dont l'occupation pour y cultiver se fonde sur le principe du premier clan occupant, c'est-à-dire qui l'a mise en exploitation ou en valeur. Dès lors, comme noté ci-haut, quatre instances des compétences ont été habilitées pour garantir ce commandement du chef, premier ancêtre. D'une part, en dénonçant et condamnant les pratiques non respectueuses de la nature ou certaines agressions humaines des écosystèmes naturels. D'autre

[51] J. F. Thiel, « La mort et la vie après la mort chez les Yansi », p. 58.
[52] Voir aussi: Jean-Paul II, *Centesimus annus. Encyclique à l'occasion du centenaire de l'encyclique Rerum Novarum* (1er mai 1991), nº 37. Nous citerons désormais: *CA*.
[53] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 6.

part, en inculquant à la population le bien-fondé du respect des préceptes ou consignes, rites, interdits, tabous, totems, symboles et valeurs favorisant la confiance mutuelle, la communion et l'harmonie socio-cosmique.

Guy de Plaen estime qu'en terre yansi, les changements écologiques ne furent importants que pendant la période qui suivit l'arrivée de l'administration belge. Celle-ci apporta non seulement de nouvelles cultures obligatoires ou non, mais aussi la pression sur l'autorité traditionnelle et la diminution de son pouvoir de contrôle. S'ensuivirent des différentes densités, allant de pair avec des techniques agricoles plus ou moins poussées et des conflits de tout genre. Ceci accentua petit à petit le déboisement sans référence au chef et l'appauvrissement de la terre pour les cultures, la cueillette, la récolte et la chasse[54]. Or, comme dit ci-dessus, chez les Yansi, il y a « une très étroite liaison entre la fécondité de la terre et le chef qui en est responsable ». Si le chef perd de sa force et de son autorité, « la terre pourrit » (perte de la fécondité du sol) et se perdent à la fois, la communion et l'indispensable protection des ancêtres[55]. C'est là, un des facteurs de la destruction de la nature. Celle-ci s'est matérialisée dans la disparition des espèces animales et végétales –les aliments contribuant à l'approvisionnement du foyer: les champignons, les chenilles, les légumes sauvages comestibles, les gibiers, les rats, (etc.)–.

En effet, la destruction de la nature constitue une erreur anthropologique grave, d'autant plus que pour le peuple yansi, détruire la nature revient à détruire les liens ontologiques qui relient les vivants aux ancêtres, aux générations futures et finalement à Dieu créateur. Car, le passé des ancêtres relie l'homme à son environnement vital et aux descendants. Ici précisément, nous pouvons rejoindre le Pape François quand il écrit avec véhémence que: « *Abuser de la nature c'est abuser des ancêtres, des frères et sœurs, de la création et du Créateur, en hypothéquant l'avenir* » (*CAM* 42). Ne perdons pas de vue que selon la croyance yansi, les instances des compétences traditionnelles et les ancêtres sont censées assurer la fécondité du sol, l'ordre et la bonne marche de la communauté[56]. À cet effet, les vivants doivent tenir aux bonnes traditions léguées par les ancêtres qui continuent à jouer le rôle de dirigeants pouvant influencer décidément les terrestres[57].

[54] Cfr. *Idem*, pp-17-19.
[55] Cfr. *Idem*, p. 19.
[56] Cfr. H. Hochegger, « La structure lignagère et les relations interlignagères d'un village yansi », pp- 38-39. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 21.
[57] Cfr. J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p.103. Voir aussi: B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, p. 26.

Toutefois, malgré des avertissements et des appels à la prise de conscience, l'être humain cherche à percer les secrets de la nature pour la contrôler, la dominer, voire, la détruire. Autrement dit, par son désir de réalisation infinie, il développe des relations dévastatrices pour les équilibres naturels et la santé des espèces vivantes. Il se comporte de plus en plus comme « Maître de la nature » et « mesure de toutes choses ». Il perd en même temps, l'humanité et la fraternité en s'éloignant des autres, des bonnes traditions, de la nature et du Créateur[58]. Face à ce qui paraît être une situation apocalyptique, l'être humain doit tout réinventer pour freiner sa violence sur la nature. Ainsi donc, la cosmovision yansi pour sa part, tente d'intégrer le dynamisme des savoirs et pratiques découlant des traditions culturelles et spirituelles dans la gestion de la biodiversité.

IV. 1. 4. 2. Le manque de respect envers les us et coutumes et les anciens

La sagesse de la culture ancestrale a toujours joué un rôle important dans la préservation de la nature et l'harmonie communautaire. Elle met en exergue certaines stratégies et pratiques socio-politico-économiques et spirituelles comme voies de réparation et de règlement des conflits au sein de la communauté. Les Yansi croient que les us et coutumes sont importants et sacrés, ils forment la base de la vie sociale, car, proviennent des ancêtres et le chef coutumier en est le gardien[59]. La tradition ancestrale n'est pas ici la simple répétition d'une chose figée: « *il s'agit de se retourner vers le passé pour y trouver le salut, pour rendre 'vivable' le présent et mieux organiser l'avenir; c'est chercher à trouver chez les ancêtres et les anciens, l'art de vivre à travers leurs paroles, gestes, rites, prières et expériences*… »[60].

Vu dans cette perspective, il est important d'observer les bonnes règles et prescriptions fixées par les aïeux, c'est-à-dire continuer avec rigueur scientifique à faire mémoire des gestes, rites, expériences vitales et paroles qui les a conduits à la victoire et au bonheur, en se libérant des entraves du mal. Car, une fois que la référence est rompue, l'interaction vitale entre les personnes et leur milieu naturel est entamée[61]. En ce sens, le manque de respect est manifeste dès lors que

[58] À cause du bien-être matériel et les intérêts immédiats auxquels l'être humain ne veut renoncer, la nature est dévoyée, pillée et avec elle, les humains se dévorent entre eux, avec ce principe malheureux qui prévaut: « ta mort est le prix de ma vie ». Cfr. L. Boff, *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*, pp. 106-107. Voir aussi: Y. Paccalet, *L'Humanité disparaîtra, bon débarras!* Paris, Arthaud, 2006, p. 17.

[59] Cfr. A. Müller, « La structure sociologique de Mbaya larme », dans H. Hochegger (dir.), *L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma*…, p. 20. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 294.

[60] Cfr. B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, p. 29.

[61] Cfr. *Idem*, p. 30. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 412.

les individus cessent de considérer la tradition des ancêtres comme véhicule de transmission de la dimension religieuse, tant dans ses composantes anthropologiques que cosmiques.

Manquer du respect aux anciens et aux instances des compétences dans la gestion de l'espace naturel équivaut à une trahison pure et simple de la mémoire des ancêtres. C'est tout un outrage inadmissible et indéfendable qui lèse le symbole de la sagesse. À cet égard, selon les anciens, la grande punition pour celui qui désobéit peut-être symbolisée par l'errance d'un village à l'autre sans aucune demeure fixe.

Donc, manquer de respect envers les us et coutumes est une erreur anthropologique grave. C'est un refus d'être en harmonie avec les expériences vitales, gestes, rites, paroles, lois morales et symboles de la vie que le substrat culturel met en valeur pour le bien-être commun présent et futur.

IV. 1. 4. 3. L'inceste, l'isolement et l'individualisme

L'inceste, l'isolement et l'individualisme font partie de certaines actions non conformes au sein de la communauté selon l'esprit des ancêtres. Ils sont contre le sentiment d'appartenance au groupe social. Pour être valorisé, chaque individu est censé se conformer en évitant de les pratiquer[62]. Les instances des compétences qui veillent au bien-être de la communauté doivent faire en sorte qu'il n'y ait pas des relations incestueuses. Plus la parenté des personnes est proche, plus l'inceste est grave, surtout au sein du même lignage. À cet effet, tout enfant est instruit sur sa parenté, car l'inceste porte gravement atteinte aux lois des ancêtres et pèse comme une malédiction sur la communauté[63]. Quiconque commet l'inceste, est abandonné à lui-même, se sent détesté par tous et n'échappe pas à la honte publique. En outre, si d'une relation incestueuse, naît un enfant, la mère et son enfant ne seront jamais acceptés comme membres honorables et respectables de la communauté[64].

Le bannissement temporaire ou définitif, nous l'avons souligné, soit de la communauté, soit du groupe de villages, constitue une des sanctions grave de la société traditionnelle. Une vie détachée du groupe social est inimaginable[65], elle paraît pire que la mort. En effet, l'isolement peut être imposé momentanément à un individu comme punition lorsqu'il tente de marcher

[62] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 404.
[63] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 91-100. Voir aussi: J. F. Thiel, « Les aspects de la terre en société mbiém », p. 370. Id., *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 126-130.
[64] J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, pp. 119-120.
[65] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 201. Voir aussi: J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p. 116.

délibérément à l'encontre des prescrits de la communauté. Se dérober au contrat de contribuer au renforcement de la solidarité envers sa communauté, c'est courir le risque d'isolement permanent. Celui qui s'aventure, est privé de la protection du chef de son lignage. Ainsi, on emploie divers modes de répression pour se défendre contre un membre du lignage qui ne contribue pas à la solidarité mais plutôt à la ruine. Si l'on constate par exemple que les méfaits du récalcitrant ne se reproduisent pas trop souvent, le lignage se fait solidaire de lui et met en jeu tout le nécessaire pour le récupérer. Cependant, s'il s'agit d'un insoumis notoire et incorrigible, les Yansi l'excluent de la communauté en le vendant comme esclave (cas ancien) ou l'exposant à la justice (aujourd'hui)[66].

De la même manière, tout élan d'individualisme qui s'installe, doit être réprimé par les instances des compétences. Car, l'indifférence comme l'individualisme ne sont pas bien vus au sein du groupe social. Bien entendu, « *on possède individuellement. Bien que, cette possession n'est jamais individualiste. En effet, dès que le besoin se fait sentir, il doit être prêt à mettre ses biens au service des nécessiteux* »[67]. Le sentiment d'individualisme s'avère néfaste, c'est un péché. Tout individualiste, non conformiste à l'ordre et aux structures sociales est suspect de sorcellerie. Le système familial l'invite et le conseille de vivre pour le groupe et vice-versa. Car, l'insoumis est frappé de sanctions répressives par le chef de lignage qui use de son *muem* (fétiche au pouvoir ambivalent)[68].

IV. 1. 4. 4. Le manque de respect à la parole donnée

Dans la logique de l'oralité africaine traditionnelle, la parole est fort considérée pour la maîtrise des savoirs, la transmission de la mémoire collective et du patrimoine collectif. Loin de demeurer seulement une mémoire orale, la parole renvoie toujours à des symboles, des signes et à des formes matérielles[69]. D'aucuns diront que: « *Ici, les paroles restent, verba manent* »[70], ou mieux, « *l'homme, c'est tout d'abord sa parole* »[71]. La parole est « *une puissance mystérieuse et participante du dynamisme de l'être…* »[72]. Les paroles n'expriment pas seulement les mots, mais ont des effets performants et perlocutoires. Certes, « *la parole a des effets sur celui pour qui et sur*

[66] Cfr. J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p. 116; p. 126.
[67] Cfr. B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, p. 36.
[68] Cfr. I. Belengi, « Le système familial clanique dans la région Kwango-Kwilu », pp. 114-117. Voir aussi: J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p. 129. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 84.
[69] Cfr. R. Somé « Parole, foi et engagement », dans *Revues des Sciences Religieuses*, nº 2 (2010), pp. 229-236.
[70] L.-J. Calvet, *La tradition orale*, Paris, PUF, 1984, p. 125.
[71] J.-G. Fokouo, *Donner et transmettre: la discussion sur le don et la constitution des traditions religieuses et culturelles africaines*, Zürich, Lit Lang, 2006, p. 134.
[72] F. Kabasele Lumbala, *Catéchiser en Afrique aujourd'hui. Apport des traditions orales*, Kinshasa, Baobab,1995, p. 30.

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, aplanit les divergences et rétablit l'harmonie communautaire »[73].

Selon la tradition orale yansi, le pouvoir de la parole ou du verbe constitue une qualité importante et inestimable au sein de la communauté. C'est une force en soi. Celui qui maudit une personne par exemple, lui cause du tort par la seule puissance de sa parole. Un chef doit savoir dominer et convaincre en se servant de sa parole. Dans le cas contraire, on le croira très faible ou plus idiot et sans force. L'importance accordée à l'usage de la parole est en relation avec l'autorité du chef. Mais, comme toujours, la parole n'est pas seulement l'apanage des chefs ou des instances des compétences traditionnelles. Ceux ayant ce don, le mettent au service du bien-être de la communauté et acquièrent en même temps un certain prestige[74]. En d'autres termes, « *si un homme adulte veut se produire en public, par exemple lors de divers pourparlers dans le village, il doit tout d'abord savoir parler. Il doit savoir utiliser sa langue dans toutes ses nuances. Il doit connaître les proverbes, expressions, histoires…* »[75].

À bien voir de près, les ancêtres, pour respecter toute la réalité qui les entouraient, privilégièrent la sagesse rituelle par la parole, accompagnée du contact vécu, de la mémorisation, des adages, des proverbes, des mythes, des symboles et des contes. Ils savaient qu'avec la parole, on peut bénir comme maudire. La parole des anciens et des instances des compétences, symbole de la sagesse, tient ainsi une mission de régulation prenant à témoin les ancêtres[76]. À l'imitation de ces ancêtres, il est indispensable de respecter la parole et d'en faire bon usage, car, le non-respect de la parole donnée peut entraîner une sanction exemplaire.

La force des anciens et surtout des instances des compétences traditionnelles se trouve dans le respect de la parole donnée, c'est-à-dire la « bouche des ancêtres » aux descendants[77]. Cette parole est prononcée d'une part, pour la survie du groupe social à travers les interdits, rites, préceptes et d'autre part, contre la destruction des liens vitaux essentiels. Les Yansi savent que les

[73] J. Muanda Kienga, « L'Afrique face aux défis de la mondialisation pour une réappropriation de son patrimoine éthique », dans *Cahiers des Religions Africaines, Nouvelle série*, nº 2 (2020), pp. 9-35.
[74] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 250.
[75] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 187.
[76] Cfr. D. Tampwo, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 385-386. Voir aussi: E. Munzadi, « Le village yansi », dans H. Hochegger (dir.), *L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma. Rapport et compte-rendu de la IV*ème *Semaine d'Études ethno-pastorales, Série I*, vol. 4, Bandundu, Ceeba, 1968, pp. 105-107; G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 250; B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, pp. 29-30.
[77] Cfr. D. Tampwo, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 386.

paroles prononcées par un chef ont le pouvoir de mettre hors d'état de nuire le contrevenant. Ainsi, comme émetteurs de la parole, les chefs de terre luttent contre les saccages de la nature et leur parole constitue une bouée de sauvetage pour toute la communauté. Pour cette raison donc, la parole des instances des compétences traditionnelles doit être mâchée, ruminée et digérée avant d'être prononcée, afin qu'elle soit une parole de communion et de réconciliation.

IV. 2. Les coordonnées théologiques (l'univers théologique yansi/négro-africain)

IV. 2. 1. Dieu créateur, Être Suprême (Nziam Mpwu)

La cosmovision yansi bien qu'appartenant à un groupe social bien particulier, partage avec les autres pays d'Afrique au sud du Sahara, un fondement des traditions spirituelles marquées par une vision unifiée du monde dans une dialectique des relations entre les êtres invisibles et visibles[78]. Une tradition orale raconte: « *Nziam Mpwu e mur etop ensi bakuur ebi, nde kesin alé, ma alé, tar alé. Nziam ebi atop* ». Ce qui se traduit littéralement: « Dieu est l'homme suprême du pays de nos ancêtres, il n'a ni origine, ni mère, ni père, il est notre Dieu suprême »[79]. Appelé *Nziam Mpwu*, Dieu est perçu chez les Yansi comme l'Être Supérieur, Mystérieux et Puissant, Créateur de tout ce qui existe[80]. Plus globalement d'ailleurs, en Afrique subsaharienne, Dieu est l'Unique Être par lequel l'univers est expliqué; Il est sans limite, Omniscient et Omnipotent, Transcendant, Invisible et Tout-puissant…[81]. Bénezet Bujo dira que ce « *Dieu est l'avenir de l'homme, il est intimement lié à sa création pour laquelle il garantit le salut* »[82]. Pour paraphraser le Pape Paul VI, la conception spirituelle est basée sur l'idée de Dieu, cause première et dernière de toute chose. Dieu est invoqué comme un père, grand refuge à des moments solennels et critiques de la vie[83].

---

[78] Il faut pour le moins admettre que les Yansi comme peuple, furent à plusieurs reprises, sinon de façon continuelle, influencés suffisamment par les idées religieuses de leurs voisins, à la suite des migrations et contacts avec les divers peuples négro-africains. Pour la plupart de ces peuples, leurs institutions et pratiques, soient-elles socio-religieuses ou magiques, ne sont pas souvent en contradiction, par exemple, quant à la conception ou à l'existence d'un Dieu tout-puissant, Créateur de toute chose visible et des humains, quant au rôle ou à la place des ancêtres dans la communauté des vivants, (etc.). Cfr. V. Mulago Gwa Cikala, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique de Kinshasa,1980[2]. Voir aussi: B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*; J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*,

[79] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 222. Voir aussi: Id., *La situation religieuse des Mbiém*, p. 48; H. Hochegger (dir.), *Dieu, Idoles et Sorcellerie dans la région Kwango/Bas-Kwilu. Rapport et compte rendu de la II*[ème] *semaine d'Études Ethno-pastorales*, Série I, Vol. 2, Bandundu, Ceeba, 1966.

[80] Cfr. Id., « La mort et la vie après la mort chez les Yansi », pp. 53-54. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 257.

[81] V. Mulago Gwa Cikala, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, p.162. Id. « Le Dieu de bantu », dans *Cahiers des Religions Africaines*, nº 1(1968), pp. 59-60.

[82] B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, p. 33.

[83] Cfr. Paul VI, « Valeurs traditionnelles africaines ». *Message 'Africae terrarum' à l'Afrique. La Documentation Catholique*, nº 1505 (1967), pp. 1937-1956.

Chez les Yansi, Dieu occupe une place importante, son existence est connue, elle s'impose à l'humain et ne peut se démontrer. Dieu n'est pas sujet de réflexions mais de constatations[84]. De toute évidence, « *les Yansi croient indubitablement à l'existence d'un Dieu souverain, Nziam …Être immatériel et immortel* »[85]. Ce Dieu n'est représenté par aucun objet artistique ou matériel, ni symbolique, *Nziam* est *muè* (Dieu est souffle), Il est immatériel et invisible[86]. Selon cette tradition yansi, Dieu créateur a une fonction centrale: « c'est lui qui donne et reprend la vie ». Quand par exemple, un enfant ne crie pas lors de sa naissance, on verse de l'eau sur terre, puis, l'enfant est frotté avec du poivre de Cayenne pour être posé sur cette terre humide. Ensuite, un groupe des femmes l'entoure et frappe du pied sur la terre en scandant: *Nziam, mpa mwaneme* (Dieu, donne-moi mon enfant)[87].

La croyance dans l'originalité de Dieu se manifeste à travers certains attributs que ces vieux païens yansi lui ont donnés: *Nziam mpwu minawà,* Dieu est un agent tout-puissant et suprême régnant sur les neuf clans: *Minawà (mina*, mot archaïque qui signifie clan et *wà*, désigne neuf). C'est l'idée de puissance et de perfection en Dieu. Un autre attribut de Dieu est *Nziam Malam-nkam,* Dieu vit éternellement: *Malam* signifie vivre longtemps, durer. *Nkam* désigne cent. C'est l'idée d'infinité, d'éternité en Dieu. Un troisième attribut est *Nziam Tarena*: Tar veut dire Père et *ena*, signifie chose. Dieu est père, origine de toute chose ou créateur de tout[88].

Tout bien considéré, le Dieu yansi est « *l'Être Suprême qui habite au ciel (wúl), loin des hommes, il est intangible et ses desseins sont inchangeables. Sa fonction principale est la création, car il est à l'origine de toutes choses. Il est avant tout conçu comme celui qui donne et reprend la vie, surtout la vie humaine* »[89]. Les Yansi l'expriment à travers les exclamations comme: *Ah, Nziam e bar*! (Dieu avec les hommes), *ah Nziam Tàa, Mpwu* (Dieu Père, Tout-puissant), souvent accompagnées d'un regard vers le ciel, au cours de multiples circonstances. Car, disent-ils, si nous existons, logiquement notre Créateur doit aussi exister quelque part[90]. Ce Créateur a tout créé, même le simple fait merveilleux de passer du palmier au vin (*mal e nsam*, vin de palme). Ils

[84] J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p. 48.
[85] R. De Beaucorps, *Les Bayansi du Bas-Kwilu*, Louvain, Éd. de l'Aucam,1933, p. 113.
[86] J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p. 49.
[87] Id., *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 175; 232.
[88] J. Makaya, « La croyance yansi aux esprits et à l'Être suprême », dans R. Ngu'b Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, pp. 193-205.
[89] J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p. 41.
[90] R. Ngu'b Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, p. 202. Voir aussi: J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p. 48.

affirment avec conviction la supériorité de Dieu sur les ancêtres. Ceux-ci occupent une place très importante et leur autorité vient de *Nziam* (Dieu)[91].

IV. 2. 2. Les ancêtres

Tous les défunts ne font pas partie du groupe des ancêtres bienveillants. Parce que certains sont effacés de la mémoire du groupe et sont simplement appelés *Bakwi*, c'est-à-dire morts à jamais. Soit, parce qu'ils sont morts par noyade, suicide, soit ils étaient soupçonnés de leur vivant d'être sorciers, mauvais et sans prestige dans la lignée. Par conséquent, ils n'ont pas droit aux actes cultuels, à la vénération, au respect de la part des vivants mais ils sont craints. Cette crainte « *provient de la croyance au sortilège* »[92]. En revanche, ceux que les Yansi appellent *Bakuurabi*, c'est-à-dire les ancêtres bienveillants, avaient une conduite irréprochable envers leurs aînés ainsi qu'envers leurs protégés et étaient considérés comme prestigieux, bons, intègres de leur vivant. Ils sont représentés par un ancien dans chaque clan ou lignage (*mukuur' e ndwo* ou *Mukuur' e zum,* l'ancien du clan ou du lignage). Ils font partie de la communauté au propre comme au figuré [93].

L'on remarque qu'en fait, « *il y a deux catégories d'ancêtres: ceux ayant bien vécus sur terre et ceux qui n'y sont pas parvenus. Seuls les bons ancêtres sont dignes d'être invoqués, car ils inspirent de bonnes pensées aux vivants. Il y a là un caractère spirituel d'intercession qui rend possible au vivant une vie harmonieuse avec son environnement* »[94]. Selon la conception traditionnelle yansi, les Ancêtres bienveillants « *restent les propriétaires de la terre, ils accordent la fécondité aux êtres humains et aux animaux et la fertilité aux champs, ils apportent le gibier aux chasseurs et préservent leurs descendants du malheur* »[95]. Les Yansi se réfèrent à ces ancêtres qui exaucent leurs prières à la suite des récoltes, chasses et pêches infructueuses à répétition ou en cas de catastrophe naturelle, épidémie meurtrière et toute autre situation menaçant durablement la vie des populations locales[96]. Autrement dit, « *le contact, la communication et la communion avec*

---

[91] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 258. Voir aussi: J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 232

[92] P. Swartenbroeckx, « La magie chez les Yansi du Congo », dans *Bulletin Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, nº 80 (1969), pp. 187-226.

[93] J. F. Thiel, « L'aspect sociologique du culte des ancêtres chez les Yansi », dans H. Hochegger (dir.), *Mort, funérailles, deuil et culte des ancêtres chez les populations du Kwango/Bas-Kwilu. Rapport et compte rendu de la III[ème] semaine d'Études Ethno-pastorales, série I,* Vol. 3, Bandundu, Ceeba,1967, pp. 198-215. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 230; É Pini-Pini Nsasay, *La mission civilisatrice au Congo Réduire des espaces de vie en prison et en enfer*, Douala, AfricAvenir/Exchange & dialogue, 2013, p. 17.

[94] P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologie des êtres dans la théologie chrétienne et dans la pensée bantoue. Fondement d'une éthique de la tempérance,* Frankfurt, Peter Lang, 2010, pp. 206-207.

[95] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 232.

[96] Cfr. R. Ngu'b Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, p.115.

les ancêtres ont une dimension à la fois salvifique et eschatologique. La dimension salvifique se rapporte non seulement à la communauté terrestre, mais également à celles des morts (…)[97].

Membres de différents lignages, « *les ancêtres portent intérêts à tout ce qui concernent la famille, sa santé et sa fécondité puisqu'ils sont ses anciens et cherchent à être réincarnés dans la famille. La terre familiale est leur propriété et ils doivent être consultés si elle est cédée à un autre groupe* »[98]. Les Yansi croient que leurs ancêtres dirigent la vie, veillent sur l'ordre socio-cosmique et peuvent punir les transgresseurs des us et coutumes. De ce fait, « *les ancêtres sont des protecteurs, ils veillent sur les leurs encore en vie. Ils sont passés de l'autre côté où vivre consiste à protéger les membres du lignage restés en vie. Ils y veillent jour et nuit, partout où on se trouve. C'est pour cela que les vivants ont tout intérêt à être en relation et en harmonie avec eux* »[99].

Les Ancêtres bienveillants sont comme des « saints » qui ne se réfèrent pas à eux-mêmes, mais à Dieu pour exaucer les vœux des vivants. Ils ne quittent pas le monde des vivants avec la mort. Ils sont comme ces intermédiaires qui militent aux côtés des humains pour le triomphe de la vie à transmettre[100]. Pour emprunter les propos de François Kabasele Lumbala, « *les ancêtres sont ceux qui, nous ayant transmis la vie, continuent de la soutenir dans l'Au-delà où ils se trouvent auprès de Dieu* »[101]. Paraphrasant aisément Vincent Mulago, Bénezet Bujo souligne que: « *on s'adresse d'abord aux ancêtres et à Dieu avant et après la chasse. Durant le temps de la moisson, de récolte, de sécheresse et de famine: c'est de nouveau à Dieu et aux ancêtres qu'on s'adresse (…) Le mariage non plus ne peut être conclu sans y impliquer les ancêtres* »[102]. Les ancêtres bienveillants constituent un vrai gage de protection, de bien-être et de bénédiction pour les vivants.

Certains théologiens africains ont jugé bon de donner au Christ Jésus le nom de « Proto-Ancêtre, prototype d'ancêtre », second Adam (cf. 1*Co* 15, 20 ; *Col*. 1,15) pour signifier que le Christ est le modèle ultime des ancêtres mortels[103]. En ce sens, le rôle d'intermédiaires que jouent

---

[97] B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, p. 26. Voir aussi: J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém,* pp. 88-89.
[98] J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém,* p. 89. Voir aussi: Id., *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 226-227.
[99] É. Pini-Pini Nsasay, *La mission civilisatrice au Congo…*, p. 44.
[100] Cfr. J. F. Thiel, « L'aspect sociologique du culte des ancêtres chez les Yansi », pp. 198-201. Voir aussi: La liturgie en rite « zaïrois » approuvée par Rome en 1988. Cfr. Conférence épiscopale du Zaïre, *Missel romain pour les diocèses du Zaïre. Supplément au missel romain pour les diocèses du Zaïre*, Kinshasa, Éd. du Secrétariat général, 1989.
[101] F. Kabasele Lumbala, « Liturgies africaines et vie », dans *Théologiques*, nº 1 (2011), pp. 147-162. Voir aussi: *La théologie africaine face à l'urgence écologique. De la théandricité à la cosmothéandricité*, p. 96.
[102] B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine,* p. 28. Cfr. V. Mulago Gwa Cikala, *La religion traditionnelle des bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique,1980[2].
[103] Cfr. F. Kabasele Lumbala, *Liturgies africaines. L'enjeu culturel, ecclésial et théologique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1996. Voir aussi: B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, p. 101; Id. (éd.), *Théologie africaine au XXI siècle. Quelques figures, Vol. III*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2013, p. 38; G. Tchonang,

les ancêtres yansi peut ressembler d'une façon ou d'une autre à celui des « chamanes » qui, sans doute, se rapproche aux patriarches bibliques comme Abraham (*Gn* 12,7; 15,1; 18,1), Jacob (*Gn* 28, 11-17) et Moïse (*Ex* 17,5; *Nb* 20,11)[104]. Mais, c'est l'unique Dieu, créateur et transcendant qui mérite toujours l'adoration. Pour ce faire, la vénération des ancêtres ou le culte rendu aux ancêtres est à comprendre ici comme des prières, des offrandes, libations, sacrifices, rites, symboles, acte ou devoir de piété que les vivants leurs adressent, car, appartenant toujours à leur communauté[105]. Pour l'ethnologue Josef Franz Thiel ce sont « des comportements sociaux »[106].

C'est ainsi que les instances des compétences et les anciens ne peuvent pas boire leur vin de palme (*malafu*) sans en avoir offert au préalable une libation à la terre où gisent les ancêtres. Agissant de cette manière, ils croient s'adresser aux esprits de la nature et aux ancêtres[107]. Le monde des ancêtres (invisible) et celui des vivants se compénètrent et s'influencent. Car, les morts ne sont pas vraiment morts, ils vivent avec les vivants, mais d'une autre façon. C'est « *le souffle des ancêtres* » dira Birago Diop[108]. Pour marquer ce lien, les Yansi utilisent souvent les expressions comme: « *Bakuurabi bà pà* »: nos ancêtres sont ici…; « *Bakuurabi batiene* »: nos ancêtres ont dit, nous ont laissé dire, nous ont enseigné, (etc.).

Au demeurant, les ancêtres bienveillants occupent une place significative au sein de la plus vaste communauté des vivants et des non-encore-nés. Ils sont mystérieusement vivants, porteurs du bonheur ou du malheur et ont une part active dans le fonctionnement de la famille-clan. « *La mort ne les a pas séparés de leur communauté, mais leur a attribué un statut supérieur au sein de leur groupe… Désormais, ils dépassent de loin tous les vivants en pouvoir, en savoir et en prestige* »[109]. Les vivants se réfèrent à eux pour régler tous les problèmes liés au clan-lignage et à la nature. Ainsi donc, « *la vie dans ses différentes manifestations ne peut avoir de sens que si on la rapporte aux ancêtres dont on doit ainsi faire mémoire* »[110]. Les vivants les commémorent et

« Brève histoire de la théologie africaine », dans *Revue des Sciences Religieuses*, nº 84/1 (2010), pp. 175-190; B. E. Awazi Mbambi Kungua, *Le Dieu Crucifié en Afrique. Esquisse d'une Christologie négro-africaine de la Libération holistique*, Paris, L'Harmattan, 2012.

[104] Cfr. J. M. Fung, « Hermenéutica postcolonial y postmisional para una pneumatología chamánica liberadora », dans *Revista Voices*, S/N (2013), pp. 123- 147.

[105] Cfr. A. Müller, « La structure sociologique de Mbaya larme », p. 21. Voir aussi: J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, pp. 104-105.

[106] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 229.

[107] Cfr. P. Swartenbroeckx, « Les dynasties yansi du Congo-Kwilu », dans *Bulletin Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, nº 83 (1972), p. 112. Voir aussi: J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p. 104; D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 385.

[108] Cfr. Birago Diop, *Leurres et Lueurs*, Paris, Présence africaine, 1960.

[109] J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p. 89.

[110] B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, p. 26.

sont censés transmettre les *nsik* (prescriptions et défenses ou interdits) qu'ils ont laissés de génération en génération. Car, la survie des ancêtres dépend de leur descendance.

IV. 2. 3. L'esprit Lébwéy

Nous avions souligné ci-dessus que *Lébwéy* est un nom générique représentant toute une catégorie d'esprits liés à la nature. C'est comme un pouvoir qui, selon les Yansi, a son origine dans la nature. « *Le Lébwéy est un esprit de la nature invisible mais qui a la possibilité de s'incarner dans des arbres, des rivières, des tourbillons ou d'autres manifestations de la nature* »[111]. Les Yansi croient et disent que « *chaque source, rivière, forêt, savane est habitée par un Lébwéy* »[112]. Pour signifier la présence de cet esprit dans la nature, les Yansi affirment évidemment qu'« *au sein des forêts, il y a des endroits où la nature manifeste particulièrement la présence et la force du Lébwéy, soit sous la forme d'un tourbillon, soit sous la forme d'une végétation anormale… soit par la présence de particularités du sous-sol…* »[113].

Il y a une personne chargée du culte de l'esprit *Lébwéy*, appelée *Nga-Lébwéy* (prêtre, chargé de la divinité de la nature)[114]. Certes, si *Lébwéy* est l'esprit de la nature, le *Nga-lébwéy* est la personne qui détient le pouvoir de gérer et de garder cet esprit pour le bien de la communauté[115]. En effet, Guy de Plaen souligne qu'« *un culte est rendu au Lébwéy par le Nga-Lébwéy. Il a lieu en forêt, mais une partie du fétiche peut demeurer au village sous le lit du Nga-Lébwéy afin de lui communiquer des rêves et des ordres à travers un langage onirique. On offre essentiellement du vin de palme et des noix de cola à ce Lébwéy…* »[116]. Il joue en quelque sorte le rôle de médiateur entre la population et l'esprit *Lébwéy* pour la fécondité de la terre, la chasse et la pêche fructueuses. « *Nga-Lébwéy est le puissant de Lébwéy, celui qui peut se tenir devant Lébwéy* »[117]. L'esprit *Lébwéy* lui transmet ses ordres et ses directives dans le langage des songes et des rêves[118]. Selon une tradition orale: « *Tous, nous vivons par le Lébwéy. Il a donné à tous les conditions pour vivre*

---

[111] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 156. Voir aussi: J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 248.
[112] J. F. Thiel, *Les aspects de la terre en société Mbiém*, p. 368.
[113] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 183. Voir aussi: J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 89.
[114] Cfr. B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, pp. 25-26. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 369.
[115] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 371.
[116] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 266.
[117] É. Kentey Pini-Pini Nsasay, « Plaidoyer pour une province Bayansi: diagnostic de la territorialité congolaise », dans J.-M. Essiéné et L. L. Assipolo Nkepseu, *Les dynamiques identitaires dans les sociétés plurielles de peuplement composite*, Douala, Pygmies, 2022, p. 27.
[118] Cfr. G. De Plaen*, Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 184. Voir aussi: J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 249.

dans sa terre. Ta'Sar lui-même a reçu ses interdits d'un Nga-Lébwéy; nul ne peut désobéir aux règles du Lébwéy »[119].

En somme, l'esprit *Lébwéy,* génie de la terre, protège l'écosystème pour le bien-être social. Le système socio-religieux du *Nga-Lébwéy* est à la fois craint et s'avère pertinent aux yeux des Yansi. Ainsi, « *le rite se fait sur base simplement de la confiance en la nature, aux membres de la communauté et aux esprits réparateurs du préjudice causé à la nature* »[120]. Dans le domaine religieux yansi, au-delà de l'esprit *Lébwéy*, s'ajoutent la magie et la sorcellerie qui sont considérées comme deux domaines de croyances coutumières animistes accompagnant toutes les circonstances de la vie: la chasse, la pêche, la culture des champs, la maladie, la mort, (etc.)[121].

IV. 2. 4. La mort et la vie après la mort

La mort et la vie après la mort sont parmi des grandes énigmes qui n'ont cessé de tourmenter l'humanité depuis toujours. La conception que les Yansi ont de ces deux questions entourées de mystère ne s'éloigne pas de celle de divers peuples de l'Afrique subsaharienne. Pour la plupart: « *La mort n'est pas la destruction de la personne, un refus de communication de la personne avec le reste de l'univers, mais simple voie d'accès vers la vie ancestrale. Les ancêtres étant en liaison substantielle avec les vivants…* »[122]. En ce sens, la mort n'est qu'un pas qui mène vers la vie de l'au-delà, vie avec les ancêtres[123]. *« Le décès ne signifie pas la fin absolue de la vie, mais uniquement un changement d'état…* »[124].

Le dialecte *Kiyansi* ne connaît pas le substantif équivalent au terme « mort », on utilise plutôt le verbe *kwa*, mourir. L'accent est surtout mis sur l'action de mourir et la cause de cette action. Quelques chants de deuil et certains proverbes affirment clairement et théoriquement que seul *Nziam,* Dieu peut faire vivre et mourir[125]. « *Nziam awol mur endi*: Dieu a repris son homme ». On entend parfois les gens dire ou même chanter: « Dieu est mauvais, parce qu'il fait mourir ». Cependant, dans la réalité de la vie quotidienne, le constat est autre. Dès qu'une personne meurt, on cesse d'accuser Dieu de l'avoir fait mourir pour chercher le coupable dans la vie du mort et

[119] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 187.
[120] D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…,* p. 372.
[121] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 275-307.
[122] J.-G. Fokouo, *Donner et transmettre: la discussion sur le don et la constitution des traditions religieuses et culturelles africaines*, p. 233.
[123] Cfr. H. Hochegger, « Discours d'ouverture », dans Id. (dir.), *Mort, funérailles, deuil et culte des ancêtres chez les populations du Kwango/Bas-Kwilu. Rapport et compte rendu de la III*ème *semaine d'Études Ethno-pastorales, série I*, Vol. 3, Bandundu, Ceeba, 1967, p. 14; P. Hugon « Les blocages socio-culturels en Afrique noire », dans *Tiers-Monde*, n° 8, (1967), pp. 699-709.
[124] H. Hochegger, « Discours d'ouverture », pp. 13-14.
[125] Cfr. J. F. Thiel, « La mort et la vie après la mort chez les Yansi », pp. 56-57

dans son entourage[126]. Certes, la croyance traditionnelle yansi renvoie souvent la cause de la mort à un auteur supposé, à la magie ou à un sortilège (*Muem* ou *kindoki:* force maléfique) d'un sorcier. Si un homme meurt, c'est parce qu'il y a un autre homme qui l'a fait mourir, qui l'a assommé (mangé, tué)[127]. Pour les Yansi, la mort n'est normale que dans la vieillesse, elle est alors le fait de Dieu avec les humains (*Nziam e bar*). En revanche, un décès précoce ou imprévisible, une maladie, une infortune, ont pour cause les sortilèges, les maléfices[128].

Selon la conception yansi, « *l'individu ne meurt pas et ne quitte pas la communauté, il reste présent en elle, près d'elle géographiquement et physiquement. Il acquiert une autre nature et reste en contact avec les vivants, participe à leur vie sur laquelle il peut avoir une action* »[129]. Toutefois, la mort d'un proche parent n'est évidemment pas toujours acceptée de bon gré. C'est ainsi que les Yansi déposent certains objets que le défunt utilisait de son vivant au cimetière: assiettes, couteaux, fourchettes, habits, (etc.). « *Le défunt devient un esprit protecteur et partage la vie avec la famille terrestre* »[130]. De plus, pour marquer l'attachement indéniable à la terre, les Yansi sont enterrés dans leur village, au cimetière du lignage où gisent les ancêtres. Les Yansi considèrent que les morts doivent être enterrés avec honneur, sous peine de les voir persécuter les descendants[131]. L'on peut voir que selon cette croyance, « *les gens continuent, même après leur mort, à faire partie du réseau des relations cosmiques qui entretiennent la vie dans l'univers* »[132].

Les Yansi croient en une vie après la mort auprès de Dieu (*Nziam)*[133]. Ils l'expriment par des chants, des gestes, des dictons, des proverbes au moment du deuil et de l'enterrement. Pour emprunter encore une fois de plus les propos de l'anthropologue Guy de Plaen: « *L'idée d'une survie est ainsi traduite dans les faits* »[134]. Le prêtre, ethnologue Josef Franz Thiel qui a longtemps vécu chez les Yansi et dont les recherches nous aident à étoffer ce chapitre, semble affirmer que tout Yansi désire vivre après sa mort en compagnie de ses ancêtres[135]. Cependant, cette survie dans l'au-delà ne se conçoit pas s'il n'y a aucune descendance sur terre qui puisse en parler, visiter la

[126] Cfr. *Idem*, p. 54. Id., *La situation religieuse des Mbiém*, p. 123.
[127] Cfr. H. Hochegger, « Discours d'ouverture », p. 14. Voir aussi: G. de Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 257.
[128] Cfr. P. Swartenbroeckx, « La magie chez les Yansi du Congo », dans *Bulletin Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, nº 80 (1969), p. 191.
[129] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 271. Voir aussi: J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 227.
[130] B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, p. 27.
[131] Cfr. P. Swartenbroeckx, « La magie chez les Yansi du Congo », p. 197.
[132] S. Kobia et Konrad Raiser, *Le courage de l'espérance. Les racines d'une vision nouvelle pour l'Eglise et sa vocation en Afrique*, Paris, Cerf, 2006, p. 34.
[133] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 27.
[134] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 258.
[135] Cfr. J. F. Thiel, « La mort et la vie après la mort chez les Yansi », p. 58.

tombe et rendre un culte. Un vieux yansi l'exprime ainsi par une question: « À quoi bon vivre dans l'autre village s'il n'y a plus personne sur terre pour visiter ta tombe et t'offrir les libations? »[136].

Par ailleurs, la conception traditionnelle yansi est si vague concernant la réalité de la vie après la mort et la manière dont se déroule cette vie dans le village de Dieu (*Bal* ou *Laal e Nziam*). « Nous ne savons rien de la vie dans l'autre village »: y a-t-il récompense et châtiment? Joie ou peine? Les Yansi gardent seulement l'opinion d'une certaine séparation entre les bons et les mauvais. Pour eux, le *mur mubi*, l'homme mauvais ne paraîtra pas devant Dieu, un sorcier ne rejoindra pas la compagnie des ancêtres. La croyance qu'il sera transformé en bête sauvage ou en fauves est très répandue[137].

Enfin, concernant la question de la mort et de la vie après la mort, la société traditionnelle yansi n'avait pas d'idées aussi claires. On peut y lire seulement l'idée d'une continuité de vie entre les vivants et les morts à travers les diverses cérémonies organisées, accentuant les liens[138]. Toutefois, l'influence du Christianisme par l'adoption des expressions chrétiennes, a comblé de plus en plus des lacunes au sujet de Dieu, de la mort et de la vie après la mort. La lumière de la Bonne Nouvelle du Christ a aidé beaucoup de baptisés à sublimer ou corriger l'ancienne image de ces différents thèmes, surtout avec la transformation du Dieu lointain, *Nziam Mpwu*, en Dieu proche, personnel et dynamique. De plus, grâce au christianisme, la base des principes éthiques a été transférée de la volonté des ancêtres à la volonté de Dieu[139].

Pour ne pas se rendre plus vulnérable et vivre en désaccord avec la « grande harmonie de la vie », cette cosmovision yansi promeut quelques valeurs traditionnelles positives. Celles-ci ne préconisent pas les rapports de conquérants ou de maîtres à esclaves entre les personnes et avec la nature. Nous les évoquons ci-dessous.

IV. 3. Valeurs socio-culturelles positives à promouvoir

Nous entendons par valeur un fait de culture conforme à la raison, à la nature de l'être humain et répondant positivement aux besoins fondamentaux des membres d'une communauté humaine. Ce sont toutes les valeurs se référant aux conditions et aux intérêts de la communauté

[136] Cfr. *Idem*, p. 56. Voir aussi: B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, p. 26.
[137] Les Yansi croient que par la sorcellerie, un défunt peut se métamorphoser en animal ou bête sauvage. Il peut aussi revenir au village et parfois, ses proches parents prétendent l'apercevoir de temps en temps. Cfr. J. F. Thiel, « La mort et la vie après la mort chez les Yansi », pp. 57-58. Voir aussi: P. Swartenbroeckx, « La magie chez les Yansi du Congo », p. 205; P. Nzuzi Bibaki, *Approches africaines de la sorcellerie*, Kinshasa, Éd. Loyola,1997.
[138] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 262-265.
[139] Cfr. J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p. 127.

qui les a confectionnées. Elles peuvent être relatives pour les uns par rapport aux autres. Cependant, il y a des valeurs constantes et communes à l'histoire de l'humanité, car elles sont enracinées dans la nature de la personne humaine et dans la conscience universelle[140]. Les valeurs que nous évoquons ici ne sont pas exclusives à l'Afrique ou à l'une de ses parties. Loin de nous l'intention d'insinuer que toutes les valeurs sont « mesurables et échangeables ».

Nous aimerions souligner que les valeurs essentielles que cette cosmovision promeut, constituent un legs de ses ancêtres[141]. Elles prétendent tracer des voies qui optimisent tant les relations interpersonnelles, l'interdépendance Homme-Nature, certains comportements et règles coutumières éprouvés que les chances indispensables pour satisfaire les inquiétudes présentes et futures. Elles sont comme ces impératifs catégoriques censés répondre aux préoccupations d'un développement durable et au respect des droits de l'homme. Nous pensons évidemment qu'elles sont dynamiques et peuvent également construire « une civilisation d'amour » et de communion vitale des humains entre eux, avec les êtres non-humains et avec Dieu créateur.

III. 3. 1. Le respect de la vie et sa transmission

L'amour pour la vie reçue caractérise les peuples d'Afrique au sud du Sahara. Ceux-ci préfèrent des péripéties atroces qui jalonnent la vie plutôt que de se suicider – de se donner la mort –[142]. Voudrions-nous affirmer avec Engelbert Mveng que: « *L'Homme, dans la tradition négro-africaine est essentiellement Vie* »[143]. En rejoignant la vision négro-africaine du monde, le Pape Benoit XVI écrit: « *la vie est perçue comme une réalité qui englobe et inclut les ancêtres, les vivants et les enfants à naître, toute la création et tous les êtres (…) L'univers visible et invisible y est considéré comme un espace de vie des hommes, mais aussi comme un espace de communion où les générations passées côtoient invisiblement les générations présentes, elles-mêmes mères de générations à venir…* »[144]. Théophile Obenga n'a-t-il pas raison de souligner que: « *le temps de la nature et de la vie est lié intrinsèquement au temps culturel de l'homme. Profonde unité cosmique de l'histoire…* »[145]?

---

[140] Cfr. A. Souzoug Mungala, « L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales », nº 31 (1982). http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id_article=838 (dernier accès le 22/09/2020).
[141] Nous voulons rappeler que dans l'Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa* (14 septembre 1995), nnº 42-43, le Pape Jean-Paul II évoque bien ces valeurs positives de la culture africaine en général dont la cosmovision yansi en fait partie de façon intégrale. Désormais, nous indiquerons de la manière suivante: *EA*.
[142] Cfr. R. Heyer et F. Kabasele Lumbala, « Théologie africaine et vie », dans *Théologiques* 19/1 (2011), pp. 5-12.
[143] E. Mveng, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan,1985, p. 35.
[144] Benoit XVI, *Africae Munus. Exhortation Apostolique post-synodale sur l'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix* (19 novembre 2011), nº 69. Nous citerons désormais: *AM*.
[145] Cfr. T. Obenga, *Pour une nouvelle histoire*, Paris, Présence africaine, 1980, p. 21.

En effet, les Yansi conçoivent la vie comme un don sacré par excellence venant de Dieu. Elle habite tout ce que Dieu a créé: l'humain, l'univers, la terre, les animaux, les forêts, l'océan, les montagnes, (etc.). En d'autres termes, la vie est considérée comme une valeur suprême chez les Yansi. Elle règle les relations au niveau humain (clan, lignage, famille, village, etc.). Il ne s'agit pas seulement de ma vie à moi, celle des autres personnes mais aussi, de tous les êtres du cosmos selon leurs natures et leurs espèces –créatures animées et inanimées–. Cette vie mérite bien d'être conservée et protégée contre tout préjudice, bien au-delà des intérêts politico-économiques, personnels ou du couple et transmise à la descendance[146]. Bien entendu, « *la lutte pour la protection et la conservation de la vie repose sur la croyance selon laquelle tout l'univers visible et invisible – depuis Dieu jusqu'au grain de sable, en passant par les génies, les ancêtres, les animaux, les plantes, les minéraux – est composée de 'vases communicants', des forces vitales solidaires qui émanent toutes de Dieu…* »[147].

À travers les contes, les légendes, les fables, les mythes, les proverbes et les adages, la personne découvre que sa vie est liée aux espèces animales, végétales et minérales. Par la pratique des tabous, totems, interdits, rites et préceptes, la tradition ancestrale enseigne à l'être humain qu'il « *n'est pas au-dessus du cosmos mais il est lui-même cosmique et ne peut se réaliser qu'en relations avec tous les êtres cosmiques qui finalement remontent à Dieu en tant que source intarissable de vie* »[148].

Normalement, le bien à faire se confond ici avec tout ce qui favorise, anime ou accroît la vie. En revanche, le mal, c'est ce qui la diminue et tente à y mettre un terme[149]. En d'autres mots, est bon, ce qui préserve la vie, la transmet et augmente le potentiel vital individuel et communautaire. En fait, l'homme yansi s'insère dans la dynamique de l'anthropologie négro-africaine pour qui: « *Vivre, c'est avoir de la force, être en bons rapports avec Dieu et les ancêtres qui sont respectivement la source et le canal par où nous vient la vie; c'est être en harmonie avec les vivants terrestres et la nature qui nous entoure et finalement, c'est transmettre et donner la vie que nous avons reçue…* »[150]. De là, découle la vision spirituelle de la vie dans la mesure où vivre,

[146] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 402.
[147] J. A. Nyeme Tese, « La notion de « être-avec » dans l'anthropologie africaine… », p. 97.
[148] B. Bujo, « La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie », p.156.
[149] Cfr. L.-V. Thomas et R. Luneau, *Les Sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique noire*, Paris, Robert Laffont,1977, p. 22.
[150] R. Heyer et F. Kabasele Lumbala, « Théologie africaine et vie », p. 8.

c'est reconnaître et respecter le lien étroit et ontologique qui existe entre les vivants, les ancêtres, les éléments de la nature et finalement, avec le Créateur.

À cet effet, le caractère sacré de la vie est entouré d'une large solidarité au sein du clan-lignage et un certain nombre de rites pour l'exalter. La tradition culturelle et spirituelle yansi se réjouit de l'enfant dès le ventre de sa mère. Ce bébé à naître appartient à toute la communauté, bénéficie de l'attention et de la passion de tout le lignage en vue de la continuation de la vie sur terre. En transmettant la vie, les parents assurent leurs vieux jours auprès de leurs enfants devenus adultes. Ces derniers sont censés les garder chez eux par reconnaissance et amour filial jusqu'à leur mort[151]. Car, toute tentative d'abandon de ses vieillards de parents constitue un déshonneur pour les enfants et la Source même de la vie qu'est Dieu. Cette logique va contre l'insatiabilité de l'homme postmoderne. Celle-ci a déclenché la destruction de l'unité de vie existant entre les humains et les éléments de la nature, conduisant ainsi toute l'humanité à la mort, c'est-à-dire à l'autodestruction[152].

Pour les Yansi, la vie paraît inconcevable sans référence aux ancêtres bienveillants. Car, croient-ils, *« la vie est, après Dieu, intimement associée aux ancêtres, eux que Dieu a voulu placer à l'origine de la vie des descendants* »[153]. Loin d'être statique, la vie est concrète, dynamique, communicable et transmissible à travers l'union entre les familles et l'alliance avec la terre ancestrale.

III. 3. 2. L'union entre les familles et l'alliance avec la terre ancestrale

La terre ancestrale représente la mère génitrice et nourricière pour les Yansi. La famille regroupe les personnes ayant des liens de parenté grâce aux alliances conclues par le mariage entre les lignages concernés. Pour ce peuple, il se dégage un lien étroit entre les stratégies matrimoniales (d'ordre social) et celles foncières (d'ordre écologique)[154]. Nous osons affirmer que la conscience de l'unicité de parenté, de l'interdépendance, de la fraternité entre les lignages inspire le respect, la solidarité et la compassion[155]. Chacun a le devoir de gratitude pour la vie reçue dans la famille et de responsabilité vis-à-vis de sa terre natale. Aussi pourrait-on dire qu'ici, l'amour va bien au-

[151] Cfr. M. Anganga, « Vie et mort en Afrique noire », dans *Théologiques*, nº 1 (2011), pp. 87–106.
[152] Cfr. B. Bujo, « La conception négro-africaine de la nature et le problème écologique », p. 153.
[153] B. Bujo, « Le christianisme africain et sa théologie », dans *Revues des Sciences Religieuses*, nº 84 (2010), pp. 159-174.
[154] W.-R. Mfukala Moke, « Stratégies matrimoniales et appropriation de la terre chez les Yansi. Pour une solidarité entre générations », dans *Afrika Focus*, nº 1-2 (1994), p. 84.
[155] P. Roch, « La nature, source d'inspiration spirituelle », dans D. Bourg et P. Roch (dirs.), *Crise écologique. Crise des valeurs? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité,* Genève, Labor et Fides, 2010, p. 263.

delà de « *sa fonction biologique liée à la reproduction. L'amour c'est la fraternité qui relie tous les éléments de la vie et du cosmos* »[156].

Comme partout en Afrique subsaharienne, la famille chez les Yansi ne se limite pas au père, à la mère et aux enfants mais, s'étend au-delà de la dimension clanique, tribale, pour embrasser toutes les relations par alliances sous ses formes diverses; sans oublier l'union avec la terre ancestrale[157]. Cette famille constitue une valeur fondamentale et cellule de base, lieu d'amour et de communion, d'accueil, de soutien et d'encouragement mutuel. On dit que le Yansi n'épouse pas une femme seulement par amour mais aussi, pour assurer l'union entre les familles et des époux et épouses aux générations futures. Le mari qui défriche un champ, le fait d'une part, pour répondre à ses besoins actuels et d'autre part, pour garantir une des jachères à sa descendance[158]. Il y a là un souci de dépendance intergénérationnelle. Pour Léon Bourgeois, se crée un « *lien qui ne réunit pas seulement toutes les parties coexistant à une heure donnée. Ce lien réunit également ce qui est aujourd'hui et ce qui était hier, tout le présent et tout le passé comme il réunira tout le présent et tout l'avenir* »[159].

Comme on le voit, la terre ancestrale symbolise aussi le cordon ombilical et le placenta de toute la communauté. La symbolique du cordon ombilical est à comprendre comme la réciproque dépendance, la solidarité ontologique entre le genre humain et la nature. Car, l'image du placenta enterré près de la maison signifie non seulement l'ancrage à la terre mais aussi, le lien vital qui le rattache à son clan-lignage. Entre la parenté et la terre natale les liens sont fortement étroits, comme ceux de la mère à son enfant. Cette liaison va de la terre aux ancêtres du clan jusqu'à la communauté des vivants et des non-encore-nés[160]. Par ailleurs, « *là où ton placenta est enterré, tu reviendras* », dit un proverbe africain. Le placenta est restitué à la terre pour la féconder davantage, afin de donner plus de vie aux membres des lignages qui l'habitent. La femme yansi est la symbolique de la terre génitrice et nourricière. Elle est capable d'assurer et de garantir la reproduction du groupe social et sa pérennité.

---

[156] *Idem*, p. 262.

[157] Cfr. H. Hochegger, « La structure lignagère et les relations interlignagères d'un village yansi », pp. 49-50. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 47-48; D. Tampwo, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 403-404.

[158] Cfr. W-R. Mfukala Moke, « Stratégies matrimoniales et appropriation de la terre chez les Yansi », p. 84.

[159] Cfr. L. Bourgeois, *Solidarité: L'Idée de Solidarité et ses conséquences. Présentation de Marie-Claude Blais*, Paris, Éd. Le Bord de l'eau, 2008, p. 64.

[160] Cfr. H. Hochegger, « La structure lignagère et les relations interlignagères d'un village yansi », pp. 38-39. Voir aussi: É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, Beau Bassin, Presses Académiques Francophones, 2017, pp. 148-149.

Somme toute, la parenté et les unions matrimoniales garantissent certainement la solidarité intergénérationnelle et l'accès à la terre ancestrale à tous les lignages concernés[161]. Ce sens de solidarité doit se manifester dans la joie comme dans le malheur.

III. 3. 3. La solidarité et l'aide mutuelle

Il a souvent été entendu qu'en Afrique noire traditionnelle, « *riches et pauvres partageaient les joies et les peines, nul n'était privé de nourriture, tout le monde vivait dans la dignité et pouvait compter sur les richesses de la communauté dont il était membre* »[162]. Ce principe dénommé « socialisme traditionnel africain », prôné par Julius Kambarage Nyerere, veut que les membres d'une communauté éprouvent de la solidarité les uns envers les autres. Ils sont appelés à travailler avec ardeur pour assurer la sécurité et la protection matérielle et morale de tous.

Chez les Yansi en effet, la solidarité se veut être participative et laborieuse. On se partage les fruits de la chasse ou de la pêche: aujourd'hui c'est moi, demain c'est toi; pas de chacun pour soi. Ici précisément, nous pouvons suivre Ernest Munzadi quand il souligne: « *Quelle que soit la classe d'âge à laquelle on appartient, la solidarité, l'entraide et le respect de ses pairs, ses alter ego constituent un devoir sacré pour chaque membre* »[163]. Cette solidarité bannit la paresse et la loi du moindre effort considérées comme une honte impensable. Le paresseux ou le flâneur constitue une humiliation pour tout le lignage. Tous les membres de la famille restreinte faisant partie intégrante de leurs lignages respectifs, doivent participer à l'effort de production et aux mécanismes des solidarités[164]. Les adultes apprennent aux jeunes enfants à connaître la récolte d'aliments contribuant à l'approvisionnement du foyer comme les champignons, les chenilles, les légumes sauvages comestibles et leur périodicité et les techniques courantes des pêches et des pièges. Parce que, mal comprise, la solidarité engendre l'infantilisme et le parasitisme.

Ce sens de solidarité symbolisant et cimentant les liens dans la communauté se matérialise dans plusieurs circonstances de la vie. Notamment dans le cas du mariage et de deuil où les

---

[161] Cfr. W.-R. Mfukala Moke, « Stratégies matrimoniales et appropriation de la terre chez les Yansi », p. 104.

[162] S'inspirant de la famille élargie africaine, Julius Kambarage Nyerere, premier président Tanzanien, proposa son manifeste *Ujamaa, la base du socialisme africain* (1962), dans lequel il magnifie la communauté, l'esprit communautaire, la solidarité au sein de la grande famille –*Ujamaa*, en swahili, le préfixe nominal U, signifiant la manière d'être, de vivre–. L'idéal était la prise de conscience des valeurs traditionnelles africaines et la mise en valeur de l'organisation sociale traditionnelle. Ce principe a ouvert la voie à l'Organisation de l'Union Africaine (OUA). Cfr. J. Nyerere, *Ujamaa, the basis of African socialism*, Dar Es Salam, Présence Africaine, n°47, 1963.

[163] E. Munzadi, « Le village yansi », dans H. Hochegger, *L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma. Rapport et compte-rendu de la IV*ème *Semaine d'Études ethno-pastorales, série I*, vol. 4, Bandundu, Ceeba, 1968, p. 100.

[164] Cfr. W.-R. Mfukala Moke, « Stratégies matrimoniales et appropriation de la terre chez les Yansi », p. 86. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 47.

cotisations sont organisées pour assister les concernés, à travers le système de culture coopérative appelée « *Ibay* » (*likélémba*, ristourne). Pratique qui caractérise dans nos villages l'entraide mutuelle en matière du travail collectif. Certes, on travaille les champs individuels de manière collective et cela, à tour de rôle pour chaque membre du groupe social. On participe à la construction des cases, d'églises et à l'assistance à apporter aux personnes vulnérables, (etc.)[165]. Ainsi, le bien-être social d'un individu peut s'associer à celui des membres de sa famille, du lignage et de toute la communauté. En ce sens, la solidarité n'est pas une simple hospitalité entre parents mais relève des obligations entre villageois. Elle implique la responsabilité personnelle et protège tout individu contre les dangers d'isolement[166]. Cette solidarité sera alors perçue comme un lien social et moral entre les membres d'une communauté[167].

Dans cette perspective, le chef de terre de concert avec les autres instances des compétences n'a pas droit à l'erreur, c'est-à-dire, il ne doit avoir aucune intention de s'approprier les lopins de terre et les vendre pour fins d'enrichissement ostentatoire. Car dit-on, la terre est indispensable à la vie, c'est un cadeau de Dieu, légué par les ancêtres, elle appartient à toute la collectivité[168]. Toutefois, la solidarité traditionnelle s'heurte à un certain nombre de difficultés à la suite des mutations sociales, des échanges entre villes et milieux ruraux ainsi que des effets de la mondialisation[169]. Elle se voit fragiliser par la course exagérée à l'individualisme tant humain que financier, renforcé par le capitalisme manœuvrant et pédant. Celui-ci serait aussi à la base des problèmes écologiques et de l'effritement des valeurs traditionnelles. Pas de solidarité, chacun pour soi et après on s'entretue.

Par ailleurs, il est reproché à la solidarité traditionnelle d'engloutir le progrès individuel, de freiner la liberté individuelle, l'élan d'initiative et d'autonomie, de générer une classe de parasites et laisser la communauté exercer une contrainte sur l'individu. Aussi, considérons-nous que cette solidarité ne soit pas gratuite –on assiste quelqu'un bien sûr et on donne avec la claire conscience de devoir recevoir en retour, dépendance et dette–. En outre, elle dédouane l'État qui est censé reconnaître et assurer les droits et devoirs des citoyens. Elle paraît ainsi équivoque, voire

[165] Cfr. R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, p. 5. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 82.
[166] Dans le même ordre d'idée, nous évoquons la philosophie de « Ubuntu », culture africaine qui valorise la solidarité humaine –Je suis ou j'existe, parce que nous sommes. Cfr. Mungi Ngomane, *Ubuntu –Je suis car tu es. Leçons de sagesse africaine*, Paris, Harper Collins, 2019.
[167] Cfr. É. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Félix Alcan,1893.
[168] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…,* p. 376. Voir aussi: É. Kentey Pini-Pini Nsasay, « Plaidoyer pour une province Bayansi: diagnostic de la territorialité congolaise », pp. 24-25.
[169] Cfr. Tanella Boni, « Solidarité et insécurité humaine: penser la solidarité depuis l'Afrique » dans *Diogène* n° 235-236/ 3-4 (2011), pp. 95-108.

paradoxale, suscitant des incompréhensions et des méfiances entre l'individu et sa communauté[170]. De même, cette solidarité accentue l'angoisse, le stress et le sentiment d'insécurité, dans la mesure où elle fait reposer sur les épaules de quelques personnes que l'on croit suffisamment nanties, tous les besoins matériels et financiers des personnes les plus vulnérables de la famille-clan[171]. Le cas illustratif est celui de transferts de fonds réguliers et importants des migrants africains dans leurs pays d'origine[172].

En somme, le sens de solidarité s'avère être un devoir de conscience et une démarche généreuse des uns envers les autres au nom de l'incomplétude humaine, de l'interdépendance et de l'appartenance à la communauté. Car, un seul doigt ne peut laver la figure, ni enlever le pou sur la tête, a-t-on souvent entendu dire. Cet esprit communautaire, dépourvu parfois de rigoureuses planifications, fait survivre les humains et la nature en Afrique noire.

III. 3. 4. L'unité, l'harmonie, la réciprocité et l'interdépendance avec la nature et les autres êtres de l'univers

Nos ancêtres étaient liés à la nature et vivaient en accord avec elle. Leur rationalité semblait mettre en arrière-plan le principe cartésien de « *cogito, ergo sum*: je pense, donc je suis », au profit de « *cognatus sum, ergo sumus*: je suis parenté, nous sommes » ou j'existe par les autres. Car, au-delà de la raison, il y a bien des relations entre les humains et avec les éléments de la nature[173]. On peut le voir, les anciens comprirent que « *le divin, l'humain, l'animal, le végétal et le minéral sont mêlés dans une harmonie et une symphonie sans discrimination* »[174]. Autrement dit, ils savaient que l'être humain est « *un faisceau de relations humaines, cosmiques et divines* »[175].

Pour le négro-africain, il y a toujours une interaction entre les êtres humains et les autres éléments du cosmos. Certes, souligne Dieudonné Mushipu Mbombo: « *toute la philosophie de l'homme africain le définit comme un être lié à l'univers et au cosmos. Ce lien est ontologique et constitutif* »[176]. Bien entendu, « *nous faisons tous partie de la même histoire, de la même réalité, de la même Terre. Cette unité n'interdit pas les conflits, les tensions ni l'utilisation des ressources,*

[170] Cfr. Moussa Konaté, *L'Afrique noire est-elle maudite?* Paris, Fayard, 2010. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 83-85.
[171] Cfr. Tanella Boni, « Solidarité et insécurité humaine: penser la solidarité depuis l'Afrique », p. 13.
[172] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 83.
[173] Cfr. B. Bujo, « Le christianisme africain et sa théologie », dans *Revues des Sciences Religieuses*, nº 84/2 (2010) pp. 159-174. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 404.
[174] R. Matand Makashing, *L'homme et la nature. Perspectives africaines de l'écologie profonde*, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 188.
[175] B. Bujo, « La conception négro-africaine de la nature et le problème écologique », p. 153.
[176] D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique*, p. 266.

l'abattage d'un arbre ou la mise à mort d'un animal »[177]. Ce qui importe à cet effet, c'est la reconnaissance de l'unité et de la diversité. Celle-ci doit prévaloir pour toutes les formes de vie au sein de l'Univers. Cela suppose aussi de la part de l'être humain l'acceptation de poser des actions qui l'invitent: « *à respecter chaque élément de la nature, à considérer celui ou celle qui est différent comme une richesse, comme un complément, à inclure l'autre, l'étranger plutôt que de l'exclure, à rechercher la paix et l'harmonie plutôt que la compétition et la domination* »[178]. Car, l'environnement et tout ce qu'il contient, sont quelque chose de notre être[179].

En définitive, l'unité, l'harmonie, la réciprocité et l'interdépendance demeurent aussi fondamentales pour la fraternité universelle de tous les êtres du cosmos. Car, Dieu, Un et trine n'est pas loin de tout ce qu'il a créé[180]. Cette logique, la tradition de nos aïeux l'inculquait aux enfants dès le bas âge.

III. 3. 5. La respectabilité des ancêtres et les modèles de comportement

Un double hommage est à rendre aux ancêtres bienveillants et aux personnes âgées. Ceux-là qui ont toujours vécu de façon vertueuse en considérant la nature comme partenaire de survie et alliée de l'humanité. Ils sont modèles de comportement, parce qu'ils sont passés de la solidarité à la réciprocité entre eux et avec les autres êtres. Aujourd'hui, ils constituent ce que Bénezet Bujo appelle: « *l'éthos du monde* » et « *l'éthos du salut* »[181]. L'actualisation de leurs paroles, rites, gestes et expériences vitales auraient des effets bénéfiques pour les générations présentes et futures.

Vivant de la chasse, pêche, cueillette et élevage, accompagnés des interdits, tabous, préceptes et rites, les anciens ont su maintenir une merveilleuse harmonie et une communion vitale tant avec la nature qu'avec le Dieu de leurs pères. Chez les Yansi, il y avait « *l'existence d'un nombre impressionnant de tabous et d'interdits, qui sont autant de précautions prises pour empêcher les abus dans l'usage que l'homme pourrait faire des biens de la nature* »[182]. Par exemple, il était enseigné et interdit à tous de manger viande et poisson au cours d'un même repas, question d'éviter tout gaspillage en pensant au lendemain et aux générations futures. Celles-ci devraient être à l'écoute de ces vieillards, griots, grands-pères et grands-mères sages, bibliothèques

[177] P. Roch, « La nature, source d'inspiration spirituelle », p. 258.
[178] *Ibidem.*
[179] Cfr. François, *Fratelli tutti*. *Encyclique sur la fraternité et l'amitié sociale* (03 octobre 2020), nº 2. Nous citerons désormais: *FT.*
[180] Cfr. M. Ruiz Jurado, *San Ignacio de Loyola. Obras*, Madrid, BAC, 2013.
[181] Cfr. B. Bujo, *African Religion in Its Social Context*, Maryknoll, Orbis Books, 1992, p. 121.
[182] R. Ngambele Nsasay, « La refondation ontologique de la responsabilité écologique », dans B. Fansaka Biniama (dir.), *Écologie, traditions africaines et développement…*, pp. 295-301.

vivantes de la tradition, c'est-à-dire, vecteurs de connaissances pouvant aider les jeunes générations à réinterpréter les relations entre les humains eux-mêmes et vis-à-vis des êtres de l'univers et du Créateur[183].

Par leur connaissance et observation du monde animal et végétal, les ancêtres découvrirent que la création est remplie de remèdes et de nourriture pour la vie de toutes les espèces, spécialement l'être humain. De là, découle l'exaltation d'un échange riche avec la nature, empreint de respect et d'humilité. On le voit, les comportements responsables de nos ancêtres ont été compatibles avec la survie de l'espèce et la préservation de l'écologie. Leurs traditions témoignent le rapport de complicité sans aucune curiosité malsaine et sans violence perfide de l'homme postmoderne[184].

Somme toute, les valeurs ci-haut épinglées, sont donc légitimement significatives et fondamentales pour garantir l'harmonie socio-cosmique. Elles trouvent leur véritable fondement dans la croyance des ancêtres en Dieu créateur. Les sociétés postmodernes sont appelées pour cela, à « *transcender des valeurs anthropocentriques en accordant aux autres composantes de la nature (animaux, végétaux, minéraux) une valeur qui ne dépend pas de l'utilité que représente le monde non-humain pour les humains* »[185]. Finalement, experte en humanité, l'Eglise prend en compte ces valeurs, parce qu'« *elle voit en elles la base providentielle pour la transmission du message évangélique et pour la construction de la nouvelle société dans le Christ* »[186].

Balance

Au terme de ce quatrième chapitre de notre recherche doctorale, il convient de relever les points ci-dessous:

-Les coordonnées anthropo-théologiques représentent l'être humain et la nature comme étant composés de multiples principes d'ordre vital avec des forces diverses, visibles et invisibles dont l'Être Suprême et transcendant est Créateur. Il y a une telle complexité et complicité qui fait

[183] Cfr. *Le discours d'Amadou Hampâté-Bâ prononcé en 1960 devant l'assemblée de l'UNESCO*. https://esmaparis1.com/2018/02/14/en-afrique-quand-un-vieillard-meurt-cest-une-bibliotheque-qui-brule/ (consulté, le 08/10/2020).
[184] Cfr. P. Tempels, *La Philosophie Bantoue*, traduit du néerlandais par A. Rubbens, Elisabethville, Éd. Lovania, 1945. Voir aussi: R. Ngambele Nsasay, « La refondation ontologique de la responsabilité écologique », pp. 298-300.
[185] R. Matand Makashing, *L'homme et la nature. Perspectives africaines de l'écologie profonde*, p. 249.
[186] Cfr. Paul VI, « Valeurs traditionnelles africaines ». *Message 'Africae terrarum' à l'Afrique*. *La Documentation Catholique*, nº 1505 (1967), pp. 1937-1956.

que l'être humain est à la fois intégré dans la nature, en dépendance directe et en menace ou écrasé par elle.

-Le sens de l'invisible, de la communauté et la présence de la tradition des ancêtres font partie des piliers du bien-être des individus. L'anthropologie yansi est théocentrique (propre à la conception négro-africaine)[187] étant donné que tout ce qui existe appartient à Dieu. Elle demeure teintée d'esprit communautaire, spiritualiste et respectueuse de l'humain et de la nature. Elle constitue un terrain bien préparé pour l'implantation de la révélation vitale et existentielle qu'est Jésus-Christ (*GS* 12; 24; 32). Cet esprit qui est le levain vital nous rapproche de l'essence du christianisme.

-Les coordonnées anthropo-théologiques prennent en compte l'importance des liens existant entre *Dieu-homme-nature* et entre *morts-vivants-non-encore-nés* dans la gestion harmonieuse de l'espace naturel. Promouvoir tous ces liens vitaux devient tout un impératif majeur pour l'action écologique[188]. C'est là aussi, un impact inouï sur la question actuelle de l'éthique écologique pour les générations futures qui sont censées prendre le « flambeau du mémorial des ancêtres ». Par leur sensibilité envers la terre ancestrale et l'idée de communion des uns aux autres, le chef de terre et les autres instances des compétences ont la conscience du devoir de restituer aux générations futures la vie et toutes ses richesses héritées des ancêtres.

- Les valeurs religieuses sont indissociables des valeurs sociales et humaines d'intégrité. Elles peuvent assurer la force dans l'homogénéité pour juguler l'impact actuel de la culture industrielle sur la nature, si évidemment, elles sont revalorisées et réhabilitées. À cette heure de la « spiritualité écologique », ces valeurs influent sur les comportements humains, afin d'établir avec les autres créatures de Dieu non seulement une relation de domination mais aussi, de solidarité et de responsabilité (*FT* 115; 116).

[187] Cfr. É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, Beau Bassin, Presses Académiques Francophones, 2017.
[188] Cfr. G. Kä Mana et J.-B. Kenmogne, *Pour une voie africaine de la non-violence. Religion, politique, développement et éthique de la paix en Afrique*, Kinshasa, Éd. Le Potentiel, 2008, p. 187.

Chapitre cinquième

L'intégration des mythes, proverbes et contes dans la cohabitation Homme-Nature comme stratégie d'éducation à la survie

Introduction

Pour exprimer leur communion avec la grande biodiversité, les anciens ont souvent eu recours aux mythes, proverbes, contes, légendes, fables et adages comme locutions sentencieuses jouant une fonction socio-religieuse dans la communauté. S'intéresser à ces locutions est plus qu'indispensable, étant donné qu'elles conseillent la ligne de conduite à suivre en indiquant ce qui est conforme ou non aux normes culturellement admises par le groupe social[1]. Certes, la tradition orale négro-africaine comporte de nombreux récits, proverbes, mythes, légendes, fables, chansons, adages, dictons…comme support éducationnel dans la relation des humains entre eux et avec l'espace naturel. En d'autres termes, « *la sagesse et la tradition sont inculquées par les chants, les contes, les mythes, les proverbes, les devinettes et les énigmes, qui sont assimilés le soir autour du feu par la jeune génération* »[2]. L'attention est ici portée sur certaines de ces locutions qui prônent aussi bien les « *liens matriarcaux entre l'humain et la nature* »[3] que l'éducation au respect et au soin de la terre, ou mieux, à la réconciliation avec la terre afin d'assurer la survie des êtres vivants.

En effet, s'il est une évidence aisément partageable en Afrique subsaharienne, c'est bien la corrélation entre le sacré et le profane, entre les ancêtres et les vivants –passé, présent et futur –, entre la nature et l'être humain, entre ce dernier et son Créateur, Dieu[4]. Ces divers liens fondent évidemment leur explication dans le passé, dans un monde où les locutions sentencieuses empruntées aux éléments de la nature et aux rythmes de la vie des humains, constituent une véritable mine d'éducation à la sagesse pratique de vie et de survie[5]. Autrement dit, pour la tradition négro-africaine, les mythes, les contes, les adages, les proverbes, les légendes, les chants

---

[1] Cfr. F. Rodegem, « Un problème de terminologie: les locutions sentencieuses », dans *Cahiers de l'Institut de Linguistique*, nº 5 (1972), pp. 678-703.

[2] D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale en Afrique subsaharienne. Perspectives d'éthique chrétienne d'écodéveloppement,* Douala, Éd. Cheikh Anta Diop (Édi-CAD), 2019, p. 364.

[3] Cfr. J. Ki-Zerbo, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature,* Paris, La Découverte-Unesco, 1992, p. 3.

[4] Cfr. B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, p. 27; 33. Voir aussi: J. Ki-Zerbo, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, pp. 12-14.

[5] Cfr. J. Muanda Kienga, « L'Afrique face aux défis de la mondialisation pour une réappropriation de son patrimoine éthique », dans *Cahiers des Religions Africaines, Nouvelle série,* nº 2 (2020), p. 27.

et les fables sont les lieux par excellence où se trouve enfouie la sagesse ancestrale[6]. C'est là où l'on peut trouver l'éducation concrète et pratique aux attitudes quotidiennes et au bien commun de toutes les couches de la population. En écoutant les entretiens réalisés avec certains anciens, cette conviction s'avère ancrée dans la mémoire collective des Yansi.

De prime abord, il convient de souligner que les données qui ressortent de ce chapitre corroborent les enquêtes de terrain que nous avons mené. Il y a aussi les données de mémoire, c'est-à-dire de tout ce que nous avons vécu, entendu et vu auprès des anciens en tant qu'un enfant du terroir. Cela signifie qu'une lecture, analyse et interprétation des données reçues ou mieux, des entretiens avec la population, permet de s'imprégner du *modus operandi* des enquêtés que ces locutions tentent de retracer. C'est dans cette perspective que ce chapitre pense mettre en exergue l'intégration de ces locutions dans la cohabitation Homme-Nature comme stratégie d'éducation à la survie. Le présent objectif n'est donc pas d'établir des ressemblances et des différences ou de les distinguer entre elles. Il s'agit plutôt, de découvrir le sens que détient chaque support pour étayer cette perspective de la réconciliation socio-cosmique.

V. 1. Les mythes

Les mythes peuvent trouver leur explication et justification dans les réalités existentielles: la vie, la mort, l'ordre du monde, l'organisation de la société, le rythme des saisons, la situation de l'homme dans le cosmos et son rapport avec le reste du monde –espèces végétales, animales, minérales–[7]. À ce titre, Louis-Vincent Thomas pense que le mythe est « *une chose vivante, intégrée dans le rythme social, sentie, éprouvée par la collectivité* »[8]. Pour l'Afrique subsaharienne en effet, les mythes traditionnels sont non seulement révélateurs des 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 la situation de l'homme dans l'univers et de ses rapports étroits avec le sacré) mais aussi, régulateurs de la vie sociale (comportements, rituels, etc.) et indicateurs des idées-forces de la cosmologie[9].

---

[6] Cfr. B. Mutombo Bwanacing, « Les tâches de la théologie africaine face aux défis de l'écologie », dans *Rayons africains de philosophie et de théologie*, nº 3 (2011), pp. 17-24. Pour le Pape François ces locutions peuvent transmettre la « sagesse culturelle oralement et la connaissance des choses de la création… ». Lire à ce propos: *CAM* 34. Voir aussi: G. Dieterlen, *Essai sur la Religion Bambara*, Paris, PUF, 1951, p. 1.

[7] R. Bastide, « La mythologie » dans *Ethnologie générale*, Encyclopédie de la Pléiade, 1968, p. 1060.

[8] 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, pp. 313-332.

[9] Cfr. *Idem*, p. 314.

Chez les Yansi, les instances des compétences chargées de normes coutumières constituent d'une façon ou d'une autre « des personnages mythiques » dans la régulation de la gestion de l'espace naturel. C'est dire que le chef de terre (*Nga-men*), le prêtre de la nature (*Nga-Lébwéy*), le chef de groupement ou coutumier (*Mwíl*) et le chef de lignage (*Nga-nzo*) sont censés discerner et interpréter les faits surnaturels au sein de la communauté[10]. En ce sens, pour reprendre l'expression de Jacques Ivanoff, les mythes peuvent s'inscrire dans « une dynamique culturelle de survie »[11], reposant sur une panoplie de rituels et de croyances. Autrement dit, il y a des mythes et épopées qui justifient encore les traditions en les préservant et recréant le lien privilégié entre l'individu et la terre. Les mythes expliquent et justifient l'équilibre et le déséquilibre entre les diverses structures en présence et entre l'humain-la communauté-la nature[12].

Le mythe peut présenter un caractère sacré par sa transcendance, son mystère et son exemplarité. Il est transcendant dans la mesure où il se situe hors de l'espace et du temps, c'est l'indéterminé-déterminant. Mystérieux, par le fait qu'il est secret (la saisie de sa portée exacte s'avère être réservée aux seuls initiés). Il est exemplaire, parce qu'il enseigne le modèle de tout ce qui est et doit être, le principe qui structure l'être et le phénomène[13]. Roger Bastide souligne avec raison que le mythe a une signification, même dans le simple « *geste du semeur comme l'étreinte des amants, le plan d'un édifice comme l'organisation de la société* »[14].

Comme on peut le constater, le mythe ne relate pas seulement les fait relevant d'aventure, de rivalités entre les dieux ou encore des effets de l'amour ou de la haine, mais se préoccupe aussi d'un sérieux examen relatif aux conditions mêmes de la vie physique ou spirituelle et de la mort. Il considère et présente l'univers comme un tout, c'est-à-dire un corps vivant ordonné et fonctionnel –depuis la construction du système stellaire jusqu'à celle du plus petit des grains, en passant par l'humain, image microcosmique–[15]. Pour dire autrement, en Afrique noire, « *les*

[10] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 378. Voir aussi: H. Hochegger, « La structure lignagère et les relations interlignagères d'un village yansi », dans Id. (dir.), *L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma. Rapport et compte-rendu de la IV*ème *Semaine d'Études ethno-pastorales, série I,* vol. 4, Bandundu, Ceeba, 1968, pp. 38-39.

[11] Cfr. J. Ivanoff, « L'ethnologie, une science sociale dépassée pour l'environnement ? », dans D. Bourg et P. Roch (éds.), *Crise écologique, crise des valeurs? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité,* Genève, Labor et Fides, 2010, pp. 180-202.

[12] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, Paris, Éd. Universitaires, 1974, p. 142.

[13] Cfr. L.-V. Thomas, « Réflexions à propos des mythes d'Afrique noire », pp. 320-321.

[14] R. Bastide, « La mythologie », p. 1062.

[15] Cfr. M. Griaule et G. Dieterlen, *Le renard pâle. Tome I: Le mythe cosmogonique*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1965. Voir aussi: L.-V. Thomas, « Réflexions à propos des mythes d'Afrique noire », p. 328.

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. »[16].

Les mythes auxquels nous faisons allusion dans la cosmovision yansi ont le bénéfice d'une part, de créer un lien entre la population locale, leur terre natale et les sources de l'autorité des entités compétentes traditionnelles. D'autre part, de remonter dans le passé des ancêtres fondateurs de la tribu pour retrouver le fondement de la vie sociale (us et coutumes, pratiques, comportements, rituels, etc.) en relation avec l'espace naturel[17]. Nous pouvons renchérir avec Dieudonné Mushipu Mbombo en ces termes: « *C'est dans les mythes qui relatent les origines du cosmos et de l'humanité que nous retrouvons les idées fondatrices d'une culture de son rapport à la nature* »[18]. Pour l'instant, il sied de présenter et d'analyser quelques mythes qui intéressent évidemment cette dissertation doctorale, afin de saisir les dimensions profondes de la cosmovision yansi.

V. 1. 1. Les mythes au Dieu, Créateur des clans yansi

Selon les informations reçues de la tradition orale yansi, au début *Nziam* (Dieu) créa une famille appelée *Ndwo bamfûm* ou *bamwíl* (le clan des chefs), appelé *Kingom* ou *Engom*. Par la suite, Dieu divisa cette grande famille en neuf clans, qui sont: « *Kingom, Kendal, Kimbié, Kinsié, Kindia, Kimwey, Kinkié, Kengwen, Yam* ». Le clan *Kingom* dont l'étymologie est en relation avec « *ngom* » (le tam-tam, que le chef utilise pour convoquer les villageois), serait à l'origine des autres clans yansi[19]. Ce mythe de l'origine des clans yansi créés par Dieu peut s'appuyer sur Remi de Beaucorps qui cite le témoignage d'un chef yansi selon lequel: « *Le premier couple humain était Muyansi* » et avec précision, il poursuit*: « l'homme s'appelait Ta'Sar* »[20]. En ce sens, tous les clans yansi, bien que dispersés à travers la forêt et la savane, pouvaient se réclamer d'un ancêtre fondateur, demeuré mystérieux et mythique, appelé Ta'Sar.

---

[16] Cfr. J. Muanda Kienga, « L'Afrique face aux défis de la mondialisation*…»,* p. 30.
[17] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 143.
[18] D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique. De la théandricité à la cosmothéandricité*, Paris, Karthala, 2022, p. 246.
[19] Cfr. J. Rezende, « Les clans et les noms yansi », dans H. Hochegger (dir.), *L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma…* p. 29.
[20] R. De Beaucorps, *Les Bayansi du Bas-Kwilu*, Louvain, L'Aucam, 1933, p. 114. Voir aussi: É. Kentey Pini-Pini, « Plaidoyer pour une province Bayansi: diagnostic de la territorialité congolaise », dans J.-M. Essiéné et L. L. Assipolo Nkepseu, *Les dynamiques identitaires dans les sociétés plurielles de peuplement composite*, Douala, Pygmies, 2022, p. 22-24

Ce mythe de la tradition orale yansi confirmé auprès des sujets enquêtés sur terrain et appuyé par les écrits de certains auteurs comme Joseph Rezende, Évariste Kentey Pini-Pini et Remi de Beaucorps, souligne l'action de *Nziam Mpwu,* Dieu Tout-puissant, origine de l'ancêtre fondateur et des clans yansi. Ce qui revient à dire que les Yansi remontent à Dieu pour expliquer ainsi l'origine de la vie, des ancêtres et des clans, du monde et de tout ce qui les entoure. Aussi, pouvons-nous considérer que ce mythe rappelle la nécessité pour tous les clans de communier avec les ancêtres, Dieu créateur et avec la terre ancestrale. De cette manière, la tradition yansi reconnaît avec évidence que *Nziam,* Dieu est celui qui a tout créé: l'être humain, la terre, le soleil, la lune, les étoiles et tout ce qui se trouve sur la terre.

Dans le présent contexte, la leçon qui se dégage de ce mythe paraît simple: Tout appartient à Dieu, tout est sa propriété. Ceci vaut tout un avertissement lancé à l'être humain pour qu'il sache que: Tout ce qu'il est, tout ce qu'il a et tout ce qui l'entoure n'est pas l'œuvre de ses propres mains, mais plutôt d'un Être Suprême. Par voie de conséquence, en dépit de sa dignité spéciale, d'image et de ressemblance de Dieu, l'être humain ne peut faire usage des autres êtres qu'avec respect et en référence à la volonté du Créateur. Le refus ou la désobéissance de l'humain au dessein de Dieu entraîne de lourdes conséquences sur toutes les dimensions de la vie des êtres vivants.

V. 1. 2. Les mythes de l'arbre ancestral autour de Ta'Sar, personnage historique et emblématique, l'ancêtre des chefs

« Nous sommes des chefs et nous sommes venus au début avec Ta'Sar, lui était l'ancêtre des chefs; il vint et prit une femme là où il était. Au pays d'où ils sont venus, il y avait la mer; ils sont venus de là… il dit: pour moi c'est fini de marcher, je suis arrivé dans la forêt et je vais donner mes commandements. Aujourd'hui, je donne mes interdits à tout mon peuple: d'abord, je vous défends de prendre une de mes femmes; si moi je prends une des vôtres femmes, vous pouvez brûler ma maison et manger tout dans le village. Si vous *Bansaan* (les clans non-régnant) vous prenez une *mulwar* (une fiancée ou femme du chef), vous enfreignez une très importante loi laissée par les anciens ». Puis, il leur donna ensuite les interdits au sujet de *Keter* (une partie de la chair de toute grande bête tuée à la chasse revenant au chef): « Si un chasseur tue un éléphant, il donne au chef le rein, une jambe et une défense; il doit en plus donner une étoffe rouge au chef et un verre de sel ». Enfin, il demanda de respecter sa terre, car c'était sa terre à lui et personne d'autre ne pouvait y commander. Ta'Sar poursuit: « Que tous les chefs restent sur cette terre avec mes

commandements et mon bracelet. Comme personne ne m'égale, il n'y aura pas de rivalité, il vaut mieux que chaque chef prenne une partie de la terre et que tous prennent mes interdits…»[21].

Selon la tradition yansi, Ta'Sar, père le plus âgé connu de tous, premier chef mythique ayant conduit la migration des Yansi, arriva le premier à la terre actuelle occupée par les Yansi dans le territoire de Bagata[22]. Tous les membres de son clan appelé *Kingom* ou *Engom* sont considérés comme des chefs (*bamwíl*) et lui-même était l'ancêtre de ce clan cheffal. Pour marquer beaucoup d'importance à l'acquisition d'une terre non encore occupée, on montre encore au village *Nzutum*[23] une pierre portant l'empreinte magique du pied de Ta'Sar. Ce qui revient à signifier qu'il est le premier chef ayant pris possession du sol ou de la terre. « *Ta'Sar ayant marché sur une pierre, son pied y laissa une trace et Ta'Sar monta au ciel* »[24]. À cet égard, l'anthropologue Guy de Plaen soutient que la terre appartenant aux Yansi selon la tradition est bel et bien celle qu'occupait Ta'Sar et les ancêtres qui commandaient la migration.

En effet, la tradition orale enseigne que Ta'Sar lui-même « fut enterré dans sa terre »[25]. De ce fait, avec la terre ancestrale s'unit étroitement le fondement de l'autorité des descendants aux ancêtres et au sol où sont enterrés ces aïeux fondateurs de la tribu. Cette tradition confère à Ta'Sar un pouvoir très grand. Cela se vérifie même dans le dialogue avec certains adultes qui connaissent mieux la tradition à son sujet. C'est tellement ancré dans la mémoire collective. La réalité de cet ancêtre est un thème constant dans les différents mythes fondateurs de ce peuple. On dit qu'il y a un arbre que les Yansi nomment « arbre de Ta'sar », qualifié d' « arbre cosmique ». Ta'Sar est considéré comme celui qui a pu rassembler les Yansi, leur donna des lois, interdits et un système très organisé de gouvernement [26].

Certains anciens rencontrés n'ont pas hésité un instant de dire que « Ta'Sar a donné toutes ces lois, car il est notre premier ancêtre. Même si nous ne l'avons pas vu, ses successeurs nous ont communiqué ses préceptes ou consignes. Même s'il est mort, ces préceptes sont toujours en

[21] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 143.
[22] Cfr. *Idem*, p. 266. Voir aussi: J. Rezende, « Les clans et les noms yansi », p. 33.
[23] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi,* p. 38.
[24] Ici précisément, la tradition orale fait un récit parallèle avec celui de Moïse qui reçoit de Dieu la table de dix commandements (cf. *Ex* 20, 1-8, 12-17). Cfr. G. de Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi,* p. 146.
[25] *Idem*, p. 29.
[26] On semble parler d'un grand arbre au sommet duquel le chef et ses enfants allèrent s'installer. Cet arbre est le symbole du lien avec les ancêtres des Yansi issus d'une source unique: *Tásar*. Cette source unique fonde l'ordre social en vigueur sur la prédominance du clan de l'ancêtre fondateur*: Kengom* ou *Engom*. Cfr G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi,* p. 144. Voir aussi: J. Rezende, « Les clans et les noms yansi », p. 33.

vigueur. Parce que, c'est Dieu qui les a communiquées et révélées à Ta'Sar »[27]. Les propos de l'anthropologue Guy de Plaen éclairent mieux les contours de toutes ces déclarations spécifiques au sujet de ce personnage historique et emblématique, l'ancêtre des chefs: « *Ta'Sar, qui fut le chef mythique des migrations, et les anciens des différents clans sont des personnages qui se rattachent aussi au domaine de la religion par l'importance qu'ils ont et par le rôle que la société leur réserve. Ils sont des intermédiaires entre les hommes et une certaine idée de Dieu* »[28].

L'analyse succincte de ce récit mythique autour du premier ancêtre yansi peut conduire à une explication claire en relation avec cette démarche doctorale: L'ancêtre fondateur de la tribu est investi d'une puissance plus grande et d'une domination sur les éléments de la nature, le droit de la terre et sur ses habitants. Ceux-ci évidemment, sont astreints d'une part, à reconnaître la légitimité du chef descendant, son pouvoir sur les éléments de la nature ainsi que ses attributs et d'autre part, à vivre sur cette terre en respectant les préceptes et les interdits légués par le premier ancêtre. C'est tout un symbole des liens entre les ancêtres, les vivants et les non-encore-nés, à travers les activités d'agriculture, la chasse, la pêche, la cueillette, jusqu'au rapport étroit entre les lignages en alliances matrimoniales et l'accès à la terre ancestrale. Ainsi donc, ce mythe nous replonge dans le passé où se trouve la source de l'autorité du chef sur la terre et son fondement.

V. 1. 3. L'usage et la vénération mythique du nombre neuf

Neuf, *WA* en *kiyansi*, est le chiffre sacré[29] beaucoup utilisé dans certaines pratiques traditionnelles, l'organisation socio-politique, les cérémonies rituelles et protocolaires, dans la phytothérapie, la résolution des conflits inter-claniques, (etc.). Ce nombre retenu par la mémoire collective des ancêtres renvoie également à des paronymes multiples: interjection, invitation ou appel au silence, étonnement…[30].

Le nombre neuf dans la parure et l'accoutrement du chef[31]. Le chef yansi apparaît visiblement marqué par plusieurs symboles du chiffre 9, reflétant les clans yansi répartis au nombre de neuf. Son vêtement cheffal traditionnel est de couleur rouge, fait d'une tunique (pagne) enroulée

[27] Voir chapitre sixième de cette dissertation doctorale, p. 183.
[28] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi,* p. 266.
[29] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, Frankfurt Frobenius-Institut, 2020, p. 181. Voir aussi: É. Kentey Pini-Pini, « Plaidoyer pour une province Bayansi: diagnostic de la territorialité congolaise », pp. 29-30.
[30] Cfr. R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, *t. I,* Kinshasa, U-Psycom, 2015, p. 111. Voir aussi: J. Rezende, « Les clans et les noms yansi », p. 33; J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, Bandundu, Ceeba,1972, pp. 48-49.
[31] Cfr. R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, p. 114.

à la taille. Son chapeau rouge ou en peau de léopard est orné de 9 plumes de pélican ou de l'aigle royal, de cauris (petits coquillages: anciennes monnaies) ou de perles. Au cou, le chef porte une médaille en principe, fait de 9 dents de léopard, qui peuvent aussi être remplacées par les dents d'un autre animal féroce.

Le nombre neuf dans les rites expiatoires et de quête de pardon[32]. Selon la tradition yansi, pour une faute grave ou une offense d'un parent (père ou oncle) par un enfant, le repentir et la demande de pardon s'obtiennent par les gestes du passage de l'enfant 9 fois de suite, à califourchon entre les jambes du père ou de l'oncle offensé. C'est après ces gestes que le père ou l'oncle souffle 9 fois des gouttes de la salive sur le front de cet enfant en prononçant les mots de réconciliation, de bénédiction et de repentance.

Les neufs chants du coq[33]. Selon la mythologie yansi, le coq qui réveille les villageois chante 9 fois, c'est-à-dire, 3 fois 3 chants de coq pour annoncer le lever du jour et donc le début des activités diurnes bien spécifiées. La première série des 3 chants du coq, c'est pour réveiller les voyageurs qui doivent se mettre en marche pour un village lointain. Cela, pour leur permettre d'aller sans encombre, à l'insu des indiscrétions et des regards curieux. La seconde série des 3 chants du coq est réservée à réveiller les agriculteurs et les femmes ménagères qui doivent apprêter la nourriture ou le repas à manger aux champs. Ces derniers sont généralement situés en dehors du périmètre du village. La dernière série des 3 chants du coq, c'est pour réveiller tout le monde, de façon particulière, les jeunes ou les femmes pour la tâche habituelle d'aller chercher l'eau à la source, laver les habits, faire la levée de manioc en rouissage, (etc.).

À côté de ces trois différentes séries des 3 chants du coq, il y a parfois de coq qui arrive à chanter de façon prématurée au milieu de la nuit mettant en erreur les gens. Ceux-ci alors, se réveillent à des heures indues sortant de chez eux avec le risque de faire des mauvaises rencontres. Un tel coq est traité d'infortuné, car, c'est un mauvais présage. Il est aussi considéré par tout le village comme une menace, une porte malheur ou un coq des sorciers[34]. Son sort s'avère être l'égorgement.

[32] Cfr. *Idem*, p. 115.
[33] Cfr. *Idem*, p. 118.
[34] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 26.

Le serpent mythique à neuf anneaux: le Boa ou le python[35]. Pour les Yansi, le boa en repos ou en expectation, s'enroule sur lui-même en formant 9 anneaux. Ils attribuent au boa, par sa peau et sa graisse, divers pouvoirs culinaires, nutritionnels, thérapeutiques et magiques. Sa graisse est utilisée comme lotion dermatologique et neutralisant des autres serpents par son odeur rémanente. Elle prévient l'être humain contre les morsures des serpents venimeux. Le boa serait aussi porteur d'une pierre précieuse, semblable au diamant, qu'il cracherait au dernier soupir. Pour les initiés, ce diamant peut être récupéré lorsque, en le tuant, on lui coupe la tête enfouie dans un linge blanc. Les Yansi attribuent également à ce serpent le pouvoir d'enrichissement, d'acquisition de la chance, de domination des personnes et de séduction amoureuse.

Dans cette dissertation doctorale, il n'était pas question de répondre à la question: pourquoi les Yansi vénèrent-ils le nombre 9? Certes, anthropologues et plusieurs auteurs en terre yansi, n'ont pas été à mesure de trouver la réponse à cette énigme, reconnaissant seulement que le nombre 9 est sacré chez les Yansi, il est signe de la perfection, de la plénitude, de la vie…[36]. Selon le Professeur Richard Ngub'Usim Mpey-Nka, Yansi de son état, l'usage et la vénération du nombre neuf chez les Yansi « *tient essentiellement à deux types de considération dont l'une est d'ordre socio-culturel et l'autre d'ordre biologique* »[37]. Cet auteur estime que l'ordre socio-culturel semble se référer aux 9 grands clans et aux 9 grands totems.

En revanche, l'ordre biologique qui vient compléter l'organisation socio-culturelle yansi, s'appuie sur la femme, génitrice, « espoir de la perpétuation du clan ». Ce dernier ne peut pas disparaître ou s'éteindre tant qu'il y a une femme féconde. Or, pour concevoir, la femme connaît une période de grossesse faite de 9 lunes, neuf mois (*ngwon wa*) où se tisse et se forme l'enfant dans le ventre de sa mère. La tribu yansi étant matriarcale, cette durée de 9 mois a pu marquer les esprits des ancêtres et cela est passé dans l'inconscient, le subconscient et le conscient collectifs yansi[38]. Dans la tradition yansi en effet, la femme a une « fonction anthropo-cosmogonique », c'est-à-dire elle incarne la conception, la procréation, la complice ou protagoniste de la genèse même de la vie. Son image est associée à la terre mère[39]. La femme représente la vie, elle donne

[35] Cfr. R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, p. 119.
[36] *Idem*, p. 120. Voir aussi: P. Swartenbroeckx, « La magie chez les Yansi du Congo », dans *Bulletin Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, nº 80 (1969), p. 201; J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, pp. 48-49.
[37] R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, pp. 120.
[38] Cfr. *Idem*, p. 121.
[39] J. Ngubu Ibin M., « Le langage des proverbes yansi: Une didactique de la sagesse identitaire », dans R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peule yansi*, pp. 179-189. Chez les Yansi, estime l'ethnologue

la vie, elle garde le feu (maîtriser le feu est une propriété culturelle), elle cuisine les repas, elle vit dans le village…[40]. En effet, toutes les filles sont considérées comme la souche ou la base du clan, c'est-à-dire la pépinière et l'avenir du clan[41].

De ce fait, « *neuf, le nombre de gestation, est bien un nombre de la fécondité, un nombre de la perfection, un nombre tabou et mystique (…) En d'autres termes, 9 est le nombre de la plénitude magique, de la plénitude de la femme et de la plénitude de l'homme* »[42]. Ce chiffre sacré des Yansi, pour emprunter les propos de Josef Franz Thiel, veut dire: *« Tout. Le chiffre 9 se compose du chiffre 4 (féminin) et 5 (masculin). Autrement dit, l'homme et la femme ensemble forment un tout parfait* »[43]. Comme l'on peut remarquer, le nombre neuf toujours exprime à propos d'un objet, d'une personne, la notion de grand, puissant, complet, hors du commun. Les Yansi se réfèrent par exemple aux neuf sources et neuf branches de la rivière sacrée appelée *Mbiém*. On prétend que Ta'Sar fonda neuf territoires; pour être vraiment grand, un chef doit avoir neuf villages sous sa domination; un grand village est censé héberger neuf clans. Au cours d'une cérémonie de l'inceste, les deux contreparties boivent neuf fois du *malafu* (vin de palme) de la main de l'autre…[44]. Les Yansi offrent neuf perles (œufs, poules, plumes, vin de palme, argent ou autre chose) à l'esprit de la nature *Lébwéy*[45]. Cet usage exprime l'abondance et la perfection.

Au terme, chez les Yansi, *Wa* (neuf), indique quelque chose d'impressionnant; il a un sens d'innombrable[46]. Richard Ngub'Usim Mpey-Nka a raison d'affirmer avec clarté en ces termes: « *Le nombre 9 influence la personnalité collective dans les représentations mentales ou idiocosmognosies que le Yansi traditionnel se fait de la nature et de son environnement vital* »[47].

Josef Franz Thiel, on attribue aussi à la femme le chiffre 4 qui, à son tour, est associé à la terre entière, au cosmos ainsi qu'aux quatre points cardinaux ». Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 181.

[40] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 181.

[41] Cfr. É. Matadi Lëfang W'inkie, « Fiançailles et stabilité matrimoniale yansi », dans R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, pp. 131-142. Voir aussi: É. Kentey Pini-Pini Nsasay, « Le régime matrilinéaire et la naissance de la royauté en Afrique. Le cas du Kemwíl des Bayansi (RD Congo) », dans *Revue Africaine des Sciences Sociales et Politiques*, nº 001(2022), p. 33.

[42] R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, pp. 121-122.

[43] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 219.

[44] Cfr. Id., *La situation religieuse des Mbiém*, pp. 48-49. Voir aussi: Id., *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 182.

[45] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 185. Voir aussi: J. F. Thiel, *La situation religieuse des Mbiém*, p. 49.

[46] Cfr. P. Swartenbroeckx, « La magie chez les Yansi du Congo », p. 201.

[47] R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, p.118. Cet auteur yansi a forgé le concept de « *idiocosmognosies* » pour rendre compte des croyances et des représentations mentales que les gens d'une communauté donnée se créent, au sujet de leur environnement et des événements vécus. Ces croyances et ces

V. 1. 4. Les mythes autour de l'esprit Lébwéy

Les mythes yansi rapportent que: *e wúl Nziam, ku men Lébwéy* (au ciel il y a Dieu, sur terre il y a *Lébwéy)*. Ce que *Nziam* est au ciel, à savoir maître absolu, c'est *Lébwéy* sur terre. L'un est sur terre et l'autre au ciel. Cela ne signifie pas que *Lébwéy* est plus puissant que Dieu mais plutôt chacun a son domaine, ainsi croient les Yansi[48]. *Lébwéy* est comme *Nziam*, Dieu, il n'a pas d'origine, il est partout: tu vas en savane, il est là, tu vas en forêt, il est là, tu vas dans l'eau, il est là . . . L'influence et les relations de *Lébwéy* avec la terre et surtout avec l'eau sont patentes: C'est lui le véritable maître de la terre, le gardien des animaux et des poissons. À lui, appartiennent les animaux, les arbres, les plantes, les eaux, les poissons et les savanes. De sa volonté dépendent la fécondité de la terre et la prospérité de la communauté humaine. Quelques animaux comme les serpents (le boa, surtout), les termites et quelques espèces de poissons, par exemple l'anguille, sont dits être ses enfants (*ban a lébwéy*). Lorsque *Lébwéy* est fâché, les rivières ou les cours d'eau sont sans poissons, la savane et la forêt sans animaux de chasse[49]. L'esprit *Lébwéy* veille sur la nature, afin qu'elle soit bien traitée et préservée pour la survie de toute l'entité[50].

Lorsqu'un village est touché ou menacé par un malaise, par exemple, une épidémie, une disette, manque de récolte aux champs, un cas d'inceste grave, l'ancien du village fera une collecte. Chaque homme, femme et enfant doit verser une petite somme. Avec une partie de l'argent récolté, l'ancien du village achètera un coq et l'offrira au *Nga-Lébwéy*, accompagné d'une somme d'argent symbolique, il dira avec geste à l'appui: « Prends! Tu es *nga-lébwéy* du village que nous avons construit. Nous ne mangeons pas bien et toutes nos affaires vont mal parce que l'esprit *Lébwéy* de cette région est en colère. Prends ce cadeau et arrange ton *Lébwéy* . . . »[51].

Les anciens ont souvent entretenu tous ces mythes autour de l'esprit *Lébwéy*. Car, selon la croyance héritée des ancêtres, *Lébwéy*, esprit de la nature, séjourne dans les cours d'eau, le long

---

représentations mentales permettent à la communauté d'individus de se comporter ou de penser de manière bien spécifique.

[48] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 247.

[49] Cfr. Id., *« Les aspects de la terre en société Mbiém »,* pp. 368-369. Voir aussi: Id, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 248-252.

[50] Cfr. É. Pini-Pini Nsasay, « Plaidoyer pour une province Bayansi: diagnostic de la territorialité congolaise », p. 24.

[51] Cfr. J. F. Thiel, *« Les aspects de la terre en société mbiém »,* pp. 368-369. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 184. Ce qu'affirme cet anthropologue ici relève aussi des témoignages, des expériences et des faits vécus au quotidien chez les Yansi. Lui-même comme enquêteur en a fait l'expérience et les a mis par écrit. L'enquête de terrain et l'expérience vécue en milieu rural confirment ces faits.

des fleuves, dans la forêt et sur des collines. Les Yansi croient que cet esprit est le responsable de la fécondité du sol, gardien des animaux et des poissons. À cet effet, toutes les fois que la santé de la terre, la fécondité du sol, le bien-être de la communauté sont perturbés, les Yansi font appellent au chef de terre pour que ce dernier s'adresse au *Nga-lébwéy* pour rétablir l'ordre normal[52]. On prétend avec toute conviction que le *Nga-Lébwéy* est le médiateur entre la population et l'esprit *Lébwéy*, le spécialiste qui sait arranger les affaires de *Lébwéy*[53]. Nous avons assisté comme enfant, à une scène traditionnelle où l'on donnait un coq blanc, du sel, tissu rouge, vin de palme et quelques pièces de monnaie symbolique au *Nga-Lébwéy*. Pour que ce dernier se rende à l'endroit où l'esprit *Lébwéy* est supposé séjourner. Là, il pria l'invisible *Lébwéy* en déposant les offrandes pour le bien-être de la population. On me dira qu'à l'occasion, le coq blanc ne sera pas égorgé, mais on le laissera courir dans la forêt[54].

De ce qui précède, nous pouvons affirmer que les pistes explicatives et justificatives de tous ces mythes sont à rechercher dans le vécu réel des Yansi ou dans les « idiocosmognosies yansi » selon les propos de Richard Ngub'Usim Mpey-Nka. Ce dernier soutient « *qu'aucun mythe n'est strictement gratuit comme il n'y a pas de fumée sans feu et que, derrière un mythe, se cache souvent une origine événementielle historique dans le vécu d'une communauté donnée* »[55]. Le mythe renvoie toujours à une réalité quand bien même qu'il s'agit d'une réalité passée. Dans son ouvrage « Les formes élémentaires de la vie religieuse », Émile Durkheim note que: « *les rites les plus barbares ou les plus bizarres, les mythes les plus étranges traduisent quelque besoin humain, quelque aspect de la vie soit individuelle, soit sociale*… »[56]. Ces récits mythiques yansi cachent, d'une façon ou d'une autre, l'idée de l'origine de la vie, de la création et de tout ce qui existe en

[52] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 183-184. Voir aussi: J. F. Thiel, « Les aspects de la terre en société mbiém », pp. 368-369 ; Id, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 248-252.
[53] Cfr. B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement. Enjeux environnementaux en Afrique subsaharienne*, Paris, Ceesba-Karthala, 2015, pp. 45-46. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 184-185; J. F. Thiel, « Les aspects de la terre en société mbiém », dans *Anthropos*, vol. 21, Bandundu, Ceeba (1968), p. 370.
[54] C'est au cours de l'enquête de terrain que cette expérience vitale du passé a resurgi de la mémoire et nous avons procédé à l'observation des faits racontés par les enquêteurs. Aussi, le témoignage de l'ethnologue Josef Franz Thiel corrobore ces présents propos. Cfr. J. F. Thiel, « Les aspects de la terre en société mbiém », p. 370. D'ailleurs, selon la tradition orale yansi, à côté du pouvoir du chef, il y a une autre source de pouvoir qui a son origine dans la nature. Lire aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 183.
[55] R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, p. 120.
[56] É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie*, Paris, PUF,1994, p. 3.

Dieu, Vrai et Unique d'Israël, par sa puissance et sa volonté libre. Ils créent des rapports de survie avec ce Dieu et les ancêtres des clans, avec le cosmos et la communauté que l'humain fonde[57].

V. 2. Les proverbes

De son étymologie, le mot proverbe vient du latin *proverbium*, *pro*: pour et *verbium*: verbe, discours, parole. Ce terme se traduit littéralement par « pour le verbe, pour le discours, pour la parole ». Autant qu'il est difficile de trouver une définition convaincante qui soit acceptable par tous, autant qu'il existe des cultures et manière propre d'interpréter les proverbes. Cependant, plusieurs parémiologues convergent sur leur utilisation et leur rôle social[58]. De prime abord, il sied de noter que chez les peuples africains noirs, les proverbes requièrent de l'anonymat. Ils sont souvent liés à une tribu ou à un peuple, à une nation, à un continent, (etc.). Il y a une grande difficulté quant à l'identification de leurs auteurs.

Se faisant, deux définitions peuvent corroborer le sens dans lequel la présente recherche doctorale prétend utiliser les proverbes. En premier lieu, la définition de Itongwa Mulyumba wa Mamba, selon laquelle, le proverbe est « *un énoncé –une proposition ou un groupe de propositions– concis et fort condensé, renfermant une vérité populaire incontestable et tirant son origine de l'expérience empirique des sages de la société. Cet énoncé est exprimé, soit en clair, soit sous une forme imagée métaphorique* »[59]. En second lieu, le dictionnaire Larousse *Super Major* qui définit le proverbe comme « *une petite phrase qui exprime un conseil de sagesse populaire, une vérité de bon sens* »[60]. À ces deux définitions, s'ajoute le but didactique des proverbes répondant à une nécessité précise ou à une situation donnée. C'est que « *les proverbes éduquent tout individu ou mieux le renseignent sur la manière dont l'expérience traditionnelle recommande de se comporter dans certaines circonstances* »[61].

---

[57] Il s'agit pour nous de chercher un possible parallélisme ou possibles bases de ce substrat socio-culturel yansi –particulier– dans les données bibliques, afin qu'il soit, comme l'exprimait bien Marie-Josée Dubois: « un particulier intégrant et ouvert à l'universel ». Cfr. M.-J. Dubois, « La Bible comme événement transcendant et la culture », dans E. Mveng et R. Judah Zwi Werblowsky (éds.), *Le congrès de Jérusalem sur l'Afrique noire et la Bible* (24-30 avril 1972), Yaoundé, PUCAC, 2003. Cela revient à mettre en évidence l'incarnation de la foi dans les signes culturels, les expériences vitales, les symboles de la vie de ce peuple, avec sa vérité anthropologique et son substrat socio-culturel de l'écosystème.

[58] Cfr. Nkombe Oleko, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les proverbes tetela*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique,1979, p.171.

[59] Itongwa Mulyumba Wa Mamba, *Les Proverbes, un langage didactique dans les sociétés traditionnelles. Le cas des Balega-Bashile*, Bruxelles, Centre d'Étude et de Documentation Africaines / CEDAF, 1973.

[60] Dictionnaire, *Larousse Super Major*, Paris, cedex 06, 2009, p. 858.

[61] Itongwa Mulyumba Wa Mamba, *Les Proverbes, un langage didactique dans les sociétés traditionnelles*, p. 7.

Les proverbes sont souvent liés à la nature (espace ou milieu naturel), à l'être humain et à la culture d'un peuple. Imprégné de la sagesse ancestrale, le proverbe joue un rôle déterminant aussi bien dans la transmission de la mémoire collective, la communication sociale d'un peuple que dans la pédagogie interhumaine. Presque partout en Afrique noire, le langage symbolique et imagé des proverbes est considéré comme un support didactique de la sagesse ancestrale[62]. Certes, « *les proverbes expriment la sagesse, mais en la dissimulant* »[63]. Chez les Yansi, « *les proverbes alimentent les palabres, les débats d'idées, comme forme supérieure de la communication que ne peut décortiquer et comprendre qu'un initié à la sagesse et à la philosophie yansi* »[64].

Ces proverbes, condensés du peuple yansi, partent aussi bien de Dieu créateur (en rapport avec la finitude des êtres créés), de l'être humain et son lien ontologique avec la terre, des éléments de la nature que du caractère communautaire de la vie et du caractère unique de l'individu et des éléments de la nature. Josef Franz Thiel soutient non sans raison que: « *le proverbe ne se rapporte pas seulement à la comestibilité des produits alimentaires mais à tout ce qui est conduite et pensée* »[65]. Pour ce faire, il paraît opportun de respecter leur milieu vital, leur *sitz im Leben*, pour tirer profit de leur sens authentique. Ainsi donc, nous essayons de montrer l'importance de lire ces proverbes dans leur contexte adéquat à travers les 10 exemples du tableau 1.

Tableau 1. Proverbes, adages yansi sublimant Dieu créateur, la terre et les ancêtres en relation avec la vie de l'être humain.

N°	Proverbes	Traduction littérale en français	Quête de pertinence
1	« *Bi nga kal nkok e Nziam* ».	« Nous sommes les poules de Dieu ».	Selon la conception traditionnelle yansi, Dieu est Créateur, père des humains et de toute chose (*Nziam, Tar e bar, tar ena*). Quiconque veut voir Dieu, qu'il regarde la nature, les plantes, les animaux, les humains, bref, la création entière. Toute vie humaine vient de Dieu et il la reprend. Cette vision traditionnelle yansi souligne

[62] Cfr. J. Ngubu Ibin M., « Le langage des proverbes yansi: Une didactique de la sagesse identitaire », dans R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, p. 179.
[63] H. Reynaert, *Collection de 4700 proverbes en Tshiluba du Kasay,* Kananga, Missionnaires de Scheut, 1995, p. 3.
[64] J. Ngubu Ibin M., « Le langage des proverbes yansi: Une didactique de la sagesse identitaire », p. 181.
[65] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 231.

			de façon théorique l'idée selon laquelle c'est Dieu qui fait mourir ou qui « mange les hommes ». Les Yansi disent que: « Dieu nous a créés, ses enfants, *bi ban e Nziam* et Il peut nous reprendre de nouveau quand il le veut, comme nous prenons les poules pour nos repas ». Il a droit sur nous et peut faire de nous tout ce qu'il veut. Ils ajoutent: « Les hommes sont comme les bananes de Dieu, il coupe les unes vertes (jeunes), les autres mûres (adultes, vieux) …»[66]. Les Yansi croient que Dieu peut faire avec les humains tout ce qu'il veut, car, ses desseins sont vraiment immuables et inchangeables. Dans le contexte de la mort, ce proverbe vient manifester une résignation, un soupir de souffrance et un certain fatalisme vis-à-vis de la vie et de Dieu. L'humain est mortel et caduc[67].
2	« *Nkûm e tol, Nziam a yeb. Ata ngâ a bangâ Nziam* ».	« Le secret du sommeil, seul Dieu le connaît. Même le devin, ou le sorcier (spécialiste guérisseur) craint Dieu ».	On exprime la grandeur et la puissance de Dieu créateur en disant qu'il est plus fort que le *nganga* (guérisseur ou féticheur). Dieu reste « une puissance redoutable », il dépasse tout, voit tout et entend tout, il sait

[66] Cfr. *Idem*, pp. 232-233.

[67] Nous venons de voir dans le chapitre précédent que l'avènement progressif de la foi chrétienne a fini par sublimer et corriger ces lacunes. Car, la méchanceté parfois attribuée à Dieu créateur chez le Yansi traditionnel, provient finalement de l'homme lui-même, de ses mauvais penchants. Si en théorie, la mort vient de Dieu, en pratique, c'est-à-dire dans un cas précis de décès, les Yansi savent l'attribuer aux manœuvres perfides d'un ou des plusieurs hommes. Lire à ce propos: J. F. Thiel, « La mort et la vie après la mort chez les Yansi », dans H. Hochegger (dir.), *Mort, funérailles, deuil et culte des ancêtres chez les populations du Kwango/Bas-Kwilu. Rapport et compte-rendu de la IIIème Semaine d'Études ethno-pastorales, série I,* Vol. 3, Bandundu, Ceeba, 1967, pp. 53-55. Comme enquêteur et enquêté, vivant en milieu rural depuis la tendre enfance, nous sommes témoins du fait que la vision chrétienne a apporté de la lumière à cet imaginaire yansi traditionnel. Autrement dit, la foi chrétienne a facilité la responsabilité de l'être humain qui est enclin au mal, perfectionnant l'idée que Dieu ne fait pas le mal. Car, selon la foi chrétienne: « Le Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, n'est pas Dieu des morts, mais des vivants. Par lui tous sont vivants ». « Le Dieu de l'alliance n'a pas fait le mal, la mort, il ne se réjouit pas de voir mourir les êtres vivants, il a tout créé pour que tout subsiste... C'est plutôt par la jalousie du diable que le mal ou la mort est entrée dans le monde » (cf. *Lc* 20, 37-38; *Mt* 22, 32; *Mc* 12, 27; *Sg* 1, 13-14; 2, 23-24).

			tout: Il est omniscient, parce qu'il a tout créé. Les Yansi n'hésitent pas de dire à qui semblent saboter les lois: « Fais attention, *Nziam* (Dieu) ne dort pas, il te voit ». En observant toutes les choses créées par Dieu –minéraux, végétaux, animaux– et l'être humain lui-même, les anciens s'adressaient ainsi aux féticheurs pour les rappeler que Dieu est Tout-Puissant, il a beaucoup plus de force qu'eux. Il est au-dessus de nous et de toutes choses[68].
3	« *Keb, mi men e bakuur e bi, men ba tàa!* ».	« Attention, c'est la terre de nos ancêtres, nos pères!»	Quiconque respecte avec crainte la terre ancestrale s'assure protection et sécurité. Les ancêtres l'accompagnent partout et le gardent. Pour le peuple Yansi, dans l'ordre des biens matériels, la terre ancestrale a également beaucoup plus d'importance que tout, c'est un trésor inestimable, un bien absolu incomparable et sans aucun prix. Un lien attache tout individu yansi à cette terre de façon substantielle, avec obligation de la respecter et de l'honorer comme unique référence identitaire et comme sa propre mère, genèse de la vie. Selon cette tradition, personne ne peut disposer de la terre ou la vendre en fonction de ses intérêts mesquins, au risque de perdre le lien ontologique de la communauté avec les ancêtres et les non-encore-nés[69].

[68] Ces intuitions de la tradition ancestrale yansi sont similaires à celles bibliques apparaissant dans les textes suivants: *Ps* 7, 9; *Jr* 17,10; *Ap* 2, 23 –Seul Dieu voit et sait tout, il scrute les reins et les cœurs et dévoile les desseins de son amour pour l'humanité–. De ce fait, le christianisme apporte son éclairage, sa vérité de foi aux traces de la culture yansi qui lui est évidemment ouverte. Car, le Yansi se sait ne pas être « seigneur » de la vie et de la création mais, il est seulement établi comme gardien et protecteur.

[69] Le lien ontologique évoqué dans cette dissertation doctorale se réfère à la relation qui existe entre l'être humain, la terre, les ancêtres et même avec les non-encore-nés. La tradition yansi convie donc l'être humain à maintenir cette harmonie qui s'avère être pour lui « une fusion mystique et une complicité des rapports », de peur de perdre le meilleur

4	*« Bi bar e men* ».	*«* Nous sommes des humains pour la terre ou de la terre ».	L'être humain est pour la terre, dans la vie et dans la mort. La terre est au centre de tout. Certes, le Yansi est conscient d'être fait de la terre, de représenter une partie de sa terre natale, de vivre et de grandir en dépendant d'elle, de s'enraciner dans la terre et de retourner à la terre pour y être inhumé. Les morts sont déposés dans la terre. La mémoire collective dit en effet: « Dieu a créé l'être humain avec le nez tourné vers le sol ». Ce qui signifie qu'il est destiné à retourner sous terre. Cette mémoire collective est appuyée par l'expérience de l'ethnologue Josef Franz Thiel: « la tombe est considérée comme l'entrée dans la terre-mère: on retourne d'où l'on est sorti »[70].
5	*« Mbial ndak epá ena alé* ».	*«* Un champ (une forêt) à conflit ne produit rien »[71].	Un lopin de terre à conflit ou un champ problématique à cultiver ne donne pas à manger et ne procure pas la paix entre les familles, les lignages et les clans. Selon la tradition yansi, les querelles au sujet d'un champ ou terrain jadis exploité par les ancêtres ne peuvent qu'entraîner leur colère. Ces querelles n'apportent aucun rendement ou pas de résultat escompté au sein de la communauté des descendants. C'est comme un champ de manioc qui, une fois, livré aux sangliers de forêt, n'assure pas la survie et la solidarité entre les

de lui-même et d'affaiblir le nécessaire vital pour le futur de la progéniture. Il s'agit d'être en règle avec les esprits de la terre et des ancêtres si l'on veut vivre en paix. Car, il y a danger de désengagement existentiel et de disparition.

[70] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 184.

[71] L'on retrouve également ce proverbe chez les *Mbun* de la RDC. Cfr. D. Musibono Eyul'Anki, *Savoir et savoir-faire traditionnels Mbun dans la conservation durable des écosystèmes au Congo-Kinshasa. Umur vs Umbits,* Kinshasa, Éd. ERGS, 2013.

			lignages. Cela représente une rupture avec les ancêtres et une perte de temps inutile. D'où, la nécessité d'amorcer toujours un processus de réconciliation communautaire entre les humains et avec la terre à travers les rites « *oyilika men* »: arranger la terre. Il s'agit en fait de calmer la colère des esprits de la nature, de supplier les ancêtres bienveillants des clans et ainsi, pouvoir travailler dans la justice, la paix et l'harmonie entre tous.
6	« *Ka men ye mur ma biel, ba le yilika men* ».	« Si l'humain est malade, la terre aussi, on soigne d'abord la terre ».	Il s'agit en premier de se réconcilier avec la terre, de réparer les liens et l'harmonie perdus entre les humains et avec elle, parce que l'être humain vit de la terre et par la terre[72]. Cette réconciliation avec la terre fait partie des mécanismes du respect de la nature ou « mécanismes de survie ». C'est la condition *sine qua non* du bien-être de la communauté au nom de la complicité des liens qui existent entre l'homme et la nature. La réconciliation avec la terre implique celle avec la communauté clanique –morts, vivants et non-encore-nés– et finalement avec Dieu. Pour préserver cette complicité qui existe entre l'être humain et la nature, il faut nécessairement réparer les abus causés par l'activité humaine.

[72] Selon Évariste Kabemba Nzengu, « la thérapie de la terre malade passe avant celle de l'enfant agonissant. Car la terre est le lieu originaire d'où l'enfant, représentant en l'occurrence l'humanité en souffrance, tire vie et croissance. Sauver la terre prime sur le salut de l'enfant qui est le fruit de la terre et qui, après son odyssée baisse l'échine vers ses origines ». Cfr. É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, Beau Bassin, Presses Académiques Francophones, 2017, p. 151.

7	« *Kwin men, musa lézir ndé a mupa dia ngafaan* ».	« Aime la terre, respecte-la et elle t'offrira tout ce qu'elle a de meilleur ».	La nature et tout ce qu'elle contient, est inscrite au centre de toutes les richesses et du bien-être de l'être humain –garde-à-manger, pharmacie à ciel ouvert, ornement, (etc.)–. L'être humain est censé entretenir la nature et la respecter afin qu'elle puisse lui offrir les possibilités de s'épanouir et de survire. La terre est à la fois mère nourricière et une bénédiction, cependant, pour offrir à la communauté les moyens de se nourrir et de prospérer, elle doit être aimée, respectée et préservée. Car, comme entité matérielle qui garantit la vie des communautés rurales, la terre peut servir de bien et de mal. Elle peut être une source de salut, de sécurité et de repos, de bien mais aussi, de malédiction, de punition, de conflits.
8	*Bakuur e tiene:* « *Adia ndam nabu, si zur musuk* ».	Les anciens ont dit: « Mange une partie aujourd'hui et pense ou conserve pour le lendemain »[73].	Ce proverbe est un appel à la sagesse, à la réflexion et à la responsabilité de la part des descendants dans l'usage des biens de la nature. Les interdits des ancêtres vont dans le même sens, avec le souci de bien gérer le peu qu'on possède. Par exemple, ne pas manger la viande et le poisson au cours d'un même repas. C'est question d'éviter le gaspillage et de penser au lendemain. Il s'agit en fait de bien utiliser les ressources d'aujourd'hui pour ne pas mourir de faim

[73] Ce proverbe yansi est aussi présent dans la tribu Mbun de la RDC: « *labur' adia, labur'alon* », c'est-à-dire consommer en pensant aux générations futures ». C'est gérer durablement les ressources dit-on. Cfr. D. Musibono Eyul'Anki, *Savoir et savoir-faire traditionnels Mbun dans la conservation durable des écosystèmes au Congo-Kinshasa*, p. 30. Dieudonné Musibono pense que pour marquer le lien avec les ancêtres dans chaque situation nécessitant la sagesse, les anciens commencent toujours avec « *Bakuur e tiene* », c'est-à-dire les ancêtres ont dit ou les ancêtres nous ont enseignés… », alors, on les cite... Pour sa part, le Pape François reconnaît que:« Jadis, nos grands-parents faisaient très attention à ne rien jeter de la nourriture qui restait ». Cfr. François, « journée mondiale de l'environnement, culture du rebut, normalité et tragédie ». *Audience générale du mercredi* (5 juin 2013).

			demain[74]. C'est bien un appel pressant à l'éducation environnementale et à l'éthique de la responsabilité. C'est également une question d'éthique écologique voulant qu'on garde bien à l'esprit les générations futures, en prenant soin de la nature pour elles, afin de laisser un monde assez vivable et meilleur.
9	« *Ka mu panà mpasi wan mur é Nziam* ».	« Ne molestez pas cet homme, créature ou image de Dieu ».	Les anciens s'adressent ainsi aux jeunes gens qui tentent d'embêter un inconnu ou un étranger passant par leur village ou leur terre natale. Car, d'après la tradition yansi, la terre ancestrale doit être hospitalière, ouverte à accueillir les étrangers ou les passants. On devrait offrir à l'étranger de l'eau à boire, un peu de chikwangue et en cas d'urgence, un lieu pour dormir. Cela fait partie de l'une des lois traditionnelles que Dieu a légué aux ancêtres: « L'attitude envers les étrangers ». Ils sont d'office accueillis et acceptés sans peur, on ne les empêche pas de s'installer au village des ancêtres et de partager avec eux. L'hospitalité demeure une valeur comme témoins de la croyance inconsciente qui est présente au fond de l'âme de tout yansi traditionnel[75].

[74] Cet imaginaire traditionnel yansi rejoint la Journée Mondiale de l'Environnement de l'année 2013 qui s'attaquait aux pertes et au gaspillage alimentaires avec le thème: « Pensez. Mangez. Préservez, dites non au gaspillage alimentaire ». De même, le Pape François dans *Laudato'si* est revenu sur ce problème, invitant tout le monde à prendre soin de la maison commune par un style de vie sobre qui évite le gaspillage et se solidarise avec les plus pauvres et les générations à venir.

[75] Cfr. É. Pini-Pini Nsasay, *La mission civilisatrice au Congo Réduire des espaces de vie en prison et en enfer*, Douala, AfricAvenir/Exchange & dialogue, 2013, pp. 20-22. Voir aussi: A. Müller, « La structure sociologique de Mbaya larme », dans H. Hochegger (dir.), *L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma*.... p. 20.

10	« A *Nziam a bi bar! Ata me tin, Nziam e ba tàa upa ».*	« Ah Dieu de nous les humains! Partout où je m'enfuis, Dieu de nos pères y est présent ».	Les Yansi prononcent cette exclamation pour prendre Dieu comme témoin de vérité dans une affaire. De ce fait, on exécute le geste suivant: « toucher la terre et pointer l'index vers le ciel en signe d'attestation d'une vérité ». D'une part, on admet que *Nziam,* Dieu est très puissant que nos pères, il créa tous les êtres, y compris la terre de nos ancêtres; il est partout et il voit tout. D'autre part, on croit que les ancêtres connurent et crurent à l'existence d'un Être Suprême, appelé *Nziam,* Dieu, de qui, ils ont reçu la terre, l'autorité et les lois. En ce sens, la place de Dieu et des ancêtres demeure très importante dans la vie de tout Yansi. Par exemple, quelqu'un qui est accusé de vol se défendra en disant: « *Nziam, me oyib alé* » (Dieu est mon témoin, ou Dieu me voit, je n'ai pas volé). Ceci ressemble à un serment qui s'accompagne d'un geste du doigt droit de l'individu coupant la gorge, comme pour signifier: que Dieu me coupe la tête si je parjure! Josef Franz Thiel, l'ethnologue chez les Yansi, dit ceci: « on observe souvent que celui qui prête serment se passe la main droite sur le cou comme s'il voulait s'égorger. Puis, il crie le nom de *Nziam*, Dieu, tend la main droite vers le ciel et la gauche vers la terre »[76]. Toute personne qui jure, prend Dieu du ciel et la terre des ancêtres à témoins pour montrer qu'elle dit la vérité. Selon cette croyance yansi, pour toute transgression, tort ou faute, les anciens

[76] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 185. La main droite est le côté masculin, tandis que la main gauche est celui féminin. Le ciel est masculin, alors que la terre est féminin.

			exigent toujours une réparation (qui n'est pas une expiation), une réconciliation avec Dieu et les ancêtres, c'est-à-dire chaque offense ou transgression doit être bien arrangée ou réparée, afin que l'inculpé ne s'expose pas à un danger (malchance, maladie ou même la mort).

Nous pouvons citer, à titre illustratif, certains proverbes *Sundi* et *Dondo,* deux tribus de la RDC dont le clan est basé sur une organisation matrilinéaire, c'est-à-dire donnant une grande importance à la filiation en lignée maternelle comme chez les Yansi. La terre occupe une place centrale dans la culture et l'imaginaire collectif de ces peuples. Leur littérature marque aussi le souci de la terre comme réalité sociale. Il s'agit, en fait, d'une réalité partagée et parallèle à celle des Yansi. Par leur pertinence, ces proverbes vont dans le sens du lien de l'être humain aux ancêtres et à la terre et l'importance de sa préservation pour le présent et le futur. D'où, la terre est non seulement un moyen de subsistance mais aussi, une manière de vivre, d'être, de penser et d'agir en communauté. En voici quelques proverbes *Sundi* et *Dondo*:

« On prend conscience de l'étendue de la richesse de Dieu à partir de celle de la terre ».

« Les hommes passent, mais la terre demeure »;

« Qui protège sa terre se protège »; « La terre pour laquelle le chef du groupe lignager est mort, le fils ne peut se permettre de la vendre »[77].

Ces quatre proverbes *sundi* et *dondo* ne font que rejoindre ce que nous avions affirmé ci-dessus au sujet de la terre ancestrale comme entité spirituelle et sociale, dispensatrice de vie et gage des liens entre les générations. C'est un legs ancestral collectif d'une valeur inestimable, géré de façon conjuguée entre quatre instances des compétences traditionnelles. Sans cette terre, l'homme yansi comme l'homme *sundi* et *dondo* ne serait rien. C'est comme une mère et son enfant. La femme est ici la symbolique de la terre nourricière, elle représente la vie, source de production et de reproduction pour tout le lignage. Bien entendu, dans la société en lignée maternelle, la

[77] Cfr. J.-F. Yekoka, *L'homme et sa terre au pays de Boko-Songho du 17ème au début du 21ème siècles* (thèse), Université Marien Ngouabi, 2013.

femme représente la pérennité du clan-lignage et de toute la communauté. Elle mérite d'être protégée par les hommes contre les dangers: par exemple, non chasser les fauves, ni pêcher la nuit, ni effectuer des travaux champêtres durs en forêts –choses que la société réserve aux hommes seuls–. Il s'agit, d'une « discrimination positive » à en croire Dieudonné Musibono[78]. Cependant, la terre peut aussi être au centre de divers conflits entre les groupes claniques et lignagers. D'où, la nécessité des rites communautaires de réconciliation.

Outre ces quatre proverbes *Sundi* et *Dondo*, il y a bien d'autres qui, relevant de la sagesse africaine au sud du Sahara, peuvent aller dans le sens de cette recherche doctorale:

- « Un seul doigt ne lave pas la figure » (*Fang* et *Pangwue* du Gabon, *Bayombe* de la RDC, du Congo et de l'Angola), ou « Un seul arbre ne fait pas une forêt » (Madagascar), ou encore « Un seul morceau de bois donne de la fumée, mais pas de feu » (*Galla* de l'Ethiopie)[79]. « L'arbre qu'ont fait tomber cent hommes, cent hommes doivent le soulever » (*Kongo*).

Ces proverbes empruntés à la sagesse africaine noire soulignent la pertinence du caractère communautaire de la vie des êtres créés. Cette pertinence doit s'exprimer dans la solidarité comme volonté de s'entraider, de se donner un coup de main et de compter les uns sur les autres. Dans la même logique, la complexité de divers désastres écologiques et ses causes multiples invitent à inclure les diverses richesses culturelles et spirituelles de divers peuples pour une voie de sortie plus concertée (*LS* 63-64).

En définitive, le proverbe s'avère être une pensée portée par la parole. Comme toute parole alors, il est une arme à double tranchant: bien utilisé, il édifie les auditeurs, mais dévié, il peut certainement détruire[80]. Par leur langage symbolique, imagé et métaphorique, les proverbes demeurent toujours « l'expression privilégiée de la réflexion sapientielle ». Josef Franz Thiel a raison de soutenir que chez les Yansi: « *les proverbes ont encore un peu de temps sacrés en eux. Ils contiennent ce que les ancêtres ont dit et pensé, ce qui les rend normatifs pour les descendants. On ne peut pas douter de la véracité des proverbes car ils sont la sagesse des ancêtres* »[81]. Dans ces proverbes partagés, il y a une condensée de la manifestation divine ou certaines pistes de

[78] Cfr. D. Musibono Eyul'Anki, *Savoir et savoir-faire traditionnels Mbun dans la conservation durable des écosystèmes au Congo-Kinshasa,* p. 70.
[79] Cfr. J. Muanda Kienga, « L'Afrique face aux défis de la mondialisation pour une réappropriation de son patrimoine éthique », dans *Cahiers des Religions Africaines, Nouvelle série,* nº 2 (2020), p. 28.
[80] Cfr. J.-M. Ndzomo Malla, *Proverbes, vrais ou faux? Crise et dangers du proverbe africain*, *série II*, Vol. 81, Bandundu, Ceeba, 1982, p. 83.
[81] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 173.

dialogue avec la doctrine chrétienne[82]. En ce sens, la leçon de la vie pouvant se dégager d'eux, est de toujours faire la référence à Dieu, Créateur de l'être humain et des éléments de la nature, Maître incontesté de toutes les formes de vie et modèle de communion avec toutes les créatures. Pour les Yansi donc, ces proverbes contiennent en peu de mots tout le savoir des ancêtres et disent le lien ontologique qui les rattachent non seulement à leur terre, aux ancêtres, aux non-encore-nés et à Dieu, mais aussi entre eux au sein de la communauté[83]. Voilà qui peut influer et orienter les conduites interhumaines en faveur de l'espace naturel pour le bien-être collectif.

V. 3. Les contes

Le conte est un récit court (en prose ou en vers) qui pose un regard sur la réalité par le biais du merveilleux ou du fantastique, destiné à distraire, à instruire en s'amusant[84]. Le dictionnaire *Larousse* le définit comme étant « *un récit, assez court, d'aventures imaginaires* ». Depuis la nuit des temps, « *le conte fait partie du patrimoine oral de l'humanité. Il se transmet (dans certaines sociétés encore) de génération en génération par la parole* »[85]. En dépit du caractère universel de ce mot, chaque société le définit en lien avec ses propres valeurs, son histoire, son milieu et sa situation particulière[86].

Dans le contexte de l'Afrique subsaharienne, le conte est perçu du fait de sa nature et de ses fonctions, comme « *un récit oral, populaire, traditionnel, à tendance ludique, didactique, magique, fictive ou réaliste, reflétant une certaine "vision du monde" de la communauté qui l'a produit* »[87]. En ce sens, le conte traditionnel est un vecteur d'éducation et miroir de la communauté, étant donné qu'il véhicule les savoirs, les valeurs culturelles et éveille les consciences humaines.

---

[82] La présente démarche ne semble pas être en contradiction avec les pratiques judéo-chrétiennes. On invoque la mémoire des ancêtres en commençant toujours par « *Ta Nziam e Mpwu »*, Dieu Père Tout-Puissant, puis c'est la litanie des ancêtres qui suit. On peut retrouver ceci dans la liturgie « zaïroise » approuvée par Rome en 1988. Cfr. Conférence épiscopale du Zaïre, *Missel romain pour les diocèses du Zaïre. Supplément au missel romain pour les diocèses du Zaïre*, Éd. du Secrétariat général, Kinshasa, 1989. À travers ces proverbes et adages, se cache évidemment « une valeur de régulation de conduite et de la vie des humains » et une volonté affirmée « de faire connaître, d'aiguiser l'intelligence et de faire grandir l'homme dans la connaissance du bien et du mal, de Dieu et du cosmos ». Nous rejoignons ici François Kabasele Lumbala quand il évoque l'importance des proverbes et adages africains en général et *Luba*, en particulier. Cfr. F. Kabasele Lumbala, « Révélation de Dieu dans des traditions Luba », dans *Histoire et missions chrétiennes*, nº 3 (2007), pp. 103-120.

[83] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 187.

[84] Cfr. https://www.espacefrancais.com/le-conte/#gsc.tab=0 (Consulté le 09/06/2021).

[85] C. D'Humières (dir.), *D'un conte à l'autre, d'une génération à l'autre*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2008, pp. 8-9.

[86] Cfr. P. N'da K., *Le conte africain et l'éducation*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 13.

[87] M. N'Guessan Ano, « Le conte traditionnel oral », dans *Notre Librairie*, nº 86 (1987), p. 38-39.

D'aucuns argumentent sans risque de se tromper que: « *chaque conte qui se dit en Afrique a pour nécessité de tenir en éveil les esprits ignorants, de conscientiser les imprudents, de dénoncer les comportements asociaux et injustes, de prévenir les malheurs communautaires et individuels, etc.* »[88]. C'est dans cette même perspective que la présente démarche doctorale entend situer l'intérêt pour lequel les contes sont évoqués. En effet, à travers les contes, les Yansi peuvent prendre connaissance des règles communautaires léguées par les ancêtres, c'est-à-dire le bien et le mal, le permis et l'interdit, (etc.)[89].

Il s'agit, en fait, d'engager des personnages fictifs et allégoriques –humains, animaux, végétaux, objets– afin de transmettre les messages et ainsi donner des leçons morales à la communauté. Par exemple, on voit des contes où des animaux parlent, se montrent plus solidaires et plus sensés que les humains. Normalement, les animaux et les végétaux sont personnifiés et souvent associés aux génies maléfiques ou esprits bienfaiteurs. Voilà pourquoi, en Afrique noire, le conte constitue non seulement un outil particulier de communion et de communication des masses mais aussi, demeure un instrument éducationnel, partageant des valeurs de paix, de justice, de respect mutuel, d'harmonie et de réconciliation[90].

À présent, arrêtons-nous si brièvement pour présenter et expliquer quelques contes significatifs de la tradition yansi, en raison de leur importance particulière pour ce présent sujet d'étude. Chez ce peuple en effet, les villageois se réunissent la nuit selon un certain âge (les jeunes surtout), lors des moments récréatifs ou de détente autour du feu ou au clair de la lune pour écouter les contes ou historiettes auprès de certains aînés ou adultes, bons narrateurs du village. Tous, accroupis autour du feu dans l'obscurité, ou dans le sable au clair de lune. Servant aussi de distraction, le but de ces histoires est pédagogique[91]. Généralement, il y a une formule d'ouverture variant selon les communautés. Par exemple, un des assistants lance à haute voix pour commencer: « *Sa' m'bolé*! histoire, historiette ». Et tous de répondre: *« yok, écoute, annonce* ». On commence en disant: « il était une fois ou il y a longtemps… ».

[88] B. Magnier, Amadou Hampâté Bâ et al., *Sur les traces d'Amkoullel l'enfant peul*, Arles, Actes Sud, 1998, p. 16. Voir aussi: M. Kosova et K. Teissig, *Contes africains*, Paris, Gründ, 1976.
[89] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 193-204.
[90] Lire à ce sujet, les commentaires de R. Homero Saturnin Barbe, « Les traditions orales en Afrique: une exploration du conte comme source d'inspiration du théâtre moderne africain », dans *Les arts du spectacle dans l'Afrique subsaharienne*, n°13 (2019), pp. 54-67.
[91] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 193.

V. 3. 1. Kimpid (petit oiseau) et Kwambo (Bousier) veulent voir Dieu

Ce conte relate l'histoire d'un petit oiseau appelé *Kimpid* qui s'est dit un jour: « Je veux monter au ciel pour voir Dieu ». Alors, il montait et montait, mais tomba par terre. Lorsqu'il fut descendu, il vit *Kwambo,* le bousier. À celui-ci, il lui dit: « Viens avec moi, *Kwambo,* nous allons voir *Nziam.* Ce Dieu, où est-il? Il fait mourir les gens sur terre, mais nous ne connaissons pas l'endroit où il habite. Aujourd'hui, nous allons voir *Nziam* ». Ils montaient et montaient, mais leurs forces ne suffirent pas et ils tombèrent. *Kwambo* dit alors: « Que nos femmes nous préparent de la nourriture, puis demain, nous irons au ciel, au village de Dieu. Nous irons voir *Nziam* ». Au lendemain matin, ils montaient et montaient sans arriver au ciel. Toutes leurs provisions furent déjà épuisées et pourtant, le ciel fut toujours loin. Finalement, ils tombèrent. En tombant, *Kimpid* s'évanouit. Le regardant, *Kwambo* lui dit: « Tiens *Kimpid*, tu n'as pas voulu me croire lorsque je te disais: si nous allons, tu vas t'évanouir. Me suis-je évanoui? retorqua *Kimpid* »[92].

À travers ce conte, nous pouvons découvrir la culture de l'arrogance sans limite de l'être humain qui, ignorant sa place de créature, prétend devenir Dieu. Par son arrogance qui n'a d'égale que son ignorance, l'humain refuse d'assumer les desseins immuables et inchangeables de Dieu, en le mettant au défi et même à l'épreuve. C'est là en fait, la mentalité utopique de l'homme moderne, convaincu de devenir un « *dominium terrae* » au moyen du mythe de la conquête du paradis par le progrès technoscientifique[93].

De cette manière, la terre est mise à sac par l'exploitation sans limites de ses ressources entraînant la pauvreté d'un grand nombre des peuples. Certes, l'humain s'enorgueillit de son rôle colonisateur ou dominateur de la terre et de sa capacité à intervenir dans le non-humain, désirant voir Dieu créateur disparaître de son champ de vision et d'action. En fait, ce vieux rêve prométhéen de la tentation d'orgueil ou cette quête de puissance humaine « *débouche nécessairement sur l'hybris, la démesure* »[94]. Il s'agit bien là d'un anthropocentrisme dévié (cf. *LS* 122).

[92] Cfr. Id., *La situation religieuse des Mbiém*, pp. 142-143.
[93] Cfr. L. Boff, *Grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 2011, pp. 92-96. Dans son Encyclique « *Centesimus annus* » de 1991, nº 37, le Pape Jean-Paul II affirmait précisément qu'« *au lieu de remplir son rôle de collaborateur de Dieu dans l'œuvre de la création, l'homme se substitue à Dieu et ainsi finit par provoquer la révolte de la nature* ». Voir aussi: *LS*, nº 117.
[94] D. Bourg, « Technologie, environnement et spiritualité », dans D. Bourg et P. Roch (éds), *Crise écologique, crise des valeurs? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité,* Genève, Labor et Fides, 2010, pp. 25-38.

Voilà qui peut constituer le « grand fond philosophique » des enjeux et débats éthico-théologiques à cette heure de la spiritualité écologique. Dans ce contexte, l'homme yansi se rend bien compte que Dieu créateur se suffit à lui-même, Il est Omniprésent. Car, seul *Nziam* crée la vie, la donne, la reprend et peut la prolonger au sein de toutes les œuvres de ses mains, y compris des humains. Josef Franz Thiel de renchérir: « *l'Être créateur a une fonction extrêmement centrale, c'est lui qui donne et reprend la vie* »[95]. D'où, l'être humain ne peut manifester vis-à-vis de Dieu qu'une soumission totale et l'obéissance, évitant de « commettre le péché d'*hybris* »: Dominer la nature et accumuler de la puissance pour enfin prétendre transformer la condition humaine écartant le Créateur. Somme toute, il s'avère aussi important de tenir compte de l'avis et des conseils des autres dans son agir et sa décision pour ne pas tomber dans l'excès.

V. 3. 2. Le piégeur et l'esprit Lébwéy

Ce conte décrit l'histoire d'un homme qui alla un jour en forêt pour tendre des pièges[96]. Il en dressa un grand nombre. À la fin, il revint au village et se mit à dormir. Après s'être reposé toute une journée, il s'en alla inspecter ses pièges. Arrivé au premier, il y trouva une Gazelle (*nsey*) et l'enleva. De même dans le second piège et dans le troisième. Sur le chemin du retour, il vit un vieillard gigantesque devant lui –l'homme mesurait au moins dix mètres–. Le vieillard dit alors au piégeur: « Donne-moi ces animaux que nous les partagions ». Le piégeur répondit: « Jamais ! Je suis venu ici pour tendre mes propres pièges et non pas les tiens. Comment partagerais-je mes animaux avec toi ! » Alors, ils commencèrent à se quereller. Le piégeur lança des appels à travers la forêt. Sa femme entendit les cris et peu après arriva à l'endroit où les deux se trouvaient. Voyant la femme, le vieillard gigantesque dit alors à l'homme, le piégeur: « Je ne veux plus de la viande, mais je te demande mieux: donne-moi ta femme ».

L'homme rétorqua: « Comment te donnerais-je ma femme! Penses-tu peut-être que je suis venu ici tendre des pièges pour toi? Est-ce pour toi que j'ai tué ces animaux? Si tu m'avais demandé avec respect un morceau, je te l'aurais volontiers donné comme nous ne manquons jamais de le faire avec ceux qui nous en demandent avec respect. Mais ces animaux ne t'appartiennent pas, c'est pourquoi tu n'as aucune raison de murmurer; ils sont à moi! » Alors, ils en vinrent aux mains. Le vieillard gigantesque devint effrayant. Or, c'était *Lébwéy,* le mystérieux esprit de la forêt. Au

[95] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 175.
[96] Cfr. Id., *La situation religieuse des Mbiém*, Bandundu, Ceeba, 1972, pp. 148-150.

cours du combat, le piégeur eut le dessous. *Lébwéy* tua la femme, puis le piégeur lui-même et partit en emportant les animaux.

D'après la conception traditionnelle yansi, tous les animaux de la forêt (*musirt* où habite aussi *Lébwéy*) appartiennent à l'esprit *Lébwéy*. Certaines espèces d'animaux sont considérés comme ses enfants. *Lébwéy* possède sa zone d'influence assez bien délimitée. Bien qu'esprit de la nature, il peut apparaître sous une forme humaine: les gens le voient dans leurs rêves comme un vieillard autoritaire donnant certains conseils. Par exemple, *Lébwéy* interdit de tendre des pièges, de chasser ou de pêcher dans une certaine localité ou encore il conseille de déplacer un village pour un autre endroit un peu plus loin. Ici précisément, *Lébwéy* se présente comme un vieillard gigantesque, doté de forces prodigieuses. Il punit le piégeur et sa femme, car, d'une part, ils sont réfractaires, n'ayant pas respecté les prescriptions des ancêtres et d'autre part, l'homme tue trop de gibier et refuse de le partager avec lui[97].

Dans le même ordre d'idée, aujourd'hui, l'être humain se jugeant capable de tout faire, refuse même de partager ou de communier avec son Créateur, c'est-à-dire d'offrir à Dieu les fruits de ses efforts en action de grâce, ignorant que ces dons précieux sont un cadeau de Dieu lui-même ou oubliant que tout lui vient de Dieu. C'est bien l'orgueil et l'égoïsme sans mesure de l'être humain cherchant à posséder ce qui lui a été donné gratuitement. La leçon morale qui se dégage de ce conte, est la nécessité de respecter ce qui appartient à autrui, car c'est sa propriété. Qui veut en faire usage, ne peut aller à l'encontre de la volonté du propriétaire. Il y a aussi le souci de tenir compte de la dimension communautaire ou de certains préalables établis par le groupe social, afin de garantir le bien-être et la survie de tous[98].

V. 3. 3. Un conte d'une vieille grand-mère yansi

Ce conte en forme de prière d'une vieille grand-mère yansi s'adressant à Dieu, transmet la vision relationnelle et le sens de référence au Créateur, source d'ordre, de vie et de survie. En voici le texte[99]:

Toi qui as choisi de monter si haut
Loin des bruits et des tracas des hommes

[97] Cfr. *Idem*, pp. 69-71. Voir aussi: Id., *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 247-248.
[98] Cfr. Id., *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 201-202.
[99] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 400-401.

Mais qui gardes un regard bienveillant sur les hommes
Regarde ce champ de manioc. Protège-le
Que personne ne vienne y déposer son fétiche
Qui empêche le manioc de croître
Que personne ne diminue la grosseur des tubercules
La famille que tu m'as donnée est nombreuse
C'est avec ce manioc que je devrai la nourrir.

Issus de la tradition orale, ces contes comportent une dimension didactique très réaliste pour attirer l'attention des auditeurs et leur permettre de s'y identifier en y reconnaissant des faits et gestes de la vie quotidienne. De plus, ils instruisent aux pratiques socio-culturelles en accordant tantôt la parole aux animaux, tantôt aux êtres humains ou aux fantômes imaginaires[100].

Balance

Dans ce chapitre, il a été question de revisiter, d'investir et d'impliquer les mythes, les proverbes et les contes dans les démarches de la cohabitation Homme-Nature comme stratégie d'éducation à la survie. Quels en sont les potentiels acquis?

-« Dieu s'est révélé à nos ancêtres africains, à travers les mythes, les contes, les proverbes, les paroles rituelles destinées au renforcement de la vie et au rétablissement de l'harmonie dans l'univers… »[101]. Ce qui revient à comprendre qu'une fois remémorée et conservée, la culture orale peut aussi aider à déceler le sens profond des relations de diverses communautés locales à leur espace naturel, à la biodiversité, à leurs ancêtres et à Dieu créateur. De plus, la richesse de la sagesse ancestrale cachée dans les mythes, les contes, les adages et les proverbes constitue une espèce d'aréopage qui doit continuer à inspirer les jeunes générations avides de moyens ingénieux pour prendre soin des écosystèmes.

-Les mythes, les proverbes et les contes considèrent le cosmos comme un tout mais aussi, comme un corps vivant ordonné et fonctionnel. Aujourd'hui plus que jamais, il convient de les réhabiliter et de les sauver, car ils fournissent des éléments de base qui, en contact avec la lumière de la foi chrétienne, ont logiquement un impact sur les processus de régulation de conduite et de

[100] Cfr. C. Ndiaye et J. Semujanga, « L'Afrique subsaharienne », dans C. Ndiaye (dir.), *Introduction aux littératures francophones, Afrique. Caraïbe. Maghreb*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004, pp. 63-139. Voir aussi: J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 193-196.
[101] Cfr. F. Kabasele Lumbala, « Révélation de Dieu dans des traditions Luba », dans *Histoire et missions chrétiennes*, nº 3 (2007), pp. 103-120.

la vie des humains, de soin de la terre, de guérison et de réconciliation dans la ligne de Dieu. De là, peut surgir une amélioration de la capacité de parler de Dieu et une compréhension religieuse de l'être humain et des autres créatures. Les savoirs véhiculés par ces locutions sentencieuses peuvent être en lien avec l'interprétation de certains mythes de la Genèse et de certains proverbes sapientiaux. Car, ils contribuent intégralement dans l'orientation des peuples vers le bon sens, le bien, le vivre-ensemble et la cohabitation avec la nature dans le respect du dessein de Dieu.

-Les locutions évoquées constituent également un matériel didactique, plein de sagesse, d'instructions et de symboles. En ce sens, les gardiens de la tradition doivent faire en sorte que ces locutions instruisent à des pratiques socio-culturelles contenant un grain de vérité, afin qu'éveillés, les jeunes arrivent à découvrir que leur vie est aussi liée aux espèces animales, végétales et minérales. Ceci nous semble plus important car, une meilleure réinterprétation de ces locutions devrait nous amener à une volonté affirmée de protection de la biodiversité et de préservation des liens interdépendants existentiels entre l'humain et la nature selon la volonté du Créateur. C'est là une mise en garde claire et précise contre l'exploitation désordonnée des ressources naturelles et la dégradation délibérée des équilibres naturels.

Chapitre sixième

Analyse, interprétation et discussion des enquêtes sur les relations Homme-Nature et le soin de la terre

Introduction

Le présent chapitre s'occupe de l'analyse, de l'interprétation et de la discussion des points de vue des personnes (adultes et anciens, hommes et femmes) qui ont vécu ou qui vivent encore de nos jours les pratiques, les consignes et les rituels traditionnels du soin de la terre au sein de la communauté yansi. L'objectif de cette approche est de nous permettre de repérer ce qui, du passé, persiste encore et peut aider dans le processus de réconciliation communautaire et de cohabitation des humains entre eux et avec la terre ancestrale. L'opportunité de rencontrer les instances des compétences traditionnelles dans la gestion de l'espace naturel, les anciens et certains adultes, nous offre la possibilité de saisir le déroulement des pratiques et des rites de réparation et de réconciliation communautaire ainsi que leurs effets sur le soin de la terre et sur la restauration des relations interpersonnelles.

Il s'agissait en fait de recueillir des informations et des opinions, de faire parler des témoins valables, de nous mettre à l'écoute des personnages sérieux et expérimentés qui ont une connaissance suffisante des croyances et des pratiques traditionnelles. Sur place, nous avons eu le grand avantage d'être connu des gens et de causer avec eux dans leur langue locale *kiyansi*. Toutefois, nous avons aussi recueilli les informations en *Kikongo*. Dans un climat de confiance et d'ouverture d'esprit, nous avons pu accueillir et valoriser ces informations et ces connaissances des hommes et des femmes de « terrain » sans a priori, juger de la qualité et de l'authenticité de leurs propos.

En ce sens, ce chapitre se base sur des matériaux qui proviennent de deux sources, d'une part, la littérature orale des informateurs (hommes et femmes) et d'autre part, les observations et les expériences vécues en milieu rural, appuyées par certains écrits ou documents. Puisqu'il est question de la recherche qualitative[1], *les rites de réconciliation communautaire des humains entre*

[1] La recherche qualitative permet d'analyser et de comprendre des phénomènes et des comportements sociaux dans des situations ou des contextes naturels en mettant l'accent sur les significations, les expériences vitales et les points de vue des participants. En d'autres termes, « il s'agit de comprendre, dans un contexte ou une situation, quels types d'engrenages, d'enchaînements, de mécanismes, sont à l'œuvre et rendent compte des comportements des acteurs ou des enquêtés ». Aussi, la recherche qualitative affiche une « visée compréhensive », c'est-à-dire elle s'efforce de comprendre comment les enquêtés, les participants, les acteurs « pensent, parlent et agissent, en rapport avec un

eux et avec la terre constituent le cadre conceptuel autour duquel vont tourner toutes les opinions des interlocuteurs recueillies soit au moyen de l'entretien individuel, soit de l'entretien de groupe (*Focus-group*) de 6 à 10 personnes et du questionnaire (remis à chacun individuellement).

Après la lecture des entretiens et des opinions ou réponses de nos interlocuteurs au sujet de ce cadre conceptuel, cinq noyaux thématiques ont pu capter notre intérêt:

- ✓ L'appartenance à la terre ancestrale;
- ✓ La nécessité des préceptes et interdits des ancêtres;
- ✓ La dysharmonie dans les relations entre l'homme et la nature;
- ✓ La réparation des offenses commises;
- ✓ La perte d'autorité des instances des compétences traditionnelles.

Ainsi donc, avant de procéder à la présentation de la révision bibliographique de ces cinq noyaux thématiques, à l'analyse qualitative et à la discussion des résultats, nous envisageons aborder en premier lieu le point suivant, portant sur le choix des participants et le déroulement général des enquêtes.

VI. 1. Choix des participants et le déroulement général des enquêtes

Les participants aux enquêtes ont été choisis sur base de certains critères entre autres: l'appartenance à la tribu yansi et au territoire de Bagata, l'âge accompli de 30 à 81 ans entre hommes et femmes. Il s'agit des chefs de groupements, de chefs des terres, de chefs des lignages, des anciens, des notables et certains adultes, membres ou non du clan-lignage des chefs, vivants en milieu rural ou en ville. Certaines de ces personnes sont considérées comme des sages ayant l'expérience et la maîtrise des informations recherchées. En acceptant d'être identifiés, les enquêtés ont demandé que leurs noms n'apparaissent pas dans les opinions spécifiques. Nous respectons bien entendu ce choix de la privacité.

Par ailleurs, puisque l'ajout d'une nouvelle source d'information n'apporte rien à l'abondance des données déjà recueillies par les sources antérieures, nous avons estimé posséder l'essentiel des informations adéquates et recherchées auprès d'une « représentativité acceptable de

contexte ou une situation » Cfr. C. Pope et N. Barron Mays, « Rigor and qualitative research », dans *British Medical Journal*, nº 311 (1995), pp. 109-112. Id., « Qualitative research: reaching the parts other methods cannot reach: an introduction to qualitative methods in health and health services research », dans *British Medical Journal* (*BMJ*), nº 311 (1995), pp. 42-45. Voir aussi: H. Dumez, « Qu'est-ce que la recherche qualitative? », dans *Le libellio d'AEGIS*, nº 4 (2011), pp. 47-58.

la population investiguée ». Ainsi, nous pouvons dire avec Gérald Boutin que le « principe de saturation »[2] a été respecté et suivi. Sous forme d'un résumé, nous avons retranscrit le contenu utile des opinions des sujets enquêtés. En revanche, nous précisons que cette transcription n'est pas faite mot à mot (en *verbatim,* c'est-à-dire la reproduction intégrale des propos prononcés par l'interviewé ou l'enquêté). Cela, au nom de la rigueur, de la fluidité et de la clarté dans la traduction de l'ensemble du texte[3].

Nous avions élaboré un questionnaire de type ouvert (la personne interrogée répond par ses propres mots) et de type fermé (le répondant choisit la réponse dans une liste d'options)[4]. À l'aide d'un guide d'entretien, quatre groupes des discussions (*Focus group*)[5] ont été constitués dans deux groupements différents (*Ndam* et *Ngweme*) en milieu rural. Au cours de ces réunions de 1 à 2 heures, nous posions parfois des questions un peu orientées, tout en laissant à chacun la liberté d'exprimer ses opinions.

Une catégorisation a été adoptée pour les informateurs en raison de l'âge. Il y a d'une part, les anciens ayant 60 à 81 ans accomplis, désignés par la lettre A et le chiffre 1 (A1), et d'autre part, les adultes qui ont 30 à 59 ans, représentés par la lettre B et le chiffre 1 (B1). Ceci relève d'un choix libre pouvant nous faciliter à une interaction directe des opinions.

---

[2] Cet auteur nous éclaire quant à la question de savoir « combien de sujets qu'il faudrait interroger pour satisfaire aux critères de scientificité habituellement reconnus en recherche qualitative ». Il importe donc de respecter « une représentativité acceptable de la population investiguée, choisir un nombre convenable de répondants ». Donc, il y a la saturation « théorique », liée au sens donné à la pratique, c'est-à-dire aux perceptions de l'ensemble de la population de ce territoire, qui a été atteinte à l'issue des entretiens individuels, de groupe et du questionnaire. Cfr. G. Boutin, *L'entretien de recherche qualitatif: Théorie et pratique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2019[2], p. 36. Voir aussi: H. Pegdwendé Sawadogo, « Saturation, triangulation et catégorisation des données collectées », dans F. Piron et É. Arsenault (dirs.), *Guide décolonisé et pluriversel de formation à recherche en sciences sociales et humaines*.
https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/projetthese/chapter/le-je-le-nous-la-neutralite-et-la-feminisation-de-lecriture/ (consulté le 28/12/2022).

[3] Cfr. L. Savoie-ZAJC, « L'entrevue semi-dirigée », dans B. Gauthier (dir.), *Recherche sociale. De la problématique à la collecte des données*, Québec, Presses Universitaires du Québec, 2009, pp. 355-358.

[4] Cfr. Le questionnaire inséré en annexe de cette dissertation doctorale, p. 383.

[5] Cfr. C. E. Basch, « Focus group interviews: An underutilised research technique for theory and practice in health education », dans *Health Education Quarterly*, nº14, 4 (1987), pp. 411-448. Voir aussi: S. Dawson, L. Manderson et al., *Le manuel des groupes focaux*, Boston, PNUD/Banque Mondiale/OMS Programme spécial de Recherche et de Formation concernant les Maladies tropicales, 1993.

Tableau 2: Repère des discussions en groupe focal (*GF*)

Catégorie / Groupes/codes	Anciens	Adultes	Total
GF1	3	5	8
GF2	6	4	10
GF3	4	3	7
GF4	3	6	9
Total	16	18	34

Sur quatre groupes focaux, nous avons un total de 34 participants dont 16 sont des anciens de communautés (A1) et 18 sont des adultes (B1). S'entretenir avec ces personnes ou se mettre à l'écoute de leurs récits et explications, nous a aidé à enrichir cette dissertation doctorale, à travers la croyance pratique et vécue et la représentation qu'elles ont de la terre comme la nature et de l'humain, sa place et sa position dans la communauté et finalement dans l'univers.

Nous avons noté ci-dessus qu'un questionnaire d'opinion a été remis individuellement à un total de 30 enquêtés hommes et femmes, professionnels et non-professionnels, afin d'explorer plusieurs aspects du cadre conceptuel et de recueillir adéquatement des informations recherchées. Ce questionnaire (30 questions au total) était réparti en trois séries de questions[6]. L'ordre suivi pour ces trois séries de questions est le suivant:

La première série porte sur les rites de réconciliation communautaire des humains entre eux et avec la terre, la fonction du chef de terre et les autres instances des compétences dans la gestion de l'espace naturel (*S1. Q. 1-15*). La seconde série de questions concerne les relations entre les instances des compétences traditionnelles, la population rurale et les cogestionnaires de l'Etat (*S2. Q. 16-20*). Dans la troisième série de questions, il était question de la relation entre l'homme et la nature au sein de la population étudiée (*S3. Q. 21-30*). Cet ordre a été adopté pour la simple raison qu'après avoir écouté les opinions précédentes, nous pouvons alors saisir la relation entre

[6] Voir le questionnaire en annexe, p. 383.

l'homme et la nature selon les enquêtés et comment y parvenir. Ceci peut également nous aider dans l'analyse-interprétation et la discussion.

Pour le tableau ci-dessous relatif au questionnaire, nous avions attribué un code à chaque catégorie. Par exemple: Homme professionnel ancien (*HPAN*); Homme non-professionnel ancien (*HNPAN*); Femme professionnelle ancienne (*FPAN*); Femme non-professionnelle ancienne (*FNPAN*); Homme professionnel adulte (*HPAD*); Homme non-professionnel adulte (*HNPAD*); Femme professionnelle adulte (*FPAD*); Femme non-professionnelle adulte (*FNPAD*). C'est juste pour question de précision et de clarté concernant les catégories des personnes ayant répondu au questionnaire.

Tableau 3: Repère de 30 personnes enquêtées individuellement au moyen d'un questionnaire d'opinions

		Anciens	Adultes
Hommes	Professionnels (*HPAN*) + (*HPAD*)	4	6
	Non-professionnels (*HNPAN*) + (*HNPAD*)	5	3
Femmes	Professionnelles (*FPAN*) + (*FPAD*)	2	3
	Non-professionnelles (*FNPAN*) +(*FNPAD*)	3	4

En outre, quelques rencontres de dialogue ont été organisées dans les villes de Bandundu et de Kinshasa avec certains ressortissants du territoire de Bagata, parce que nous les jugeons dignes d'expériences. Leurs informations n'ont pas altéré l'essentiel des données de fond (de qualité) précédemment recueillies en milieu rural. Nous avons estimé valoriser et préférer la qualité à la quantité. La modalité de collecte des données est de façon évidente celle de l'enregistrement audio et du questionnaire d'opinions. Nous avons eu le privilège de nous faire expliquer ces témoignages recueillis par les interlocuteurs eux-mêmes. Toutes ces séries des rencontres et d'entrevues se sont passées entre juillet-août 2019 et août-septembre 2021.

En effet, les opinions principales ou citations retenues sont fondées sur toute une série d'informateurs qui n'appartiennent pas à la même catégorie d'âge, au même clan-lignage et au même village dans le territoire de Bagata. C'est que, par précaution, nous avons veillé à ne pas nous contenter de consulter uniquement des membres du clan-lignage des chefs, d'un village et d'une même couche de la population. Nous tenons à préciser que les principales citations que nous aurons à utiliser sont associées aux narrations analysées des enquêtés. Ces derniers seront alors présentés et identifiés par des lettres, les associant à leur catégorie d'âge: (A1), c'est-à-dire appartenant à la catégorie d'ancien (60 à 81 ans) et (B1), désignant la catégorie d'adulte (30 à 59). Par exemple: Mr T.C. (A1) ou Mme M.G. (B1). Ici, nous n'allons faire aucune référence à leur titre ou fonction.

VI. 2. Révision bibliographique et présentation des termes clés

Selon Patton, trois possibilités de recueil de données sont proposées dans les méthodes qualitatives: les entretiens, les observations et l'étude de documents[7]. Ici précisément, il s'agit de placer chacun des noyaux thématiques sélectionnés dans le cadre des recherches scientifiques antérieures relatives à notre sujet d'étude. Ce qui revient à dire que les diverses opinions des enquêtés peuvent trouver un écho dans la littérature académique théorisée par plusieurs auteurs ou investigateurs. De ce fait, dans la façon d'aborder ce cadre conceptuel « rites de réconciliation communautaire des humains entre eux et avec la terre », nous serons amenés à faire référence aux livres publiés ou cités et à l'entendement des enquêtés. Diverses ressources endogènes ont été signalées dans cette dissertation doctorale comme pierres d'attente susceptible d'aider à promouvoir le bien vivre-ensemble des humains entre eux et avec la nature[8].

En effet, pour plusieurs auteurs, les rites de réconciliation communautaire « s'inscrivent dans la trame du divin » et ont une « dimension salvifique » bien que sont des actes humains[9].

[7] Cfr. M. Quinn Patton, *Qualitative evaluation and research methods*, Sage, Newbury Park, 1990.

[8] La vision du sacré englobant la vie dans toutes ses dimensions; la conception selon laquelle les croyances, les rites, les préceptes, les interdits et les valeurs socio-culturelles positives comportent une dimension sociale et spirituelle; la conscience communautaire de vouloir préserver la terre ancestrale comme une mère génitrice et nourricière ainsi que les lien ontologique entre les vivants, avec les ancêtres, les non-encore-nés, la nature et avec Dieu; l'idée de concevoir les mythes, les proverbes, les contes, les adages comme matériel didactique, plein de sagesse, d'instructions et de symboles; la palabre africaine perçue comme lieu de rencontre, de création, de réparation, de réconciliation et de maintien des liens sociaux et cosmiques; l'idée selon laquelle la violation ou la transgression des préceptes, interdits, traditions préconisant l'harmonie socio-cosmique constitue une entorse, une brisure de liens existentiels avec Dieu, les ancêtres, les autres et les éléments de la nature, (etc.).

[9] Cfr. B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 1994. pp. 28-31; D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale en Afrique subsaharienne. Perspectives d'éthique*

D'ailleurs, il y a des études récentes sur quelques pays africains francophones montrant un recours aux données culturelles africaines, à la philosophie traditionnelle et religieuse en vue du respect de la nature et la protection de l'environnement[10]. Par ces rites donc « *le négro-africain épouse le rythme, il entre en communication avec les puissances surnaturelles* »[11]. Cherchant à promouvoir le culte de la vie reçue de Dieu par l'entremise des ancêtres et à procurer la paix sociale et spirituelle, ces rites sont des expériences vécues de rencontre, de communication, de communion, de réparation et de réconciliation. C'est en fait, toute une démarche communautaire célébrant la réconciliation de l'humanité (toute la création) avec Dieu en Jésus-Christ (cf. *Col* 1, 20)[12].

Dans cette conception négro-africaine, « *la terre est l'objet de rites divers chaque fois qu'elle est mutilée par des actions humaines telles que les labours, le prélèvement de récoltes, l'extraction des minerais, le creusement de tombes, etc.* »[13]. Chez les Yansi, la terre étant « sacrée », il y a des intermédiaires de confiance qui doivent assurer la communication entre les génies ou esprits de la terre d'une part, et la communauté, d'autre part. Nous avons dit que ces intermédiaires sont aussi appelées instances des compétences traditionnelles: Chef de groupement ou coutumier (*Mwíl*), chef de terre (*Nga-men*), prêtre de la nature (*Nga-Lébwéy*), chef du lignage (*Nga-nzo*). Pour cela, « *les sacrifices et les offrandes sont offerts aux génies de la nature, pour éviter de déclencher leur colère aux effets néfastes pour les vivants (…)*»[14]. En d'autres mots, « *divers rites sont pratiqués pour obtenir la fertilité du sol* »[15].

Plusieurs auteurs ici précités et bien d'autres encore, peuvent s'accorder à soutenir qu'en Afrique subsaharienne, ces rites préconisent « l'harmonisation de la vie au rythme de l'alliance et de la solidarité ontologique » avec Dieu créateur, les ancêtres, les vivants entre eux, avec les

chrétienne d'écodéveloppement, Douala, Éd. Cheikh Anta Diop (Édi-CAD), 2019, p. 87; G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, Éd. Universitaires, 1974, p. 266; B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement. Enjeux environnementaux en Afrique subsaharienne*, Paris, Ceesba-Karthala, 2015, p. 25. É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, Beau Bassin, Presses Académiques Francophones, 2017, p. 151. Voir aussi: F. Kabasele Lumbala, « Liturgies africaines et vie », dans *Théologiques*, nº 1 (2011), pp. 147–162.

[10] Cfr. D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique. De la théandricité à la cosmothéandricité*, Paris, Karthala, 2022, p. 279.

[11] P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie chrétienne et dans la pensée bantoue. Fondement d'une éthique de la tempérance,* Frankfurt, Peter Lang, 2010, p. 238.

[12] Cfr. J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine: Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, pp. 181-182.

[13] P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie…,* p. 238.

[14] D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 378.

[15] T. Mudiji Malamba, « Liens du pouvoir avec le sol en religions traditionnelles africaines et projet de société », dans *Cahiers des religions africaines*, nº 61-62 (1997), p. 41.

éléments de la nature et avec les non-encore-nés[16]. Car justement, « *La terre passe pour l'originaire d'où sourd la vie, la source vers laquelle la vie retourne comme son avenir. La vie est une dette contractée envers la terre mère* »[17].

Comme démarche communautaire, les rites de réconciliation restaurent non seulement la dignité bafouée des êtres humains en assurant leur réintégration dans la communauté mais aussi, réparent toute atteinte à la terre (sol, rivière, cours d'eau, forêts, savanes, etc.)[18]. En conséquence, « *un chef de terre se doit d'exécuter ces rites pour inciter ses prédécesseurs à protéger domaine et sujets contre l'infécondité, la famine, les épidémies…* »[19].

Tout compte fait, certains auteurs comme informateurs, reconnaissent un pouvoir social et spirituel aux instances des compétences traditionnelles qui peut atténuer les divers conflits et rétablir l'harmonie et la cohésion sociale dans la communauté. En d'autres termes, on reconnaît que par leurs dimensions humaines et spirituelles, les rites de réconciliation communautaire peuvent toujours accompagner la vie des humains afin de soigner les plaies causées aux autres et à la terre, tout en assurant la préservation de celle-ci et en consolidant les divers liens existentiels.

Comme nous l'avons noté ci-haut, en relation avec notre cadre conceptuel « rites de réconciliation communautaire des humains entre eux et avec la terre », il y a cinq noyaux thématiques pour lesquels, il convient à présent de passer aussi à la révision bibliographique.

VI. 2. 1. L'appartenance à la terre ancestrale

À travers les opinions des personnes interrogées, nous pouvons découvrir ce qu'elles entendent par la terre ancestrale et l'appartenance à elle. Mais avant d'arriver à l'analyse de leurs points de vue, nous aimerions rappeler brièvement ce que nous avons dit à ce sujet dans les chapitres précédents, appuyé par quelques publications des auteurs. En effet, comme domaine (*nsyé,* pays) appartenant aux ancêtres, la terre (sol, rivière, cours d'eau, forêts, savanes, etc.) est un legs ancestral, « *un bien inaliénable du moins en tant que propriété foncière. On n'en peut concéder aux vivants que diverses formes d'usufruit* »[20]. Les ancêtres demeurent « *les*

[16] Cfr. F. Kabasele Lumbala, « Liturgies africaines et vie », dans *Théologiques*, nº1 (2011), pp. 147–162.
[17] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 149.
[18] Lire à ce propos le troisième chapitre de cette dissertation doctorale, p. 75.
[19] P. Swartenbroeckx, « La magie chez les Yansi du Congo », dans *Bulletin Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, nº 80 (1969), p. 197.
[20] P. Swartenbroeckx, « Les dynasties yansi du Congo-Kwilu », dans *Bulletin Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, nº 83 (1972), pp. 109-110.

propriétaires de la terre »[21]. En d'autres termes, pour la tradition yansi, « *les aïeux ne sont pas morts, car ils vivent –mais dans un autre village–. Ils font toujours partie du zum (lignage), c'est à eux qu'appartiennent le sol, les champs. Les vivants actuels n'en ont que l'usufruit* »[22].

Sous cet angle, nous aimerions souligner à l'instar de Guy de Plaen que chez les Yansi, la terre « *est léguée par les ancêtres à ceux qui sont vivants. Les chefs ont une certaine responsabilité envers cette terre, responsabilité due à leur position vis-à-vis des ancêtres (…). Ce qui tend à démontrer que la terre n'appartient pas seulement aux vivants* »[23]. En ce sens, on appartient à la terre ancestrale parce qu'elle réunit le passé (des ancêtres) à tout le présent (des descendants) et à tout l'avenir (des non-encore-nés). Autrefois, tout le peuple et leur chef Ta'Sar exprimaient un sentiment d'appartenance, d'attachement et d'harmonie envers leur terre, c'est-à-dire les rivières, les cours d'eau, les forêts, les savanes, (etc.)[24]. Ici précisément, qu'il nous soit permis d'emprunter les propos d'un chef nigérien: « *la terre appartient à la grande famille dont beaucoup de membres sont morts, quelques-uns sont vivants et dont le plus grand nombre est encore à naître* »[25]. Ce témoignage qu'un auteur a relaté au sujet d'un vieux sage yansi du territoire de Bagata peut aussi être utile ici: « *Vaste plaine, tu seras à jamais épargnée des feux car c'est toi qui m'apportes la fraîcheur pendant la nuit après mon dur labeur sous le soleil* »[26].

De toute évidence, soutient Théodore Mudiji Malamba, « *le sol est perçu comme le grenier que les ancêtres ont légué à leur progéniture. C'est un héritage collectif. Il ne peut être aliéné. Il doit être géré rationnellement* »[27]. Josef Franz Thiel pour sa part, va jusqu'à affirmer que: « *Autrefois il était interdit chez les Bayansi de creuser une tombe avec une pelle en métal. Il fallait employer une pelle en bois. Quand les gens (appelés batyùl) utilisaient, malgré tout, des instruments en métal, on leur criait: 'Voulez-vous entailler les parties honteuses de notre mère*

[21] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, Fankfurt, Frobenius-Institut, 2020, p. 232. Ceci peut rejoindre la tradition judéo-chrétienne à travers la réponse de Nabot au roi Achab au sujet de la terre de ses ancêtres. Cfr. 1 *R* 21, 2-3.
[22] *Idem*, p. 32.
[23] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 29.
[24] Cfr. *Idem*, p. 6. Voir aussi: Josef Franz Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, Frobenius-Institut, Frankfurt, 2020, P. Swartenbroeckx, « Quand l'Ubangi vint au kwango: Bayansi ou babangi », dans *Zaïre II*, (1948), pp. 721-755, repris par R. R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, pp. 21-37; P. Swartenbroeckx, « Les dynasties Yansi du Congo-Kwilu », dans *Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, nº 83 (1972), pp. 107-130. H. Hochegger, *L'organisation sociale et politique chez les yansi, Teke et Boma. Rapport et compte rendu de la IV*ème *Semaine d'études ethno-pastorales, série I*, vol. 4, Bandundu, Ceeba, 1968.
[25] Cfr. E. Olawelet, *La nature du droit coutumier africain*, Paris, Présence Africaine, 1961.
[26] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 152.
[27] T. Mudiji Malamba, « Liens du pouvoir avec le sol en religions traditionnelles africaines et projet de société », p. 43.

terre'! »[28]. Avec une mère, la relation ne peut être d'exploitation, bien plutôt de respect. En ce sens, Leonardo Boff dira: « *Une mère ne s'achète ni ne se vend, mais est respectée et aimée. Le même principe s'applique également à la Terre Mère* »[29].

Pour plusieurs auteurs, l'appartenance à la terre ancestrale est manifeste, non seulement comme mère génitrice et nourricière mais aussi, comme sanctuaire de la vie et de la mort. Pour marquer l'importance de la terre et l'appartenance à elle, soutient Josef Franz Thiel, les yansi disent et croient que: « *on retourne là où l'on est sorti* »[30]. Allons un peu plus loin. Chez les Yansi, « *la terre-mère constitue avec le Nziam du ciel (Dieu du ciel) le tout, l'unité… celui qui jure prend Nziam et la terre à témoin qu'il dit la vérité… celui qui prête serment prend Nziam du ciel et la terre-mère à témoin* »[31]. Voilà qui pourrait aussi faire dire à l'anthropologue Guy de Plaen que pour ce peuple, *« la terre des autres est plus menaçante* »[32].

Après avoir vécu plusieurs années en terre yansi (les années 1960), Josef Franz Thiel peut encore donner son témoignage en ce terme: « *À l'époque les Bayansi étaient très enracinés dans leur sol natal, leur lignage et leur village. Et le proverbe qui dit 'le sang est plus épais que l'eau', s'appliquait à eux* »[33]. Ces coutumes demeurent actuelles et peuvent se vérifier dans le fait d'enterrer principalement un chef dans sa terre ancestrale. Autrement dit, pour marquer cette appartenance à la terre ancestrale, on ramène parfois de très loin, des cadavres ou des ongles, des cheveux, des habits de quelqu'un mort, pour être enterrés près du village natal ou de la terre natale. S'il arrivait qu'un proche meurt à l'étranger, le lignage fait de son mieux pour ramener le corps du défunt. Dans le cas contraire, on l'enterre à l'endroit même où il aurait trouvé la mort, mais tout en prenant soin de prélever les reliques qui seront enterrées dans son village natal avec le même respect que le corps lui-même[34].

---

[28] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 184. Chez les Ibo du Nigeria, à en croire Alphonse Pierre Van Eetvelde, « la terre est parfois figurée par une statuette de femme ayant un enfant sur les genoux et tenant un glaive dans la main ». Cfr. A. P. Van Eetvelde, *L'homme et sa vision du monde dans la société traditionnelle négro-africaine,* Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 1998, p. 219. Voir aussi: P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie...*, p. 238.

[29] L. Boff, *Liberar la tierra*. Una ecoteología para un mañana possible, Madrid, San Pablo, 2018, p. 43.

[30] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 184. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 29.

[31] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 185.

[32] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 29.

[33] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 29.

[34] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 29. Voir aussi: É. Pini-Pini Nsasay, *La mission civilisatrice au Congo*. *Réduire des espaces de vie en prison et en enfer*, Douala, AfricAvenir/Exchange & dialogue, 2013, p. 37.

En effet, la terre « *est dite mère, comme socle dont l'homme tire matière. Elle est dite mère en raison de sa capacité d'autocréation régénérative, de son ubiquité affective et réceptive* »[35]. À cet égard, l'appartenance à la terre, à un sol paraît toujours plus légitime pour tout peuple du monde. Car, « *la terre est un bien inaliénable de l'homme lui octroyé par Dieu* »[36]. Cette vision est aussi répandue dans la conception traditionnelle d'Israël où la terre est perçue comme une « *richesse inaliénable* »[37]. Ainsi, pouvons-nous soutenir que la terre est de Dieu, elle est sacrée (*Dt* 10,14; *Ps* 24,1; 95,4-5). De ce fait, « *l'homme sans terre serait donc en quelque sorte sans Dieu* »[38]. Concrètement, qu'il nous soit permis d'avouer que « *la terre, c'est la vie et sans terre, on n'est rien. La terre, c'est le trésor le plus précieux qu'un individu, une famille, un clan, une tribu, une nation peut avoir* »[39].

Au demeurant, nous pouvons retenir que « *l'inaliénabilité du sol n'est pas motivée uniquement par des besoins strictement économiques. Sans doute considère-t-on le sol encore aujourd'hui comme le patrimoine collectif, hérité des ancêtres et que la communauté doit s'interdire d'aliéner* »[40]. D'ailleurs, pour les négro-africains, la terre « *est plus qu'un moyen de productivité. La terre est la terre des ancêtres qu'on doit jalousement préserver à tout prix* »[41].

Les témoignages des auteurs ci-dessus évoqués, concernant l'appartenance de l'homme yansi à la terre ancestrale, peuvent corroborer les opinions des enquêtés que nous verrons dans la description de l'analyse qualitative.

VI. 2. 2. La nécessité des préceptes et interdits des ancêtres

On peut observer que les interlocuteurs rencontrés, surtout les instances des compétences traditionnelles et les anciens, ont à l'égard de préceptes et interdits un respect religieux. En effet,

---

[35] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 490. Les propos de cet auteur proviennent d'une paraphrase du livre de Adolphe Gesché, *Dieu pour penser, t. 4: Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994, p. 102.

[36] A. Gesché, *Dieu pour penser, tome 4: Le cosmos*, p. 45. Voir aussi: É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 474.

[37] Cfr. J.-J. Ngoy Mwaka, « Le visage de la famille dans l'Ancien testament. Une société sans famille est comparable à un fruit sans noyau », dans *Semaines Théologiques de Kinshasa, Église-Famille; Église-Fraternité. Actes de la 20ème Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1997, pp. 131-160.

[38] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 475.

[39] P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie…*, p. 239.

[40] T. Mudiji Malamba, « Liens du pouvoir avec le sol en religions traditionnelles africaines et projet de société », p. 42.

[41] P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie…*, p. 239. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 411.

il ressort des chapitres antérieurs que les ancêtres avec qui les descendants doivent entretenir des relations de communion, ont assigné à ces deux notions la fonction sociale et spirituelle. Pour mieux cerner la nécessité des préceptes et interdits chez les Yansi, il suffit de reculer dans le temps originaire mythique où selon eux, toutes les institutions et traditions ont pris leurs sources[42]. « *On considère ce temps originaire comme sacré car, toute vie en vient. En être coupé signifie la mort. Pour toutes les générations, ce temps originaire a valeur normative et d'obligation. Ce que les ancêtres originaires ont fait autrefois est devenu la règle de conduite pour tous les descendants* »[43]. La tradition orale yansi comporte aussi de nombreux récits mythiques sur les préceptes et interdits ayant pour origine Ta'Sar, l'ancêtre des chefs et fondateur des structures socio-politiques[44].

Dans le troisième chapitre de cette dissertation doctorale, empruntant certains propos de l'ethnologue Josep Franz Thiel et de l'anthropologue Guy de Plaen, nous avions défini les préceptes et les interdits comme ce qui, dans une chefferie, orientent les membres en limitant l'action de chacun, l'empêchant d'empiéter pied à pied sur le droit des autres membres et sur la propriété individuelle ou commune et enseignant ainsi les frontières entre ce qui relève du sacré et de la vie ordinaire[45]. En fait, avons-nous dit, les interdits et les préceptes font partie d'un ensemble des règles ou consignes nées de l'expérience et de la connaissance des générations, leur origine se trouvant dans les légendes, les mythes et les histoires transmis par les ancêtres[46].

Chez les Yansi, on a nettement l'impression que lois, préceptes, tabous ou interdits forment une unité, se complètent et sont inséparables. Dans son ouvrage publié récemment « *les Bayansi du Bassin du Congo* » (2020), l'ethnologue Josef Franz Thiel confirme ces faits, lorsqu'il évoque

[42] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 230. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 25-26; A. Müller, « La structure sociologique de Mbaya Larme », dans H. Hochegger (dir.), *L'organisation sociale été politique chez les Yansi, Teke et Boma. Rapport et compte-rendu de la IVème Semaine d'Études ethno-pastorales, Série I*, vol. 4, Bandundu, Ceeba, 1968, p. 20.
[43] J.F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 230-231
[44] G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 143-148. Voir aussi: J.F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 229-230; J. Rezende, « Les clans et les noms Yansi », dans H. Hochegger (dir.), *L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma. Rapport et compte-rendu de la IV*ème *Semaine d'Études ethno-pastorales, série I*, vol. 4, Bandundu, Ceeba, 1968. p. 33.
[45] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 88-91. Voir aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, p. 143.
[46] Cfr. P. Radin, *Le monde de l'homme primitif*, Paris, Payot, 1962, p. 63.

les tabous alimentaires ou règles alimentaires des ancêtres (*kikin ou ekin*, en *kiyansi*)[47]. À cet égard, les Yansi croient que les ancêtres dirigent la vie, veillent sur l'ordre socio-cosmique et peuvent punir les transgresseurs des us et coutumes. Ces derniers sont considérés comme sacrés[48].

En effet, l'usage de la terre ou du sol « *est assujetti au respect d'interdits et normes déontologiques imposés par la chaîne des instances qui des aïeux relie les êtres à Dieu. C'est ainsi que les vivants ne devront ni surexploiter le sol pour le vider de ses ressources, ni le détruire* »[49]. Il y a chez les Yansi, la présence de certains préceptes et interdits, soit de travailler la terre, le sol, d'entrer ou de circuler en forêt à certaines heures, soit de faire une activité de production pendant la nuit, moment qui est strictement réservé aux morts[50]. Par ailleurs, reconnaît Théodore Mudiji Malamba, « *l'entrée de l'homme en modernité est de nature à entraîner des remises en question desdites normes déontologiques qui présidaient aux rapports de l'homme avec le sol* »[51].

Ainsi donc, comme nous allons le voir dans l'analyse qualitative, les enquêtés ont vivement souhaité le respect et la préservation de ces préceptes et interdits qui préconisent la cohabitation harmonieuse Homme-Nature et les soins de la terre. Car, pensent-ils, le non-respect et la désobéissance peuvent entraîner la rupture des liens existentiels entre les humains et avec la terre ainsi que la dysharmonie dans les relations.

VI. 2. 3. La dysharmonie dans les relations entre l'homme et la nature

Pour les enquêtés, les relations de l'être humain avec la nature ont quasiment changé dans le sens négatif. Ils l'ont fait savoir en essayant de comparer la gestion actuelle de la nature à celle des ancêtres. Ces derniers s'efforcèrent d'exploiter les forêts et les terres avec un caractère « sacral », c'est-à-dire dans le respect des normes, consignes ou préceptes et des interdits. La nature était « *doublée d'une multitude d'êtres culturels et, partant, réels sinon objectifs et objets d'expérience: mânes, esprits divers, Dieu, principes plus ou moins absolus qui intègrent l'homme*

[47] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 88-91. Voir aussi: B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement. Enjeux environnementaux en Afrique subsaharienne,* Paris, Ceesba-Karthala, 2015, p. 25.
[48] A. Müller, « La structure sociologique de Mbaya Larme », p. 20.
[49] T. Mudiji Malamba, « Liens du pouvoir avec le sol en religions traditionnelles africaines et projet de société », p. 43. B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, pp.136-137. Cette croyance traditionnelle ne rejoint-elle pas ce récit biblique?: « Gardez toutes mes lois et toutes mes coutumes, et mettez-les en pratique, afin qu'elle ne vous vomisse pas, cette terre où je vais vous faire entrer pour vous y installer » (*Lv* 20, 22).
[50] Cfr. R. Ngub'Usim Mpey-Nka, *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple yansi*, pp. 281-182.
[51] T. Mudiji Malamba, « Liens du pouvoir avec le sol en religions traditionnelles africaines et projet de société », p. 43.

et la nature mêmes… »[52]. Il y avait la conscience communautaire de l'exploitation respectueuse de la nature bénéficiant à tous les êtres vivants et aux équilibres naturels. L'harmonie semblait être de rigueur avec la nature, si bien que leur progéniture en a profité énormément jusqu'à a abusé aujourd'hui[53].

Dans le territoire de Bagata, en dépit de la « dépendance totale du capital naturel » de toutes les couches de la population pour s'assurer le besoin de survie ou les moyens de subsistance, le constat d'un rapport infécond entre l'homme et la nature est alarmant: le déboisement incontrôlé, la coupe anarchique de bois, la déforestation ou exploitation forestière abusive, les feux de brousses anarchiques, la pollution des cours d'eau, le braconnage, la chasse et la pêche au moyen des instruments prohibés, le non-respect de calendrier pour certaines chasses et pêches, la corruption dans l'exploitation des terres forestières, (etc.)[54]. Pouvons-nous déclarer que, de façon générale, l'être humain dans son existence incarnée, s'engage unilatéralement à la « rupture du contrat écologique »[55].

Tous ces faits et expériences observés ne font que renforcer et confirmer ce que nous entendons ici par dysharmonie des relations entre l'homme et la nature, c'est-à-dire « *une fracture d'ordre spirituel, philosophique et moral entre l'humanité et la nature* »[56]. En d'autres termes, il s'agit « *des ruptures en chaîne de communion et d'équilibre entre le cosmique, l'humain et le divin* »[57]. D'où, les désastres écologiques sont favorisés par l'être humain se croyant en dessus et détaché de la nature par la concentration du pouvoir dominant et de l'argent. Pourtant, depuis la nuit des temps, « *l'homme et la nature sont dans une symbiose permanente (vingt-quatre heures*

[52] J. Ki-Zerbo, *Compagnons du soleil*. *Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, Paris, La Découverte-Unesco, 1992, p. 13.
[53] Lire à ce propos, J. Ki-Zerbo*, Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, Paris, La découverte-Unesco, 1992.
[54] D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 152-156; voir aussi: B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, pp. 321-331; G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 17-21.
[55] Cfr. M. Serres, *Le contrat naturel*, Paris, F. Bourin, 1990. Voir aussi: L. Boff, *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 1996; Id., *Liberar la tierra. Una ecoteología para un mañana posible*, Madrid, San Pablo, 2018.
[56] P. Roch, « La nature, source d'inspiration spirituelle », dans D. Bourg et P. Roch (éds.), *Crise écologique, crise des valeurs? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2010, p. 256.
[57] M. M. Egger, « La création, lieu des énergies divines », dans D. Bourg et P. Roch, *Crise écologique, crise des valeurs? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, pp. 77-90.

sur vingt-quatre) sans laquelle notre espèce n'existe pas; alors que la nature survit à l'effacement des civilisations »[58].

En effet, dans notre site d'étude, il y a aussi l'influence de la logique anthropocentrique où le mercantilisme (l'économique, le matériel) tend à devenir le seul critère des relations entre les humains au détriment de la nature. Or, dans la nature, tout est uni et que la détruire, c'est détruire les liens existentiels entre les générations passées, présentes et futures (*CAM* 42; *AM,* nº 80.). Ici précisément, l'humain tend à créer le déséquilibre dans le système de forces interdépendantes qui sont censées être toujours en interaction les unes avec les autres.

On peut constater clairement le mépris de la vie traditionnelle avec toutes ses valeurs, règles, préceptes, mythes, croyances, pratiques, systèmes de référence, rites et symboles préconisant le strict respect de l'ordre, de l'harmonie et de l'équilibre cosmiques. Dans le sens des traditions culturelles et spirituelles négro-africaines, c'est la perte de sens du sacré dans la vie quotidienne, c'est-à-dire la rupture de l'alliance fondamentale et de la solidarité ontologique basées sur la confiance mutuelle dans la pratique des valeurs socio-culturelles garantissant l'harmonie et l'équilibre entre les êtres visibles et invisibles, animés et inanimés[59]. Pour dire autrement, « le rapport de l'homme à l'homme, de l'homme à la nature », ne semble plus passer par « l'invisible qui constitue le lieu symbolique où toute réalité peut advenir à un sens »[60]. Du coup, les valeurs ancestrales ne paraissent plus constituer le cadre de référence identitaire à partir duquel est pensé le bien-être collectif.

Tout compte fait, s'il nous faut rejoindre les prophètes de l'Ancien Testament, les désastres écologiques, la dysharmonie des relations entre l'homme et la nature sont la conséquence de la « violation des lois sacrées », de la non-observance par l'être humain de ce qui est « juste devant Dieu et la nature » (cf. *Is* 24, 1-6, 2 *Chr* 24,20)[61] et du refus de mettre en pratique les bonnes traditions des ancêtres invitant à la cohabitation harmonieuse homme-nature et au respect de la terre. Voilà qui implique la dynamique du processus de réparation, c'est-à-dire l'effort de juguler le moindre désordre pouvant perturber l'harmonie entre les personnes humaines et avec la nature.

---

[58] J. Ki-Zerbo, *Compagnons du soleil Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, p. 10. Voir aussi: L. Boff, *Liberar la tierra. Una ecoteología para un mañana posible*, p. 27.
[59] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 359-360.
[60] J.-M. Ela, *Ma foi d'africain*, Paris, Karthala, 2009, p. 59. Voir aussi: M. Griaule, « Réflexions sur les symboles soudannais », dans *Cahiers internationaux de sociologie,* nº13 (1952), pp. 8-30.
[61] Cfr. L. Boff, *Liberar la tierra. Una ecoteología para un mañana posible…*, pp. 15-19.

VI. 2. 4. La réparation des offenses commises

Le respect de l'ordre et de l'harmonie socio-cosmiques s'avère être primordial pour tout Yansi. La communauté des vivants est donc régie non seulement par des lois et des préceptes de l'alliance naturelle entre les humains et avec la nature mais également, par l'observation confiante des interdits alimentaires ou tabous totémiques dans la vie sociale. D'après cette conception, « *la moindre rupture de confiance perturbe toutes les bonnes relations humaines, mais aussi les équilibres écologiques. Il y a donc des conséquences systémiques* »[62]. C'est dans ce sens qu'il n'est pas permis à quiconque de couvrir les fautes commises par l'un des membres de la famille. Toute faute ou transgression exige réparation et réconciliation pour le bien-être de tous.

En effet, au nom de la vie en interdépendance et complexité des relations et au nom du maintien de l'équilibre écologique, l'homme yansi recherche la réparation des offenses commises aux autres membres et à l'espace naturel, demeure des ancêtres et des esprits tutélaires. C'est question d'une part, de rester fidèle aux ancêtres, car tout Yansi veut survivre lui-même en préservant le lien mystique avec ses ancêtres et d'autre part, d'éviter les divers conflits claniques, entre groupes ou entre des individus[63].

En pays yansi, il y a plusieurs réalités vécues qui peuvent réclamer réparation: se battre ou couler le sang d'autrui en forêt, travailler dans la forêt en cas de décès du chef de groupement, incendier sans l'aval du chef, l'étendue de la brousse réservée à la chasse annuelle, avoir de rapports sexuels en forêt, uriner ou se soulager délibérément proche d'une source d'eau potable, l'infertilité des champs ou misère pour manque de récoltes, voler dans le champ d'autrui, cas d'un inceste ou adultère, stérilité, manque de respect et désobéissance aux ancêtres et aux aînés du clan-lignage, catastrophes naturelles, épidémie pour les animaux de la basse-cour ou pour les humains, fausses couches ou morts répétées dans un lignage, (etc.)[64].

Dès lors, nous voudrions emprunter les propos de Théodore Mudiji Malamba, quand il écrit en ces termes: « *nul n'ignore l'importance et le prestige des chefs de terre dans le processus de*

[62] D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 411-412. Voir aussi: L.-V. Thomas et R. Luneau, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Paris, L'Harmattan, 1980, p. 65.
[63] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 394. Voir aussi: J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 230.
[64] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 249. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 412.

réparation attendue en pareilles circonstances »[65]. Toutes les instances des compétences traditionnelles apportent leur contribution, chacune à sa manière, tenant en compte les prérogatives requises. De ce fait, la palabre africaine s'avère être le lieu par excellence de la réparation et de la réconciliation solidaire mettant en dialogue et conversation les parties concernées pour obtenir un consensus qui puisse favoriser le bien vivre-ensemble et l'harmonie dans la communauté[66].

Comme on le voit, « *s'il est prouvé que des calamités qui s'abattent sur la collectivité sont provoquées par la violation des interdits, le chef qui assume souvent les fonctions sacerdotales intervient pour calmer la colère de la terre, c'est-à-dire des aïeux afin d'obtenir l'expiation des fautes commises* »[67]. En ce sens, la réparation des offenses consiste à intercéder auprès de Dieu par l'entremise des ancêtres pour le rétablissement de l'harmonie et de la cohésion sociale[68]. À cet égard, le prêtre de la nature (*Nga-Lébwéy*) assure la médiation en procédant par les rites de réconciliation et par des amendes ou par l'épreuve de vérité comme dernier ressort, lorsqu'aucune des parties en conflit ne reconnaisse la faute commise[69].

Somme toute, il convient de reconnaître, comme mentionné ci-dessus, que les pratiques traditionnelles héritées des ancêtres prônant la relation harmonieuse avec la nature ne sont pas toujours respectées, surtout, par les nouvelles générations. Car, aux yeux de ces dernières, toutes les instances des compétences traditionnelles n'ont plus d'autorité et n'incarnent plus la crainte des sanctions surnaturelles comme auparavant. Ceci est plus remarquable surtout en milieu urbain.

---

[65] T. Mudiji Malamba, « Liens du pouvoir avec le sol en religions traditionnelles africaines et projet de société », p. 42.

[66] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 382-388. Voir aussi: C. Kasereka Pataya, « La dynamique du pardon et de la réconciliation dans le contexte des conflits en Afrique », dans *Lumen Vitae*, nº 68 (2013), pp. 167-176.

[67] T. Mudiji Malamba, « Liens du pouvoir avec le sol en religions traditionnelles africaines et projet de société », p. 41. Voir aussi: B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, pp. 136-139; J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 230.

[68] Cfr. Le rite zaïrois qui fut approuvé par le Saint-Siège en 1988, est comme une adaptation « congolaise » (africaine) du rite liturgique romain de l'Église catholique. Ce rite permet entre autre l'invocation des ancêtres.

[69] Cfr**.** Le chapitre troisième de cette dissertation doctorale, p. 75. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…,* pp. 390-391. Les instances des compétences traditionnelles recourent de façon exceptionnelle à « l'éprueve de vérité » qui consiste à l'évocation des ordalies, c'est-à-dire attendre la sanction d'une force invisible des ancêtres sur les recalcitrants, refusant d'avouer le tort qui leur est imputé. Pour cela, les prétendus coupables doivent prêter serment au lieu du litige et boire de l'eau puisée dans une source voisine et cela, devant les instances des compétences traditionnellles, les témoins et quelques membres de leurs familles respectives. Souvent, les conséquences s'ensuivent, soit maladies, malheur, mort pour le coupable.

VI. 2. 5. La perte d'autorité des instances des compétences traditionnelles

La perte d'autorité des instances des compétences traditionnelles évoquée par les enquêtés n'est pas un problème récent en République Démocratique du Congo. C'est depuis la nuit de l'administration coloniale belge qui, en exerçant la pression sur leur autorité traditionnelle, diminua aussi leur pouvoir de contrôle[70]. À cela, s'en est suivie la pression démographique, accompagnée du paradigme technoscientifique et néolibéral, de l'avènement de la foi chrétienne et de la globalisation des contacts.

Il ressort de ce qui vient d'être soulevé que l'ouverture aux autres cultures et l'entrée de l'homme yansi en modernité, ont accentué l'éloignement des ancêtres (des us et coutumes) et constitué une menace pour la gestion communautaire des terres. Car, à en croire l'anthropologue Guy de Plaen, « *il semble en effet qu'avant le contact avec l'étranger, les chefs et les ancêtres étaient responsables de la bonne marche de la société; ils en assuraient seuls l'ordre et la fécondité* »[71]. Certains anciens que nous avons rencontrés en ont témoigné. En d'autres mots, l'avènement de la foi chrétienne, de la science et la globalisation des contacts, ont conduit l'être humain à remettre en question les préceptes, les consignes, les interdits, les us et coutumes ou normes déontologiques garantissant les rapports des humains entre eux et avec la nature. Par voie de conséquence, la terre est abusée, mutilée et tend à perdre son « sens idéal d'un réservoir pour la perpétuation de la présence visible des ancêtres » et de Dieu[72].

L'instance surnaturelle de répression, autrefois connue et craint, est en perte de vitesse, laissant libre place à la désobéissance, à l'anarchie, à la corruption, aux intérêts mesquins et égoïstes, aux différents conflits, aux menaces de mort dans la gestion des terres entre les autorités de l'administration publique et les entités coutumières. La population assiste à la lutte de transfert du pouvoir entre la responsabilité des chefs coutumiers et donc des ancêtres et l'autorité administrative. Voilà qui provoque non seulement la misère par la destruction des terres et des liens existentiels mais également, la rupture du mécanisme de la culture symbolique et de la transmission des savoir-faire et savoir-être endogènes[73].

[70] Cfr. G. De Plaen, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, pp. 12-18.
[71] *Idem*, p. 21.
[72] T. Mudiji Malamba, « Liens du pouvoir avec le sol en religions traditionnelles africaines et projet de société », p. 43.
[73] Cfr. B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, pp. 177-178.

Au terme, cette perspective de la révision bibliographique ouvre la voie à l'analyse qualitative de ces cinq noyaux thématiques issus de la lecture des opinions des enquêtés.

VI. 3. Analyse qualitative

Il s'agit de décrire les cinq noyaux thématiques de notre cadre conceptuel « rites de réconciliation communautaire des humains entre eux et avec la terre ». Les citations issues des narrations analysées, révèlent leur situation dans le passé des ancêtres, puis évaluent leur persistance et la pertinence de leur utilisation aujourd'hui. Cela dit, nous envisageons la possibilité d'accompagner ces citations des informateurs rencontrés avec la compréhension de nos propres observations et expériences vécues en milieu rural.

Se faisant, nous aimerions assurer cette analyse qualitative en deux sections. Dans la première section, nous présentons la description de chacun de ces cinq noyaux thématiques partant de quelques narrations ou entretiens des enquêtés, des écrits de certains auteurs et de la compréhension de nos observations et expériences vécues. En revanche, dans la seconde section, il s'agira de présenter la discussion des résultats des enquêtes, suivie d'une balance du chapitre.

VI. 3. 1. Description des cinq noyaux thématiques

Nous ne prétendons pas ici que toutes les narrations analysées ont confirmé dans leur complexité ces variables clefs. Toutefois, de façon explicite et implicite, ces cinq noyaux thématiques sont revenus avec fréquence dans les opinions des uns et des autres. De plus, en ce qui les concerne, la révision bibliographique a témoigné une grande portée des spéculations théoriques de divers auteurs.

VI. 3. 1. 1. L'appartenance à la terre ancestrale

Selon les témoins de la tradition yansi vivant en milieu rural, la préoccupation constante pour la terre d'origine est de toujours et d'aujourd'hui. Cette terre inspire le devoir de gratitude, de solidarité réciproque, de respect et de responsabilité pour la vie reçue dans la famille et la communauté.

> « La terre ancestrale ne se vend pas, c'est la terre de mes ancêtres, c'est ma vie à moi et celle des miens, c'est elle qui me nourrit. C'est mon héritage précieux et un trésor pour ma communauté. Je la transmettrai à mes descendants ». Mr B.J. (A1)

Chez soi, dans sa terre ancestrale, on se sent en sécurité et en liens fortement étroits avec elle et avec les groupes de parenté. « Il n'y a pas des vivants sans ancêtres et sans terre », a-t-on souvent entendu dire. À un Yansi, quand on lui pose souvent la question: « à qui appartient cette terre? » La réponse est simple: elle appartient à l'ancêtre Ta'Sar ou Bay, représentant toute la collectivité, non un individu isolé. Fréquemment, les enquêtés ont évoqué cette terre d'origine comme une propriété qui étanche la soif collective et comme la symbolique du cordon ombilical et le placenta de toute la communauté. D'où, l'idée de « l'inaliénabilité » de la terre ancestrale reçue en lègue et dont la transmission aux descendants relève d'un droit obligatoire.

De toute évidence, la terre –savanes, brousses, forêts, cours d'eau, etc.– n'appartient pas aux vivants. En jouissant de l'usufruit, les vivants doivent en rendre compte de leur gérance. Toute cession d'un bout de terrain par le chef de groupement, pour n'importe quelle activité, est précédée d'une demande aux ancêtres ou d'une consultation des ancêtres par l'entremise du prêtre de la nature (*Nga-Lébwéy*). C'est comme ça chez les Yansi, plusieurs penseurs ayant été en contact avec ce peuple l'ont témoignés[74]. Cela vaut tout un « enjeu identitaire fort » enraciné dans les mémoires collectives.

> « La terre comme la nature, représente la vie. C'est comme une mère à son enfant, si l'homme perd ce lien, il n'existe plus ». Mme B.T. (A1)

Appartenir à la terre ancestrale signifie la respecter, la préserver, la garder toujours inaliénable en tant que mère des vivants et lutter pour elle directement comme indirectement, de près ou de loin. Selon la conception traditionnelle yansi, le lien de l'humain avec la terre est indélébile. Ce lien paraît aussi « fusionnel et supranaturel ». L'évocation du lien de l'être humain à la terre comme mère par les enquêtés, rejoint ce que nous avions affirmé précédemment que, chez les Yansi, toute femme en général, mais surtout la mère, détient une « fonction anthropo-cosmogonique », son image est souvent associée à la Terre-mère. Celle-ci représente également la vie et « donne la vie ». D'elle, l'être humain est fait. Comme la femme, la terre symbolise la conception –la génitrice, la matrice de « Tout »–, la procréation et la production –la nourricière, avantage matériel et économique pour les vivants–. À cet égard, préserver l'équilibre entre la mère et l'enfant, c'est vital.

[74] Lire à ce propos: J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 227; G. De Plaen, *Les structures d'autorité des Bayanzi*, p. 29; pp. 183-187.

> « Nous sommes attachés à la terre, nous dépendons entièrement de la nature, d'elle, nous vivons. L'être humain fait partie de la nature, oui, elle, c'est notre garde à manger, notre pharmacie à ciel ouvert, notre ornement. Grâce à la nature, nous pouvons construire nos maisons, faire vivre nos familles et nos enfants ». Mr P.L. (B1)

Pour les enquêtés, la vision d'une nature séparée des humains est à écarter. Car, c'est une option de vie ou de mort. Vivre, c'est aussi avoir de la terre. Ici exactement, les relations parentales et celles cosmiques s'interpénètrent, s'intègrent et sont en effet, inséparables. Non seulement parce que la nature offre de quoi vivre et survivre mais aussi, dans la nature, l'humain a sa place et en elle, tout s'imbrique: l'invisible et le visible. Ainsi, la nature n'est pas perçue comme seul objet matériel se trouvant entre les mains de l'être humain qui peut ainsi en user à sa guise. Du coup, la préservation de la terre ancestrale peut aussi signifier « coopération », « alliance » de l'être humain avec elle, les ancêtres, les non-encore-nés et avec Dieu créateur.

Les enquêtés sentent et savent bien l'importance de la nature comme survie ou avenir et comprennent qu'en la nature tout est uni et que la détruire, c'est détruire les liens existentiels.

> « Détruire la nature, revient à détruire nos liens existentiels si complexes avec ses éléments, avec nos ancêtres, avec les enfants à venir et avec notre Dieu. Oui, nos pères vivaient en sachant tout cela ». Mr S.L. (A1).

> « Qu'est-ce que l'homme sans la nature? Quand il va à la source chercher de l'eau, en forêt ou savane, chercher les chenilles, les champignons, les légumes sauvages, tendre les pièges, à la chasse ou à la pêche…, c'est toujours la nature. Nous devons aimer, respecter et garder la nature ». Mme D.E. (B1).

> « La nature est l'avenir de nos enfants, notre avenir à nous, puisque nous respirons la nature. La relation entre l'homme et la nature doit être harmonieuse pour que nos enfants puissent profiter aussi des bienfaits de la nature ». Mme G.M.(B1)

> « La nature n'est pas isolée ou séparée de toute influence de l'être humain. Vraiment, soit il communie avec elle en la respectant, soit il crée le déséquilibre cherchant seulement à tirer profit de ses richesses, en la détruisant. L'humain agit sur la nature et vice-versa ». R.N. (A1)

Ces citations non exhaustives de nos interlocuteurs prouvent à suffisance le niveau élevé de cette prise de conscience de l'appartenance à la terre pour tout Yansi, surtout vivant en milieu

rural. Concrètement, selon l'observation et expériences vécues en ces milieux, il paraît impossible de passer toute une journée sans se rendre en forêt, brousse ou encore à la source d'eau, à moins qu'on soit malade et alité ou qu'on décide fermement de se reposer.

VI. 3. 1. 2. La nécessité des préceptes et interdits des ancêtres

Vue l'importance que représente la nature pour la vie, les ancêtres yansi avaient mis en avant les préceptes et les interdits pour éviter ou atténuer les abus qui peuvent être commis:

« Au temps de nos ancêtres, l'exploitation de certaines terres, forêts et l'entrée dans certaines sources d'eau était interdite. Le respect de la jachère en agriculture, des rites, des préceptes ou consignes et des interdits, était de rigueur ». B.J. (A1)

« Les instances des compétences traditionnelles doivent organiser les rites de réconciliation communautaire partout où il le faut pour réparer les offenses commises contre l'espace naturel et contre les autres humains, afin de maintenir nos liens et l'équilibre de vie entre les humains et avec la terre. Car, notre vie étant liée à la terre, aucune production ne viendra d'elle en vivant dans la dysharmonie ». Mr G.O. (B1)

Fréquemment, les instances des compétences traditionnelles et certains anciens font référence à Dieu créateur et à Ta'Sar, l'ancêtre des chefs, pour fonder l'origine des lois, des préceptes et des interdits:

> « Les préceptes et les interdits des ancêtres venaient de *Nziam* (Dieu). C'est Ta'Sar, notre premier ancêtre qui, avant de mourir, les laissa à nos pères. Ces derniers nous ont dit que Ta'Sar demanda à tout son peuple: « de bien respecter sa terre à lui ». Mr B.V. (A1)

Pour certains enquêtés, Ta'Sar avait fait de la terre quelque chose de sacré à travers les préceptes, les lois, les rites et les interdits. L'anthropologue Guy de Plaen confirme aussi ces témoignages des interlocuteurs[75]. Les anciens associeraient aux préceptes, lois, rites et interdits, « une origine magique », porteuse de menaces pour les vivants, surtout les transgresseurs. L'évocation de la protection de la terre et de ce qu'elle renferme en se référant à Dieu et aux ancêtres est une condition *sine qua non* de l'exercice de leur pouvoir. Pour cette chaîne des instances traditionnelles, les us et coutumes relient la communauté des vivants à Dieu et aux

[75] Cfr. Le deuxième et troisième chapitre de cette dissertation doctorale, p. 43 et p. 75. Lire aussi: G. De Plaen, *Les structures d'autorité des Bayanzi*, pp. 143-145; J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, pp. 229-231.

ancêtres. Il s'agit, en fait, des « mesures effectives et proportionnées » adoptées par leurs ancêtres visant à protéger la nature face aux abus de l'activité humaine.

> « Nous avons hérité de nos ancêtres le strict respect des us et coutumes concernant la vie, la terre, la faune et la flore, pour vivre en paix et éviter la disette, les maladies, le mauvais sort, l'appauvrissement du sol. Nos pères se protégeaient ainsi, ils nous ont demandé de le faire aussi ». Mr T.A. (A1)

Les anciens n'hésitent pas un instant à soutenir que ce sont des mécanismes efficaces pour la sauvegarde et la préservation de la vie, de la terre et de la biodiversité. Le souci des anciens est bel et bien la reconnaissance et le respect de ce qu'ils appellent les « bonnes traditions » des ancêtres pour vivre en paix[76].

> « Les préceptes, les consignes, les interdits, nous accompagnent et constituent des garde-fous dans nos rapports avec les autres humains et avec les éléments de la nature ». Mme N.B. (A1)

Pour de nombreux interlocuteurs anciens, la nature et les liens existentiels ne pourraient être respectés que par le contrôle et la surveillance à travers des lois, des préceptes, des interdits, à observer par tous dans toute la communauté. Ils admettent leur dimension humaine et spirituelle. Car, pensent-ils, ce sont des précautions adoptées par leurs pères, afin d'éviter des atteintes à l'espace naturel et à la santé humaine.

Cependant, les nouvelles générations s'opposent de plus en plus aux us et coutumes des ancêtres:

> « Pour les jeunes gens d'aujourd'hui, emportés par le vent du christianisme et de la science, les us et coutumes légués par les ancêtres sont considérés comme des pratiques païennes dépassées freinant le développement ». Mme A.D. (B1)

[76] À en croire certaines convictions des anciens rencontrés, leur premier ancêtre, ayant trouvé un terrain vacant, passa une sorte de contrat avec la « divinité du lieu et les esprits de la terre » en leur offrant « un sacrifice » pour s'assurer le droit d'y vivre en paix et de cultiver tranquillement le sol de générations en génération. Lire à ce propos: P. Swartenbroeckx, « Quand l'Ubangi vint au kwango: Bayansi ou babangi », dans *Zaïre II* (1948), pp. 721-755; Id., « Les dynasties Yansi du Congo-Kwilu », dans *Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, n° 83 (1972), pp. 107-130; H. Hochegger (dir.), *L'organisation sociale et politique chez les yansi, Teke et Boma. Rapport et compte rendu de la IV*ème *Semaine d'études ethno-pastorales, série I,* vol. 4, Bandundu, Ceeba,1968; G. De Plaen, *Les structures d'autorité des Bayanzi*, Paris, Éd. universitaires, 1974. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, Frankfurt, Frobenius-Institut, 2020.

Les anciens optent pour une direction contraire, parce que, pour eux, la présence symbolique des interdits, des préceptes ou consignes, préside au maintien de l'équilibre et de l'ordre cosmique nécessaire à la survie de tous les vivants.

> « La violation des interdits, préceptes ou consignes entraîne des conséquences incalculables pour la nature et la vie humaine et doit faire appel à la réparation et à la réconciliation. Car, l'être humain comme la nature portent en eux le visible et l'invisible, le matériel et le spirituel ». Mme G.M. (B1)

Se situant dans la conception négro-africaine, les anciens pensent que si la vie humaine constitue un mystère, la nature l'est aussi comme signe d'une présence invisible. De plus, la nature abrite les esprits et représente le signe de vie pour toute la population. Cela dit, la violation brise les liens symboliques qui unissent les humains entre eux, au sol et à tout l'univers. À en croire les enquêtés, la violation crée aussi la dysharmonie dans les relations et attire la colère des esprits de la nature.

VI. 3.1. 3. La dysharmonie dans les relations entre l'homme et la nature

> « Il n'y a plus complicité de lien et de relation entre l'homme et la nature. L'homme est indocile vis-à-vis de la nature. C'est pourquoi la nature ne lui donne plus ce qu'elle a de meilleur. La conséquence c'est la misère partout dans nos villages et les humains se haïssent, s'entretuent même pour un petit rien ». Mme E.V. (A1)

Les enquêtés constatent que la disparition de plusieurs espèces végétales et animales dans leurs milieux accentue la misère et défavorise le bien vivre-ensemble. Pour eux, l'harmonie et la docilité doivent se traduire dans le respect des préceptes, consignes et interdits concernant l'exploitation respectueuse des terres, de certaines forêts ou savanes, de l'entrée dans certaines sources d'eau potable, des calendriers de certaines chasses et pêches, (etc.).

> « La relation entre l'homme et la nature est catastrophique même dans les villages. Les terres forestières sont dévastées à cause de la coupe abusive des bois à l'aide de la tronçonneuse. Les gens se livrent aux moyens modernes de la chasse, de la pêche et de l'agriculture, mettant de côté les consignes données par l'autorité coutumière ». Mr R.C. (A1)

Les interlocuteurs ont parfois accusé la technoscience et la foi chrétienne qui, selon eux, favorisent la manipulation de la nature, le déséquilibre ainsi que l'indocilité des jeunes générations à l'égard des pratiques traditionnelles prônant les relations harmonieuses des humains entre eux et avec la terre. Pour certains, les traditions des ancêtres ou les us et coutumes sont démystifiés, dépassés et doivent être bafoués. Voici un exemple explicite:

> « Influencées par les nouvelles prédications évangéliques (sectes) et l'évolution moderne de la science, les générations nouvelles sabotent et remettent en question les traditions et les pratiques ancestrales au profit de l'argent facile, du progrès, des intérêts privés et égoïstes ». Mr Z.T. (B1)

Par voie de conséquence:

> « Voyons maintenant, nous manquons de tout: il n'y a presque plus des gibiers, des poissons, des chenilles, des champignons, des légumes sauvages, à cause de l'agir de l'homme. Pourtant nous avons été élevés par cela ». Mme M.G. (B1)

Lorsque l'on pose la question aux populations rurales: qui peuvent être les protagonistes de cette crise? Les enquêtés s'accusent mutuellement et parfois, ils pointent du doigt surtout aux autorités de l'administration de l'Etat et des entités coutumières:

> « La faune et la flore avec toutes leurs diversités, considérées comme des richesses faisant partie de la fierté de notre milieu rural ne sont presque plus protégées car, mal gérées par les autorités coutumières et de l'administration publique. Pas de relations saines entre les deux entités, c'est plus la corruption et la poursuite des intérêts matériels et économiques égoïstes ». Mme M.G. (B1)

VI. 3.1. 4. La réparation des offenses commises

> « Pour préserver la complicité des relations qui existe entre les humains et avec la nature, il faut nécessairement réparer les abus causés par l'homme. Cela signifie aussi respecter la terre de nos ancêtres en communiant avec eux, afin de bénéficier de leurs dons multiples dans la nature ». Mr N.B. (A1)

Pour les enquêtés, il est opportun de réparer les abus, la violation des préceptes ou interdits et les conflits entre les humains et avec la nature, pour n'est pas être victime de la colère des ancêtres ou pour apaiser la colère des esprits de la nature. Du coup, pour tout Yansi, la réparation

se veut être une « coopération » et une « négociation » avec la Terre-mère à travers les rites de réconciliation communautaire.

Écoutons une fois de plus ces témoignages qui peuvent marquer l'une des raisons d'être de ces rites de réparation selon la croyance traditionnelle yansi:

> « Il y a des rites de réconciliation pour réparer ce qui a été abusé par l'homme, protéger la faune et la flore, et ainsi augmenter la production agricole par la fertilité du sol. Par exemple, lorsque la terre a été souillée par un meurtre, on sacrifie un coq ou une chèvre pour supplier les ancêtres. Aussi, les rites avant la semence sont importants, on présente les outils du travail au Dieu de nos ancêtres par le prêtre *Nga-Lébwéy* ». Mr G.O. (B1)

Certains interlocuteurs nous ont fait comprendre qu'il n'est pas surtout question de vivre dans la crainte des représailles qui peuvent venir des esprits de la nature mais plutôt, d'un maintien et d'un profond respect de la terre ancestrale qui représente le bien-être collectif présent et futur.

VI. 3.1. 5. La perte d'autorité des instances des compétences traditionnelles

> « Les progrès de la science et l'influence de la foi chrétienne n'épargnent pas les sociétés traditionnelles. Le pacte avec « les divinités » ou les esprits de la terre n'a plus de sens et n'existe presque plus. Oui, l'ancêtre fondateur de la tribu n'est plus investi d'une crainte surnaturelle. On n'y croit presque plus. En plus, les gens préfèrent faire de la nature ce qu'ils veulent sans référence à quiconque et sans peur de rien ». Mr T.C. (A1).

Certains interlocuteurs pensent que souvent les instances des compétences traditionnelles ne sont pas tellement écoutées et obéies aujourd'hui. Les gens ne croient plus beaucoup à leur pouvoir traditionnel et mystique comme auparavant. Car, la foi chrétienne et l'évolution de la science les ont démystifiées.

> « Chez nous, il y a des conflits fréquents opposant les communautés locales à l'autorité politico-administrative. Parce que, certaines autorités publiques ne veulent pas reconnaître et respecter les gestionnaires traditionnels des terres selon la coutume ». Mme G.M. (B1).

Plusieurs cas de conflits sont signalés en milieux ruraux entre les communautés locales, les entités coutumières et l'autorité de régulation étatique[77].

> « Les agents de l'Etat favorisent non seulement le braconnage et la chasse au moyen des arcs de guerre mais aussi, le non-respect des calendriers de chasse et de pêche contre la volonté de l'autorité coutumière ou en complicité avec elle, ou encore par la corruption de celle-ci ». Mr B.T. (A1).

Les enquêtés n'hésitent pas de clamer tout haut et fort que si les instances coutumières n'ont plus d'autorité aux yeux de beaucoup, c'est aussi à cause des agents de l'Etat qui procèdent par la magouille, la corruption, le trafic d'influences, pour obtenir des terres forestières ou savanes à exploiter sans se soucier des cultivateurs villageois. C'est pourquoi, les communautés rurales les détestent avec fréquence.

> « À cause des avantages et intérêts égoïstes, les autorités de l'administration publique peuvent proposer l'exploitation d'une seule terre forestière à plusieurs exploitants à la fois, sans toutefois consulter ni informer le chef de groupement ». Mr B.T. (A1).

Actuellement, nous assistons à la coupe artisanale ou industrielle des bois pour le commerce des grumes, des planches, ou pour les charbons. À cela s'ajoute le non-respect des calendriers et techniques de chasse ou de pêche. Les gens se moquent des prescrits ou traditions des ancêtres pensant défier seulement l'autorité coutumière, pourtant, nous en souffrons tous les conséquences incalculables et inestimables. Il est bien vrai comme l'affirme un interlocuteur adulte:

> « C'est la mixité des cultures dans le milieu urbain qui réduit la force des traditions. Mais dans les moments de graves crises, par exemple, quand arrive la mort d'un(e) jeune ou une épidémie, le manque d'enfant dans un couple, la stérilité de l'un ou l'autre, le réflexe d'un retour aux traditions est toujours présent ». Mr R.N. (A1)

En outre, quelques chefs des terres sont aussi pointés du doigt dans la course d'argent par la corruption, les redevances coutumières exagérées ou droit d'accès et les négociations égoïstes

[77] Cfr. Greenpeace, *Gestion alternative des conflits forestiers par la société civile en République Démocratique du Congo. Expériences, pratiques et défis, du 28 au 30 octobre 2010,* Centre Pour Handicapés, Kinshasa/Gombe. Voir aussi: Rapport de l'ONG, « Mfinda Luzingu » oeuvrant sur le territoire de Bagata (2004-2006).

pour l'exploitation des terres. Finalement, c'est la contrée qui souffre du sous-développement accru.

> « Certains chefs des terres deviennent cupides et assoiffés des profits égoïstes au détriment de l'utilisation rationnelle de la terre et des consignes ancestrales. Ils ne sont presque plus respectés par les gens et ont perdu le prestige et l'incarnation de l'autorité ancestrale ». Mme D.E. (B1).

VI. 3. 2. Discussion et synthèse

De l'analyse et examen de cinq noyaux thématiques issus du cadre conceptuel: les rites de réconciliation communautaire des humains entre eux et avec la terre, il se dégage que:

-Pour les populations rurales des milieux visités, la nature représente la vie, elle demeure toujours la mère nourricière. C'est le premier lieu de vie, de signification et d'appartenance, entouré de multiples liens symboliques fort complexes des humains entre eux, avec les ancêtres, les non-encore-nés et avec Dieu créateur. Son maintien, entretien et exploitation constituent un enjeu social majeur pour le présent et le futur, s'accompagnant des préceptes, des rites, des interdits ou des prohibitions des ancêtres pour éviter les abus qui peuvent être commis. Le rôle du chef de groupement (*Mwíl*), s'entourant du chef de terre (*Nga-men*), du prêtre de la nature (*Nga-lébwéy*) et du chef de lignage (*Nga-nzo*), reste très actif dans la gestion locale de la terre (rivières, cours d'eau, forêts, brousses, savanes, etc.). Ces instances des compétences traditionnelles ont hérité de leurs ancêtres des croyances, rites, préceptes et interdits, enracinés dans la mémoire collective, de la chasse à l'agriculture ou cultures vivrières, en passant par la pêche, la récolte, la cueillette sauvage, le ramassage, (etc.).

-Depuis le temps passé des ancêtres, les rites de réconciliation communautaire ont toujours accompagné les communautés locales et devraient être perpétués de génération en génération de la part des instances des compétences traditionnelles. Ces dernières ne parlent pas du respect de la nature en militantisme, cela relève plutôt des convictions héritées de leurs ancêtres. Selon la tradition ancestrale et à en croire les anciens rencontrés, ces rites renferment une dimension humaine et spirituelle, garantissant le respect de la terre, consolidant la paix et la cohésion sociale. Ils sont orientés vers la vie et le bien-être de toute la population rurale. Au rythme de la palabre africaine, ces rites de réconciliation ne constituent pas un acte isolé, bien plutôt, il s'agit d'un long

processus ayant plusieurs paramètres à suivre et étapes nécessaires à franchir, afin de parvenir à l'harmonisation des liens existentiels brisés.

-Comme pratiques traditionnelles, les rites de réconciliation communautaire des humains entre eux et avec la terre ont significativement fait leur preuve aussi bien dans la régulation et la restauration des relations sociales que dans la préservation de l'harmonie socio-cosmique. Dans leur dimensions humaine et spirituelle, ces rites n'ont pour finalité que la vie dans toutes ses dimensions. Une vie qui doit être en harmonie avec le monde visible et invisible, en vue de résoudre les conflits entre les humains, de préserver la terre et les liens avec elle. Il s'agit, en fait, de recourir à Dieu par l'entremise des intermédiaires que sont les ancêtres et la chaîne des instances traditionnelles. Car, selon la tradition ancestrale, « *la vie qui émane de Dieu créateur nous est transmise par les ancêtres propriétaires du sol qui en habitent les espaces invisibles pendant que l'homme en occupe les espaces visibles* »[78]. L'aspect socio-religieux de ces rites peut être observé et cerné dans les traditions d'hier et dans celles d'aujourd'hui. Tous les cinq noyaux thématiques ci-haut évoqués ont corroboré ces faits, en exprimant à la fois les expériences et les vécus quotidiens des enquêtés.

-Les rites de réconciliation prônent des valeurs socio-culturelles et spirituelles qui s'avèrent toujours actuelles, fiables et compatibles avec la foi chrétienne. Nous pouvons citer quelques-unes en raison de leur relation étroite avec l'appel éminent de préserver la terre, notre maison commune: la communion, la compassion, l'empathie, la réparation, l'écoute, le sens de l'accueil et de l'appartenance mutuelle, la réconciliation, l'harmonie, la solidarité réciproque, l'interdépendance, la reconnaissance, la paix, la cohésion sociale, l'unité, le respect de la terre et de toutes les formes de vie dans l'univers, (etc.). À cet égard, l'ethnologue Josef Franz Thiel, après tant d'années de vie en pays yansi, peut témoigner: « *De grandes idées peuvent se cacher derrière des gestes et rites très ordinaires. La symbolique imprègne toute la vie des Bayansi* »[79]. En ce sens, un recours à des pratiques rituelles, à des symboles, à des croyances socio-religieuses, peut calmer les émotions occasionnées par des situations de crises ou de conflits, contribuer à harmoniser le bien vivre-ensemble et à régulariser les relations communautaires[80]. Nous sommes persuadés que toutes ces valeurs précitées peuvent être jugées capables de guérir les blessures de l'être humain coupé

[78] T. Mudiji Malamba, « Liens du pouvoir avec le sol en religions traditionnelles africaines et projet de société », p. 43.
[79] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 181.
[80] Cfr. C. Rivière, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 1997, p. 81.

des autres membres et de la nature malmenée par leurs actions abusives. Car, note Dieudonné Mushipu Mbombo, « *c'est du croisement, sans syncrétisme, des valeurs traditionnelles et des valeurs chrétiennes charriées par l'Évangile* »[81]. D'où, ces rites doivent être enrichis par les sciences humaines et la lumière des Écritures moyennant une réinterprétation réaliste.

-Les enquêtés reconnaissent non seulement l'importance de la nature et des relations harmonieuses avec elle mais aussi, les liens entre les vivants (présent), avec le passé des ancêtres et le futur (les non-encore-nés). Certes, ils savent que « *la terre est féconde et fournit aux hommes la subsistance. Encore faut-il qu'ils se conforment aux rites religieux agraires* »[82]. C'est une réalité non négligeable, surtout en milieu rural où tous les moyens de subsistance au quotidien ne proviennent que du contact avec la nature et nulle part ailleurs. Il est difficile de prétendre les séparer de la nature. Josef Franz Thiel a raison de renchérir que: « *La culture c'est avant tout s'adapter à la nature de façon à pouvoir survivre sans la violenter* »[83].

-Les traditions ancestrales (rites, pratiques, préceptes, consignes, lois, interdits ou prohibitions) d'autrefois connaissent un abandon apparent à cause de la pression exercée par l'administration coloniale, la foi chrétienne et l'évolution de la science sur la culture. En d'autres termes, l'avènement de la foi chrétienne et l'évolution de la science, la globalisation, accompagnés d'une démographie galopante, ont apparemment conduit les nouvelles générations à démystifier l'aspect rituel et culturel en tant que « moyen surnaturel efficace » pour mieux préserver l'intégrité de la nature. Bien entendu, « *la connaissance technique et la maîtrise de l'univers ont désenchanté la nature et rendu caduque l'idée d'un univers géré par les dieux* »[84].

Toutefois, pour les anciens et certains adultes, il faut toujours réparer tout dommage causé à travers les rites de réconciliation communautaire pour sauvegarder les jeux des alliances et des solidarités des vivants entre eux, avec les ancêtres, les non-encore-nés et avec Dieu créateur. En revanche, pour les nouvelles générations, le rétablissement des relations sociales et l'exploitation

[81] D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique*, p. 99.
[82] P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie…*, p. 238. Voir aussi: A. P. Van Eetvelde, *L'homme et sa vision du monde dans la société traditionnelle négro-africaine*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 1998, p. 219.
[83] J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, p. 189.
[84] R. Bergeron, « Pour une spiritualité du troisième millénaire », dans *Religiologiques*, p. 243.

de la nature ne nécessitent pas un cadre rituel bien précis[85]. D'où, il n'existe plus le « caractère sacral » de l'intervention humaine dans la nature et même sur le prochain.

-Le territoire de Bagata –notre site d'étude– dans son ensemble n'est pas aussi exempté du problème de l'acculturation et des influences extérieures multiples que vivent presque tous les pays d'Afrique subsaharienne. C'est ainsi qu'il faut se garder de croire à la soumission complète des communautés, soient-elles rurales ou non, aux croyances, rites, préceptes, interdits et pratiques des ancêtres[86]. De plus, se manifeste avec fréquence la poursuite des intérêts égoïstes dans le chef de certains acteurs de l'administration publique et des entités coutumières en matière de gestion des terres[87]. Il y a des démarches de privatisations, de corruption, désobéissance et non-respect des consignes établies au détriment de l'usage responsable de la terre et de la biodiversité. Ce qui implique les conflits divers nécessitant un processus de réparation et de réconciliation. Ces conflits, parfois persistants, ne favorisent pas la protection des terres et la consolidation de la cohésion sociale. Ils occasionnent beaucoup de séances sous l'arbre à palabre en vue d'un consensus pour le bien vivre-ensemble.

Sous ce rapport, tant qu'il y aura le besoin profond de renforcement de la vie et de communion entre les humains et avec la nature, la persistance et l'utilisation des rites de réconciliation seront à l'abri de la disparition complète et continueront dans l'avenir. Ainsi donc, l'être humain a l'obligation morale de repenser ses actions en intégrant et acceptant les différences entre les cultures et les êtres vivants au sein de l'Univers pour le bien-être présent et futur. C'est pourquoi, il y a nécessité de procéder à « une alliance réfléchie » entre les savoir-faire et savoir-être de la sagesse ancestrale et les moyens modernes de la technoscience. D'où, devrait resurgir vraisemblablement ici « la pertinente herméneutique de l'évangélisation de la culture et de l'inculturation de l'Évangile pour une bonne conversion écologique intégrale ».

---

[85] Cfr. C. Mutinzumu, «Analyse sociologique de quelques rites de réparation de la nature. L'équilibre écologique chez les Yansi de Bagata en RD Congo », dans B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…*, pp. 133-141.

[86] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 110.

[87] P. Lavigne Delville souligne que: « *La perspective d'une privatisation des terres apparaît aux uns comme une solution et aux autres comme un repoussoir* ». P. Lavigne Delville, *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale? Réconcilier pratique, légitimité et légalité*, Paris, Karthala, 1998, p. 9. Il y a comme un écart dans la pratique entre le prescrit légal, les attributions des autorités étatiques et les prérogatives traditionnelles propres aux chefs coutumiers et leurs communautés rurales. Lire au sujet du code foncier et forestier: Journal Officiel de la République Démocratique du Congo, Loi nº 073-021 du 20 juillet 1973 portant régime général des biens, régime foncier et immobilier et régime des sûretés telle que modifiée et complétée par la loi nº 80-008 du 18 juillet 1980 (45ème Année, décembre 2004); Journal Officiel de la République Démocratique du Congo, Loi nº11/2002 du 29 août portant Code forestier (43ème Année, novembre 2002).

Balance

Ce chapitre a été construit à partir des enquêtes menées auprès des hommes et des femmes qui ont livré leurs expériences, leurs connaissances, leurs témoignages et leurs croyances pratiques et leurs vécus en milieu rural comme urbain. Ce sont des réalités quotidiennes des individus constituant d'une façon ou d'une autre, matière d'enseignement et occasion d'enrichissement mutuel. Nous avons bien porté notre attention tant au niveau individuel que communautaire. Évidemment, ces données de terrain peuvent paraître intuitives, empiriques et moins rationnelles. Nous avons essayé de les analyser selon une démarche qualitative et interprétative. Dans ce travail du chercheur en effet, il n'est pas décent d'exclure une part de lui-même exerçant ainsi son influence sur l'information recueillie et sur la façon de la retranscrire.

Tout compte fait, nous sommes convaincus que les pratiques traditionnelles, les rites de réconciliation communautaire des humains entre eux et avec la terre, peuvent être recultivés, réinterprétés, christianisés et servir de réflexion théologique, surtout à cette ère de la spiritualité écologique. Ceci pourrait aider également l'être humain à intégrer sa présence dans l'univers comme étant un élément indissociable de la nature, agissant sur elle et réciproquement.

Conclusion de la deuxième partie

La cosmovision yansi se fonde sur le principe de l'observance des croyances et des rites, des valeurs et des pratiques, des préceptes ou consignes et des interdits de la sagesse ancestrale pour préserver l'harmonie et la corrélation entre l'être humain et l'espace naturel. Cette rationalité traditionnelle recourt à la persuasion à travers les « médiations symboliques » d'une chaîne des instances des compétences. Celle-ci tente de refonder les liens de communion et d'interdépendance entre Dieu-homme-nature et entre morts-vivants-non-encore-nés au sein de la communauté.

Nous avons constaté que les mythes, les symboles, les proverbes, les contes, les adages, constituent une importante réserve des ressources vitales et un important mécanisme éducationnel de transmission des savoir-faire et savoir-être de génération en génération. Les enquêtes menées, l'observation et l'expérience vécue, nous ont révélées que les pratiques traditionnelles et les valeurs socio-culturelles positives, imprégnées d'un profond sens religieux peuvent interpeller nos consciences et questionner notre compréhension de la nature et de la place de l'être humain dans

l'univers. En ce sens, nous rejoignons certains penseurs qui ont fait remarquer que: « *chaque groupe socio-culturel construit sa vision du monde, son ordre social avec ses propres référents, ses racines historiques que certains, au nom de la modernité, appellent à supprimer, oubliant trop vite que les traditions, ainsi qu'un certain rapport avec l'invisible, constituent le substrat de la réalité présente...* »[88]. Dès lors, nous pouvons souligner que dans la cosmovision yansi se trouve cachée « l'expression d'une philosophie, d'une anthropologie, d'une spiritualité et d'une religion » capable de soigner la terre et la personne tout entière. En d'autres termes, à travers les rites de réconciliation communautaire des humains entre eux et avec la terre, cette cosmovision exprime un certain parallélisme avec certains principes de la réflexion actuelle sur la préservation écologique et des formes de vie (cf. *LS* 63).

La ritualisation de la vie dans toutes ses dimensions, certaines croyances et consignes, certains préceptes et interdits dictant le comportement et les attitudes, font partie d'une prise de conscience du rapport de l'être humain à la terre et à la survie, d'une part, et d'autre part, du désir inouï de symbiose Homme-Nature. Aussi, considérons-nous que la sagesse ancestrale ait un caractère divin et que toutes les merveilles de la création révélaient Dieu créateur aux ancêtres avant l'arrivée du christianisme. Au sein de cette cosmovision, il y a non seulement la vie de relations et de liens interdépendants mais aussi, l'appel à la conscience communautaire dans l'exploitation respectueuse de la nature. Le chef de terre, en agissant comme un être-relais entre les autres instances des compétences et les communautés rurales, constitue un témoignage vivant de ces liens étroits et inclusifs avec la terre et entre les divers clans-lignages. Ainsi, ces traditions culturelles sont comme la condition du futur. Voilà qui fait dire que la cosmovision yansi se révèle un terrain bien préparé pour accueillir le christianisme comme révélation vitale et existentielle de Dieu en Jésus-Christ.

Toutefois, nous sommes persuadés qu'il y a des incohérences, des conflits possibles –qui apparaissent dans les opinions et les réponses aux questionnaires– , des sujets non développés, etc. C'est là où le théologien fondamental se doit de « construire son herméneutique », afin qu'apparaisse en pleine lumière la véritable tradition[89] qui puisse faciliter la vie en conformité avec la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ. En outre, l'apport du christianisme a éclairé les données

[88] O. Barriere et C. Barriere, *Le foncier-environnement. Fondements juridico-institutionnels pour une gestion viable des ressources naturelles au Sahel*, Rome, Étude FAO,1997, p. 2. Voir aussi: E. Morin, *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Hachette Pluriel, 2012, p. 49.
[89] Cfr. J. Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique: Esquisse et matériaux*, Paris, Tequi, 2008, p. 103.

traditionnelles de cette cosmovision. Nous reconnaissons que la foi en Jésus-Christ a apporté une dimension nouvelle dans la compréhension et la capacité de parler de Dieu, la responsabilité devant le mal ainsi que dans la compréhension religieuse des êtres humains et des autres créatures. La lumière du message évangélique a su capter et purifier les données traditionnelles de base en les christianisant.

Aujourd'hui, par exemple, nous pouvons remarquer que pour les Yansi, Dieu est impliqué dans leurs processus, placé comme le responsable de tout ce qui arrive de nouveau ou de toutes les évolutions positives modernes. C'est lui le Bienfaiteur de tous les dons: vie, enfants, santé, médicaments, argent, (etc.). C'est Dieu qui accompagne toute réussite en classe ou dans les diverses entreprises au quotidien. Il récompense le bien et châtit le mal et mérite crainte et adoration. Ils invoquent la bienveillance de *Nziam* (Dieu) pour leurs travaux des champs, le remercient pour un voyage à effectuer, pour une récolte abondante, une chasse ou pêche fructueuse. De même, la fertilité du sol ne dépend plus uniquement des esprits *Lébwéy*, mais aussi et surtout de Dieu créateur[90]. C'est là où se situe aussi le labeur du théologien fondamental: être capable d'exprimer le mystère de cette foi chrétienne dans un langage plus compréhensible et accessible pour les populations locales.

Finalement, selon cette cosmovision yansi, l'être humain et la nature sont créatures de Dieu appelées à cohabiter continuellement dans l'harmonie selon l'esprit des ancêtres. Les croyances, les rites, les préceptes, les prohibitions ou interdits constituent des garde-fous. Ils sont orientés vers la vie pour garantir cette harmonie et maintenir les liens vitaux interdépendants des humains entre eux, avec les ancêtres, les non-encore-nés, la nature et avec le Créateur. Car, les ruptures de ces liens ou alliances créent la misère humaine et la dégradation de notre terre mère. D'où, le processus de réparation et de réconciliation entre les humains et avec la nature intervient pour préserver les alliances existentielles et la complicité des relations. Voilà qui sert de base transitionnelle pour nous permettre de jeter un regard réfléchi dans le trésor de la foi chrétienne en vue d'une réconciliation authentique et intégrale.

[90] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, Frankfurt, Frobenius-Institut, 2020, p. 225.

TROISIÈME PARTIE

ÉCLAIRAGE THÉOLOGIQUE: ÉCRITURE SAINTE, TRADITION CHRÉTIENNE ET MAGISTÈRE DE L'ÉGLISE

Introduction à la troisième partie

Cette troisième étape de la recherche vise la portée de la lumière biblico-théologique – convergences, similitudes ou dialogues, renforcements des convictions premières et des attentes– au regard de la problématique de réparation et réconciliation en vue d'une cohabitation harmonieuse Homme-Nature. Dans les deux précédentes parties, nous avons eu l'occasion de découvrir que le rapport des humains à la nature contient une dimension culturelle et spirituelle, visible et invisible d'une part, et que la terre est une mère génitrice et nourricière, bien ancestral vivant faisant partie de l'identité de ce peuple, d'autre part. Elle n'appartient pas à l'être humain. Ce dernier l'a reçue comme don; elle n'est pas seulement un tas de ressources mais aussi, un milieu de vie, une cosmovision, un lieu de l'imaginaire, de spiritualité, de communion, de mémoire, (etc.). La sensibilité d'un « rapport sacral » à cette terre, plus solidaire et interdépendant, l'a protégée de l'activité humaine. Car, elle est soutenue par une figure de proue qu'est le chef de terre (*Nga-men*), de concert avec les autres instances des compétences: le chef coutumier (*Mwíl*), le prêtre de la nature (*Nga-Lébwéy*) et le chef de lignage (*Nga-nzo*)[1].

Le moment est donc venu d'évaluer d'un point de vue théologique, les éléments significatifs de cette prise de conscience communautaire d'appartenance à la terre, des relations et interactions des humains entre eux, avec les ancêtres, les non-encore-nés, l'espace naturel et avec Dieu créateur. Il s'agit d'évaluer théologiquement, l'histoire des valeurs socio-culturelles positives et des relations, racontée dans la tradition orale yansi et dans certains documents écrits jusqu'ici abordés. Cela revient à savoir si l'éclairage biblico-théologique, c'est-à-dire l'Écriture sacrée, la Tradition chrétienne et le Magistère de l'Eglise, intègre ou offre une couverture à ces éléments traditionnels de base, dans le sens de les récupérer, les revaloriser et les renforcer. En d'autres termes, nous voudrions savoir si la cosmovision yansi peut rejoindre les récits de la création, aussi bien dans sa compréhension de la relation de Dieu avec l'être humain et la nature ou mieux, du lien ontologique des créatures avec le Créateur que dans la fonction de « réparer et restaurer la terre » lorsque les injustices et la violence humaine la mutilent[2].

On le voit, la théologie fondamentale peut récupérer la sagesse de la tradition culturelle et spirituelle yansi dans laquelle s'exprime un lien ontologique, c'est-à-dire les interactions existant non seulement entre Dieu, l'être humain et la terre, mais aussi, avec les ancêtres et les non-encore-

[1] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale en Afrique subsaharienne: perspectives d'éthique chrétienne d'écodéveloppement*, Douala, Éd. Cheikh Anta Diop (Édi-CAD), 2019, pp. 369-378.

[2] Pour rejoindre Pierre Gisel, les interrogations présentes dans la cosmovision yansi peuvent donc être « prises en charge dans une théologie biblique et chrétienne de la création ». Cfr. P. Gisel, « Du concept de nature en théologie », dans É. Fuchs et M. Hunyadi (éds.), *Éthique et natures,* Genève, Labor et Fides,1992, pp. 97-122.

nés. Car, pour tout Yansi, l'être humain est la terre (ancestrale), il est sur la terre, vit de la terre et retournera à la terre (*muur e men*); mais il est également souffle de Dieu (*muè e Nziam*)[3]. Il s'agit, en fait, de maintenir cet ordre naturel en mettant en valeur les relations de l'humain avec le reste de la création et avec Dieu, Un et Trine dont la caractéristique fondamentale demeure « la relation-communion ». Une telle vision du monde peut constituer « *la base d'une théologie de la création inculturée, accordée au contexte, acceptable écologiquement* »[4]. Ainsi, le théologien fondamental est convié à rendre raison de son espérance (1 *P* 3,15), en exprimant la foi en Jésus –fait chair au sein du « processus d'évolution cosmique »– dans un langage crédible et accessible au présent contexte du peuple de Dieu.

Pour répondre à ce postulat de la troisième étape, nous aimerions développer la recherche en trois temps. Dans un premier temps, nous voudrions consulter les racines bibliques concernant les soins de la terre. Ce souci de trouver les indications de l'Amour divin à la réconciliation des humains entre eux et avec la terre. En interrogeant les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, il appert qu'il y a des appels de Dieu à l'universalité de l'alliance et sa préservation, à la délicatesse dans les relations entre les humains eux-mêmes, avec la terre et avec Dieu créateur, évitant toute attitude discriminatoire.

Dans un deuxième temps, il sera question d'aller puiser aux sources théologico-patristiques et magistérielles pour constater la liaison et l'interdépendance existant entre l'être humain et la nature, fondées sur les bases d'une création commune en Dieu. Nous voudrions découvrir l'apport écothéologique de quelques penseurs de la tradition théologico-patristique antérieure au Concile Vatican II et des magistères récents, dans le sens du présent contexte de la recherche. Ce qui revient à nous mettre à l'écoute des appels des uns et des autres concernant les soins à prodiguer à la terre-mère et la réconciliation des humains entre eux et avec la terre.

Au troisième moment, nous essaierons d'esquisser une écothéologie inculturée de la réconciliation intégrale Créateur-Homme-Nature, tout en sachant que l'être humain et la nature doivent se guérir réciproquement. Il est question de mettre en évidence certaines voies utiles qui convoquent l'être humain à un *modus vivendi* harmonieusement sympathique par rapport au prochain et à la terre-mère. Cela, en stigmatisant la violence et l'exploitation malsaine de la personne humaine qui, finalement, se déchaine sur la terre (pauvre) en tant que création de Dieu. C'est que l'humain est censé assumer sa vocation d'image et ressemblance de Dieu au sein de l'espace naturel par la maîtrise de ses effets pervers et l'ouverture à la Trinité. Quelques défis

[3] Cfr. J. F. Thiel, *Les Bayansi du Bassin du Congo*, Frankfurt, Frobenius-Institut, 2020, pp. 26-27.
[4] C. Uehlinger, « Le cri de la terre? Perspectives bibliques sur le thème Écologie et Violence », dans *Concilium*, nº 261 (1995), pp. 59-76.

majeurs porteront sur les devoirs et responsabilités qu'a l'être humain à l'égard du prochain, de la nature et de Dieu, en vue d'un discours écothéologique intégrant et ouvert.

Chapitre Septième

Les racines bibliques des soins de la terre dans l'Ancien et le Nouveau Testament

Introduction

« Nulle terre ne sera aliénée irrévocablement, car c'est à moi qu'appartient l'*adamah* (la terre) et vous n'êtes pour moi que des étrangers et des hôtes » (cf. *Lv* 25, 23) (cf. *LD* 62). Yahvé Dieu est le Roi du ciel et de la terre (*Gn* 1, 1; *Ps* 24, 1-2; 89, 12; 95,4-5). Pour Israël, la terre est « *un espace vital, objet de bénédiction, qui avait été donné au peuple par l'action salvifique de YHWH agissant dans l'histoire, mais qui ne cessait pas pour autant de rester le pays de YHWH* »[1]. L'espace naturel est un témoignage de l'œuvre du Créateur (*Is* 40,26; *Am* 5,8; *Jb* 38-41), totalement soumis à Lui, sans se confondre ou sans être une part de Lui [2]. Le rapport entre Yahvé Dieu, l'être humain et la terre est pensé sous forme d'une histoire du salut (*Dt* 26, 5-10)[3]. En d'autres termes, l'appartenance à la terre repose essentiellement sur *« la foi en une action gracieuse, historique et salutaire de Dieu* »[4]. La vision biblique de la création contient une dimension holistique, car, « *l'acte créateur y est présenté comme le premier des actes sauveurs de Yahvé et la création faisant partie intégrante de l'histoire du salut en Dieu* »[5]. Il s'agit, en fait, d'un Dieu propriétaire du jardin (Terre), qui libère et sauve, vit et chemine avec son peuple (*Dt* 6, 20-21; *Ex* 15,1-18)[6].

Chez les Hébreux de la Bible, la relation entre la terre et son propriétaire est une « *relation d'alliance, une communauté psychique, et le propriétaire n'est pas le seul à prévaloir dans la relation. La terre a sa propre nature, qui la rend elle-même sensible, et exige le respect. Il est*

---

[1] G. Von Rad, « Das theologische Problem des altestamentlichen Schöpfungsglaubens », dans *Werden und Wesen des Alten Testament: Vorträge gehalten auf der internationalen Tagung alttestamentlicher Forscher zu Göttingen vom 4 - 10 september 1935*; Paul Volz et alii (éd.), Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 66, Töpelmann, Berlin, 1936, p.138-147, repris dans *Gesammelte Studiens zum Alten Testament*, 136-148, Theologische Bücherei 37, Munich, Kaiser Verlag, 1958, p. 137. Voir aussi: G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca, Sígueme, 1972. J. Trublet, « Peut-on parler de nature dans l'Ancien Testament? », dans *Recherches de Science Religieuse*, nº 2/98 (2010), pp. 193-215.

[2] Cfr. C. Roth (éd.), *Encyclopaedia Judaica, vol. 12*, Jérusalem/New York, Keter Publishing House/Macmillan co, 1971-1972, pp. 888-891. Cité par J. Trublet, « Peut-on parler de nature dans l'Ancien Testament? », p. 193.

[3] Cfr. G. Von Rad, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1976.

[4] G. Von Rad, « Das theologische Problem des altestamentlichen Schöpfungsglaubens », p. 137.

[5] J. McCarthy, « Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie. Une lecture de Col 1, 15-20 », dans *Nouvelle revue théologique*, nº 116 (1994), p. 32.

[6] Cfr. *CDSE*, nº 451. Voir aussi: J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 2012[6], pp. 23-24.

important de la traiter en conséquence et de ne pas la maltraiter »[7]. Nous avons souligné ci-haut que pour la cosmovision yansi, la terre est vivante, elle a une âme et mérite respect, elle constitue la base indispensable de la vie; elle n'est donc pas une simple matière contenant des ressources à extraire. Bien évidemment, « *la terre n'est pas pensée comme un lieu neutre, mais comme un véritable partenaire de l'Alliance* »[8]. C'est une « sorte d'être vivant ». En fait, chez les Yansi, le caractère « sacré » et primordial de la terre proscrit certaines activités qui pourraient la souiller, la rendre infertile et briser les liens vitaux ontologiques[9].

Dans la suite, à travers les points que composent ce chapitre, nous voudrions montrer qu'à partir de l'*adamah*, Dieu fait alliance, maintient, prend soin et pourvoit de manière continuelle à toutes les créatures (cf. *Ps* 23; *Ez* 34,25). Dieu accorde au monde créé une valeur propre et une consistance voulue avec la référence centrale au Christ. Car, comme le fait remarquer la Doctrine Sociale de l'Eglise, « *le salut définitif, que Dieu offre à toute l'humanité par son propre Fils, ne s'accomplit pas en dehors de ce monde* »[10]. C'est le mystère de l'Incarnation de Jésus qui « *place l'homme au centre de la création puisque le Christ, en récapitulant l'histoire humaine, donne du même coup aux cycles cosmiques la plénitude de leur sens* »[11]. Du coup, le chemin de la réconciliation ou mieux, l'appel à la cohabitation harmonieuse entre les humains et avec la nature trouve clairement son fondement.

Se faisant, nous n'allons pas nous contenter de porter notre attention aux seuls récits bibliques de création contenus dans le livre de la Genèse –*sacerdotal* (*Gn* 1-2, 4ª) et *Yahviste* (*Gn* 2, 4ᵇ- 3,24)–[12]. Car, il y a plusieurs autres « représentations et images de la terre issues de la Révélation chrétienne » que nous pouvons explorer dans l'Ancien et le Nouveau Testament[13]. Toutefois, précisons qu'il n'est pas ici question de remettre en cause la pertinence de ces narrations de la création du livre de la Genèse. Certes, nous voudrions envisager que les données de l'Ancien et Nouveau Testament peuvent influencer le regard de l'être humain sur toute la création et le

[7] J. Peder Ejler Pedersen, *Israel: its life and culture*, Londres, Geoffrey Cumberledge, 1926, p. 479. Voir aussi: J. Trublet, « Peut-on parler de nature dans l'Ancien Testament? »,, p. 199.
[8] C. Chalier, « Je suis un étranger sur la terre (*Ps* 119,19) », dans *Pardès*, nº 39 (2005), pp. 175-185.
[9] Cfr**.** Le troisième chapitre de cette dissertation doctorale, p. 75.
[10] *CDSE*, nº 453.
[11] S. Charalambidis, « Cosmologie chrétienne », dans B. Lauret et F. Refoulé (dirs.), *Initiation à la pratique de la théologie*, *tome III*, *Dogmatique II*, *Initiations générales*, Paris, Cerf, 1983², p. 22.
[12] Cfr. G. Von Rad, *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1949. Voir aussi: X. Léon-Dufour, *Vocabulario de Teología biblica*, Barcelona, Herder, 1977; J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, pp. 31-50.
[13] Cfr. D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique. De la théandricité à la cosmo théandricité*, Paris, Karthala, 2022, pp. 238-241.

pousser à discerner les effets de son action en vue de sa préservation. Il s'agit donc d'entrer en dialogue ouvert avec ces données bibliques par une réinterprétation –pas une exégèse minutieuse–, en s'appuyant sur certaines voix en théologie catholique et à d'autres auteurs, afin de déceler les appels de Dieu, Créateur de « toutes choses visibles et invisibles… » à l'harmonie, à la réconciliation et à la préservation de la terre et tout ce qu'elle contient.

VII. 1. Ancien Testament

Dès le livre de la Genèse, Dieu qui créa l'homme et la femme à son image (*Gn* 1, 27), employa plusieurs verbes pour signifier leur mission entre eux et vis-à-vis d'autres créatures: « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la; dominez sur … » (*Gn* 1, 28-29; 2,15). Sous cet angle de vue, c'est au couple humain que « *le Seigneur confie la responsabilité de toute la création, la tâche de prendre soin de son harmonie et de son développement* »[14]. Il s'agit là d'une « *responsabilité illimitée et irrémissible… qui a désormais une dimension future* »[15].

En matière de cosmologie, argumente Remi Brague, « *le but central et premier des textes de l'Ancien Testament est de fonder et rappeler l'alliance exclusive entre le peuple d'Israël et son Dieu, qui lui a donné la terre sur laquelle il s'est installé* »[16]. Ce qui implique le bien fondé de respecter et de suivre les exigences de Dieu créateur, afin de garantir aussi bien la vie présente que « l'expérience fondamentale du salut ». En ce sens, la réconciliation consiste à restaurer l'alliance, c'est-à-dire « *les justes relations avec Dieu et les uns avec les autres* »[17]. Ceci nous conduit également à affirmer que d'un point de vue trinitaire, la création a pour but et fin, la pleine communion de Dieu avec tout ce qui n'est pas lui ou avec toutes les œuvres de ses mains[18].

VII. 1. 1. La communion et l'alliance de Dieu avec tous les vivants de la terre

D'après la foi religieuse judéo-chrétienne, l'action exclusive et absolument divine et les traces indélébiles de la main de Dieu sont « à l'œuvre comme *Créateur* et *re-créateur* » de tout ce

[14] Cfr. *CDSE*, nº 451.
[15] D. Banon, « Bible et écologie », dans *Pardès*, nº 39 (2005), pp. 203-209.
[16] R. Brague, *La Sagesse du monde: Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999, p. 70. Voir aussi: J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, pp. 25-27.
[17] A. Brouillette, « La réconciliation comme mission. De l'usage théologique de la notion de réconciliation par le décret sur la mission de la 35ème Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus », dans *Théologiques*, nº2 (2015), pp. 165-183.
[18] Cfr. C. Schwöbel, « Où en sommes-nous en matière de théologie trinitaire? Ressources, révisions et réévaluations », dans C. Chalamet et M. Vial (éds.), *Développements récents en théologie trinitaire dans l'aire anglo-saxonne*, Zürich, Lit Verlag, 2014, p. 25.

qui existe[19]. En d'autres termes, « *dans les confessions de foi chrétiennes, le Dieu Trinité, Père, Fils et Saint-Esprit, est reconnu comme celui qui crée, réconcilie et parachève le monde (…)* »[20]. Les deux narrations de la création: sacerdotale et yahviste (*Gn* 1-2, 4[a] et *Gn* 2, 4[b]- 3, 24) en tant que « textes théologiques » ayant une vision de Dieu créateur et de l'être humain corroborent entièrement ces faits[21]. Les onze premiers chapitres du livre de la Genèse (1-11) révèlent sans ambages que Yahvé Dieu unique et véritable d'Israël demeure le Seigneur éminent de tout le cosmos et de l'histoire universelle[22]. Le cosmos est alors *théologal et théophanique*[23]. Le lien et l'éclairage mutuels de ces récits l'attestent avec le refrain: « Dieu vit que cela était bon »[24].

En parcourant certains récits bibliques, nous pouvons découvrir non seulement « l'image d'une procession presque liturgique des créatures » les unes à la suite des autres et celle « d'un jardin vivable et agréable » confié au premier couple humain, mais aussi, l'histoire de la rupture de l'alliance ou de la chute d'Adam et d'Ève (*Gn* 3, 1-24); de Caïn et Abel (*Gn* 4, 3-11); de la grande méchanceté ou corruption de l'homme sur terre (*Gn* 6, 5-13); du déluge (*Gn* 7, 17-24); de l'alliance de Dieu avec Noé et par lui, avec toutes les espèces vivantes (*Gn* 9, 8-17)[25]. Cependant, Dieu créateur demeure distinct et unit à toutes ses œuvres, en dépit de la gravité du péché de l'être humain sur la terre (*Gn* 6,5-6; *Is* 24, 4-7). Autrement dit, « *par le déluge qu'il suscite, Dieu ne renvoie pas complètement au néant l'œuvre qu'il a créée, mais sauve dans l'arche de Noé un échantillon de survivants auxquels il propose une nouvelle alliance* »[26]. Certes, avec la bénédiction de Noé (*Gn* 6, 9), Dieu offre un chemin de salut, une possibilité d'un nouveau commencement (*LS* 71). Cette alliance inaugure une relation commune entre Dieu et l'humanité, représentée par Noé[27].

---

[19] Cfr. P. Gisel, « Création et eschatologie », dans B. Lauret et F. Refoulé (dirs.), *Initiation à la pratique de la théologie. Dogmatique II*, p. 616. Voir aussi: J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, pp.116-120; J. Bastaire, « L'exigence écologique chrétienne », dans *Études*, nº 9 (2005), pp. 203-211. Dans le premier chapitre de cette dissertation doctorale, nous avions évoqué le terme technique qui est le verbe « *bara* ». Cfr. G. J. Botterweck et H. Ringgren, *Diccionario teológico del Antiguo Testamento, t. I,* Madrid, Cristiandad,1978, p. 782; Voir aussi: *CEC*, nº 338.

[20] C. Schwöbel, « Où en sommes-nous en matière de la théologie trinitaire … », p. 24. Voir aussi: *Les deux symboles de la foi catholique* (Symbole des Apôtres y de Nicée Constantinople).

[21] Cfr. G. Von Rad, *La Genèse*, p. 15. Id., *Teología del Antiguo testamento I*, pp. 189-204. Voir aussi: J.-M. Maldamé, *Création et Providence. Bible, science et philosophie*, Paris, Cerf, 2006.

[22] Cfr. C. Westermann, *Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1982, p. 51. Voir aussi: R. Berthouzoz, « Pour une éthique de l'environnement », dans *Le Supplément*, nº 169 (1989), p. 59; L. Gilkey, *Maker of Heaven and Earth: The Christian Doctrine of Creation in the Light of Modern Knowledge*, Lanham, Univ. Press of America,1985, p. 4.

[23] V. Mora, *La symbolique de la création dans l'Evangile de Matthieu*, Paris, Cerf, 1991, p. 11.

[24] J. Gafo, *Bioética teológica*, Madrid, Desclée de Brouwer, 2003, p. 492. Voir aussi: J-M. Maldamé, *Création et Providence*, p. 40.

[25] Cfr. É. Martini, *La création du monde*, Strasbourg, Éd de l'Atelier, 2003, p. 51; Voir aussi: A. Wénin, *L'homme biblique: lectures dans le premier Testament*, Paris, Cerf, 2004.

[26] J. Bastaire, « L'exigence écologique chrétienne », p. 205.

[27] Cfr. G. Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento 1*, p. 118.

Il y a donc un signal palpable que Dieu continue à prendre soin et à veiller sur la terre et tout ce qu'elle renferme, laissant à l'humain « la liberté de collaborer à son œuvre de salut ». Ce Dieu reste engagé dans la préservation de la vie sous toutes ses formes, un Dieu ami et allié des humains et des éléments de la nature (*Gn* 8, 21-22)[28]. Lui-même « *proclame une alliance originelle avec le cosmos et les créatures vivantes (…)* »[29]. Pour emprunter les propos de Catherine Chalier: « *le pacte divin concerne aussi le cosmos (Jr 33,25) et que toutes les créatures vivantes sont partie prenante dans l'Alliance* (*Gn* 9,10) »[30]. L'arc-en-ciel est le signe de cette alliance qui s'avère harmonieuse entre le ciel et la terre (*Gn* 9,13-17). Henry Clarence Thiessen peut argumenter en ces termes: « *Dieu, dans sa souveraineté et par une action continuelle, maintient en existence tout ce qu'il a fait, de même que toutes leurs propriétés et facultés* »[31]. Théologiquement parlant, seul Dieu est capable de garantir la pérennité du cosmos, la survie du monde et de l'humanité[32].

En effet, « *Dieu en s'engageant dans une alliance respecte l'altérité, la liberté du partenaire, fût-il cosmique ou autre* »[33]. Ici précisément, l'être humain constitue le destinataire de l'autorévélation de Dieu, c'est à lui que la parole se dit et par qui il y a Révélation[34]. En d'autres termes, « *en tant qu'image de Dieu, les hommes sont les vis-à-vis de Dieu dans l'œuvre de la création. Les hommes sont cet autre qui ressemble à Dieu* (*Ps* 8, 6) »[35]. Par ailleurs, il sied de considérer que « *Dieu s'offre à la créature humaine comme créateur mystérieusement à l'œuvre via la médiation des choses mêmes du monde* »[36]. Ce qui signifie aisément que « *les ruptures d'alliance affectent aussi bien l'ordre cosmique que l'ordre social* »[37]. Voilà qui fait dire à Catherine Chalier que l'humain doit être celui « *qui apprend à déceler la présence du Créateur dans les lettres et les mots de la Torah comme dans la musique du cosmos et de la nature* »[38]. Car,

[28] Cfr. J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, pp. 124-126.
[29] J.-P. Maréchal, « L'éthique écologique de la Bible », dans *Écologie et politique*, nº 33 (2006), pp. 185-200.
[30] C. Chalier, *L'Alliance avec la nature*, Paris, Cerf, 1989, p.12.
[31] H. C. Thiessen, *Esquisse de Théologie Biblique*, Farel, Marne-la-Vallée, 1987, p. 136.
[32] Cfr. C. Uehlinger, « Genèse 1-11 », dans T. Römer, J.-D. Macchi et al. (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament,* Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 132-133.
[33] J.-M. Maldamé, *Le Christ pour l'univers*. *Pour une collaboration entre science et foi*, Paris, Mame-Descle, 1998, p. 45.
[34] Cfr. É. Levinas, *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Éd. de Minuit,1982, p. 175.
[35] J. Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988, p.110. Voir aussi: *CEC*, nº 357; Pontificia Comisión Bíblica, *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2020, nº 46; J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de la théologie*, Paris, PUF, 2007, p. 59.
[36] P. Gisel, « Du concept de nature en théologie », dans É. Fuchs et M. Hunyadi (éds.), *Ethique et natures*, Genève, Labor et Fides,1992, p. 114.
[37] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie*. *Pour une théologie de la terre comme mère*, Beau bassin, Presses Académiques Francophones, 2017, p. 411.
[38] C. Chalier, *L'Alliance avec la nature*, p. 56.

l'alliance de Dieu avec toute la création par l'entremise de Noé suppose le respect et l'obéissance aux lois, aux décrets et aux bonnes traditions établis par Dieu lui-même pour le ciel et la terre (*Jr* 31, 31-34).

Gerhard Von Rad soutient que « *Dieu donna à la nouvelle humanité les normes de sa conservation et garantit la stabilité de l'univers et de ses lois avec l'alliance de Noé* »[39]. Selon la tradition vétérotestamentaire, il y a des rapports évidents entre la loi et la terre avec toutes ses ressources. Ces rapports sont exprimés –comme dans la cosmovision yansi– dans les interdits alimentaires (*Gn* 2,16-17; *Ex* 23,19; *Lv* 11, 1-47) et dans la double pratique du Sabbat et des années sabbatiques (*Dt* 5,14; *Ex* 23,10-11; *Lv* 25, 2-6;18-22)[40]. À cet égard, les croyances, les rites, les lois et les interdits concernant les humains et les éléments de la nature (*Jr* 33, 25), peuvent aider l'être humain à ne pas tomber dans la logique de l'*hybris* et à canaliser ses infinis désirs en les orientant vers l'amour de Dieu, du prochain et de la terre. C'est dire que l'usage de la terre doit aussi obéir à des « normes déontologiques » que détiennent les premiers occupants, afin de renforcer les liens de solidarité entre les générations. En somme, « *l'alliance noachique élargit la thématique de l'alliance cosmique intégrant la dimension du salut (…) Ici la dimension cosmique du salut s'exprime dans l'alliance entre l'homme et la nature, dans leur responsabilité* »[41]. C'est là un vibrant appel permanent à réconcilier l'ensemble de la création avec Dieu créateur dans le respect des relations fondamentales constitutives.

VII. 1. 2. Les trois relations fondamentales de l'existence humaine: Dieu-homme-terre

La communion et l'alliance décrites dans le point précédent unissent entre elles les trois entités que sont Dieu, les êtres humains et les autres créatures. Le langage symbolique et narratif des récits bibliques de la création nous aide à cerner ces rapports fondamentaux de l'être humain à Dieu, au prochain et au milieu naturel (*LS* 66). Nous aimerions préciser de prime abord que « *la doctrine de la Trinité est au cœur même de notre approche de Dieu et de sa relation au monde. En langage trinitaire, c'est le Père qui a créé le ciel et la terre par son Fils et dans l'Esprit* »[42]. La Trinité relationnelle comme –« communauté d'amour mutuel »– est fondement et modèle des trois

[39] G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento I*, p. 184.
[40] J.-P. Maréchal, « L'éthique écologique de la Bible », pp. 190-192.
[41] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 410.
[42] J. McCarthy, « Théologie et écologie », dans *Nouvelle revue théologique*, nº 3 (2008), p. 559. Voir aussi: J. Moltmann, *Trinité et Royaume de Dieu. Contributions au traité de Dieu*, Paris, Cerf, 1984, p. 147; *LS*, nº 238.

relations fondamentales intimement liées de l'existence humaine[43]. Certes, « *par le Fils Dieu produit, réconcilie et sauve sa création. Dans la force de l'Esprit, Dieu est lui-même présent dans sa production, dans sa réconciliation et sa rédemption de la création* »[44].

Nous n'envisageons pas de définir Dieu hors de la création et de son évolution. Car, nous considérons que « *Dieu est affecté ou concerné par ce qui se passe dans la nature et s'y rend présent, sans s'y laisser enfermer. L'homme de son côté n'est plus le seul maître à bord, il doit composer avec la nature et avec Dieu* »[45]. En effet, Dieu est tout autre que les œuvres de ses mains. Il respecte l'autonomie et la liberté de ses créatures; l'être humain étant son vis-à-vis et interlocuteur[46]. La relation de la Trinité au monde est voulue en termes de « transcendance et d'immanence », c'est-à-dire « *différence radicale et intimité radicale constituent ici les deux faces d'une unique et même relation* »[47]. Pour dire en d'autres termes avec Jürgen Moltmann, « *le Dieu transcendant le monde et le Dieu immanent au monde sont un seul et même Dieu* »[48]. C'est, pour Karl Rahner, la *compréhension dialectique de la relation de Dieu au monde créé* »[49]. D'après la spiritualité chrétienne écologique, « *l'Esprit assure que l'immanence n'est pas un état d'abandon divin, mais un espace rempli par la présence omniprésente du Vivificateur…* »[50].

La nature, selon John McCarthy, « *joue un rôle sotériologique: créée par Dieu, elle révèle Dieu à l'humanité et conduit celle-ci à Dieu* »[51]. À en croire la révélation biblique (*Gn* 1, 26-27; 2, 4b-25; 5, 1-3; 9, 6; *Ps* 8; *Sg* 2, 23; *Is* 40, 22), les trois relations existent en l'être humain comme *imago Dei* –structure ontologique de l'être–, c'est que le mystère de l'homme ne se comprend pas en dehors du mystère de Dieu[52]. En ce sens, nous soutenons incessamment que « *le relationnel est l'épine dorsale de l'anthropologie, mais aussi de la théologie: nous sommes des planétaires, nous*

[43] K. Rahner, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, traduction de G. Jarczyk, Paris, Centurion, 1983, p. 161.
[44] J. Moltmann, *Dieu dans la création…*, p. 30.
[45] J. Trublet, « Peut-on parler de nature dans l'Ancien Testament », p. 199. Voir aussi: J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, pp. 124-127.
[46] Cfr. A. Martínez Sierra, *Antropología teológica fundamental*, Madrid, BAC, 2002, p.100.
[47] J. McCarthy, « Théologie et écologie », p. 560. Voir aussi: J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, pp. 125.
[48] J. Moltmann, *Dieu dans la création*, p. 29.
[49] K. Rahner, *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, p. 162.
[50] Francisco José Ruiz Pérez, « Creación y ecología », dans J. J. Tamayo (dir.), *Nuevo diccionario de teología*, Madrid, Trotta, 2005, p. 189.
[51] J. McCarthy, « Théologie et écologie », p. 568.
[52] Cfr. La Commission Théologique Internationale (CTI), *Communion et service: la personne humaine créée à l'image de Dieu* (2004), nº 7. Voir aussi: L. F. Ladaria, *Antropologia Teológica*, Estella, Verbo Divino, 1993, pp. 9-16.

sommes l'humanité, nous sommes des co-créatures »[53]. C'est Dieu qui a voulu que toutes les créatures soient interdépendantes et solidaires[54]. En tant que créature, l'être humain fait route avec les autres créatures, au-delà de sa centralité incontestable (une créature particulière)[55]. Il s'agit, en fait, pour l'être humain de reconnaître son statut de créature en relation avec les autres, avec Dieu créateur et avec la terre. Car, « *nous et tous les êtres de l'univers sommes unis par des liens invisibles et formons une sorte de famille universelle, une communauté sublime qui nous conduit à un respect sacré, tendre et humble* » (*LS* 70).

Au sein de la création, existent des interrelations complexes. Dans cette même logique, le quatrième chapitre de cette dissertation doctorale a soutenu que pour les yansi, l'être humain connaît une dimension relationnelle ouverte à la transcendance et à l'immanence, au rythme d'un système de rituels et d'obligations sociales. Pour cet imaginaire, l'humain comme la nature sont composés d'éléments visibles et invisibles, matériels et spirituels inlassablement connectés. C'est la dépendance d'une vision trinitaire des relations –Dieu, théandrique; l'autre, altruiste et la nature, cosmique–, qui demeure symboliquement manifeste. Autrement dit, les relations des personnes entre elles se structurent en dialogue et en harmonie avec la terre, les ancêtres et avec Dieu, sans oublier les enfants à naître. De plus, le passé (les ancêtres), le présent (les vivants) et le futur (les non-encore-nés) demeurent toujours reliés dans une « même chaîne temporelle » avec l'exigence d'un caractère sacré de l'action humaine sur la terre[56]. Une interaction dépasse les frontières du monde visible pour embrasser celui invisible.

Ce qui relève évidemment de la connaissance symbolique, métaphorique y parabolique (proverbiale) propre au monde négro-africain. Ici précisément, l'homme « *y apparaît, d'une part, comme l'intersection consciente et libre de la matière et de la vie, se réalisant en référence permanente à ces trois grandes relations, et d'autre part, l'homme est à la base d'élans vers autre chose que lui-même* »[57]. L'imaginaire négro-africain reconnaît assurément les divers liens d'interdépendance entre les êtres vivants et révèle à la fois l'unité de la grande famille humaine et de tout le réel. En d'autres mots, dans les traditions négro-africaines, « *les traces de Dieu ne se découvrent pas seulement dans le sanctuaire de la nature, mais elles se déchiffrent aussi dans le*

[53] F. J. Ruiz Pérez, *Teología de la creación*., p. 189. Voir aussi: L. Boff, *Ecología: grito de la tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 2011, p. 94.
[54] *CEC*, nnº 338; 339; 344.
[55] Cfr. L. F. Ladaria, *Antropología teológica*, p. 43. Voir aussi: J. Moltmann, *Dieu dans la création…*, p. 241.
[56] Lire à ce sujet, le chapitre quatrième de cette dissertation doctorale, p. 117.
[57] Cfr. M.-J. Agossou, *Le christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 1987, p. 87.

langage de l'homme et dans les expériences existentielles qui tournent celui-ci vers l'Auteur de tout l'exister »[58]. Ainsi, l'être humain est eau, air, terre, plante et animal qui parle Dieu et manifeste la solidarité universelle de la création[59].

Somme toute, « *en refusant de nous reconnaître comme des créatures limitées* » (*LS* 66), la triple relation se vit dans la tension. Par voie de conséquence, « *l'humanité n'est plus comme Dieu le voulait, puisque toutes les relations sont faussées: la relation à Dieu, la relation entre l'homme et la femme, ainsi que la relation avec la nature* »[60]. D'où, l'être humain ne peut donc pas prétendre soigner sa relation à la nature en s'isolant de la relation avec les autres personnes et avec Dieu créateur[61]. Cela étant, l'être humain doit exercer sa pleine créativité avec liberté et responsabilité en tant que collaborateur avisé de Dieu dans son projet du salut.

VII. 1. 3. Cultiver et garder la terre

Ces deux verbes nous situent dans la logique de la vocation-mission et de l'autorité des humains, mandataires de Dieu pour servir et garder le sol (*Gn* 2,15). Ce dernier est l'*adamah* d'où est tiré notre premier ancêtre Adam et à laquelle il retournera[62]. Il n'est pas question ici de chercher dans l'Écriture des recettes pour répondre à l'accusation lancée au cours de l'histoire contre la pensée judéo-chrétienne au sujet du récit de la Genèse, invitant l'humain à soumettre la terre et à la dominer (*Gn* 1, 28)[63]. Nous envisageons plutôt de nous engager dans une convocation de Dieu à la reconnaissance affirmée du soin, de la responsabilité et de la créativité de l'être humain dans sa relation avec la terre et le reste du créé. À cet égard, au verbe *cultiver* (*avad*, en hébreu) revient

---

[58] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, pp. 438-439. Voir aussi: J.-B. Kenmogne et G. Kä Mana, *Pour la vie en abondance. Expérience du cercle international pour la promotion de la création*, CIPCRE, Bafoussam, 2002, p. 46.

[59] Cfr. R. Matand Makashing, *L'homme et la nature. Perspectives africaine de l'écologie profonde,* Paris, L'Harmattan, 2019, pp. 234-235. Voir aussi: B. Bujo, « La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie », dans É. Fuchs et M. Hunyadi (éd.), *Ethique et natures*, p. 151.

[60] J-M. Maldamé, *Création et Providence. Bible, science et philosophie*, p. 55.

[61] Cfr. *Idem*, nº 119.

[62] Cfr. A. Hari, *L'écologie et la Bible. L'eau, les animaux, les humains*, Paris, Éd. de l'Atelier,1995, p. 194.

[63] L. White Jr., « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », dans *Science*, nº 3767 (1967), pp. 1203-1207; Id., Machina ex Deo: *Essays in the Dynamism of Western Culture*, Cambridge, The Mit Press,1968. Au sujet de la recommandation du « *dominium terrae* », il convient de noter que le verbe hébreu *kabas* (soumettre) signifie « poser le pied sur un objet ou un être vivant » au sens de prise de possession, c'est-à-dire protéger ou prendre soins. De même, le verbe *radah* (dominer) n'implique pas nécessairement une domination tyrannique (…). Car, dans l'ancienne culture orientale, l'idéal du pouvoir est celui du berger qui veille avec soin sur son troupeau ». Cfr. R. Coste, *Dieu et écologie. Environnement, théologie, spiritualité*, Paris, Éd. de l'Atelier, 1994, pp. 66-67; J. Moltmann, *L'homme. Essai d'anthropologie chrétienne*, Paris, Cerf-Mame,1974, pp. 127-129; D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique*, pp. 269-280; É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 392.

le sens de « servir, honorer ou rendre un culte » en contexte religieux et quant au second verbe *garder* (*shamar*, en hébreu), nous accordons le sens de « protéger le jardin, de y regarder, de veiller sur ou de surveiller »[64].

En effet, « *l'homme doit servir la terre (…) Servir s'oppose à dominer. Servir peut aller jusqu'à l'amour* »[65]. Gerhard Von Rad déclare finement que « *le fait qu'il doive garder le jardin signifie qu'il est appelé à un service…* »[66]. Ceci vaut son pesant d'or aussi bien pour un paysan israélite d'hier et d'aujourd'hui que pour tout Yansi agriculteur, au sens où la terre constitue la base indispensable de la vie, c'est-à-dire un bien économique rentable et une entité socio-culturelle et ontologique à protéger et à gérer avec justice. Ainsi, cette dissertation doctorale prétend aborder ces deux verbes « cultiver et garder le jardin » dans le sens de servir, protéger et prendre soin de la création à l'image du Créateur « qui aime tout ce qui existe » (*Sg* 11, 24-26), à la manière du berger qui doit veiller et prendre soin de son troupeau (*Ez* 34, 11-12; *Is* 40,11; *Jr* 23,3; 1 *Sam* 16, 11) et à la manière du chef de terre yansi, censé être le gardien de la terre ancestrale (protecteur contre les abus des activités humaines).

Dès lors, il paraît aisément que « *garder le sol, comme servir le sol, comprend une connotation religieuse* »[67]. Il y a ici un profond sens théologique à mettre en considération: le paysan comme le croyant en Dieu, peut rendre un culte ou servir Dieu, observer les rites agraires, les préceptes, les interdits et l'alliance, garder le sol et cultiver ou travailler le champ, veiller sur, (etc.). Selon le Pape François, « *cela implique une relation de réciprocité responsable entre l'être humain et la nature* », car, si « cultiver » signifie labourer, défricher ou travailler, « garder » c'est protéger, sauvegarder, préserver, soigner, surveiller (cf. *LS* 67). En ce sens, « *la relation au jardin est régie par une loi qui rend l'humain responsable, au sens où il a à répondre de son observance* »[68]. Digne propriétaire délégué de la création, l'humain doit conjuguer « réconciliation et lieutenance » envers la terre pour qu'il en vive (*Gn* 1, 26). Il a le rôle du ministre-lieutenant avec une « intervention par procuration dans la mise en ordre du cosmos » en vertu de l'autorité

[64] Cfr. A. Wénin, *D'Adam à Abraham, ou les errances de l'humain*, Paris, Cerf, 2007, p. 60. Voir aussi: C. Boureux, *Dieu est aussi jardinier. La création, une écologie accomplie*, Paris, Cerf, 2014, p. 38.
[65] A. Hari, *L'écologie et la Bible. L'eau, les animaux, les humains*, p. 194.
[66] G. Von Rad, *La Genèse*, p. 78.
[67] A. Hari, *L'écologie et la Bible. L'eau, les animaux, les humains*, p. 194.
[68] C. Boureux, *Dieu est aussi jardinier. La création, une écologie accomplie*, p. 38.

souveraine de Dieu créateur, afin d'assumer « ses desseins de l'économie créative, conservatrice et gouvernementale » (cf. *LS* 68-69)[69].

Bien entendu, l'humain acquiert le privilège et la dignité d'être collaborateur de Dieu « à l'œuvre de création et de salut » par les soins de ses semblables et de toute la création dans sa symphonie de beauté[70]. De ce chef, « *cultiver la terre signifie ne pas l'abandonner à elle-même; exercer une domination sur elle, cela veut dire en prendre soin, comme un roi sage prend soin de son peuple et un berger de son troupeau* »[71]. Sous cet angle de vue, peut-on affirmer que le commandement de soumission ne veut pas dire saccage, mais écoute[72]. Ceci implique pour l'être humain en tant qu'*imago Dei*, une responsabilité infinie envers la création[73]. En d'autres termes, « *dominer la terre ne signifie pas la soumettre de façon despotique, mais la régir comme Dieu lui-même dans le respect et la sauvegarde* »[74]. En fait, la maîtrise nécessaire, c'est dans le service, le respect, le prendre soin[75]. Cela dit, « *l'être humain est donc appelé à reconnaître et à accepter son état de créature afin de pouvoir remplir sa mission de représentant de Dieu dans le monde, son intendance de la création. Rôle de représentation, de médiation entre les créatures et le Créateur qui trouve son accomplissement dans la personne de Jésus* »[76]. C'est passer de « l'homme-maître absolu à l'homme-gardien de la nature ». Évidemment, certains auteurs anglo-saxons se sont lancés dans cette même ligne en évoquant le thème de « l'intendance comme fil conducteur de réflexion chrétienne »[77].

---

[69] Voir aussi: *GS* nº 12; 34 et 67; J.-M. Maldamé, « La place de l'homme dans l'univers », dans *Christus*, nº 185 (2000), pp. 55-60; J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de la théologie*, p. 58; J. Moltmann, *Dieu dans la création*, pp. 282-283.

[70] Cfr. *CEC*, nº358. Voir aussi: *GS*, nº 12; 34 et 67.

[71] *CDSE*, nº 255. Voir aussi: R. Coste, *Dieu et écologie*. *Environnement, théologie…*, pp. 66-67.

[72] A. Gesché, « Un secret de salut caché dans le cosmos », Collectif, *Création et salut*, Bruxelles, Presse de l'Université Saint-Louis, 1989, p. 22.

[73] C. Chalier, *L'Alliance avec Ia nature*, p. 118. Voir aussi: A. Gesché, « Dieu est-il 'capax hominis' »?, dans *Revue théologique de Louvain*, nº 24 (1993), pp. 3-37.

[74] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie…Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 398. Voir aussi: *CEC*, nº 373; Jean-Paul II, *Laborem exercens. Encyclique sur le travail humain* (14 septembre 1981), nº 4; nº 14-15. Nous le citerons désormais: *LE*; *LS*, nº 78; R. Berzosa, *Como era en el principio. Temas clave de antropología teológica*, Madrid, San Pablo,1996, p. 64.

[75] Cfr. A. Wénin, « Humain et nature, femme et homme: différences fondatrices ou initiales? Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1-3 », dans *Recherches de Science Religieuse*, nº 3/101 (2013), pp. 401-420.

[76] L. Vaillancourt, *L'intendance de la création. La vocation écologique de l'humain dans la théologie de Douglas J. Hall*, Montréal, Médiaspaul, 2002, p. 8.

[77] Cfr. D. J. Hall, *Imaging God: Dominion as Stewardship*, Wipf and Stock; Reissue Edition, 2004; R. J. Berry, *Environmental Stewardship: Critical Perspectives, Past and Present*, London, Bloomsbury 3PL, 2006. Cfr. F. Euvé, « Bulletin théologie de la création et sciences », dans *Recherches de Science Religieuse*, nº 2/100 (2012), pp. 295-312.

Comme on le voit, « *l'homme est maître sans doute, mais sa maîtrise est une gérance, il a mandat non pour exploiter, écraser et détruire, mais pour promouvoir, aimer et bénir. Gérance dit sagesse et fidélité…* »[78]. Voilà ce qui manqua à Adam et Ève. Car, à en croire Christophe Boureux, « *la faute d'Adam et Ève n'est pas nullement leur curiosité à vouloir connaître le bien et le mal comme réalités en soi, mais leur manque de soin et de préoccupation envers les créatures du jardin* »[79]. Il s'agit, en fait, d'être bon jardinier et berger qui prend soin de la terre en tant que sa légitime mère[80]. Ce pouvoir de délégation consiste à promouvoir l'harmonie et l'équilibre au sein de la création de Dieu. D'où, l'être humain doit se situer « *au centre de la création…, mais dans une attitude serviable, du pasteur défenseur de la vie, responsable et intègre…*»[81]. Car, en confiant la terre à l'humain, le Créateur n'a pas prétendu « la livrer à l'arbitraire des désirs humains »[82]. C'est ainsi qu'il lui a donné des prescriptions (pureté et *sabbat: Gn* 1, 29-30; *Ex* 23,10-11; *Lv* 25,2-6; *Dt* 5,14; 15,1) pour être un bon représentant de son amour dans la préservation de la biodiversité[83].

En définitive, *« les verbes cultiver et garder ne sont pas anecdotiques. Ils sont employés par la Torah pour dire le lien entre le don de la Loi et la Terre promise: Dieu nourrit son peuple et donne la Loi* »[84]. Ces deux verbes sont donc instructifs pour notre sujet, puisqu'ils se fondent sur Dieu créateur (*Ps* 104; 147; *Jb* 38-39) et réclament également des « perspectives non-anthropocentriques » présentant « une éthique de restriction » dans laquelle l'humain fait partie intégrante de la création à préserver[85]. Ceci intègre la théologie du sabbat qui, selon André Beauchamp, « *est une théologie de l'action de grâces et de l'abandon de l'obsession du travail et de la production des œuvres au profit d'une expérience de la vie comme don et comme accueil* »[86].

[78] É. Boné, « Pour une théologie de l'environnement », dans *Revue théologique de Louvain*, 2ème année, fasc. 2 (1971), pp. 145-165.
[79] C. Boureux, *Dieu est aussi jardinier. La création, une écologie accomplie*, p. 38.
[80] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 407.
[81] L. Boff, *La terre en devenir. La nouvelle théologie de libération*, Paris, A. Michel, 1994, p. 127.
[82] Cfr. P. Gisel, « Du concept de nature en théologie », p. 112.
[83] Les ancêtres yansi ont établi des mécanismes socio-culturels comme « normes déontologiques » convoquant l'être humain au respect et à la préservation de la biodiversité et de l'harmonie socio-cosmique. Cfr. Les enquêtes, p. 386.
[84] J-M., Maldamé, *Création et Providence. Bible, Science et philosophie*, p. 60.
[85] Cfr. C. Uehlinger, « Le cri de la terre? Perspective bibliques sur le thème 'Écologie et Violence », dans *Concilium*, nº 261 (1995), p. 76.
[86] Cfr. A. Beauchamp, « Réconciliation et environnement », dans *Pèlerins en marche*, nº 32 (2010), pp. 13-16.

VII. 1. 4. Le repos sabbatique pour la terre

Parce que l'humain n'est ni Dieu ni le propriétaire de la terre, il l'a reçu comme don, car elle appartient à Dieu qui se reposa de toute l'œuvre qu'il avait faite (*Gn* 2, 3). À la manière de l'interdit de « l'arbre de la connaissance du bien et du mal » (*Gn* 2, 17), le Créateur prescrit donc une limite à l'être humain, laquelle limite ordonne le sabbat de la terre au même titre que l'humain et l'animal[87]. Comme si Dieu imposait à son peuple une pratique agricole de la jachère: « Lorsque vous entrerez au pays que je vous donne, la terre chômera un sabbat pour Yahvé... Pendant six ans tu ensemenceras ton champ, pendant six ans tu tailleras ta vigne et tu en récolteras les produits. Mais en la septième année la terre aura son repos, sabbat… » (cf. *Ex* 20, 8-11; 23,10-11; *Lv* 23, 3; 25; *Dt*, 5,14). Il n'est pas question d'abandonner la terre au seul besoin ou pouvoir de l'être humain –la surexploitation– sans aucun respect de ses rythmes et lois. Elle mérite la régénération et un temps de jachère. Certes, *« pour prévenir l'usage abusif de la liberté de l'homme et contenir sa violence, Dieu institue le sabbat au pinacle de la création comme prophylaxie, de cette manière la terre reste productrice et fructueuse sans l'intervention dominatrice de l'homme* »[88].

En effet, le sabbat (*Gn* 2,2-3) marque la finalité à laquelle tend tout l'ouvrage modelé: la gloire de Dieu[89]. En fait, le sabbat « *bénit, sanctifie et révèle le monde comme création de Dieu* »[90]. Il est intéressant à cet égard de noter que l'être humain doit faire *sabbat*, c'est-à-dire s'arrêter pour louer Dieu, en manifestant sa confiance envers Lui et en reconnaissant aussi bien la finitude du monde, les limites de la terre et ses richesses que les siens propres[91]. Marguerite Baude peut renchérir: « *le sabbat n'est pas sacré, il est consacré par Dieu à Dieu même* »[92]. Ce Dieu n'est pas « passif », car, Il prend soin de sa création, toujours avec grâce et initiatives salvifiques[93]. En ce sens, « *le repos permet aux hommes d'évoquer et de revivre les œuvres de Dieu, de la Création à la Rédemption, de se reconnaître eux-mêmes comme son œuvre (cf. Ep 2, 10) et de rendre grâce pour leur vie et leur subsistance, à lui qui en est l'Auteur* »[94]. D'où, le sabbat constitue un temps

[87] Cfr. C. Uehlinger, « Le cri de la terre? Perspective biblique sur le thème 'Écologie… », p. 62. Voir aussi: É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, pp. 400-401.
[88] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 400
[89] Cfr. R. Berthouzoz, « Pour une éthique de l'environnement », p. 60.
[90] J. Moltmann, *Dieu dans la création…*, p. 18; 151.
[91] Cfr. J.-M. Maldamé, *Création et Providence. Bible, Science et philosophie*, p. 42. Voir aussi: J. Moltmann, *Dieu dans la création…*, p. 152.
[92] M. Baude, *Théologie du temps. Le temps comme référence et la visée du royaume de Dieu*, Paris, Cerf, 1991, p. 100.
[93] T. Maertens, *C'est fête en honneur de Yahvé (Thèmes bibliques),* Paris, Desclée de Brouwer, 1961, p. 143. Voir aussi: É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie*. *Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 403.
[94] *CDSE*, nº 258.

de réviviscence devant faire honneur à Yahvé Dieu[95] et permettre *« la purification des relations de l'être humain avec Dieu, avec lui-même, avec les autres et avec le monde* » (*LS* 237).

Dans cette même perspective, la prescription de la jachère périodique (*Ex* 23, 10-12) au bénéfice des pauvres, des animaux et de la terre « acquiert un statut social » et l'année sabbatique devient « une année sociale de remise » (*Dt* 15, 5-11) en vue de l'équilibre écologique[96]. C'est là, la dimension sociale du sabbat: repos, égalité, communion, reconnaissance, convivialité, remise des dettes, libération[97]. D'après Albert Hari, la loi de l'année de rémission: « *témoigne de la préoccupation d'établir un lien entre l'épanouissement des humains, la justice sociale et le respect de la nature* »[98]. La terre doit être tenue à perpétuité au nom de la justice collective et par amour aux générations futures. Le Pape François souligne avec raison que « *le soin de la création est justement à la base de l'institution du Shabbat qui visait, outre le fait de réguler le culte divin, à rétablir l'ordre social et l'attention aux pauvres (*cf. *Gn 1, 1-3; Lv 25,4)* »[99]. En ce sens, l'action des responsables yansi du soin de la terre peut rejoindre certaines figures bibliques qui ont su garder fidèlement les terres de leurs ancêtres contre les moyens mauvais et criminels des usurpateurs. L'un des cas que nous pouvons évoquer est bien celui de Nabot pour qui, la terre ancestrale (sa vigne) demeure un don de Yahvé à préserver et à ne pas céder (1 *R* 21 1-29)[100].

Sous ce rapport, s'entremêlent le souci de l'harmonie ou mieux, des relations nouvelles des humains entre eux et avec la terre et l'équilibre social –l'exigence de justice dans les multiples conflits pour la terre–[101]. Du coup, « *il ne s'agit plus seulement de dominer et de servir la création. Il s'agit de faire régner la justice extérieure et la sainteté intérieure. Car l'action sur la nature, la réalisation de la justice sociale et la conversion des cœurs vont de pair* »[102]. Ainsi, la « paix du sabbat » sera la paix avec Dieu qui est en fait, la paix avec toute la création du ciel et de la terre[103]. Certes, « *tout vivant est appelé à vivre en harmonie au rythme de la création (travail-repos) et de*

[95] C. Uehlinger, « Cri de la terre? Perspective bibliques sur le thème 'Écologie et Violence… », p. 62.
[96] Cfr. *Idem*, p. 62. Voir aussi: *LS*, nº 68.
[97] Cfr. F. Rosenzweig, *L'étoile de la Rédemption (Esprit),* Paris, Seuil,1982, p. 374. Nous pouvons faire allusion à la prédication du Christ qui inaugure son Royaume et annonce une Année de libération de la part de Dieu (cf. *Lc* 4, 18-19).
[98] A. Hari, *L'écologie et la Bible. L'eau, les animaux, les humains,* p. 221.
[99] François, « La culture du soin comme parcours de paix ». *Message pour la célébration de la LIV[ème] Journée Mondiale de la Paix (1[er] janvier 2021*), nº 3. Voir: https://www.vatican.va. Cfr. *CDSE*, nº 258.
[100] Cfr. A. Francis, « The Socio-Juridical Background of the Naboth Incident », dans *Journal of Biblical Literature*, nº 85 (1966), pp. 46-57.
[101] Cfr. É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 393.
[102] A. Hari, *L'écologie et la Bible. L'eau, les animaux, les humains*, p. 197. Voir aussi: *LS*, nº 93-95.
[103] J. Moltmann, *Dieu dans la création…*, p. 352.

la libération (esclavage-sortie de l'esclavage) »[104]. Dès lors, la terre sera non seulement un espace de rencontre, un milieu de vie et un lieu de salut mais aussi, une source de salut.

Pour le peuple d'Israël en effet, « *bien souvent, guerres et calamités naturelles, exils et déportations sont les conséquences de non-respect du commandement du sabbat* »[105]. Soucieux du droit au renouvellement de la terre comme des humains et des animaux (*Lv* 26,34s; 43s), Dieu va en procès contre son peuple, lorsqu'il tente d'enfreindre l'ordre cosmique établi (*Jr* 5, 20-25; 2 *Ch* 36, 21; *Os* 4, 1-3)[106]. À cet égard, la « législation biblique » est assez claire, dans la mesure où elle s'implique à proposer à l'humain diverses normes relatives à ses semblables, à la terre et en rapport avec les autres êtres vivants (*Dt* 22, 1-4.6; *Ex* 23,12) (cf. *LS* 68; 71)[107]. Il y a donc une étroite liaison entre la fécondité de la terre, l'abondance des récoltes et l'obéissance socio-religieuse du peuple (*Lv* 20, 22). En outre, le sabbat est *« le temps de la réconciliation où se célèbre la création nouvelle* »[108]. C'est dans cette nouvelle création en Christ où le sabbat (septième jour) trouve son sens et son sommet et dont le huitième jour, dimanche de la Résurrection du Christ en est le commencement[109]. Comme le chantent bien les chrétiens dans la nuit sainte.

En somme, « *la théologie de l'Ancien Testament nous rappelle la responsabilité qui incombe à l'homme depuis Noé, celle de prodiguer des soins à tous les vivants afin de les garder en vie avec lui-même (Gn 6, 19), parce que Dieu aime tous ces vivants (Ps 145, 16)* »[110]. Ainsi donc, ce parcours de l'Ancien Testament peut aussi nous conduire à l'affirmation suivante: « *bibliquement et théologiquement, la vie humaine nouée en responsabilité personnelle fait intrinsèquement partie de l'être voulu et posé par le Dieu créateur. C'est là une promesse qui demeure. Le 'nouvel Adam' (Christ) en dira la pleine réalisation* »[111].

---

[104] A. Hari, *L'écologie et la Bible. L'eau, les animaux, les humains*, pp. 219-220. Voir aussi: Jean-Paul II, *Lettre Apostolique, Tertio millennio adveniente, sur la préparation du Jubilé de l'an 2000* (10 novembre 1994), nº 12.
[105] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 393.
[106] *Ibidem.* Voir aussi: C. Uehlinger, « Cri de la terre? Perspective bibliques sur le thème 'Écologie … », p. 62.
[107] Voir aussi: *CEC*, nº 346-348. Il y a chez les Yansi des mécanismes socio-culturels qui sont comme des garde-fous prévisionnels contre l'excès de la liberté de l'être humain dans l'exploitation de la nature et en relation avec les autres membres de la communauté: préceptes, interdits et l'exigence de la jachère et des incendies périodiques… Ces mécanismes manifestent que la terre subit les effets de la désobéissance à la loi de Dieu et aux bonnes traditions des aïeux. Cfr. Les enquêtes sur terrain en annexes, p. 388.
[108] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 403.
[109] *CEC*, nº 349. Voir aussi: J. Moltmann, *Dieu dans la création…*, p. 353.
[110] D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique*, p. 244.
[111] Cfr. P. Gisel, « Du concept de nature en théologie », p. 111.

VII. 2. Nouveau Testament

En Jésus-Christ se réalise et s'accomplit l'Ancienne Alliance, c'est-à-dire les promesses faites par Dieu aux patriarches et interprétées par les prophètes. « Tout tient dans le Christ », Nouvelle sagesse et Centralité de toute l'œuvre créatrice [112]. En effet, tout vient de Dieu créateur, qui nous a réconciliés avec lui par le Christ (2 *Co* 5,18). C'est Lui le Christ, la clé pour mieux saisir le mystère de la création: « Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-Né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre…» (*Col* 1, 15; cf. *Jn* 1, 1-10 ; *Ef* 1, 19-23; *He* 13, 8.5)(*GS* 10; *DV* 13-14). « *Né du Père avant tous les siècles, en lui tout a été fait. Par sa mort et sa résurrection, il a réconcilié le monde avec son Créateur. Par le sang de sa croix, il renouvelle l'Alliance éternelle entre Dieu et les hommes* »[113].

Outre les humains et leur histoire, la christologie inclut la création entière[114]. En d'autres termes, « *le salut apporté par le Christ n'est pas anthropocentrique au sens où il serait réservé à l'homme. Il passe par l'homme, mais atteint tout l'univers, suivant en cela le chemin par où s'est introduit le péché* »[115]. Ainsi, le Salut en Noé, le juste, nous est apporté et révélé par l'Incarnation de Jésus pour tous les vivants. Bien entendu, « *Dieu le Père n'a pas créé le monde comme s'il le jetait en dehors de lui, il l'a projeté sur le Fils au sein de la vie divine* »[116]. Nous voudrions admettre qu'au sujet de la création et de la rédemption, la doctrine néotestamentaire s'enracine « dans une expérience spirituelle déterminée », celle eschatologique du peuple d'Israël[117]. En d'autres mots, « *le Nouveau Testament reprend les approches de la foi de l'Ancien Testament, mais les place sur un nouveau plan autour de sa foi en Jésus-Christ ressuscité* »[118]. Le discours du Nouveau Testament sur la médiation de la création en Christ (*Col* 1, 15-20), révèle clairement

[112] V. Holzer, « La création iconique. Une 'dramatique' de la création », dans *Christus*, nº 185 (2000), pp. 86-87. Voir aussi: F. Euvé, *Penser la création comme jeu*, Paris, Cerf, 2000, p. 155.
[113] Cfr. *Les commentaires de la Bible de Jérusalem*, Éditions de référence avec notes et augmenté de clefs de lectures, Paris, Mame / Fleurus / Cerf, 2000.
[114] Cfr. J. McCarthy, « Théologie et écologie », p. 561. P. Teilhard de Chardin parlera du « Christ cosmique » érigé en « Moteur Premier du mouvement évolutif de complexité-conscience » Cfr. P. Teilhard de Chardin, « Le christique », dans *Œuvres, tome 13*, Paris, Seuil, 1976, p. 108
[115] J. Bastaire, « Pour en finir avec Lynn White », dans D. Bourg et P. Roch, *Crise écologique, crise des valeurs? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité,* Genève, Labor et Fides, 2010, p.71. Voir aussi: Otto Schaefer, « L'homme végétal. Enrichissement de l'anthropologie chrétienne dans son dialogue critique avec les sciences et les techniques », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, nº 286 (2015), pp. 61-73.
[116] H. U. Von Balthasar, *La gloire et la croix. Les Aspects esthétiques de la Révélation*, p. 225.
[117] J. A. Lyons, *The Cosmic Christ in Ongen and Teilhard de Chardin: A Comparative Study*, University Press, Oxford, 1982, p. 7. Voir aussi: A. Douglas Galloway, *The Cosmic Christ*, London, Nisbet,1951; J. McCarthy, « Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie. Une lecture de Col 1, 15-20 », dans *Nouvelle revue théologique*, nº 116/1 (1994), pp. 27-47.
[118] J. Gafo, *Bioética teológica*, p. 494.

que « *le créateur et le réconciliateur du monde sont un seul et même Dieu* »[119]. Dès lors, il paraît intéressant de voir comment le Second Testament, partant du mystère de la vie et de l'action de Jésus, offre des pistes de réflexion et des exemples pouvant éclairer les rapports des humains entre eux et avec la terre (*Mc* 14,24; *Mt* 26,28; *Lc* 22,20; 1*Co* 11,25).

VII. 2. 1. Incarnation de Jésus: rencontre entre Dieu et l'humanité entière

Adolphe Gesché argumente: « *Dieu a tout fait par son Verbe, par son Logos: Per quem omnia facta sunt. Le cosmos n'y échappe pas; il est, comme toute la création (l'homme sur ce point n'est pas exception), traversé et transi par le Logos du Créateur, il est un cosmos logikos* »[120]. Certes, le Christ est la « sagesse éternelle du Créateur », parole par qui Dieu créa le monde. Évoquant l'inhabitation du Verbe de Dieu dès l'éternité, Irénée de Lyon écrit: « *C'est lui notre Seigneur: lui-même, dans les derniers temps, s'est fait homme, alors qu'il était déjà dans le monde et qu'au plan invisible il soutenait toutes les choses créées et se trouvait enfoncé dans la création entière, en tant que Verbe de Dieu gouvernant et disposant toutes choses* »[121]. À cet égard, le prologue de saint Jean et les hymnes christologiques d'Éphésiens et Colossiens sont, de toute évidence, très éloquents[122]. « *L'action créatrice fut tout imprégnée de la présence du Fils* »[123].

En effet, Adolphe Gesché se met à la suite de Saint Bernard avec le terme *Verbum Incarnandum* pour étayer son argumentaire: « *le Logos divin était déjà, dans son éternité, en relation avec notre humanité, notre réalité, notre terre. Il n'y est pas, il n' y a jamais été étranger, sa venue ne sera pas un acte mythologique, son habitation répondra à ce qu'il est* »[124]. L'Incarnation de Jésus constitue un événement central de l'histoire humaine ne faisant pas l'impasse sur le cosmos tout entier. Car, Dieu lui-même s'est identifié avec la race humaine en choisissant de se faire chair, afin de transfigurer la création tout entière. Jésus devient alors le lieu de la plénitude de la présence de Dieu dans le cosmos[125]. En ce sens, « *tout ce que Dieu veut*

[119] C. Schwöbel, « Où en sommes-nous en matière de la théologie trinitaire … », p. 24.
[120] A. Gesché, « Un secret de salut caché dans le cosmos », p. 20.
[121] I. De Lyon, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*. Traduit par A. Rousseau, Paris, Cerf, 1985², p. 625. Voir aussi: *LS*, nº 99.
[122] Voir aussi: Le Credo de Nicée-Constantinople que nous reprenons pendant la messe.
[123] J.-N. Aletti, *Saint Paul, Epitre aux Colossiens. Introduction, traduction et commentaire* (Etudes bibliques), Paris, J. Gabalda et Cie, 2007, p. 98.
[124] A. Gesché, *Dieu pour penser, t. 4: Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994, p. 92. Id., « Dieu est-il 'capax hominis' »?, dans *Revue théologique de Louvain*, nº 24 (1993), pp. 3-37.
[125] M. W. Petty, *A Faith That Loves the Earth: The Ecological Theology of Karl Rahner*, Lantham, Univ. Press of America,1996, pp. 132-136. Cfr. J. McCarthy, «Théologie et écologie », p. 561. Voir aussi: *CEC*, nº 461-464.

communiquer au monde se manifeste dans l'incarnation du Dieu-Homme »[126]. Nous observons que « *Dieu s'est inséré non seulement dans l'Humanité, mais dans l'Univers qui porte l'Humanité* »[127]. Le mystère de l'humain et de la création ne s'éclaire véritablement et ne trouve son origine et sa fin que dans le mystère du Verbe incarné de Dieu (*GS* 22, 1)[128]. Ainsi, « *la christologie est comprise comme l'accomplissement de l'anthropologie, alors que celle-ci devient la préparation de la christologie* »[129].

L'Incarnation, d'après la belle métaphore de Karl Rahner, « *apparaît comme l'origine nécessaire et permanente de la divinisation du monde en son ensemble* »[130]. Image de Dieu (2 *Co* 4, 4), Jésus prend chair de l'univers dans son dynamisme et son évolution. Pleinement homme et pleinement Dieu, il naît de l'humus de la terre et place le monde matériel dans l'économie de la rédemption[131]. Bien entendu « *le salut vient de Dieu à l'homme par le cosmos »*[132]. Karl Rahner perçoit mieux dans « *la création et l'incarnation deux parties distinctes d'un même acte du don de soi de Dieu au monde* »[133]. D'où, la terre, don de Dieu à l'être humain, « *est à la fois demeure de l'homme et demeure du Logos* »[134]. C'est le don que, de la création à l'incarnation, le mystère de la Trinité fait de lui-même aux humains (cf. *Pr* 8, 22-30)[135].

Comme on le voit, il existe « *un secret de salut caché dans le cosmos* »[136]. Ce dernier, c'est aussi la Terre mère, figure de la fertilité, dispensatrice et protectrice de la vie dont la source intarissable est Dieu créateur. Il s'agit, en fait, de cette *adamah*, mère universelle, de laquelle l'être humain est issu, en dépend et y retournera (*Si* 40, 1). C'est cette même terre ancestrale à la responsabilité de laquelle le chef de terre yansi (*Nga-men)* et les autres instances des compétences traditionnelles jouent au « jeu de la sauvegarde et préservation » pour les générations présentes et futures. Car, elle est également maison de vie, lieu de communion et demeure pour toutes les communautés locales, qu'*Emmanuel,* « Dieu avec nous » (*Mt* 1, 23) reprend en son sein. Dès lors,

[126] J. McCarthy, « Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie », p. 40.
[127] P. Teilhard de Chardin, « Vie cosmique », *Œuvres XIII*, Paris, Seuil, 1950, p. 47.
[128] Voir aussi: *CEC*, nº 359; *DV*, nº 4; *LS*, nº 99.
[129] J. Moltmann, *Dieu dans la création…*, p. 281.
[130] K. Rahner, *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept du christianisme*, p. 208.
[131] Cfr. M. W. Petty, *A Faith That Loves the Earth: The Ecological Theology of Karl Rahner*, pp. 128-132. Voir aussi: C. Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux*, Paris, Oudin, 1874[7], p. 168.
[132] A. Gesché, *Penser Dieu, t. 4: Le cosmos*, p. 197.
[133] K. Rahner, *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept du christianisme*, p. 197.
[134] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 474; 480. Voir aussi: F. Euvé, *Penser la création comme jeu*, pp. 161-167.
[135] Cfr. R. Habachi, *Théophanie de la gratuité. Philosophie intempestive*, Canada, Sigier, 1986, p. 117.
[136] A. Gesché, *Dieu pour penser, t. 4: Le cosmos*, p. 163.

Jésus, libérateur en personne, peut s'exprimer d'une façon ou d'une autre, dans les « efforts de résistance » pour préserver la terre ancestrale en vue d'une vie durable pour les communautés locales[137]. Au nom du Verbe de Dieu, incarné dans la culture des peuples, la terre ancestrale mérite respect et égard, en tant que « nouveau temple, nouveau lieu de culte » permettant à l'humanité de rendre gloire à Dieu[138].

En somme, « *l'Incarnation du Fils de Dieu est comprise comme le moyen de la Rédemption où le libre sacrifice de l'Homme qui porte le mal et le péché du monde rencontre l'infinie miséricorde de Dieu* »[139]. Par son incarnation, le Verbe de Dieu a assumé la création entière l'inscrivant dans la dynamique de la réconciliation et de la nouvelle création.

VII. 2. 2. Réconciliation et nouvelle création en Jésus-Christ

Il s'agit d'envisager la réintégration de la figure de Jésus-Christ « dans une vision cosmologique »[140] comme Réconciliateur et Sauveur de l'être humain et du cosmos. Cela revient à évoquer « la royauté cosmique » de Jésus-Christ et la réconciliation de toutes choses créés en Lui (*Mt* 6, 25-34; *Lc* 12, 6; 22-27;1 *Co* 8, 6). En effet, comme « Proto-ancêtre »[141] et second Adam (cf. 1*Co* 15, 20; *Col* 1,18), Jésus est le modèle d'une « *considération positive de la nature* »[142] et d'un homme réconcilié avec elle (*Mc* 1,13; *Mt* 8,27; 2 *Co* 5,19)[143]. Toutes ses paraboles, prédications et actions en disent toute la portée de façon claire et précise. Jésus a vécu pleinement comme modèle de « personne alliée de Dieu et de tout ce qu'Il a créé » (*Mt* 14, 22-33; *Mc* 6, 45-52; *Lc* 8, 22- 25; 11, 11-13; *Jn* 6, 16-21). Sous cet angle de vue, Dieu le Père a toujours été le véritable sujet réconciliateur et Jésus-Christ, le véritable agent de l'action rédemptrice et réconciliatrice pour toute l'humanité (*Rm* 5, 10-11; 2 *Co* 5, 19). C'est dire que l'Incarnation et la

[137] Cfr. J. M. Fung, « Hermenéutica postcolonial y postmisional para una pneumatología chamánica liberadora », dans *Revista Voices*, S/N (2013), pp. 123- 147.
[138] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, pp. 480-482.
[139] G. Lafont, « Dieu sauveur », dans *Études*, nº 410 (2009), pp. 67-78.
[140] Cfr. R. Panikkar, *Une christophanie pour notre temps*, Arles, Actes Sud, 2001, p. 12.
[141] Pour les chrétiens africains, Jésus de Nazareth mort et ressuscité est le Maître de la vie. « Or cette vie est, après Dieu, intimement associée aux ancêtres que Dieu a voulu placer à l'origine de la vie des descendants ». Comme source de toute vie, le Christ est le modèle ultime de nos ancêtres mortels. Cfr. B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 1994, p. 101. Voir aussi: B. Bujo (éd.), *Théologie africaine au XXI siècle. Quelques figures, Vol. III*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2013, p. 38; G. Tchonang, « Brève histoire de la théologie africaine », dans *Revue des Sciences Religieuses*, nº 84/1 (2010), pp. 175-190; B. Awazi Mbambi Kungua, *Le Dieu Crucifié en Afrique. Esquisse d'une Christologie négro-africaine de la Libération Holistique*, Paris, L'Harmattan, 2012.
[142] Cfr. J. McCarthy, « Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie », p. 28.
[143] Cfr. *CDSE*, nº 453**.** Voir aussi: *LS*, nº 97-98.

vie de Jésus culminant dans l'événement de la passion, mort y résurrection, engagent toute l'histoire du salut dans une perpétuelle réconciliation[144].

« … *Laissez-vous réconcilier avec Dieu* », dira Saint Paul aux Corinthiens (2 *Co* 5, 18-20). Cette réconciliation, *« analysée d'un point de vue théologique, c'est le renouement des relations rompues entre Dieu et le peuple. Dieu lance ce processus et les humains répondent à l'initiative de Dieu à travers la foi; le résultat, c'est la reconstitution de la communauté humaine comme nouvelle création* »[145]. Certes, ce n'est pas Dieu qui a besoin d'être réconcilié avec les êtres humains, mais ce sont les humains qui ont bien besoin d'être réconciliés avec Dieu. C'est en Jésus-Christ que cette « *réconciliation jette les bases de l'existence d'une humanité nouvelle* » (2 *Co* 5, 17)[146]. Le Pape Bénoît XVI précise: « *Jésus est le nouvel Adam, un nouveau commencement ab integro (…). De cette façon a lieu une nouvelle création* »[147].

Normalement, si la désobéissance et le manque de respect envers les traditions –croyances, rites, interdits, gestes hérités des ancêtres pour préserver la terre et la vie des humains en relation avec la biodiversité– nous éloignent de Dieu, la réconciliation ne nous parviendraient que de la volonté de Dieu manifestée dans l'incarnation de Jésus-Christ qui culmine à la croix et à la résurrection victorieuse. Les rites de réconciliation communautaire des humains entre eux et avec la terre trouvent donc leur sens et fondement dans le Christ Jésus. Car, tout le mystère du Christ Jésus agit comme un ferment de rénovation pour toute la création (*Rm* 8,14-17; 2 *Co* 5, 17-18; *Ga* 6,15; 3,26; *Col* 1,20; 3,10; *Ef* 2,15; 4,24)[148].

De toute évidence, « *la nouvelle création n'est l'œuvre d'aucune puissance de la matière, d'aucun déterminisme cosmique, mais seulement de Dieu, transcendant et libre: elle n'est pas un fatum, mais bien un novum* »[149]. C'est à travers le service de la réconciliation (2 *Co* 5,18) que Dieu a établi l'être humain comme lieutenant pour la « fructification de la terre après le *Logos* qui l'avait déjà habitée » dès l'éternité[150]. Ainsi, attiré par la plénitude du Christ, l'être humain est convoqué à

[144] Cfr. *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Paris, Brepols, 1960, pp. 1541-1547. Voir aussi: L. Coenen-E. Beyreuther-H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1994, pp. 42-43.
[145] R. J. Schreiber, *The Ministry of Reconciliation: Spirituality and Strategies*, Mary Knoll, NY: Orbits Books (1998), 13-19. Cité par, D. Hollenbach, « Réconciliation et justice: Conseils éthiques pour un monde brisé », dans *Promotio Iustitiae*, nº103 (2009), pp. 74-78.
[146] Cfr. L. Coenen-E. Beyreuther-H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, p. 43.
[147] Benoît XVI, *L'enfance de Jésus*, Paris, Flammarion, 2012, p. 83.
[148] Cfr. X. León Dufour, *Vocabulario de Teología biblica*, Barcelona, Herder, 1977, pp. 198-199.
[149] É. Martini, *La création du monde*, Strasbourg, Éd. de l'Atelier, 2003, p. 70.
[150] Cfr. É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, pp. 478-482.

reconduire les créatures à leur Créateur (cf. *LS* 83), saints, sans tache et sans reproche (*Col* 1, 22)[151]. En outre, chez Saint Paul, « *la réconciliation, effectuée par le Christ, n'est pas d'abord individuelle (ou interpersonnelle); elle concerne l'ensemble de la création, suivant en cela la tradition vétérotestamentaire qui avait une conception davantage collective du salut* »[152]. Ainsi, nous aimerions associer l'événement de la Résurrection du Christ comme la « plénification cosmico-humano-divine » de la réconciliation et de la nouvelle création (*Mt* 27, 45.51; 28, 2; *Mc* 16,15; *Rm* 11,15; *Col* 2, 14-15)[153].

La réconciliation a eu lieu grâce à l'œuvre du Christ –sa mort et sa résurrection– (*Rm* 5, 10-11; 1*Co* 15, 20-28)[154]. Car, sur la croix de Jésus, « *la relation de Dieu avec le monde, troublée par la culpabilité des hommes, avait été renouvelée. La réconciliation était accomplie* »[155]. Il s'agit en fait d'une réconciliation universelle –anthropologique et cosmique–: la mort de Jésus sur la croix pour le salut de tous ne cesse d'être le fondement de la réconciliation de Dieu avec toute la création[156]. De plus, la résurrection du Christ associe inévitablement le cosmos au salut de Dieu en embrassant et illuminant tout (cf. *LS* 83)[157]. C'est dire que, « *Jésus inaugure un monde nouveau où tout lui est soumis (cf. 1 Co 15, 20-28) et rétablit les rapports d'ordre et d'harmonie que le péché avait détruits* »[158].

En ce sens, « *le salut est compris comme une nouvelle création qui rétablit l'harmonie et la potentialité de croissance que le péché a compromis* »[159]. Du coup, la nouvelle création équivaut donc au « monde de la réconciliation » ou mieux, de la « *restauration de toutes choses et relations déjà annoncées par les prophètes de l'Ancien Testament, c'est-à-dire le renouvellement universel de la terre* »[160]. Grâce au *Logos* de Dieu, l'être humain et la terre sont destinés à l'avenir

[151] Cfr. L. Coenen-E. Beyreuther-H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, p. 43.
[152] A. Brouillette, « La réconciliation comme mission. De l'usage théologique de la notion de réconciliation par le décret sur la mission de la 35ème Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus », dans *Théologiques*, nº 2 (2015), pp. 179-180.
[153] Cfr. *CDSE*, nº 454. Voir aussi: L. F. Ladaria**,** *Antropología teológica*, p. 48.
[154] Cfr. L. Coenen-E. Beyreuther-H. Bietenhard**,** *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, p. 43.
[155] Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid, Encuentro, S. A., 2011, p. 268.
[156] Cfr. L. Coenen-E. Beyreuther-H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, p.46. Voir aussi: A. Gesché, *Dieu pour penser, t. 4: Le cosmos*, p. 187; É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 489.
[157] Voir aussi: J. Moltmann, *Dieu dans la création…*, p. 223.
[158] *CDSE*, nº 454.
[159] *Idem*, nº 452.
[160] L. Coenen- E. Beyreuther- H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, p. 37.

eschatologique[161], à un ciel nouveau et une terre nouvelle (*Ap* 21, 1). Autrement dit, « *l'histoire du monde et des hommes est ordonnée à un achèvement qui est déjà donné dans la glorification du Fils, même s'il n'est pas pleinement manifesté* »[162]. Voilà le dessein salvifique de Dieu, le mystère de sa volonté consistant à récapituler dans le Christ toutes les choses, celles du ciel et celles de la terre (*Ep* 1, 9-10). C'est cette ampleur du salut que le Christ cosmique apporte non seulement à la collectivité humaine mais aussi, à toutes les créatures de Dieu.

VII. 2. 3. Christ cosmique, Alpha et Oméga de toute la création

Saint Paul a édifié les fondements d'une christologie cosmique lorsqu'il écrit aux *Colossiens*: « … C'est en Christ qu'ont été créées toutes choses dans les cieux et sur la terre, … Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix … » (*Col* 1, 15-20). Aux Corinthiens, il dit: « Pour nous en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui viennent toutes choses et vers qui nous allons, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous allons »; « Et quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (1 *Co* 8, 6; 15, 28; cf. *Rm* 8, 22-23; *Ep* 1, 9-10)[163]. Loin de nous la prétention de faire une exégèse minutieuse. En revanche, il s'agit de constater, comme dans les pages précédentes, « l'absolue et totale primauté du Christ » sur toute la création, et trouver en lui, le fondement et le modèle idéal de toutes tentatives de prendre soin de la maison commune et de nous réconcilier avec elle[164].

En commentant *Col* 1,15-18a en parallèle avec les écrits sapientiaux, John McCarthy souligne: « *Le Christ est présenté comme le médiateur de toute la création, la tête de l'univers entier. Comme manifestation de la Sagesse de Dieu, Jésus est l'image de Dieu (Sg 7,25), il existe avant toute création (Pr 8, 22-25) et prend une part active à la création de l'univers (Pr 8, 27-*

[161] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie*. *Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 491. Voir aussi: *LS*, nº 99.
[162] J.-M. Maldamé, *Le Christ pour l'univers*, Paris, Desclée de Brouwer,1998, p. 40. Voir aussi: J.-L. Lardo, *Antropología bíblica: De Adán a Cristo*, Madrid, Ediciones Palabra, 2005, p. 335.
[163] Cfr. G. W. Hugo Lampe, « La doctrine néotestamentaire de la création », dans *Verbum caro,* nº 73 (1965), pp. 15-28; W. Dantine, « Création et rédemption, tentative d'interprétation théologique en fonction de la conception actuelle du monde », dans *Verbum caro*, nº 73 (1965), pp. 29-48; D. Von Allmen, « Réconciliation du monde et christologie cosmique », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°1 (1968), pp. 32-45. Voir aussi: J. McCarthy, « Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie. Une lecture de Col 1, 15-20 », dans *Nouvelle Revue Théologique,* nº 116 (1994), pp. 27-47; J. Bastaire, « L'exigence écologique chrétienne », dans *Études*, nº 9 (2005), pp. 203-211.
[164] Le chef de terre yansi et les autres instances des compétences dans la gestión de l'espace naturel trouvent en Jésus-Christ les fondements et les raisons de leur agir positif en faveur de la terre.

30) »[165]. Cette christologie cosmique paulinienne a été relayée, d'après Jean Bastaire, par Saint Irénée de Lyon au III[ème] siècle, lorsqu'il soutient que: « *Le Verbe s'est fait chair et a été suspendu au bois afin de récapituler toutes choses en lui* »[166]. Selon la vision de Pierre Teilhard de Chardin « *le Christ a un Corps cosmique répandu dans l'Univers tout entier* »[167]. On le voit, la seigneurie du Christ et son absolue prééminence sont établies en tant que médiateur à la fois de la création et de la rédemption[168] ou mieux, dans « *la doctrine unifiée de la relation entre création et rédemption* »[169]. Sous ce rapport, John McCarthy note que: *« la création et la rédemption sont unies toutes les deux dans la primauté de Jésus-Christ. Il n'y a qu'un seul médiateur de la création et de la rédemption. Création et rédemption sont donc intimement et nécessairement liées par l'action du Christ cosmique* »[170]. D'où, le Christ constitue le critère fondamental de la compréhension des pratiques et rites de réconciliation communautaire hérités des ancêtres.

Bien entendu, « *c'est dans le Logos, en Jésus-Christ, que le monde a été appelé à l'existence; c'est donc aussi en Lui qu'il a son but et sa fin* »[171]. Pour John McCarthy, « *toute la création, c'est-à-dire l'humanité, la terre et tout ce qu'elle contient … sont inclus dans le plan créateur/rédempteur de Dieu par la vie, la mort et la résurrection de son Fils bien-aimé, Jésus-Christ notre Seigneur…* »[172]. Car, Dieu a voulu qu'en lui réside toute la plénitude (*plêrôma*). En ce sens, « *le Christ est avant, en tête, mais aussi le plus digne, parce qu'il est le but final du devenir cosmique depuis l'origine* »[173]. Certes, Jésus-Christ constitue le principe fondateur, la référence et le point culminant de toute la cohésion socio-cosmique tant souhaitée par le chef de terre, de concert avec les autres instances des compétences traditionnelles. Car, c'est le Christ qui « *imprime à la création cette unité et cette solidarité qui en font un cosmos au lieu d'un chaos* »[174].

---

[165] J. McCarthy, « Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie », p. 39.
[166] I. De Lyon, *Contre les hérésies*, p. 625. Cfr. J. Bastaire, « L'exigence écologique chrétienne », p. 207.
[167] P. Teilhard de Chardin, « Vie cosmique », p. 47
[168] Cfr. A. Feuillet, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1973, p. 56-59. Voir aussi: J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon: A Revised Text with Introductions, Notes, and Dissertations*, London, Macmillan and Co., 1904.
[169] J.-N. Aletti, *Colossiens 1, 15-20: Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle*, Rome, Biblical Institute Press, 1981, p. 100.
[170] J. McCarthy, « Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie », p. 42.
[171] E. Brunner et É. Trocmé, « La Doctrine chrétienne du Dieu Créateur », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°4 (1954), pp. 325-341.
[172] J. McCarthy, « Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie », p. 42.
[173] J.-M. Maldamé, *Le Christ pour l'univers*, p. 39.
[174] J. B. Lightfoot, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon…* , p. 154. Pour atténuer la violence que l'humain a exercé et continue d'exercer sur la nature, les instances des compétences traditionnelles inculquent les jeux des alliances et des solidarités entre les vivants, avec les ancêtres, les non-encore-nés et avec les éléments de la nature.

Toutefois, reconnaissons, à l'instar de Luc Ferry[175] que l'être humain porté par la démesure et la destruction au nom des intérêts égoïstes, veut tout soumettre, refusant de contempler et de respecter la présence de Dieu dans sa création –la terre et les pauvres malmenés–. Face à un tableau qui paraît sombre, la crise écologique se définit d'abord et avant tout comme la résultante d'un problème moral[176]. Voilà pourquoi, la création tout entière doit aspirer ardemment et garder l'espérance d'être libérée par le Christ de l'asservissement de l'humain déprédateur, dominateur et corrupteur (cf. *Rm* 8, 19-21). Car, « *c'est seulement par le Christ, avec le Christ et dans le Christ que l'univers entier trouvera sa signification* »[177]. En d'autres termes, quand les temps seraient accomplis, Dieu rassemblera toutes choses sous l'autorité d'un seul Chef, le Christ (*Ep* 1, 10). D'où, Jésus-Christ est « *la demeure éternelle qui abrite toutes les créatures, qui les rassemblera puisque toutes trouvent leur achèvement en lui* »[178].

Du reste, « *il n'y a pas de communion avec le Christ sans la communion avec la Terre. L'amour du Christ et l'espérance qui se tourne vers lui incluent l'amour de la terre et l'espérance pour elle* »[179]. Du coup, les affirmations du Nouveau Testament sur la réconciliation, peuvent aussi rejoindre les initiatives de la cosmovision yansi, quand elles « *proclament la solidarité de Dieu avec les hommes dans le Christ comme fondement de la solidarité interhumaine* »[180]. Celle-ci devrait s'étendre à toutes les créatures, afin de garantir la préservation et la sauvegarde de l'ensemble du Cosmos. Ainsi donc, Jésus-Christ « *projette non seulement la foi du Nouveau Testament vers le passé, vers le premier événement de la création, mais aussi vers l'avenir, vers l'eschatologie* »[181].

Balance

L'Ancien et le Nouveau Testament offrent une véritable théologie de la création. D'une part, l'Ancien Testament, évoque la notion de réconciliation en termes de « rétablissement de la communauté de vie entre Dieu et l'humain (son peuple), que celui-ci, par sa résistance à la volonté divine, avait interrompue » et, d'autre part, le Nouveau Testament met l'origine paulinienne en

[175] Cfr. L. Ferry, *Le Nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992, p. 55.
[176] Cfr. Jean-Paul II, « La paix avec Dieu créateur, la paix avec toute la création ». *Message pour la journée mondiale de la paix du 1ère janvier 1990* (8 décembre 1989), nº 15. Nous indiquerons désormais: *PDC*.
[177] J. McCarthy, « Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie », p. 45.
[178] C. Boureux, *Dieu est aussi jardinier. La création, une écologie accomplie*, p. 129.
[179] J. Moltmann, *La Venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, Paris, Cerf, 2000, p. 338.
[180] L. Coenen-E. Beyreuther-H. Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, p. 47.
[181] J. Gafo, *Bioética teológica*, p. 494.

avant, l'exprimant comme « l'œuvre rédemptrice accomplie par le Christ »[182]. La création tout entière est un don de Dieu qui, par le Fils incarné et dans l'Esprit-Saint, ne cesse de « faire corps avec elle ». L'être humain qui dit librement Dieu et avec qui ce dernier chemine, est perçu dans sa totalité –qui n'est pas séparée de l'*adamah* et des autres créatures–. Comme image de Dieu, distinct des autres créatures, l'être humain ne peut trouver la voie et les moyens du bonheur complet en dehors de ses rapports à la terre dont il tire son origine et en fait partie constitutivement[183]. Cette terre détient une « valeur sacrée » en tant que demeure de l'être humain et du *Logos,* où doit régner l'harmonie et la concorde selon la volonté du Créateur (*Is* 11, 6-9; *Sg* 1,13-14; *Ps* 104).

Le parcours de l'Ancien et du Nouveau Testament nous a permis de découvrir Dieu créateur, Seigneur et Propriétaire du Jardin comme le fondement et le modèle des appels aux soins pour toutes les créatures. C'est toute une théologie et une spiritualité enracinées dans l'amour, la paix et la justice[184] envers toutes les œuvres de ses mains. Le projet du Créateur sur sa création n'est pas celui du seul rapport de « maîtrise-domination » que l'être humain prétend instaurer. En ce sens, la surexploitation et l'utilisation égoïste de la terre –entre les mains d'une minorité puissante aux dépens d'une majorité plus pauvre dépourvue du nécessaire vital– constituent une véritable aliénation, dégradation et défiguration de toutes les créatures, surtout, de l'image et ressemblance de Dieu en l'être humain (*Gn* 1, 26). D'où, la nécessité d'un appel pressant à la cohabitation harmonieuse, par la réparation et la réconciliation, afin de préserver la solidarité ontologique des êtres et la survie des générations présentes et futures.

Nous estimons que le mystère de la vie de Jésus-Christ, Proto-Ancêtre (cf. 1*Co* 15, 20; *Col* 1,18), peut éclairer et illuminer les contours de l'agir responsable du chef de terre, dans la gestion de l'espace naturel chez les Yansi. Cette fonction s'avère être conforme à la volonté de Dieu ou mieux, à son mandat confié à l'être humain de « cultiver et garder le jardin » (*Gn* 2,15). C'est comme une façon de contempler le Créateur, lui ressembler à travers des initiatives constructives pour « seconder son œuvre » dans le cosmos. Ceci se matérialise dans « *le concept biblique d'intendance, tout comme celui d'image de Dieu dont l'humain est la contrepartie* »[185].

---

[182] Cfr. *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Paris, Brepols, 1960, pp. 1541-1547.
[183] Cfr. É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 465.
[184] Cfr. R. Murray, *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation*, London, Sheed & Ward, 1992. Voir aussi: *LS*, nº 68.
[185] L. Vaillancourt**,** *L'intendance de la création. La vocation écologique de l'humain dans la théologie de Douglas J. Hall*, Montréal, Médiaspaul, 2002., p. 8. Voir aussi: A. Machardour, « Les origines (Genèse 1-11) », dans M. Quesnel et P. Gruson (dirs.), *La Bible et sa culture,* Paris, Desclée de Brouwer, 2018.

Chapitre huitième

Aux sources théologico-patristiques et magistérielles

Introduction

Dans le chapitre précédent, nous venons de mettre en évidence que le projet initial de Dieu demeure l'harmonie parfaite pour toute sa création –« Dieu vit que tout était très bon » (*Gn* 1, 31)– . Celle-ci, cependant, peut être viciée par la démesure de l'humain (*Gn* 3, 17-19) dans ses rapports avec Dieu, ses semblables et avec la nature (*Gn* 4). Jésus-Christ, Verbe incarné, vient annoncer la délivrance cosmique (cf. *Mc*16,15), l'ère messianique ou mieux, la « société réconciliée avec Dieu ». Dans cette société réconciliée, l'ordre culturel et l'ordre naturel des créatures sont convoqués à l'eschatologie, à l'Eden annoncé par la prophétie d'Isaïe (*Is* 11, 5-9; 65, 25).

En allant puiser aux sources théologico-patristiques et magistérielles, le présent chapitre voudrait rencontrer l'exigence, le souci et le bien-fondé de l'appel à pouvoir restaurer –comme dans la cosmovision yansi– les relations des humains entre eux et avec la nature et ainsi, garantir les soins de la création (Terre reçue en héritage). D'un point de vue théologique, Dieu laisse à l'être humain une autonomie l'invitant à la responsabilité écologique, à l'égard de lui-même, de ses semblables et du monde. Ces sources entendent apporter de l'éclairage sur les questions de théologie fondamentale et d'anthropologie théologique évoquées dans la cosmovision de ce peuple, telles que: Le lien ontologique existant entre l'humain, la terre et Dieu, la réconciliation des humains entre eux et avec la terre; l'idée de Dieu face au mal; la compréhension religieuse de l'homme en tant qu'image et ressemblance de Dieu, (etc.).

Pour ce faire, nous avons fait une sélection de quelques auteurs de la Tradition chrétienne antérieure au Concile Vatican II (Saint Augustin, Saint François d'Assise et Saint Thomas d'Aquin) que nous pensons être les plus significatifs[1]. Nous nous appuyons sur certains magistères de l'Eglise depuis le Pape Paul VI jusqu'au Pape François, en incluant la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes* du Concile Vatican II. À travers ces différentes contributions, nous aimerions retrouver l'expression de « la dimension cosmique de notre foi chrétienne ». C'est-à-dire l'action créatrice de Dieu, la communion trinitaire avec tout le créé, la valeur propre des créatures émanant d'une origine commune, la création comme don de l'amour de Dieu, la singularité du rôle de l'être

[1] Nous considérons ici que Saint Bonaventure se retrouve dans la tradition franciscaine.

humain, la place accordée aux autres créatures et la solidarité ontologique universelle, (etc.). En d'autres termes, il s'agit de ressortir les différents apports éco-théologiques comme fondement pouvant renforcer la nécessité de la réparation et de la réconciliation entre les humains et avec la nature vue chez les Yansi.

VIII. 1. Réflexion théologico-patristique antérieure au Concile Vatican II

Nous considérons que la réflexion théologico-patristique part de la Tradition chrétienne. Celle-ci trouve son fondement dans l'Écriture Sainte, demeurant toujours en parfait accord et communion avec son intégralité. Il s'agit d'une Tradition vivante qui s'enracine dans la foi en Dieu de Jésus-Christ, transmise par les Apôtres et se poursuit dans l'Église avec l'aide du Saint-Esprit (*DV* 8)[2]. L'Apôtre Saint Paul parle de la « tradition qu'il a reçue du Seigneur et qu'il a, à son tour, transmise » (1 *Co* 11, 23; 15, 3). Les pères de l'Église ont continué avec la transmission de cette même Tradition, c'est-à-dire ils se sont lancés sur la voie de la continuité vivante[3]. Cette Tradition chrétienne a beaucoup à offrir pour une cohabitation harmonieuse entre les humains et avec la nature.

VIII. 1. 1. Saint Augustin (354-430)

Nous voudrions relever l'effort de relire théologiquement l'expression de la relation particulière entre Dieu, l'être humain et la nature, à la lumière de ses réflexions sur la doctrine chrétienne de la création. Nous signalons par ailleurs que ce thème a été aussi abordé, d'une façon ou d'une autre, par Michel-Willy Libambu dans un article intitulé: « Création du monde et bonté de Dieu chez Saint Augustin. Les tâches du discours théologique sur l'écologie »[4]. Il n'est pas question ici d'un exposé détaillé du « projet salvifique intégral de Dieu » sur l'œuvre créée tel qu'étayé par sa pensée dans la *Cité de Dieu*[5]. En effet, selon Michel-Willy Libambu, « *Augustin*

[2] Voir aussi: K. H. Neufeld, « Tradition », dans J.-Y. Lacoste, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007, pp. 1148-1151: « L'idée du caractère essentiellement 'vivant' de la tradition ne renvoie pas seulement aux effets de la vérité évangelique, mais aussi au mode de transmission de cette vérité qui repose de façon décisive sur la communication et la réciprocité ».

[3] Cfr. W. Kasper, « Penser la tradition chrétienne aujourd'hui: Unesco – 4 mai 2010 », dans *Recherches de Science Religieuse*, nº 3 (2010), pp. 329-345. J. Schröder, « Tradition et vie de l'Église: Une première exploration », dans *Communio*, nº 253 (2017), pp. 21-27.

[4] Cfr. M.-W. Libambu, « Création du monde et bonté de Dieu chez Saint Augustin. Les tâches du Discours théologique sur l'écologie », dans *Ecologie et Théologie africaine, RAT* nº 56 (2004), pp. 187-207.

[5] Dans cette œuvre maîtresse, la cité de Dieu et celle des hommes se confondent (comme le blé et l'ivraie de la parabole) jusqu'à la fin des temps. Nous vivons un « temps intermédiaire de mélange », dans lequel le bien coexiste avec le mal et il n'est pas facile de les distinguer. Il faudrait discerner au milieu des conflits qui surgissent. Dans ce temps intermédiaire de mélange, les institutions humaines sont nécessaires, même si elles se révèlent imparfaites. Cfr. Augustin, *La cité de Dieu.* Livres XI-XIV. *Formation des deux cités.* Textes de B. Dombart et A. Kalb. Trad. G.

élabore sa théologie de la création en réaction contre les erreurs des philosophes païens sur l'origine du monde. Il réagit particulièrement contre ceux qui professent la théorie de l'éternité du monde »[6]. Convaincu de sa foi en Dieu (credo), Augustin s'en remet à la vérité des témoignages de l'Écriture en soutenant le sens de Genèse 1, 1: « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre (*In principio fecit Deus caelum et terram*) »[7]. Ainsi, il rétablit la vérité sur l'origine du monde face à ses adversaires païens et hérétiques[8]. Il fait une distinction claire et précise entre le Créateur et les créatures pour éclairer d'une part, la question de l'éternité de Dieu en rapport avec la condition temporelle et mortelle des créatures et d'autre part, celle de la création *ex nihilo*, Dieu n'a usé d'aucune matière préexistante pour créer tous les êtres et les a faits bons[9].

De cette manière, le pasteur d'Hippone clarifie la question du mal. Ce dernier n'a donc pas son origine en Dieu. Car, Dieu en tant que Créateur du monde ne peut être que bon[10]. « *Dieu vit que cela était très bon* » (*Gn* 1, 31). « *La bonté constitue l'être et la nature même de Dieu comme un attribut transcendantal* »[11]. En d'autres termes, le pourquoi de la création demeure la bonté de Dieu dont possèdent les trois personnes divines en vertu de l'unité substantielle*: summe bonus aequaliter bonum, Trinitas*[12].

Nous aimerions focaliser notre attention sur trois questions fondamentales.

VIII. 1. 1. 1. La question du lien entre anthropothéologie et écothéologie

L'être humain et la nature sont créatures de Dieu (*Gn* 1, 1-2). C'est Dieu qui a voulu que l'humain soit créé à son image et à sa ressemblance (*Gn* 1, 26). Ces récits bibliques dévoilent à suffisance le fondement du lien ontologique de toutes les créatures, tel qu'envisagé dans la

Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1959[4]. Désormais, nous citerons: *De Civ. Dei*. Voir aussi: M.-W. Libambu, *Création et Trinité. Recherches sur les ources du De civitate Dei, XI*, Rome, 2003.

[6] Cfr. *De Civ. Dei, XI* 4, 2. Voir: M.-W. Libambu, « Création du monde et bonté de Dieu chez saint Augustin. Les tâches du Discours théologique sur l'écologie », dans *Ecologie et Théologie africaine, RAT 28*, nº 56 (2004), pp. 187-207. Id., « Cité de Dieu comme avenir des sociétés. Le projet socio-politique d'Augustin », dans L. Santedi Kinkupu (dir.), *La théologie et l'avenir des sociétés. Cinquante ans de l'Ecole de Kinshasa*, Paris, Karthala, 2010, pp. 191-213.

[7] Cfr. M.W. Libambu, « Création du monde et bonté de Dieu chez saint Augustin…, p. 192. Voir aussi: M.-A. Vannier (éd.), *La Création chez les Pères*, Berne, Peter Lang, 2011, pp. 106-107.

[8] Cfr. *De Civ. Dei, XI* 4, 1, 2. Voir aussi: M.W. Libambu, « Création du monde et bonté de Dieu chez saint Augustin… », p. 192.

[9] Cfr. *De Civ. Dei, XI* 30. Voir aussi: M.W. Libambu, « Création du monde et bonté de Dieu chez saint Augustin… », p. 192.

[10] Cfr. *De Civ. Dei, XI* 15. Voir aussi: M.-W. Libambu, « Création du monde et bonté de Dieu chez saint Augustin…, p. 195.

[11] F. Von Rintelen, « Bonitas creationis. Bonitas Dei », dans *Giornale di Metafísica*, nº 9 (1954), pp. 523-541. Cité par M.W. Libambu, « Création du monde et bonté de Dieu chez saint Augustin… », p. 195.

[12] Cfr. *De Civ. Dei, XI*, 24. Voir aussi: M.-W. Libambu, « Verus, Deus unus nel De civitate Dei VII, 27, Nota sulla latinità di Agostino », dans *Lettura del De civitate Dei Libri I-X*, Roma, 2003, pp. 183-195.

cosmovision yansi. Rappelons que la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu est « la première clé épistémologique » de l'anthropologie théologique[13]. En ce sens, le fait même d'être « *créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, doit s'accomplir dans l'usage judicieux de la nature. Ainsi, la nature qu'il doit dominer devient l'occasion pour louer le Créateur* »[14]. Certes, en tant que nouveau paradigme herméneutique[15], l'écothéologie devrait favoriser de repenser l' humain comme un être en relation non seulement avec lui-même et les autres personnes mais aussi, avec le cosmos et avec Dieu créateur. C'est là le chemin de la « Sagesse à la fois créatrice et illuminatrice » qui, « *sans bruit, raconte intérieurement les œuvres de Dieu* » (*Sg* 7, 27)[16].

En effet, « *le monde créé est signe du Créateur* »[17]. À en croire Hans Urs Von Balthasar, la théologie d'Augustin cherche à percevoir « *le sceau et la trace de la vie trinitaire dans les règnes cosmiques* »[18]. Pour Saint Augustin, souligne Évariste Kabemba Nzengu, « *la nature porte les traces vestigiales de Dieu. Non seulement la nature muette expose les vestiges de Dieu, mais Dieu lui-même se donne à connaître à l'homme* »[19]. Il s'agit de *vestigium Trinitatis* en l'homme. L'âme étant elle-même profondément *effigies Trinitatis* ou *imago Trinitatis*[20]. Selon Michel-Willy Libambu, Augustin fait une interprétation implicite du mystère trinitaire à partir de l'énoncé de *Gn* 1, 26: « *Mais nous sommes des hommes créés à l'image de notre Créateur, lui qui possède la véritable éternité, l'éternelle vérité, l'éternelle et vraie charité, étant lui-même sans confusion ni séparation et l'éternelle et la véritable et la bien aimée Trinité* »[21]. Ainsi, Vincent Giraud dira que pour Augustin, « *la création porte tout entière la marque de son Créateur, et cela dans sa structure ontologique même* »[22]. Augustin apprécie « la prodigieuse organisation de l'univers » jusqu'à

[13] Cfr. A. Martínez Sierra, *Antropología teológica fundamental*, Madrid, BAC, 2002, pp. 99-101. Voir aussi: L. F. Ladaria, *Introduction a la antropología teológica*, Estella, Verbo Divino, 1993, p. 59.
[14] M.-W. Libambu, « Création du monde et bonté de Dieu chez saint Augustin… », p. 201.
[15] Cfr. J. J. Tamayo Acosta, *Nuevo paradigma teológico*, Madrid, Trotta, 2004[2].
[16] Cfr. *De Civ. Dei*, XI, 4, 1. Voir aussi: A. D. Fitzgerald (dir.), *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IVe-XXIe siècles*, Paris, Cerf, 2005.
[17] I. Bochet, « Notes complémentaires », dans Œuvres de Saint Augustin, *La Doctrine chrétienne*, Paris, Bibliothèque augustinienne (BA), 11/2, Institut d'Études Augustiniennes, 1997, p. 475.
[18] H. U. Von Balthasar, *Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur*, Paris, Aubier, 1947, p. 59. Voir aussi: É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, Beau Bassin, Presses Académiques Francophones, 2017, p. 431.
[19] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie*. *Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 430.
[20] Cfr. P. Agaësse et J. Moingt (éds.), *Augustin (Saint), Œuvres, La Trinité, t. 2. Les images*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955; Voir aussi: V. Giraud, « Signum et vestigium dans la pensée de Saint Augustin », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, nº 95 (2011), pp. 251-274. Le terme d'effigies a le sens courant de « représentation, image, portrait, copie, etc. ».
[21] *De Civ. Dei*, XI, 28. Voir aussi: I. Bochet, « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », dans *Archives de philosophie*, nº 72/2 (2009), pp. 249 -269.
[22] V. Giraud, « Signum et vestigium dans la pensée de Saint Augustin », p. 263.

découvrir la Trinité à travers *nombre, poids et mesure* (cf. *Sg* 11, 20)[23]. Gérard Remy souligne que: « *Augustin se montre parfaitement conscient de la corrélation entre la cosmogénèse et l'anthropogenèse, selon une terminologie moderne* »[24].

En somme, pour Michel-Willy Libambu, l'écothéologie nous renvoit à la dimension ontologique de toute créature. Elle « *a pour tâche de rappeler à l'homme sa responsabilité vis-à-vis du Créateur et du monde* »[25]. Aussi, poursuit-il, la démarche essentielle de l'anthropothéologie d'Augustin consiste certainement « à partir de l'être humain pour parvenir à la connaissance de Dieu et vice versa »[26], dont l'unique chemin efficace demeure Jésus-Christ, unique médiateur présent dès la Genèse (cf. *Jn* 1,1-3).

VIII. 1. 1. 2. La question de la participation et collaboration à l'œuvre de Dieu

Selon Michel-Willy Libambu, l'élan de participation à l'œuvre créatrice et salvifique part des « trois vestiges trinitaires de l'homme intérieur: être, connaître et aimer (*esse, nosse* et *diligere*) », à travers l'art, la science et la sagesse[27]. En effet, le pasteur d'Hippone s'est inscrit en faux contre l'idolâtrie qui consiste à adorer les créatures à la place du Créateur. Cela est bien exprimé dans le *De libero arbitrio*, cité par Vincent Giraud: « *Malheur à ceux qui t'abandonnent, toi le guide et s'égarent parmi tes traces, ceux qui aiment tes signes au lieu de toi et oublient ce que tu leur signifies…! Car tu ne cesses de nous signifier qui tu es et quelle est ta grandeur et tes signes sont toute la parure des créatures* »[28]. Seul le vrai Dieu, c'est-à-dire la Trinité, Père, Fils, et Saint-Esprit, doit être honoré comme unique bien inaltérable, principe de tous les êtres[29].

Pour Saint Augustin, écrit Michel-Willy Libambu, *« toute vraie science doit conduire à la connaissance de Dieu, fondateur de la cité céleste dont l'œuvre créatrice dépasse toute sagesse humaine. Son point de départ demeure l'Ecriture* »[30]. En ce sens, Augustin rappelle à l'ordre la responsabilité humaine vis-à-vis du Créateur et de la terre qui lui a été confiée par ce dernier. Car, chaque jour qui passe, la participation et collaboration humaines à l'œuvre créatrice, au lieu d'être positive, tend fréquemment, à être néfaste envers lui-même et le milieu naturel –les injustices

[23] O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa Théologie Trinitaire Jusqu'en 391*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1966, pp. 421-424.
[24] G. Remy, « Création: commencement ou éternité chez Augustin? dans Marie-Anne Vannier (éd.), *La création chez les pères*, Berne, Peter Lang, 2011, pp. 103-132.
[25] M.-W. Libambu, « Création du monde et bonté de Dieu chez saint Augustin… », p. 203.
[26] Cfr. *Idem*, pp. 201-202.
[27] Cfr. *Ibidem*.
[28] Cfr. V. Giraud, « Signum et vestigium dans la pensée de Saint Augustin », p. 267.
[29] M.W. Libambu, « Cité de Dieu comme avenir des sociétés », p. 191. Voir aussi: *De Civ. Dei, VI, 1*.
[30] *De Civ. Dei*, XI, 1. Cfr. M.-W. Libambu, « Création du monde et bonté de Dieu chez saint Augustin…», p. 202.

sociales et les désastres écologiques ne sont pas à démontrer–. Comme on peut le voir, « *le progrès et le développement de l'art et de la science ont souvent conduit l'homme à se détourner de Dieu, cessant de travailler à l'avènement de la cité céleste* »[31]. Le paradigme technoscientifique tend à engager l'être humain à préférer « la cité terrestre » en se détruisant par l'ignorance du vrai Dieu créateur et le mépris des pauvres de la terre.

Ainsi donc, la participation à l'œuvre de Dieu doit devenir pour tous « *un rappel de fidélité à la narration biblique du récit de la création et de la confession de foi au Créateur tout-puissant* »[32]. Ne pas aller à l'encontre de l'Ecriture et du credo est le secret d'Augustin. Voilà qui peut atténuer la démesure humaine face à la postmodernité. Cette participation à l'œuvre de la *Sancta Trinitas* doit mettre l'être humain en rapport, non seulement à lui-même, à ses semblables et au monde mais aussi, au Christ qui l'appelle et l'illumine à travers sa fonction récapitulative de l'univers (cf. 1 *Co* 8, 6; *Ep* 1,3-10; *Col* 1,16). Cela dit, la véritable participation devra promouvoir la réconciliation entre les humains et avec la nature en vue d'une cohabitation harmonieuse.

VIII. 1. 1. 3. La question de la dimension eschatologique

Pour l'Évêque d'Hippone, soutient Vincent Giraud, « *la teneur ontologique du sensible est directement fonction de sa portée herméneutique et de sa vocation eschatologique* »[33]. Augustin lance cette invitation à contempler la souveraineté de Dieu: « *Parcourons toutes les œuvres qu'il a faites en son admirable stabilité (…) Puis, contemplant en nous son image, revenus à nous-mêmes comme le fils cadet dont parle l'Évangile, levons-nous et retournons à Celui dont nous étions éloignés par le péché* »[34]. C'est une façon novatrice d'appeler l'humain à conserver l'image de Dieu imprimée en lui, afin de participer à sa vision béatifique. Il s'agit pour l'être humain de faire « *l'usage modéré des biens de la terre pour investir dans la vie éternelle. C'est finalement insister sur l'abandon de la cité des idoles pour préparer les cœurs à la contemplation face à face du Dieu trinitaire, objet de la vision béatifique* »[35].

Dès lors, nous pouvons ici comprendre l'eschatologie au sens de Karl Rahner comme « *transposition du présent à sa pleine réalisation* »[36]. Ce dessein du Créateur tient sa pleine

[31] M.-W. Libambu, « Création du monde et bonté de Dieu chez saint Augustin… », p. 203.
[32] *Idem*, p. 203.
[33] V. Giraud, « Signum et vestigium dans la pensée de Saint Augustin », p. 273.
[34] *De Civ. Dei*, XI, 28 et XII, 2. Cité par M.-W. Libambu, « Création du monde et bonté de Dieu chez saint Augustin… », p. 204.
[35] M.-W. Libambu, « Création du monde et bonté de Dieu chez saint Augustin… », pp. 204-205.
[36] K. Rahner, «Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas», dans *Escritos de Teología IV*, Madrid, Taurus, 1964, pp. 411-439. Voir aussi: L. F. Ladaria, *Antropología teológica*, p. 170.

réalisation et son sens qu'en Jésus-Christ, point culminant de toute l'œuvre créatrice[37]. En ce sens, les humains sont convoqués à créer des lois justes et solidaires concernant l'utilisation judicieuse de la terre et ses ressources, afin de garantir l'ordre et la beauté de la création selon le vouloir du Créateur[38]. C'est là aussi le culte de la vraie religion, afin d'hériter « la cité de Dieu », lieu par excellence de la béatitude éternelle[39].

À la suite de Saint Augustin, il a été question de mettre en évidence la reconnaissance de la bonté de Dieu créateur, qui, dès le commencement a voulu non seulement établir la relation avec toutes ses créatures mais aussi, l'ordre et l'harmonie dans l'univers, en se révélant à l'être humain, lui confiant la gérance et la surveillance du Jardin[40].

VIII. 1. 2. Saint François d'Assise (1182-1226)

Nous envisageons redécouvrir quelques enseignements de François d'Assise, auteur du *Cantique des Créatures,* pouvant servir dans le contexte de la présente dissertation doctorale. Son éloquente poésie-prière: « Loué sois-tu mon Seigneur » ne cesse d'apporter un éclairage dans l'exercice de la responsabilité qu'a l'humain en tant que berger et gardien de la Création. Selon le Pape Benoît XVI, « *ce Cantique met en lumière la juste place qu'il faut donner au Créateur, à Celui qui a appelé à l'existence toute la grande symphonie des créatures* »[41]. Écologiste avant l'heure, pourrait-on dire, Saint François d'Assise avait mieux saisi que le rapport avec la Nature[42] était également au cœur de la foi chrétienne. Ainsi, exhortait-il déjà à considérer la terre comme une « mère » et une « sœur »[43]. Nous y reviendrons. À ce niveau, nous souhaitons traiter à sa suite, deux aspects essentiels.

---

[37] Cfr. L. F. Ladaria, *Antropología teológica,* p. 170.
[38] M.-W. Libambu, « Création du monde et bonté de Dieu chez saint Augustin… », pp. 205.
[39] *De Civ. Dei*, XI, 1. Cfr. M.-W. Libambu, « Création du monde et bonté de Dieu chez saint Augustin… », p. 204.
[40] À la lumière de cette doctrine, aujourd'hui, nous osons dire que la mission des instances des compétences traditionnelles yansi dans la gestion de l'espace naturel peut aussi se comprendre dans cette logique. Voir: Les enquêtes sur terrain en annexes, p. 388.
[41] Benoît XVI, *Discours aux étudiants participant à la rencontre organisée par la fondation "Sorella natura"* (28 novembre 2011), nº 3.
[42] François d'Assise n'a pas employé le terme "nature", mais parle de "création". Voir: É. Bidot, *La Création retrouvée. L'Écologie selon Saint François,* Paris, Éd. Emmanuel, 2021, p. 22.
[43] François d'Assise, *Cantique des créatures. SC* 285, pp. 343-345. Cfr. *LS*, nº 1. La cosmovision yansi invite à prendre soin de la terre ancestrale, à l'aimer et la respecter comme « mère ». Car, elle a une « fonction cosmogonique », c'est-à-dire, génitrice, productrice et nourricière. Voir: La première et deuxième partie de cette dissertation doctorale, p. 21 et p. 113. C'est de cette « maison commune » dont parle le Pape François dans *Laudato si',* avec laquelle nous sommes en alliance éternelle, puisqu'elle est au dehors, mais aussi au-dedans de nous (*Gn* 2,7).

VIII. 1. 2. 1. Communion et louanges des créatures

Dans le *Cantique des créatures*, Saint François d'Assise, Patron céleste des écologistes[44], nous plonge dans le « chant de reconnaissance et d'action de grâces à Dieu créateur ». C'est une spiritualité de la louange de Dieu à travers les créatures et avec elles (cf. *LD* 1). Elle puise l'inspiration de ses actions dans « la vision biblique de la liturgie cosmique » (cf. *Ps* 96; 104; 148; *Dn* 3, 52-90)[45]. À cet égard, « *la louange est filiale car elle est tout entière exprimée par le Fils unique* »[46]. D'après Fabien Revol, « *un tiers des écrits de François est constitué de prières. C'est toute la création qui est convoqué à la louange dans chacune d'elles, ce qui leur donne un caractère cosmique indéniable (…) François rend gloire à Dieu avec toute la création. Il ne s'attarde cependant pas sur les créatures mais il contemple le mystère trinitaire* »[47]. Certes, les exemples de communion et réconciliation avec les éléments de la nature sont nombreux et parfois, surprenants[48]. À l'imitation de Jésus s'adressant au vent de la tempête (*Mc* 4, 39) ou au figuier stérile (*Mc*11,14), François d'Assise manifesta la capacité de communion et de communication avec les créatures non humaines (oiseau, loup, soleil, feu, eau, etc.)[49]. Car, il reconnaissait « *une solidarité ontologique des créatures* »[50].

En effet, François d'Assise accorde un rôle fondamental à chaque créature en tant que « reflet », « *vestigia* » de la beauté supérieure du Créateur. Théologiquement, nous pouvons dire que Saint François d'Assise « *considère le monde en référence à la Trinité créatrice, Père, Fils et Esprit-Saint, qui est à l'origine de tout le créé et qui se laisse rechercher dans et par son œuvre, conférant aux éléments sens et valeur* »[51]. Dieu ne sauve pas seulement l'être humain, mais toute sa création (*Rm* 8,18-21). De ce fait, comme souligne Norman Lévesque, « *il ne cherchait pas à s'isoler du monde pour arriver à une union mystique avec le divin, mais il considérait que la communion avec tous les êtres était un chemin vers Dieu (…) Il était en communion avec la nature,*

---

[44] Cfr. Jean-Paul II, *Lettre apostolique Inter Sanctos* proclamant François d'Assise patron céleste des écologistes (29 novembre 1979).
[45] F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création. Un dialogue entre théologie et écologie*, Éd. Peuple Libre, Lyon, 2021, pp. 224-225.
[46] É. Bidot, *La création retrouvée. L'Écologie selon Saint François*, p. 81.
[47] F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création*…, p. 224.
[48] Cfr. M. Donzé, « Saint François d'Assise et la nature », dans *Choisir*, nº 9 (2002), pp. 9-12.
[49] Cfr. É. Bidot, *La création retrouvée. L'Écologie selon Saint François*, pp. 83-120; Voir aussi: C. Boureux, *Dieu est aussi jardinier. La création, une écologie accomplie*, Paris, Cerf, 2014, pp. 132-133 ; *LS*, nº 11.
[50] Cfr. M. Hubaut et J. Bastaire, *Approche franciscaine de l'écologie*, Paris, Éd. Franciscaines, 2008, p.408. Voir aussi: F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création*…, p. 229.
[51] É. Bidot, *La création retrouvée. L'Écologie selon Saint François*, p. 22. Saint François d'Assise inspire notre approche de réconciliation et de cohabitation harmonieuse Homme-Nature basée sur le modèle des relations de communion trinitaire. C'est cette sagesse de la relation respectueuse envers la nature dans ses règles et ses rythmes.

œuvre de Dieu »[52]. Il s'agit, d'orienter toutes les créatures vers « un plus grand bien » pour lequel elles ont été faites, c'est-à-dire, la gloire de Dieu et la communion[53]. C'est en ce sens que « *François situe l'homme et la femme dans la nature, et non plus en indépendance, voire en surplomb dominateur* »[54].

À ce propos, le Pape François peut alors s'exprimer de façon explicite: « *Je crois que François est l'exemple par excellence de la protection de ce qui est faible et d'une écologie intégrale, vécue avec joie et authenticité* » (*LS* 10)[55]. Certes, il appert de noter que: « *avec François, nous sortons de l'affrontement –l'homme ou la nature– pour nous engager sur un chemin de commune appartenance, car la personne fait partie de la création, elle en est un élément* »[56]. Mystique et pèlerin, François d'Assise incarnait la simplicité et l'harmonie merveilleuse avec Dieu, avec lui-même, avec les autres et avec la nature. Chez lui, la préoccupation pour la nature, la paix intérieure, la justice envers les pauvres et l'engagement pour la société, étaient inséparables (cf. *LS* 10). Léonardo Boff a raison d'avouer que François d'Assise propose un modèle qui dépasse la « raison techno-scientifique ». Modèle qui a son centre dans le cœur, la tendresse et la communion avec la nature[57]. Cette « saine relation avec la nature » est la résultante de son amour pour Dieu créateur. Elle peut nous aider pour atténuer la violence de la prédation et hâter la réparation.

Bien entendu, « *la communion franciscaine à la nature est l'expression d'un profond dépouillement de soi* »[58]. Son amour pour les pauvres et la nature peut inspirer non seulement le chemin de la réconciliation avec la nature et des humains entre eux mais aussi, de la justice et de

[52] N. Lévesque, « Saint François, écologiste du moyen-âge », dans *Parabole, Revue biblique populaire*, nº 3 (2013), pp. 14-15.
[53] Cfr. M. Hubaut et J. Bastaire, *Approche franciscaine de l'écologie*, p. 26.
[54] É. Bidot, *La création retrouvée. L'Écologie selon Saint François*, p. 21.
[55] Nous pouvons considérer qu'aujourd'hui Saint François d'Assise fait partie de nos ancêtres qui ont su établir entre eux et avec la nature, un lien profond, fait d'écoute, d'amitié, de respect et de vénération, se considérant en faire aussi partie. Ces ancêtres qui, au-delà de l'animisme –longtemps assimilé aux manifestations du paganisme africain– ont gardé la parenté et la communion respectueuses avec la terre, l'eau, l'arbre, les plantes, les oiseaux, les animaux, sur base d'une vision de la réalité de leurs traditions culturelles et spirituelles. Comme François d'Assise, nos ancêtres ont été sensibles au langage secret de la nature et percevaient leur rapport à la terre non en termes de domination mais plutôt de diaconie. Ils se situaient dans une relation où Dieu était toujours « l'origine et le donateur de tout ». Dieudonné Mushipu Mbombo va dans le même lorsqu'il évoque la relation des Africains à la nature, à la terre. Cfr. D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique. De la théandricité à la cosmothéandricité*, Paris, Karthala, 2022, pp. 260-261.
[56] É. Bidot, *La création retrouvée. L'Écologie selon Saint François*, pp. 21-22.
[57] Cfr. L. Boff, *San Francisco de Asís: Ternura y Vigor. Una lectura desde los pobres*, Santander, Sal Terrae, 1982.
[58] É. Leclerc, *Le Cantique des créatures ou les symboles de l'union*, Paris, Fayard, 1970, p. 250.

la paix[59]. Comme on peut le voir, « *François ne vénère pas la nature, il célèbre la création* »[60]. Ainsi donc, loin de diviniser la création tout entière, il fraternise plutôt avec tous les êtres.

VIII. 1. 2. 2. Avec le Christ, pour la fraternité universelle et cosmique

L'expérience première de Saint François d'Assise s'avère être son union au Christ, Verbe divin incarné[61]. L'union avec le Christ et le sens de l'incarnation l'ont amené à prendre résolument conscience de sa liaison substantielle « à tout ce à quoi Jésus-Christ était substantiellement relié par son incarnation ». Celle-ci a assumé et honoré toute la matérialité du monde avec le moindre détail[62]. En effet, « *dans l'Incarnation, la vérité de la création est révélée puisque son auteur l'a rejointe, lui qui porte en lui toute la pensée de l'ordre créé en tant que Verbe créateur* »[63]. Certes, pour Éric Bidot, « *François puise sa manière d'être fraternel dans sa contemplation de la vie trinitaire et des relations des personnes divines entre elles. La vie fraternelle, dès lors, est appelée à devenir une expression visible de la vie trinitaire* »[64]. Il y a là l'idée de la paternité universelle de Dieu qui le pousse à traiter les créatures –frère Soleil, sœur mère Terre, sœur eau, frère oiseau, etc.– d'une manière fraternelle et sensible, se joignant à elles pour glorifier Dieu, Un et Trine[65]. En ce sens, « *avec François il n'y a plus de honte à reconnaître notre solidarité de créature avec la terre car nous sommes tirés du même matériau* »[66].

En contemplant Jésus pauvre et crucifié, Saint François d'Assise « *s'est ouvert à des relations nouvelles de fraternité avec tous les éléments du créé* »[67]. Disons-le en d'autres termes, « *sa suite de Jésus crucifié, confirmée par les stigmates, l'a conduit à la louange avec la création, en relation de fraternité et de maternité, revivifiée par le pardon et la paix* »[68]. Le sens de l'incarnation pousse Saint François d'Assise à imiter la « Kénose divine » (*Ph* 2, 5-7) en donnant une nouvelle signification à la notion de domination, c'est dire, l'humilité dans le service de la

[59] Cfr. C. Bazarra, « Ecología y vida », dans *Revista Clar*, nº 1 (2007), pp. 10-18.
[60] J. Dalarun, *Le Cantique de frère Soleil. François d'Assise réconcilié*, Paris, Alma éditeur, 2014, p. 95. Voir aussi: É. Bidot, *La création retrouvée. L'Écologie selon Saint François*, p. 22.
[61] Cfr. F. Revol, « La figure de Saint François d'Assise, modèle pour l'écologie intégrale », dans *Antonianu*m, nº 96 (2021), pp. 117-148.
[62] Cfr. I. Delio, « Part 2 Francisi of Assisi: Creation as Brother/Sister », dans *A Franciscan View of Creation: Learning to Live in a Sacramental World, The Franciscan Heritage Series* 2, (2003), p. 13. Voir: F. Revol, « La figure de Saint François d'Assise, modèle pour l'écologie intégrale », pp. 122-123.
[63] F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création*…, p. 213.
[64] É. Bidot, *La création retrouvée. L'Écologie selon Saint François*, p. 59.
[65] Cfr. T. Celano, *Les vies de Saint François d'Assise*, Paris, Cerf, 2009; J. Dalarun, *François d'Assise. Écrits, vies, témoignages*, Éditions du VII centenaire, Paris, Cerf-Éditions franciscaines, 2010.
[66] F. Revol, « La figure de Saint François d'Assise, modèle pour l'écologie intégrale », p. 122.
[67] É. Bidot, *La création retrouvée. L'Écologie selon Saint François*, p. 40.
[68] *Idem*, p. 81.

création[69]. Comme on peut le constater, « *l'exigence première est de réconciliation et de fraternité. Dire frère ou sœur à toute créature suppose une attitude réconciliée vis-à-vis des êtres, de soi-même, de Dieu* »[70]. Michel Hubaut et Jean Bastaire n'hésitent pas de renchérir que: « *ce sentiment de la fraternité des créatures et cette conviction sont nourris par une interprétation personnelle d'Ep 4, 5-6: « Il y a un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, un seul Dieu et Père de tous, au-dessus de tous, par tous, et en tous* »[71].

En effet, il paraît évident que « *c'est Jésus-Christ cherché et accueilli dans sa vie, devenu centre de sa vie, qui a conduit François à recevoir le créé de manière nouvelle et réconciliée* »[72]. La fraternité interhumaine doit s'élargir en fraternité avec les autres créatures, dans la tendresse, la clémence, la simplicité et la convivialité[73]. D'ailleurs, « *François n'envisage pas le rapport au créé en face-à-face, mais en côte à côte et en solidarité* »[74]. Louant l'option préférentielle pour les pauvres de Saint François d'Assise, Leonardo Boff dit: « *le sens de la vie ne vise pas à créer de la richesse mais plutôt de la fraternité, il n'est pas basé sur le fait d'avoir mais sur le fait d'être solidaire et compatissant avec toutes les créatures* »[75]. Jésus-Christ est le modèle parfait de cette spiritualité franciscaine. Parce que, « *C'est dans le regard du Christ que François éduque son propre regard sur la création* »[76].

En somme, Saint François d'Assise « *chante le Cantique de frère Soleil du créé réconcilié par la mort et la résurrection de Jésus* »[77]. Dans sa spiritualité, il y a le lien entre la portée universelle de l'incarnation du Christ et la création. Car, le Verbe incarné s'unit avec toutes les créatures en Dieu. Il est intéressant de signaler que la terre est également « mère » et « sœur ». Mère, elle nous gouverne, prend soin, s'occupe de l'être humain, comme une mère soucieuse de la vie de ceux qu'elle a engendrée. Sœur, parce que l'être humain et la terre sont en quelque sorte « égaux », entretenant un lien délicat et partageant la vie en commun « *oikoumenè* » (cf. *Is*

[69] I. Delio, « Part 2 Francisi of Assisi: Creation as Brother/Sister », p. 14. Cité par F. Revol, « La figure de Saint François d'Assise, modèle pour l'écologie intégrale », pp. 128.
[70] M. Donzé, « Saint François d'Assise et la nature », p. 11.
[71] M. Hubaut et J. Bastaire, *Approche franciscaine de l'écologie… ,* p. 23.
[72] É. Bidot, *La création retrouvée. L'Écologie selon Saint François*, p. 139.
[73] Cfr. B. Mutombo Bwanacing, « Les tâches de la théologie africaine face aux défis de l'écologie », dans *Rayons africains de philosophie et théologie*, nº 3 (2011), p. 40. Voir aussi: É. Bidot, *La création retrouvée. L'Écologie selon Saint François*, pp. 60-61; J.-M. Pelt, *La terre en héritage*, Paris, Fayard, 2000, p. 272.
[74] É. Bidot, *La création retrouvée. L'Écologie selon Saint François*, p. 60.
[75] L. Boff, *San Francisco de Asís: Ternura y Vigor. Una lectura desde los pobres*, p. 12.
[76] M. Hubaut et J. Bastaire, *Approche franciscaine de l'écologie*…, p. 37.
[77] É. Bidot, *La création retrouvée. L'Écologie selon Saint François*, p. 54.

45,18)[78]. Si François d'Assise prônait « l'exigence de réconciliation et de fraternité » entre les créatures, le chef de terre yansi a hérité de ses ancêtres la fonction réconciliatrice pour prendre soin de la terre, mettant en harmonie les humains entre eux et avec les éléments de la nature. Ainsi donc, de son élan vertical –la Trinité–, Saint François d'Assise peut rejoindre toutes les créatures dans une « dimension horizontale ».

VIII. 1. 3. Saint Thomas d'Aquin (1224-1274)

Avec Saint Thomas d'Aquin, nous envisageons postuler la Trinité comme fondement et modèle des relations de communion, d'harmonie et d'interaction dans la diversité des créatures. En effet, dans la prise en compte de la variété des créatures, il parle de providence, de conservation et de gouvernement divin[79]. D'après Thomas d'Aquin, « *la providence comprend deux moments: le plan de l'ordination des choses à leur fin et la mise en œuvre de ce plan, qu'on appelle le gouvernement* »[80]. Ce dernier se manifeste parfaitement à travers « l'ordre constant » dans les êtres créés par la bonté de Dieu qui les achemine à leur fin[81]. En ce sens, « *de même que rien ne peut exister qui ne soit créé par Dieu, de même rien ne peut exister qui ne soit soumis à son gouvernement* »[82].

L'être humain comme toutes les autres créatures n'échappent jamais de la main de Dieu, l'Artiste divin. Car, c'est Dieu qui donne à la créature la dignité d'être cause[83]. « *Cela signifie non seulement que Dieu donne d'être, mais qu'il produit tout l'être, tous les êtres en tout ce qu'ils sont* »[84]. Thomas d'Aquin rejoint la formulation de Saint Paul aux Athéniens de l'Aréopage: « en lui nous avons la vie, le mouvement et l'être » (*Ac* 17, 28)[85]. De toute évidence, « *la conservation des choses par Dieu ne suppose pas une nouvelle action de sa part, mais seulement qu'il continue*

[78] Cfr. *Idem*, p., p. 67. Voir aussi: *LS*, nº 1. Voir aussi: D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique*, p. 260.
[79] Cfr. Thomas d'Aquin, *Somme de théologie, primera pars*, Paris, Cerf, 1984. Question I. 22, article 1-4 et question 103-105. Nous citerons désormais: *ST I[a]*, q. art. ou *II[a]*., q. art.
[80] *ST I[a]*, q. 22, art. 3.
[81] Cfr. *ST I[a]*, q. 103, art. 1.
[82] *ST I[a]*, q. 103, art. 5.
[83] Cfr. F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création*. *Un dialogue entre théologie et écologie*, Lyon, Éd. Peuple Libre, 2021, p. 177. Voir aussi: *ST I[a]*, q. 23, art. 8.
[84] J.-M. Maldamé, *Création et Providence*. *Bible, science et philosophie*, Paris, Cerf, 2006, p. 108. Voir aussi: *ST I[a]*, q. 45, art. 1
[85] Cfr. *Idem*, p. 105.

à donner l'être, ce qu'il fait en dehors du mouvement et du temps »[86]. Dieu, par un seul et même acte , crée, soutient, prend soin, conserve et gouverne la création (cf. *LS* 80)[87].

Sans pouvoir entrer dans les détails de la complexité de cet enseignement, nous pouvons retenir au moins que la théologie de Thomas d'Aquin développe l'idée de « relation subsistante » comme l'une des caractéristiques les plus importantes de la vie trinitaire[88]. C'est dire que chez lui, « *la relation en Dieu n'est pas comme un accident inhérent à un sujet, elle est l'essence divine même; par suite elle est subsistante au même titre que l'essence divine. Ainsi 'la Personne divine' signifie la relation en tant que subsistante (…) ou la relation par manière de substance c'est-à-dire d'hypostase subsistant en la nature divine* »[89]. Jürgen Moltmann parle alors de la « périchorèse trinitaire »[90]. Il y a des interactions d'interdépendance dans les créatures que leur radicale dépendance à Dieu, finalité relationnelle présente et eschatologique[91].

Cela dit, nous aimerions baliser nos propos à la suite de Saint Thomas d'Aquin en nous appuyant sur deux aspects.

VIII. 1. 3. 1. Les vestiges de la Trinité dans les créatures

Saint Thomas d'Aquin reprend quelque chose de fondamental dans la question 39 de la *Prima pars* de la *Somme de théologie*: « *nous recourons aux analogies du vestige et de l'image, découvertes dans les créatures, pour manifester les Personnes divines* »[92]. Cette vérité théologique est évoquée par le Pape François lorsqu'il écrit: « *pour les chrétiens, croire en un Dieu qui est un et communion trinitaire, incite à penser que toute la réalité contient en son sein une marque proprement trinitaire* » (*LS* 239; *CV* 54). On le voit, Dieu a laissé des « vestiges clairs de sa présence aimante » dans le monde et dans l'être humain, afin que ce dernier puisse constamment le découvrir[93]. Autrement dit, « *en toutes les créatures on trouve une représentation de la Trinité par mode de vestige en ce sens qu'on trouve en elles quelque chose qu'il faut nécessairement*

[86] *ST I[a]*, q. 104, art. 1.
[87] La cosmovisión yansi corrobore cette doctrine à travers l'agir responsable du chef de terre et des autres instances des compétences traditionnelles dans la gestión de la terre. Voir: Les enquêtes sur terrain en annexes, p. 386.
[88] Cfr. *ST Ia*, q. 28, art. 2 et q. 29, art. 4. Voir aussi: Saint Thomas d'Aquin, *Bref résumé de la foi chrétienne. Compendium theologiae,* trad. J. Kreit, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1985.
[89] *ST I[a]*, q. 29, art. 4.
[90] J. Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988, p. 31.
[91] Cfr. F. Revol, « Les vestiges de la Trinité reflets du créateur dans la création continuée », dans B. Souchard et F. Revol (dirs.), *Controverses sur la création: science, philosophie, théologie*, Lyon, Éd. Vrin, 2016, p. 323. Voir aussi: K. Rahner, *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept du christianisme,* Paris, Cerf, 2011, p. 96.
[92] *ST, I[a]*, q. 39, art. 7.
[93] Cfr. K. Ranher, *Dios, amor que desciende. Escritos espirituales*, Santander, Sal Terrae, 2008, pp. 20-21.

rapporter aux Personnes divines comme à leur cause »[94]. D'où, la personne humaine « *assume ainsi dans sa propre existence ce dynamisme trinitaire que Dieu a imprimé en elle depuis sa création* » (*LS* 240).

En effet, la vie Trinitaire nous permet de saisir la diversité des créatures dans leur distinction et leurs relations multiples[95]. Ceci « *révèle l'inépuisable richesse de Dieu* » (*LS* 86). Car, comme premier Agent, l'intention de Dieu voudrait que: « *ce qui manque à l'une pour représenter la bonté divine soit suppléé par une autre* »[96]. Dans cette même optique, une seule créature ne saurait suffire à représenter convenablement l'immense bonté de Dieu créateur[97]. Cela étant, l'interdépendance comme la biodiversité sont voulues par Dieu et contribuent ainsi à l'harmonie de tout[98]. Sous ce rapport, « *il ne s'agit pas de détruire la différenciation, car c'est la grandeur de la totalité des choses* »[99]. Rejoignant Thomas d'Aquin, le Pape François parle de « l'unité d'ordre du monde » où toutes les créatures sont reliées entre elles et à Dieu « *comme à un unique principe et à une fin unique* »[100]. À sa suite, Fabien Revol renchérit: « *en tant que fondamentalement reliée, chaque créature renvoie à quelque chose de la vie trinitaire qui est pleine communion de relation* »[101]. Il y a donc interactions-relations dans les créatures avec un « véritable poids ontologique » –comme la relation d'un enfant à ses parents ou la relation de filiation–[102].

La théologie des vestiges trinitaires dans la création est manifeste chez Saint Augustin, Saint Thomas d'Aquin, Saint François et Saint Bonaventure. Tous reconnaissent que dans les créatures, il y a des traces de la Trinité ou mieux, quelque chose du Dieu créateur[103]. Normalement, « *le monde s'offre au regard de l'homme comme trace de Dieu, lieu où se révèle sa puissance créatrice, providentielle et rédemptrice* »[104]. Il sied d'observer que les vestiges de la trinité sont comme « *des processus, des êtres vivants et en devenir, beaucoup plus que des empreintes figées*

[94] *ST I^a*, q. 45, art. 7.
[95] Cfr. *ST I^a*, q. 47, art. 1-3.
[96] *ST I^a*, q. 47, art. 7. Voir aussi: *LS*, nº 86.
[97] *Ibidem*.
[98] *CEC*, nº 340. Voir aussi: *LS*, nº 86. J.-M. Maldamé, *Création et Providence. Bible, Science et Philosophie*, p. 106.
[99] T. Berry et T. Clarke, *Reconciliación con la tierra. La nueva teología ecológica*, Santiago, Editorial Cuatro vientos, 1997, p. 32.
[100] *ST I^a*, q. 11, art. 3 ; q. 21, art. 1; q. 47, art. 3. Voir: *LS*, nº 240.
[101] F. Revol, « Les vestiges de la Trinité reflets du créateur dans la création continuée », p. 321.
[102] Krempel Akasol, *La doctrine de la relation chez saint Thomas*, Paris, Vrin, 1952. Nous avons évoqué ci-haut que dans la cosmovision yansi, il y a cette "fusion ontologique" entre les personnes et avec la terre ancestrale et tout ce qu'elle renferme.
[103] Cfr. F. Revol, *Regard de Dieu sur la création*…, p. 203.
[104] *CDSE*, nº 487.

d'un agent solitaire »[105]. La Providence divine couvre l'ensemble du réel laissant « une certaine autonomie des créatures selon leur ordre propre » (*GS* 36; *LS* 80). C'est que « *les vestiges ne sont pas des éléments figés* »[106]. En d'autres termes, les réalités terrestres ont bel et bien leur consistance et dynamisme interne sans pour autant être coupées de leur source céleste, Dieu créateur[107]. Cette source « *assure la permanence et le développement de tout être* » (*LS* 80). Chaque créature exprime quelque chose de Dieu, quelque chose de vrai et d'unique « *à sa manière et selon son degré de perfection* »[108].

VIII. 1. 3. 2. Refléter la perfection et la générosité de Dieu

Nous venons de reconnaître que selon Thomas d'Aquin, Dieu demeure cause *efficiente* (la source), *exemplaire* (imprime son *logos*) et *finale* (seul Bien parfait à aspirer) de toutes choses; lui-même est le premier modèle de tout[109]. Pour Thomas d'Aquin, en fait, « *Dieu produit les choses dans l'être pour communiquer sa bonté aux créatures, bonté qu'elles doivent représenter* »[110]. Dit d'une autre manière, la finalité de la création est de refléter la perfection et la générosité de Dieu[111]. D'après Fabien Revol, chez Saint Thomas d'Aquin et Saint Bonaventure, « *la finalité de la création c'est de refléter la gloire de Dieu par la diversité de ses êtres* »[112]. La création dans sa diversité « *est voulue par amour et la plus grande gloire de Dieu* »[113].

Pour Jean-Michel Maldamé, Saint Thomas d'Aquin considère que « *chaque créature réalise sa perfection en étant elle-même. C'est par là qu'elle tend vers Dieu. L'orientation vers Dieu n'est pas une violence ou une activité particulière, mais le mouvement même de l'être vers sa perfection et son achèvement* »[114]. Cet auteur estime que dans « la hiérarchie des êtres », la créature spirituelle ou rationnelle a une place à part, elle peut s'intégrer dans le plan de Dieu quand elle le veut. Par sa décision libre, elle peut imiter Dieu et lui répondre[115]. L'être humain joue le rôle de conduire les autres créatures vers le Créateur. Ainsi, « *la liberté humaine joue un rôle*

[105] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 434.
[106] A. Ganoczy, *La Trinité créatrice, synergie en théologie*, Paris, Cerf, 2003, pp. 116-117.
[107] Cfr. *ST I[a]*, q. 32, art. 1.
[108] J.-M. Maldamé, *Création et Providence. Bible, Science et Philosophie*, p. 106.
[109] Cfr. *Id.*, q. 44, art. 1-4.
[110] *Id.*, q. 47, art. 1. Voir aussi: q. 44, art. 4.
[111] Cfr. Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils II. La Création*, Paris, Flammarion, 1999.
[112] F. Revol, *Regard de Dieu sur la création*…, p. 205.
[113] Cfr. *Idem*, p. 216.
[114] J.-M. Maldamé, *Création et Providence. Bible, Science et Philosophie*, pp. 106-107.
[115] Cfr. *Idem*, p. 107.

important car elle participe de cette perfection (…) L'être humain peut contribuer à la perfection de la création en répondant librement à l'amour qui lui est offert »[116].

En revanche, l'être humain a sans cesse besoin d'une aide surnaturelle –la grâce divine– pour réaliser le bien. S'il est évident que Dieu lui a accordé « une seigneurie que l'économie divine n'a conférée à aucune autre créature », c'est pour gouverner la nature en demeurant fidèle à son Créateur, c'est-à-dire, respectant l'ordre universel conçu par la sagesse infinie de Dieu[117]. Ainsi, note Thomas d'Aquin: « *les créatures reçoivent de Dieu leur propre nature, tandis que le mouvement que l'homme leur imprime sans tenir compte de leur nature relève de la violence* »[118].

En définitive, Saint Thomas d'Aquin a su rendre justice à l'autonomie des créatures sans pour autant « occulter le primat absolu du Dieu créateur ». Toute la consistance ontologique de la création ne réside que dans « la relation-communion » de la créature envers Dieu, Un et Trine[119].

L'enseignement du magistère de l'Eglise incarne cette même logique de la Tradition chrétienne que nous venons d'élucider à travers Saint Augustin, Saint Thomas et Saint François d'Assise. De part et d'autre, il y a la reconnaissance de la place qui revient à chacune des créatures et de son lien avec le Créateur. Il s'observe aussi la prise en compte du rôle singulier et central de l'être humain en tant qu'image de Dieu au sein de la création. En d'autres termes, faisant partie intégrante de la Tradition chrétienne, le Magistère de l'Eglise s'intéresse pleinement au rapport entre l'être humain et la nature.

VIII. 2. Le Concile Vatican II et le Magistère papal postérieur

À la lumière de la Révélation divine et de la Tradition chrétienne, le magistère de l'Eglise[120]fait appel de façon renouvelée, à une harmonieuse cohabitation des humains entre eux et avec la nature. Cette cohabitation doit être inspirée par les valeurs de solidarité réciproque, de charité, de paix, de justice, de sauvegarde et du bien commun. Parce que, « *le respect de l'intégrité*

[116] F. Revol, *Regard de Dieu sur la création*…, p. 216.
[117] Cfr. *ST I^a*, q. 103, art. 1-4.
[118] *Id.*, q. 103, art. 1.
[119] Pour Thomas d'Aquin, le Créateur dépasse la relation que nous entretenons avec lui, parce qu'il en est la cause transcendante, c'est-à-dire Dieu se distingue des créatures, il est d'un autre ordre et toute créature procède de lui dans une nature différente de celle de Dieu. Toutes les créatures se distinguent entre elles…Cfr. *ST I^a*, q. 13, art. 7; ou q. 28, art. 1.
[120] Cfr. *DV*, nº 10; Voir aussi: D. Molina, « Magisterio », dans J. J. Tamayo (dir.), *Nuevo diccionario de teología*, Madrid, Trotta, 2005, pp. 547-555; R. Saarinen, « Magistère », dans J.-Y. Lacoste (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007, pp. 688-690.

de la création »[121] fait partie intégrante du commandement de Dieu. L'humain doit tenir compte du dessein de Dieu dans ses élans de transformation de la nature et ses ressources disponibles.

VIII. 2. 1. Constitution pastorale *Gaudium et spes*

Nous n'avons pas ici l'intention d'entrer dans le grand débat de la théologie de la création à l'époque du Concile Vatican II. Bien plus, envisageons-nous de relire la Constitution pastorale *Gaudium et spes*[122], plus particulièrement, l'avant-propos et les trois premiers chapitres de la première partie. Une telle exigence paraît pleinement légitime dans le contexte de la présente recherche doctorale: non seulement elle veut mettre en évidence la « dimension cosmique de tous les êtres vivants », mais elle place le fondement du monde (origine), sa conservation et son accomplissement en Dieu (*GS* 2, 2)[123]. La terre demeure un don de l'amour de Dieu, offert à l'être humain afin qu'il en use avec sagesse pour le bienfait de tous les vivants (*Ps* 104,14; 147,8).

Se faisant, nous voudrions privilégier deux aspects de *Gaudium et spes,* à savoir: l'humain comme maître, gestionnaire et gardien de la création et la figure du Christ, nouvel Adam et lien de solidarité.

VIII. 2. 1. 1. L'être humain comme maître, gestionnaire et gardien de la création

Il s'agit bien d'une nouvelle compréhension du rôle et de la mission/vocation de l'être humain dans la société et l'univers[124]. Nous lisons dès le premier chapitre de *Gaudium et Spes*: « *Croyants et incroyants sont généralement d'accord sur ce point: tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet* » (*GS* 12, 1)[125]. Ce fondement de la dignité de la condition humaine et de l'ampleur de sa vocation découle de sa création à l'image et à la ressemblance de Dieu (*Gn* 1, 26). Ce dernier, avons-nous noté, l'a constitué seigneur de toutes les créatures terrestres et lui a confié non seulement le « mandat » de se soumettre la terre (*Gn* 1, 28) mais aussi, de la cultiver et la garder (*Gn* 2,15) en sainteté et justice pour la plus grande gloire de Dieu (*GS* 12, 3; 24; 34, 1). En ce sens, la dignité spéciale de l'être humain « *trouve en Dieu lui-*

[121] Cfr. *CEC*, nº 2415.
[122] Approuvé par le Saint Concile et promulgué par le Pape Paul VI, le 7 décembre 1965.
[123] La cosmovision yansi se révèle une « pierre d'attente » pour le christianisme comme « révélation vitale et existentielle de Dieu en Jésus-Christ ». Certes, nous avons relevé que selon l'imaginaire yansi, « nous tenons tout de Dieu » (l'être et l'avoir) et « tout dépend de lui » (la vie et la mort). Voir: La première et la deuxième partie de cette dissertation doctorale, p. 21 et p. 113.
[124] Cfr. C. Theobald, « La théologie de la création en question. Un état des lieux », dans *Revue des sciences religieuses*, nº 81/4 (1993), pp. 613-641. Voir aussi: F. Gogarten, *Destin et espoir du monde. La sécularisation comme problème théologique*, Tournai, Casterman, 1970.
[125] Cfr. T. Michelet, *Les Papes et l'écologie. De Vatican II à Laudato si,* Paris, Artège, 2016, p. 111.

même ce qui la fonde et ce qui l'achève. Car l'homme a été établi en société, intelligent et libre, par Dieu son Créateur » (*GS* 21).

Nous soutenons avec Christoph Théobald que: « *Le Concile défend à plusieurs reprises une conception de la relation entre créature et Créateur exempte de toute opposition ou de toute rivalité* »[126]. Certes, il y a une insinuation de l'idée de la relation à Dieu impliquant pour l'humain la prise en charge, la mise sous protection et la maîtrise de la nature à la manière du Créateur. C'est cette sollicitude comparable à celle de Dieu créateur envers ses créatures (*Gn* 1, 31)[127]. Ici, « l'homme-maître de la nature » doit devenir bon gérant et gardien avisé de toute la Création. Bien entendu, la primauté octroyée aux humains sur l'ensemble de la terre exige une responsabilité à rendre compte au Grand Jardinier de la création qu'est Dieu. Car, « *c'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance et leurs lois spécifiques. L'homme doit respecter tout cela et reconnaître les méthodes particulières à chacune des sciences et techniques* » (*GS* 36, 2).

En outre, nous observons que le Concile exalte les « valeurs les plus prisées » des hommes contemporains et les relie à leur source divine. C'est là où le génie humain est reconnu comme don de Dieu, même si la corruption du cœur humain peut parfois détourner ces valeurs de l'ordre requis. D'où, la nécessité de les purifier à la lumière de la foi (*GS* 11, 2; 39, 3)[128]. À cet égard, le Concile cite la liberté humaine au premier rang de ces valeurs, insistant sur son inclination vers le bien. C'est en cela que consiste la vraie liberté en tant qu'un signe privilégié de l'image divine (*GS* 17; 38,1). Sous cet angle de vue, l'être humain a des devoirs et des responsabilités à l'égard de soi-même, des autres et de la nature.

Dans la ligne de *Gaudium et spes*, l'activité créatrice de l'être humain doit être comprise comme « un prolongement de l'œuvre créatrice de Dieu », et jouir en même temps, d'une juste autonomie (*GS* 4,2; 34,2; 36). « *En perspective biblique, le Créateur est lui-même le fondement de l'autonomie de la créature* »[129]. En ce sens, dire « autonomie du temporel », ne signifie pas que les choses créées soient indépendantes de Dieu, et par conséquent, l'être humain peut en

[126] C. Theobald, « La théologie de la création en question…», p. 621. Voir aussi: *GS*, nº 34, 3.
[127] Cfr. A. Hari, *L'écologie et la Bible. L'eau, les animaux, les humains,* Paris, Éd. de l'Atelier, 1995, pp. 194-195.
[128] Nous avons évoqué l'importance des valeurs socio-culturelles positives à promouvoir pour garantir la cohabitation socio-cosmique harmonieuse. Aussi, soutenions-nous « la sagesse et l'ingéniosité » des instances des compétences comme gardiens de la terre ancestrale, invitant les communautés locales au respect des consignes pour la préserver et la garder fertile en vue du bien-être présent et futur. Mais, cela n'empêche pas les élans de corruption et de cupidité que nous avons soulevés dans nos enquêtes. Voir: La première et la deuxième partie de cette dissertation doctorale, p. 21 et p. 113.
[129] F. Euvé, « Théologie de la nature », dans *Recherches de Science Religieuse*, nº 2/98 (2010), pp. 267-298.

disposer comme bon lui semble sans référence au Créateur. Parce que, « *la créature sans Créateur s'évanouit (…) L'oubli de Dieu rend opaque la créature elle-même* » (*GS* 36, 3). De ce fait, la créativité humaine est à placer sous le signe de la « *coopération entre Dieu et l'homme en vertu d'une alliance dont Dieu a pris librement l'initiative et qu'il a scellée dans la mort et la résurrection de son Fils* »[130].

VIII. 2. 1. 2. La figure du Christ, nouvel Adam et lien de solidarité

Dans le chapitre précédent nous avons évoqué la place centrale du Christ et sa fonction rédemptrice demeurant intégrée depuis toujours dans le processus de la création. De ce fait, « *racheté par le Christ et devenu une nouvelle créature dans l'Esprit Saint, l'homme peut et doit, en effet, aimer ces choses que Dieu lui-même a créées. Car c'est de Dieu qu'il les reçoit: il les voit comme jaillissant de sa main et les respecte. Pour elles, il remercie son divin bienfaiteur, il en use et il en jouit dans un esprit de pauvreté et de liberté* » (*GS* 37, 4). Néanmoins, il sied de s'en convaincre que la dignité spéciale accordée à l'humain peut aussi devenir une charge qui est elle-même menacée par le danger de la plus grande perversion, reconnaît Alexandre Ganoczy[131]. Cette même perversion qui ne veut pas respecter la transcendance et l'immanence de Dieu, génère la situation actuelle de crise écologique.

Pour sa part, le Concile n'hésite pas d'évoquer certaines activités humaines qui sont déviées au quotidien par l'orgueil de l'humain et sa démesure, nécessitant la croix et la résurrection du Christ pour les purifier et les amener à leur perfection (*GS* 37, 4). À cet égard, Jürgen Moltmann préconise « une vision messianique de la création ». Celle-ci pourrait « *tendre vers la libération des hommes, la pacification de la nature et la délivrance de la communauté de l'homme et de la nature à l'égard des puissances du négatif et de la mort* »[132]. À en croire Jürgen Moltmann, c'est là, selon la tradition judéo-chrétienne, « *la sympathie de toutes les choses: le lien de l'amour, de la participation, de la communication et des relations réciproques diverses…* »[133].

De toute évidence, le Verbe de Dieu, incarné en personne, par qui tout a été fait, a voulu entrer dans le jeu de cette solidarité, non seulement en assumant et récapitulant en lui toute l'histoire du monde mais aussi, nous révélant que Dieu est amour (cf. 1 *Jn* 4, 8). Cet amour est le commandement nouveau capable de transformer le monde (*GS* 32; 38, 1). De cette manière,

[130] Cfr. A. Ganoczy, *Homme créateur, Dieu créateur*, Paris, Cerf, 1979, p. 15.
[131] Cfr. *Idem*, p. 48.
[132] J. Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988, p. 17.
[133] *Idem*, p. 18.

Gaudium et spes a raison d'argumenter que: « *En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné…* » (*GS* 22)[134]. En d'autres termes, la lumière venant du Christ éclaire le mystère de la condition humaine en révélant le sens de son existence sur terre. Mort et ressuscité pour tous, le Christ Jésus permet à l'être humain de répondre à sa très haute vocation. Car, le Christ qui demeure le même hier, aujourd'hui et à jamais, s'avère être la clé, le centre et la fin de toute histoire humaine (*GS* 10, 2).

Du reste, pour *Gaudium et spes*, la figure de ce monde déformée par le péché, passe et se prépare « une nouvelle terre de justice et de paix ». Mais, cette espérance eschatologique, loin de nous dédouaner du souci de cultiver cette terre, doit plutôt le réveiller (*GS* 39). Il s'agit, pour rejoindre Christoph Théobald, de ne plus comprendre « *la création comme nature (…) mais la nature comme création, en relativisant l'opposition cartésienne entre le sujet et l'objet au profit d'une communauté créationnelle entre la nature et l'homme, habitée depuis toujours par l'immanence du Dieu transcendant* »[135]. En prenant à modèle le Christ, l'humain doit reconnaître la relation qui l'unit à la nature en évitant de la traiter seulement comme un simple objet mis à sa disposition. Ainsi donc, « *l'Église a le devoir, à tout moment, de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile …* » (*GS* 4,1).

VIII. 2. 2. Pape Paul VI (1963-1978)

En abordant le Pape Paul VI, nous voudrions découvrir le sens et l'importance de l'appel à « une espèce de conversion écologique » à travers ses multiples messages, mettant en exergue la relation entre l'espace naturel et l'exploitation de l'être humain. En effet, face à l'existence d'une catastrophe écologique[136], il avait convoqué la communauté mondiale à la prise de conscience. Certes, nous pouvons retrouver les prises de position catholiques officielles ultérieures dans l'encyclique *Populorum progressio* (1967), la Lettre apostolique *Octogesima adveniens* (1971) et dans les divers messages du Pape Paul VI. Partant, nous allons examiner la façon dont ses enseignements peuvent servir d'une toile de fond dans la quête de la cohabitation harmonieuse des humains entre eux et avec la nature.

---

[134] Voir aussi: P. O'Callaghan, « Cristo revela el hombre al propio hombre », dans *Scripta teológica*, nº 41 (2009), pp. 85-111.

[135] C. Theobald, « La théologie de la création en question…», p. 633.

[136] « Déjà nous voyons se vicier l'air que nous respirons, se dégrader l'eau que nous buvons, se polluer les rivières, les lacs, voire les océans, jusqu'à faire craindre une véritable « mort biologique » dans un avenir rapproché, si des mesures énergiques ne sont sans retard courageusement adoptées et sévèrement mises en œuvre ». Cfr. Paul VI, *Discours à l'occasion du 25ème anniversaire de la F.A.O* (16 novembre 1970), nº 3.

Cela étant, deux points vont attirer notre attention à la suite du Pape Paul VI.

VIII. 2. 2.1. Appel à la relation harmonieuse, à l'interdépendance et à la coresponsabilité en faveur de toute la création

Dans *Popularum Progressio,* nous voyons que l'adjectif « intégral » est attaché à la notion du développement humain pour marquer l'importance de la vision chrétienne du développement de l'humanité conforme au dessein du Créateur. Il était question de « promouvoir tout homme et tout l'homme », c'est-à-dire une visée essentielle du développement durable des peuples apportant l'équilibre entre les dimensions socio-économiques et environnementales, sans pour autant mépriser la dimension spirituelle et la solidarité entre les générations présentes et futures[137]. Ainsi, invitait-il à une « gestion raisonnée et avisée » des ressources naturelles. Il n'hésita pas d'alerter la conscience mondiale au sujet d'une véritable catastrophe écologique causée par la course à la technologie et aux progrès scientifiques[138]. Ces derniers devraient donc s'accompagner « d'un authentique progrès social et moral »[139].

Si le Pape François dans *Laudato si'* utilise l'expression « tout est lié », Paul VI déclarait: « Tout se tient », mettant en garde contre les conséquences à grande échelle de l'intervention humaine dans l'équilibre de la nature[140]. Il s'agit réellement d'un appel à la relation harmonieuse, à la solidarité réciproque dans le bien, à l'interdépendance et à la coresponsabilité en faveur de toute la création. Il prône le souci de la prise en compte intergénérationnelle dans l'utilisation des ressources disponibles et dans l'aménagement des territoires (cf. *PP* 43-44)[141]. Car, note-t-il, « *il a fallu des millénaires à l'homme pour apprendre à dominer la nature (…). L'heure est maintenant venue pour lui de dominer sa domination* »[142]. En ce sens, il préconisa « un anthropocentrisme éclairé par l'Evangile », c'est-à-dire qui tient compte du bien-être présent et futur de la création. Selon lui, « *régir la création signifie pour la race humaine non la détruire mais la parfaire; non transformer le monde en un chaos inhabitable mais en une demeure belle et ordonnée dans le respect de toute chose* »[143].

---

[137] Cfr. Paul VI, *Populorum Progressio*. *Encyclique sur le développement des peuples* (26 mars 1967). Nous citerons désormais: *PP*. Id., *Discours à l'occasion du 25ème anniversaire de la F.A.O*, nº 3.
[138] Paul VI, *Discours à l'occasion du 25ème anniversaire de la F.A.O*, nº 3.
[139] *Idem*, nº 4. Dans la cosmovisión yansi, les rites, préceptes et interdits constituent des garde-fous.
[140] *Ibidem*.
[141] Voir aussi: Paul VI, *Discours à l'occasion du 25ème anniversaire de la F.A.O*, nº 5; *Message à l'occasion de l'ouverture de la Conférence des Nations-Unies sur l'environnement à Stockholm* (1er juin 1972).
[142] Paul VI, *Discours à l'occasion du 25ème anniversaire de la F.A.O*, nº 4.
[143] Id., *Message à l'occasion de l'ouverture de la Conférence des Nations-Unies sur l'environnement à Stockholm*.

L'exemple de Saint François d'Assise et de certains grands ordres monastiques chrétiens tombe à pic, au nom du « *témoignage d'une harmonie intérieure gagnée dans le cadre d'une communion confiante aux rythmes et aux lois de la nature* »[144]. A vrai dire, pour Paul VI, « *le croyant doit porter son attention au cadre de la nature, qui l'aide précisément à s'élever vers le monde divin* »[145]. Ainsi, considère-t-il l'eau et l'air qui sont des éléments de la nature, comme créatures de Dieu: Nous respirons l'air commun et le milieu constitue pour l'humain ce que l'eau est pour le poisson[146]. L'être humain et la nature sont non seulement inséparables mais solidaires, partageant un avenir temporel commun[147]. Au sujet de la relation entre l'espace naturel et l'activité humaine, Paul VI soulignait que: « *par une exploitation inconditionnée de la nature, l'homme risque de la détruire, et d'être à son tour, la victime de cette dégradation* »[148]. Ceci doit constituer une prise de conscience plus urgente que jamais à l'échelle planétaire.

Si hier les menaces: maladie, froid… qui venaient de la nature ont été maîtrisées; désormais, la nature –que l'on croyait « toute puissante et inaltérable »– est aujourd'hui victime de l'être humain[149]. Dès lors, les disciples de Jésus-Christ ont la lourde responsabilité au nom de leur foi de préserver la nature contre « l'abandon à la conquête démesurée » et aveugle de l'être humain. Voilà donc qui implique la remise en cause du système économique mondial en vue d'une économie de service et de fraternité[150].

VIII. 2. 2. 2. Dieu destine les biens de la terre à l'usage de tous

La destination universelle des biens est un thème transversal dans la Doctrine sociale de l'Eglise depuis l'encyclique *Rerum Novarum* de Léon XIII (1891) jusqu'au Pape François. Cette notion a des accointances avec celle du rapport de l'être humain à la nature et de la recherche de l'équilibre écologique. En effet, le Pape Paul VI reconnut que la misère est la pire des pollutions[151], dont le soubassement se trouve dans le gaspillage des biens, le consumérisme égoïste, les injustices sociales, les inégalités entre Nord et Sud, le désir d'appropriation absolue et d'exploitation égoïste

[144] *Idem*, nº 7.
[145] Id., *Discours sur les problèmes de la pollution de l'eau et l'air* (27 mars 1971).
[146] *Idem.*
[147] Paul VI, *Message à l'occasion de l'ouverture de la Conférence des Nations-Unies sur l'environnement à Stockholm*.
[148] Id., *Octogesima adveniens*. *Lettre apostolique en réponse aux besoins d'un monde en changement* (14 mai 1971), nº 21.
[149] Cfr. J.-M. Gueullette et F. Revol (dirs.), *Avec les créatures. Pour une approche chrétienne de l'écologie*, Paris, Cerf, 2015.
[150] Paul VI, *Discours à l'occasion du 25ème anniversaire de la F.A.O*, nº 9.
[151] Id., *Message à l'occasion de l'ouverture de la Conférence des Nations-Unies sur l'environnement à Stockholm*.

de la terre et ses ressources, (etc.). De ce chef, il précise en s'appuyant sur la Constitution pastorale *Gaudium et spes*: « *Dieu a destiné la terre et tout ce qu'elle contient à l'usage de tous les hommes et de tous les peuples, en sorte que les biens de la création doivent équitablement affluer entre les mains de tous, selon la règle de la justice, inséparable de la charité* » (*GS* 69, 1; *PP* 22)[152]. De cette manière, il encourage davantage les propriétés communes à l'humanité et la nécessité urgente de distribuer de façon équitable les ressources existantes ou potentielles[153].

Pour ce faire, il dénonce non seulement le gaspillage des biens en encourageant « un style de vie plus sobre » –ce qu'a fait l'encyclique *Laudato si*'– mais aussi, le manque d'une « juste et équitable mesure de bien-être humain » dans l'utilisation des matières premières. D'où, l'urgence d'un dialogue international, afin de collaborer pour la promotion de la justice sociale internationale et de la solidarité humaine[154]. De plus, se référant à l'encyclique *Mater et magistra* du Pape Jean XXIII (1961), Paul VI déclare: « *Tous doivent faire en sorte que les richesses de ce monde servent au vrai profit de tous –selon la destination que leur a donnée le Créateur qui, dans sa généreuse providence, les a mis à la disposition de l'humanité entière* »[155].

Ainsi donc, lançant à tous un vibrant appel à garder la création de Dieu –pour le présent et le futur–, Paul VI souhaite ardemment un nouvel effort dans l'usage adéquat de la science et la technique humaines, un partage équitable des ressources, une conversion dans les attitudes et les comportements, afin de rehausser la vie humaine et non la diminuer[156].

VIII. 2. 3. Pape Jean-Paul II (1978-2005)

À la suite de Jean-Paul II, nous envisageons dégager l'importance de défendre l'espace naturel et l'être humain en soulignant leur connexion qui se veut à la fois respectueuse et inséparable. Le dynamisme de ses divers enseignements nous convie à prendre plus conscience dans une vision intégrale, de menaces pesant sur la paix mondiale: les atteintes au respect de

[152] Dans la cosmovision yansi, avons-nous dit, la terre est un legs des ancêtres appartenant à toute une collectivité dont la gestion est entre les mains des instances des compétences traditionnelles pour le bien-être de tous. Voir: La première partie de cette dissertation doctorale, p. 21.

[153] Cfr. Paul VI, *Message à l'occasion de l'ouverture de la Conférence des Nations-Unies sur l'environnement à Stockholm*.

[154] Cfr. Id., *Message à la sesión extraordinaire de l'Assemblée générale des Nations-Unies convoquée pour examiner les problèmes concernant les matières premières et le développement* (4 avril 1974), nº 2-4; 6. Voir aussi: Id, *Message pour la 5ème Journée mondiale de l'environnement* (5 juin 1977).

[155] Id., *Message à la sesión extraordinaire de l'Assemblée générale des Nations-Unies convoquée pour examiner les problèmes concernant les matières premières*…, nº 7.

[156] Cfr. Id., *Message pour la 5ème Journée mondiale de l'environnement* (5 juin 1977). Les rites de réconciliation communautaire des humains entre eux et avec la nature chez les Yansi ont pour finalité de « rehausser la vie » ou mieux, de protéger la vie humaine reçue de Dieu par l'entremise des ancêtres et de la transmettre aux générations futures au sein d'une terre fertile et vivable.

l'espace naturel et à la dignité de la personne humaine, « première route et la route fondamentale de l'Eglise, route tracée par le Christ lui-même » –à travers le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption–[157]. La question écologique[158] apparaît dans sa perspective théologique, éthique et pastorale. Nous n'avons aucune prétention d'embrasser l'immense pensée de Jean-Paul II telle que contenue et détaillée dans les différents textes (encycliques, exhortations apostoliques, bulles, messages, catéchèses, homélies). Bien plus, nous tenterons de focaliser notre attention sur deux aspects.

VIII. 2. 3. 1. L'écologie et l'agir humain dans la création

Il s'agit de la question écologique évoquée ci-dessus chez Jean-Paul II. Ce dernier ne fait pas une référence de manière directe au terme écologie comme science[159]. Dans une perspective chrétienne, il s'intéresse à l'écologie en tant qu'elle peut renvoyer à la manière dont l'être humain, image de Dieu, assume sa vocation « se rapportant à l'espace naturel et social dans lequel il vit et dont il est responsable »[160]. En effet, Jean-Paul II se réfère aux réflexions bibliques qui, selon lui, « *mettent mieux en lumière le rapport entre l'agir humain et l'intégrité de la création. Lorsqu'il s'écarte du dessein de Dieu Créateur, l'homme provoque un désordre qui se répercute inévitablement sur le reste de la création. Si l'homme n'est pas en paix avec Dieu, la terre elle-même n'est pas en paix* » (*PDC* 5). Il replace ainsi le cas d'Adam et Ève qui s'opposent délibérément au dessein de Dieu créateur par leur péché et détruisent l'harmonie existante. Par eux, toute la création fut conduite à la caducité (*Gn* 3,17-19; 4,12). Gémissante, cette création attend mystérieusement sa libération pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu (*Rm* 8, 20-21) (cf. *PDC* 3; *RH* 8).

On le voit, Jean-Paul II met en évidence une dimension intégrale de questions toujours actuelles et de dommages provoqués par l'être humain envers lui-même et sur la nature, dont « la crise morale profonde » en est la source (cf. *PDC* 5). Il écrivait: « *la société actuelle ne trouvera pas de solution au problème écologique si elle ne révise sérieusement son style de vie. En beaucoup*

---

[157] Cfr. Jean-Paul II, *Redemptor hominis*. *Encyclique* (4 mars 1979), nnº 14-15. Nous citerons désormais: *RH*. Voir aussi: Id., *PDC*.

[158] Le pape Jean-Paul II emploie l'expression « question écologique » en se référant aux problèmes, aux causes et aux conséquences, relatifs à l'intervention de l'être humain sur la création, associée à une profonde crise morale. Cfr. *PDC*, nnº 5; 7; 13; 15; *RH*, nº 15; *CA*, nº 37.

[159] Le terme "écologie" (du grec, *logos* qui signifie "étude, science" et *oikos* qui désigne "la maison") a été utilisé pour la première fois par le biologiste allemand Ernst Haeckel en 1866 comme science qui "étudie les conditions d'existence ou les interactions des êtres vivants entre eux et avec leur environnement". Cfr. F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création…* p. 201. Voir aussi: Tyler G. Miller, *Ecología y medio ambiente*, México, Grupo Editorial Iberoamérica, 1994.

[160] Cfr. R. Vela M., « Juan Pablo II y la cuestión ecológica », dans *Theologica Xaveriana*, nº 145 (2003), pp. 81-96.

d'endroits du monde, elle est portée à l'hédonisme et à la consommation, et elle reste indifférente aux dommages qui en découlent » (*PDC* 13; *RH* 15). Dans *Redemptor hominis*, il dénonçait toute la menace provoquée par les « productions », rappelant que le développement de la technique et celui de la civilisation doivent être proportionnel au développement de la vie morale et de l'éthique (cf. *RH* 15; *PDC* 6-7). Parce qu'évidemment, « *l'environnement comme ressource risque de menacer l'environnement comme maison* »[161]. En ce sens, à la question écologique, la seule solution technique demeure toujours insuffisante, car, « *nous sommes soumis à des lois non seulement biologiques mais aussi morales, que l'on ne peut transgresser impunément* »[162].

En effet, l'utilisation de la nature et sa sauvegarde devraient se faire sur base d'un « horizon de sens et des principes éthiques » ou mieux, d'une « compréhension correcte de la morale »[163]. Pour Jean-Paul II, « *l'agir est moralement bon quand les choix libres sont conformes au vrai bien de l'homme et manifestent ainsi l'orientation volontaire de la personne vers sa fin ultime, à savoir Dieu lui-même: le bien suprême, dans lequel l'homme trouve son bonheur plénier et parfait* »[164]. Sous cet angle de vue, il soutient clairement: « *la volonté du Créateur était que l'homme entre en communion avec la nature comme son maître et son gardien intelligent et noble, et non comme son exploiteur et son destructeur sans aucun ménagement* » (*RH* 15). Dès lors, c'est en référence au respect de la vie, de la dignité humaine et de l'intégrité de la création que l'être humain devrait alors chercher des solutions adéquates et durables à la question écologique (cf. *PDC* 7-8). Par son travail, activité productrice ayant « une dimension fondamentale », l'être humain doit imiter Dieu et participer à son œuvre créatrice (*LE* 4; 25).

Image et ressemblance de Dieu (*Gn* 1, 26), l'humain est appelé à se soumettre à la volonté du Créateur par l'obéissance et le respect des limites fixées et des exigences morales concernant l'usage et la domination des choses mises à sa disposition (cf. *SRS* 29; 34)[165]. Parce que, « *quand l'homme désobéit à Dieu et refuse de se soumettre à son pouvoir, la nature se rebelle contre lui et elle ne le reconnaît plus comme son seigneur, car il a obscurci en lui l'image divine* » (*SRS* 30). Il y a là un risque de menace pour la paix. Disons-le en d'autres termes, « *au lieu de remplir son rôle*

---

[161] Jean-Paul II, *Discours au congrès Environnement et Santé* (24 mars 1997).

[162] Id., *Sollicitudo rei socialis. Encyclique à l'occasion du 20ème anniversaire de l'Encyclique Populorum Progressio* (30 décembre de 1987), nº 34. Désormais, nous l'indiquerons de la manière suivante: *SRS*.

[163] Cfr. J.-G. Vaillancourt, « Les prises de position du Vatican sur les questions d'environnement », dans *Social Compass*, n° 3 (1997), pp. 321-331. Voir aussi: R. Vela M., « Juan Pablo II y la cuestión ecológica », pp. 83-84; I. Turina, « L'Église catholique et la cause de l'environnement », dans *Terrain*, nº 60 (2013), pp. 20-35.

[164] Jean-Paul II, *Veritatis splendor. Encyclique sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Eglise* (6 août 1993), nº 72.

[165] C'est également le sens que nous donnons aux consignes, rites et interdits de la sagesse ancestrale. Voir: Le chapitre troisième de cette dissertation doctorale, p. 75.

de collaborateur de Dieu dans l'œuvre de la création, l'homme se substitue à Dieu et ainsi finit par provoquer la révolte de la nature » (*CA* 37). C'est là, pour Jean-Paul II, une « erreur anthropologique » malheureusement répandue à notre époque, base de la destruction insensée du milieu naturel[166]. Cette erreur anthropologique se manifeste clairement aussi bien dans le fantasme de la conquête arbitraire et de la domination illimitée de la terre que dans la consommation excessive. Voilà qui tente de saboter la forme et la destination antérieures que Dieu a données à la terre et ses ressources (cf. *CA* 37). Pourtant, dit Saint Jean-Paul II, il n'y a pas de liberté « *d'user et d'abuser, ou de disposer des choses comme on l'entend* » (*SRS* 34).

En somme, l'actualité de cet enseignement du Pape Jean-Paul II n'est plus à démontrer. Elle nous fait saisir que le développement peut consister à « *subordonner la possession, la domination et l'usage des choses créées, à la ressemblance divine de l'homme et à sa vocation à l'immortalité* » (*SRS* 29). Ainsi donc, il y a nécessité urgente d'une conversion intérieure du cœur, résultante de l'éducation au niveau de la famille, afin qu'advienne « un changement dans le mode de penser et d'agir ».

VIII. 2. 3. 2. La famille, berceau de l'éducation à la responsabilité écologique et à l'attention aux pauvres

Pour Jean-Paul II, il s'agit de promouvoir l'écologie humaine et sociale depuis la base, afin de garantir la préservation de l'espace naturel. C'est dès la famille que l'enfant apprend aussi bien le « sens de la valeur de la personne et de la vie humaine » que l'intérêt pour l'autrui et la terre. En ce sens, la famille détient la première place d'éducatrice, car en elle, « *l'enfant apprend à respecter son prochain et à aimer la nature* » (*PDC* 13). En d'autres mots, « *la première structure fondamentale pour une écologie humaine est la famille au sein de laquelle l'homme reçoit des premières notions déterminantes concernant la vérité et le bien…* » (*CA* 39). Il est opportun de fonder cette éducation sur « *une éthique écologique dérivant de notre triple relation avec Dieu, avec nous-mêmes et avec la création. Une telle éthique encourage l'interdépendance et souligne les principes de la solidarité universelle, de la justice sociale et de la responsabilité, afin de promouvoir une véritable culture de la vie* »[167]. Ce qui implique responsabilité envers soi-même, envers les autres membres de la communauté et envers les éléments de la nature (*PDC* 13).

[166] Comme nous l'avons noté ci-haut, la cosmovisión yansi dénonce les erreurs anthropologiques qui provoquent la dysharmonie et le déséquilibre socio-cosmique au sein de la communauté. Voir: Le chapitre quatrième de cette dissertation doctorale, p. 117.

[167] *Déclaration de Venise du Saint-Père le Pape Jean-Paul II et du Patriarche oecuménique Bartholomaios Ier* (10 juin 2002).

Nécessaire et urgente, cette éducation préconise une conversion authentique dans la manière de penser et de se comporter, elle n'a pas un objectif idéologique ni politique et sa conception n'a rien d'un refus du monde moderne ou d'un désir vague du retour au paradis perdu (*PDC* 13). Après avoir fustigé la consommation effrénée et l'exploitation désordonnée de la terre, Jean-Paul II convoqua la conscience mondiale à *« la sauvegarde des conditions morales d'une écologie humaine authentique* » (*CA* 38). Il s'agit en fait d'éduquer à un style de vie plus responsable vis-à-vis de toute la création. À cet égard, il appela à construire la « civilisation de l'amour et de la vie », condamnant les situations de violence, l'avortement, (etc.). Il attira l'attention sur la responsabilité de l'être humain envers le milieu vital pour le bien-être des générations présentes et futures[168]. D'où, les chrétiens catholiques, au nom de leur foi, ont la grave obligation de prendre soin de la terre et de respecter la vie et la dignité humaine pour la plus grande gloire de Dieu (cf. *PDC* 16).

Jean-Paul II signale également la famille comme « *le premier lieu privilégié de l'éducation et de l'exercice de la vie fraternelle, de la charité et de la solidarité, dont les formes sont multiples* »[169]. Il élargit aussi cet appel en exhortant à « *la nécessité morale urgente d'une solidarité nouvelle entre les pays riches et les pays en voie de développement* » (*PDC* 10). Cela ne l'empêche donc pas de reconnaître fermement les « structures de péché » qui entraînent beaucoup de personnes vers des conditions de misère et d'indigence plus fortes (*SRS* 36; *RH* 16)[170]. Ce qui fait de la crise écologique un problème moral (*PDC* 15)[171]. Sous ce rapport, il précisa finalement qu'un « juste équilibre écologique » n'est possible qu'en luttant contre les formes structurelles par la création d'« *une reforme courageuse des structures et de nouveaux modèles de rapports entre les Etats et les peuples* » (*PDC* 11).

VIII. 2. 4. Pape Benoît XVI (2005-2013)

Dans la poursuite de la question écologique, Benoît XVI appelle à une action de toute responsabilité. Celle-ci a pour but de « *renforcer l'alliance entre l'humain et l'environnement, qui*

[168] Cfr. Jean-Paul II, *Evangelium vitae*. *Encyclique sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine* (25 mars 1995), nnº 27; 42. Voir aussi: *CA*, nº 39.
[169] Id., « La famille est au service de la charité, la charité est au service de la famille ». *Message pour le Carême 1994*.
[170] Les enquêtés sur terrain ont démontré qu'il existe « des structures de péché » (corruption, cupidité, non respect des consignes et droits des communautés locales, etc.) qui engendrent la pauvreté et la misère des populations. D'où, la complexité de la crise écologique reste un « problème moral ». Voir: Les enquêtes sur terrain en annexes, p. 386.
[171] Voir aussi: Jean-Paul II, *Le Créateur du Ciel et de la Terre. Catéchèse sur le Credo II*, Paris, Cerf, 1988, pp. 189-190.

doit être le miroir de l'amour créateur de Dieu, de qui nous venons et vers qui nous allons »[172]. Il fustige ainsi les choix et styles de vie qui manifestent « *les signes d'un développement qui n'a pas toujours su protéger les équilibres délicats de la nature* »[173]. Notamment, l'utilisation abusive et l'exploitation égoïste des ressources, sans aucune précaution. Ainsi, il encourage les nouvelles générations à inverser cette tendance en recréant une solide alliance entre l'homme et la terre[174]. Il s'agit de penser un juste rapport à la terre comme notre maison commune (*FCP* 6-8). Dans cette même perspective, l'Eglise a une responsabilité vis-à-vis de la Création. Cette responsabilité doit aussi être exercée en public, afin de défendre non seulement la terre, l'eau et l'air, dons du Créateur à tous, mais surtout, de protéger aussi l'être humain du danger de sa propre destruction (*CV* 51). En ce sens, le Pape Benoît XVI marque la ligne d'argumentation théologique et pastorale de grande envergure à l'enjeu écologique. À sa suite, nous voudrions nous assigner la tâche d'aborder deux points suivants:

VIII. 2. 4. 1. Le sens de la réciprocité entre le soin de la nature et le soin de l'être humain pour la paix

Le Pape Benoît XVI, par sa contribution indéniable rejoint la Révélation biblique selon laquelle Dieu a créé l'homme et la femme à son image et à sa ressemblance, avec une dignité supérieure et une mission commune envers la création (*CV* 48-51)[175]. Il s'inscrit dans la Tradition vivante de l'Eglise qui reconnaît la place de Dieu dans le monde créé et les valeurs promues par le Christ Jésus. Ainsi, il peut déclarer: « *Dans la nature, le croyant reconnaît le merveilleux résultat de l'intervention créatrice de Dieu (…) La nature est l'expression d'un dessein d'amour et de vérité (…) Dieu nous l'a donnée comme milieu de vie (…) Elle est destinée à être récapitulée dans le Christ à la fin des temps (cf. Ep 1, 9-10; Col 1, 19-20)* » (*CV* 48). Il précise finement qu'« *il existe donc une sorte de réciprocité: si nous prenons soin de la création, nous constatons que Dieu, par l'intermédiaire de la création, prend soin de nous* » (*SCPPC* 13). La paix exige le respect des besoins propres de l'écologie naturelle, sociale et humaine. Car, la détérioration de la nature favorise l'insatisfaction dans les relations sociales (*CV* 51).

---

[172] Cfr. Benoît XVI, « La famille humaine, communauté de paix ». *Message pour la Journée Mondiale de la Paix du 1er janvier 2008,* (8 décembre 2007), nº 7. Nous citerons désormais: *FCP*.

[173] Benoît XVI, *Homélie au sanctuaire de Lorette (Italie) à l'occasion de la rencontre « Agorà 2007 » des jeunes Italiens* (2 septembre 2007).

[174] *Idem.*

[175] Voir aussi: Benoît XVI, « Si tu veux construire la paix, protège la création ». *Message pour la Journée Mondiale de la Paix du 1er janvier 2010* (8 décembre 2009). Nous citerons désormais: *SCPPC*. Voir aussi: Id., *Discours aux membres des Académies Pontificales des sciences et des sciences sociales* (21 novembre 2005).

Benoît XVI offre une réflexion théologique qui vise la responsabilité de l'être humain dans l'usage de la nature vis-à-vis des générations futures et de l'humanité tout entière. Il rappelle la vocation surnaturelle de la nature et son caractère normatif pour la culture (*CV* 48). De là, il dénonce deux conceptions opposées et erronées de la nature qui s'inspirent de l'éco-centrisme et du bio-centrisme aux accents « néo-païens »: celle qui absolutise la nature comme étant plus importante que la personne humaine elle-même –au sens naturaliste, le salut humain ne provient que de la seule nature– et l'autre, ne considérant la nature que d'un seul point de vue technique comme un matériau que le pouvoir humain peut disposer à sa guise. Ces deux conceptions portent donc atteinte au respect de la "grammaire" inscrite par le Créateur dans son œuvre: d'une part, la dignité supérieure de l'être humain, son rôle irrémissible de gardien et d'administrateur responsable de toute la création et d'autre part, la finalité de la nature, ses lois intrinsèque et critères d'utilisation selon la sagesse divine (*CV* 48; *SCPPC* 13; *LS* 118).

En effet, le Pape Benoît XVI est convaincu de la vérité anthropologique chrétienne: « *les êtres humains font partie de la nature; toutefois, en tant que sujets libres ayant des valeurs morales et spirituelles, ils transcendent la nature* »[176]. Dans ce sens, l'être humain détient la charge d'une maîtrise responsable sur la nature, en la protégeant et en la cultivant selon le dessein du Créateur (*CV* 50). Certes, « *la sauvegarde de la création et la réalisation de la paix sont des réalités étroitement liées entre elles* » (*SPPC* 14). À cet égard, Benoît XVI formule avec force deux invitations: « La personne humaine, cœur de la paix »; « Si tu veux construire la paix, protège la création »[177]. Sous ce rapport, il renchérit en ces termes: « *l'expérience montre que toute attitude irrespectueuse envers l'environnement porte préjudice à la convivialité humaine, et inversement. Un lien indissoluble apparaît toujours plus clairement entre la paix avec la création et la paix entre les hommes. L'une et l'autre présupposent la paix avec Dieu* » (*PCP* 8).

Comme Jean-Paul II, il promeut, à partir de la famille, l'éducation à une responsabilité écologique. Celle-ci doit préserver « *une authentique écologie humaine dans toute son intégralité et l'écologie proprement dite* » (*CV* 28; 51 et *CA* 38-39). Car, tout se tient: le soin de l'inviolabilité de la vie humaine ou le respect de sa dignité et le soin de la nature, afin de garantir l'écologie de la paix (*PCP* 1). Selon le Pape Benoît XVI, « *la pleine compréhension de ce lien est fondée sur*

[176] Benoît XVI, *Discours aux membres des Académies Pontificales des sciences et des sciences sociales* (21 novembre 2005). Voir aussi: *LS*, nº 118.
[177] Id., « La personne humaine, cœur de la paix ». *Message pour la Journée Mondiale de la Paix du 1er janvier 2007* (8 décembre 2006), nº 8. Nous citerons désormais: *PCP*. Voir aussi: *SCPPC*, nº 1.

l'ordre moral et naturel selon lequel Dieu a créé l'homme et lui a donné la terre »[178]. Sous cet angle de vue, le livre de la nature est unique et indivisible aussi bien pour l'environnement que l'éthique personnelle, familiale et sociale (*CV* 51). Dès lors, il faut « *une sorte d'écologie de l'homme, comprise de manière juste* » (*CV* 51). Ainsi, il pose le respect des liens entre l'écologie naturelle et l'écologie humaine comme la condition *sin qua non* du développement intégral et de la paix mondiale (*PCP* 8; *CV* 51). Par conséquent, « *la façon dont l'homme traite l'environnement influence les modalités avec lesquelles il se traite lui-même et réciproquement* » (*CV* 51).

L'actualité de cet enseignement est remarquable à plus d'un titre. Avec raison, nous soulignions ci-dessus qu'il existe une corrélation étroite entre l'anthropologie et l'écologie, insinuant l'identité de destin entre la nature et l'être humain (*CV* 70). Ce dernier se veut être un microcosme dans un macrocosme. Ainsi donc, « *la manière dont l'homme traite la nature extérieure est un indice de la manière dont il traite sa nature humaine* »[179]. Dans cette même logique, nous voulons aborder avec le Pape Benoît XVI, le mystère eucharistique pour qu'il puisse éclairer cette relation.

VIII. 2. 4. 2. Relation entre l'Eucharistie et la terre

Le Pape Benoît XVI soutient que « *la terre n'est pas une réalité neutre, une simple matière à utiliser indifféremment selon l'instinct humain. Elle se place au cœur même du bon dessein de Dieu, par lequel nous sommes tous appelés à être fils et filles dans l'unique Fils de Dieu, Jésus-Christ (cf. Ep 1, 4-12)* »[180]. En effet, « la dimension cosmique de la liturgie » annoncée par Jean-Paul II dans l'encyclique *Ecclesia de Eucharistia* (2003), s'avère sensiblement reprise par Benoît XVI dans son Exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum caritatis* (2007) à travers le lien étroit entre l'Eucharistie et la sauvegarde de la création (*SC* 25; 90)[181]. Cette même logique est également manifeste dans l'exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini* (2010) où s'expriment les liens entre la Parole de Dieu et la sauvegarde de la création, le *Logos* et le Cosmos[182]. Cependant, « *l'arrogance de l'homme qui vit comme si Dieu n'existait pas, le porte à exploiter et à défigurer la nature, en ne reconnaissant pas en elle une œuvre de la Parole*

[178] Id., *Lettre à Stefàn Làrus Stefànsson, ambassadeur d'Islande près le Saint-Siège*, le 1/06/2013.
[179] É. Herr, « L'Encyclique Caritas in veritate. Une lecture », dans *Nouvelle revue théologique*, nº 4 (2009), pp. 728-748.
[180] Benoît XVI, *Sacramentum caritatis. Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eucharistie, source et sommet de la vie et de la mission de l'Eglise* (22 février 2007), nnº 25; 90. Nous citerons désormais: *SC*.
[181] Voir aussi: Jean-Paul II, *Ecclesia de Eucharistia*. *Encyclique sur l'Eucharistie dans son rapport à l'Eglise* (17 avril 2003).
[182] Benoît XVI, *Verbum Domini*. *Exhortation apostolique post-synodale sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Eglise* (30 septembre 2010), nº 108.

créatrice »[183]. C'est pourquoi, d'après Benoît XVI, « *l'Eucharistie elle-même éclaire d'une lumière puissante l'histoire humaine et tout le cosmos* » (*SC* 92).

Normalement, « *dans la relation entre l'Eucharistie et le cosmos, en effet, nous découvrons l'unité du dessein de Dieu et nous sommes portés à saisir la profonde relation entre la création et la 'nouvelle création', inaugurée dans la résurrection du Christ, nouvel Adam* » (*SC* 92). De plus, dans la conversion substantielle du pain et du vin en corps et sang de Jésus-Christ, la création se voit transfigurer en une sorte de fission nucléaire (cf. *SC* 11; 47). Le rite eucharistique qui offre à Dieu toute l'activité et l'effort humains, engage tous les chrétiens « *à considérer la terre comme création de Dieu…* » (*SC* 92). On le voit, le mystère eucharistique respecte le Créateur et ses créatures et en même temps, convoque les fidèles à devenir, selon les formules de Benoît XVI, les « *gardiens du créé, défenseurs de la vie et du créé* »[184]. En d'autres mots, le respect de l'humain implique celui de la création tout entière et vice-versa. Car, « *le respect pour l'humain et le respect pour la nature forment un tout* »[185].

Selon Benoît XVI, les implications d'une telle relation sont nombreuses. Elles touchent à la vocation chrétienne –image et ressemblance de Dieu–. Celle-ci « *consiste véritablement à être, avec Jésus, pain rompu pour la vie du monde* » (*SC* 88). Il s'agit en fait de la prise de conscience de ne pas user et abuser de la terre irresponsablement, d'éviter l'oppression de ses semblables et de garder un « héritage planétaire vivable » pour les générations à venir. Cette responsabilité ne sera possible que si nous sommes à même de « *dénoncer ceux qui dilapident les richesses de la terre, provoquant des inégalités qui crient vers le ciel (cf. Jc 5,4)* » (*SC* 90). L'espérance chrétienne révèle que, source et sommet de la vie et de la mission de l'Eglise, l'Eucharistie nous donne « *de goûter l'accomplissement eschatologique vers lequel tout homme et toute la création sont en chemin (cf. Rm 8,19 s.)* » (*SC* 30).

De ce qui précède, nous osons déduire avec Benoît que: « *La crise écologique ne peut être appréhendée séparément des questions qui s'y rattachent, étant profondément liée au concept même de développement et à la vision de l'homme et de ses relations avec ses semblables et avec la Création* » (*SCPPC* 5). Le « tout est lié » du Pape François s'est fait déjà annoncer.

---

[183] *Ibidem*.
[184] Benoît XVI, *Discours aux étudiants participant à la rencontre organisée par la fondation « Sorella natura »* (28 novembre 2011), nº 1; 7.
[185] *Ibidem.*

VIII. 2. 5. Pape François

La perspective des thèmes évoqués par le Pape François, principalement dans *Laudato si*', est interdisciplinaire. En plus de « l'éthique environnementale et de l'éco-théologie », il y a l'important dialogue avec les traditions religieuses, philosophiques, scientifiques et culturelles (*LS* 62-63). L'enjeu écologique est aussi placé dans une perspective de la théologie de la création. Celle-ci, dans le dialogue avec l'écologie comme science, s'inspire du langage symbolique des récits de la création (*LS* 65-66). Ce qui signifie une pluralité d'interprétations et d'apports pour affronter la complexité de la crise (*LS* 63). Certes, le rapport entre écologie et théologie exige d'adopter le dialogue entre les disciplines et entre le monde de la culture et de la science dont l'écho se faisait déjà sentir dans l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium*[186]. S'adressant à chaque personne qui habite cette planète (*LS* 3), il alerte sur la problématique de la crise écologique en vue des solutions concrètes et concertées (*LS* 201). En ce sens, la nécessité du dialogue relève de la foi et de la mission de l'Eglise qui veut promouvoir la réconciliation de tous les créés en Christ et pour Christ (cf. *Col* 1,16).

Nous aimerions saisir la nature comme création de Dieu dans une vision réconciliée de la triple alliance entre Dieu-homme-terre. Parce qu'au regard du présent contexte, il s'agit bien d'une « *relation harmonique qui ne peut être rompue sans que cela nécessite réparation* »[187]. Pour ce faire, trois points seront abordés.

VIII. 2. 5. 1. Harmonie-communion pour une maison commune réconciliée avec elle-même

Le Pape François aborde la question écologique en se situant dans la continuité de la tradition chrétienne. Dans une démarche intégrative, il se réclame du « magistère des autres papes » ou mieux, évoque ses prédécesseurs (*LS* 3-6). Ainsi, interprète-t-il « *les grands récits bibliques sur la création et sur la relation entre l'être humain et le monde* » (*LS* 65). La sagesse de ces récits révèle mieux « l'enracinement théologique de l'écologie intégrale » éclairant la triple alliance: Dieu, le prochain et la terre (*LS* 66). À ce sujet, il s'agit d'une écologie théologique qui s'enracine dans le dessein d'amour de Dieu, Un et Trine. Car, la création relève de l'ordre de l'amour qui entoure chaque créature de tendresse en lui donnant une place de choix dans le monde

[186] Cfr. François, *Evangelii Gaudium*. *Exhortation apostolique post-synodale sur l'annonce de l'Evangile dans le monde d'aujourd'hui* (24 novembre 2013), nnº 132-133. Nous citerons désormais: *EG*.
[187] Y. C. Elenga, « Création et vision de l'homme. Une lecture africaine de Laudato Si' », dans *Didaskalia*, nº 46/1 (2016), pp. 135-145

(*LS* 77). Jésus-Christ est l'expression véritable de cet amour divin entre Dieu et l'humanité (*LS* 98). Il y a ici une vision sacramentelle de la création conférant à chaque créature une valeur propre et une signification (*LS* 76). Voilà qui devrait stimuler en l'être humain le développement des vertus écologiques (*LS* 88).

Nous parlons d'un recours à la Trinité Sainte qui s'avère être modèle divin de communion et de réconciliation en tant qu'ensemble de relations subsistantes (*LS* 240). En effet, l'harmonie-communion du Créateur et de ses créatures constituent « la composante essentielle » de l'écologie intégrale (*LS* 89). « *Tout est lié, et cela nous invite à mûrir une spiritualité de la solidarité globale qui jaillit du mystère de la Trinité* » (*LS* 240). En ce sens, Dieu est à la fois « origine de la vocation humaine au soin et modèle de soin » à prodiguer à la création. Cet important projet de Dieu pour l'humanité est manifeste dans le récit biblique de la création qui met en lumière la relation entre l'homme (*adam*) et la terre (*adamah*) et entre les frères[188]. De cette manière, l'être humain qui est en alliance éternelle avec Dieu (souffle divin) et avec la terre (dont il est tiré), ne peut s'accomplir sans prendre soin de la terre et en s'isolant de ses semblables[189]. L'expression « tout est lié » devient alors une bonne nouvelle à annoncer à toute la création et un présupposé théologique inscrit dans « la vision chrétienne du Dieu trinitaire » (cf. *LD* 19)[190].

Comme telle, la question de la diversité des êtres créés a été soulevée dans la tradition théologique par Saint Thomas d'Aquin. Cependant, citant plutôt Saint Bonaventure, le Pape François exhorte à lire la réalité avec une clé trinitaire (*LS* 239), afin de construire « une maison commune réconciliée ». Jürgen Moltmann parle de « l'inhabitation de Dieu » (la *Schekinah*) comme mystère divin de la création. Cette *Schekinah* a pour but de faire de toute la création la maison de Dieu[191]. Cet auteur estime, non sans raison qu'à l'aspect théologique de la doctrine de la création, doit lui correspondre l'aspect anthropologique, c'est-à-dire « *la relation détendue de l'homme et de la nature, que l'on désigne par la réconciliation, la paix, la symbiose capable de survivre* »[192]. Cela signifie sauver l'être humain et la terre contre toute domination arbitraire des

[188] Cfr. François, « La culture du soin comme parcours de paix ». *Message pour la célébration de la LIV*ème *Journée Mondiale de la Paix*, (1er janvier 2021), nº 2-3.
[189] Dans le cas de l'imaginaire traditionnel africain en général, Vincent Mulago Wa Cikala évoque la notion d'« unité de vie et de participation » prenant source en Dieu et s'étendant aux personnes et à l'ensemble de la création. Cfr. V. Mulago Gwa Cikala M., *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Faculté de théologie Catholique, 1980. p. 133.
[190] Cfr. F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création…*, pp. 146-147.
[191] Cfr. J. Moltmann, *Dieu dans la création…*, pp. 8-9.
[192] *Idem*, p. 9.

humains entre eux et envers la terre, assimilée aux pauvres (*LS* 2). Car, qu'on l'admette ou pas, les deux demeurent reliés et solidaires «–par origine et pour destin–» en Dieu créateur[193].

Comme on le voit, la nature relationnelle de Dieu trinitaire est la résultante directe de la réalité ontologiquement relationnelle de ses créatures. Certes, il existe une sublime communion universelle et liens invisibles entre tous les êtres de l'univers créés par un même Père, Dieu (*LS* 89)[194]. Ainsi, la relation-communion trinitaire constitue le modèle divin de conversion écologique. Disons-le en d'autres termes, le rapport fusionnel entre l'être humain et la terre est la conséquence de la nature relationnelle des personnes divines. De ce fait, une herméneutique adéquate (*LS* 67) respectant le lien inscrit dans la révélation biblique devrait favoriser une écologie humaine, un développement humain intégral et l'écologie intégrale (*LS* 138). Celle-ci prend soin de la maison commune comme bien commun se préoccupant de la vie humaine dans toutes ses dimensions: sociale, éthique, environnementale, culturelle et spirituelle, en référence au Créateur (*LS* 156-158). La dégradation de la terre et ses ressources, implique par ricochet, celle de l'être humain et de sa relation à l'autre et avec Dieu. Car, « Dieu nous a unis à toutes ses créatures » (*LD* 66-68).

En revanche, si les relations des humains entre eux et avec la nature sont de domination – qui dénature la personne humaine et la nature–, le péché ou la rupture prend place et affecte ainsi nos relations avec le Dieu, Un et Trine (*LS* 66).

VIII. 2. 5. 2. Prendre conscience des ruptures

Ce point veut évoquer les ruptures des relations fondamentales de l'être humain et de leurs conséquences, portant préjudice à la vocation d'être gardien de la création. Ce sont les quatre relations vécues par le pauvre d'Assise: avec Dieu, avec soi-même, avec les autres humains et avec la nature (*LS* 10; *LD* 2). Ces relations « *sont interdépendantes les unes des autres. En effet si ma relation aux autres est biaisée, cela aura forcément un impact sur la manière dont je me comporte*

[193] Cette idée ressort non seulement de la cosmovision yansi mais aussi, de tout l'univers symbolique africain, dans lequel l'être humain, la terre et Dieu sont liés. Cet imaginaire africain éduque donc à l'indissociabilité entre Dieu, l'être humain et les êtres de la nature à travers les éléments symboliques et culturels de la vie quotidienne: rites, mythes, contes, proverbes, adages et autres pratiques de l'éducation traditionnelle. Lire à ce sujet: E. K. Twesigye, *Common Ground: Christianity, African Religion and Philosophy*, New York, Peter Lang, 1987; L. Magesa, « African Spirituality and Environmental Conservation », dans F. Wijsen and S. Marcos (éds.), *Ingenous Voices in the Substainability Discourse*, Berlin, LIT VERLAG, 2010; Y. C. Elenga, « Création et vision de l'homme. Une lecture africaine de Laudato Si' », p. 141.

[194] Chez les Yansi, nous avions noté cette "relation ontologique" de l'être humain à Dieu et à la terre. C'est que la terre relie l'humain non seulement à Dieu créateur, aux ancêtres (passé), aux autres humains (présent) mais aussi, à ceux-là qui vivront après, les non-encore-nés (l'avenir). Voir: La première et deuxième partie de cette dissertation doctorale, p. 21 et p. 113.

avec moi-même, avec Dieu et avec la création »[195]. En d'autres termes, lorsqu'un désordre surgit dans une de ces quatre relations, il y aura une rupture avec un impact sur les trois autres –Dieu, le prochain et la terre–[196]. Ces trois relations sont aussi vitales et leur rupture de « l'intérieur comme de l'extérieur de nous » provoque les crises au sein de la création ou brise l'harmonie de l'ensemble (*LS* 66). Or, « *on ne peut pas envisager une relation à l'environnement isolée de la relation avec les autres personnes et avec Dieu* » (*LS* 119).

Laudato si' ne s'arrête pas ici à la première rupture de l'alliance avec Dieu, qui installe « la logique du mal » sur la terre et les relations complexes entre l'homme et la femme (*Gn* 3, 6-19). Le texte du Pape François fait aussi référence au cas de jalousie entre deux frères Caïn et Abel (*Gn* 4, 9-11). Les relations sont rompues entre Caïn et Dieu et entre Caïn et la terre. À cet égard, d'après François, « *la négligence dans la charge de cultiver et de garder une relation adéquate avec le voisin, envers lequel j'ai le devoir d'attention et de protection, détruit ma relation intérieure avec moi-même, avec les autres, avec Dieu et avec la terre* » (*LS* 70). S'appuyant sur la théologie biblique de la création, il peut ajouter: « *Quand toutes ces relations sont négligées, quand la justice n'habite plus la terre, (…) toute la vie est en danger* » (*LS* 70).

En effet, sans « réciprocité responsable », la terre n'est plus considérée comme un héritage commun dont les fruits doivent bénéficier à tous (*LS* 93). L'être humain se coupe de Dieu en déniant et maltraitant davantage la création et les autres créatures. C'est là le danger du paradigme technocratique avec son anthropocentrisme dévié (*LS* 108-109; 118; 122; *LD* 27)[197]. Le Pape François soutient: « *un anthropocentrisme dévié donne lieu à un style de vie dévié* » (*LS* 122). Pour dire autrement, « *la technique séparée de l'éthique sera difficilement capable d'autolimiter son propre pouvoir* » (*LS* 136). Ainsi, le paradigme technocratique paraît ignorer « une conviction actuelle » du profond symbolisme des récits bibliques: « *Tout est lié, et la protection authentique de notre propre vie comme de nos relations avec la nature est inséparable de la fraternité, de la justice ainsi que de la fidélité aux autres* » (*LS* 70).

Comme on le constate, *Laudato si'* prend soin de prévenir qu'il y a « une seule et complexe crise socio-environnementale ». Celle-ci lie intimement les aspects sociaux et environnementaux, c'est-à-dire *« les interactions des systèmes naturels entre eux et avec les systèmes sociaux* » (*LS*

[195] F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création…*, p. 145.
[196] Cfr. *Idem*, p. 146.
[197] Cfr. S. Guerra, « Ecología y cristianismo: una relación discutida », dans *Razón y Fe*, nº 219 (1989), pp. 605-625. Voir aussi: X. Etxeberria Mauleón, « La ética ante la crisis ecológica », dans *Cuadernos de teología Deusto*, nº 4 (1995), pp. 5-63.

139). C'est l'intime liaison entre amour des pauvres et de la nature et entre clameur de la terre et clameur des pauvres (*LS* 16; 49).

Les véritables causes des ruptures sont manifeste à travers « l'épistémologie à la racine des sciences modernes », source du paradigme technocratique. Ce dernier fait partie intégrante « d'un mode de pensée dominé par la raison instrumentale ». Celle-ci conçoit la nature comme un matériau et un stock de ressources sans valeur autre que celle de l'utilité pour l'humain. Autrement dit, l'exploitation de la nature se veut sans limites par « la médiation d'une technoscience au service d'un projet économique et industriel libéral »[198]. Dès lors, prendre conscience des ruptures c'est également reconnaître la vraie place de l'être humain au sein de la création en tenant compte de la juste place des autres êtres non-humains (*LS* 82). Toutefois, nous contemplons incessamment les conséquences dramatiques de ces ruptures qui exigent évidemment une conversion écologique. Celle-ci peut être symbolisée ici par « la spiritualité de la simplicité écologique ».

VIII. 2. 5. 3. Spiritualité de la simplicité écologique

Pour le Pape François, l'écologie de la vie simple peut s'appuyer sur Saint François d'Assise (*LS* 10-11). Ce dernier part du regard de Jésus, lui qui invitait tendrement à reconnaître la relation paternelle de Dieu avec toutes ses créatures (*LS* 96). Ainsi, vivait-il en harmonie avec la création (*LS* 98). En effet, la nature est aussi concernée par l'attente eschatologique du salut en Jésus-Christ, car le destin de toute la création passe par son mystère (*LS* 99). Disons-le en d'autres termes, « *la fin ultime des autres créatures, ce n'est pas nous. Mais elles avancent toutes, avec nous et par nous, jusqu'au terme commun qui est Dieu, dans une plénitude transcendante où le Christ embrasse et illumine tout* » (*LS* 83). Assurément, selon l'éclairage de l'Ecriture et de la foi, « *les créatures de ce monde ne se présentent plus à nous comme une réalité purement naturelle, parce que le Ressuscité les enveloppes mystérieusement et les oriente vers un destin de plénitude* » (*LS* 100). D'où, il y a un lien entre l'Évangile du Règne de Dieu et l'Evangile de la Création[199].

La spiritualité de la simplicité constitue un appel à la conversion écologique individuelle et communautaire (*LS* 206-207). Parce que, « *la violence qu'il y a dans le cœur humain blessé par le péché se manifeste aussi à travers les symptômes de maladie que nous observons dans le sol, dans l'eau, dans l'air et dans les êtres vivants* » (*LS* 2). En ce sens, pour rejoindre Fabien Revol

[198] Cfr. F. Revol, « les Papes et les sciences dans la lettre encyclique Laudato si », dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, nº 40 (2016), pp. 71-80. Voir aussi: X. Etxeberria Mauleón, « La ética ante la crisis ecológica », pp. 12-13.

[199] Cfr. C. Theobald « L'enseignement social de l'Eglise selon le Pape François », dans *Nouvelle revue théologique*, nº 2/138 (2016), pp. 273-288.

qui évoque sans ambages le regard de Dieu sur la création, « *il s'agit d'une spiritualité de l'être relié, de l'être en interaction d'interdépendance* »[200]. Cette spiritualité convie à changer la manière dominatrice de regarder la nature, à adopter le regard de Dieu sur sa création et à développer de nouvelles convictions, attitudes et formes de vie digne (*LS* 202; 220)[201]. Il est question comme le note François, de « *vivre la vocation de protecteurs de l'œuvre de Dieu* » (*LS* 219). Dans la ligne de la conviction « moins est plus », cette spiritualité de la simplicité « *propose une croissance par la sobriété, et une capacité de jouir avec peu* ». Parce que « *la sobriété qui est vécue avec liberté et de manière consciente, est libératrice* » (*LS* 222-223). Une telle sobriété peut « *prendre soin de la fragilité du peuple et du monde dans lequel nous vivons* » (*EG* 216).

À la manière de ses prédécesseurs, François préconise le rôle indispensable de l'éducation dans la promotion de la spiritualité d'une conversion écologique, d'une profonde conversion intérieure (*LS* 216-217). Car, de toute évidence, « *il n'y aura pas de nouvelle relation avec la nature sans un être humain nouveau. Il n'y a pas d'écologie sans anthropologie adéquate* » (*LS* 118). Commençant au niveau de la famille, cette éducation doit susciter l'émerveillement, la louange et l'adoration du Dieu créateur (*LS* 72-74; 225). Elle doit parler le langage de la fraternité (*LS* 11), quitter l'attitude autoréférentielle (*LS* 208). Elle usera « *surtout de motivations qui naissent de la spiritualité pour alimenter la passion de la préservation du monde* » (*LS* 216). Il s'agit de « concilier l'humanité et l'environnement » en incluant une critique des mythes de la modernité (individualisme, progrès indéfini, concurrence, consumérisme…) et en se concentrant sur la façon d'établir l'équilibre écologique en nous-mêmes, avec les semblables, avec les autres êtres vivants et avec Dieu (*LS* 210). Ce dernier est le Mystère vers lequel doit tendre cette éducation et à partir duquel toute « *éthique écologique acquiert son sens le plus profond* » (*LS* 210).

Une telle éducation propose le style de vie de l'Évangile (*EG* 168) ou un nouveau style de vie (*LS* 16), se distinguant d'un style consumériste (*LS* 204) avec son mode de production et de consommation illimitées (*LS* 23; 59). Voilà qui ouvre la voie à l'espérance chrétienne avec la « dimension cosmique de l'Eucharistie » faisant de chacun gardien de la création ou prêtre de la création. Car, Dieu créateur qui s'est définitivement uni à notre terre par l'Incarnation et la Résurrection du Christ, compte sur notre coopération (*LS* 80).

[200] F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création…*, p. 201.
[201] Cfr. *Idem*, p. 158.

Ainsi donc, en droite ligne avec la continuité du Magistère social de l'Eglise (*LS* 15), le Pape François intègre non seulement une écologie humaine et sociale mais aussi, une écologie culturelle (*LS* 145-146) et spirituelle ou plus précisément, une spiritualité écologique (*LS* 216)[202].

Balance

Ce présent chapitre a tenté de mettre en évidence la continuité de la Tradition théologique conforme à la Révélation chrétienne sur les questions de la cohabitation Homme-Nature et de la communion trinitaire avec les humains et la nature. Ces questions écologiques s'inscrivent mieux dans la droite ligne de la doctrine sociale de l'Eglise. Celle-ci, dans son approche théologique, est influencée grandement par la pensée de Saint Augustin, la spiritualité de Saint François d'Assise et la doctrine de Saint Thomas d'Aquin. Pour ces derniers, la création demeure le résultat de l'action toute puissante de Dieu en Jésus-Christ. En tant que *vestigia trinitatis,* la création est « un langage de Dieu » où se voient exprimer son projet d'amour pour l'humanité et l'alliance lui proposer[203]. Elle a été voulue unique dans l'harmonie, la communion, la distinction et la diversité des créatures. En elle, Dieu créateur se manifeste et se donne à connaître, car toutes les créatures portent la marque du Verbe incarné[204]. Celui-ci est le chemin et la garantie de la réconciliation finale et de la nouvelle création (cf. *Rm* 8, 19-23; 2 *Co* 5,19; *Ep* 2,16).

Depuis le Pape Paul VI en passant par la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* jusqu'au Pape François, la terre constitue toujours le don et le jardin de Dieu. Elle a été livrée à la responsabilité de l'humain pour les bénéfices communs des générations présentes et futures. À cet égard, la question de la destination universelle des biens est toujours un thème écologique transversale de grande importance pour tous les papes de Léon XIII à François. Ce corpus magistériel présente aussi bien la dimension cosmique du salut en Jésus-Christ que « l'unité et la cohérence de l'exigence éthique et spirituelle » dont les racines sont bibliques et patristiques. Certes, la question fondamentale demeure la Révélation de Dieu qui s'est incarné dans le Christ et se manifeste dans la nature et l'humain. D'un point de vue théologique, il s'agit de la vocation de prendre soin de la nature par le respect de ses propres lois et de la place qu'occupe chaque créature

[202] Cfr. T. Michelet, *Les Papes et l'écologie…,* p. 66.
[203] Cfr. J.-M. Auwers, « Marie-Anne Vannier (éd.), La Création chez les Pères », dans *Revue théologique de Louvain, 44e année*, fasc. 2 (2013), pp. 295-296.
[204] Cfr. F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création…*, pp. 214-215.

selon le dessein de Dieu[205]. Ce dernier est le même Père de Tout ce qui existe au ciel et sur la terre, qui le libère, le conserve, l'inhabite, le gouverne, s'en réjouit et s'en glorifie (cf. *Gn* 1, 31).

La tradition biblico-théologique et patristique nous a révélé que « tout est lié », « tout se tient » dans la création, partant de l'être humain qui reçoit le souffle divin et de la terre, en passant par le végétal, l'animal et le minéral. Il existe « *une forme de réciprocité, d'alliance, dont l'être humain porte la responsabilité dans la mesure où c'est à lui qu'incombe la tâche de cultiver et de garder* »[206]. Ainsi, nous avons jugé bon de regarder les styles de vie formant le noyau crucial des cultures pour mieux repartir du Christ, modèle parfait (*EG* 115). Il y a là un vibrant appel à la conversion écologique dont la réconciliation des humains entre eux et avec la nature demeure toujours l'un des pas indispensables. Ceci signifie se lancer dans le sens du respect d'« *un triple jeu relationnel entre les humains, les autres créatures et Dieu* »[207]. D'où, le devoir de dénoncer incessamment le réductionnisme d'un paradigme technico-économique unidimensionnel dominant (*LS* 106), afin d'embrasser la spiritualité écologique dont parle *Laudato si'*. Cela ne sera possible que par la mise en valeur du lien intrinsèque entre les relations humaines avec la nature et avec Dieu, de la fraternité et de la justice d'une part, et par la prise de conscience du respect de la fragilité de la terre et de l'être humain qui en fait partie, d'autre part.

[205] Les us et coutumes, les rites, les croyances, les préceptes, les valeurs de la sagesse ancestrale évoqués dans la cosmovision yansi peuvent constituer des « présupposés éthico-théologiques » qui promeuvent tant la cohabitation harmonieuse des humains entre eux et avec la nature que la triade Dieu-homme-terre et donc « l'équilibre entre le visible et l'invisible ».

[206] A. Wénin, « Humain et nature, femme et homme: différences fondatrices ou initiales? Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1-3 », dans *Recherches de Science Religieuse*, nº 3 (2013), pp. 401-420.

[207] C. Theobald « L'enseignement social de l'Eglise selon le Pape François », p. 275.

Chapitre neuvième

Esquisse d'une écothéologie inculturée de la réconciliation intégrale Créateur-Homme-Nature

Introduction

Une écothéologie inculturée de la réconciliation intégrale vint à restaurer l'alliance rompue par le péché entre la créature et son Créateur et entre les créatures elles-mêmes. En tant que catégorie théologique, le péché s'avère être la rupture, la perte de l'amitié avec Dieu, source de la crise écologique dont les causes profondes s'enracinent dans le cœur divisé de l'humain[1]. En effet, « *l'idée de la réconciliation souligne celle de la rupture occasionnée par le péché (Gn 3, 23-24; 6, 5-7) qui met inimitié dans la création, entre la créature et son Créateur, entre créature et créature* »[2]. Sans chercher à « humaniser la nature et à naturaliser l'être humain », nous voudrions considérer qu'autant qu'il y a des crimes contre l'humanité, il y a également des crimes contre les éléments de la nature. Autrement dit, le « caractère individuel et peccamineux » de ce qui est à confesser et/ou à réparer, peut toucher aussi bien la nature, l'individu, membre d'une communauté que l'ensemble de la société, voire l'humanité tout entière[3]. Dans l'imaginaire yansi, avons-nous noté, le péché est ce mal qui touche à la fois l'individu et son réseau de vie[4]. En ce sens, « *il s'agit de libérer toutes les créatures asservies par le péché, à la fois l'homme qui l'a voulu et se trouve coupable de la faute, et les autres créatures qui ne l'on pas voulu et en subissent innocemment les conséquences* »[5].

Dès lors, nous entendons par écothéologie inculturée de la réconciliation intégrale, le processus de guérison des relations de l'être humain à Dieu créateur, aux autres humains et à la nature. C'est le salut dans la guérison et la réparation de la terre brisée et violentée par « certaines conditions de socialisation »: injustices, inégalités, exploitation arbitraire, égoïste, individualisme, *hybris*, (etc.). Cette réparation n'est possible que par des initiatives et des efforts humains,

---

[1] Cfr. Jean-Paul II, *Le Créateur du Ciel et de la Terre. Catéchèse sur le Credo II,* Paris, Cerf, 1988, pp. 189-190. Voir aussi: *GS*, nº 13.

[2] A. Ropero Berzosa, « Reconciliación », dans Id., *Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, Clie, 2013, p. 2092.

[3] Cfr. A. Brouillette, « La réconciliation comme mission. De l'usage théologique de la notion de Réconciliation par le décret sur la mission de la 35ème Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus », dans *Théologiques,* nº 2 (2015), p.170.

[4] C. Kasereka Pataya, « Dynamique du pardon et de la réconciliation dans le contexte des conflits en Afrique », dans *Lumen Vitae*, nº 2/68 (2013), pp. 167-176.

[5] J. Bastaire, « L'exigence écologique chrétienne », dans *Études*, nº 9 (2005), p. 210.

résultante d'un retour résolu vers Dieu à travers des relations justes et harmonieuses entre les humains, avec les autres créatures et la terre elle-même. C'est dire que l'être humain se doit d'accepter ses limites en tant que créature et d'écouter le cri de la terre brisée et violée. Car, le Créateur est non seulement plus intime avec l'être humain mais aussi, avec tout le créé[6]. Nous entendons intégrer la nature dans les dynamiques socio-culturelles, tout en convoquant l'humain à l'aveu des fautes commises vis-à-vis de la création. Parce que, « *sans une guérison de la nature, il n'y a pas non plus, en fin de compte, de salut pour les hommes, car les hommes sont des êtres appartenant à la nature* »[7].

Ce qu'il faudrait sauver, c'est la dynamique du lien ontologique indissociable et solidaire de l'être humain avec l'ensemble du cosmos qui a été constatée dans la cosmovision yansi et corroborée par la tradition biblico-théologique, patristique et magistérielle. D'un point de vue théologique, « tout est lié et se tient », liens vitaux interdépendants entre Dieu, l'être humain et la terre. Dès lors, il s'agit, en fait, de fustiger et de réparer, en punissant les conduites humaines de pillage, de gaspillage, d'épuisement, de discrimination, de déforestation, de rentabilisation injuste et égoïste, d'appropriation abusive et d'exploitation destructrice (cf. *LS* 51). Parce que, la terre exige bien les conduites de soin et de respect de ses lois, de ses rythmes et de ses limites inhérentes. Ainsi, ce dernier chapitre envisage présenter, dans un premier moment, quelques voies utiles d'une écothéologie inculturée de la réconciliation intégrale et, dans un deuxième, les défis auxquels elle doit faire face. Ces défis majeurs sont à la fois théologiques et spirituels, éthiques, culturels, économiques et politiques.

Nous allons nous inspirer des valeurs culturelles et spirituelles des traditions africaines en conciliation avec la « Tradition théologique conforme à la Révélation chrétienne ». Dans cette même logique, la nature qui n'est pas Dieu, ne peut pas être perçue sans Dieu créateur et sans valeur propre. En d'autres termes, la nature comme les autres créatures, doivent être préservées de l'exploitation humaine sans vergogne. Car, par son Incarnation, Jésus-Christ, une personne de la Trinité, s'est inséré dans le cosmos créé et a accompli toute l'action réconciliatrice par sa mort sur la croix et sa résurrection (cf. *LS*, 99). Ainsi donc, il en va d'un langage pertinent et crédible autant

[6] Cfr. T. Berry et T. Clarke, *Reconciliación con la tierra. La nueva ecológic*a, Santiago, Editorial Cuatro Vientos, 1997.
[7] Cfr. J. Moltmann, *Jésus, le Messie de Dieu. Pour une christologie messianique*, Paris, Cerf, 1993, p. 375. Voir aussi: *LS*, nº 2; 139.

que des attitudes et comportements, quant à l'usage et au soin dus à la terre pour garantir la survie des générations présentes et celles qui viendront.

IX. 1. Quelques voies utiles

Nous aimerions proposer quelques voies[8] qui montrent comment la dynamique d'une écothéologie inculturée de la réconciliation intégrale Créateur-Homme-Nature est une urgence et une nécessité aujourd'hui. Certes, nous sommes convaincus qu'au nom de la liberté créatrice de chacune des créatures de Dieu, il n'y a pas « d'ordre ou d'harmonie permanente » au sein de la création. En termes théologiques, l'alliance ou mieux, la relation intime et vitale entre Dieu, l'être humain et la terre, caractérise toute la création mais, le péché contre l'écologie demeure toujours et déjà manifeste (*Is* 24, 4-6; *Jr* 12,4; *Os* 1, 10. 12. 17; *Rm* 8, 18-23) (cf. *LS* 2). Ces voies peuvent donc aider à panser les blessures, à renouer les ruptures et à éluder les déséquilibres tant individuels que sociaux d'hier et d'aujourd'hui affectant l'harmonie socio-cosmique. Car, elles veulent promouvoir les notions de survie, de préservation et de sauvegarde.

IX. 1. 1. De la prise de conscience du péché contre la nature et sa réparation

Aujourd'hui plus que jamais, la question de confession-réconciliation comme strict synonyme du sacrement de pénitence[9], ne nous épargne pas de « concilier foi et préoccupations écologiques ». En d'autres termes, la maltraitance de la création –péché contre l'écologie– exige de réconcilier le pénitent aussi bien avec Dieu, avec les autres humains –la communauté– et avec la nature –les autres êtres–. Le Document final du Synode des Évêques sur l'Amazonie définit le péché écologique comme « *une action ou une omission contre Dieu, son prochain, la communauté et l'environnement. C'est un péché contre les générations futures qui se manifeste par des actes et des habitudes de pollution et de destruction de l'harmonie de l'environnement, des transgressions contre les principes d'interdépendance et la rupture des réseaux de solidarité entre les créatures et contre la vertu de justice* »[10]. Toute la responsabilité de l'humain y est engagée.

[8] En accord avec les enquêtes menées, nous faisons allusion au chemin ou sentier qui conduit l'entrée de l'être humain dans la nature (forêt, savane, cours d'eau) jusqu'à son lieu de travail ou pour se procurer les moyens de subsistance. Le chemin ou sentier peut être aussi cette voie qui mène l'humain à son prochain (à la maison du voisin) et à l'Eglise (à la maison de Dieu). Pour les yansi, la voie est le lieu par où l'on marche, l'on chemine, l'on passe pour aller à la recherche de quoi vivre et entrer en contact avec les autres membres de la communauté. C'est aussi l'espace à parcourir ou le chemin à suivre pour réaliser les besoins réels et primordiaux de la vie quotidienne.
[9] Cfr. *CEC,* nº 1422.
[10] Synode des Évêques, Assemblée spéciale pour l'Amazonie, *Amazonie: Nouveaux chemins pour l'Église et une écologie intégrale. Document final* (25 octobre 2019), nº 82. Voir aussi: *CEC,* nº 340-344.

Cela relève de la conscience qui, pour emprunter les propos de John Henry Newman, est « l'avocat de la vérité dans notre cœur, le premier Vicaire du Christ », le sanctuaire où Dieu nous parle[11].

Par ailleurs, au niveau du sacrement de réconciliation (confession), reconnaît le Pape François, « *nous n'avons pas encore conscience de ce type de péchés* »[12]. Dès lors, il s'agit de remettre sur la table de discussion la possibilité d'intégrer ce péché écologique dans le « tissu même de la théologie catholique »[13]. Car, il introduit le conflit et interrompt la communion avec Dieu créateur, avec les autres et avec la création, en instaurant la relation de domination et de possession[14]. Ce péché fait donc partie intégrante de la « *crise morale et spirituelle qui est à la base des problèmes environnementaux et de la dégradation* »[15]. Nous pouvons dire autrement avec le Pape François, « *ce n'est pas seulement une question d'économie, mais d'éthique et d'anthropologie* »[16]. Sous cet angle de vue, il nous faut « *une éthique de délivrance de la création, qui soit en même temps un discours théologique de libération* »[17]. Cette éthique peut mener la lutte contre l'esprit de tyrannie détruisant la beauté et l'harmonie de la création. Ceci implique une révision des questions du bien et du mal, de domination et exploitation, de dualismes corps/âme, de discrimination, (etc.)[18].

Nous considérons que l'exploitation insensée de l'être humain tout comme « *la destruction de la nature est une offense à Dieu* »[19]. Car, la nature relie l'humain à Dieu et aux autres êtres vivants. En effet, le péché de l'être humain n'épargne pas la nature. Il débouche sur toute la

[11] Cfr. J. H. Newman, *Lettre au Duc de Norfolk*, trad. de B. Dupuy, Paris, Ad Solem, 2017. Voir aussi: H. Geibler, « La conscience est le premier vicaire du Christ. Un aperçu de la doctrine de Newman sur la conscience » (trad. par F. Brague), dans *Communio* nº 254/ 6 (2017), pp. 23-37.
[12] Cfr. Francisco, *Discurso a los profesores y alumnos de la Academia Alfonsiana-Instituto Superior de teología moral (9 de febrero 2019)*.
https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/february/documents/papafrancesco_20190209_accademia-alfonsiana.html (consulté, le 29/06/2022).
[13] L'une des questions discutées au cours des travaux du Synode pour l'Amazonie au mois d'octobre 2019. Cfr. Synode des Évêques, Assemblée spéciale pour l'Amazonie, *Amazonie.*
[14] Cfr. François, « La création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu (*Rm* 8,19) ». *Message pour le Carême* (le 26/02/ 2019).
[15] François, « Usons de miséricorde envers notre maison commune ». *Message pour la deuxième Journée de prière pour la Création* (1er septembre 2016).
[16] François, « Journée mondiale de l'environnement, culture du rebut, normalité et tragédie ». *Audience générale du mercredi* (5 juin 2013).
[17] D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale en Afrique subsaharienne. Perspectives d'éthique chrétienne d'écodéveloppement,* Douala, Éd. Cheikh Anta Diop (Édi-CAD), 2019, p. 471.
[18] Cfr. R. Radford Ruether, *Gaia y Dios. Una Teología Ecofeminista para la Recuperación de la Tierra*, México, Documentación y Estudios de mujeres,1993.
[19] F. Van Gaver, *L'écologie selon Jésus-Christ*, Paris, Éd. de l'Homme Nouveau, 2011, p. 63.

création humaine et non-humaine[20]. Donna Geernaert affirme finement: « *on s'aperçoit désormais que l'oppression économique, le racisme, le sexisme, et les abus envers la terre sont tous liés. À côté de l'homicide, du suicide et du génocide, on dénonce les maux qui s'appellent écocide et biocide* »[21]. Le monde orthodoxe reconnaît sans ambages qu'« *un crime contre la nature est un crime contre nous-mêmes et un péché contre Dieu* »[22]. De son côté, le Pape François n'a cessé d'insister en ces termes: *« Dieu nous a donné la terre pour la cultiver et la garder avec respect et équilibre. La cultiver trop –c'est-à-dire en l'exploitant de manière aveugle et égoïste–, et la garder peu est un péché* »[23]. De part et d'autre, il y a un appel prophétique à la prise de conscience du péché envers la terre et à la repentance pour sauver la survie des générations présentes et futures. Ce vibrant appel constitue une prise de conscience de la dimension cosmique du péché qui nécessite également la dimension cosmique du salut en Jésus-Christ[24].

En Afrique subsaharienne, « *la réalité du péché, sous ses formes individuelles et sociales, est très présente dans la conscience des peuples, comme le sont également les rites de purification et d'expiation* » (*EA* 42). Lors du Synode sur l'Afrique tenu à Rome en 1994, deux interventions se firent entendre pour évoquer non seulement le péché social ou structurel (cf. *SRS* 39) mais aussi, toute la gravité des atteintes à la nature[25]. Pour Jean Marc Ela, le véritable péché contre la terre qui s'avère une injustice faite à la création même et aux générations futures, se manifeste de façon visible à travers *« le déboisement incontrôlé, la pollution de l'air et de l'eau, etc.* »[26]. Comme nous pouvons remarquer, « *le péché social porte atteinte à l'ordre cosmique et infère des catastrophes écologiques* »[27]. Ceci s'exprime aussi dans la tradition biblique où nous voyons que le péché conduit Israël à l'exil, hors de sa terre; qu'à cause de l'infidélité à Dieu, la terre peut s'élever contre le pécheur et refuser d'octroyer son fruit au meurtrier (*Gn* 4, 10-12; *Jb* 20, 27; *Os* 9-11).

---

[20] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, Beau Bassin, Presses Académiques Francophones, 2017, p. 395.

[21] D. Geernaert, *Allocution prononcée à la Conférence religieuse canadienne CRC* en juin 2012 http:// www.crc.Canada.org (consulté, 01/07/2022). Cfr. E. Parmentier et A. Roy (éds.), *Croire hors les murs. Expérience du croire chrétien d'aujourd'hui*, Berlin, LIT VERLAG, 2014, p. 128.

[22] Patriarche Bartholomée, *Conférence sur l'environnement à Santa Barbara (Californie),* le 8 novembre 1997. Voir aussi: Id., *Et Dieu vit que cela était bon*, Paris, Cerf, 2015, p. 46.

[23] François, « Usons de miséricorde envers notre maison commune ». *Message pour la deuxième Journée de prière pour la Création* (1er septembre 2016).

[24] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, pp. 470-471.

[25] J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 122. Aux dires du théologien africain Jean-Marc Ela, il s'agissait bien de Messeigneurs Paul Ruzoka, évêque de Kigoma (Tanzanie) et Emmanuel Wamala, archevêque de Kampala (Ouganda). Voir aussi: *EA*, nº 55.

[26] J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p. 122.

[27] É. Kabemba Nzengu, *création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 393.

Chez les Yansi, la personne coupable d'agressions contre la nature s'expose aux graves sanctions et aux amendes. Elle doit en répondre auprès des instances des compétences traditionnelles en vue d'une réparation. En même temps, la communauté s'en remet aux mains de Dieu, garant de toute justice, intercédant auprès des ancêtres bienveillants[28]. Les opinions des enquêtés et l'expérience vécue, nous font saisir que nos ancêtres incarnaient déjà le souci de « libérer la terre de l'expérience écologique douloureuse » ou mieux, de réparer le péché contre la nature. En d'autres termes, la préoccupation pour le péché contre la terre n'est pas seulement quelque chose qui a émergé aujourd'hui avec la réflexion du Pape François, mais capte aussi les intuitions écologiques de l'esprit humain qui a réalisé que nous sommes en train de gâcher la biodiversité, nous détruisons la nature par notre mode de vie. Pour les enquêtés, les ancêtres qui vivaient de la nature (agriculture, chasse, pêche, cueillette, etc.), savaient mettre en place certains mécanismes appropriés pour faire barrage à cette violence de l'être humain.

En ce sens, la sagesse ancestrale yansi rejoint en quelque sorte ce que propose aujourd'hui l'Organisation des Nations-Unies (ONU) à travers certains Objectifs de Développement Durable (ODD)[29]. Autrement dit, la vision du monde yansi s'inscrit dans le cadre des Nations-Unies, car, dans sa lutte pour réparer les abus contre la nature, elle ne peut aujourd'hui servir ni plus ni moins que ces objectifs qui cadrent avec le développement durable et soutenable pour sauver la vie présente et future. Dans cette perspective, la théologie qui porte l'intelligence du christianisme, va grandissant et s'approfondissant en dialogue avec les intuitions et les expressions actuelles et futures de l'esprit humain. Dès lors, la proposition d'une écothéologie s'avère plus intégratrice et inclusive dans la mesure où elle inclut les fondements religieux, afin de promouvoir ces objectifs de développement durable. C'est bien là, la base spirituelle et théologique de toutes ces actions plus techniques et concrètes qui doivent déboucher dans un horizon original: « la vie pleine de l'être humain relié à Dieu créateur ».

En définitive, « *la conscience des déséquilibres entre l'homme et la nature doit s'accompagner de la conscience qu'en Jésus la réconciliation de l'homme et du monde avec Dieu s'est réalisée (…) La nature, qui a été créée dans le Verbe, est réconciliée avec Dieu et pacifiée*

[28] Supra, chapitre troisième de cette dissertation doctorale, p. 75.

[29] Cfr. Les Objectifs de Développement Durable (ODD) nn° 2; 12 et 15.
https://www.un.org/sustainabledevelopment/fr/objectifs-de-developpement-durable/
Comme nous l'avons noté, nos ancêtres ont toujours marché en proposant certains rites, croyances, préceptes, interdits, tabous, tótems, afin de reduire le gaspillage de nourriture et préserver la biodiversité et la vie des écosystèmes terrestres. Voir: La première et deuxième partie de cette dissertation doctorale, p. 21 et 113.

par ce même Verbe qui s'est fait chair (cf. Col 1, 15-20) »[30]. Par le pouvoir de sa divinité, le Christ peut redresser, guérir, libérer et restaurer en lui-même toute la création[31]. De ce fait, prendre conscience du péché contre la nature et sa réparation signifie retourner vers Dieu de Jésus-Christ en assumant notre part de responsabilité dans les désastres écologiques. C'est également se mettre à l'écoute de la voix des prophètes qui, dans leur fonction pédagogique et leur mission prophétique, ne cessent d'exhorter « à entendre le cri et les pleurs de la terre » et à changer des attitudes et des comportements (*Is* 24, 18-20; *Jb* 31, 38-40; *Os* 2, 23)[32].

IX. 1. 2. La revalorisation de la terre comme puissance sacrée, mère de la vie

Il est évident qu'aux yeux de l'homme moderne –à la différence des anciens–, la nature n'est plus un espace peuplé de la puissance sacrée des dieux ou de Dieu Unique d'Israël (cf. *Gn* 3,8; *Ex* 3,1; *Is* 1, 29; 34,14). Elle paraît vidée de toute transcendance, remplie de la démesure humaine aussi nocive que jamais pour la survie de toutes les espèces vivantes. L'être humain désacralise l'environnement naturel avec ses ressources, se constituant lui-même en « maître absolu », à ses risques et périls. Il perce les secrets de la nature et pousse le sens du *dominium terrae* (*Gn* 1, 28) jusqu'au mythe de Prométhée. Par voie de conséquence, la nature est dévoilée comme une matière morte et un simple agrégat sans respect ni attention[33].

En effet, il n'est pas ici question de re-diviniser la terre mère[34]. Comme nous l'avons affirmé plus haut, nous voudrions noter davantage l'appartenance de l'être humain à la terre et sa solidarité ontologique, c'est-à-dire le lien ontologique intime de l'être humain à la terre. Si la terre recouvre le sens du « sacré et de l'inaliénabilité » chez les Yansi, c'est surtout parce qu'elle constitue un legs ancestral, patrimoine collectif et aussi, en raison de son *caractère vital* pour tout négro-africain. Par la terre, les Yansi croient communier avec les esprits des ancêtres. Ces derniers sont considérés comme propriétaires et « canaux de force vitale »[35]. Les opinions des enquêtés

---

[30] *CDSE,* nº 454.

[31] J.-C. Larchet, *Les fondements spirituels de la crise écologique*, Genève, Éd. des Syrtes, 2018, p. 100.

[32] Cfr. L. Boff, *Liberar la tierra. Una ecoteología para un mañana possible*, Madrid, San Pablo, 2018, pp. 15-19.

[33] Cfr. É. Kabemba Nzengu, « Et si la terre était notre mère…Quelle sauvegarde? », dans *Bulletin*, nº12 (2018), pp. 9-10. Voir aussi: Id., *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, pp. 391-392. Voir aussi: J. Ladrière, *Les Enjeux de la rationalité*, Paris, Aubier,1977, p. 15.

[34] Dépendant de cosmovision, « dans presques toutes les cultures agraires la terre est sacrée. La manière dont s'exprime exactement ce caractère sacré et les formes qu'il prend varient d'un lieu à l'autre ». Cfr. S. Marcos, « La terre sacrée. Perspectives mésoaméricaines », dans *Concilium*, nº 261 (1995), pp. 43-55. Cependant, l'humain n'adorera que Dieu créateur, et ne rendra pas un culte à la création (la nature) puisqu'elle est créature de Dieu (*Rm* 1, 25).

[35] Cfr. P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie chrétienne et dans la pensée bantoue. Fondement d'une éthique de la tempérance,* Frankfurt, Peter Lang, 2010, p. 239.

corroborent ces faits[36]. Il sied d'observer que « *dans la tradition négro-africaine la terre n'est jamais rehaussée au rang d'une divinité ni jamais ovationnée cultuellement comme déesse. Elle garde plutôt sa condition de créature, comme 'chose d'autrui de Dieu'* »[37]. Les ancêtres yansi n'avaient cessé de considérer leur terre comme œuvre créatrice de Dieu à travers des exclamations, des louanges, des chants, des danses, des mythes, des proverbes, des contes, des adages, (etc.).

Nous avons noté que selon la cosmovision yansi et l'imaginaire négro-africain, la terre garde son caractère sacré comme génitrice, matrice, nourricière, mère de toute vie. Bien entendu, « *son caractère sacré relève de la sacralité de la vie liée à son dynamisme reproductif et régénérateur* »[38]. À cet égard, il paraît aussi clair que « *la terre génère d'une part des qualités que recouvre toute mère, celles de spatialité, de vitalité, de sacralité, d'abscondité ou mystère, de matricialité, de corporéité* »[39]. La terre est également le symbole de la femme sage: c'est cette figure féminine maternelle qu'Elizabeth A. Johnson appelle: *Mère-Sofia*[40]. Autrement dit, « *la 'sophianité' des choses, la femme en détient le secret: au moment où la volonté de puissance et de possession de l'homme ignore et compromet le mystère de la terre, de la vie, il appartient sans doute à la femme de le sauvegarder* »[41].

Le sort de l'être humain est donc lié à la terre et il ne peut trouver sa voie en dehors de ses rapports nécessaires avec elle: c'est cela le salut de Dieu à annoncer à toute l'humanité[42]. Comme on le perçoit, « *la terre nous habite, la terre nous anime, en réponse, nous lui donnons une âme* »[43]. Cette terre réagit aux comportements bons ou mauvais de l'être humain, parce qu'elle est porteuse d'une haleine de vie et d'un souffle divin. Dès lors, l'épuiser et la maltraiter, c'est se priver de sa

[36] Supra, chapitre sixième et les enquêtes sur terrain en annexes de cette dissertation doctorale, p. 183 et p. 386.
[37] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 147.
[38] *Idem*, p. 536.
[39] Id., « Et si la terre était notre mère…Quelle sauvegarde? », p. 13.
[40] E. A. Johnson, *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/Celle qui est*, Paris, Cerf, 1999, p. 286. Voir aussi: É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, pp. 500-501. Pour être la mère de Jésus-Christ, la Vierge Marie est le modèle parfait de la sagesse. Cfr. P.-É. Bonnard, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1966, p. 18.
[41] O. Clément, *Le visage intérieur*, Paris, Stock, 1978, p. 101.
[42] J. M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p. 126. Voir aussi: R. Klaine, *Le destin de l'univers selon les Ecrits bibliques d'avant notre ère, t. 1*., Paris, Cerf, 2000, p. 188. Cet aspect des choses est présente dans les récits bibliques (*Gn* 2,4-8 ; *Ps* 139,5 ; *Jb* 8,19 ; *Is* 29,16, etc.).
[43] J. Onimus, *Teilhard de Chardin et le mystère de la terre*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 16. Voir aussi: É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 498.

« bénédiction », s'en prendre à soi-même et à la biodiversité. D'où, « *si la nature est un objet à transformer (et non à vénérer), c'est en bon jardinier* »[44].

En outre, si la terre est une « divinité nourricière », dispensatrice de la vie et de la régénération, elle demeure également source de dégénérescence, « monstre carnivore » ayant un pouvoir coercitif. Le Pape François a raison de se référer à un dicton populaire: « *Dieu pardonne toujours, nous, nous pardonnons parfois, la nature –la création– ne pardonne jamais quand elle est maltraitée, et si on n'en prend pas soin, elle nous détruira !* »[45]. L'imaginaire traditionnel yansi baigne dans cette même logique, considérant la terre comme mère de tout homme, source de vie mais aussi, lieu de la mort (porte malheur, elle se venge contre sa violation). D'où, les humains sont pour la terre –dans la vie et dans la mort–[46]. À cet égard, « *la terre est le lieu vital, le limon de l'être de l'homme. Et lorsque celui-ci tire sa révérence, il retourne à la source qui l'accueille en son antre comme sein de son repos en attente du grand signal de son réveil* »[47].

À la suite de Pierre Teilhard de Chardin, Jean Onimus souligne avec finesse que: « *la terre n'est pas seulement cet objet qu'analyse la science: elle est un lieu sacré, le temple où est né, où se développe l'Esprit qui est un mixte de pensée et d'amour* »[48]. C'est dire qu'il y a une dimension invisible dans le visible. En d'autres termes, dotée d'une « intériorité » échappant à toute maîtrise de l'être humain, « *notre terre a une flèche eschatologique (…) qui la promet à une destinée d'éternité* »[49]. Bien entendu, nous pouvons soutenir, à l'instar d'Évariste Kabemba Nzengu que: « *si la terre a été dotée du pouvoir d'autogenèse, grosse d'un secret de salut, si elle est demeure de l'homme et du Logos, elle niche d'autres valeurs telles que le mystère de salut qu'elle couve, la spatialité qu'elle éploie comme espace sacré, cosmique et espace de la création* »[50].

En somme, par l'Incarnation de Jésus-Christ, la terre constitue cette voie qui nous ouvre aux valeurs humaines, sociales et spirituelles et à la transcendance, en faveur de toute vie. Ainsi, l'idée d'imprégner la relation de l'être humain à la nature d'un sens du sacré ne signifie pas «

[44] P. Ariès, *Écologie et cultures populaires. Les modes de vie populaires au secours de la planète,* Paris, Utopia, 2015, p. 180.
[45] François, *Discours au corps diplomatique accrédité près le Saint-Siège* (13 janvier 2014). Voir aussi: Id., *Audience générale du mercredi* (21 mai 2014).
[46] Supra, chapitre troisième, cinquième et sixième, p. 75; p. 153 et p. 183.
[47] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie*. *Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 151.
[48] J. Onimus, *Teilhard de Chardin et le mystère de la terre*, p. 14.
[49] A. Gesché, *Dieu pour penser, t. 4: Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994, p. 106. Voir aussi: É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 498.
[50] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie*. *Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 495.

sacralisation de la nature ». Il s'agit, en fait, de considérer avec émerveillement et mystère, la présence toujours immanente de l'Esprit planant dans la création. Autrement dit, c'est une sorte « d'approche sacramentelle de la création » qui peut bien corriger et équilibrer l'actuelle approche trop anthropocentrique et utilitariste de la raison instrumentale[51].

IX. 1. 3. De la délicate contemplation des créatures de Dieu à leur sauvegarde

C'est à la manière de Saint François d'Assise qui, en contemplant dans toutes les créatures la sagesse immense du Créateur, fraternisait avec elles[52]. Aujourd'hui, il y a une nécessité de cette louange à la fois intérieure qu'extérieure, afin de passer de la possession/domination de la terre à la contemplation de la création. Chez les Yansi, c'est en contemplant l'être humain, les espèces animales et végétales, les eaux, les montagnes, les paysages…, que les anciens s'exclamaient, battant des mains en signe de révérence et de reconnaissance: « *bwey, bwey,* bien, bien, tout cela appartient à Dieu qui l'a créé »[53]. Il s'agissait pour eux, d'une part, de reconnaître qu'ils n'étaient pas des propriétaires de la création et d'autre part, d'aller intérieurement, bien au-delà des créatures pour bien communier avec le Créateur. Ils ne prétendaient pas s'arrêter aux seules créatures oubliant leur Auteur[54]. C'est dans ce silence intérieur qu'ils apprenaient, comme déclare le Patriarche œcuménique Bartholomée I[er], « à *percevoir comment 'les cieux racontent la gloire de Dieu et le firmament annonce l'ouvrage de ses mains'(Ps 19,1)* »[55]. Ceci implique non seulement l'écoute de la voix ou cri de la nature, mais également une *metanoia,* un changement des regards, des attitudes et des comportements, afin de retrouver l'émerveillement.

Nous ne professons pas « la nostalgie d'un âge d'or perdu » qui consisterait à contempler l'harmonie de la création en ignorant que la nature peut être hostile à l'être humain (maladies, catastrophes, etc.). En revanche, il s'agit d'envisager que l'altérité peut se manifester dans la contemplation, l'émerveillement et l'étonnement devant la valeur et la consistance propres de la

[51] Cfr. R. S. Gottlieb (éd.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford University Press, 2006, pp. 96-97. Voir aussi: F. Wilfred, « Hacia una ecoteología interreligiosa », dans *Concilium*, nº 331 (2009), pp. 51-64.
[52] Cfr. É. Bidot, *La création retrouvée*. *L'écologie selon Saint François,* Paris, Éd. Emmanuel, 2021, pp. 159-168.
[53] Cfr. Le chapitre sixième et les enquêtes en annexes de cette dissertation doctorale, p. 183 et p. 386.
[54] Nous voudrions faire nôtre, les commentaires de la Bible de Jérusalem au sujet de *Sg* 13, 1-9: *« Contempler les merveilles de la Création ouvre l'âme du chrétien et de tout homme au sentiment de l'immensité divine et l'invite à entrer en rapport avec son Dieu pour lui offrir son adoration. Les hommes qui sont à la recherche de Dieu sont respectables pour leur démarche loyale, même s'ils n'ont pas encore rencontré le Christ. Les esprits aveuglés par l'orgueil de leur science se ferment à la révélation divine* ».
[55] Patriarche Bartholomée, *Et Dieu vit que cela était bon*, Paris, Cerf, 2015, p. 11. Voir aussi: *LS*, nº 234.

nature[56]. Cette attitude spirituelle peut aussi susciter les élans de préservation du don reçu qu'est la création. Le Pape François l'exprime avec finesse dans une prière à la fin de *Laudato si'*: « *Ô Dieu, Un et Trine, communauté sublime d'amour infini, apprends-nous à te contempler dans la beauté de l'univers, où tout nous parle de toi. Éveille notre louange et notre gratitude pour chaque être que tu as créé. Donne-nous la grâce de nous sentir intimement unis à tout ce qui existe* » (*LS*, nº 246). Dans ce même sens, la délicate contemplation des créatures peut signifier: « *la capacité de percevoir la présence de Dieu dans la nature et les relations de chaque créature avec Dieu* »[57]. Cela dit, nous avons à rendre gloire à Dieu, Artisan parfait de toutes les œuvres merveilleuses (cf. *Gn* 1, 4; *Ps* 8,2; 104,1).

Jésus-Christ, « prototype de l'humanité réconciliée », porte dans sa personne même ce mystère de la contemplation et du soin de la création en tant qu'image parfaite du Père (cf. *LS* 97; *LD* 1; 64). Sous ce rapport, « *écouter le Verbe, se mettre à contempler la création, c'est en quelque sorte laisser résonner le Verbe créateur à travers les œuvres de la création* »[58]. Ainsi, bien opérer un passage obligé de la contemplation des créatures à leur sauvegarde, « *c'est en quelque sorte appliquer l'amour providentiel du Père parmi toutes les créatures* »[59]. C'est que, comme François d'Assise, notre parole doit être « *celle qui révèle à tout le créé sa vocation de louange et de gratitude à l'égard du Créateur* »[60]. En d'autres termes, l'action de contempler doit nous amener à « redécouvrir notre fraternité » avec la terre, de sorte que prendre soin de toutes les créatures devienne un mode de vie. Il s'agit, en fait, de « *reconsidérer les paramètres dans lesquels se meut la mystique créationnelle, qui invite à la louange solidaire des créatures, à l'accès esthétique et à la fraternité avec le cosmos* »[61].

La contemplation de la création a aussi des répercussions éthico-théologiques dans la mesure où « *respecter la biodiversité ou promouvoir la biodiversité, c'est un acte de co-création, de participation au travail de l'Esprit-Saint pour promouvoir une création qui manifeste plus encore la gloire de Dieu, sa beauté, sa générosité et les multiples facettes de l'infinité de Dieu* »[62]. D'où, l'humain est appelé à être maître de la création non pas dans l'exploitation matérialiste et

[56] Cfr. F. Euvé, « Théologie de la nature », dans *Recherches de Science Religieuse*, nº 98/2 (2010), p. 273.
[57] J-C. Larchet, *Les fondements spirituels de la crise écologique…* , p. 116.
[58] F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création. Un dialogue entre théologie et écologie*, Lyon, Éd. Peuple Libre, 2021, p. 240.
[59] *Ibidem.*
[60] É. Bidot, *La création retrouvée. L'Écologie selon Saint François*, Paris, Éd. Emmanuel, 2021, p. 173.
[61] F. J. Ruiz Pérez, « Creación y ecología », dans J. J. Tamayo, *Nuevo diccionario de teología*, Madrid, Trotta, p. 189.
[62] F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création…*, p. 245.

destructrice mais plutôt, dans la contemplation et l'action de grâce à Dieu pour tout ce qu'il a créé. En d'autres termes, « *nous devons protéger la création parce qu'il s'agit d'un don que le Seigneur nous a fait (…) nous sommes gardiens de la création (…)*»[63].

Par ailleurs, les petites balades en montagnes ou collines, au long de la mer, nous apprennent d'une façon ou d'une autre, à contempler la beauté de la création de Dieu sans aucun élan de destruction. Finalement, contempler avec admiration les créatures dans leur diversité, grandeur et bonté, constitue une louange à la Trinité tout entière[64]. Telle est une attitude vertueuse à inculper aux nouvelles générations, à la manière des ancêtres.

IX. 1. 4. De la désinterdiction à l'intégration de l'interdit pour la survie

Nous n'envisageons pas d'instaurer un système limitant fortement la créativité et les libertés individuelles, voire collectives. En revanche, nous prônons une possible intégration du culturel et du spirituel dans le soin de la terre et ses ressources. En effet, l'heure n'est plus à opposer nature et culture, car, « *la culture est congénitale à la nature et que la nature est dans la culture* »[65]. Nous entendons par culture, avec Eloi Messi Metogo, « *la manière dont un groupe humain, un groupe social, habite le monde* »[66]. Dans cet espace occupé et habité par l'être humain, il y a certes, une série de rites, de croyances, d'interdits, de totems, de restrictions, de normes, de valeurs, de symboles, de mythes, de proverbes, de contes, d'adages, (etc.).

Selon les enquêtés, tous ces éléments culturels et symboliques, non seulement tiennent compte de l'interdépendance et de la réciprocité entre les espèces vivantes mais aussi, animent à préserver la cohésion sociale et à sécuriser l'accès à la terre ancestrale[67]. Autrement dit, les coutumes de la sagesse ancestrale ne blessant pas « l'évangile de la création » peuvent constituer aussi les premières et meilleures voies qui rejoignent la volonté de Dieu créateur. D'où,

[63] François, *Audience générale du mercredi* (21 mai 2014).
[64] Cfr. Jean-Paul II, *Catéchèse* (2 août 2000), nº 4. Voir aussi: *LS*, nº 238.
[65] G. Busino, « Nature et artifices dans les sciences sociales », dans É. Fuchs et M. Hunyadi (éds.), *Éthique et natures*, Genève, Labor et Fides,1992, pp. 73-90. Voir aussi: M. Taleb, *l'Écologie vue du sud. Pour un anticapitalisme éthique, culturel et spirituel*, Paris, Sang de la Terre, 2014, pp. 15-16.
[66] E. Messi Metogo, *Le christianisme peut-il mourir en Afrique* ? Paris, Karthala, 1997, p. 183.
[67] Cfr. Le chapitre sixième et les enquêtes en annexes de cette dissertation doctorale, p. 183 et p. 386.

l'imaginaire yansi comme « système écologique particulier » peut entrer en dialogue avec le dogme de la création en tant qu'un partenaire local du christianisme[68].

Pour l'imaginaire yansi, avons-nous noté, les interdits et tabous totémiques font partie des mécanismes conçus par les ancêtres en vue de préserver la cohésion communautaire et l'intégrité de la terre ancestrale. Celle-ci est perçue comme une entité, un corps ayant plusieurs membres ou parties, l'être humain y compris. De ce fait, personne n'a le droit d'amputer une de ses parties pour ses seuls intérêts égoïstes. De fait, « *sans relever de la magie ni de la superstition, ces interdits, (totems) ont été un facteur favorisant la sauvegarde de l'environnement* »[69]. Le théologien africain Bénezet Bujo s'exprime bien à propos: « *c'est par la pratique des tabous et d'interdits que la tradition a formé le peuple à travers les âges à découvrir et à intérioriser les normes concernant le respect envers la nature. Mais avec l'arrivée du temps colonial, le règne de l'argent et la rationalité occidentale pour qui la nature n'a aucun secret, tout respect envers la création a commencé à reculer…* »[70]. Dans ce contexte, le but de ces interdits s'avère la sauvegarde écologique, l'harmonie, la cohésion sociale, (etc.).

En effet, la logique de la désinterdiction (tout est permis), s'accompagnant de la triple concupiscence: l'hédonisme, l'égoïsme et l'orgueil, a conduit les humains à détruire l'intégrité de la terre comme par représailles. C'est en fait une logique du refus des limites ou « d'exister dans des limites » (croyances, préceptes, règles, tabous, interdits). Pourtant, la logique d'intégrer les interdits, les lois ou décrets, est valorisée dans la Bible, afin de garder l'alliance avec Dieu, avec les autres semblables et avec la terre. Celle-ci ne doit pas être « profanée sous les pieds de ses habitants » (*Gn* 2,16-17; *Lv* 25, 1-7; *Ex* 23,19; *Is* 24, 5-6) (cf. *LS* 68). Ainsi, nous estimons qu'il est opportun d'interpréter les interdits en les intériorisant librement pour mieux découvrir leur « intelligibilité nouvelle », afin de les intégrer dans l'éducation. Dans ce sens, les enfants apprennent à devenir « des initiés », c'est-à-dire des « adultes responsables ». Autrement dit, à travers le rôle indispensable de l'éducation, le maintien de l'équilibre naturel peut devenir un devoir moral pour chacun dans la communauté locale.

[68] Cfr. B. Fansaka Biniama, « Le 'prêtre' de la divinité de la terre (*Nga-Lébwéy*) chez les Yansi de la RD Congo », dans Id. (dir.), *Écologie, traditions africaines et développement. Enjeux environnementaux en Afrique subsaharienne*, Paris, Ceesba-Karthala, 2015. pp. 46-47.
[69] G. Maloba Kayamba, « 'Bwimuntu' en langage parémiologique. Fondements et Enjeux d'une cosmothéandricité africaine », dans *Cahiers des Religions Africaines, nouvelle série*, nº 1 (2021), pp. 125-146.
[70] B. Bujo, « Le christianisme africain et sa théologie », dans *Revues des Sciences Religieuses*, nº 84/2 (2010), p. 173.

À cause des interdits, l'exploitation et la consommation de certaines espèces ont été modérées. Ce qui a permis à la nature de se renouveler et à la perte de la biodiversité de reculer. Par ailleurs, il s'observe avec acuité que l'absence de tous ces mécanismes traditionnels accélère le consumérisme et la raréfaction des ressources de la terre[71]. Certes, les interdits n'ont plus de valeurs, car, les générations nouvelles détestent tout de la tradition et veulent tout consommer et tout de suite. Cependant, lorsque les interdits de sauvegarde de la terre sont foulés aux pieds, la terre elle-même se venge du transgresseur réclamant justice et réparation[72]. Ainsi, les interdits par leur aspect coercitif peuvent bien atténuer les atteintes à la nature en tant que « régulateur » du maintien des écosystèmes des communautés locales[73].

De ce qui précède, nous estimons qu'il y a dans les interdits une « rationalité éco-théologique » pouvant bien aider à entonner le cantique d'une nouvelle sagesse d'habiter le monde qui évite de compromettre durablement le bien-être et la qualité de la vie sur terre[74]. Comme l'écrit avec clarté Monseigneur Guy de Kerimel, évêque de Grenoble-Vienne: « *les interdits permettent à l'homme d'apprendre à canaliser ses désirs infinis en les orientant vers l'amour de Dieu et du prochain. Si ses désirs sont détournés de leur véritable objectif et centrés sur lui-même, l'être humain tombe dans la logique infernale de la toute-puissance. Il se détruit lui-même en abîmant sa relation à Dieu, à l'autre, à la terre* »[75]. C'est alors qu'intervient la pertinence du sens des limites entre préservation et exploitation nécessaire.

IX. 1. 5. De la conciliation entre préservation et exploitation nécessaire

Loin de nous l'intention de sauver une nature sacrée ou intouchable. Nous voudrions plutôt rechercher la conciliation entre préservation et exploitation nécessaire au sein d'une création voulue par Dieu et demeurant en alliance avec Lui. Dans cette perspective, au lieu de vouloir dominer la nature à tout prix, c'est-à-dire à devenir dévastateurs de la création, il vaudrait mieux faire la paix avec elle dans la prudence nécessaire, la réconciliation et la prise de conscience des

[71] G. Maloba Kayamba, « 'Bwimuntu' en langage parémiologique. Fondements et Enjeux d'une cosmothéandricité africaine », pp. 140-141.
[72] Cfr. É. Kabemba Nzengu, *Création et écologi*e. *Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 149; D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…,* p. 397.
[73] Cfr. B. Fansaka Biniama, *Écologie, traditions africaines et développement…,* pp. 25-26. Voir aussi: D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…,* p. 371-373.
[74] Cfr. L. Santedi Kinkupu, « Pour une nouvelle sagesse d'habiter le monde », dans *Revue Africaine de Théologie*, nº 56 (2004), pp. 167-170.
[75] Mgr Guy de Kerimel, « Dieu, le prochain, la terre: la triple alliance » https://www.diocese-grenoble-vienne.fr/share-MGRGh7c5oca8umoi.html (consulté le 18/07/ 2022).

limites inhérentes[76]. En d'autres termes, l'être humain doit chercher à cultiver et à garder la création dans le sens de « *faire croître le monde avec responsabilité, en le transformant afin qu'il soit un jardin vivable pour tous* »[77]. Voilà qui peut empêcher de traiter la nature comme une réalité intouchable et d'en abuser tout simplement comme objet soumis à l'exploitation arbitraire[78]. En fait, « *ce n'est pas dans la possession de la création que peut se situer l'harmonie, c'est dans le lâcher prise. Utiliser selon les nécessités et laisser les créatures être ce qu'elles sont, dans toute la mesure du possible* »[79].

C'est un appel pressant à user les créatures en fonction « des besoins réels et primordiaux », un usage qui soit responsable, raisonnable et bon, afin de conserver la relation unitaire de survie qui existe entre l'être humain et la nature[80]. En effet, l'humain doit « *respecter en protégeant l'environnement qui l'héberge et consommer avec sagesse et modération les produits de la terre* »[81]. Il s'agit, pour noter avec le Pape François, « *d'éviter la dynamique de la domination et de la simple accumulation de plaisirs* » (*LS* 222). Car, le style de vie qui privilégie le « bon plaisir » en laissant l'intempérance prendre le dessus, « *viole les limites que notre condition humaine et la nature nous demandent de respecter* »[82]. Cette forme de « péché » plonge l'humain dans l'*hybris* au détriment des autres créatures de Dieu. À cet égard, l'humilité s'avère indispensable, parce qu'elle est « *le premier facteur de notre réconciliation avec la nature* », déclare Philippe Roch[83]. Sous ce rapport, l'être humain se doit de passer d'un « *contrat exclusivement social à un contrat naturel de symbiose et de réciprocité où notre rapport aux choses laisserait maîtrise et possession pour l'écoute admirative, la réciprocité, la contemplation et le respect* »[84].

[76] Cfr. P. Nsanguluja Cisungu, « L'Afrique noire face à la crise écologique. Pour une gestion équilibrée de la nature », dans *Cahiers des Religions Africaines, Nouvelle série*, nº 1 (2020), pp. 89-110.
[77] François, « Journée mondiale de l'environnement, culture du rebut, normalité et tragédie ». *Audience générale du mercredi* (5 juin 2013), (consulté le 26/09/2022).
[78] Cfr. P. Nsanguluja Cisungu, « L'Afrique noire face à la crise écologique. Pour une gestion équilibrée de la nature », pp. 94-95.
[79] M. Donzé, « Saint François d'Assise et la nature », p. 12 .
[80] Cfr. J.-C Larchet, *Les fondements spirituels de la crise écologique*, p. 27.
[81] G. Maloba Kayamba, «'Bwimuntu' en langage parémiologique. Fondements et Enjeux d'une cosmothéandricité africaine », p. 135.
[82] Cfr. François, « La création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu (*Rm* 8,19) ». *Message pour le Carême 2019*, nº 2. (consulté le 27/09/2022).
[83] P. Roch, « La nature, source d'inspiration spirituelle », dans D. Bourg et P. Roch (éds.), *Crise écologique, crise des valeurs? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2010. p. 263.
[84] M. Serres, *Le contrat naturel*, Paris, Flammarion, 1990, p. 67.

Visiblement, il faudrait pour chacun de nous une ascèse stricte –renoncement et privation– s'accompagnant des éléments fondamentaux comme la tempérance et le sacrifice[85]. Cela implique « maîtrise de soi et modération » non seulement dans la consommation de nourriture et boisson mais aussi, de toutes les ressources naturelles disponibles pouvant servir au bien-être des générations présentes et futures[86]. Car, « *le bonheur requiert de savoir limiter certains besoins qui nous abrutissent, en nous rendant ainsi disponibles aux multiples possibilités qu'offre la vie* » (*LS* 223). La suffisance constitue alors une valeur spirituelle qui, accompagnée de la tempérance, assure l'harmonie avec Dieu, le prochain et les autres créatures[87]. Le Patriarche œcuménique Bartholomée I[er] s'exprime finement: « *chacun de nous est appelé à faire une distinction cruciale entre ce que nous voulons et ce dont nous avons besoin* »[88]. C'est ce que Joseph Ki-Zerbo dénomme: « la coresponsabilité sans frontière » dans le temps comme dans l'espace à l'égard de la nature: « *Dans le temps, car nous avons hérité d'un patrimoine que nous devons transmettre enrichi. Dans l'espace, parce que désormais nul pays n'accèdera seul au salut écologique* »[89].

Question de rationaliser l'utilisation des techniques modernes, la production et la consommation des ressources naturelles tout en sachant que « *la nature n'est pas seulement quantitative-objective, mais aussi qualitative-vivante* »[90]. Ce qui implique aussi la véritable lutte contre « l'économie de profit, de plus en plus », qui exclut et tue, propre à la tendance capitaliste, afin de promouvoir « une économie de besoin ou du suffisant, de la décroissance et de la paix, amie de la terre et de la vie », ordonnée au strict minimum (cf. *EG* 53). Cette dernière se veut respectueuse de l'être humain et de la nature dans les limites voulues de celle-ci et les besoins réels de l'autre. Nous saisissons qu'« *on ne peut préserver la nature sans promouvoir l'homme, ne serait-ce que parce qu'il fait partie intégrante de la nature* »[91]. Dans cette même optique, la tempérance devient donc « une véritable éthique d'autolimitation »[92] des plaisirs, des passions, des

[85] Cfr. J.-C Larchet, *Les fondements spirituels de la crise écologique,* p. 110.
[86] Cfr. *Ibidem.*
[87] Cfr. P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie chrétienne et dans la pensée bantoue. Fondement d'une éthique de la tempérance,* Frankfurt, Peter Lang, 2010, p. 309. Voir aussi: J.-C Larchet, *Les fondements spirituels de la crise écologique,* pp. 110-111.
[88] Patriarche oecuménique Bartholomée I[er], « La dimension eucharistique, ascètique et spirituelle du sacrifice », dans *Discours de clôture du symposium « Religion, science et environnement »,* Venise, 10 juin 2002.
[89] J. Ki-Zerbo, *Compagnons du Soleil*. *Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, Paris, La Découverte-Unesco, 1992, p. 663.
[90] G. Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique, T. III-1, Cosmologie théologique. Science et philosophie de la nature*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 322.
[91] J. Ki-Zerbo, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité …* , p. 664.
[92] Cfr. P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie chrétienne…*, p. 290.

convoitises et de l'agir. S'il nous faut dire autrement, « *la visée de la tempérance est de maintenir l'harmonie interne et externe de l'homme dont la manifestation est le regain de l'amour à soi et aux autres créatures, lequel amour est en Dieu et part de lui. (…) Le but de la tempérance est l'amour renouvelé pour la création* »[93]. D'où, la condition dans laquelle l'être humain se met par son action quotidienne n'épargne pas la nature ou son milieu vital[94].

Somme toute, la conciliation entre préservation et exploitation nécessaire vise à poser une limite équilibrée. Parce qu'il s'ensuit que si l'être humain se penche totalement vers la raison instrumentale, tout le créé apparaît comme quelque chose à dominer à volonté et à exploiter sans frein; en revanche, s'il opte pour « la raison cordiale », tout, les personnes, les créatures et la terre elle-même seraient comme interdépendants et dignes de soin et de respect[95]. C'est que « *protéger la nature en limitant nos prélèvements excessifs et en réduisant nos rejets nocifs, c'est travailler à la fois à la restauration des équilibres naturels et à la sauvegarde des intérêts humains* »[96]. Voilà une invitation à dire non à toutes les logiques de « rentabilisation systématique », d'accaparement, gaspillage et de prédation de la nature et de l'humain. Cette manière de procéder rejoint l'agir du chef de terre, en synergie avec les autres instances des compétences traditionnelles. Car, à travers un usage responsable de la terre, patrimoine collectif pour toutes les générations, se valorise d'une façon ou d'une autre, l'interrelation entre les passés, le présent et l'avenir[97], en reconnaissant la finitude de toutes les créatures.

IX. 1. 6. La reconnaissance de l'interrelation et de la finitude des créatures

Ceci paraît une évidence d'un point de vue écologique et théologique. Ces deux évidences renvoient *hic et nunc* à la question de savoir quel est « l'agir bénéfique »[98] qui prendrait en compte le bien de l'homme et celui de la nature. Tout se joue dans la reconnaissance et le respect de l'interrelation et des limites inhérentes à chacune des parties concernées. En effet, l'interrelation

[93] *Idem*, p. 309.
[94] H. Faes, « Écologie et sens de la création », dans *Revue des sciences religieuses,* nº 81/4 (1993), p. 603.
[95] J. I. Calleja Sáenz de Navarrete, « El espíritu tecnocrático de la vida y la cultura actual », dans *Lumen*, *Revistas de síntesis y orientación de ciencias eclesiásticas*, nº 4 (2020), pp. 459-466.
[96] F. Ost, « Après nous le déluge? Réflexions sur la responsabilité écologique à l'égard des générations futures », dans Hélène Ackermans, *Variations sur l'éthique. Mélanges à Jacques Dabin*, Bruxelles, Presse de l'Université Saint Louis, 1994, pp. 389-411.
[97] Cfr. Le chapitre troisième, sixième et les enquêtes sur terrain de cette dissertation doctorale, p. 75; p. 183; p. 386.
[98] G. Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique, T. IV-1, L'affirmation de la foi. Anthropologie théologique: Problématique scientifique et philosophique,* Genève, Labor et Fides, 2004, p. 108.

qui remonte à Dieu et la finitude, sont des expériences propres à l'humain et à la nature[99]. Puisque limité, l'être humain vit aussi dans un environnement limité sous toutes ses formes. Il existe un « *caractère limité des ressources naturelles, certaines d'entre elles n'étant pas renouvelables* » (*SRS* 34). D'où, l'urgence pour l'homme moderne de s'autolimiter, de « se ré-penser comme tel », partant aussi bien de sa propre finitude, de sa faillibilité et de sa mortalité que de sa réciproque fragilité avec la terre et ses ressources. Nous pensons évidemment aux catastrophes naturelles, à la disparition des espèces, aux divers conflits armés et non-armés, à la question de la faillite économique mondiale, (etc.)[100].

Dans les pages qui précèdent, nous avons eu à souligner avec le théologien Bénezet Bujo que le négro-africain est un faisceau des relations qui sont à la fois « humaines, cosmiques et divines ». Prendre au sérieux toutes ces relations, signifie être attentif au caractère fragile de l'existence humaine. C'est aussi savoir que le devenir de l'être humain peut se compromettre irrémédiablement dans la mesure où il tend à négliger le cosmique[101]. En fait, les équilibres naturels et les intérêts humains réels ne doivent pas s'opposer. Comme on le voit, la reconnaissance et l'acceptation des limites inhérentes peuvent constituer la condition *sine qua non* pour mieux vivre les relations interpersonnelles et celles avec les autres créatures[102]. En ce sens, « *se savoir personne limitée ne conduit pas à la solitude et à l'échec de la vie, mais plutôt à l'ouverture et à la création d'une nouvelle qualité des relations (…). L'acceptation de ses propres limites tisse des relations saines* »[103]. N'est-ce pas que l'expérience d'être limité a permis à Job de renouer sa relation avec Dieu (*Jb* 14, 5-6)[104]?

Comme l'on aura remarqué, l'humain peut faire du mal ou du bien à soi-même et à ses semblables dans la façon dont il traite la nature. Car, il y a une certaine solidarité qui doit être respectée entre l'homme et la nature, tous deux étant liés à Dieu par leur origine et leur destinée[105]. Ce Dieu, écrit Gérard Siegwalt, « *s'oppose à l'orgueilleux, à celui qui se croit uniquement placé*

[99] Le Pape François ne dit-il pas: « *Créés par le même Père, nous et tous les êtres de l'univers, sommes unis par des liens invisibles, et formons une sorte de famille universelle, une communion sublime qui nous pousse à un respect sacré, tendre et humble* », *LS*, nº 89.
[100] Cfr. P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie...*, p. 312.
[101] Cfr. B. Bujo, « La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie », dans É. Fuchs et M. Hunyadi (éds.), *Éthique et natures*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 153.
[102] Cfr. P. Monga Wa Matanga, *Membralité écologique des êtres dans la théologie...*, pp. 317-319.
[103] *Idem*, p. 317.
[104] *Ibidem*.
[105] Cfr. J. McCarthy, «Théologie et écologie», dans *Nouvelle Revue Théologiq*ue, nº 130-3 (2008), p. 556.

sur, au-dessus de la nature, et ne se sait pas placé d'abord dans la nature »[106]. Certes, l'orgueilleux refuse carrément de reconnaître ses limites et d'admettre clairement que « *notre propre corps nous met en relation directe avec l'environnement et avec les autres êtres vivants* » (*LS* 155)[107]. Il y a une sagesse qui allègue que tout le créé appartient à Dieu, insiste sur l'interaction de tous les aspects de la vie humaine et sur les sorts étroitement liés de la nature et de l'être humain[108]. Ainsi, nous admettons que « *de la compréhension de l'interconnexion et l'interdépendance surgissent l'attitude de compassion empathique avec toutes les créatures et un sens profond de la solidarité parmi les êtres humains* »[109].

Reconnaître l'interrelation et la finitude des créatures, c'est comprendre mieux que « *la dépendance étroite de l'homme, dans son existence corporelle, à l'égard de la nature, fait que toute atteinte portée à la nature est une atteinte portée à l'homme, que toute destruction de la nature est une destruction de l'humanité. Inversement, tout soin apporté à la nature est un soin apporté à l'humanité* »[110]. Il s'agit de faire preuve de l'altérité et de la solidarité écologique en traitant la nature avec plus de soin, car d'elle, dépendent la vie et la survie de l'être humain[111]. Pour rejoindre Philippe Roch, « *la conscience de l'unicité de la vie et du monde, de la parenté, de l'interdépendance, de la fraternité entre tous les êtres doit nous inspirer le respect, la solidarité et la compassion* »[112]. De plus, l'écologie nous révèle qu'il y a la limite, c'est-à-dire les ressources naturelles ne sont pas illimitées et que l'écosystème terrestre ne dispose pas infiniment la capacité d'adaptation aux changements internes[113].

Sous ce rapport, « *l'écologie nous apprend qu'il n'y a d'être qu'en relation, en contexte, que cela est vrai non seulement du monde social et culturel, mais également du monde naturel*

---

[106] G. Siegwalt, « Ecologie et théologie. En quoi les problèmes d'environnement concernent-ils notre pensée, notre foi et notre comportement? », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, nº 54 (1974), p. 347.

[107] Voici ce qu'affirme aussi le Pape François dans son Exhortation Apostolique *Evangelii Gaudium*: « *Moyennant notre réalité corporelle, Dieu nous a unis si étroitement au monde qui nous entoure, que la désertification du sol est une maladie pour chacun; et nous pouvons nous lamenter sur l'extinction d'une espèce comme si elle était une mutilation* », *EG*, nº 215.

[108] Cfr. L. Santedi Kinkupu, « Mondialisation, marginalisation et défis multiples en Afrique. Quel avenir pour le discours théologique africain ? », dans *religions africaines et mondialisation: Enjeux identitaires et transculturalité. Actes du VII Colloque international du CERA*, Kinshasa, Facultés Catholique de Kinshasa, 2004, pp. 87-109.

[109] F. Wilfred, « Hacia una ecoteología interreligiosa », p. 64.

[110] J.-C. Larchet, *Les fondements spirituels de la crise écologique*, p. 120.

[111] Cfr. G. Maloba Kayamba, «'Bwimuntu' en langage parémiologique. Fondements et Enjeux d'une cosmothéandricité africaine », p. 135.

[112] P. Roch, « La nature, source d'inspiration spirituelle », p. 263.

[113] L. Vailancourt, « La théologie écologique de Gérard Siegwalt », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 66, nº 2 (2010), pp. 311–329.

»[114]. De toute évidence, les interrelations existent entre les espèces vivantes. C'est comme dans l'Afrique noire, « *l'individu est toujours lié aux autres et à la terre sacrée* »[115]. Il ressort par ailleurs que dans son expérience, soit-elle humaine ou religieuse, l'être humain « *ne vit pas seulement la relation qui le lie à tout mais aussi la dissolution de cette relation* »[116]. Telle est l'ambivalence propre de la nature humaine. Dans cette ambivalence, l'être humain éprouve une limite. Celle-ci s'avère une expérience religieuse: sa propre finitude et celle de la terre; c'est là où il fait « l'expérience de la transcendance »[117]. Cela peut paraître utopique dans une société postmoderne qui préconise la logique de liberté absolue, de rentabilité, de production et consommation illimitées, de l'individualisme, (etc.).

Nous pouvons clore en disant fondamentalement que, l'humain existe en relation et dans des limites. Il est « *un compagnon voyageur des autres espèces dans l'odyssée de l'évolution* »[118]. Être en interrelation signifie aussi reconnaître l'autre, surtout les moins pourvus, les faibles qui sont identifiés à la terre. C'est écouter le langage et le cri de la terre d'autant plus que le sort de celle-ci et de l'humain n'en fait qu'un, les deux sont plus que jamais liés et indissociables[119].

IX. 1. 7. De l'élévation de l'homme et de la nature au Créateur en Jésus-Christ: l'Eucharistie

Fruits de la terre et du travail humain (pain et vin), l'Eucharistie, corps et sang du Christ en partage, élève l'être humain et la nature comme dons à offrir au Créateur. C'est le « sacrament écologique par excellence ». L'être humain rend « *à Dieu avec action de grâce ce qu'il a reçu de Lui* »[120]. Cette idée est aussi bien présente chez Pierre Teilhard de Chardin pour qui, dans chaque célébration eucharistique, c'est l'ensemble de la création qui est récapitulé et offert à Dieu[121]. Saint Irénée dira aussi: « *Nous Lui offrons non comme à quelqu'un qui serait dans le besoin, mais pour Lui rendre grâces à l'aide de Ses dons, et sanctifier la création* »[122]. Dans cette logique, l'être

[114] H. Faes, « Écologie et sens de la création », p. 594.
[115] D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…,* p. 100.
[116] G. Siegwalt, « écologie et théologie. En quoi les problèmes d'environnement concernent-ils notre pensée, notre foi et notre comportement ? », p. 351.
[117] Cfr. *Idem*, p. 349. Voir aussi: É. Kabemba Nzengu, « Et si la terre était notre mere... Quelle sauvegarde? », p. 8.
[118] A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables, suivi de quelques croquis*, Paris, Flammarion, 2000, p. 145.
[119] J.-C. Larchet, *Les fondements spirituels de la crise écologique*, p.120.
[120] Cfr. *Idem*, p. 45.
[121] Cfr. P. Teilhard de Chardin, *La messe sur le monde*, Paris, Seuil, 1965. Voir aussi: F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création…,* p. 207.
[122] I. de Lyon, *Contre les hérésies*. *Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, Trad. A. Rousseau, Paris, Cerf, 1985[2], p. 612.

humain est censé adopter envers les autres créatures « un comportement marqué par l'éthique eucharistique », c'est-à-dire avoir l'amour de Dieu pour le fondement, en préconisant l'utilisation de toute la création en vue de lui rendre grâce[123].

En effet, c'est dans l'Eucharistie que la création entière trouve sa plus grande élévation (cf. *LS* 236). L'Eucharistie est ce sacrifice qui nous réconcilie avec Dieu et scelle la nouvelle Alliance en Jésus-Christ, étendant au monde entier le salut et la paix[124]. De ce fait, *« vivre l'eucharistie c'est donc se laisser appeler à être les gardiens de la création* »[125]. Le théologien orthodoxe John Zizioulas soutient que: « *quand nous nous rendons à l'Eucharistie, nous apportons avec nous les créatures de la Terre. Nous évoquons le Dieu qui aime chacune d'entre elles. Nous pleurons pour les dommages causés à leur détriment. Nous compatissons avec elles* »[126]. Dans *Laudato si'*, le Pape François, marchant sur les pas de son prédécesseur Jean-Paul II, note: « *L'Eucharistie est en soi un acte d'amour cosmique* » (*LS* 236)[127]. D'où, la célébration eucharistique constitue le lieu d'une « spiritualité cosmique »[128].

L'Eglise, experte en humanité, exhorte à prendre en considération toutes les forces et les réalités matérielles, spirituelles, symboliques et sociales de diverses cultures en présence. En d'autres termes, « *l'eucharistie, qui est la célébration de la mort et de la résurrection de Jésus de Nazareth, renvoie à la terre à partir des produits du sol et des pratiques de l'alimentation* »[129]. Ce qui implique d'intégrer au sein de la liturgie, les grands symboles de l'espace naturel: l'eau, le pain, le vin, l'huile, le feu, le sol, l'encens, les fleurs, l'air, le vent, les étoiles, la terre elle-même, (etc.). Parce que, toutes ces ressources naturelles, soient-elles grandes ou petites sont chargées de symboles et ont été non seulement assumées par l'Incarnation de Jésus-Christ mais aussi, réconciliées et consacrées dans sa vie, sa mort et sa résurrection[130].

---

[123] Cfr. J. Swietochowski, « Paradoxe cosmique et éthique eucharistique chez Grégoire de Nysse », dans *Revue des sciences religieuses*, nº 3/91 (2017), pp. 359-378.
[124] *Missel Romain, Prière eucharistique III.*
[125] F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création…*, p. 208.
[126] J. Zizioulas, « Preserving God's Creation: Three Lectures on Theology and Ecology: Part I and II », dans *King's Theological Review*, nº 12 (1989), pp. 1-5.
[127] Dans l'Encyclique *Ecclesia de Eucharistia* (17 avril 2003), nº 8, le Pape Jean-Paul II exprimait déjà le caractère "universel et cosmique" de l'Eucharistie en ces termes: « *Oui, cosmique! Car, même lorsqu'elle est célébrée sur un petit autel d'une Église de campagne, l'Eucharistie est toujours célébrée, en un sens, sur l'autel du monde. Elle est un lien entre le ciel et la terre. Elle englobe et elle imprègne toute la création* ». Nous citerons désormais: *EDE.*
[128] Cfr. F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création…,* p. 207.
[129] J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p. 132.
[130] A. Beauchamp, « Réconciliation et environnement », dans *Pèlerins en marche*, nº 32 (2010), p. 16.

Sous ce rapport, il s'avère opportun de souligner de façon claire la double dimension de l'Eucharistie qui se révèle dans cette dissertation doctorale: celle de réconcilier et celle de motiver pour la justice sociale.

Premièrement, réconcilier les humains entre eux, avec Dieu créateur et le reste du créé. En effet, sacrement de la réconciliation par excellence, l'eucharistie est la célébration de l'amour envers Dieu, les membres de la communauté et envers les autres créatures. Nous considérons donc l'Eucharistie comme « mémorial de la réconciliation » des humains entre eux, avec Dieu et avec le reste de la création. En d'autres mots, l'Eucharistie nous permet de faire l'expérience de la réconciliation en profondeur avec nous-même, avec Dieu, le prochain et avec le reste du créé. Il s'agit en ce sens de retrouver « une attitude eucharistique » dans les relations interhumaines et avec les êtres de la nature, afin d'hâter la réconciliation avec Dieu en Jésus-Christ. À cet égard, l'Eucharistie ne se réduit pas à une seule dimension morale ou personnelle, étant donné qu'elle porte les joies et les infirmités du monde présent, ses peines et ses reculs[131].

Deuxièmement, motiver pour la justice sociale, la fraternité, la solidarité réciproque, etc. D'après le Pape François, « *l'Eucharistie est aussi source de lumière et de motivation pour nos préoccupations concernant l'environnement et elle nous invite à être gardiens de toute la création* » (*LS* 236). Certes, les chrétiens qui participent à l'eucharistie, doivent accepter de pratiquer la justice sociale, signe de fraternité et de solidarité entre les enfants de Dieu[132]. Il s'agit, en fait, d'éviter toutes les tentations d'exploitation de l'être humain et de la terre pour le profit égoïste et la soif du pouvoir tyrannique. Voilà pourquoi, *« le jour du repos (dimanche), dont l'Eucharistie est le centre, répand sa lumière sur la semaine tout entière et il nous pousse à intérioriser la protection de la nature et des pauvres* » (*LS* 237). Dès lors, il convient d'insister sur le « lien étroit entre la confession et l'eucharistie », étant donné la nécessité permanente du sacrement de pénitence pour remettre la paix et l'harmonie en soi-même, dans le groupe social dans l'Eglise et dans le cosmos[133]. C'est là la pierre d'angle aussi bien de la préservation de l'être humain et de la nature que de la fructification des créatures selon la volonté du Créateur[134].

---

[131] Cfr. P. Teilhard de Chardin, « Le Christique » (1955), dans *Le cœur de la matière, Œuvres, t. XIII*, Paris, Seuil, 1976, p. 109. Voir aussi: *GS*, nº 1.

[132] Cfr. A. Ramazani Biswende, « Le synode africain, dix après. Enjeux et défis », dans *Nouvelle Revue théologique*, nº 127 (2005), pp. 541-556.

[133] Cfr. F. Kabasele Lumbala, « Le péché, la confession et la réconciliation de l'Afrique », dans *Concilium*, nº 210 (1987), p. 97. C'est l'Eglise qui exhorte aux chrétiens guéris après le sacrement de réconciliation, à communier au corps et au sang du Seigneur dans l'Eucharistie afin de sceller justement cette communion avec le Christ, avec les autres et avec la création. Voir: *CEC*, nnº 1422-1428.

[134] Cfr. É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère,* pp. 576-579.

Donc, dès le moment initial où nous demandons pardon, l'Eucharistie a une dimension réconciliatrice. Elle purifie les *« relations de l'être humain avec Dieu, avec lui-même, avec les autres et avec le monde* » (*LS* 237). De plus, lorsque l'Eucharistie se termine, c'est une motivation pour aller se consacrer au travail en faveur de la paix, de la réconciliation et de la justice sociale. Ce qui implique d'être solidaire, de s'excuser auprès du voisin et de réparer ce qui a été abusé. Il y a donc un lien entre l'Eucharistie et la sauvegarde de toute la création[135].

Pour finir, Jésus est Parole, Pain de Vie et véritable Réconciliateur[136]. Comme second Adam, le Christ, par l'eucharistie, accepte de se faire produit de la terre afin de récapituler tout l'Univers[137]. Autrement dit, « *le Fils de Dieu s'est fait homme pour restituer toute la création, dans un acte suprême de louange, à Celui qui l'a tirée du néant (…) Il le fait par le ministère sacerdotal de l'Église, à la gloire de la Trinité sainte. (…)* » (*EDE* 8). C'est une visée eschatologique de la réconciliation par le mystère eucharistique poussant l'Eglise à une compassion toujours soutenue et renouvelée envers les faibles des communautés humaines et l'espace naturel. Source et sommet de la justice et de la répartition équitable des biens, l'Eucharistie convoque l'être humain à résister à la tentation du « toujours plus, du bonheur illimité » pour retrouver le goût de la justice sociale et de la création comme don de Dieu pour tous.

IX.1. 8. La reconsidération de la répartition équitable des ressources naturelles et de l'exigence de justice entre les humains

Au regard des possibilités qu'offre la nature, il y a lieu de construire un espace socio-cosmique harmonieux et propice à la vie des générations présentes et futures. Ceci ne peut s'avérer possible qu'à travers la reconsidération de la répartition équitable des ressources de la terre et de l'exigence de justice pour tous. C'est là un impératif catégorique et inconditionnel dans la gestion du rapport Homme-Nature, afin de sauver la vulnérabilité inhérente aux deux parties concernées. Certes, pour préserver la terre, la lutte contre les injustices et les inégalités socio-économiques fait partie intégrante des questions de l'heure. Parce que simplement, « tout est lié ». En effet, nous ne prétendons pas ici définir, en les distinguant, les différentes espèces de justice[138]. En revanche, il s'agit d'intégrer la justice commutative, la distributive et la contributive dans le souci des

[135] Cfr. Benoît XVI, *Sacramentum caritatis. Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eucharistie, source et sommet de la vie et de la mission de l'Eglise* (22 février 2007), nnº 25; 90. Voir aussi: *EDE*.
[136] Cfr. L'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix, *Lineamenta de la IIème Assemblée spéciale pour l'Afrique*, *La Documentation Catholique*, n° 2365 (2006), pp. 830-861.
[137] Cfr. É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 457.
[138] Aristote, *Ethique à Nicomaque, V: La Justice,* trad. de J. Cachia, Paris, Ellipses/Marketing S.A., 1998. Thomas d'Aquin, *Somme de théologie, primera pars, IIa-IIIae, question 58, Articles 5 et 6,* Paris, Cerf, 1984.

équilibres naturels en vue du bien commun. Cela suppose aussi bien l'équité dans les relations réciproques, le respect des contrats et des engagements, l'accès de chacun aux biens essentiels mieux, au minimum vital que la pratique de ses droits et devoirs pour le bien-être de tous[139]. Il y a ici une profonde éthique de la responsabilité individuelle et collective pour la survie de l'humanité.

Bien entendu, les humains peuvent faire régner la justice, même si celle-ci relève bien de l'apanage de Dieu créateur qui, même au repos, secourt sa création, c'est-à-dire garantit l'ordre cosmique[140]. Autrement dit, puisque le Créateur de l'univers visible et invisible, par sa providence, est garant de la justice et de l'équité, l'être humain se doit, à l'imitation de Dieu, d'apporter son concours dans l'harmonie et les soins à donner à la terre et ses ressources[141]. Pour que se réalise cet ordre socio-cosmique tel que voulu par Dieu pour fructifier la terre, « un nouveau type d'homme est à inventer » ou mieux, il faut « *une nouvelle humanité d'hommes solidaires de toute la création, mus par une sagesse nouvelle d'habiter cette terre en bons bergers* »[142]. On le voit, il s'agit, en fait, de construire une société plus humaine et plus juste. Dans celle-ci, le souci du droit personnel et du bien des autres doivent se conjuguer et se conditionner l'un l'autre[143]. Car, la logique du chacun pour soi occasionne les gémissements de la création (cf. *Rm* 8, 22), du fait même de la prédation, de l'accaparement du nécessaire vital par les uns aux dépens des autres[144].

Dans cette perspective, mettant en évidence la péricope du miracle de la multiplication des pains, le Pape François souligne que: « *Lorsque la nourriture est partagée de façon équitable, avec solidarité, personne ne manque du nécessaire, chaque communauté peut répondre aux besoins des plus pauvres. Écologie humaine et écologie de l'environnement vont de pair* »[145]. En ce sens, la nouvelle humanité d'hommes solidaires doit faire l'effort de réunir les deux principes de Hans Jonas qui relèvent de la justice générationnelle et de la survie de la terre: « *vouloir l'humanité*

[139] Cfr. L. Boff, « Théologie de libération et écologie. Alternative, confrontation ou complementarité? », dans *Concilium*, nº 261 (1991), pp. 89-101.
[140] Cfr. R. Klaine, *Le destin de l'univers selon les Écrits bibliques d'avant notre ère, t. 1.,* Paris, Cerf, 2000, p. 54. Voir aussi: É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie*. *Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 416.
[141] Cfr. Id., *Création et écologie Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 415.
[142] Cfr. *Idem,* p. 416.
[143] Cfr. François, « Le choix du nom de François. Une aide pour le respect de la création ». *Audience au corps diplomatique accrédité près le Saint-Siège* (22 mars 2013). (consulté 03/09/2022). Voir aussi: T. Michelet, *Les papes et l'écologie. De Vatican II à Laudato si'*, p. 374.
[144] Cfr. R. Mpia Tamfutu, « La quête de l'harmonie Homme-Nature chez les Yansi. Gage d'une éthique théologique pour la société postmoderne, dans *Telema*. *Revue de réflexion et créativité chrétiennes en Afrique*, nº 1/22 (2022), pp. 36-57.
[145] François, « Journée mondiale de l'environnement. Culture du rebut, normalité et tragédie », *Audience générale du mercredi* (5 juin 2013). (consulté le 03/09/2022).

future et ne pas compromettre les conditions pour la survie indéfinie de l'humanité sur terre »[146]. C'est une question de la responsabilité intergénérationnelle. Car, souligne Jean-Paul II, *« toute utilisation de nos ressources naturelles suppose qu'on ne perde jamais de vue les besoins des autres êtres humains: ceux de demain comme ceux d'aujourd'hui. (…) La terre est essentiellement un héritage commun dont les fruits doivent profiter à tous* » (*PDC* 8; *LS* 92-93; 157).

Selon les opinions reçues des enquêteurs, la société traditionnelle pratiquait la justice distributive ou mieux, le « partage équitable », dans la mesure où ce que la nature a donné, c'est pour tous, tout le monde a au moins la même quantité ou une part et est assisté[147]. Ceci regarde non seulement la communauté des vivants mais aussi, des non-encore-nés et même des morts. Parce qu'en Afrique noire, les enfants à naître « aiguisent l'espérance des vivants et de la communauté des morts », ils constituent la justice contributive, soutient Bénezet Bujo[148]. En fait, les enfants à naître suscitent l'espérance dans la communauté des vivants en tant que flambeau de la relève des ancêtres. Ces derniers prêchaient le respect pour l'intégrité de la nature à travers les croyances, les rites ou paroles rituelles, les consignes, les préceptes, les totems et les interdits, les proverbes, les mythes, les contes, et les adages, afin d'assurer en bon escient ce partage équitable des fruits de la création dans le présent et le futur.

Pour Jürgen Moltmann qui fustige l'égoïsme et le gaspillage des ressources naturelles par la génération contemporaine, « *la communauté humaine ne peut subsister dans la chaîne des générations que dans un équilibre des possibilités de vie entre les générations présentes et futures. Le contrat des générations est aujourd'hui menacé d'une rupture qui serait mortelle pour l'humanité (…)* »[149]. C'est là une injustice écologique affectant directement les personnes et les institutions sociales et exigeant en même temps, un minimum de justice à la fois sociale et environnementale pour garantir la préservation de la terre[150]. En Afrique de l'Ouest, Thomas Sankara, président du Burkina Faso (1983-1987) « a su allier les quêtes de l'écologie avec celles

[146] H. Jonas, *Principe responsabilité*, p. 31. Voir aussi: Jean Greisch, « La responsbilité pour les générations futures: le sens éthique de la transmission », dans R. Bélanger et S. Plourde, *Actualiser la morale. Mélanges offerts à René Simon*, Paris, Cerf, 1992, p. 255.
[147] Cfr. Supra, chapitre sixième et les enquêtes sur terrain en annexes de cette dissertation doctorale, p. 183 et 386.
[148] Cfr. B. Bujo, « La justice contributive dans le contexte africain. A propos de l'identité de Caritas Africa », dans *Telema. Revue de réflexion et créativité chrétiennes en Afrique*, vol. 2, nº 13 (2003), pp. 45-55. Voir aussi: Jean-Paul II, *Mémoire et identité: conversations au passage entre deux millénaires*, Paris, Flammarion, 2005, pp. 24-25; *AM*, nº 69. É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, pp. 418-419.
[149] J. Moltmann, « La société moderne a-t-elle un avenir?», dans *Concilium*, nº 227 (1990), pp. 59-70.
[150] L. Boff et V. Elizando, « Editorial », dans *Concilium*, nº 261 (1995), p. 8. Voir aussi: É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 420.

de la justice sociale » (éducation environnementale dans les écoles, reboisement, lutte contre la coupe abusive du bois, contre les feux de brousse, lutte pour les meilleures conditions de vie des populations, etc.)[151]. C'est dire qu'« *il ne peut y avoir de préservation de l'environnement sans une défense des communautés rurales qui sont aux premières lignes* »[152].

Sous cet angle de vue, Léonardo Boff soutient: « *le plus urgent est d'établir la justice sociale, afin de garantir un degré élémentaire de vie et de dignité. Une fois ce palier fondamental atteint, on peut solliciter une justice écologique. Cela suppose plus qu'une justice sociale: cela implique une nouvelle alliance entre les êtres humains et les autres êtres…* »[153]. La justice sociale qui exige l'existence des relations justes entre les personnes, s'avère indissociable de la justice écologique. Autrement dit, « *l'écologie humaine et sociale ne peut aller sans l'écologie de la nature et de la terre (…). L'oppression des êtres humains et l'oppression contre la nature n'existe pas l'une sans l'autre. Ainsi en va-t-il de la lutte contre l'une de ces oppressions: elle ne peut réussir si elle ne s'associe pas à la lutte contre l'autre* »[154]. Pour la noble raison, soutient le Pape François: « *tout est lié, et la protection authentique de notre propre vie comme de nos relations avec la nature est inséparable de la fraternité, de la justice ainsi que de la fidélité aux autres* » (*LS* 70). Cela étant, même les biens privés ne doivent se concevoir que dans la perspective de la justice sociale. Car, se comporter en propriétaire absolu, c'est mettre en danger, à la fois, la terre, les pauvres et les générations futures[155].

Les liens intrinsèques entre la justice sociale, la paix et la sauvegarde de la création, conditionnent la destination commune des biens[156]. D'ailleurs, témoigne le Pape François, « *Dieu dénie toute prétention de propriété absolue (Lv 25,23*) » (*LS* 67). C'est que les ressources naturelles ne doivent pas être utilisées seulement pour le profit de quelques-uns au grand mépris de la majorité. Le Pape Benoît XVI ne disait-il pas: « *la conscience humaine est interpellée par de graves injustices existant dans notre monde, en général, et à l'intérieur de l'Afrique en particulier.*

[151] M. Taleb, *L'écologie vue du sud*. *Pour un anticapitalisme éthique, culturel et spirituel*, Paris, Sang de la Terre, 2014, p. 136.
[152] *Idem*, pp. 142-143.
[153] L. Boff, « Théologie de libération et écologie. Alternative, confrontation ou complementarité? », dans *Concilium*, nº 261 (1991), p. 99.
[154] D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique. De la théandricité à la cosmo-théandricité*, Paris, Karthala, 2022, pp. 282-283.
[155] D. Greiner, « Nous sommes tous de la terre. Une lectura de Laudato si'», dans *Transversalités*, nº 139 (2016), pp. 25-37.
[156] Cfr. *CEC*, nº 176-178.

La confiscation des biens de la terre par une minorité au détriment de peuples entiers, est inacceptable parce qu'immorale. La justice oblige à 'donner à chacun son bien propre'» (*AM* 24).

À terme, une juste répartition des biens et un accès pour tous les humains aux fruits de la terre sont fortement requis, afin de garantir la survie de l'humanité entière. C'est cet agir que Dieu attend de tous. Ce Dieu qui, en proclamant l'année jubilaire pour tous (*Lv* 25, 10-11) marque non seulement l'exigence de justice et d'harmonie entre les créatures mais aussi, la limitation des logiques d'accumulation égoïste des biens parmi les habitants de la terre. Ainsi donc, l'exigence de justice et la répartition équitable des biens entre tous, préfigurent la réconciliation universelle avec Dieu et élève toute la création vers Lui en Jésus-Christ.

IX. 2. Quelques défis

Dieu créateur nous a procuré toutes les ressources de la terre à condition que nous puissions promouvoir l'équilibre écologique ou mieux, le respect authentique de l'intégrité de la création. Cet appel pressant à « une vie harmonisée et réconciliée » des humains entre eux et avec le reste du créé, constitue un impératif catégorique à cette ère de la crise écologique. Celle-ci est fruits de la démesure humaine, de la gestion irresponsable et égoïste de la terre. Dès lors, il s'agit d'envisager à rendre témoignage au Dieu de Jésus-Christ fixant un regard sur toute la Création qui gémit (*Rm* 8, 22). En d'autres termes, l'être humain doit chercher à « *récupérer sa vocation de prêtre de la création* »[157], afin qu'advienne la réconciliation intégrale dans l'amour, la paix et la justice. D'ailleurs, « *c'est la dimension sacerdotale de sa destinée* »[158].

Pour ce faire, quelques défis majeurs à relever se font sentir d'ores et déjà. Pour l'Afrique noire en général et la République Démocratique du Congo en particulier, ces défis majeurs peuvent être considérés comme des priorités en termes de choix socio-économico-politiques, culturels, spirituels et environnementaux. Certes, l'immense complexité des problèmes inhérents à la cohabitation Homme-Nature déborde les frontières et fait donc appel à l'interdisciplinarité des sciences et des savoirs.

---

[157] Cfr. J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p. 117. En fait, « *la grandeur de la mission confiée à l'être humain valorise l'homme, certes, mais elle ne diminue pas pour autant la valeur des êtres de la nature; elle l'augmente au contraire en en faisant l'objet d'une reconnaissance et en la portant, dans la contemplation et l'usage eucharistique, à son plus haut degré* ». J.-C. Larchet, *Les fondements spirituels de la crise écologique*, p. 52.
[158] J. Moltmann, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création,* Paris, Cerf, 1988, p. 101.

IX. 2. 1. Défi de l'éducation à la citoyenneté écologique et au développement durable

Nous assistons à un accroissement de la population et à une consommation effrénée des ressources de la terre. Celle-ci se trouve être menacée, polluée, dominée et épuisée par le péché du genre humain. L'être humain s'est plongé dans l'ignorance du Créateur et dans la séparation avec lui, se tournant aux seules créatures. En d'autres mots, se prévalant maître du monde, « *l'homme s'est détourné de Dieu pour se tourner vers les créatures considérées comme des réalités indépendantes, puis vers lui-même pour rapporter les créatures à soi sans plus les renvoyer à leur créateur* »[159]. Cette erreur anthropologique, avons-nous dit, est aussi à la base des désastres écologiques présents. Elle empêche l'humain à redécouvrir la vérité authentique de ce qu'il est[160]. Le monde créé par Dieu semble être livré entre les mains des techno-scientifiques de la nature[161]. Selon ces derniers, doivent régner, les valeurs fondamentales: « recherche du pouvoir, préservation du pouvoir et recherche du profit »[162]. C'est donc dans ce contexte qu'il faudrait recentrer la question relative à ce défi.

En effet, le défi éducationnel présuppose davantage, au-delà de sa complexité, l'équilibre, la tempérance, la modération et l'humilité, l'amour et la compassion, la mesure et la limite, dans les décisions, les choix et les options à prendre. Nous l'avons dit, la famille détient la première place d'éducatrice à l'éthique écologique et aux élans d'un développement intégral. Il s'agit pour la famille, de tenir en compte le maintien et la survie des communautés de vie ou des ressources de la race qui sont considérées comme « les matrices physiques et les mères morales » de tout développement[163]. Ce qui implique de faire comprendre à l'opinion, en toute vérité, les méthodes de conservation des espèces et des écosystèmes, en élaborant celles qui sont susceptibles d'exploitation non destructrice et en sensibilisant aux techniques de reconstitution des milieux déjà dégradés[164]. Car, à en croire Louis Bouyer, « *le développement assuré et sans critique de techniques comme celle de l'énergie nucléaire, par exemple, engage dans un bourgeonnement autocratique de l'Etat, (...) une massification de la population tout entière, asservie à une*

[159] J.-C. Larchet, *Les fondements spirituels de la crise écologique*, p. 53.
[160] Lire à ce sujet: *CA*, nº 37 et *Veritatis Splendor*, nº 2.
[161] Cfr. L. Scheffczyk, *Création et providence* (1963), trad. de Patrick Prévot, *Histoire des dogmes*, Paris, Cerf, 1967, pp. 157-245. Voir aussi: J. McCarthy, «Théologie et écologie », p. 550
[162] Cfr. O. Abel, « Le bouleversement éthique des horizons », dans J.-N. Peres (dir.), *L'avenir de la terre, un défi pour les Eglises*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010, p. 31. Voir aussi: J. Moltmann, *Jésus le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993.
[163] Cfr. L. Bouyer, *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu*, Paris, Cerf, 1982, p. 261.
[164] Cfr. R. Coste, *Les dimensions sociales de la foi: Pour une théologie sociale*, Paris, Cerf, 2000.

propagande mensongère délibérément, qui vient appuyer, voire dépasser, la plus inquisitoriale des polices dans ses effets déshumanisants »[165]. Sous ce rapport, pour être intégrale, l'éducation doit urgemment « *former à la responsabilité éthique dans l'usage de la technique* » (*CV* 70).

Dans cette éducation, la lutte acharnée est à mener contre ce qui tend à convertir les formes de vies et les économies en « simples valeurs d'usage et de rentabilité ». C'est que les nouvelles générations doivent apprendre à évaluer les actions humaines non pas en réfléchissant toujours en termes économiques, mais bien plus, sur base de « critères éthiques et esthétiques »[166]. Pour ce faire, il faudrait préconiser une grande considération de la terre dépassant la valeur économique, en vue d'une relation vitale avec elle à la manière de nos ancêtres, c'est-à-dire retourner vers les valeurs non matérielles de sensibilité, de cœur et d'âme[167]. De toute évidence, nous considérons que « *le développement est impossible, s'il n'y a pas des hommes droits, des acteurs économiques et des hommes politiques fortement interpellés dans leur conscience par le souci du bien commun* » (*CV* 71). Le développement humain durable doit honorer l'intégralité des dimensions intérieures, en favorisant l'interdépendance et la solidarité dans le bien vivre ensemble[168]. L'éducation devrait promouvoir, dans sa vision et son action, la fragilité du vivant, en évaluant les valeurs et les comportements, en lien avec toutes les aspirations et tous les besoins humains réels[169].

Une telle éducation doit se préoccuper de la « culture-noyau »[170], c'est-à-dire des structures et des éléments ou codes culturels –rituels, règles, symboles, mythes, etc.– des communautés locales. Il y a une certaine continuité à respecter. C'est un préalable indispensable pour toute réussite de systèmes économiques et de tout développement à proposer aux communautés locales. Il s'agit, en fait, d'intégrer toutes les « forces et réalités locales réelles » du point de vue matériel, spirituel, symbolique, social, (etc.). Autrement dit, les populations locales et leur bien-être devront être au centre de toutes les décisions et actions à poser dans leur milieu vital. Cela, pour éviter les suspicions, les attitudes et les comportements de révolte, de rejet, de non-confiance, d'auto-

[165] L. Bouyer, *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu*, p. 260.
[166] Cfr. A. Biancofiore, « Ethique de la terre et appropriation du vivant ». https://notos.numerev.com/articles/revue-3/274-ethique-de-la-terre-et-appropriation-du-vivant (consulté le 14/10/2022).
[167] Cfr. A. Leopold, *Almanach d'un comté des sables, suivi de quelques croquis,* p. 282. Voir aussi: E. Morin, *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Hachette Pluriel, 2012, p. 50.
[168] D. Lang, « Naissance d'une éthique écologique chrétienne », dans *Revue Projet*, nº 324-325 (2011), pp. 130-135.
[169] Cfr. C. Dartiguepeyrou, « Où en sommes de notre conscience écologique? », dans *Vraiment durable*, nº 4 (2013), pp. 15-28.
[170] V. Tobler Müller, « Struktur und Kulturblindheit in unserer Verfassungsgemeinschaft? », dans B. Sitter-Liver (éd.), *Herausgeforderte Verfassung. Die Schweiz im globalen Kontext*, Freiburg, Universitätsverlag,1997. Cité par: B. Bujo, « Culture africaine et développement: Un dialogue nécessaire », dans *Finance et Bien Commun*, nº 28-29 (2007), pp. 40-45.

exclusion, (etc.)[171]. Il est donc nécessaire « *d'exploiter les logiques et recettes locales, dans une perspective d'enrichissement des décisions et actions de développement et de transformation* »[172]. Question de revaloriser dans le milieu rural, le commerce traditionnel basé sur certains critères d'échanges et valeurs autres que l'argent: par exemple, le troc, la ristourne, l'entraide mutuelle dans les travaux collectifs aux champs et à la construction des cases, (etc.)[173]. Ici, il n'y a aucun refus de l'intégration de la technoscience dans le processus du développement soutenable.

En dépit des difficultés qui peuvent prendre racine sur plusieurs plans, surtout en milieu rural, cette éducation ne fera pas l'économie de la dénonciation de tous les maux qui rongent les liens vitaux entre l'humain et la terre. Nous pointons du doigt le modèle économique néolibéral qui occasionne tant l'interaction entre la pauvreté et les injustices que la dégradation des équilibres naturels, dans les pays d'Afrique au sud du Sahara (cf. *LD* 29). C'est pratiquement le cas de la République Démocratique du Congo où dans les régions de l'Est qui regorgent de richesses convoitées et exploitées par divers pays riches et les multinationales, les populations sont condamnées à vivre dans une misère honteuse [174]. À cela, s'ajoutent, comme partout en Afrique noire, tous les déchets toxiques et produits impropres à la consommation en Occident, mais déversés dans cette Afrique devenue poubelle à ciel ouvert[175]. On le voit, la catastrophe écologique est également la résultante d'une « économie capitaliste carnassière » qui ne cesse d'asphyxier les pays du Tiers-Monde disposés à la clochardisation[176]. Ainsi, au nom du respect pour l'intégrité de la création et la justice, cette éducation ne doit pas ignorer que les pays riches contractent une dette tant technologique que financière auprès de populations vulnérables d'Afrique noire[177].

[171] Y. Sanogo Zanga et N.-V. Coulibaly, « Croyances animistes et développement en Afrique subsaharienne », dans *Horizons philosophiques*, nº 2 (2003), pp. 148-150.
[172] *Idem*, p. 149.
[173] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement et promotion de la justice sociale…*, p. 431.
[174] Les Évêques de ce pays ont à plusieurs reprises cet état des choses: « Au lieu de contribuer au développement de notre pays et profiter à notre peuple, les minerais, le pétrole et la forêt sont devenus des causes de malheur. Comment comprendre que les concitoyens se trouvent, sans contrepartie ni dédommagements, dépouillés de leurs terres, par le fait de superficies concédées ou vendues à tel ou tel exploitant minier ou forestier ? ». Cfr. Conférence Épiscopale du Congo (CENCO), *Vade mecum du Citoyen congolais sur la gestion des ressources naturelles*, pp. 4-5. Voir aussi: D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique*, p. 281.
[175] Cfr. J.-M. Ela et A.-S. Zoa, Fécondité et migrations africaines: les nouveaux enjeux, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 31. Voir aussi: *LS*, nº 51; J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine*. *Le Dieu qui libère*, pp. 120-126.
[176] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 421.
[177] V. Leclercq, « L'air et l'eau: l'appel à prendre soin de nos vies, dans l'encyclique Laudato Si' », dans *Bulletin*, nº 11-12 (2018), pp. 33-40. Voir aussi: *LS*, nº 51.

Ce défi éducationnel ne prétend pas opposer la préservation de l'espace naturel au vrai développement d'une part, et ne préconise pas que la loi du marché puisse guider la gestion des défis écologiques, d'autre part[178]. Il considère que « *la tradition chrétienne de l'amour des pauvres est compatible avec l'émergence d'un amour renouvelé pour la nature* »[179]. Car le vrai développement met ensemble le souci de l'économique, du social et de la nature en lien avec les générations futures. Il ne signifie pas une « croissance infinie » puisqu'il accepte la fragilité de la nature et de l'être humain. En accord avec les enquêtés, il paraît bien pénible d'adopter une telle éducation dans un contexte « d'accumulation d'argent sale et de richesses exagérées » par une minorité puissante aux dépens de nombreux pauvres. Situation qui provoque des violences sociales et des destructions du milieu naturel comme par représailles. En Afrique noire, disons-le, « *les problèmes écologiques résultent des conflits politico-économiques et sociaux. Ils sont la conséquence des relations malsaines et injustes qui endommagent le patrimoine naturel* »[180]. Ainsi, le remède est à situer aussi au niveau d'une écologie sociale et politique[181].

Tout compte fait, le défi de l'éducation à la citoyenneté écologique et au développement durable déborde bien le seul cadre familial pour embrasser le domaine du programme scolaire, des ONG intéressées, des entreprises privées et publiques, des communautés locales, des Eglises et des ministères publics en RDC. Il revient donc à l'État de régulariser le comportement collectif dans sa politique[182]. Aussi, tous les acteurs et les organisations ou les associations de défense de la nature ont à jouer un rôle majeur dans la sensibilisation au niveau de toutes les communautés locales, afin d'éviter des pratiques destructrices et prédatrices au nom du progrès. Cette mission appartient également aux chefs des terres et aux autres instances des compétences traditionnelles en Afrique noire. Ainsi, la sagesse ancestrale de la cosmovision yansi peut rejoindre les Objectifs de Développement Durable (ODD) que prône l'Organisation des Nations-Unies (ONU), l'agenda 2030 et toutes ces questions actuelles qui ont beaucoup à voir avec l'écologie.

[178] Cfr. *Idem*, p. 35
[179] Cfr. J. McCarty, «Théologie et écologie », p. 555. Voir aussi: *LS*, nº 71.
[180] D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 476.
[181] Cfr. V. Leclercq, « L'air et l'eau: l'appel à prendre soin de nos vies, dans l'encyclique Laudato Si' », pp. 35-36.
[182] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 447. Voir aussi: M.-C. Mukwasa Gipela, *Compétence de base d'un éco-citoyen. Stratégies de mise en oeuvre d'un curriculum intégrateur pour l'éducation environnementale à l'école primaire en RD Congo,* Academia-L'Harmattan, 2020, pp. 60-61.

IX. 2. 2. Défi de la revisitation de l'approche traditionnelle africaine de la nature

Aborder la question de la revisitation de l'approche traditionnelle africaine de la nature revient à s'inscrire dans la logique de certains savoirs endogènes, savoir-être et savoir-faire qui exaltaient l'écoute et le respect du langage de la terre avec tout ce qu'elle contient. C'est reconnaître que ces savoirs endogènes se préoccupaient aussi de la cohabitation harmonieuse Homme-Nature. Il s'agit, en fait, de reconsidérer cette perception traditionnelle comme « un patrimoine culturel » faisant partie intégrante des valeurs authentiques à préserver et à partager fièrement avec les autres cultures du monde[183]. Toutefois, faisons observer, de prime abord, que les sociétés traditionnelles de l'Afrique noire présentent des limites et des insuffisances inhérentes à toute pensée humaine. En d'autres termes, elles n'ont jamais constitué une réalité statique dans l'histoire ou mieux, « une référence dogmatique irrévocable », bien que certaines de leurs essences peuvent encore nous prodiguer des leçons d'inspiration[184]. Ainsi donc, pour mieux nous projeter vers l'avenir, nous envisageons ressortir de la sagesse traditionnelle, certaines valeurs et éléments culturels susceptibles de permettre une dynamique nouvelle de la réconciliation des humains entre eux et avec la nature.

Le retour à l'approche traditionnelle peut favoriser un dialogue approfondi et enrichissant avec les diverses richesses culturelles des peuples (*LS* 63). De façon plus précise, avec les spiritualités africaines où les croyances à la terre ancestrale animent les attitudes et les comportements respectables des communautés locales envers la nature[185]. À travers l'art et la poésie, le symbolisme négro-africain reconnaît que le monde n'est pas Dieu mais, une réalité qui inclut l'être humain et fait évoquer Dieu. De ce dernier, dépend le monde, c'est-à-dire reçoit son existence, son sens et son être. La perception de ce que l'on veut faire de la nature n'est pas utilitaire –les ressources ne sont pas attaquées pour servir aux projets d'utilisation toute matérielle– [186]. Car, les montagnes, les arbres, l'eau, les oiseaux, les animaux, délivrent un langage et sont chargés des symboles[187]. Il paraît donc opportun de relire rationnellement la manière dont le négro-

[183] Cfr. P. Nsanguluja Cisungu, « L'Afrique noire face à la crise écologique. Pour une gestion équilibrée de la nature », dans *Cahiers des Religions Africaines, Nouvelle série*, nº 1 (2020), p. 103.
[184] Cfr. N.-D. Ondoa Mekongo, « Développement et respect de l'environnement dans les zones rurales en Afrique », dans P. Diarra, G. Ogui Cossi et P. Poucouta, *Penser la ville africaine de demain dans le contexte de la mondialisation*, Paris, Karthala, 2019, pp. 213-226.
[185] Cfr. J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p. 128.
[186] Cfr. P. Monga Wa Matanga**,** *Membralité écologique des êtres dans la théologie…,* pp. 226-227.
[187] Cfr. J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p. 130

africain d'hier a vécu et compris sa relation à Dieu et à l'univers à partir de ses valeurs et symboles culturels, éthiques, spirituels, philosophiques.

Dans les pages précédentes, nous avons relevé, à partir de la cosmovision yansi, ces quelques valeurs culturelles. Pour les résumer, nous pouvons évoquer le sens de l'alliance et de l'appartenance de l'être humain à la terre et à son groupe social (sa communauté). Car, traditionnellement, la terre et tout ce qu'elle contient est un patrimoine collectif appartenant aux ancêtres, aux vivants et aux non-encore-nés (générations futures). De cette valeur constituant un cadre de vie et la vie elle-même, découle tout le reste, c'est-à-dire le respect de la vie sous toutes ses formes[188], l'esprit de respect et de communion entre les générations, la référence à Dieu et aux ancêtres bienveillants, le sens de la solidarité réciproque, l'existence des croyances, des rites, des mythes, des proverbes, d'interdits, des totems, (etc.)[189]. Certaines de ces valeurs d'intégrité s'avèrent indissociables des valeurs évangéliques, car, le Yansi dépend ontologiquement de l'Être Suprême, Dieu, de sa terre nourricière et commémore ses ancêtres bienveillants. Elles peuvent s'intégrer dans la logique de la foi chrétienne en matière de la préservation de la nature et de la réconciliation des humains entre eux et avec la nature.

De fait, le négro-africain traditionnel approchait la nature comme un partenaire divin et allié de vie dont on a toujours besoin. L'être humain et la nature formaient un même tissu vital. Il s'agissait d'un rapport d'appartenance participative sans confusion ni domination[190]. Autrement dit, le rapport « *était fondé sur l'unité cosmique* »[191]. L'espace naturel dans son ensemble était considéré comme source de la vie présente et de l'avenir. D'où, le recourt à un arsenal des rites et des croyances, accompagné des totems, interdits et tabous, non seulement pour limiter la liberté de l'action humaine dans la nature et sur la nature, mais aussi pour que la biodiversité et certaines espèces rares soient au moins préservées[192]. Il y avait l'exigence du « caractère sacral » de l'action humaine dans la nature, c'est-à-dire une logique préservatrice, salvatrice et sustentatrice dans les

[188] Cfr. D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique,* p. 288.
[189] Dans l'Exhortation apostolique post-synodale *Ecclesia in Africa*, nnº 42-43, le Pape Jean-Paul II évoque ces valeurs positives de la culture africaine en général dont la cosmovision yansi en fait partie de façon intégrale. Voir: Quatrième chapitre de cette dissertation doctorale, p. 117.
[190] C. Nketo Lumba, « Les rapports homme-nature. Approche phénoménologico-anthroplogqiue », dans *Respect de la nature et développement. Enjeux éthiques du développement durable. Actes de la XVIII*ème *Semaine philosophique de Kinshasa du 20 au 24 janvier 2009*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2009, pp. 47-56.
[191] N.-D. Ondoa Mekongo**,** « Développement et respect de l'environnement dans les zones rurales en Afrique », p. 219.
[192] Cfr. J. Onaotsho Kawende, « 'L'ancien ordre écologique' au creuset de la rationalité traditionnelle africaine », dans *Respect de la nature et développement. Enjeux éthiques du développement durable*. *Actes de la XVIII*ème *Semaine philosophique de Kinshasa du 20 au 24 janvier 2009*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2009, pp. 77-78.

rapports Homme-Nature[193]. Le désastre écologique universel nous charge aussi à « *réactualiser l'héritage des cultures africaines où l'homme cherche à vivre en équilibre avec l'univers à partir d'une vision unitaire du monde et d'une spiritualité qui lie le caillou et la plante à Dieu* »[194]. Cette façon de voir les choses, on ne peut la perdre, parce que c'est ancré dans certains esprits, les gens le disent et essaient de la vivre.

Comme on le voit, l'homme moderne a le défi de repenser et de revaloriser la rationalité cachée derrière la logique de nos ancêtres, à l'occurrence Saint François d'Assise; laquelle logique était basée sur la communion, la parenté et la fraternité avec toutes les créatures. Selon les connaissances pratiques des sociétés traditionnelles africaines, la vie inclut la création tout entière. Autrement dit, « l*'anthropologie africaine suggère d'abord le sens et la considération de la communauté cosmique d'interactions (…) La solidarité ontologique africaine lie dans une communion de vie l'Être Suprême, l'être trépassé, l'être humain et la nature* »[195]. Ces savoirs endogènes sont porteurs de sens de la vie et de la manière d'habiter le monde. Ils relèvent de l'apanage des « mémoires collectives des représentants » dans les communautés traditionnelles locales[196]. Le patrimoine culturel africain en général peut servir de soubassement, dans un cadre concerté avec la technoscience[197], à une possible voie de réconciliation des humains entre eux et avec la nature. Néanmoins, il nous faut aussi critiquer et dénoncer un certain rapport qui peut sembler presque « idolâtrique » envers la terre ancestrale. Ce qui prouve bien que les spiritualités africaines « *ne sont pas en mesure de répondre seules à l'ampleur de la crise écologique actuelle. Elles doivent prendre en compte l'aspect interdisciplinaire et multireligieux* »[198].

Au demeurant, le regard critique et réfléchi sur les connaissances pratiques du passé nous a permis de découvrir les éléments fondamentaux qui ont sous-tendu les rapports Homme-Nature. Il s'agit aussi de l'idée de « Dieu en toutes choses »[199] d'une part, et d'autre part, « *la conception*

[193] N.-D. Ondoa Mekongo, « Développement et respect de l'environnement dans les zones rurales en Afrique », p. 219.
[194] J.-M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p. 128.
[195] P. Nsanguluja Cisungu, « L'Afrique noire face à la crise écologique. Pour une gestion équilibrée de la nature », pp. 108-109.
[196] Cfr. *Idem*, pp. 104-105.
[197] Cfr. *Idem*, pp. 107.
[198] D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale…*, p. 472.
[199] Cette spiritualité africaine qui interpelle l'être humain au respect de la nature car Dieu y habite, rejoint le Pape François dans *Laudato si'*, nº 233: « *L'univers se déploie en Dieu, qui le remplit tout entier. Il y a donc une mystique dans une feuille, dans un chemin, dans la rosée, dans le visage du pauvre. L'idéal n'est pas seulement de passer de l'extérieur à l'intérieur pour découvrir l'action de Dieu dans l'âme, mais aussi d'arriver à le trouver en toute chose*

de l'homme comme sujet cosmique, la sacralité de la nature et l'approche de la vie, dans un sens plus immanent, comme un accomplissement, un devenir pleinement »[200]. C'est dans ce sens que Jean-Marc Ela parlera également d'une « *véritable inculturation de la foi au Dieu créateur qui est inséparable des luttes pour la protection de l'environnement* »[201]. Il n'a pas été question de nous opposer aux acquis positifs de la modernité ni de demeurer « attaché de façon viscérale » à cet important patrimoine culturel africain qui tend à disparaître aujourd'hui par suite du choc entre les cultures. Nous préconisions bien plus, une ouverture nécessaire de la « configuration essentielle » de ces savoirs endogènes aux exigences positives de la technoscience moderne. C'est par là que passe également la profonde compassion et la sollicitude envers le prochain et la terre.

IX. 2. 3. Défi de la compassion et de la sollicitude envers le prochain et la terre

Notre mère la terre, opprimée et dévastée, ne cesse d'être associée aux pauvres les plus abandonnés et maltraités de l'humanité tout entière (*LS* 2; 16). Cette tragédie du siècle exhorte tous les habitants de la Planète à opérer un passage obligé d'une société de surconsommation et de gaspillage à une société de compassion (pitié, souffrir avec, partage du malheur avec autrui) et de sollicitude (soins attentifs avec délicatesse). Dans cette même optique, la compassion part de la « passion d'amour » de Dieu. Elle est intratrinitaire, c'est-à-dire du Père se donnant en son Fils dans la plénitude de la joie du Saint-Esprit, et s'étend sur toute l'humanité en souffrance[202]. Jésus, image parfaite du Père, est le modèle par excellence de cette compassion. Car, dans sa passion par amour pour les humains, il compatit à la souffrance de toute la création pour la transfigurer. En ce sens, « *la compassion peut s'étendre plus loin qu'aux hommes. Elle s'étend à la terre, aux sources polluées, aux animaux exploités* »[203]. L'idée du terme sollicitude fait aussi allusion à l'éthique du *care*[204]. Celle-ci consiste à prendre soin avec sollicitude, à porter le regard avec diligence et délicatesse à autrui, aux personnes vulnérables ou encore à toutes les créatures[205].

». Le Pape continue en s'appuyant sur saint Bonaventure: « La contemplation est d'autant plus eminente que l'homme sent en lui-même l'effet de la grâce divine et qu'il sait trouver Dieu dans les créatures extérieures ».

[200] P. Nsanguluja Cisungu, « L'Afrique noire face à la crise écologique. Pour une gestion équilibrée de la nature », p. 108.

[201] J.-M., Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p. 128.

[202] Cfr. É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 565. Voir aussi: Œuvres de Saint Augustin, *De Trinitate I*: *Le Mystère (livres I-VII)*, trad. M. Mellet, T. Camelot. *De Trinitate II: Les Images (livres VIII-XV)*, trad. P. Agaësse et J. Moingt, Paris, Desclée de Brouwer, 1955- 1956.

[203] M. Donzé, « Saint François d'Assise et la nature », *Choisir*, nº 9 (2002), p. 12.

[204] Lire à ce propos: J. C. Tronto, *Un monde vulnérable: pour une politique du care*, trad. H. Maury, Paris, La Découverte, 2009.

[205] Cfr. É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 425.

En effet, une telle approche qui se veut « holistique » suppose le dépassement de l'anthropocentrisme démesuré au profit du « biocentrisme positif » en pensant, comme note André Beauchamp, « *à la valeur de tout avant de penser à un des éléments de ce tout* »[206]. Cela implique certainement de reconnaître et de comprendre la nature comme don gratuit et comme création de Dieu, comme déclare Jürgen Moltmann que nous avons cité précédemment[207]. Certes, il s'agit d'avoir un autre regard sur la création et de changer les modes de vie en faisant la paix avec ses semblables et les êtres de la nature. D'où, la nécessité d'intégrer l'*Éthique d'altérité*[208]qui, selon Carine Dartiguepeyrou, doit procéder de cette manière: « *libération de la part altruiste et empathique de soi; reconnaissance et célébration de la différence de l'autre; reliance avec les singularités diverses* »[209]. C'est en fait cette capacité qui exige « *d'essayer de se mettre à la place de l'autre, tout en sachant qu'on reste à sa propre place* »[210]. Une telle altérité a pour fondement l'autocommunication de Dieu[211]; car, « *Dieu lui-même donateur se fait don comme 'principe constitutif' de l'homme, sans perdre pour autant son autonomie souveraine* »[212].

Comme on peut le percevoir, il y a d'une part, un appel pressant à réparer avec amour, les ruptures que l'humain n'a cessé de créer avec Dieu, avec son semblable et la nature et à rétablir les liens existentiels entre tous par la réconciliation, d'autre part. De cette prise de conscience, doit s'ensuivre la compassion qui mènerait à la conversion écologique, c'est-à-dire à entrer dans le regard de Dieu, afin qu'avec les autres êtres, nous formions une belle communion universelle[213]. Car, soutient Jürgen Moltmann:« *si nous n'allons pas vers un changement radical dans les orientations fondamentales de ces sociétés humaines, si nous ne réussissons pas à modifier notre comportement vis-à-vis des autres êtres vivants et de la nature, cette crise s'achèvera dans une*

[206] Cfr. A. Beauchamp, *Introduction à l'éthique de l'environnement*, Montréal, Éd. Paulines/Médiaspaul, 1993, p. 32. Voir aussi: S. Muyengo Mulombe, « Entre la bioéthique et l'écologie. Les OGM », dans *Écologie et Théologie africaine*, *Revue Africaine de Théologie*, nº 56 (2004), pp. 243-256; P. Nsanguluja Cisungu, « L'Afrique noire face à la crise écologique. Pour une gestion équilibrée de la nature », p. 98.
[207] J. Moltmann, *Dieu dans la création…*, p. 36.
[208] Cfr. M. Saloff-Coste et Carine Dartiguepeyrou, *Les horizons du futur. Nouvelle économie et changement de culture*, Paris, Éd. Guy Trédaniel La maisnie, 2002.
[209] C. Dartiguepeyrou, « Où en sommes de notre conscience écologique? », p. 21.
[210] Cfr. C. Rogers, *Le Développement de la Personne*, Boston, Dunod, 1961. Cité par A. Jacquard et F. Cuevas, « L'altérité: Fondement de l'Humanisme », dans *Humanisme et Entreprise*, nº 300 (2010), pp. 85-92.
[211] Cfr. K. Rahner, *Traité fundamental de la foi. Études sur le concept du christianisme*, Paris, Cerf, 2011, p. 143.
[212] É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 246.
[213] Cfr. *LS*, nº 220. Voir aussi: F. Revol, « L'écologie intégrale comme capacité à aimer », dans *Revue Lumen Vitae*, nº 73 (2018), pp. 411-424.

catastrophe universelle »[214]. N'oublions donc pas qu'avec Jean-Paul II, nous avons reconnu le fait que « la crise n'est pas seulement écologique, elle est morale et spirituelle ».

Cette *metanoia* des attitudes et des comportements doit se manifester à travers les petits gestes et détails de la vie: par exemple, prendre soin des pauvres et vulnérables, la garde des enfants, le curage des caniveaux, jeter les déchets managers et papiers dans les poubelles et les vider pour être recyclés et éviter les immondices, la salubrité par le travail associatif, le sarclage des parcelles, le reboisement des plantes, (etc.)[215]. Compassion et sollicitude nous chargent de bien prendre soin avec amour et miséricorde, aussi bien de l'humain que des éléments de la nature, afin de réparer le tissu cosmique. Car, on ne dira jamais assez, tout est lié (cf. *LS* 70). De plus, il s'observe que *« la crise écologique actuelle nous fait prendre conscience de la relation étroite qui unit l'amour de la nature et l'amour du prochain* »[216].

Il s'agit, en fait, de regarder la création « avec des yeux bienveillants » et avec charité, surtout dans les relations avec les plus vulnérables: la terre elle-même, les pauvres, les blessés de la vie, les marginalisés et exclus de l'économie moderne néolibérale, les réfugiés écologiques ou victimes de catastrophes naturelles[217]. Ceci exige un retour à la vie simple[218]. Saint François d'Assise est à la fois le modèle de cette vie simple dans son amour pour les pauvres et la nature et l'inspirateur du chemin de la paix, justice et réconciliation entre les créatures. Car, *« il avait à l'égard de toutes les créatures une conduite respectueuse qui l'amenait à reconnaître un lien de fraternité entre lui et elles, mais aussi entre elles. La sainteté de sa vie l'a en outre amené à vivre de manière réconciliée avec tous les êtres* »[219]. Pour lui, l'humain et les autres êtres étaient reliés en Dieu par création (Origine). Ainsi, prendre soin de la terre implique l'amour à l'imitation de Jésus, pour toutes les créatures, surtout les plus vulnérables, les pauvres et les générations futures.

Dans la profonde compassion et sollicitude, se retrouvent « la volonté de réconciliation », de libération et de symbiose harmonieuse entre les humains et les autres créatures. Tout cela, comme chez Saint François d'Assise, passe par le chemin de la simplicité, de l'humilité et de la pauvreté. Sous ce rapport, il est impératif aujourd'hui le besoin d'une « *vision toute différente où la sobriété est une vertu et où la vision spirituelle de l'homme l'amène à se dépasser et à faire*

[214] J. Moltmann, *Dieu dans la création…*, p. 35.
[215] Cfr. C. Harpet, *Du déchet: philosophie des immondices: corps, ville, industrie*, Paris, l'Harmattan, 1999, p. 306. Voir aussi: É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère,* pp. 424-425.
[216] J.-C. Larchet, *Les fondements spirituels de la crise écologique,* p. 120.
[217] Cfr. É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 428.
[218] D. Bourg, *Une nouvelle Terre*, Paris, Desclée de Brouwer, 2018, p. 33.
[219] F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création. Un dialogue entre théologie et écologie,* Lyon, Éd. Peuple Libre, 2021, p. 221.

effort pour mettre en œuvre, avec ses congénères mais aussi avec tous les êtres qui peuplent l'univers, des pratiques solidaires. Bref, à promouvoir une nouvelle alliance de l'homme avec la nature »[220]. C'est qu'il résulte possible d'adopter l'esprit de gratuité et d'échapper à la logique de la « rentabilisation systématique des créatures », afin de contempler toute la création comme don de Dieu, à la manière des ancêtres yansi et de Saint François d'Assise. Quant à ce dernier, en effet, son « *abaissement est à prendre et comprendre comme imitation de Jésus, en tant que Verbe divin qui se dépouille de son statut de divinité* »[221]. Jésus-Christ est l'accomplissement parfait de la « compassion cosmique »[222].

Somme toute, par compassion pour le genre humain, Jésus est descendu sur terre et a porté ses souffrances avant même de mourir sur la croix et de ressusciter pour le salut de toute la création. Ainsi donc, nous devons avoir de la profonde compassion et de la sollicitude envers la terre et le prochain, car, un jour, le Christ nous dira comme dans la péricope du jugement dernier en *Mt* 25, 31-46: « Ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères et sœurs, ce que vous avez fait à cette planète Terre qui est ma sœur (et mon frère), c'est à moi que vous l'avez fait »[223]. C'est là la voie de l'espérance chrétienne du salut de tous selon l'intention du Christ (1*Tm* 2, 4).

IX. 2. 4. Défi de fonder toute action écologique sur l'espérance

C'est le désir d'un « monde renouvelé » où l'harmonie entre l'Homme et la Nature serait au rendez-vous. Ce monde qui peut faire évoquer « les cieux nouveaux et la terre nouvelle », tels que prédits par la prophétie d'Isaïe et le livre d'Apocalypse (*Is* 11, 5-9; *Ap* 21, 5). Un monde renouvelé qui nous fait aussi prendre conscience que « *nous sommes perchés sur la nature comme l'oiseau sur la branche, ou mieux encore, nous y sommes immergés comme le poisson dans l'eau* »[224]. Qu'il nous soit permis d'affirmer qu'évidemment, ce monde renouvelé ne sera que l'œuvre de la « *synergie de nos efforts spirituels et de la grâce divine* »[225].

Dès lors, il n'est pas question de rêver d'un retour au jardin d'Eden ou d'un paradis perdu ou mieux encore, d'une harmonie oubliée des humains entre eux et avec les êtres de la nature[226].

---

[220] J.-M. Pelt, « Une écologie pour l'homme », dans P. Saint Marc et J. Janet, *L'écologie au secours de la vie. Une médecine pour demain*, Paris, Éd. Frison-Roche, 2004, pp. 9-11.
[221] F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création…*, p. 224.
[222] Cfr. É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, p. 571.
[223] Cfr. F. Revol, « L'écologie intégrale comme capacité à aimer », dans *Revue Lumen Vitae*, nº 4 (2018), p. 421.
[224] J. Ki-Zerbo, *Compagnons du Soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, Paris, La Découverte, Unesco, 1992, p. 663; Voir aussi: *LS*, nº 92.
[225] J.-C. Larchet, *Les fondements spirituels de la crise écologique*, p. 129.
[226] Cfr. J.M. Ela, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, p. 119.

Nous envisageons bien plus, l'espérance chrétienne d'une attitude responsable quant à la gestion de la terre et ses ressources. Cette espérance est fondée dans la foi en la résurrection du Christ et tient au sens de la Parole d'un Père Créateur qui vit que tout ce qu'il avait fait, était très bon (*Gn* 1, 31). Il y a ici une dimension du sens de notre engagement et « *responsabilité sur un horizon qui prend en compte le temps passé, le temps présent et la fin ultime de toutes choses* »[227].

En effet, fonder toute action écologique sur l'espérance, c'est vouloir s'inscrire dans la dynamique de la foi chrétienne, c'est-à-dire mettre en évidence que la terre que « nous habitons et qui nous habite », appartient à Dieu. Elle nous précède et nous a été confiée comme don merveilleux à garder et à faire fructifier pour le bien-être des générations présentes et futures (cf. *LS* 67). En ce sens, le travail battu par nos ancêtres s'avère être une contribution à l'action permanente du Créateur, nous permettant d'exister jusqu'aujourd'hui; d'où l'avenir doit être perçu comme porteur d'une promesse de vie pour les générations à venir[228]. Ainsi, l'espérance « *nous invite à développer une approche positive de la limite et à voir dans les contraintes auxquelles nous sommes aujourd'hui confrontés la possibilité d'inventer de nouveaux modes de vie et de déployer nos capacités personnelles et collectives* »[229]. L'humain n'a pas que son état permanent de belligérance avec la nature, il détient un volet positif –l'empathie, la compassion, la sollicitude– qui peut réparer les dégâts écologiques commis[230].

On s'en rend clairement compte, l'être humain joue un rôle clef au sein de la création qui gémit dans les douleurs de l'enfantement, en attente de la libération des enfants de Dieu et de la réconciliation entre toutes les créatures (*Rm* 8; *Col* 1,12-20). Par sa mission, la création entre en communion avec la vie divine et participe à cette libération[231]. Sous cet angle de vue, « *la perspective eschatologique invite à avoir un autre regard sur la nature: un regard éthique et participatif. (…) Nous devons avoir, dans la perspective eschatologique, une conception de la nature qui a un avenir, car elle tend, elle aussi, à sa recréation* »[232]. Porter un regard d'espérance sur le monde, c'est reconnaître que toutes les créatures ont « une vocation » d'entrer dans la

[227] P. Nsanguluja Cisungu, « L'Afrique noire face à la crise écologique. Pour une gestion équilibrée de la nature », p. 101.
[228] Cfr. Conférence des Evêques de France, Groupe de travail Ecologie et Environnement, *Enjeux et défis écologiques pour l'avenir*. https://www.doctrine-sociale-catholique.fr/textes-des-conferences-episcopales-francophones/231-enjeux-et-defis-ecologiques-pour-l-avenir (consulté 27/10/2022).
[229] *Idem*, nº 1.
[230] Cfr. L. Testot, *Cataclysmes. Une histoire environnementale de l'humanité*, Paris, Payot, 2017.
[231] Cfr. F. Revol, *Le regard de Dieu sur la création…*, p. 242.
[232] P. Nsanguluja Cisungu, « L'Afrique noire face à la crise écologique. Pour une gestion équilibrée de la nature », p. 102.

communion avec Dieu en Jésus-Christ à la fin des temps (cf. *Ep* 1,9-10; 1 *Co*15, 28)[233]. À cet égard, rien ne peut s'opposer au projet réconciliateur de Dieu en Jésus-Christ ou mieux, rien ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu (*Rm* 8, 39).

Certes, le chemin de toute action écologique sur l'espérance doit commencer par le primat de Dieu, consacrant « le réajustement équilibré des quatre relations fondamentales »: relation avec Dieu, soi-même, les autres et avec la terre (*LS* 231). Car, pour rejoindre le Pape François, « *quand une personne découvre Dieu, le vrai trésor, elle abandonne un style de vie égoïste et s'efforce de partager avec les autres la charité qui vient de Dieu. Qui devient ami de Dieu, aime ses frères, s'engage à sauver leur vie et leur santé en respectant également l'environnement et la nature* »[234]. C'est par là que passe l'espérance de la récupération, de la réconciliation universelle et de donner la vie en vue de la préserver. Nous considérons que l'être humain et la terre portent l'espérance d'un « avenir salutaire ». De ce fait, les efforts, les engagements écologiques, les luttes pour la justice, le travail en faveur de la paix, les actes d'amour et de compassion, les prières, les échecs, les souffrances, tout cela a un sens final[235]. D'où, « *la communion universelle reste à l'état de promesse dont rien d'autre que l'espérance ne garantit la réalisation* »[236].

En définitive, c'est Dieu qui, dans son amour, conserve la création et la destine à l'attente eschatologique. En conséquence, « *malgré nos péchés et les terribles défis que nous avons face à nous, ne perdons jamais l'espérance: le Créateur ne nous abandonne pas, jamais il ne fait marche arrière dans son projet d'amour, il ne se repent pas de nous avoir créés (…) parce qu'il s'est définitivement uni à notre terre, et son amour nous porte toujours à trouver de nouveaux chemins* »[237]. Avec l'espérance qui naît de la foi en Jésus-Christ, il y a toujours « un secret de salut caché dans le cosmos », affirme Adolphe Gesché. Ainsi donc, « *que nos luttes et notre préoccupation pour cette planète ne nous enlève pas la joie de l'espérance* » (*LS* 244). Pour nous exprimer autrement avec Alexandre Ganoczy, « *le Créateur n'abandonne pas le monde créé à son tragique*

[233] Lire à ce sujet: J. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme: T. 2, De l'apparition à la naissance de Dieu, 2ème Partie, Naissance*, Paris, Cerf, 2007, p. 1139.
[234] François, *Homélie du 26 juillet 2014 à Caserte (Italie)*.
[235] Cfr. K. Rahner, « The Theological Problems Entailed in the Idea of the New Earth », dans *Theological Investigation 10*, London, Darton, Longman & Todd, 1973, pp. 273-289.
[236] F. Euvé, « Faire réussir la création », dans *Études*, nº 7 (2015), pp. 67-78.
[237] François, « Usons de miséricorde envers notre maison commune ». *Message pour la deuxième Journée mondiale de prière pour la sauvegarde de la création* (1er septembre 2016), nº 6. Voir aussi: *LS*, nnº 13; 245.

destin, au contraire, il cherche constamment à le renouveler, le racheter, le libérer et à le faire venir à lui »[238].

Balance. Une écothéologie inculturée qui réconcilie les créatures avec le Créateur.

Ce dernier chapitre amène à nous convaincre qu'une véritable écothéologie inculturée de la réconciliation intégrale Créateur-Homme-Nature passe par le respect de l'alliance avec Dieu, d'une part et par la reconnaissance et la compréhension de la nature comme création de Dieu, d'autre part. De cette logique naît « une anthropologie écothéologique ». Celle-ci consiste à engager la responsabilité et la créativité des humains sur la voie aussi bien du primat de Dieu et de l'amour du prochain que du service prioritaire de la terre et ce qu'elle contient. L'anthropologie écothéologique porte le souci pour la création avec intelligence, sagesse, amour et conversion[239]. Car, c'est une anthropologie qui se veut relationnelle prônant l'équilibre et la justice. Dans cette dynamique, la création peut s'humaniser et se réconcilier au profit de tous, aujourd'hui et demain.

Ainsi, nous avons considéré la présence du péché écologique comme une évidence qui témoigne du désordre et des ruptures introduits par l'être humain dans l'univers à cause de sa démesure. Ce péché fait perdre aux humains « l'essentiel de l'existence » tout en les enfermant dans « l'autosatisfaction référentielle » et la possession illimitée. D'où, l'appel pressant à la prise de conscience collective d'un retour à Dieu créateur par le changement des « *standards culturels de la consommation ostentatoire* »[240]. Dans ce sens, nous avons récusé l'idée d'une seule valeur instrumentale à la nature, c'est-à-dire vouloir la respecter seulement en fonction des seules et uniques ressources servant à la prospérité et au bien-être humains. Car, la nature constitue également un lieu de valeurs propres et intrinsèques qui font appel à des obligations morales procédant de la volonté de Dieu (cf. *LS* 68-69).

La réconciliation intégrale n'est possible que si l'humanité avoue que la crise n'est pas seulement écologique mais aussi, morale et spirituelle et s'engage à retourner vers Dieu de Jésus-Christ, en réparant les ruptures créées avec lui, avec le prochain et avec la nature. *Metanoia* qui signifie aussi « redécouvrir l'amour de la création » tout en contemplant sa beauté. Du coup, il y a donc un impératif d'intégrer le dialogue entre la technoscience (les avancées positives et durables) et les savoirs endogènes (les valeurs traditionnelles de diverses cultures) dans le processus du

[238] A. Ganoczy, *Dieu, l'homme et la nature*: *Théologie, mystique, sciences de la nature*, Paris, Cerf, 1995, p. 316.
[239] Cfr. J. McCarthy, « Théologie et écologie », pp. 556-558.
[240] H. Kempf, *Comment les riches détruisent la planète*, Paris, Seuil, 2007, p. 91.

développement durable et intégral. Ceci peut également permettre de revoir « l'héritage éthique et spirituel » des cultures, afin de mieux garantir une vraie écologie humaine dans la paix, la justice et la sauvegarde de la création (cf. *LS* 155).

Voilà qui nous ouvre la voie à quelques idées-forces de la troisième partie de cette dissertation doctorale:

-De racines bibliques aux sources théologico-patristiques et magistérielles, la nature fait partie intégrante de la création de Dieu et doit être respectée et préservée comme telle par l'être humain. Celui-ci n'est pas Dieu, sinon un interlocuteur au sein de l'univers, créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, avec mission de cultiver et de garder le jardin (*Gn* 2, 15). L'être humain est une « partie constitutive » d'un Tout, appelé à entretenir des liens d'interdépendance avec le reste du créé (il n'y a aucune intention de ravaler sa dignité spéciale).

-Il y a une « connaturalité d'origine et de destinée » et une autonomie propre à chacune des créatures, bien que l'être humain détienne l'autonomie avec une capacité d'être co-créateur (*GS* 12). L'espace naturel et l'être humain ont « une destinée salutaire » ou mieux, une dimension eschatologique en Jésus-Christ. Mais, l'être humain a la responsabilité à l'intérieur de la création et doit en rendre compte à Dieu créateur.

-Le respect de l'alliance avec Dieu est plus fondamental pour que la paix et l'alliance avec la création puissent exister.

-Par sa relation à Dieu (son origine), la nature a une « dimension transcendante et sacrale » que l'être humain doit respecter afin qu'advienne la réconciliation intégrale, c'est-à-dire de l'humanité avec Dieu, des humains entre eux et avec la nature. Comme création de Dieu, la nature a sa consistance propre et n'est nullement un simple objet manipulable à dessein sans aucune « visée anthropologique et théologale ».

-Le comportement de l'être humain envers son prochain et sa relation avec la nature s'avèrent souvent loin d'être responsable et solidaire. Car, créé bon par Dieu, il introduit du désordre dans l'Univers par sa démesure, son penchant au profit égoïste et son vouloir de se substituer au Créateur (cf. *LD* 73)[241]. En conséquence, se créent des ruptures au sein de la création entre les humains eux-mêmes, avec Dieu et avec la terre. C'est le péché écologique qui nie le

[241] Cfr. J. Trublet, « La création selon l'Ancien Testament », dans *Chistus*, nº 185 (2000), pp. 61-70.

rapport à la Nature comme don gratuit et merveilleux de Dieu, dénuant de sens la dynamique de solidarité ontologique universelle. D'où, l'avenir de l'humanité tout entière se trouve en danger.

-Il y a une nécessité de profonde compassion, de sollicitude et d'humilité envers le prochain et la terre dans les options et choix à prendre, afin de ne pas porter préjudice aux générations ultérieures. C'est ainsi que certains défis majeurs impliquent précisément, de rejeter les « représentations non chrétiennes de la nature » véhiculées par le paradigme technocratique (cf. *LS* 106-113; 222-223), dans le but d'adopter le regard de Jésus (cf. *LS* 96-100). Ce dernier incarne l'espérance eschatologique d'une création réconciliée et libérée de l'esclavage de la corruption (*Rm* 8, 19-21).

-La réconciliation universelle, œuvre du Christ, demeure un processus actuel non accompli totalement. Dans ce sens, l'être humain a besoin des limites qui, non seulement rappellent que la terre appartient à Dieu mais aussi, évoquent à nouveau frais la primauté de Dieu et la beauté de toute sa création[242].

-Les traditions culturelles et spirituelles négro-africaines en synergie avec les avancées positives et durables de la technoscience, peuvent promouvoir la pertinence de préserver le sens de la relation harmonieuse avec la nature, de notre inclusion dans le cosmos et du bien-vivre ensemble dans le primat de Dieu. Ce qui implique la justice, la réconciliation, la paix et la sauvegarde de l'intégrité de la création.

[242] Cfr. J. McCarthy, « Théologie et écologie », p. 555.

Conclusions générales

En s'approximant aux concepts anthropo-théologiques de la cosmovision yansi du soin des relations entre les humains et avec la nature, cette dissertation doctorale voulait découvrir les implications pour la théologie actuelle. Dès le départ, une question nous a motivé: la réconciliation des humains entre eux et avec la terre, créatures de Dieu chez les Yansi, peut-elle inspirer d'autres cultures et l'Eglise, à respecter et à garantir l'harmonie voulue par le Créateur? En d'autres termes, nous voudrions savoir si la cosmovision yansi pouvait également devenir lieu de partage des valeurs vitales essentielles, lieu de communion et finalement, lieu théologique ou de salut, à cette ère de la spiritualité écologique. Ce qui convenait d'élargir le discours sur Dieu créateur, présent dans ses créatures, dans la nature, dans les êtres vivants et finalement dans l'être humain.

À cet égard, ce travail de thèse s'inscrit mieux dans la perspective du « langage scientifique d'interdisciplinarité et de l'inculturation du message évangélique ». Mieux, cette thèse porte l'inculturation à la vraie activité théologique contextualisée. En ce sens, les multiples réflexions se sont étendues à l'exploration de l'apport des sources biblico-théologiques, patristiques et magistérielles, de diverses sciences humaines et sociales ainsi que des expériences vécues et réalisées dans les enquêtes sur terrain avec l'aide de la recherche qualitative. Certes, il s'agit d'une tâche pénible de penser l'écologie comme un immense défi auquel nous avons humblement voulu contribuer en théologie fondamentale en partant de l'expérience d'un peuple. Ainsi, il était donc opportun de revisiter certaines croyances et pratiques traditionnelles à la lumière de l'Evangile, de la Doctrine Sociale de l'Eglise et des exigences écologiques actuelles, en vue d'une culture de la vie dans la paix avec Dieu et l'harmonie avec toute la création, de la justice et de la sauvegarde de la création. Tel est par ailleurs, l'apport nouveau de cette dissertation théologique.

En effet, nous avons procédé en trois parties reliées –telles que présentées dans l'introduction générale–, afin de répondre aux objectifs assignés. Selon la cosmovision yansi, l'être humain et la nature sont créatures de Dieu, appelés à vivre dans l'harmonie suivant les consignes héritées des ancêtres. Ce Dieu se révèle aussi dans la sagesse des ancêtres tout en demeurant caché, lui qui s'est incarné en Jésus et se fait présent dans l'être humain et dans la nature. Dans cette vision du monde, il n'y a pas de vivants sans Dieu créateur, sans terre et sans ancêtres. Vivre, c'est « être avec », être en relation et interdépendance sociale, matérielle et spirituelle avec les semblables, les éléments de la nature et Dieu. Le contraire, c'est refuser délibérément de vivre, de donner et transmettre la vie. D'où, l'urgence et la nécessité de la réparation des ruptures introduites

par l'être humain au sein de la création en vue d'une cohabitation harmonieuse de l'humanité avec Dieu créateur, des humains entre eux et avec la nature.

Nous avons montré que les données de l'approche conceptuelle et contextuelle ont permis d'approfondir la figure réconciliatrice du chef de terre (*Nga-men*) et le sens de la gestion concertée du rapport des humains entre eux et avec la nature. La fonction réconciliatrice incarnée par le chef de terre demeure un héritage culturel constitutif du peuple yansi, afin de préserver la terre et promouvoir la vie reçue de Dieu. Elle fait partie intégrante des mécanismes de dissuasion et de persuasion à travers les « médiations symboliques » pour rétablir la cohésion sociale et l'harmonie brisées par certains abus, violations ou fautes graves. Le respect que tout Yansi doit à la terre, est inculqué aux enfants dès le bas-âge par les instances des compétences traditionnelles, car, la vengeance de la terre est perçue sans merci. D'où, la nécessité de procéder à « une alliance réfléchie » entre la rationalité des savoir-faire et savoir-être de la sagesse ancestrale en matière du soin de la terre et les moyens modernes de la technoscience.

À partir de ces bases, nous avons eu à découvrir:

a. Réconciliation comme gage de l'alliance entre la créature et son Créateur et entre les créatures elles-mêmes

1. La solution au péché contre la terre et au mal passe par des processus de réparation et de réconciliation. Les rites de réconciliation communautaire entre les humains et avec la terre détiennent la mission de soigner la terre et la personne tout entière dans sa communauté de vie avec ses semblables, avec les êtres de la nature et avec l'Être Suprême, Dieu[1]. À cet égard, la quête de la cohabitation harmonieuse Homme-Nature s'avère une question renvoyant à une triple dimension –Dieu, théandrique; l'autre, altruiste et la nature, cosmique–. Car, la vie est perçue comme une somme de présences et de solidarités réciproques embrassant les réalités visibles et invisibles, matérielles et spirituelles[2]. En exécutant ces rites, les humains conservent l'alliance entre eux, avec Dieu, les ancêtres, les non-encore-nés et avec la terre, sanctuaire de la vie donnée et à transmettre aux générations futures. On s'aperçoit, par conséquence, que la tendance à

[1] Au sujet de ces rites, Bwakasa Tulu Kia Mpansu nous éclaire quand il écrit: « *ils sont un système de réponse à l'équilibre de la personne, à son renforcement, et, du coup, à l'équilibre dans la société et dans la nature elle-même. Leur projet est un projet d'ordre, pour défendre ou restaurer l'être (individuel surtout, mais aussi social) dégradé, le reproduire ou accroître son potentiel vital…* ». Bwakasa Tulu Kia Mpansu, « Le projet des rites de réconciliation », dans *Péché, pénitence et réconciliation. Tradition chrétienne et culture africaine: Actes de la neuvième Semaine théologique de Kinshasa*, Kinshasa, Faculté théologique Catholique, 1980, p. 105.
[2] Cfr. J. S. Mbiti, *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, Éd. Cle, 1972, p. 10.

privatiser la terre qui est un bien collectif, appartenant aux morts, vivants et non-encore-nés, entraîne des conflits entre groupes, l'affaiblissement de la cohésion sociale et de l'autorité du chef.

Sous cet angle de vue, la tradition ancestrale constitue un héritage qu'il faut bien garder au risque de perdre les croyances et les sentiments d'appartenance à la terre natale et à sa culture. Du respect de cette même tradition, se fondent les préceptes, les interdits, les tabous, les totems et les rites de réconciliation communautaire entre les humains eux-mêmes et avec la terre-mère. Dans ce contexte, la femme qui représente la protagoniste de la genèse même de la vie, joue une « fonction anthropo-cosmogonique », c'est-à-dire qu'elle incarne la conception, la procréation et la production. Son image est associée à la terre-mère[3]. Car, elle génère, nourrit, conserve et porte la vie de l'être humain et des autres espèces vivantes. En ce sens, la terre recouvre toutes les qualités et les valeurs d'une mère: vitalité, sacralité, matricialité, corporéité, spatialité, abri, refuge, accueil, protection, (etc.)[4].

2. Lorsque le lien de solidarité ou mieux, le lien ontologique de toutes les créatures a été rompu, les Yansi cherchent à restaurer les relations humaines avec la nature et à prendre soin de la création, en cherchant à éliminer la souffrance et la douleur par la réparation et la réconciliation sous « l'arbre à palabre »[5], comme cela a été vérifié dans le travail de terrain effectué. Car, ils estiment que le manque de réparation et de réconciliation ou d'harmonie entre le Créateur et l'être humain, entre les humains eux-mêmes et avec les autres créatures, peut aboutir à une injustice criante qui fait gémir l'être humain lui-même et la terre. En ce sens, la cosmovision yansi peut clairement s'inscrire dans le plan de la rédemption opérée par Jésus-Christ et ainsi, constituer un champ de l'inculturation du message évangélique. Aussi, à travers la reconnaissance du lien ontologique de toutes les créatures avec Dieu créateur, la priorité de la communauté et la restauration des relations humaines avec la nature, la cosmovision yansi manifeste l'expression d'une anthropologie théologique, d'une philosophie et d'une religion aussi favorable au sens du péché socio-cosmique et de sa réparation[6].

---

[3] Cfr. Supra, chapitre cinquième, p. 153.

[4] Cfr. Supra, chapitre huitième, p. 249**.** Voir aussi: É. Kabemba Nzengu, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, Beau Bassin, Presses Académiques Francophones, 2017, p. 627.

[5] Cfr. Supra, chapitre deuxième, p. 43. La palabre africaine est une instance de délibération où la parole occupe une place centrale, afin de parvenir à la résolution des conflits de façon concertée et de réaliser un consensus avec respect mutuel entre les parties tout en préservant les relations sociales.

[6] Cet imaginaire est caractéristique aux traditions négro-africaines. Lire à ce propos: T. Tshibangu Tshishiku (Mgr), « Crise du sacrement de pénitence et de réconciliation au Zaïre », dans Évêques du Zaïre, *Réconciliation et pénitence dans la mission de l'Eglise. Contribution de l'épiscopat du Zaïre au Synode romain de 1983*, Kinshasa, Éd. du Secrétariat général de la C.E.Z.,1984, pp. 25-26. Voir aussi: T. Mudiji Malamba, « Liens du pouvoir avec le sol en

3. Pour rétablir l'harmonie dans l'univers et renforcer la vie, Dieu a révélé aux anciens et aux instances des compétences traditionnelles une sagesse qu'ils véhiculent et transmettent à travers les paroles rituelles, les mythes, les proverbes, les contes, les récits, les adages, (etc.)[7]. Ces éléments culturels et symboliques de la sagesse ancestrale dévoilent certains parallélismes en lien avec l'Écriture Sainte, car ils présentent une vision intégrale de l'être humain, le souci de préserver la terre et l'attachement à l'Être Suprême, fondement des valeurs culturelles positives. Celles-ci et certains éléments culturels de base issus de cette même sagesse ne sont pas incompatibles avec la Tradition théologique conforme à la Révélation chrétienne.

En effet, les sources biblico-théologiques, patristiques et magistérielles mises en œuvre ont corroboré ces réalités et faits culturels. En d'autres termes, dans leur unité et cohérence nécessaires, ces sources ont constitué le fondement solide de la fonction réconciliatrice du chef de terre (*Nga-men*). Grâce à la lumière apportée par ces sources fondamentales, nous pouvons percevoir certaines convergences et similitudes, dialogues et renforcements des convictions premières et des attentes. Dès lors, cette fonction peut faire partie intégrante de la responsabilité innée confiée par Dieu à l'être humain comme co-créateur, gérant et berger de sa Création (*Gn* 2, 15). D'où, elle constitue aussi l'une des voies d'appel à la conversion écologique, s'inspirant de la Trinité sainte, modèle des relations, de communion, de solidarité ontologique et de réconciliation universelle.

b. Chef de terre (*Nga-men*), une responsabilité en synergie avec les autres instances des compétences traditionnelles pour préserver la terre et la vie

1. Tous ceux qui sont chargés de normes coutumières, imposent une discipline dans l'exploitation de la nature et sur le calendrier et les saisons de pêche ou de chasse. Il y a là toute une éducation endogène à la gestion de l'environnement, à l'écologie. Question de maintenir le lien ontologique qui fait référence à la relation existante entre l'être humain (présent-futur), la terre et les ancêtres. Ceux-ci étant considérés comme propriétaires de la terre et gardiens invisibles. Car, si l'ordre naturel n'est pas maintenu, il y a un danger de détachement et de disparition existentielle. D'où, les fondements spécialement spirituels, voire mystiques de diverses normes coutumières légiférées par la hiérarchie socio-politique. Ces croyances yansi associées aux pratiques qui sont souvent contenues dans les proverbes, les mythes, les chants…, dévoilent parfois des points de contact possibles avec la théologie: la reconnaissance de Dieu comme Créateur, la bienveillance

religions traditionnelles africaines et projet de société », dans *Cahiers des religions africaines*, nº 61-62 (1997), pp. 31-45.

[7] Cfr. F. Kabasele Lumbala, « Révélation de Dieu dans des traditions Luba », dans *Histoire et missions chrétiennes*, nº 3 (2007): 103-120.

divine, la spiritualité, la nature divine de la création, le désir d'éliminer le mal et de se réconcilier entre les humains eux-mêmes et avec les éléments de la nature, (etc.).

2. La sagesse ancestrale yansi incarnée par les instances des compétences traditionnelles, promeut d'une façon ou d'une autre, certains Objectifs de Développement Durable (ODD) préconisés par l'Organisations des Nations-Unies (ONU):

D'une part, chercher à éliminer la faim, assurer la sécurité alimentaire, améliorer la nutrition, promouvoir l'agriculture durable[8]. Certains proverbes yansi et interdits alimentaires hérités des ancêtres vont dans le même sens, par souci de bien gérer le peu qu'on possède et de conserver les éléments de la nature. Il s'agit, en fait, de bien utiliser les ressources d'aujourd'hui pour ne pas mourir de faim demain[9].

D'autre part, préserver et restaurer les écosystèmes terrestres. Cela fait partie de la mission des instances des compétences dans la gestion de la nature auprès de leur communauté respective.

Dans cette même logique, l'Église appuie les ODD, étant donné qu'il y a évidemment une évolution de la raison accompagnée d'un approfondissement de la foi. En ce sens, la proposition d'une écothéologie est plus intégrative dans la mesure où elle inclut les fondements religieux pour promouvoir ces ODD. Voilà pourquoi, comptant aussi sur les communautés locales, les écoles et les Églises, l'État qui détient la lourde responsabilité de garantir la santé publique, devra adopter des mesures incitatives en sensibilisant à la salubrité par la formation à la gestion des déchets, la pratique de recyclage et par l'inscription de la gestion et protection de l'environnement dans le programme d'enseignement en vigueur.

3. Puisque la vraie réconciliation de l'être humain avec la terre suppose aussi sa propre réconciliation avec Dieu, nous avons acquis une triple réconciliation en ce qui concerne la véritable conversion écologique en Jésus-Christ que nous proposons comme: la réconciliation entre l'homme et son Créateur, entre l'homme et son semblable, et entre l'homme et le reste des créatures[10]. En d'autres termes, une fois réconciliés avec Dieu en Jésus-Christ, les humains pourront mener une existence harmonisée et réconciliée entre eux et avec la nature, c'est-à-dire

[8] Journée Mondiale de l'Environnement de l'année 2013 s'attaquait aux pertes et au gaspillage alimentaires avec le thème: « Pensez. Mangez. Préservez, dites non au gaspillage alimentaire ». Voir aussi: Chapitre cinquième de cette dissertation doctorale, p. 153.

[9] Lire à propos: R. Mpia Tamfutu, « Les alliances matrimoniales et l'accès à la terre ancestrale en pays yansi: Quête de pertinence », dans *Cahiers des Religions Africaines*, *Nouvelle série*, nº 5 (2022), pp. 11-25.

[10] Cfr. A. Brouillette, « La réconciliation comme mission. De l'usage théologique de la notion de réconciliation par le décret sur la mission de la 35ème Congrégation Générale de la Compagnie de Jésus », dans *Théologiques,* nº 2 (2015), p.170.

une vie dont les relations et les interactions sont fondées sur la justice, la paix et l'amour. Ainsi, la nature ne constitue plus une menace pour l'humanité et l'être humain ne sera plus un danger pour la nature. Donc, avec Jésus-Christ, la récapitulation arrivera, non seulement pour les humains, mais atteindra aussi toute la réalité créée. D'où, les communautés locales ont besoin d'une pertinente herméneutique de l'évangélisation de la culture et de l'inculturation de l'Évangile en vue d'une bonne conversion écologique intégrale[11].

Dès lors, considéré comme « Proto-Ancêtre »[12], nouvel Adam (1*Co* 15, 20; *Col* 1,15), Jésus est à la fois le modèle parfait et la référence fondamentale de la fonction réconciliatrice du chef de terre et de toutes les initiatives humaines de réparation et de réconciliation entre les humains et avec la nature. Cette fonction réconciliatrice dégage ainsi, des véritables éléments du discours écothéologique, car elle sert de garde-fou contre tout excès de la liberté de l'être humain en atténuant sa violence déprédatrice.

c. Anthropologie écothéologique: la destinée salutaire de l'être humain et de la nature en Dieu créateur

1. La cosmovision yansi prend le Créateur et les ancêtres à témoin dans la gestion des stratégies matrimoniales et foncières (l'alliance entre lignages, l'accès à la terre, l'affectation à un usage, la mise en valeur du sol). De là, comme nous l'avons noté, les Yansi conçoivent la vie comme un don sacré par excellence venant de Dieu. Elle habite tout ce que Dieu a créé: l'être humain, l'univers, la terre, les animaux, les forêts, l'océan, les montagnes, (etc.). Cette vie règle les relations à la fois, au niveau humain (tribu, clan, lignage, famille, village, etc.) et de l'espace naturel. La terre ancestrale qui symbolise le cordon ombilical de la communauté, assure la liaison du vivant à Dieu créateur, avec les générations passées et avec celles à venir. L'être humain est censé faire alliance avec la terre et avec les gardiens invisibles, respectant son caractère sacré en tant que mère nourricière et bien vital pour toutes les générations. D'où, la conception ancestrale yansi a constitué un soubassement, un terrain préparé pour mieux accueillir l'Incarnation du Verbe de Dieu comme révélation vitale, existentielle et plénière (*DV* 2). En d'autres mots, l'anthropologie

[11] Cfr. D. Mushipu Mbombo, *La théologie africaine face à l'urgence écologique. De la théandricité à la cosmo théandricité*, Paris, Karthala, 2022, p. 238.
[12] Cfr. F. Kabasele Lumbala, *Liturgies africaines. L'enjeu culturel, ecclésial et théologique*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1996. Voir aussi: B. Bujo, *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 1994, p. 101; Id. (éd.), *Théologie africaine au XXI siècle. Quelques figures, Vol. III*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2013, p. 38.

yansi est un bon support, une avancée, une préparation qui a aussi facilité et favorisé l'adhésion de la connaissance à la foi chrétienne et l'entrée du christianisme dans notre pays.

À la lumière des sources biblico-théologiques, patristiques et magistérielles, il s'observe évidemment que la cosmovision yansi s'accorde parfaitement, bien qu'avec de petites nuances, à l'enseignement de la Doctrine sociale de l'Eglise. Autrement dit, on ne peut s'empêcher de penser que l'anthropologie yansi constitue un bon support sur lequel construire la théologie de l'écologie. Cette cosmovision laisse entendre que le rapport de l'être humain à la terre et à ses semblables peut devenir porteur d'une dimension de salut, de la vie harmonieuse et de la cohésion sociale. En comparant la vision du monde yansi à l'anthropologie biblique et magistérielle, il se découvre que l'anthropologie yansi peut favoriser l'approfondissement de l'enseignement ecclésial du « projet créationnel et salutaire de Dieu ». Certes, les enquêtés semblaient s'accorder sur le fait que la sagesse ancestrale, par la fonction réconciliatrice du chef de terre, promeut la maxime selon laquelle: Dieu créateur, l'être humain et le cosmos, étant distincts, sont fondamentalement unis et doivent toujours coexister, afin de garantir la survie de toutes les créatures.

Ainsi, cette cosmovision peut contribuer dans l'orientation des peuples vers le bon sens, le bien vivre-ensemble et la cohabitation avec la nature respectant le dessein de Dieu créateur. Car, il s'agit, en fait, d'une sagesse qui cherche à établir avec la nature non pas une simple relation de domination négative mais plutôt, de solidarité réciproque et de responsabilité éthique d'être « prêtre de la création ». En ce sens, la gestion durable des terres et des forêts sera responsable et deviendra réellement un espace évident de lutte contre la violence, la pauvreté, la discrimination et l'injustice. De là dépendent les intérêts et le bien-être des générations présentes et futures.

2. La foi en Jésus a apporté une dimension nouvelle aussi bien dans la compréhension et l'amélioration de la capacité de parler de Dieu créateur (théologie fondamentale), la responsabilité de l'humain devant le mal que dans la compréhension religieuse de la place de l'être humain et des autres créatures au sein de la création (anthropologie). De ce fait, le besoin de réconciliation des humains entre eux et avec la nature lorsque le lien de solidarité a été rompu, fait partie intégrante des actions que la foi engendre ou mieux, des œuvres de la médiation de cette foi vécue[13]. Aussi, les valeurs culturelles positives et les éléments traditionnels de base témoignent la présence d'une « anthropologie théocentrique et écocentrique », dans la mesure où le Créateur est

[13] Pour l'Episcopat Zaïrois: « Il est impensable pour la mentalité de nos peuples de s'imaginer qu'on puisse se réconcilier avec Dieu sans s'être au préalable réconcilié avec celui à qui on a causé du tort ni qu'on puisse le faire indépendamment de la communauté ». Cfr. Évêques du Zaïre, *Réconciliation et pénitence dans la mission de l'Eglise,* p. 21.

considéré comme intimement lié à ses créatures, c'est-à-dire l'être humain s'efforce de croire et de comprendre qu'il y a un lien ontologique et une interpénétration entre Dieu (Père de tout ce qui existe), l'être humain et les autres créatures[14]. Ce qui implique une prudence nécessaire et une forme de sagesse face à certaines pratiques modernes porteuses de la crise écologique.

3. Les sources bibliques, patristiques, magistérielles et théologiques, ont apporté un éclairage nouveau au sujet de la nature comme création. Il s'agit d'une *création continuée* qui doit être contemplée avec écoute, respect, admiration, émerveillement et action de grâce au Dieu créateur, à la manière de nos ancêtres. Cette notion de création continuée exige gestion éclairée, préservation, usage attentionné, lucide et responsable. Cela implique de réconcilier dans l'être humain les deux démarches fondamentales: « scientifique et mystique ». Au lieu de nier l'une en faveur de l'autre, il faudrait plutôt mettre en harmonie et en intelligence, l'œil qui scrute, qui analyse et qui dissèque avec celui qui voue un respect presque sacré à la préservation de la nature et de toutes les formes de vie. Car, vouloir vivre seulement l'une de ces deux démarches appelées à être unitaires, complémentaires et inséparables, signifie s'exposer à la sécheresse complète et à des ruptures au sein de toute la création[15].

Bien entendu, ces sources fondamentales nous ont également aidé à revisiter l'approche traditionnelle africaine de la nature dans un esprit d'ouverture aux avancées positives et durables de la technoscience. Car, le slogan africain de « la vie en symbiose avec la nature » paraît illusoire sans une ouverture vraie aux exigences de la modernité et une éducation responsable. Celle-ci, tout en sauvegardant le « patrimoine culturel et naturel africain », doit aussi pointer la formation et l'information au sujet de la gestion domestique des ordures, des déchets ménagers, de l'exploitation respectueuse et durable des terres comme des forêts, (etc.).

4. Les ruptures palpables au sein de la création sont évidemment la résultante de la « démesure prométhéenne et de l'égoïsme pédant » de l'humain voulant se substituer au Créateur. Ce « péché » fait partie des questions à la fois, morale, spirituelle et écologique et nécessite une dimension cosmique du salut en Jésus-Christ. D'où, l'écothéologie en tant que « nouveau paradigme herméneutique »[16], trouve son fondement en Dieu créateur, prenant en compte les préoccupations de l'être humain et de la nature. Elle doit donc rechercher la gloire de Dieu, le salut

[14] Cet imaginaire yansi est aussi caractéristique de la conception négro-africaine en général, partant des croyances animistes locales. Cfr. Zanga Youssouf Sanogo et N.-V. Coulibaly, « Croyances animistes et développement en Afrique subsaharienne », dans *Horizons philosophiques*, nº 2 (2003), pp. 143-144.
[15] Cfr. H. Reeves, *Le banc du temps qui passe: Méditations cosmiques*, Paris, Seuil, 2017. Voir aussi: L. Boff, *Liberar la tierra*. *Una ecoteología para un mañana posible*, Madrid, San Pablo, 2018, pp. 26-27.
[16] Cfr. J. J. Tamayo Acosta, *Nuevo paradigma teológico*, Madrid, Trotta, 2004[2].

de l'être humain et du cosmos. Ce Dieu qui demeure présent dans l'être humain, créé à son image, l'est également dans la nature et s'occupe aussi bien de l'humain que des êtres de la nature, bien que de manière différente. Il communique avec ses créatures dans un langage symbolique, contemplatif et mystique. Toutes ses œuvres –l'être humain y compris–, chantent sa gloire, crient leur douleur et attendent leur recréation eschatologique en Jésus-Christ (*Ps* 148; *Rm* 8,18-23)[17].

C'est dans cette perspective que l'écothéologie inculturée de la réconciliation intégrale Créateur-Homme-Nature s'est bien inspirée des valeurs culturelles positives et spirituelles des traditions négro-africaines en conciliation avec la Tradition théologique conforme à la Révélation chrétienne. Cette dernière met en évidence que le salut apporté par Jésus-Christ concerne la création tout entière. Ce qui revient à dire également que la création a besoin de la lumière du Christ cosmique qui la destine à la « préservation eschatologique ». En ce sens, il y a plutôt une « épistémologie théologique de piqûre et non de coupure, de convergence et non de divergence », c'est-à-dire une continuité entre les éléments traditionnels de base et la foi chrétienne[18].

Finalement, partant des enquêtes menées et de l'expérience vécue sur terrain, les rites de réconciliation communautaire sont loin de disparaître et doivent servir de véritable débouché pour la réflexion théologique. Car, ils interpellent les consciences collectives et questionnent notre compréhension de la nature et de la place de l'être humain dans l'univers. Ils nous révèlent que l'être humain est un microcosme dans un macrocosme, qui doit cheminer avec la nature en tant que partenaire de « l'alliance cosmique »[19]. Aussi, les rites de réconciliation comme les valeurs socio-culturelles positives, constituent des véritables ressources vitales imprégnées d'un « profond sens religieux et spirituel », capable de promouvoir une vie communautaire paisible, équilibrée et harmonieuse. Toutefois, reconnaissons que les mutations sociales, le progrès de la technoscience et l'avènement de la foi en Jésus-Christ, ont fait baissé de façon sensible leur pratique et fréquentation.

Ainsi donc, il y a des perspectives d'avenir à explorer. En d'autres termes, nous sommes beaucoup plus conscients des possibilités qu'offrent les recherches qui se profilent à l'horizon pour extraire les conséquences de ce qui a été étudié jusqu'à présent. D'autres auteurs peuvent aussi

[17] Lire à ce sujet: R. Dikebelayi Maweja, « L'herméneutique théologique à l'ère du défi écologique », dans *Science et Esprit*, nº 3 (2021), pp. 395-412.
[18] Cfr. D. Tampwo Mfudi, *Développement durable et promotion de la justice sociale en Afrique subsaharienne: Perspectives d'éthique chrétienne d'éco-développement*, Douala, Éd. Cheikh Anta Diop (Édi-CAD), 2019, p. 483.
[19] Nous ne cesserons de répéter que l'être humain en tant qu'image de Dieu occupe une place centrale au sein de la création, avec mission de la servir et non pas de l'asservir arbitrairement. Cfr. E. Mveng, *L'Afrique dans l'Église: Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan, 1986, p. 11.

poursuivre ces recherches, étant donné que la théologie africaine prétend offrir le meilleur d'elle-même à la réflexion de toute l'Église universelle. Cela dit, à partir de là où nous nous sommes arrêtés, on peut bien s'en apercevoir que le champ intellectuel à labourer est encore immense: Le rôle réconciliateur du Christ comme nouvel Adam, tête de l'Eglise, Seigneur de l'univers et modèle de l'être humain; La Trinité sainte, fondement de la solidarité ontologique et de l'interdépendance entre les créatures; Les rites de réparation et de réconciliation communautaire comme l'une des voies d'appel à la conversion écologique; La pertinence d'une écothéologie inculturée de la réconciliation intégrale entre Créateur-Homme-Nature à l'âge de la postmodernité; La dimension cosmique du mariage dans les relations et l'identification entre la femme et la terre-mère en Afrique subsaharienne, (etc.).

Bibliographie

I. Sources

- AUGUSTIN, *La cité de Dieu. Livres XI-XIV. Formation des deux cités.* Trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1959[4].
- *Bible de Jérusalem*, Paris, Mame-Cerf, 2001.
- *Catecismo de la Iglesia Católica*, Bilbao, Grafo S.A., 1997.
- *Catéchisme de l'Église Catholique,* Paris, Centurion-Cerf, 1998.
- COLLECTIF, *Approches des rites et interdits de la Bible par le langage rituel Zaïrois*, Série I, Vol. 29, Bandundu, Ceeba,1993.
- DE BEAUCORPS, REMI, *Les Bayanzi du Bas-kwilu*, Louvain, Éditions de l'Aucam, 1933.
- DE LYON, IRENÉE, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*. Trad. A. Rousseau, Paris, Cerf, 1985[2].
- DE PLAEN, GUY, *Les structures d'autorité chez les Bayanzi*, Paris, Éditions Universitaires, 1974.
- FANSAKA BINIAMA, BERNARD (dir.), *Écologie, traditions africaines et développement. Enjeux environnementaux en Afrique subsaharienne*, Paris, Ceesba-Karthala, 2015.
- HOCHEGGER, HERMANN (dir.), *Le mariage, la vie familiale et l'éducation coutumière chez les diverses ethnies de la province de Bandundu*. *Rapport et compte-rendu de la I[ère] Semaine d'Études ethno-pastorales*, Série I, Vol. 1, Banningville, Centre d'Études Ethnologiques Banningville (Ceeba), 1965.

  - *Dieu, Idoles et Sorcellerie. Rapport et compte-rendu de la II Semaine d'Études ethno-pastorales*, Serie I, Vol. 2, Bandundu, Ceeba, 1966.

  - *Mort, funérailles, deuil et culte des ancêtres chez les populations du Kwango/Bas-Kwilu. Rapport et compte-rendu de la III[ème] Semaine d'Études ethno-pastorales*, Série I, Vol. 3, Bandundu, Ceeba, 1967.

  - *L'organisation sociale et politique chez les Yansi, Teke et Boma. Rapport et compte-rendu de la IV[ème] Semaine d'Études ethno-pastorales*, Série I, vol. 4, Bandundu, Ceeba, 1968.

  - *Conflits familiaux et réconciliation. Rapport du VI[ème] colloque de Bandundu*, série I, Vol. 6, Bandundu, Ceeba,1975.

- *Approches des rites et interdits de la Bible par le langage rituel Zaïrois*, Série I, Vol. 29, Bandundu, Ceeba, 1993.

- *Mythes d'origine. Variantes Zaïroises de 1905-1994*, Série II, Vol. 112, Bandundu, Ceeba, 1994.

- KI-ZERBO, JOSEPH, *Compagnons du soleil. Anthologie de grands textes de l'humanité sur les rapports entre l'homme et la nature*, Paris, La Découverte-Unesco, 1992.

- MAWA KWENAMBWA, *Pour te marier, coupe une des tes pattes. Mythes yansi*, Série II, vol. 29, Bandundu, Ceeba, 1975.
- MIKIEBE TA-NSU & FWEME MONZANI, *Mythes yansi. J'entends la voix de mon enfant. Version en sept parlers yansi*, Bandundu, Ceeba, 1974.
- MISAGO KANIMBA, *Aspects écologiques et économiques des migrations des populations de langue bantu*, Fankfurt, Peter Lang, 1986.
- MUBUY MUBAY, *La symbolique du rêve chez les Yansi et populations voisines*, Bandundu, Ceeba, 1982.
- MAWA KWENAMBWA, *Pour te marier, coupe une des tes pattes. Mythes yansi*, Série II, vol. 29, Bandundu, Ceeba, 1975.
- NGUB'USIM MPEY-NKA, RICHARD (dir.), *Unité et fondamentaux socioculturels du peuple Yansi, Tome I*, Kinshasa, U-Psycom, 2015.
- SWARTENBROECKX, PIERRE, « Quand l'Ubangi vint au Kwango: Bayansi ou Babangi », dans *Zaïre II* (1948): 721-756.

  - « La magie chez les Yansi du Congo », dans *Bulletin Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, nº 80 (1969): 187-226.

  - « Les dynasties Yansi du Congo-Kwilu », dans *Bulletin Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, nº 83 (1972): 107-130.

  TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE, *Hymne de l'univers*, Paris, Seuil, 1997.
- THIEL, JOSEP-FRANZ, *La situation religieuse des Mbiém*, Bandundu, Ceeba, 1972.

  - *Les aspects de la terre en société mbiém*, dans *Anthropica*, vol. 21, Bandundu, Ceeba (1968): 361-371.

  - *Les Bayansi du bassin du Congo*, Fankfurt, Frobenius-Institut, 2020.
- Thomas d'Aquin, *Somme de théologie, primera pars*, Paris, Cerf, 1984.

II. Magistère de l'Eglise

- BENOÎT XVI, *Caritas in Veritate. Encyclique sur le développement humain intégral dans la charité et la vérité* (Rome: 2009), https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html.

  - *Discours aux membres des Académies Pontificales des sciences et des sciences sociales* (Rome: 21 novembre 2005).
  https://www.vatican.va/content/benedictxvi/fr/speeches/2005/november/documents/hf_ben_xvi_spe_20051121_academies.html

  - « La personne humaine, cœur de la paix ». *Message pour la célébration de la Journée mondiale de la paix du 1er janvier 2007* (Rome: 2006),
  https://www.vatican.va/content/benedictxvi/fr/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20061208_xl-world-day-peace.html

  - *Sacramentum caritatis. Exhortation post-synodale sur l'Eucharistie, source et sommet de la vie et de la mission de l'Eglise* (Rome: 2007),
  https://www.vatican.va/content/benedictxvi/es/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html

  - *Homélie au sanctuaire de Lorette (Italie) à l'occasion de la rencontre « Agorà 2007 » des jeunes Italiens 2 septembre 2007.*
  https://www.vatican.va/content/benedictxvi/fr/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070902_loreto.html

  - « Famille humaine, communauté de paix ». *Message pour la célébration de la Journée mondiale de la paix du 1er janvier 2008* (Rome: 8 décembre 2007),
  https://www.vatican.va/content/benedictxvi/fr/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace.html

  - « Si tu veux construire la paix, protège la création ». *Message pour la célébration de la Journée Mondiale de la Paix, 1er janvier 2010* (Rome: 8 décembre 2009),
  https://www.vatican.va/content/benedictxvi/fr/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20091208_xliii-world-day-peace.html

  - *Sacramentum caritatis. Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eucharistie, source et sommet de la vie et de la mission de l'Eglise* (Rome: 2007),
  https://www.vatican.va/content/benedictxvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20070222_sacramentum-caritatis.html

- *Verbum Domini. Exhortation apostolique post-synodale sur la Parole de Dieu dans la vie et dans la mission de l'Eglise* (Rome: 2010), https://www.vatican.va/content/benedictxvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html

- *Africae Munus. Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eglise en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix* (Rome: 2011), https://www.vatican.va/content/benedictxvi/fr/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html

- COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *La théologie aujourd'hui: perspectives, principes et critères*, Rome, Librairie Vaticane, 2012.
- CONCILE VATICAN II, *Les seize documents conciliaires*, Genève, Fides, 2000.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU CONGO, « Peuple congolais, ne nous laissons pas voler notre souveraineté! Réveillons-nous de notre sommeil pour un engagement citoyen (Cf. *Rm* 13,11) ». *Message de la 57ème Assemblée Plénière des Evêques Membres de la Conférence Episcopale nationale du Congo (CENCO)* (Kinshasa: 15 octobre 2020) .
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DU ZAÏRE, *Missel romain pour les diocèses du Zaïre. Supplément au missel romain pour les diocèses du Zaïre*, Kinshasa, Éd. du Secrétariat général, 1989.
- ÉVÊQUES DU ZAÏRE, *Réconciliation et pénitence dans la mission de l'Eglise. Contribution de l'épiscopat du Zaïre au Synode romain de 1983*, Kinshasa, Editions du Secrétariat général de la C.E.Z., 1984.
- FRANÇOIS, *Evangelii gaudium*. *Exhortation apostolique post-synodale sur l'annonce de l'Evangile dans le monde d'aujourd'hui* (Rome: 2013), https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html

- *Laudato si'. Encyclique sur la sauvegarde de la maison commune*, Kinshasa, Médiaspaul, 2015.

- *Querida Amazonia. Exhortation apostolique post-synodale* (Rome: 2020), https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html

- *Fratelli tutti. Encyclique sur la fraternité et l'amitié sociale* (Rome: 2020),

https://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html

- *Laudate Deum. Exhortation apostolique à toutes les personnes de bonne volonté sur la crise climatique* (Rome: 2023). https://www.vatican.va/content/francesco/fr/apost_exhortations/documents/20231004-laudate-deum.html
- JEAN-PAUL II, *Redemptor hominis. Encyclique* (Rome: 1979), https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_04031979_redemptor-hominis.html

- *Lettre apostolique Inter Sanctos proclamant François d'Assise patron céleste des écologistes (29 novembre 1979).*

- *Laborem exercens. Encyclique sur le travail humain* (Rome: 1981),

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html

- *Sollicitudo rei socialis. Encyclique à l'occasion du vingtième anniversaire de l'Encyclique populorum Progresio* (Rome: 1987),

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html

-*Le Créateur du Ciel et de la Terre. Catéchèse sur le Credo II*, Paris, Cerf, 1988.

- « La paix avec Dieu créateur, la paix avec toute la création ». *Message pour la célébration de la Journée mondiale de la paix du 1 janvier 1990* (Rome: 8 décembre 1989),

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_19891208_xxiii-world-day-for-peace.html

- *Centesimus annus. Encyclique à l'occasion du Centenaire de l'Encyclique Rerum Novarum* (Rome: 1991),

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus.html

- *Veritatis splendor. Encyclique sur quelques questions fondamentales de l'enseignement moral de l'Eglise* (Rome:1993),

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor.html

- *« La famille est au service de la charité, la charité est au service de la famille ». Message pour le carême 1994.*

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/messages/lent/documents/hf_jp-ii_mes_03091993_lent-1994.html

- *Evangelium vitae. Encyclique sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine* (Rome: 1995),

https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html

- *Ecclesia in Africa. Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000* (Rome: 1995),

https://www.vatican.va/content/johnpaulii/fr/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html

- *Discurso del Santo Padre Juan Pablo II a los promotores y participantes en un Congreso internacional sobre « ambiente y salud »* (Roma: 24 de marzo de 1997) https://www.vatican.va/content/johnpaulii/es/speeches/1997/march/documents/hf_jp-ii_spe_19970324_ambiente-salute.html

- « Redécouvrir notre Fraternité avec la terre qui redevient une soeur pour l'homme ». *Audience générale* (Rome: 26 janvier 2000),

https://www.vatican.va/content/johnpaulii/fr/audiences/2000/documents/hf_jp-ii_aud_20000126.html

- *Déclaration de Venise de* S*a Sainteté le Pape Jean-Paul II et de Sa Sainteté le Patriarche oecuménique Bartholomaios I*^{er} *du 10 juin 2002.*

https://www.vatican.va/content/johnpaulii/fr/speeches/2002/june/documents/hf_jp-ii_spe_20020610_venice-declaration.html

- *Ecclesia de Eucharistia. Encyclique sur l'Eucharistie dans son rapport à l'Eglise* (Rome: 2003),

https://www.vatican.va/holy_father/special_features/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_ecclesia_eucharistia_fr.html

- PATRIARCHE OECUMÉNIQUE BARTHOLOMÉE, *Et Dieu vit que cela était bon*, Paris, Cerf, 2015.
- PAUL VI, *Populorum Progressio. Encyclique sur le développement des peuples* (Rome: 1967),

https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html

- « Valeurs traditionnelles africaines ». *Message 'Africae terrarum', à l'Afrique*, dans *La Documentation Catholique*, nº 1505 (1967) 1937-1956.

- *Discours à l'occasion du 25ème anniversaire de la F.A.O* (Rome:16 novembre 1970),

https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/speeches/1970/documents/hf_p-vi_spe_19701116_xxv-istituzione-fao.html

- *Octogesima adveniens. Lettre apostolique à l'occasion du 80ème anniversaire de l'Encyclique Rerum Novarum* (Rome: 1971),

https://www.vatican.va/content/paul-vi/fr/apost_letters/documents/hf_p-vi_apl_19710514_octogesima-adveniens.html

- *Discours sur les problèmes de la pollution de l'eau et l'air* (Rome: 27 mars 1971),

https://www.vatican.va/content/paulvi/fr/speeches/1971/march/documents/hf_pvi_spe_19710327inquinamento.html

- *Message à l'occasion de l'ouverture de la conférence des Nations-Unies sur l'environnement* (Stockholm: 1972),

https://www.vatican.va/content/paulvi/fr/messages/pontmessages/documents/hf_p-vi_mess_19720605_conferenza-ambiente.html

- *Message à la session extraordinaire de l'Assemblée générale des Nations-Unies convoquée pour examiner les problèmes concernant les matières premières et le développement* (Rome: 4 avril 1974),

https://www.vatican.va/content/paulvi/fr/messages/pontmessages/documents/hf_p-vi_mess_19740404_paesi-poveri.html

- *Message pour la célébration de la 5ème Journée mondiale de l'environnement* (Rome: 5 juin 1977),

https://www.vatican.va/content/paulvi/fr/messages/pontmessages/documents/hf_p-vi_mess_19770605_world-day-ambiente.html

- PONTIFICA COMISIÓN BÍBLICA, *¿Qué es el hombre? Un itinerario de antropología bíblica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 2020.
- PONTIFICIO CONSEJO « JUSTICIA Y PAZ », *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, BAC, 2005.
- SYNODE DES ÉVÊQUES, *Assemblée spéciale pour l'Amazonie, Amazonie: Nouveaux chemins pour l'Église et une écologie intégrale. Document final* (25 octobre 2019), https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20191026_sinodo-amazzonia_fr.html

III. Dictionnaires et Encyclopédies

- BLANQUEZ FRAILE, AUGUSTIN, *Diccionario Latino-español*, Barcelona, Ramón Sopena S.A, 1946.
- BOTTERWECK, GERHARD JOHANNES et RINGGREN, HELMER, *Diccionario teológico del Antiguo Testamento, t. I*, Madrid, Cristiandad,1978.
- BURRELL, GUILLERMO (éd.), *Enciclopedia del mundo bíblico*, Barcelona, Plaza & Janes, S.A., 1964.
- *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, Turhout-Paris, Brepols, 1960.
- *Dictionnaire de théologie catholique*, *III*^{ème} *partie*, Paris, Letouzey et Ané, 1950.
- DORTIER, JEAN-FRANÇOIS (dir.), *Le dictionnaire des sciences humaines*, Paris, Sciences Humaines, 2008.
- FABELLA, VIRGINIA y SURGITHARAJAH, R.S. (dirs.), *Diccionario de teologías del tercer mundo*, Estella, Verbum Divino, 2003.
- ROPERO BERZOSA, ALFONSO (éd.), *Gran diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona, Clie, 2013.
- DE FLORES, STEFANO et TULLO GOFFI, *Dictionnaire de la vie spirituelle*, Paris, Cerf, 1983.
- ECHAURI, EUSTAQUIO, *Diccionario Esencial VOX Latino-Español*, Larousse, Barcelona, 2010.
- FITZGERALD, ALLAN D. (dir.), *Encyclopédie Saint Augustin. La Méditerranée et l'Europe IVe-XXIe siècles*, Paris, Cerf, 2005.

- IZQUIERDO, CESAR (dir.), *Diccionario de Teología*, Pamplona, EUNSA, 2006.
- LACOSTE, JEAN-YVES, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2007.
- LALANDE, ANDRÉ, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1956.
- LATOURELLE, RENÉ, FSICHELLA, RINO, PIE-NINOT, SALVADOR (dirs.), *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Paulinas, 1992.
- COENEN, LOTHAR- BEYREUTHER, ERICH- BIETENHARD, HANS, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento, Vol. IV*, Salamanca, Sígueme, 1994[3].
- MUCCHIELLI, ALEX (dir.), *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 2009.
- PIKAZA IBARRONDO, XAVIER, *Gran diccionario de la Biblia*, Estella, Verbo Divino, 2015.
- PIKAZA, XAVIER y SILANES, NEREO, *Diccionario teológico. El Dios cristiano*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1992.
- ROTH, CECIL (éd.), *Encyclopaedia Judaica, vol. 12*, Jérusalem/New York, Keter Publishing House/Macmillan co, 1971-1972.
- SWARTENBROECKX, PIERRE, *Dictionnaire kiyansi ou kiyeye. Yansi-Français, Français-Yansi*, Bruxelles, Anthropos,1948.
- TAMAYO, JUAN JOSÉ (dir.), *Nuevo diccionario de teología*, Madrid, Trotta, 2005.
- VIDAL, MARCIANO (dir.), *Nuevo diccionario de teología moral*, Madrid, Paulinas, 1992.

- *Diccionario de ética teológica*, Estella, Verbo Divino, 1991.

- WENDO, NGUMA, *Dictionnaire Français-Yansi (République du Zaïre)*, Bandundu, Ceeba, 1986.
- XAVIER DUFOUR, LÉON, *Vocabulario de Teología biblica*, Barcelona, Herder, 1977.

IV. Ouvrages complémentaires

- AGAËSSE, PAUL et MOINGT, JOSEPH (éds.), *Augustin (Saint), Œuvres, La Trinité, t. 2. Les images*, Paris, Desclée de Brouwer, 1955.
- AGOSSOU, MÈDÉWALÉ-JACOB, *Le christianisme africain. Une fraternité au-delà de l'ethnie,* Paris, Karthala, 1987.

- ALETTI, JEAN-NOËL, *Saint Paul, Epître aux Colossiens. Introduction, traduction et commentaire*, Paris, J. Gabalda, 1993.
- ARBOUR, JEAN-MAURICE et LAVALLÉE, SOPHIE, *Droit international de l'environnement*, Bruylant, Yvon Blais, 2006.
- ARELLANO YANGUAS, JAVIER, *Ecología en perspectiva salvífica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2000.
- ARIÈS, PAUL, *Écologie et cultures populaires. Les modes de vie populaires au secours de la planète*, Paris, Utopia, 2015.
- ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque, V: La Justice*, trad. de J. Cachia, Philo-textes, Paris, Ellipses/Marketing S.A., 1998.
- ATTALI, JACQUES et BONVICINI, STÉPHANIE, *Le sens des choses*, Paris, Robert Lafont, 2009.
- AWAZI MBAMBI KUNGUA, BENOÎT, *Le Dieu Crucifié en Afrique. Esquisse d'une Christologie négro-africaine de la Libération holistique*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- BABOU, Georges-King, *L'écologie à l'épreuve du temps*, Gourbeyre, Éditions Nestor, 2020.
- BALANDIER, GEORGES, *Les nouveaux enjeux de l'anthropologie*, Paris, l'Harmattan, 1993.
- BARRIERE, OLIVIER, BARRIERE, CATHERINE, *Le foncier-environnement. Fondements juridico-institutionnels pour une gestion viable des ressources naturelles au Sahel*, Rome, Étude FAO,1997.
- BAUDE, MARGUÉRITE, *Théologie du temps. Le temps comme référence et la visée du royaume de Dieu*, Paris, Cerf, 1991.
- BEAUCHAMP, ANDRÉ, *Introduction à l'éthique de l'environnement*, Montréal, Paulines, 1993.

  - *Environnement et Eglise- le temps de l'engagement,* Montréal, Fides, 2009.
- BÉLANGE RODRIGUE et PLOURDE, SIMONNE, *Actualiser la morale. Mélanges offerts à René Simon*, Paris, Cerf, 1992.
- BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret. Desde la Entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid, Encuentro, S. A., 2011.
- BENOÎT XVI, *L'enfance de Jésus*, Paris, Flammarion, 2012.

- BENVÉNISTE, ÉMILE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969.
- BERGOUNIOUX, FRÉDERIC-MARIS et GOETZ, JOSEPH, *Les religions des Préhistoriques et des Primitifs*, Paris, Fayard, 1958.
- BERRY, THOMAS y CLARKE, THOMAS, *Reconciliación con la tierra: Nueva teología ecológica*, Santiago, Cuatro vientos, 1997.
- BERRY, ROBERT JAMES, *Environmental Stewardship: Critical Perspectives*, London, Bloomsbury 3PL, 2006.
- BERZOSA MARTÍNEZ RAÚL, *Como era en el principio. Temas clave de antropología teológica*, Madrid, San Pablo,1996.

  - *Para comprender la creación en clave cristiana*, Estella, Verbo Divino, 2001.
- BIDIMA, JEAN-GODEFROY, *La palabre: Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, 1997.
- BIDOT, ÉRIC, *La Création retrouvée. L'Écologie selon Saint François*, Paris, Emmanuel, 2021.
- BIMWENYI-KWESHI, OSCAR, *Discours théologique négro-africain. Problème des fondements*, Paris, Présence africaine, 1981.
- BIRAGO DIOP, *Leurres et Lueurs*, Paris, Présence africaine, 1960.
- BLOOR, MICHAEL et WOOD, FIONA, *Keywords in qualitative methods. A vocabulary of research concepts*, Sage, Thousand Oaks, 2006.
- BOFF, LEONARDO, *San Francisco de Asís: Ternura y Vigor. Una lectura desde los pobres*, Santander, Sal Terrae, 1982.

  - *La dignidad de la Tierra: ecología, mundialización, espiritualidad: la emergencia de un nuevo paradigma*, Madrid, Trotta, 2000.

  - *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*, Madrid, Trotta, 2002.

  - *La opción-tierra*, Santander, Sal Terrae, 2008.

  - *El evangelio del Cristo cósmico*, Madrid, Trotta, 2009.

  - *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*, Madrid, Trotta, 2011.

  - *El Planeta Tierra: crisis, falsas soluciones y alternativas*, Madrid, Nueva Utopía, 2011.

  - *El cuidado necesario*, Madrid, Trotta, 2012.

- *Liberar la tierra. Una ecoteología para un mañana possible*, Madrid, San Pablo, 2018.

- BONNARD, PIERRE-ÉMILIE, *La Sagesse en personne annoncée et venue: Jésus-Christ*, Paris, Cerf, 1966.
- BOUILLARD, HENRI, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*. *Recherches actuelles II*, Paris, Beauchesne, 1972.
- BOUREUX, CHRISTOPHE, *Dieu aussi est jardinier. La création, une écologie accomplie*, Paris, Cerf, 2014.
- BOURG, DOMINIQUE (dir.), *Les Sentiments de la nature*, Paris, La Découverte, 1993.

- *Une nouvelle Terre*, Paris, Desclée de Brouwer, 2018.

- BOURG, DOMINIQUE et ROCH, PHILIPPE (dirs.), *Crise écologique, crise des valeurs? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, 2010.
- BOURGEOIS, LÉON, *Solidarité: L'idée de Solidarité et ses conséquences. Présentation de Marie-Claude Blais,* Paris, Le Bord de l'eau, 2008.
- BOUYER, LOUIS, *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu*, Paris, Cerf, 1982.
- BRADLEY, IAN C., *Dios es verde: cristianismo y medio ambiente*, Santander, Sal Terrae, 1993.
- BRAGUE, RÉMI, *La Sagesse du monde: Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999.
- BRAILOVSKI, ANTONIO ELIO, *La ecología en la Biblia: y en otras creencias religiosas*, Buenos Aires, Maipue, 2013.

- *Ésta, nuestra única tierra. Introducción a la ecología y el medio ambiente*, Buenos Aires, Maipue, 2009.

- BRETON, STANISLAS, *Christianisme et concept de nature*, Paris, La Découverte, 1993.
- BUJO, BÉNÉZET, *African Religion in Its Social Context*, Maryknoll, Orbis Books,1992.

  - *Introduction à la théologie africaine*, Fribourg, Academic Press Fribourg, 1994.

  - *Théologie africaine au XXIe siècle. Quelques figures*, vol. III, Fribourg, Academic Press Fribourg, 2013.

- BURGOS BARTOLOMÉ, *Culturas africanas y desarrollo. Intentos africanos de renovación*, Madrid, Fundación Sur, 2007.

- CABREJOS VIDARTE, HECTOR MIGUEL, *Motivaciones de fe para el cuidado de la creación, XIX Congreso Latinoamericano y del Caribe de Caritas*, Tegucigalpa (Honduras), 2019.
- CAILLOIS, ROGER, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.
- CALVET, LOUIS-JEAN, *La tradition orale*, Paris, PUF,1984.
- CELANO, THOMAS, *Les vies de Saint François d'Assise*, Paris, Cerf, 2009.
- CHALAMAET, CHRISTOPHE et VIAL, MARC (éds.), *Développements récents en théologie trinitaire dans l'aire anglo-saxonne*, Zürich, Lit Verlag, 2014.
- CHALIER, CATHERINE**,** *L'Alliance avec la nature*, Paris, Cerf, 1993.
- CHANVALLON, STÉPHANIE, *Anthropologie des relations de l'Homme à la Nature: la Nature vécue entre peur destructrice et communion intime. Anthropologie sociale et ethnologie*, Université Rennes 2; Université Européenne de Bretagne, 2009.
- CHAUMIER, JACQUES, *Les techniques documentaires*, Paris, PUF, 1998.
- CHICA ARELLANO, FERNANDO y GRANADOS GARCÍA, CARLOS (eds.), *Loado seas, mi Señor. Comentario a la encíclica Laudato si' del papa Francisco*, Madrid, BAC, 2016.
- CHRÉTIEN, JEAN-PIERRE et TRIAUD, JEAN-LOUIS, *Histoire d'Afrique. Enjeux de mémoire*, Paris, Karthala, 1999.
- COLLECTIF, *Création et salut*, Bruxelles, Presse de l'Université Saint-Louis, 1989.
- COLLECTIF, *Notions de Philosophie, I, II, III*, Paris, Gallimard,1995.
- COLLECTIF, *Péché, pénitence et réconciliation. Tradition chrétienne et culture africaine: Actes de la neuvième Semaine Théologique de Kinshasa*, Kinshasa, Faculté Théologique Catholique,1980.
- COLLEN, LISA, *Trésors de la Tradition Orale Sakata. Proverbes, mythes, légendes, fables, chansons et devinettes de Sakata*, Almqvit et Wiksell, Uppsala studies in cultural anthropology 2Uppsala, 1979.
- CORAZÓN, RAFAEL Y MATEO, SECO, *Conceptos básicos para el estudio de la teología*, Madrid, Cristiandad, 2010.
- COSTE, RENÉ, *Dieu et l'écologie tout simplement, environnement, théologie, spiritualité,* Paris, Éditions de l'Atelier, 1994.

- *Les dimensions sociales de la foi: Pour une théologie sociale*, Paris, Cerf, 2000.

- COSTE, RENÉ et RIBAUT, JEAN-PIERRE (éd.), *Sauvegarde et gérance de la création*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991.

- DALARUN, JACQUES, *François d'Assise. Écrits, vies, témoignages*, Éditions du VII centenaire, Paris, Cerf-Éditions franciscaines, 2010.
- DAVIDSON, BASIL, *Les Africains. Introduction à l'histoire d'une culture*, Paris, Seuil, 1971.
- DELLERÉ, ROBERT, *Terre et vivres: Concilier protection et production*, Wageningen, Centre Technique Cop Agricole et Rurale, 1989.
- DELIO, ILIA, *A Franciscan View of Creation: Learning to Live in a Sacramental World*. The Franciscan Heritage Series 2, St Bonaventure, NY, Franciscan Institute Publications, 2003.
- DE PLUNKETT, PATRICE, *L'écologie de la Bible à nos jours: Pour en finir avec les idées reçues*, Paris, De l'œuvre, 2008.
- DENZIN, NORMAN K., *The research act: a theoretical introduction to sociological methods*, New-York, McGraw-Hill, 1978.
- DESCOLA, PHILIPPE, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- DEVALLOIS, BERNARD, « Discours d'ouverture », dans *Droit, forêts et développement durable*, Bruxelles, Bruylant,1996.
- D'HUMIÈRES, CATHERINE (dir), *D'un conte à l'autre, d'une génération à l'autre*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2008.
- DIARRA, PIERRE, OGUI COSSI, GASTON et POUCOUTA, PAULIN (dir.), *Penser la ville africaine de demain dans le contexte de la mondialisation*, Paris, Karthala, 2019.
- DIETERLEN, GERMAINE, *Essai sur la Religion Bambara*, Paris, PUF, 1951.
- DUBOS, RENÉ et COLIN, ARMAND, *Les dieux de l'écologie*, Paris, Fayard, 1972.
- DUMEZ, HERVÉ, *Méthodologie de la recherche qualitative. Les 10 questions clés de la démarche compréhensive*, Paris, Vuibert, 2013.
- DURKHEIM, ÉMILE, *De la division du travail social*, Paris, Félix Alcan, 1893.
- DU ROY, OLIVIER, *L'intelligence de la foi en Trinité selon Saint Augustin. Genèse de sa Théologie Trinitaire Jusqu'en 391*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1966.
- EGGER, MICHEL MAXIME, *La terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, Paris, PUF, 2012.
- ELA, JEAN-MARC, *Repenser la théologie Africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.

  - *Ma foi d'africain*, Paris, Karthala, 2009.

- ELA, JEAN-MARC et ZOA, ANNE-SIDONIE, *Fécondité et migrations africaines: les nouveaux enjeux*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- ESSIÉNÉ, JEAN-MARCEL et ASSIPOLO NKEPSEU, LAURAIN LAURA, *Les dynamiques identitaires dans les sociétés plurielles de peuplement composite*, Douala, Pygmies, 2022.
- ESPINOZA, LUIS, *Ecología Chamánica*, Barcelona, Ediciones Obelisco, 1993.
- EUVE, FRANÇOIS, *Penser la création comme jeu*, Paris, Cerf, 2000.
- FERRY LUC, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset et Fasquelle, 1992.
- FEUILLET, ANDRÉ, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1973.
- FISHER, ANDY, *Radical ecopsychology, Psychology in the service of life*, State University of New York Press, 2002.
- FISICHELLA, RINO, La révélation. *La révélation et sa crédibilité. Essai de théologie fondamentale*, Paris, Cerf, 1989.
- FOKUO, JEAN-GABRIEL, *Donner et transmettre: la discussion sur le don et la constitution des traditions religieuses et culturelles africaines*, Zürich, Lit Lang 2006.
- FRANCISCO, *Nuestra Madre tierra: Una lectura cristiana del medio ambiente*, Roma, Librería vaticana, 2019.
- FOX, MATTHEW, *La grâce originelle*, Paris, Éditions Bellarmin, 1995.
- FUCHS, ÉRIC et HUNYADI, MARK, (éds.), *Éthique et natures*, Genève, Labor et Fides,1992.
- GAFO, JAVIER, *Bioética teológica*, Madrid, Desclée de Brouwer, 2003.
- GALINDO GARCÍA ANGEL, *Ecología y Creación. Fe cristiana y defensa del planeta*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca,1991.
- GALLOWAY, ALLAN DOUGLAS, *The Cosmic Christ*, London, Nisbet, 1951.
- GANOCZY, ALEXANDRE, *Homme créateur, Dieu créateur*, Paris, Cerf, 1979.
- GARCÍA RUBIO, ALFONSO, *¿Dominad la tierra? Aportaciones teológicas al problema ecológico, cristianismo y justicia*, Barcelona, Cristianisme i Justicia, 1993.
- GEFFRÉ, CLAUDE, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983.
- GELDERS, VALÈRE, *Le clan dans la société indigène*, Bruxelles, Institut royal colonial Belge, 1942.
- GESCHÉ, ADOLPHE, *Dieu pour penser, T. IV: Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994.

- GIRARD, RENÉ, *El chivo expiatorio,* Barcelona, Anagrama,1986.
  - *La violence et le sacré,* Paris, Bernard Grasset, 1979.
- GOGARTEN, FRIEDRICH, *Destin et espoir du monde. La sécularisation comme problème théologique*, Tournai, Casterman, 1970.
- GORDEIL, AMBROISE, *La crédibilité et l'apologétique,* Paris, Librairie Victor Lecoffre,1908.
- GOTTLIEB, ROGER S. (éd.), *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, Oxford University Press, 2006.
- GREISCH, JEAN, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.
- GRANOVETTER, MARK, *Sociologie économique*, Paris, Seuil, 2008.
- GRIAULE, MARCEL et DIETERLEN, *Le renard pâle. Tome I: Le mythe cosmogonique,* Paris, Institut d'Ethnologie, 1965.
- GUIBERT, JOËL et JUMEL, GUY, *Méthodologie des pratiques de terrain en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 1997.
- GUILLEMETTE, FRANÇOIS, LUCKERHOFF, JASON et al., *Entretiens de groupe: concepts, usages et ancrages, Recherches qualitatives,* nº 1, Québec, Conseils de recherches en Sciences humaines, 2010.
- GUTHRIE, MALCOLM, *The classification of the bantu languages*, London, Oxford University Press,1948.
- HABACHI, RENÉ, *Théophanie de la gratuité. Philosophie intempestive,* Québec, Sigier,1986.
- HALL, DOUGLAS JOHN, *Imaging God: Dominion as Stewardship*, Wipf and Stock; Reissue Edition, 2004.
- HANS, JONAS, *Le Principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique,* Paris, Cerf, 1995.
  - *Une éthique pour la nature*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
- HARI, ALBERT, *L'écologie et la Bible. L'eau, les animaux, les humains,* Paris, Atelier, 1995.
- HARPET, CYRILLE, *Du déchet: philosophie des immondices corps, ville, industrie*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- HAUGHT, JOHN F., *Cristianismo y ciencia. Hacia una teología de la naturaleza*, Santander, Sal Terrae, 2009.

- HEBGA MEINRAD, PIERRE, *Afrique de la raison, Afrique de la foi*, Paris, Karthala, 1995.
- HUBAUT, MICHEL et BASTAIRE, JEAN, *Approche franciscaine de l'écologie*, Paris, Éd. franciscaines, 2007.
- HUBERT, NICOLAS, *Splendeurs fragiles d'Afrique centrale. Homme et nature*, Corlet, S.A, Coudé-sur-Noireau, 1993.
- HUYBENS, NICOLE, *La forêt boréale, l'éco-conseil et la pensée complexe. Comprendre les humains et leurs natures pour agir dans la complexité*, Montréal, Éd. Universitaires Européennes, 2011.
- ITONGWA MULYUMBA WA MAMBA, *Les Proverbes, un langage didactique dans les sociétés traditionnelles. Le cas des Balega-Bashile*, Bruxelles, Centre d'Étude et de documentation africaines / CEDAF, 1973.
- JACQUEMIN, DOMINIQUE, *Écologie éthique et création. De la mode verte à l'éthique écologique,* Louvain-La-Neuve, Artel-Fides, 1994.
- JEAN-PAUL II, *Mémoire et identité: conversations au passage entre deux millénaires*, Paris, Flammarion, 2005.
- JOHNSON, ELIZABETH A., *Dieu au-delà du masculin et du féminin. Celui/Celle qui est*, Paris, Cerf, 1999.
- JORGE, PIERRE, *L'environnement*, Paris, PUF, 1979.
- KABEMBA NZENGU, EVARISTE, *Création et écologie. Pour une théologie de la terre comme mère*, Beau bassin, Presses Académiques Francophones, 2017.
- KABASELE LUMBALA, FRANÇOIS, *Alliances avec le Christ en Afrique: Inculturation des rites religieux au Zaïre*, Paris, Karthala, 1994.

  - *Catéchiser en Afrique aujourd'hui. Apport des traditions orales*, Kinshasa, Baobab, 1995.

  - *Liturgies africaines. L'enjeu culturel, ecclésial et théologique,* Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1996.

- KABATUSUILA, PROSPER, *Les frontières internationales de la République Démocratique du Congo: impacts écologiques, économiques et stratégiques en Afrique Centrale,* Paris, Edilivre, 2013.
- KÄ MANA, GODEFROID et KENMOGNE, JEAN-BLAISE, *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique. Actes du Colloque international organisé par le CICPRE,* juin 1996 à Batié, Yaoundé, CLE, 1996.

- Pour la vie en abondance. Expérience du cercle international pour la promotion de la création, Bafoussam, CIPCRE, 2002.

- Pour une voie africaine de la non-violence. Religion, politique, développement et éthique de la paix en Afrique, Kinshasa, Le Potentiel, 2008.

- KAMTO, MAURICE, *Droit de l'environnement en Afrique*, Paris, Edicef/Aupelf, 1996.
- KEMPF, HERVÉ, *Comment les riches détruisent la planète*, Paris, Seuil, 2007.
- KENTEY PINI-PINI, ÉVARISTE, *La mission civilisatrice au Congo. Réduire des espaces de vie en prison et en enfer*, Douala, AfricAvenir/Exchange & dialogue, 2013.
- KILANI, MONDHER, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Payot, 1992.
- KIRK, JERÔME et MILLER, MARC L., *Reliability and validity in qualitative research, vol. 1*, Thousand Oaks, Sage Publications Inc., 1986.
- KIS, ALEXANDRE (dir), *L'écologie et la loi. Le statut juridique de l'environnement: Réflexions sur le droit de l'environnement*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- KI-ZERBO, JOSEPH, *L'histoire de l'Afrique noire. D'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972.
- KLAINE, ROGER, *Le destin de l'univers selon les Ecrits bibliques d'avant notre ère, t. 1*., Paris, Cerf, 2000.
- KOBIA, SAMUEL et KONRAD RAISER, *Le courage de l'espérance. Les racines d'une vision nouvelle pour l'Eglise et sa vocation en Afrique*, Paris, Cerf, 2006.
- KOSOVA, MARIA et TEISSIG, KAREL, *Contes africains*, Paris, Gründ, 1976.
- KREMPEL, AKASOL, *La doctrine de la relation chez saint Thomas: Exposé historique et systématique*, Paris, Vrin,1952.
- KUMAR, SATISH, *Pour une écologie spirituelle: La terre, l'Âme, la Société, une nouvelle trinité pour notre temps*, epub, Belfond, 2018.
- KUNTZMANN, RAYMOND (éd), *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offerts au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Paris, Cerf, 1995.
- LACAZE, JEAN-CLAUDE, *Le christianisme face à la crise écologique mondiale*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- LACOCQUE, ANDRÉ et RICOEUR, PAUL, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998.
- LADARIA, LUIS F., *Antropologia Teológica*, Estella, Verbo Divino, 1993.
- LADRIÈRE, JEAN, *Les Enjeux de la rationalité*, Paris, Aubier, 1977.

- LANDRON, OLIVIER, *Le catholicisme vert. Histoire des relations entre l'Eglise et la nature au XXème siècle*, Paris, Cerf, 2008.
- LANG, DOMINIQUE, *L'Eglise et la question écologique*, Paris, Arsis, 2008.
- LARCHET, JEAN-CLAUDE, *Les fondements spirituels de la crise écologique*, Genève, Syrtes, 2018.
- LARDO, JUAN-LUIS, *Antropología bíblica: De Adán a Cristo*, Madrid, Palabra, 2005.
- LAVIGNE DELVILLE, PHILIPPE, *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale? Réconcilier pratique, légitimité et légalité*, Paris, Karthala, 1998.
- LAURET, BERNARD et REFOULÉ, FRANÇOIS (dirs.), *Initiation à la pratique de la théologie*, *T. III*, *Dogmatique II*, Paris, Cerf, 1993[3].
- LE BRIS, ÉMILE, LE ROY ÉTIENNE et MATHIEU, PAUL, *L'appropriation de la terre en Afrique noire: Manuel d'analyse, de décision et de gestion foncières*, Paris, Karthala, 1991.
- LECLERC, ÉLOI, *Le Cantique des créatures ou les symboles de l'union*, Paris, Fayard,1970.
- LEOPOLD, ADOLPHE, *Almanach d'un comté des sables, suivi de quelques croquis*, Paris, Flammarion, 2000.
- LEVINAS, EMMANUEL, *L'Au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Minuit, 1982.
- LEYMARIE, PHILIPPE et PERRET, THIERRY, *Les 100 clés de l'Afrique*, Paris, Hachette, 2006.
- LIGHTFOOT, JOSEPH B., *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon: A Revised Text with Introductions, Notes and Dissertations*, London, Macmillan and Co., 1904.
- LONERGAN, BERNARD, *Pour une méthode en théologie*, Montréal et Paris, Fides, Cerf, 1978.
- LLUCH FRECHINA, ENRIC, *Una economía que mata. El papa Francisco y el dinero*, Madrid, PPC S.A, 2015.
- LYDON, JUAN (éd.), *Ecología. Una perspectiva desde San Agustín*, México, OALA, 1996.
- MACCHI, JEAN-DANIEL, NIHAN, CHRISTOPHE, RÖMER, THOMAS, *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2004.

- MAGESA, LAURENTI, *Ethik des Lebens. Die afrikanische kultur der gemeinschaft*, Freiburg-Basel-Wien, 2007.
- MAGNIER, BERNARD, HAMPÂTÉ BÂ, AMADOU et ali, *Sur les traces d'Amkoullel l'enfant peul*, Arles, Actes Sud, 1998.
- MALDAMÉ, JEAN-MICHEL, *Le Christ pour l'univers. Pour une collaboration entre science et foi*, Paris, Mame-Descle, 1998.

- *Création et Providence. Bible, science et philosophie*, Paris, Cerf, 2006.

- MAERTENS, THIERRY, *C'est fête en honneur de Yahvé (Thèmes bibliques)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.
- MAES, JOSEPH et BOONE, OLGA, *Les peuplades; nom et situation géographique*, Bruxelles, Falk, 1935.
- MARTÍNEZ SIERRA, ALEJANDRO, *Antropología teológica fundamental*, Madrid, BAC, 2002.
- MARTINI, ÉVELYNE, *La création du monde*, Strasbourg, Éd. de l'Atelier, 2003.
- MATAND MAKASHING, RAYMOND, *L'homme et la nature. Perspectives africaines de l'écologie profonde,* Paris, L'Harmattan, 2019.
- MATHON, G., BAUDRY, G.-H. et THIERRY, E. (éds.), *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain, T.12*, Paris, Letouzey et Ané, 1990.
- MAUSS, MARCEL, *Manuel d'ethnographie*, Paris, PUF, 1971.

  - *Œuvres, 2,* Paris, Éd. de Minuit, 1974.

- MAXWELL, JOHN, *La modélisation de la recherche qualitative*, Fribourg, Éd. Universitaires, 1999.
- MAYER, ROBERT et QUELLET, FRANCINE, *Méthodologie de recherche pour les intervenants sociaux*, Montréal, Morin Éditeur, 1991.
- MCFAGUE, SALLIE, *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

- *Modelos de Dios. Teología para una era ecológica y nuclear*, Santander, Sal Terrae,1994.

- MCLUHAN, MARSHALL, *The Medium is the Massage: An Inventory of Effects*, New York / Londres / Toronto, Bantam Books, 1967.
- MCLUHAN, TERESA CAROLIN, *Pieds nus sur la terre sacrée*, Canada, Denoël, 1972.
- MESSI METOGO, ELOI, *Le christianisme peut-il mourir en Afrique*? Paris, Karthala,1997.

- MICHELET, THOMAS, *Les Papes et l'écologie. De Vatican II à Laudato si,* Paris, Artège, 2016.
- MIKA MFITZSCHE, RUFFIN, *Enjeux éthiques de la régulation des naissances en Afrique: Sexualité, fécondité, développement*, Louvain-la-Neuve: Actuel, 1998.
- MILLER, G. TYLER, *Ecología y medio ambiente*, México, Grupo Editorial Iberoamérica, 1994.
- MISAGO KANIMBA, *Aspects écologiques et économiques des migrations des populations de langues bantu*, Frankfurt, Peter Lang, 1986.
- MISSER, FRANÇOIS et CROS, MARIE-FRANCE, *Le Congo (RDC) de A à Z*, Paris, André Versailles, 2010.
- MOINGT, JOSEPH, *Dieu qui vient à l'homme: T. 2, De l'apparition à la naissance de Dieu, 2ème Partie, Naissance*, Paris, Cerf, 2007.
- MOLTMANN, JÜRGEN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988.

  - *Jésus, le Messie de Dieu. Pour une christologie messianique*, Paris, Cerf, 1993.

  - *Le rire de l'univers. Traité de christianisme écologique*. *Anthologie* réalisée et présentée par Jean Bastaire, Paris, Cerf, 2004.

- MOLTMANN, JÜRGEN y BOFF, LEONARDO, *¿Hay esperanza para la creación amenazada?* Santander, Sal Terrae, 2015.
- MONGA WA MATANGA, PAULIN, *Membralité écologique des êtres dans la théologie chrétienne et dans la pensée bantoue. Fondement d'une éthique de la tempérance*, Frankfurt, Peter Lang, 2010.
- MORA, VINCENT, *La symbolique de la création dans l'Evangile de Matthieu*, Paris, Cerf, 1991.
- MORIN, EDGAR, *La méthode 2. La vie de la vie*, Paris, Seuil, 1980.

- *La voie. Pour l'avenir de l'humanité*, Paris, Hachette Pluriel, 2012.

- MORGAN, HENRY LEWIS, *Ancient Society*, New York, Henry Holp, 1877.
- MORSE, JANICE M., *Critical issues in qualitative research methods*, Thousand Oaks, Sage,1994.
- MOUSSA KONATÉ, *L'Afrique noire est-elle maudite ?* Paris, Fayard, 2010.
- MULAGO GWA CIKALA, VINCENT, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1980.

- MUNGI NGOMANE, *Ubuntu – Je suis car tu es. Leçons de sagesse africaine*, Paris, Harper Collins, 2019.
- MURRAY, ROBERT, *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation*, London, Sheed & Ward, 1992.
- MUSHIPU MBOMBO, DIEUDONNÉ, *La théologie africaine face à l'urgence écologique. De la théandricité à la cosmothéandricité*, Paris, Karthala, 2022.
- MUSIBONO EYUL'ANKI, DIEUDONNÉ, *Savoir et savoir-faire traditionnels Mbun dans la conservation durable des écosystèmes au Congo-Kinshasa. Umur vs Umbits*, Kinshasa, Éd. ERGS, 2013.
- MVENG, ENGELBERT, *L'Afrique dans l'Église: Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan,1985.
- MVENG, ENGELBERT et R. J. Z. WERBLOWSKY (dir.), *Le congrès de Jérusalem sur l'Afrique noire et la Bible (24-30 avril 1972),* Yaoundé, PUCAC, 2003.
- N'DAK, PIERRE, *Le conte africain et l'éducation*, Paris, L'Harmattan, 1984.
- NDAYWEL E NZIEM, ISIDORE, *Histoire générale du Congo: De l'héritage ancien à la République Démocratique*, Louvain-La-Neuve, Duculot-De Boeck, 1998.
- NDZOMO MALLA, JEAN-MARIE, *Proverbes vrais ou faux? Crise et dangers du proverbe africain*, Série II, Vol.81, Bandundu, Ceeba, 1982.
- NGOY MWAKA, JEAN-JACQUES, « Le visage de la famille dans l'Ancien testament. Une société sans famille est comparable à un fruit sans noyau », dans *Semaines Théologiques de Kinshasa, Église-Famille; Église-Fraternité. Actes de la 20ème Semaine Théologique de Kinshasa du 26 novembre au 2 décembre 1995*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa,1997.
- NKETO LUMBA, CLÉOPHAS, *Les rapports homme-nature. Approche phénoménologico-anthropologique, en respect de la nature et développement. Enjeux éthiques du développement durable. Actes de la XVIII*^{ème} *Semaine philosophique de Kinshasa. Colloque international co-organisé avec l'ISP de l'UCL,* Recherches Philosophiques Africaines, 35, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 2009.
- NEWMAN, JOHN HENRY, *Lettre au Duc de Norfolk*, trad. de B. Dupuy, Paris, Ad Solem, 2017.

- NKOMBE OLEKO, *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les proverbes tetela*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique,1979.
- NYERERE, JULES, *Ujamaa, the basis of African socialism*, Dar Es Salam, Présence Africaine, 1963.
- NZUZI BIBAKI, *Approches africaines de la sorcellerie*, Kinshasa, Éd. Loyola, 1997.
- OBENGA, THÉOPHILE, *Pour une nouvelle histoire*, Paris, Présence africaine, 1980.
- ODILE, GÉRAUD MARIE, LESERVOISIER, OLIVIER et al., *Les notions clés de l'ethnologie: Analyses et textes*, Paris, Armand Colin, 2016.
- OLAWELET, ELIAS, *La nature du droit coutumier africain*, Paris, Présence Africaine, 1961.
- ONIMUS, JEAN, *Teilhard de Chardin et le mystère de la terre*, Paris, Albin Michel, 1991.
- SCHAÄFER-GUIGNIER, OTTO, *Et demain la terre…christianisme et écologie*, Genève, Labor et Fides,1990.
- PACCALET, YVES, *L'Humanité disparaîtra, bon débarras!* Paris, Arthaud, 2006.
- PAILLÉ, PIERRE et MUCCHIELLI, ALEX, *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, 2021[5].
- PANIKKAR, RAIMON, *Une christophanie pour notre temps*, Arles, Actes Sud, 2001.

- *Vision trinitaire et cosmothéandrique: Dieu-Homme-Cosmos*, Paris, Cerf, 2013.

- PATTON, MICHEAL QUINN, *Qualitative evaluation and research methods*, Thousand Oaks, Sage, 1990.
- PEACOCKE, ARTHUR R., *Paths from science towards God. The end of all aur exploring*, Oxford, Oneworld, 2001.
- PEEMANS, JEAN-PHILIPPE, *Crise de la modernisation et pratique populaire au Zaïre et en Afrique*, Paris, L'Harmattan,1997.
- PELT, JEAN-MARIE, *La terre en héritage*, Paris, Fayard, 2000.
- PELT, JEAN-MARIE et STEFFAN, FRANCK *Nature et Spiritualité*, Paris, Fayard, 2009.
- PÉRÈS, JEAN-NOËL (dir.), *L'avenir de la terre, un défi pour les Eglises,* Paris, Desclée de Brouwer, 2010.
- PETTY, MICHAEL W., *A Faith That Loves the Earth: The Ecological Theology of Karl Rahner*, Lantham, Univ. Press of America (UPA), 1996.
- PFOUMA, OSCAR, *Histoire culturelle de l'Afrique Noire*, Paris, Publisher,1993.

- PIÉ-NINOT, SALVADOR, *La Teología Fundamental: Dar razón de la esperanza (1Pe 3, 15)*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2001.
- POIRIER, JEAN, *Ethnologie générale*. *Encyclopédie de la Pléiade*, Paris, Gallimard, 1968.
- PRADES, JOSÉ, VAILLANCOURT, JEAN-GUY et TESSIER, ROBERT (éds.), *Environnement et développement: Questions éthiques et problèmes socio-politiques,* Montréal, Fides,1991.
- QUESNEL, MICHEL et GRUSON, PHILIPPE (éds.), *La Bible et sa culture. Ancien Testament*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.
- RADFORD RUETHER, ROSEMARY, *Gaia y Dios. Una Teología Ecofeminista para la Recuperación de la Tierra*, México, Documentación y Estudios de mujeres, 1993.
- RAHNER, KARL, *Ecrits théologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966.
  - *Dios, amor que desciende. Escritos espirituales*, Santander, Sal Terrae, 2008.
  - *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept du christianisme*, Paris, Cerf, 2011.
- REYNAERT, HENRY, *Collection de 4700 proverbes en Tshiluba du Kasay*, Kananga, Missionnaires de Scheut,1995.
- REVOL, FABIEN, *Le temps de la création*, Paris, Cerf, 2015.
  - (dir.), *Penser l'écologie dans la tradition catholique*, Genève, Labor et fides, 2018.
  - *Le regard de Dieu sur la création. Un dialogue entre théologie et écologie*, Lyon, Peuple Libre, 2021.
- RIVIÈRE, CLAUDE, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 1997
- ROBERT, ANNE-CÉCILE, *L'Afrique au secours de l'Occident*, Paris, Atelier, 2006.
- RÖMER, THOMAS, MACCHI, JEAN-DANIEL, et al. (éds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2004.
- ROSENZWEIG, FRANZ, *L'étoile de la Rédemption (Esprit)*, Paris, Seuil, 1982.
- ROWAN WILLIAMS, *Sobre Agustín*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2018.
- RUBENS, PEDRO, *Discerner la foi dans des contextes religieux ambigus. Enjeux d'une théologie du croire*, Paris, Cerf, 2004.
- RUIZ DE LA PEÑA, JUAN LUIS, *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 2012[6].
- RUIZ JURADO, MAMUEL, *San Ignacio de Loyola. Obras*, Madrid, BAC, 2013.
- RUSSEL, PETER, *La tierra inteligente: El amanecer de la consciencia global*, Madrid, Gaia ediciones,1993.

- SAINT MARC, PHILIPPE et JANET, JACQUES, *L'écologie au secours de la vie. Une médecine pour demain*, Paris, Frison-Roche, 2004.
- SALOFF-COSTE, MICHEL et DARTIGUEPEYROU, CARINE, *Les horizons du futur. Nouvelle économie et changement de culture*, Paris, Éd. Guy Trédaniel La maisnie, 2002.
- SANDÍN ESTEBAN, MARÍA PAZ, *Investigación Cualitativa en Educación. Fundamentos y Tradiciones*, Madrid, Mc Graw and Hill Interamericana de España, 2003.
- SANTEDI KINKUPU, LÉONARD (dir.), *La théologie et l'avenir des sociétés. Cinquante ans de l'Ecole de Kinshasa,* Paris, Karthala, 2010.
- SCHEFFCZYK, LEO, *Création et providence* (1963), trad. de Prévot, René, Paris, Cerf, 1967.
- SCHREIBER, ROBERT J., *The Ministry of Reconciliation: Spirituality and Strategies*, Mary knoll, NY, Orbits Books, 1998.
- SESBOÜE, BERNARD, *Jésus-Christ l'unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut, tome: Problématique et relecture doctrinale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.
- SIEGWALT, GÉRARD, *Dogmatique pour la catholicité évangélique, T. III-1, Cosmologie théologique. Science et philosophie de la nature*, Genève, Labor et Fides, 1996.

  - *Dogmatique pour la catholicité évangelique, T. IV-1, L'affirmation de la foi. Anthropologie théologique: Problématique scientifique et philosophique*, Genève, Labor et Fides, 2004.
- SIGAUT, FRANÇOIS, *Comment Homo devint faber. Comment l'outil fit l'homme*, Paris, CNRS, 2013.
- SOMÉ, ROGER et WEISS, GAËLLE, *Cosmogonie africaine*, Collection ethnographique de l'Université de Marc Bloch, Strasbourg, 2007.
- STOTT, JOHN, *La fe cristiana frente a los desafíos contemporáneos*, Gran Rapids: Libros Desafíos, 2002.
- STRENGER, MARC, *Écologie et création. Enjeux et perspectives pour le christianisme aujourd'hui,* Paris, Parole et silence, 2008.
- SOUCHARD, BERTRAND et REVOL, FABIEN (dirs.), *Controverses sur la création: science, philosophie, théologie*, Lyon, Éd. Vrin, 2016.
- TALEB, MOHAMMED, *L'écologie vue du sud. Pour un anticapitalisme éthique, culturel et spirituel*, Paris, Sang de la Terre, 2014.

- TAMPWO MFUDI OKUR NDWO, DONATIEN, *Développement durable et promotion de la justice sociale en Afrique subsaharienne. Perspectives d'éthique chrétienne d'écodéveloppement,* Douala, Éd. Cheikh Anta Diop (Edi-CAD), 2019.
- TATAY NIETO, JAIME, *Ecología integral. La recepción católica del reto de la sostenibilidad*, Madrid, BAC, 2018.
- TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE, *« Vie cosmique », Œuvres XIII*, Paris, Seuil, 1950.
- TEMPELS, PLACIDE, *La Philosophie Bantoue,* trad. du néerlandais par A. Rubbens, Elisabethville, Lovania,1945.
- TESTOT, LAURENT, *Cataclysmes. Une histoire environnementale de l'humanité*, Paris, Payot, 2017.
- THIESSEN, HENRY CLARENCE, *Esquisse de Théologie Biblique*, Marne-la-Vallée, Farel, 1987.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils II. La Création*, Paris, Flammarion, 1999.
- THOMAS, LOUIS-VINCENT, « 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.
- THOMAS, LOUIS-VINCENT, et LUNEAU, RENÉ, *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements,* Paris, Larousse,1995.

  - *Les religions d'Afrique Noire. Textes et traditions sacrées*, Paris, Fayard, 1969.

  - *Les Sages dépossédés. Univers magiques d'Afrique noire*, Paris, Robert Laffont, 1977.
- MICHELET, THOMAS, *Les papes et l'écologie. De Vatican II à Laudato si'*, Paris, Artège, 2016.
- TILLICH, PAUL, *Théologie systématique: La vie et l'Esprit, T. 4*., Genève, Labor et Fides,1991.
- TORRELL, JEAN-PIERRE, *La théologie Catholique,* Paris, Cerf, 2008.
- TORRES QUEIRUGA, ANDRÉS, *Recuperar la creación*, Santander, Sal Terrae, 1998.
- TRONTO, JOAN C., *Un monde vulnérable: pour une politique du care*, trad. par H. Maury, Paris, Éd. La Découverte, 2009.
- TSHIBALABALA A. KANKOLONGO, « Interdits, facteur de libération dans la société traditionnelle », dans *Philosophie et libération. Actes de la 2ème Semaine philosophique de Kinshasa du 18 au 22 avril 1977*, Kinshasa, Recherches philosophiques africaines, 1977.

- UBOLE KHOSHI, THÉOTINE & YUMBI, PROTAIS, *R.D.CONGO: Terre de potentialités, d'opportunités, de convoitises et de pillages. Des origines à nos jours*, Kinshasa, Cepas, 2017.
- VAILLANCOURT, LOUIS, *L'intendance de la création: La vocation écologique de l'humain dans la théologie de Douglas J. Hall*, Montréal, Médiaspaul, 2002.
- VAN EETVELDE, ALPHONSE PIERRE, *L'homme et sa vision du monde dans la société traditionnelle négro-africaine*, Louvain-la-Neuve, Academia-Bruylant, 1998.
- VAN GAVER, FALK, *L'écologie selon Jésus-Christ*, Paris, Éd. de l'Homme Nouveau, 2011.
- VANNIER, MARIE-ANNE(éd.), *La création chez les pères*, Berne, Peter Lang, 2011.
- VANSINA, JAN, *Les anciens royaumes de la savane*, Louvain, IRES, 1965.
- VERDIER, RAYMOND et ROCHEGUDE, ALAIN (dirs.), *Systèmes fonciers à la ville et au village. Afrique noire francophone*, Paris, L'Harmattan, 1986.
- VIEIRA, TARCÍSIO PEDRO, *Nuestro Dios: Un Dios ecológico. Para una comprensión ético-teológica de la ecología*, Bogotá, San Pablo, 2003.
- VON BALTHASAR, HANS URS, *Liturgie cosmique, Maxime le Confesseur*, Paris, Aubier,1947.

  - *La gloire et la croix. Les Aspects esthétiques de la Révélation, T. III. Théologie: Ancienne Alliance*, Paris, Aubier-Montaigne,1974.

- VON RAD, GERHARD, *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1949.

  - *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1976.

  - *Teología del Antiguo Testamento I*, Salamanca, Sígueme,1993[7].
- WEBER, MAX, *Economie et société, Tome 1: Les catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, 2003.
- WEBSTER, HUTTON, *Le Tabou. Étude sociologique de la mentalité primitive*, Paris, Payot, 1952.
- WÉNIN, ANDRÉ, *L'homme biblique: lectures dans le premier Testament*, Paris, Cerf, 2004.

  - *D'Adam à Abraham, ou les errances de l'humain*, Paris, Cerf, 2007.
- WESTEMANN, CLAUS, *Dieu dans l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1982.
- WRIGHT, CHRISTOPHER J. H., *Viviendo como pueblo de Dios: La relevancia de la ética del Antiguo Testamento*, Barcelona, Publicaciones Andamio,1996.

V. Articles des revues

- BOFF, LEONADRO (éd.), « Ecología y pobreza. Grito de la tierra, grito de los pobres », dans *Concilium*, nº 261 (1995): 741-920.
- AIZPURÚA DONAZAR, FIDEL, « El sueño de una comunidad que cuida de la tierra », dans *Lumen: Revistas de síntesis y orientación de ciencias eclesiásticas*, nº 2 (2018): 183-198.
- AMARTYA, SEN, « Il n'y a pas de bombe démographique », dans *Esprit*, nº 216/11 (1995): 118-147.
- AMOR PAN, JOSÉ RAMÓN, « La ecología, reto a la teología y a la ética: El pensamiento de Bernhard Häring », dans *Revista Latinoamericana de la Bioética*, nº 3 (2013): 1-15.
- ANDERSEN, FRANCIS, « The Socio-Juridical Background of the Naboth Incident », dans *Journal of Biblical Literature*, nº 85 (1966): 46-57.
- ANGANGA, MARCEL, « Vie et mort en Afrique noire », dans *Revue Théologiques*, nº 19/1 (2011): 87–106.
- ARAUJÓ DOS SANTOS, ADELSON, « Espiritualidad indígena de la Amazonía y cuidado de la casa común », dans *Civiltà Iberoamericana*, nº 31 (2019): 58-67.
- BANON, DAVID, « Bible et écologie », dans *Pardès*, nº 39 (2005): 203-209.
- BASCH, CHARLES ERIC, « Focus group interviews: An underutilised research technique for theory and practice in health education », dans *Health Education Quarterly*, nº 14/4 (1987): 411-448.
- BASTAIRE, JEAN, « L'exigence écologique chrétienne », dans *Études*, nº 9 (2005): 203-211.
- BAZARRA, CARLOS, « Ecología y vida », dans *Revista Clar*, nº 1 (2007): 10-18.
- BEAUCHAMP, ANDRÉ, « Réconciliation et environnement », dans *Pèlerins en marche*, nº 32 (2010): 12-16.
- BELENGI, INNOCENT, « Le système familial clanique dans la Région Kwango-Kwilu » dans *Le mariage, la vie familiale et l'éducation coutumière chez diverses ethnies de la Province de Bandundu*, Ceeba, Bandundu 1,1 (1966): 111-128.
- BERGERON, RICHARD, « Pour une spiritualité du troisième millénaire », dans *Religiologiques*, nº 20 (1999): 231-246.

- BERTHOUZOZ, ROGER, « Pour une éthique de l'environnement: La responsabilité des chrétiens dans la sauvegarde de la création », dans *Le Supplément. Revue éthique et théologie morale*, nº 169 (1989): 43-87.
- BIDIMA, JEAN-GODEFROY, « La nature en Afrique: trajets et projets », dans *Africa e Mediterraneo* (Filosofia in Africa), nº 53 (2005): 3-5.
- BILA-ISIA INOGWABINI, « Changement climatique, un phénomène qui interpelle l'Afrique autant que le monde », dans *Congo-Afrique*, nº 529 (2018): 808-820.
- BOCHET, ISABELLE, « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », dans *Archives de philosophie*, nº 72/2 (2009): 249-269.
- BOFF, LEONARDO, « Théologie de libération et écologie. Alternative, confrontation ou complementarité? », dans *Concilium*, nº 261 (1991): 89-101.

  - « La tierra como Gaia: desafío ético y espiritual », dans *Concilium*, nº 331 (2009): 27-36.
- BOFF, LEONARDO y HATHAWAY, MARK, « Ecología y Teología de la naturaleza », dans *Concilium*, nº 378 (2018): 49-62.
- BONÉ, EDOUARD, « Pour une théologie de l'environnement », dans *Revue théologique de Louvain*, 2ème année fasc. 2 (1971): 145-165.
- BONGO-PASI MOKE SANGOL, WILLY, « Éthique familiale Yansi face à l'avortement provoqué », dans *Anthropos*, nº 78 (1983): 878-880.
- BRITO RAFAELA S., « La relación entre la ética ambiental y la carta encíclica *Laudato Si »*, dans *Terra Mundus*, nº 2 (2015): 1-12.
- BROUILLETTE, ANDRÉ, « La réconciliation comme mission. De l'usage théologique de la notion de réconciliation par le décret sur la mission de la 35e Congrégation générale de la Compagnie de Jésus », dans *Théologiques*, nº 2 (2015): 165-183.
- BRUNNER, EMIL et TROCMÉ, ÉTIENNE, « La Doctrine chrétienne du Dieu Créateur », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°4 (1954): 325-341.
- BUJO, BÉNEZET, « Culture africaine et développement: Un dialogue nécessaire », dans *Finance et Bien Commun*, nº 28-29 (2007): 40-45.

  - « Le christianisme africain et sa théologie », dans *Revues des Sciences Religieuses*, nº 84/2 (2010): 159-174.

  - « Le rôle du cosmos dans le processus de la constitution de la personne », dans *Telema. Revue de réflexion et créativité chrétiennes en Afrique*, n°2 (2011): 4-11.

- CALLEJA SÁENZ DE NAVARRETE, JOSÉ IGNACIO, « El espíritu tecnocrático de la vida y la cultura actual », dans *Lumen, Revistas de síntesis y orientación de ciencias eclesiásticas*, nº 4 (2020): 459-466.
- CAMACHO LARAÑA, IGNACIO, « *Laudato si'*: el clamor de la tierra y el clamor de los pobres. Una encíclica más que ecológica », dans *Revista de Fomento social*, nº 71 (2015): 59-79.
- CARDONA RAMÍREZ, HERNAN – ÁNJEL, MEMO, « La impronta bíblica de Laudato Si'. Diálogo a dos voces entre la encíclica y los inicios del Génesis », dans *Cuestiones Teológicas*, nº 102 (2017): 301-346.
- D'ANDREA GIAVEDONI, BRUNO, « La defensa de la creación: desde el Vaticano II hasta la encíclica 'Laudato si'», dans *Mayéutica* 41 (2015): 155-176.
- DARTIGUEPEYROU, CARINE, « Où en sommes de notre conscience écologique? », dans *Vraiment durable*, nº 4 (2013): 15-28.
- DIKEBELAYI MAWEJA, ROGER, « L'herméneutique théologique à l'ère du défi écologique », dans *Science et Esprit*, nº 3 (2021): 395-412.
- DONZÉ, MARC, « Saint François d'Assise et la nature », dans *Choisir*, nº 9 (2002): 9-12.
- DUMEZ, HERVÉ, « Qu'est-ce que la recherche qualitative? », dans *Le libellio d'AEGIS,* nº 4 (2011): 47-58.
- EGUIARTE, ENRIQUE, « San Agustín y la ecología: elementos esenciales de la ecología según san Agustín », dans *Augustinus*, nº 248-249 (2018): 1-38.
- ESQUIVEL VELÁSQUEZ, JULIA, « Spiritualité de la terre », dans *Concilium*, nº 261 (1995): 77-88.
- ETXEBERRIA MAULEÓN, XABIER, « La ética ante la crisis ecológica », dans *Cuadernos de teología Deusto*, nº 4 (1995): 5-63.
- EUVE, FRANÇOIS, « Théologie de la nature », dans *Recherches de Science Religieuse*, nº 98/2 (2010): 267-290.

  - « Principes d'une écologie chrétienne » dans *Etude*, nº 4 (2012): 490-506.

  - « Bulletin théologie de la création et sciences », dans *Recherches de Science Religieuse*, nº 2 (2012): 295-312

  - « Théologie de la création et sciences », dans *Recherches de science religieuse*, nº 4 (2014): 609-632.

  - « Faire réussir la création », dans *Etudes*, nº 7-8 (2015): 67-78.

- FAES, HUBERT, « Écologie et sens de la création », dans *Revue des sciences religieuses* (*RSR*), nº 4/81 (1993): 581-611.
- FARES, DIEGO, « Pobreza y fragilidad del planeta », dans *Civiltà Iberoamericana*, nº 31 (2019): 7-22.
- FUNG, JOJO M. « Hermenéutica postcolonial y postmisional para una pneumatología chamánica liberadora », dans *Revista Voices*, nº 2-3 (2013): 123- 147.
- FWELEY DIANGITUKWA, « La lointaine origine de la gouvernance en Afrique: l'arbre à Palabres », dans *Revue gouvernance*, nº1 (2014): 1-20.
- GABUS, JEAN-PAUL, « Pour une nouvelle doctrine du Dieu créateur et de la création », dans *Études théologiques et religieuses*, nº 1 (1990): 77-91.
- GESCHÉ, ADOLPHE, « Dieu est-il capax hominis »? dans *Revue théologique de Louvain*, nº 24 (1993): 3-37.
- GIBILLINI, ROSINO, « Le débat théologique sur l'écologie », dans *Concilium*, nº 261 (1995): 159-170.
- GIRAUD, VINCENT, « Signum et vestigium dans la pensée de Saint Augustin », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, nº 95 (2011): 251-274.
- GODELIER, MAURICE, « Tribu et Ethnie. Société et Communauté », dans *Les Tribus*, (2010): 9-26.
- GONZÁLEZ FAUS, JOSÉ IGNACIO, « Reconciliación. Imperativo del momento, mensaje bíblico y tarea cristiana », dans *Razón y fe*, nº 1442 (2019): 289-299.
- GRANDJEAN, ALAIN, « Les Enjeux écologiques et leurs representations », en *Laudato si: Responsabilité catéchétique et responsabilité écologique*, dans *Lumen vitae*, nº 4 (2018): 367-381.
- GREINER, DOMINIQUE, « Nous sommes tous de la terre. Une lectura de Laudato si'», dans *Transversalités*, nº 139 (2016): 25-37.
- GRIAULE, MARCEL, « Réflexions sur les symboles soudannais », dans *Cahiers internationaux de sociologie*, nº 13 (1952): 8-30.
- GUDYNAS, EDOUARDO, « Écologie sociale du point de vue des pauvres », dans *Concilium*, nº 261 (1995): 135-145.
- HERR, ÉDOUARD, « L'Encyclique Caritas in veritate. Une lecture », dans *Nouvelle revue théologique*, nº 4 (2009): 728-748.
- HOLLENBACH, DAVID, « Réconciliation et justice: Conseils éthiques pour un monde brisé », dans *Promotio Iustitiae*, nº 103 (2009): 74-78.

- HOLZER, VINCENT, « La création iconique. Une 'dramatique' de la création », dans *Christus*, nº 185 (2000): 86-87.
- HOMERO SATURNIN BARBE, RODRIGUE, « Les traditions orales en Afrique: une exploration du conte comme source d'inspiration du théâtre moderne africain », dans *Les arts du spectacle dans l'Afrique subsaharienne*, nº13 (2019): 54-67.
- HUGON, PHILIPPE, « Les blocages socio-culturels en Afrique noire, dans *Tiers-Monde*, n° 8 (1967): 699-709.
- JACQUARD, ALBERT et CUEVAS, FERNANDO, « L'altérité: Fondement de l'Humanisme », dans *Humanisme et Entreprise*, nº 300 (2010): 85-92.
- JACQUES, ÉTIENNE, « Philosophie de l'homme », dans *Revue Philosophique de Louvain*, n° 40 (1980): 590-597.
- KABASELE LUMBALA, FRANÇOIS, « Le péché, la confession et la réconciliation de l'Afrique », dans *Concilium*, nº 210 (1987): 95-103.

  - « Révélation de Dieu dans des traditions Luba », dans *Histoire et missions chrétiennes*, nº 3 (2007): 103-120.

  - « Liturgies africaines et vie », dans *Théologiques*, nº 1 (2011): 147-162.
- KABEMBA NZENGU, EVARISTE, « Et si la terre était notre mère...Quelle sauvegarde? », dans *Bulletin*, nº12 (2018): 6-15.
- KASEREKA PATAYA, CHARLES, « Dynamique du pardon et de la réconciliation dans le contexte des conflits en Afrique », dans *Lumen Vitae*, nº 2 (2013): 167-176.
- KASPER, WALTER, « Penser la tradition chrétienne aujourd'hui: Unesco –4 mai 2010 », dans *Recherches de Science Religieuse*, nº 3 (2010): 329-345.
- KENTEY PINI-PINI, ÉVARISTE, « Le diagnostic et les crises africaines endogènes. De la préhistoire à la période historique », dans *Cahiers des Religions Africaines, Nouvelle série*, nº 2 (2020): 109-136.

  - « Le régime matrilinéaire et la naissance de la royauté en Afrique. Le cas du Kemwíl des Bayansi (RD Congo) », dans *Revue Africaine des Sciences Sociales et Politiques*, nº 001(2022): 28-59.
- KOHN, LAURENCE et CHRISTIAENS, WENDY, « Les méthodes de recherches qualitatives dans la recherche en soins de santé: apports et croyances », dans *Reflets et perspectives de la vie économique*, nº 4 (2014): 67-82.
- LAFONT, GHISLAIN, « Dieu sauveur », dans *Études*, nº 410 (2009): 67-78.

- LAMPE, GEOFFREY WILLIAM HUGO, « La doctrine néotestamentaire de la création », dans *Verbum caro*, nº 73 (1965): 15-28;
- LANG, DOMINIQUE, « Naissance d'une éthique écologique chrétienne », dans *Revue Projet*, nº 324-325 (2011): 130-135.
- LECLERCQ, VINCENT, « L'air et l'eau: l'appel à prendre soin de nos vies, dans l'encyclique Laudato Si », dans *Bulletin*, nº 11-12 (2018): 33-40.
- LÉVESQUE, NORMAN, « Saint François, écologiste du moyen-âge », dans *Parabole, Revue biblique populaire*, nº 3 (2013): 14-15.
- LIBAMBU, MICHEL-WILLY, « Création du monde et bonté de Dieu chez saint Augustin. Les tâches du Discours théologique sur l'écologie », dans *Ecologie et Théologie africaine, Revue Africaine de Théologie* (*RAT*), nº 56 (2004): 187-207.
- LYNN WHITE, JR. « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », dans *Science*, nº 3767 (1967):1203-1207.
- LOSSKY, ANDRÉ, « La creación confié à l'être humain selon la tradition byzantine dans Laudato si'. Responsabilité catéchétique et responsabilité écologique », dans *Revista Lumen vitae*, nº 4 (2018): 425-437.
- MALDAMÉ, JEAN-MICHEL, « La place de l'homme dans l'univers », dans *Christus*, nº 185 (2000): 55-60.
- MARÉCHAL, JEAN.PAUL, « L'éthique écologique de la Bible », dans *Écologie et politique*, nº 33 (2006): 185-200.
- MARCOS, SYLVIA, « La terre sacrée. Perspectives mésoaméricaines », dans *Concilium*, nº 261 (1995): 43-55.
- MCCARTHY, JOHN, « Théologie et écologie », dans *Nouvelle Revue Théologique*, nº 130-3 (2008): 550-572.

  - « Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie. Une lecture de Col 1, 15-20 », dans *Nouvelle revue théologique*, nº 116 (1994): 27-47.
- MFUKALA MOKE KEY, WILLY-ROLAND, « Stratégies matrimoniales et appropriation de la terre chez les Yansi. Pour une solidarité entre générations », dans *Afrika Focus*, nº 1-2 (1994): 81-105.
- MOLTMANN, JÜRGEN, « La société moderne a-t-elle un avenir? », dans *Concilium*, nº 227 (1990): 59-70.
- MOREAU, ALAIN, DEDIANNE, MARIE CÉCILE et al., « S'approprier la méthode du focus group », dans *La revue du praticien-médecine générale*, nº 645 (2004): 382-384.

- MPIA TAMFUTU, ROLAND, « Les alliances matrimoniales et l'accès à la terre ancestrale en pays yansi: Quête de pertinence », dans *Cahiers des Religions Africaines, Nouvelle série*, nº 5 (2022): 11-25.

  - « La quête de l'harmonie Homme-Nature chez les Yansi. Gage d'une éthique théologique pour la société postmoderne », dans *Telema. Revue de réflexion et créativité chrétiennes en Afrique,* nº 1 (2022): 36-57.
- MUANDA KIENGA, JULES, « L'Afrique face aux défis de la mondialisation pour une réappropriation de son patrimoine éthique », dans *Cahiers des Religions Africaines, Nouvelle série*, nº 2 (2020): 9-35.
- MUDIJI MALAMBA, THÉODORE, « Liens du pouvoir avec le sol en religions traditionnelles africaines et projet de société », dans *Cahiers des religions africaines*, nº 61-62 (1997): 31-45.
- MULAGO GWA CIKALA, VINCENT « Le Dieu de bantu », dans *Cahiers des Religions Africaines*, nº 1(1968): 59-60.
- MUSEKA NTUMBA, LAMBERT, « La conception de la vie en Afrique à la lumière de Jésus-Christ », dans *Revue Théologiques*, nº 1 (2011): 107-132.
- MUSENGE MWANZA, GAUTHIER, « La gestion du temps dans l'organisation traditionnelle du travail chez les Yansi au Kwilu en République démocratique du Congo », dans *Loisir et Société*, nº 1 (2013): 271-293.
- MUTOMBO BWANACING, BENOÎT, « Les tâches de la théologie africaine face aux défis de l'écologie », dans *Rayons africains de philosophie et théologie*, nº 3 (2011): 17-42.
- MVENG, ENGELBERT, « Essai d'anthropologie négro-africaine. La personne humaine », dans *Religions africaines et Christianisme. Actes du colloque International de Kinshasa, Kinshasa* (1978): 85-96.
- NAMISI MUJYNYA, EDMOND, « Le mal et le fondement dernier de la morale chez les bantu inter lacustres », dans *Cahiers des Religions Africaines*, nº 5 (1969): 55-78.
- N'GUESSAN ANO, MARIUS, « Le conte traditionnel oral », dans *Notre Librairie,* nº 86 (1987): 38-39.
- NSANGULUJA CISANGU, PAUL, « L'Afrique noire face à la crise écologique. Pour une gestion équilibrée de la nature», dans *Cahiers des Religions Africaines, Nouvelle série*, nº 1 (2020): 89-110.

- NYEME TESE, JEAN-ADALBERT, « La notion de 'être-avec' dans l'anthropologie africaine. Suggestion pour un monde meilleur », dans *Ein Glaube in vielen Kulturen. Theologische und soziopastorale Perspektiven für ein neues Miteinander von Kirche und Gesellschaft in der Wel*, (1996): 77-99.
- O'CALLAGHAN, PAUL, « Cristo revela el hombre al propio hombre », dans *Scripta teológica*, nº 41 (2009): 85-111.
- PINEDA CANABAL, ANÍBAL y MARTÍNEZ ANDRADE, LUIS, « Las dudas de Dios. Teología de liberación, ecología y movimientos sociales », dans *Cuestiones teológicas*, nº 100 (2016): 407-418.
- SCHAÄFER-GUIGNIER, OTTO, « L'homme végétal. Enrichissement de l'anthropologie chrétienne dans son dialogue critique avec les sciences et les techniques », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, nº 286 (2015): 61-73.
- PATTON, MICHAEL QUINN, « Enhancing the quality and credibility of qualitative analysis », dans *Health Services Research*, nº 34, (1999): 1189-1208.
- POPE, CATHERINE et MAYS, NICHOLAS, « Qualitative Research: Reaching the Parts Other Methods Cannot Reach: An Introduction to Qualitative Methods in Health and Health Services Research », dans *British Medical Journal*, nº 311 (1995): 42-45.
- PRÉAT, MARIE-PAUL, « Actualité d'une théologie de la réconciliation », dans *Nouvelle revue théologique*, nº 2 (2000): 238-259.
- RAMAZANI BISWENDE, AUGUSTIN, « Le synode africain, dix après. Enjeux et défis », dans *Nouvelle Revue théologique*, nº 127 (2005): 541-556.
- RESWEBER, JEAN-PAUL, « La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel, dans *Revue des Sciences Religieuses*, nº 46-1 (1972): 20-37.
- REVOL, FABIEN, « Le Christianisme est-il responsable de la crise écologique? », dans *Entropia*, nº 6 (2009): 22-38.

  - « les Papes et les sciences dans la lettre encyclique Laudato si », dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, nº 40 (2016): 71-80.

  - « Théologie de la création continuée », dans *Revue des Sciences Religieuses*, nº 91/2 (2017): 251-267.

  - « L'écologie intégrale comme capacité à aimer », dans *Revue Lumen Vitae*, nº 4 (2018): 411-424.

  - « La figure de Saint François d'Assise, modèle pour l'écologie intégrale », dans *Antonianum*, nº 96 (2021): 117-148.

- RODEGEM, FIRMIN, « Un problème de terminologie: les locutions sentencieuses », dans *Cahiers de l'Institut de Linguistique*, nº 5 (1972): 678-703.
- ROY, LOUIS, « La méthode théologique de Lonergan », dans *Communio*, n° VII 1 (1982): 66-74.
- RUBENS, PEDRO, « Une méthode théologique aux prises avec le statut herméneutique de la foi », dans *Revista Pistis Praxis*, nº 3 (2017): 839-860.
- SCHRÖDER, JORIS, « Tradition et vie de l'Eglise –Une première exploration », dans *Communio*, nº 253 (2017): 21-27.
- SEN, AMARTYA et VALTAT, JEAN-CHRISTOPHE, « Il n'y a pas de bombe démographique », dans *Esprit*, nº 216 (1995):118-147.
- SIEGWALT, GÉRARD, « Ecologie et théologie. En quoi les problèmes d'environnement concernent-ils notre pensée, notre foi et notre comportement? », dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, nº 54 (1974): 341-365.
- SOLS LUCIA, JOSÉ, « Del desarrollo integral del hombre a la ecología integral. Análisis comparativo de los conceptos de desarrollo integral del hombre (Populorum Progressio, Pablo VI, 1967) y de ecología integral (*Laudato Si'*, Francisco, 2015) », dans *Revista de Fomento social*, nº 290 (2018): 267-277.
- SOMÉ, ROGER, « Parole, foi et engagement », dans *Revues des Sciences Religieuses*, nº 84/2 (2010): 229-236.
- SWIETOCHOWSKI, JERZY, « Paradoxe cosmique et éthique eucharistique chez Grégoire de Nysse », dans *Revue des sciences religieuses*, nº 3/91 (2017): 359-378.
- TABARD, RENÉ, « Religions et cultures traditionnelles africaines: Un défi à la formation théologique », dans *Revue des sciences religieuses*, nº 2/84 (2010): 191-205.
- TANELLA BONI, « Solidarité et insécurité humaine: penser la solidarité depuis l'Afrique » dans *Diogène*, n° 235-236/ 3-4 (2011): 95-108.
- TATAY NIETO, JAIME, « Reconciliación con la creación », dans *Manresa*, nº 361 (2019): 353-362.

  - « Creer en la sostenibilidad. Las religiones ante el reto medioambiental », dans *Cuadernos de Cristianismo y Justicia*, nº 212 (2019): 3-30.
- TCHONANG, GABRIEL, « Brève histoire de la théologie africaine », dans *Revue des Sciences Religieuses*, nº 2/84 (2010): 175-190.

- THEOBALD, CHRISTOPH, « La théologie de la création en question. Un état des lieux », dans *Revues des Sciences religieuses*, nº 4/81 (1993): 613-641.
  - « L'enseignement social de l'Eglise selon le Pape François », dans *Nouvelle revue théologique*, nº 2/138 (2016): 273-288.
- TRUBLET, JACQUES, « Peut-on parler de nature dans l'Ancien Testament? », dans *Recherches de Science Religieuse,* nº 2 (2010): 193-215.
- TURINA, ISACCO, « L'Église catholique et la cause de l'environnement », dans *Terrain*, nº 60 (2013): 20-35.
- UEHLINGER, CHRISTOPH, « Le cri de la terre? Perspective biblique sur le thème Écologie et Violence », dans *Concilium*, nº 261 (1995): 59-76.
- VAILLANCOURT, JEAN-GUY, « Les prises de position du Vatican sur les questions d'environnement », dans *Social Compass*, n° 3 (1997): 321-331.
- VAILLANCOURT, LOUIS, « La théologie écologique de Gérard Siegwalt », dans *Laval théologique et philosophique*, nº 662 (2010): 311-329.
- VELA M., ROBERTO, « Juan Pablo II y la cuestión ecológica », dans *Theologica Xaveriana*, nº 145 (2003): 81-96.
- VERDUGO, FERNANDO, « Perspectivas teológicas de la encíclica Laudato si: Contribución a la IV Semana teológica en la Universidad Católica del Norte (UCN) », dans *Cuadernos de teología*, nº 2 (2015): 136-157.
- VON ALLMEN, DANIEL, « Réconciliation du monde et christologie cosmique », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n° 1 (1968): 32-45.
- WAINWRIGHT, ELAINE M., SUSIN, LUIZ CARLOS et WILFRED, FÉLIX (éds), *Ecoteología: Nuevas cuestiones y debates*, dans *Concilium*, nº 331 (2009): 333-485.
- WÉNIN, ANDRÉ, « Humain et nature, femme et homme: différences fondatrices ou initiales? Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1-3 », dans *Recherches de Science Religieuse*, nº 3 (2013): 401-420.
- WILFRED, FÉLIX, « Hacia una ecoteología interreligiosa », dans *Concilium*, nº 331 (2009): 51-64.
- ZANGA YOUSSOOUF SANOGO et COULIBALY, NABÉ-VINCENT, « Croyances animistes et développement en Afrique subsaharienne », dans *Horizons philosophiques*, nº 2 (2003): 139-152.
- ZIZIOULAS, JOHN, « Preserving God's Creation: Three Lectures on Theology and Ecology: Part I and II », dans *King's Theological Review*, nº 12(1989): 1-5.

VI. Thèses

- IL-SUNG CHOI, *La dynamique épistémologique du tabou de l'inceste: Le rapport entre l'espace privé et le tabou de l'inceste* (thèse), Université Paris VIII -Vincennes-Saint Denis, 2010.
- YEKOKA, JEAN-FÉLIX, *L'homme et sa terre au pays de Boko-Songho du 17ème au début du 21ème siècles* (thèse), Université Marien Ngouabi, 2013.

VII. Internet

- https://www.grain.org: El informe del Banco Mundial sobre acaparamiento de tierras: más allá del humo y los espejos, septiembre de 2010.
- https://www.caid.cd/index: Page officielle de la province de kwilu/territoire de Bagata.
- https://www.vatican.va.
- https://www.doctrine-sociale-catholique.fr/
- https://dle.rae.es: *Real Academia Española.*
- https://www.wwfdrc.org/: *Le Fonds Mondial pour la Nature.*
- http://www.un.org/: L'expropriation des terres locales.
- https://esmaparis1.com/: Etudiant.es de Panthéon-Sorbonne pour les Mondes Africains.
- https://www.un.org/sustainabledevelopment/fr/objectifs-de-developpement-durable/

ANNEXES

1. Questionnaire d'opinion

Ce questionnaire comporte trois séries de questions:

I. Les rites de réconciliation communautaire des humains entre eux et avec la terre, la fonction du chef de terre et les autres instances des compétences dans la gestion de l'espace naturel (*S1. Q. 1-15*).

1. Avez-vous déjà entendu parler d'un chef de terre? Comment l'appelle-t-on chez les Yansi de Bagata celui qui gère la terre, patrimoine ancestral?

2. Pouvez-vous expliquer pourquoi ce nom? ou En quoi consiste sa signification? Justifiez votre réponse.

3. Que savez-vous de la mission des *Nga-men* par rapport à la communauté et à la nature?

4. Que représente la terre ou la nature dans l'exercice de sa fonction?

5. Êtes-vous d'accord avec l'affirmation suivante: « Dans sa juridiction, le chef de terre permet que la nature, les forêt, les rivières, les montagnes, soient facilement exploitées. Justifiez votre réponse.

6. Comment le pouvoir du chef de terre est transmis dans votre communauté? Et pourquoi est-il transmis de cette façon? Justifiez votre réponse.

7. Que pensez-vous de la gestion de l'environnement par les rites, les préceptes ou consignes et les interdits, héritée des ancêtres?

8. Dans le cas où ces rites, préceptes ou consignes et interdits ne sont pas respectés, quel impact cela entraîne sur la nature et la vie?

9. Que fait le chef de terre et les autres instances des compétences pour que les membres de leur communauté respectent la nature et la terre des ancêtres?

10. Connaissez-vous certains préceptes, interdits et rites de réparation-réconciliation au cas où l'utilisation de la terre est abusive? Justifiez votre réponse

11. Comment est célébré le rite réconciliation communautaire des humains entre eux et avec la terre en vue d'une cohabitation harmonieuse?

12. Les cérémonies du rite de réparation et réconciliation des humains entre eux et avec la nature, les ancêtres et Dieu créateur: a) Encouragent les gens à faire preuve de solidarité et à construire la paix et la coexistence harmonieuse; b) Essaient de mettre la personne Yansi en relation avec Dieu et avec les esprits des ancestres; c) Expliquent et consolident la dépendance réciproque entre l'être humain et la nature; d) Rappellent à la communauté que la création est essentiellement sacrée, source vitale; e) Promeuvent un grand respect pour la création et pour nos ancêtres ainsi leurs coutumes et préceptes.

13. Existe-t-il des mécanismes Yansi efficaces pour protéger la terre de nos ancêtres?

14. Au cas où ces mécanismes ne sont pas respectés, les conséquences ont-elles de l'importance sur la nature et la vie de l'homme dans la communauté?

15. Le chef de terre et les autres instances des compétences traditionnelles, peuvent-ils aider aujourd'hui à récuperer la terre dévastée et violée par l'activité de l'homme à cette ère de la nouvelle technologie?

II. Les relations entre les instances des compétences traditionnelles, la population rurale et les cogestionnaires de l'Etat (*S2. Q. 16-20*)

16. Êtes-vous d'accord avec la suivante affirmation: La collaboration est conflictuelle entre les cogestionnaires de l'État et les autorités coutumières locales. Justifiez votre réponse

17. Comment réagissez-vous à cette affirmation?: les conflits d'intérêts égoïstes divisent les instances des compétences traditionnelles et les cogestionnaires de l'État en matières des terres forestières.

18. Les cogestionnaires de l'État respectent-ils le pouvoir des autorités coutumières qui sont propriétaires des terres cultivables?

19. Appliquent-ils correctement les droits ou les prescrits du code forestier et autres y afférent?

20. Que pensent la population locale et leurs autorités coutumières de la responsbilité exercée par les cogestionnaires de l'État? Justifiez votre réponse

III. La relation entre l'homme et la nature au sein de la population étudiée (*S 3. Q. 21-30*)

21. Les Yansi valorisent-ils la nature et la cohabition avec elle, est-elle harmonieuse? Expliquez votre réponse

22. Y a-t-il des forêts, des savanes, des rivières, comme richesses qui font la fierté de ton village?

23. Depuis que vous habitez dans ce village, avez-vous le témoignage au sujet des espèces d'animaux, de champignons, d'arbres... qui ont existé depuis les ancêtres jusqu'à nos jours?

24. Êtes-vous d'accord avec l'affirmation suivante?: "Dans les villages du territoire Bagata, en général, on considère que la figure du chef de terre garantit une préservation saine et équilibrée de la nature".

25. Y a-t-il eu des progrès dans la gestion de la nature chez les Yansi? Justifiez votre réponse

26. Êtes-vous d'accord avec l'affirmation suivante: "Existe-t-il des préceptes pour maintenir l'équilibre et l'harmonie entre les êtres humains et avec la nature, évitant l'utilisation abusive de la terre"?

27. Y a-t-il des facteurs qui déclenchent la crise écologique aujourd'hui?

28. À votre avis, les pires erreurs envers les gens et la nature selon le chef de la terre sont? a) La trahison de la tradition ou la coutûme; b) Manque de respect à l'autorité du chef traditionnel c) Manque de respect envers les anciens d) Le non-respect de la parole donnée; e) La destruction de la nature; f) L'inceste et l'isolement envers les autres; g) L'individualisme et manque de solidarité.

29. Les valeurs et symboles de la vision du monde Yansi qui favorisent la relation harmonieuse entre les humains et avec la nature sont: a) La présence de Dieu créateur et des esprits des ancêtres dans la nature; b) Le cordon ombilical enterré dans la terre ancestrale; c) La figure du chef traditionnel, ses rites, coutumes, interdits et préceptes; d) Le sens de l'alliance ou du pacte entre familles; e) Le sens de la solidarité; f) Le partage équitatif.

30. Pensez-vous que le christianisme puisse apporter quelque chose de plus à la figure et à la fonction du chef du pays Yansi?

2. Opinions des enquêtés

1. *Opinions sur les rites de réconciliation communautaire, le chef de terre et les autres instances des compétences traditionnelles (S1. Q. 1-15*)

« Les rites, les préceptes et les interdits des ancêtres venait de *Nziam* (Dieu). C'est Ta'Sar, notre premier ancêtre qui, avant de mourir, les laissa à nos pères. Ces derniers nous ont dit que Ta'Sar demanda à tout son peuple: « de bien respecter sa terre à lui ». Mr B.V. (A1), Chef coutumier. Père de famille. « L'organisation socio-culturelle et politique actuelle des Yansi vient de Ta'Sar qui avait fait de la terre quelque chose de sacré à travers les règles, les préceptes, les rites et les interdits. La mission de réconcilier les hommes entre eux et avec la nature, le chef de terre ne la réalise pas seul mais, de concert avec les autres instances des compétences et en tant qu'intermédiaire entre le chef de groupement et la population rurale. Il édicte ses interdits au nom du chef coutumier et doit exiger réparation aux contrevenants ». Mr P.L. (A1), chef coutumier. Père de famille. « Nous avons hérité de nos ancêtres le strict respect des us et coutumes concernant la vie, la terre, la faune et la flore, pour vivre en paix et éviter la disette, les maladies, le mauvais sort, l'appauvrissement du sol. Nos pères se protégeaient ainsi, et ils nous ont demandé de le faire aussi ». Mr T.A. (A1), chef de terre. Père de famille.

« La terre ancestrale ne se vend pas, c'est la terre de mes ancêtres, c'est ma vie à moi et celle des miens, c'est elle qui me nourrit. C'est mon héritage précieux et un trésor pour ma communauté. Je la transmettrai aux descendants ». « Au temps de nos ancêtres, l'exploitation de certaines terres, forêts et l'entrée dans certaines sources d'eau était interdite. Le respect de la jachère en agriculture, des rites, des préceptes ou consignes et des interdits, était de rigueur ». Mr B.J. (A1), chef de terre. Père de famille. « Le chef de terre que nous appelons *Nga-men* est une personne à qui le chef coutumier (*Mwíl*) a confié la gestion d'une portion de terre. Comme représentant, il est l'œil et l'oreille du chef coutumier, en cas de problème, il demande son aval ou son autorisation pour palabrer. Le chef de terre n'est donc pas chef de groupement. Ce dernier est le descendant direct en lignée maternelle du premier ancêtre, occupant de la terre et responsable des habitants dans une chefferie. Le chef de terre n'est pas non plus prêtre de la nature (*Nga-Lébwéy*) qui arrange le fétiche du village à la demande du chef coutumier et n'est jamais nommé par ce dernier. Le chef de terre peut être à la fois chef d'un lignage (*Nga-nzo*), l'oncle maternel, responsable social et religieux des membres d'une lignée maternelle ». Mr T.C. (A1), inspecteur de l'école primaire. Père de famille.

« Le chef de terre est une personne de confiance du chef de groupement qui donne les ordres en son nom pour protéger et respecter les consignes, les us et coutumes donnés par Dieu aux ancêtres pour le bien des humains et de la nature. Il est considéré comme le propriétaire de sa portion de terre. Il veille à ce qu'on ne brûle pas les forêts ou les savanes en désordre et appelle

aux rites de réparation et de réconciliation avec la terre quand surgit la sécheresse ou quand le sol a été souillé »[1]. Mr R.N. (A1), professeur des universités. Prêtre.

« L'appellation et le pouvoir du chef de terre s'expliquent et se justifient par la protection et la préservation de la terre, la faune et la flore. Cela, de concert avec les autres instances des compétences traditionnelles. Cette unité représente le signe de vie et de survie pour les vivants. La nature ne pourra être respectée que par leur contrôle et leur surveillance à travers des préceptes, rites, interdits à observer par eux-mêmes et toute la communauté. La nature est source du pouvoir parce qu'elle abrite les esprits et représente le signe de vie pour toute la population. C'est ainsi que les instances des compétences doivent édicter des consignes et des interdits ». Mme M.G. (B1), enseignante aux Humanités. Mère de famille.

« Les instances des compétences traditionnelles doivent organiser les rites de réconciliation communautaire partout où il le faut pour réparer les offenses commises contre l'espace naturel et contre les autres humains, pour maintenir nos liens et l'équilibre de vie entre les hommes et avec la terre. Car, notre vie étant liée à la terre, aucune production ne viendra d'elle en vivant dans la désharmonie. Il y a des rites de réconciliation pour réparer ce qui a été abusé par l'homme, protéger la faune et la flore, et ainsi augmenter la production agricole par la fertilité du sol. Par exemple, lorsque la terre a été souillée par un meurtre, on sacrifie un coq ou une chèvre pour demander pardon aux ancêtres. Aussi, les rites avant la semence sont importants, on présente les outils du travail au Dieu de nos ancêtres par le *Nga-lébwéy* ». Mr G.O. (B1), Membre de la communauté. Père de famille.

« Les préceptes, les consignes, les interdits, nous accompagnent et constituent des garde-fous dans notre rapport avec les autres hommes et les éléments de la nature ». Mme N.B. (A1), Mère de famille. « La violation de ces interdits, préceptes ou consignes peuvent entraîner des conséquences incalculables pour la nature et la vie humaine et doit faire appel à la réparation et à la réconciliation. Car, l'être humain comme la nature sont composés des substances visibles et invisibles, matérielles et spirituelles étroitement liées ». Mme G.M. (B1), inspectrice de l'environnement. Mère de famille. « Les pouvoirs reconnus autrefois dans le milieu rural aux instances traditionnelles à travers l'exercice des rites de réconciliation communautaire, la pratique de longue jachère, l'obéissance et le respect des consignes, interdits et espaces réservés aux esprits (*Lébwéy*), sont là des mécanismes efficaces légués par les ancêtres pour la sauvegarde et la préservation de la terre et de la biodiversité. Mais, de nos jours, les gens obéissent de moins en moins aux us et coutumes. Pourtant, si les consignes, règles et interdits ne sont pas respectés,

[1] Après avoir vécu longtemps chez les Yansi, le Père Pierre Swartenbroeckx témoigne: « Un chef de terre se doit d'exécuter ces rites pour inciter ses prédécesseurs à protéger domaine et sujets contre l'infécondité, la famine, les épidémies et les ravages des fauves ». Cfr. P. Swartenbroeckx, « La magie chez les Yansi du Congo », dans *Bulletin Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, nº 80 (1969), pp. 187-226.

l'espace naturel est mal géré et n'est pas protégé correctement. Conséquence, la terre ne produit pas, il y a l'infertilité du sol, la disparition de la faune et de la flore, les poissons et autres produits aquatiques nécessaires deviennent rares dans les rivières et les gibiers disparaissent aussi. La gestion de la nature héritée des ancêtres était bénéfique à l'homme, mais aujourd'hui, elle est de plus en plus abandonnée ». Mr R.C. (A1), notable du village et exploitant artisanal des bois. Père de famille. « Certains chefs de terre deviennent cupides et assoiffés des profits égoïstes au détriment de l'utilisation rationnelle de la terre et des consignes ancestrales. Ils ne sont presque plus respectés par les gens et ont perdu le prestige et l'autorité leurs légués par les aïeux ». Mme D.E. **(**B1), assistante à l'Institut supérieur de pédagogie. Mère de famille.

« Pour les jeunes gens d'aujourd'hui, emportés par le vent du christianisme et de la science, les rites de réconciliation communautaire légués par les ancêtres sont considérés comme des pratiques païennes dépassées, freinant le développement ». Mme A.D. (B1), directrice de l'école primaire. Mère de famille.

« À cette ère de la nouvelle technologie, accompagnée de la pression démographique, il est difficile que le chef de terre puisse aider à récupérer la terre dévastée et violée par l'activité humaine. Car, poussés par les multiples besoins de survie et face aux difficultés de la vie, la misère, les gens ne craignent plus et ne croient presque plus aux pouvoirs surnaturels. Les divers contacts ou échanges avec le monde extérieur, les techniques agricoles plus ou moins poussées, ont accentué la pression sur l'autorité traditionnelle et la diminution de son pouvoir de contrôle. Les jeunes n'écoutent pas et ne veulent rien entendre ou suivre des anciens. Les gens ne croient plus beaucoup au pouvoir du chef de terre, car la foi chrétienne et l'évolution de la science l'ont démystifié. Ce qui entraîne aujourd'hui, le déboisement accru sans aucune référence au chef de terre ni à son groupement et sans respect des consignes données autrefois par la hiérarchie coutumière. D'où, il y a l'appauvrissement de la terre pour les cultures vivrières, plus de cueillette sauvage, pas de récolte abondante, pas de pêche et chasse fructueuses. Partout, les gens se plaignent et pleurent Mme P.V. (B1), enseignante à l'école primaire. Mère de famille.

« C'est la mixité des cultures dans le milieu urbain qui a réduit la force des traditions. Cependant, dans les moments de graves crises, par exemple, quand arrive subitement la mort d'un (e) jeune, lors d'une épidémie, le manque d'enfant dans un couple, la stérilité de l'un ou l'autre, le réflexe d'un retour aux traditions est toujours bien présent ». Mr R.N. (A1). professeur des universités. Prêtre

***2. Opinions sur les cogestionnaires de l'Etat* (*S2. Q. 16-20*)**

« Normalement, au nom de la communauté, ou, selon le cas, en son nom propre, le chef de groupement peut négocier des accords d'exploitation des terres forestières et engager sa communauté mais, en respectant les prescrits des ancêtres ou les us et coutumes. Les agents de

l'Etat facilitent et favorisent parfois le non-respect de l'autorité coutumière pour tirer profit économique des terres, soit par l'abattage incontrôlé des palmiers pour tirer le vin et faire l'huile de palme, soit par la coupe artisanale ou industrielle des bois pour le commerce des grumes, des planches, soit pour la fabrication des pirogues, des pains ou la production de charbon du bois commercialisable ».» Mr B.V. (A1), chef coutumier. Père de famille.

« En associant constamment les chefs des terres, les *nga-lébwéy*, les chefs de lignages et l'administration publique aux actes de sa gestion, le chef de groupement engage toute la chefferie et évite ainsi les cas d'abus. Pour l'accès des industriels ou des exploitants artisanaux dans les forêts locales, il y a souvent des désaccords entre le chef coutumier et l'administrateur du territoire de Bagata. Le chef de groupement, se considérant vrai propriétaire des terres forestières, autorise verbalement l'exploitation aux exploitants sans permis, se passant du prescrit légal pour son intérêt égoïste. De son côté, ne voyant pas clair et voulant respecter la loi, l'autorité publique exige aux exploitants de brandir le droit ou de solliciter un permis avant toute exploitation comme le prévoit le code forestier. Alors, les conflits éclatent entre les deux entités, surtout lorsque l'administrateur du territoire ordonne sans négocier l'arrestation des exploitants. Parfois, il y a un grand désordre, l'administration publique accorde l'autorisation de coupe du bois à l'exploitant forestier, qu'il soit artisanal ou industriel sans l'aval préalable du chef coutumier. Arrivé sur terrain, l'exploitant s'autorise parfois de minimiser le chef coutumier, parce que se sentant protégé par son chef. Chez nous, il y a des conflits fréquents opposant les communautés locales à l'autorité politico-administrative locale chargée des forêts. Parce que ces autorités de l'Etat ne veulent pas reconnaître et respecter les gestionnaires traditionnels des terres selon la coutume ». Mme G.M. (B1) inspectrice de l'environnement. Mère de famille.

« Souvent, les chefs de groupement privatisent les terres forestières, héritage de leurs ancêtres, au mépris du code foncier et forestier de l'administration publique[2]. À cause des avantages et intérêts égoïstes, les autorités de l'administration publique peuvent proposer l'exploitation d'une terre forestière à plusieurs exploitants à la fois, sans toutefois consulter ni informer le chef de groupement. Aujourd'hui la chasse est pratiquée de manière incontrôlée, au-delà des périodes autorisées, avec des instruments prohibés et au mépris des dispositions coutumières et de l'Etat. Les agents de l'Etat favorisent non seulement le braconnage et la chasse au moyen des arcs de guerre, mais aussi le non-respect des calendriers de chasse et de pêche contre la volonté de l'autorité coutumière ou en complicité avec elle, par la force ou la corruption de celle-ci ». Mr B.T. (A1), ancien de la communauté, chef de lignage.

« Souvent, avant d'autoriser aux exploitants artisanaux l'accès à leurs forêts, les communautés locales doivent négocier avec eux le droit d'accès. Généralement ce droit est

[2] Philippe Lavigne Delville souligne avec raison que: « *La perspective d'une privatisation des terres apparaît aux uns comme une solution et aux autres comme un repoussoir* ». Cfr. P. Lavigne Delville, *Quelles politiques foncières pour l'Afrique rurale ? Réconcilier pratique, légitimité et légalité*, Karthala, Paris, 1998, p. 9.

constitué d'un ou de quelques sachets de sucre, de sel, de café, argent symbolique ou non, denrée alimentaire et du partage de quelques produits de la coupe de bois. De cette façon, les communautés locales n'exigent pas aux exploitants d'être porteurs d'un permis ou d'un agrément comme le prévoit le code forestier. Il y a là une source de conflits: en cas de non-réalisation de ces conditions d'une part, et d'autre part, en acceptant de travailler dans un tel climat, les exploitants s'exposent au contrôle des inspecteurs, des gardes forestiers et à la justice. Le refus de l'accès à la terre ancestrale devient catégorique surtout, lorsque l'exploitant autorisé par l'autorité publique refuse de négocier et ne respecte pas les clauses traditionnelles. Les conflits s'éclatent entre l'exploitant, l'autorité étatique et celle coutumière, s'entremêlent les autres membres du clan cheffal et des villageois ».

« Il y a partout des tracasseries administratives et fiscales, de multiples taxes imaginaires et les abus de certains chefs des terres profitant de façon égoïste de la gestion des terres forestières. Nous vivons dans un système de corruption généralisée qui ne fait que maigrir le trésor public et affaiblir le sens de la protection des terres. Les frais de la corruption perçus auprès des exploitants servent davantage aux intérêts égoïstes, à la fois de quelques autorités de l'administration publique et de certaines instances coutumières. La contrée ne se développe pas à cause de ces structures mafieuses bien organisées, appuyées aussi par le non-paiement par l'Etat de ses agents. Les populations locales voient le non-respect des engagements pris de la part de l'autorité publique et de celle coutumière. Se créent des conflits de façon permanente. Influencées par les nouvelles prédications évangéliques (sectes) et l'évolution moderne de la science, les générations nouvelles sabotent et remettent en question les traditions et les pratiques ancestrales au profit de l'argent facile, du progrès, des intérêts privés et égoïstes. En conséquence, les terres forestières se dégradent, les cultures vivrières ne sont plus fructueuses et la misère est au rendez-vous en milieu rural comme urbain. La vie des communautés locales ne change pas. On voit la misère la plus extrême à côté des exploitations vertigineuses de leurs forêts, favorisant l'extinction des espèces animales et végétales ». Mr Z.T. (B1), exploitant artisanal des bois. Père de famille.

« La gestion locale des forêts doit suivre le système d'appartenance des terres forestières selon les ancêtres propriétaires. L'administration publique est appelée à respecter le droit du chef coutumier et des communautés locales en vigueur dans chaque milieu pour éviter des conflits permanents. Certains chefs des terres deviennent cupides et assoiffés des profits égoïstes au détriment de l'utilisation rationnelle de la terre et des consignes ancestrales. Ils ne sont presque plus respectés et ont perdu le prestige et l'incarnation de l'autorité ancestrale. Maintenant la raison du plus fort semble toujours la meilleure surtout, en ce qui concerne l'exploitation des terres forestières. Il y a des feux de brousse incontrôlés, le braconnage et la chasse au moyen des arcs de guerre sans l'autorisation des instances coutumières. Celles-ci ayant perdu l'autorité aux yeux de beaucoup. Autrefois, il y avait le respect des calendriers de chasse et de pêche mais, à l'heure

actuelle, ce qui semble prédominer, c'est le non-respect de ces calendriers. Les gens se moquent de prescrits des ancêtres pensant défier seulement le chef de groupement, pourtant, nous en souffrons tous les conséquences incalculables. Mme P.V. (B1), enseignante à l'école primaire. Mère de famille.

***3. Opinions sur les relations entre l'homme et la nature* (*S 3. Q. 21-30*)**

« Comme au temps de nos ancêtres, nous avons besoin d'une gestion qui soit bénéfique à nous, à notre progéniture et aux équilibres naturels. Si les ancêtres ont vécu en harmonie avec la nature, pourquoi pas nous. La terre comme la nature, représente la vie. C'est comme une mère à son enfant, si l'homme perd ce lien, il n'existe plus ». Mme B.T. (A1), ancienne de la communauté, mère de famille. « Nous sommes attachés à la terre, nous dépendons entièrement de la nature, d'elle, nous vivons. L'homme fait partie de la nature, elle constitue notre garde à manger, notre pharmacie à ciel ouvert, notre ornement. Grâce à la nature, nous pouvons construire nos maisons, faire vivre nos familles et nos enfants ». Mr P.L. (B1), inspecteur de l'école primaire. Père de famille.

« Qu'est-ce que l'homme sans la nature? Quand il va à la source chercher de l'eau, en forêt ou savane, chercher les chenilles, les champignons, les légumes sauvages, tendre les pièges, à la chasse ou à la pêche…, c'est toujours la nature. Nous devons aimer, respecter et garder la nature ». Mme D.E. (B1), Assistante à l'Institut Supérieur de Pédagogie. Mère de famille. « La nature est l'avenir de nos enfants, notre avenir à nous, puisque nous respirons la nature. La relation entre l'homme et la nature doit être harmonieuse pour que nos enfants puissent profiter aussi des bienfaits de la nature ». Mme G.M. (B1), Inspectrice de l'environnement. Mère de famille. « Détruire la nature, revient à détruire nos liens complexes existentiels avec ses éléments, avec nos ancêtres, avec les enfants à venir et avec notre Dieu. Oui, nos pères vivaient en sachant tout cela ». Mr S.L. (A1), Inspecteur des Humanités. Père de famille. « La nature n'est pas isolée ou séparée de toute influence de l'homme. Il communie harmonieusement avec elle ou crée le déséquilibre cherchant seulement à tirer profit de ses richesses, en la détruisant. L'être humain agit sur la nature et vice-versa. C'est la mixité des cultures dans le milieu urbain qui réduit la force des traditions. Mais dans les moments de graves crises, par exemple, quand arrive la mort d'un(e) jeune ou une épidémie, le manque d'enfant dans un couple, la stérilité de l'un ou l'autre, le réflexe d'un retour aux traditions est toujours présent » Mr R.N. (A1), Professeur des universités. Prêtre.

« La faune et la flore avec toutes leurs diversités, considérées comme des richesses faisant partie de la fierté de notre milieu rural ne sont presque plus protégées car, mal gérées par les autorités coutumières et de l'administration publique. Pas de relations saines entre les deux entités, c'est la corruption et la poursuite des intérêts matériels et économiques égoïstes. Voyons maintenant, nous manquons de tout: il n'y a presque plus des gibiers, des poissons, des chenilles, des champignons, des légumes sauvages, à cause de l'agir de l'homme. Pourtant nous avons été élevés par cela. Les

gens blaguent avec la nature, si elle se fâche, qui va résister ici. Voyons les tremblements de terre, la sécheresse, les inondations, qui peut en faire face convenablement. Par exemple, le fait de polluer l'eau que nous buvons ou l'air que nous respirons, qui en sort perdant? c'est toujours l'être humain. L'homme est petit devant la force de la nature, il a tout intérêt à se préserver des menaces et périls de la nature en communiant avec elle. Sinon, qui joue avec le feu, se brûle ». Mme M.G. (B1) enseignante aux Humanités. Mère de famille.

« Pour préserver la complicité des relations qui existe entre l'être humain et la nature, il faut nécessairement réparer les abus causés par l'homme. Cela signifie aussi respecter la terre de nos ancêtres en communiant avec eux afin de bénéficier de leurs dons multiples dans la nature. Si les gens évoquent la crise écologique, c'est la mauvaise relation de l'homme, à cause du non-respect des règles et des consignes que les ancêtres nous ont légués. L'homme devient orgueilleux et méprise tout cela. Les choses ont beaucoup changé, surtout avec l'arrivée de la modernité. Les jeunes générations ne veulent plus écouter l'enseignement et les connaissances des anciens au sujet des relations harmonieuses avec la terre. Les pratiques traditionnelles tendent à disparaître. Les jeunes sont peu nombreux à accepter de les suivre, même dans les milieux ruraux ». Mr N.B. (A1), ancien de la famille cheffale et notable de la communauté. Père de famille. « La relation entre l'homme et la nature est catastrophique même dans les villages. Les terres forestières sont dévastées à cause de la coupe abusive des bois à l'aide de la tronçonneuse. Les gens se livrent aux moyens modernes de la chasse, de la pêche et de l'agriculture, mettant de côté les consignes donnés par l'autorité coutumière. Les leaders d'opinions doivent sensibiliser les populations urbaines comme celles locales sur le respect de la nature, ses règles et sur les éléments majeurs de la crise écologique observée maintenant ». Mr R.C. (A1), directeur de l'école primaire. Père de famille.

« L'homme détruit la nature et la bonne relation avec elle mais, il reste toujours insatisfait. Il se sent tiraillé entre la vie bonne, la misère à cause de la destruction de son environnement naturel et la quête de la communion. Le divorce entre l'homme et la nature, le non-respect des technique agricoles et des règles de la nature, voilà tout ce qui déclenche la crise écologique observée. Il n'y a plus complicité de lien et de relation entre l'homme et la nature. L'homme est indocile vis-à-vis de la nature. C'est pourquoi la nature ne lui donne plus ce qu'elle a de meilleur. La conséquence c'est la misère partout dans nos villages et les hommes se haïssent, s'entretuent même pour un petit rien. La technoscience est venue surtout créer la distanciation entre l'homme et la nature. L'homme s'est livré à manipuler la nature, à la dominer, à la maîtriser, à la gérer à sa guise, avec la seule idée de rentabilité et des intérêts matériels égoïstes. Le cas de l'utilisation incontrôlée de la tronçonneuse dans nos forêts entraîne la déforestation vertigineuse des terres forestières sans référence aux instances traditionnelles. Mais c'est la communauté humaine qui en sort toujours perdant. Les progrès de la science et l'influence de la foi chrétienne n'épargnent pas les sociétés traditionnelles. Le pacte avec « les divinités » ou les esprits de la terre

n’a plus de sens et n’existe presque plus. Oui, l’ancêtre fondateur de la tribu n’est plus investi d’une crainte surnaturelle. On n’y croit presque plus. En plus, les gens préfèrent faire de la nature ce qu’ils veulent sans référence à quiconque et sans peur de rien ». Mme E.V. (A1), ancienne de la communauté. Mère de famille.

Table des matières

Remerciements i

Abréviations ii

Introduction Générale 1

1. Problématique 2
2. Hypothèse 4
3. Objectifs 5
4. *Status quaestionis* et Analyse de sources 6
5. Méthodologie 9
6. Difficultés rencontrées et limites du travail 15
7. Structures du travail 18
8. Quelques options typographiques 19

Première Partie:

Approche conceptuelle et contextuelle du peuple yansi de Bagata

Introduction à la première partie 23

Chapitre premier: Approche conceptuelle

I. 1. Théologie 25

I. 2. Nature-cosmos-univers 28

I. 2. 1. Nature comme création 29

I. 2. 2. Nature en évolution 31

I. 3. Cohabitation harmonieuse 33

I. 4. Anthropologie 34

I. 5. Réconciliation 36

I. 6. Tribu Yansi 39

I. 7. Chef de terre yansi: *Nga-men* 41

Balance 41

Chapitre deuxième: Approche contextuelle du peuple yansi de Bagata en RDC

Introduction 43
II.1. Présentation du peuple yansi et son contexte en Rd Congo 43
II. 1. 1. Une brève présentation de la République Démocratique du Congo (*RDC*) 43
II. 1. 2. Origine historique du peuple yansi 47
II. 1. 3. Situation géographique actuelle du peuple yansi 48
II. 1. 4. Situation socio-religieuse du peuple yansi 50
II. 1. 5. Sensibilité environnementale ou écologique 52
II. 2. De l'organisation socio-politique et économique chez les Yansi 56
II. 2. 1. La structure socio-politique de la société traditionnelle 57
II. 2. 1. 1. La situation du clan cheffal et sa suprématie 58
II. 2. 1. 2. Le clan (*Ndwó*) 59
II. 2. 1. 3. Le lignage, lignée (*Zum* ou *Nzo*, maison) 60
II. 2. 1. 4. Le village (*Laal, baal*) 63
II. 2. 1. 5. La pertinence de la communauté 64
II. 2. 2. De la structure économique chez les Yansi de Bagata 67
II. 2. 2. 1. L'agriculture itinérante sur brûlis et l'abattage sélectif d'arbres 68
II. 2. 2. 2. La chasse 70
II. 2. 2. 3. La pêche 71
II. 2. 2. 4. La récolte et l'artisanat 72
Balance 73

Chapitre troisième: La figure réconciliatrice du chef de terre et la gestion de l'espace naturel chez les Yansi

Introduction 75
III. 1. La figure du chef de terre et son profil 76
III. 1. 1. Liens et attachement à la terre ancestrale 77
III. 1. 2. La transmission de la terre comme héritage ancestral 79
III. 2. Instances des compétences dans la gestion de l'espace naturel 80
III. 2. 1. La responsabilité du chef de terre et sa relation d'interdépendance avec

le chef de groupement (*Mwíl*) et le prêtre de la divinité de la nature (*Nga-Lébwéy*)....83
III. 2. 2. La figure du chef de terre et sa relation avec
le chef de lignage (*Nga-nzo*, l'oncle maternel) 86
III. 2. 3. Préceptes et interdits pour le soin de la nature 87
III. 2. 4. L'exercice de la justice et les sanctions morales-matérielles 89
III. 3. De la fonction réconciliatrice et rites de réparation 91
III. 3. 1. Considérations sur les causes/raisons des rites de la réconciliation....91
III. 3. 2. Célébrations 92
III. 3. 2. 1. Les préparatifs de la cérémonie....93
III. 3. 2. 2. Le déroulement de la cérémonie 94
III. 3. 3. De la finalité....95
III. 4. Mécanismes culturels de régulation dans la gestion de l'espace naturel 96
III. 4. 1. L'éducation par les interdits et les rites 97
III. 4. 2. Les forêts, savanes et cours d'eau sacrés-impénétrables....98
III. 4. 3. La semaine traditionnelle de quatre jours 100
III. 4. 4. L'exigence de jachère et d'incendies périodiques....102
III. 5. L'agression humaine traditionnelle et actuelle des écosystèmes naturels....103
III. 5. 1. Le panier de la pêche et le mbaka 104
III. 5. 2. Les feux de brousses et la coupe de bois anarchiques....104
III. 5. 3. La pression démographique 105
III. 5. 4. Le manque d'information, l'ignorance et la pauvreté 106
III. 5. 5. La chute de l'autorité du chef traditionnel et la corruption....108
Balance....109
Conclusion de la première partie....110

Deuxième Partie:

Canaux d'expression et de développement de la fonction du chef de terre (*Nga-men*)

Introduction à la deuxième partie....115

Chapitre quatrième: Les coordonnées anthropo-théologiques de la cosmovision yansi

Introduction 117
IV. 1. Les coordonnées anthropologiques 117
IV. 1. 1. L'homme dans l'univers yansi 117
IV. 1. 1. 1. Dimension relationnelle ouverte à la transcendance et à l'immanence 119
IV. 1. 1. 2. Un *homo faber*, gérant de la création 122
IV. 1. 2. Les célébrations de la joie et du malheur 124
IV. 1. 3. Le bien et le mal 125
IV. 1. 4. Quelques réalités anthropologiques 127
IV. 1. 4. 1. La destruction de la nature 127
IV. 1. 4. 2. Le manque de respect envers les us et coutumes et les anciens 129
IV. 1. 4. 3. L'inceste, l'isolement et l'individualisme 130
IV. 1. 4. 4. Le manque de respect à la parole donnée 131
IV. 2. Les coordonnées théologiques (l'univers théologique yansi/négro-africain) 133
IV. 2. 1. Dieu créateur, Être Suprême (*Nziam Mpwu*) 133
IV. 2. 2. Les ancêtres 135
IV. 2. 3. L'esprit *Lébwéy* 138
IV. 2. 4. La mort et la vie après la mort 139
IV. 3. Valeurs socio-culturelles positives à promouvoir 141
III. 4. 1. Le respect de la vie et sa transmission 142
III. 4. 2. L'union entre les familles et l'alliance avec la terre ancestrale 144
III. 4. 3. La solidarité et l'aide mutuelle 146
III. 4. 4. L'unité, l'harmonie, la réciprocité et l'interdépendance avec la nature et les autres êtres de l'univers 148
III. 4. 5. La respectabilité des ancêtres et les modèles de comportement 149

Balance 150

Chapitre cinquième: L'intégration des mythes, proverbes, adages et contes dans la cohabitation homme-nature comme stratégie d'éducation à la survie

Introduction 153

V. 1. Les mythes 154

V. 1. 1. Les mythes au Dieu, Créateur des clans yansi 156

V. 1. 2. Les mythes de l'arbre ancestral autour de Ta'sar,

personnage historique et emblématique, l'ancêtre des chefs 157

V. 1. 3. L'usage et la vénération mythique du nombre neuf 159

V. 1. 4. Les mythes autour de l'esprit *Lébwéy* 163

V. 2. Les proverbes 165

V. 3. Les contes 176

V. 3. 1. « *Kimpid* (petit oiseau) et *Kwambo* (Bousier) veulent voir Dieu » 178

V. 3. 2. « Le piégeur et l'esprit *Lébwéy* » 179

V. 3. 3. Conte-prière d'une vielle grand-mère yansi 180

Balance 181

Chapitre sixième: Analyse, interprétation et discussion des enquêtes sur les relations Homme-Nature et le soin de la terre

Introduction 183

VI. 1. Choix des participants et le déroulement général des enquêtes 184

VI. 2. Révision bibliographique et présentation des termes clés 188

VI. 2. 1. L'appartenance à la terre ancestrale 190

VI. 2. 2. La nécessité des préceptes et interdits des ancêtres 193

VI. 2. 3. La dysharmonie dans les relations entre l'homme et la nature 195

VI. 2. 4. La réparation des offenses commises 198

VI. 2. 5. La perte d'autorité des instances des compétences traditionnelles 200

VI. 3. Analyse qualitative 201

VI. 3. 1. Description des cinq noyaux thématiques 201

VI. 3. 1. 1. L'appartenance à la terre ancestrale 201

VI. 3. 1. 2. La nécessité des préceptes et interdits des ancêtres 204
VI. 3.1. 3. La dysharmonie dans les relations entre l'homme et la nature 206
VI. 3.1. 4. La réparation des offenses commises 207
VI. 3.1. 5. La perte d'autorité des instances des compétences traditionnelles ... 208
VI. 3. 2. Discussion et synthèse 210
Balance 214
Conclusion de la deuxième partie 214

Troisième Partie:

Éclairage théologique: Écriture sacrée, Tradition chrétienne et Magistère de l'Eglise

Introduction à la troisième partie 217

Chapitre septième: Les racines bibliques des soins de la terre dans l'Ancien et le Nouveau Testament

Introduction 223
VII. 1. Ancien Testament 225
VII. 1. 1. La communion et l'alliance de Dieu avec tous les vivants de la terre 225
VII. 1. 2. Les trois relations fondamentales de l'existence humaine:
Dieu-homme-terre 228
VII. 1. 3. Cultiver et garder la terre 231
VII. 1. 4. Le repos sabbatique pour la terre 235
VII. 2. Nouveau Testament 238
VII. 2. 1. Incarnation de Jésus: rencontre entre Dieu et l'humanité entière 239
VII. 2. 2. Réconciliation et nouvelle création en Jésus-Christ 241
VII. 2. 3. Christ cosmique, Alpha et Oméga de toute la création 244
Balance 246

Chapitre huitième: Regard des sources théologico-patristiques et magistérielles

Introduction 249
VIII. 1. Réflexion théologico-patristique antérieure au Concile Vatican II 250
VIII. 1. 1. Saint Augustin (354-430) 250
VIII. 1. 1. 1. La question du lien entre anthropothéologie et écothéologie ... 251
VIII. 1. 1. 2. La question de la participation et collaboration à l'œuvre de Dieu 253
VIII. 1. 1. 3. La question de la dimension eschatologique 254
VIII. 1. 2. Saint François d'Assise (1182-1226) 255
VIII. 1. 2. 1. Communion et louanges des créatures 256
VIII. 1. 2. 2. Avec le Christ, pour la fraternité universelle et cosmique 258
VIII. 1. 3. Saint Thomas d'Aquin (1224-1274) 260
VIII. 1. 3. 1. Les vestiges de la Trinité dans les créatures 261
VIII. 1. 3. 2. Refléter la perfection et la générosité de Dieu 263
VIII. 2. Le Concile Vatican II et le Magistère papal postérieur 264
VIII. 2. 1. Constitution pastorale *Gaudium et Spes* (7 décembre 1965) 264
VIII. 2. 1. 1. L'humain comme maître, gestionnaire et gardien de la création 265
VIII. 2. 1. 2. La figure du Christ, nouvel Adam et lien de solidarité 267
VIII. 2. 2. Pape Paul VI (1963-1978) 268
VIII. 2. 2. 1. Appel à la relation harmonieuse, à l'interdépendance et à la coresponsabilité en faveur de toute la création 269
VIII. 2. 2. 2. Dieu destine les biens de la terre à l'usage de tous 270
VIII. 2. 3. Pape Jean-Paul II (1978-2005) 271
VIII. 2. 3. 1. L'écologie et l'agir humain dans la création 272
VIII. 2. 3. 2. La famille, berceau de l'éducation à la responsabilité écologique et à l'attention aux pauvres 274
VIII. 2. 4. Pape Benoît XVI (2005-2013) 275
VIII. 2. 4. 1. Le sens de la réciprocité entre le soin de la nature et le soin de l'être humain pour la paix 276

VIII. 2. 4. 2. Relation entre l'Eucharistie et la terre 278
VIII. 2. 5. Pape François 280
VIII. 2. 5. 1. Harmonie et communion pour une maison commune réconciliée avec elle-même 280
VIII. 2. 5. 2. Prendre conscience des ruptures 282
VIII. 2. 5. 3. Spiritualité de la simplicité écologique 284
Balance 286

Chapitre neuvième: Esquisse d'une écothéologie inculturée de la réconciliation intégrale Créateur-Homme-Nature

Introduction 289
IX. 1. Quelques voies utiles 291
IX. 1. 1. De la prise de conscience du péché contre la nature et sa réparation 291
IX. 1. 2. La revalorisation de la terre comme puissance sacrée, mère de la vie 295
IX. 1. 3. De la délicate contemplation des créatures de Dieu à leur sauvegarde 298
IX. 1. 4. De la désinterdiction à l'intégration de l'interdit pour la survie 300
IX. 1. 5. De la conciliation entre préservation et exploitation nécessaire 302
IX. 1. 6. La reconnaissance de l'interrelation et de la finitude des créatures 305
IX. 1. 7. De l'élévation de l'homme et de la nature au Créateur en Jésus-Christ: l'Eucharistie 308
IX.1. 8. La reconsidération de la répartition équitable des ressources naturelles et de l'exigence de justice entre les humains 311
IX. 2. Quelques défis 315
IX. 2. 1. Défi de l'éducation à la citoyenneté écologique et au développement durable 316
IX. 2. 2. Défi de la revisitation de l'approche traditionnelle africaine de la nature 320
IX. 2. 3. Défi de la compassion et de la sollicitude envers le prochain et la terre 323
IX. 2. 4. Défi de fonder toute action écologique sur l'espérance 326
Balance 329
Idées-forces de la troisième partie 330

Conclusions générales 333

Bibliographie 343

I. Sources 343

II. Magistère de l'Eglise 345

III. Dictionnaires et Encyclopédies 350

IV. Ouvrages complémentaires 351

V. Articles des revues 370

VI. Thèses 380

VII. Internet 380

Annexes 381

1. Questionnaire d'opinion 383

2. Opinions des enquêtés 386

Tables de Matières 395