

PENSEE THERAPEUTIQUE AFRICAINE ET TRAITEMENT DES CONFLITS

(LA METHODE DE LA LUTTE CONSTRUCTIVE)

Nsname Mbongo, Philosophe et sociologue
Docteur d'Etat, Université de Douala
BP. 12952 Douala. Tel. 347 04 01, 9791573
Email : nsambongo@yahoo.fr

INTRODUCTION

La parole métaphysique africaine est une pensée spéculative méconnue, mais ayant une intelligibilité de dimension philosophique. Par ailleurs, elle met au jour une méthode de traitement des conflits dont l'intérêt est à étudier. Les textes que nous examinons concernent le problème thérapeutique de la régulation des conflits existentiels : conflits entre la santé et la maladie ou entre le bonheur et le malheur. Ils nous permettront de montrer que cette parole médicale développe en toute rationalité un discours profond et fin, identifiant des dysfonctionnements essentiels et tentant de les résoudre par le recours à des significations métaphysiques tapies au fond des cultures. Et finalement, la recherche des équilibres psychosomatiques et communautaires rompus par l'adversité ira ici jusqu'à la mise au jour d'une logique générale de résolution des conflits : la méthode agonistique-pacifiste, qui semble plus appropriée que diverses méthodes volontaristes mais irréalistes de gestion des différends, surtout les méthodes relevant du moralisme béat, comme celle du « consensus ».

LA LOGIQUE AGONISTIQUE ET PACIFISTE DU DISCOURS MEDICAL AFRICAIN

« Le concept de force, de puissance, est primordial chez tous les bantou, et chez les Duala, les rites qui accompagnent les gestes de la vie quotidienne sont destinés à capter cette force ». ¹ Les analyses, aussi célèbres que controversées, de Placide Tempels, dans sa Philosophie bantoue, nous ont habitués à cette conception culturelle et ontologique que René Bureau rappelle ici. Quoi qu'il en soit, il semble que ce concept constitue une des catégories majeures de la théorie thérapeutique dans la côte camerounaise. Car, comme nous le verrons, la médecine traditionnelle est plus spéculative qu'empirique, malgré les apparences.

Eric de Rosny, dans des ouvrages consacrés à la maladie et à son traitement ésotérique chez les populations africaines et particulièrement les Duala du Cameroun, évoque le cas de guérisseurs qui, en quête de puissance médicinale et curative, pénètrent dans la forêt sacrée pour prendre une partie de **la force de l'arbre de la puissance**. Ils « se déshabillent complètement, s'embaument de parfum de la tête aux pieds et se mettent à embrasser le tronc à bras-le-corps, peau contre écorce, pour s'imprégner de sa sève et de sa vie ». ²

Mais ceci ne prend tout son sens qu'avec la pensée et la parole. « Quand on se frotte à l'arbre, *confie l'un des médecins traditionnels*, il faut penser au-dedans de soi ». Ce travail de mise en condition mentale ou d'autosuggestion prépare l'esprit à sortir de l'ordre ordinaire du

¹ René Bureau : Ethno-sociologie religieuse des Duala et apparentés. In Recherches et études camerounaises n° spécial 7-8, Institut de recherches scientifiques du Cameroun / CNRS, Yaoundé-Paris 1962, p. 89

² Eric de Rosny : Ndimisi, ceux qui soignent dans la nuit. Editions CLE, Yaoundé 1974, p. 80; et Les yeux de ma chèvre (Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala, Cameroun). Plon, Paris 1981, p. 117

monde physique afin d'entrer dans celui, extraordinaire, de la métaphysique. Il se parachève dans un discours propitiatoire chuchoté en direction de l'arbre :

« Nous n'entreprenons pas de cérémonies occultes sans recourir à toi...

Fais-moi don de la force que Dieu t'a donnée. Absolument toute la force, sans reste...

Attache-moi bien le pagne [Avant la lutte, les encadreur du champion serrent fort son pagne pour qu'il ne soit déshabillé et humilié par l'adversaire au cours du combat].

Tant de fois nos yeux ont vu le succès grâce à toi !

Si quelqu'un pense à mal... Il en est responsable devant Dieu...

Je demande la chance et la bénédiction divine pour la fabrication de mes médicaments.

Celui que je traite doit vraiment guérir, quelle que soit sa maladie... »

Ayant ainsi accumulé en lui la puissance nécessaire pour affronter l'adversité dans laquelle la maladie puise sa source, le guérisseur peut se lancer dans la gestion du conflit existentiel prenant place chez le patient, sans craindre outre mesure l'échec du traitement. En l'occurrence, le malade, fils du soignant lui-même, n'arrive pas à trouver du travail depuis deux ans. Son père diagnostiquera la « malchance » et cherchera immédiatement sa cause.

Il s'agit d'un conflit familial : le divorce entre les parents du chômeur et le fait que celui-ci ait choisi de résider avec sa mère plutôt qu'avec son père (le guérisseur) est un profond désordre des significations culturelles qui mine son existence et attire sur lui le malheur ; et en l'occurrence l'inactivité professionnelle.

Maintenant, le médecin a le verbe haut pour conjurer ce mauvais sort, s'adressant à son fils : « J'ai reçu la force par le bon Dieu. C'est moi l'homme qui lutte... Si tu tapes des pieds (en signe de frayeur et de couardise), malheur à toi... Front, ouvre-toi pour la chance et le bonheur, ouvre-toi ! »

C'est par ces paroles de défi que s'engage **l'offensive curative**. Il s'agit de lancer des menaces à la « malchance » pour la déstabiliser d'entrée de jeu. Le combattant intrépide et puissant demande ensuite au malade de se prêter aux épreuves physiques du traitement (scarifications) sans avoir peur. Enfin, il ordonne à la chance qu'il est en train de dompter de prendre possession du patient (elle le fera en passant par le front scarifié, siège de la chance).

« Selon les ancêtres, *poursuit-il*, on n'achète pas un enfant avec de l'argent. On ne vole pas un enfant. Le don de Dieu est une chose précieuse. Je suis fâché contre mon fils parce qu'il n'était pas à côté de moi. Je marchais seul sur la route. Si je sortais, qui me remplaçait à la maison ? *La mort ne prend pas un morceau de bois, mais un homme qui a des membres*. Si elle m'avait pris, l'aurais-tu même su ? Si tu dis que tu ne veux pas reconnaître la famille... O homme, à chacun sa manière de faire ! Mais si tu dis que tu reconnais la famille... Que les paroles qui sortent de ta bouche soient sucrées comme le miel, et ton cœur au-dedans, tranquille comme un brave garçon.

« Au nom de la petite sagesse que Dieu t'a donnée, sache que ce sont tes mains qui doivent nourrir ta bouche. Tu sais toi-même que moi ton père, j'ai de l'argent. Mais je veux que malgré cela, toi aussi tu cherches et trouves le tien. Que tes pieds cherchent pour toi, qu'ils te portent, qu'ils t'emmènent là où est la chance. Qu'ils ne t'emmènent pas là où il y a le malheur. Malheur va-t-en, va-t-en, je t'ai refusé ».

Après les reproches au sujet du quasi-reniement du lignage paternel qui constitue pourtant le véritable groupe d'appartenance communautaire, et après la bénédiction, le guérisseur Loè finit par un avertissement grave : « Cette poule perd sa vie pour toi. Que la colère de cette poule monte contre toi, si tu n'écoutes pas ! Que la colère de cette poule arrête qui que ce soit qui se met en travers de ta route ! Voilà ! »

Autrement dit, le sacrifice ultime d'une vie (même s'il ne s'agit, à titre symbolique, que d'une vie de poule) informe le malade ainsi que tout responsable de sa « malchance » que désormais, ce cas devient une dangereuse question de vie ou de mort pour tout récalcitrant violant l'ordre juste en cours de restauration.

Ce discours de déverrouillage du conflit existentiel est certes compréhensible en tant que **logique de persuasion alliant diplomatie et intimidation**. Mais il faudrait encore expliquer la signification générale de la « malchance ». Ce que le guérisseur Din va faire : « Si quelqu'un n'a pas de chance, c'est que son sang est mauvais. S'il a un mauvais sang, c'est qu'il n'a pas de chance. Et puis, si on vient à regarder de plus près les choses, c'est quelqu'un qui l'a renversé, qui lui a fait du mal, pour que son sang soit gâté. Il en est ainsi. *La malchance vient de la relation entre toi et moi*. Si je me fâche contre toi, je te donne la malchance. Et si je t'aime, je te donne la chance, comme toi aussi tu me la donnes. Il en est de même pour le malfaiteur, qui est un homme qui doit te chercher du mal.

« *C'est l'homme qui est mauvais*. Voici le bananier : *on ne plante pas le bananier par la tête*. C'est-à-dire que tout ce que tu plantes par la tête ne pousse pas. Mais maintenant, si tu plantes bien ce que Dieu a créé sur terre, ça pousse. C'est de là que nous avons le plantain. C'est pour cela que je dis : *c'est l'homme qui est mauvais*. Dieu a fait tout ce qui est. C'est l'homme qui sait que cette herbe ou cette écorce qu'il lance sur toi te donne la malchance. Dieu n'a pas cherché cela, mais il dit à l'homme : Fais ce que tu veux, mais que tu en sois responsable.

« Si c'est celui qui te hait qui est en train de te ronger, lui qui est un homme comme toi, tu ne peux rien avoir, du moins jusqu'à ce que moi j'arrange cela, car c'est le travail que Dieu m'a donné. Si par exemple tu n'a pas de travail, toi mon frère, toi mon ami, toi mon père, et que le temps passe, moi je peux essayer de faire que tu aies du travail parce que tu dois trouver du travail. Mais on ne peut pas avoir le travail si on ne l'a pas cherché. Il est dit : "Frappe, et on t'ouvrira" ou bien "cherche et tu trouveras" ».

Mais le savoir-faire du médecin ne se limite pas ici à l'expertise individuelle. L'engagement communautaire est requis pour dénouer la **contradiction existentielle** entre le malaise du vécu ou « la poisse » et le bien-être entraînant la réussite. Cette communion solennelle de refondation de la concorde est connue chez les peuples côtiers du Cameroun (les Sawa) sous le terme « *ésa* », défini par Paul Helmlinger comme : « une assemblée pendant laquelle on cherche, par une investigation publique, à trouver la cause d'un malheur pour essayer de l'écarter ; chacun doit y avouer ses torts et avouer ses bonnes intentions ».³

Dans le cas de la « malchance » du chômeur Elimbi, dont l'origine se trouverait dans la faute culturelle commise par sa famille maternelle qui le retient loin de son père, et dans la négligence dont se serait rendu coupable le frère aîné du père qui n'a pas pu résoudre ce problème comme l'y autorise son droit d'aînesse, les confessions les plus attendues, durant le « conseil de famille » viendront des deux pôles que les faits mettent directement en accusation (le pôle des aînés et celui des mères).

S'adressant au malade, l'oncle admettra, malgré lui, sa responsabilité: « Ta malchance vient de moi et pas de quelqu'un d'autre. Je dis cela pour avoir le cœur très très pur au-dedans. Que Dieu t'aide pour que tu ailles de l'avant. C'est comme ça que nos ancêtres faisaient : si tu es en colère contre ton enfant, tu le dis, mais si tu tiens cela secret, tu le tues. Comme je te l'ai dit ici aujourd'hui, je crois que je t'aime. Que Dieu ait pitié de toi ».

De leur côté, les femmes de Loè, s'engageant chacune pour son propre compte et se substituant en même temps à la mère du « malchanceux », absente de la cérémonie, adhéreront à cette logique d'apaisement censée contribuer au rétablissement du patient. Leur discours est : « *La femme ne commande pas, c'est l'homme qui commande...* Que tout le malheur s'en aille. Si c'est moi qui presse ton cœur de ne pas revenir chez ton père, et si tu as alors toi-même cette pensée, que ton cœur se retourne. Fils, reconnait ton père. Que tes mains fonctionnent vraiment bien. Que Dieu ait pitié de tout ce que tu touches pour travailler ».

³ Paul Helmlinger : Dictionnaire Duala-Français. Editions Klincksieck, Paris 1972, p. 147

Cette **séance de confession-purification-réconciliation** (*ésa*) est gage de guérison car son action de rétablissement de la solidarité ôte désormais tous les prétextes à la nuisance familiale et neutralise les auteurs de désordre extérieurs par l'effet de bloc. Mais surtout, la valeur de l'*ésa* tient à son socle métaphysique : l'aptitude décisive des génies aquatiques (« *miengu* ») à consolider la communauté, pour la hisser au-dessus de toute épreuve.

En effet, la cure thérapeutique communautaire est souvent ponctuée de brefs chants rythmés (*sèkèlè*) interpellant les *miengu* (singulier : *jengu*), tantôt critiqués, tantôt implorés. Ces courtes phrases chantées sont par exemple chez Loè : « Ce n'est pas pour me vanter que je suis là, j'attends la guerre... J'ai épousé une femme *jengu*, est-ce que je vais mourir encore ? » (Traduction : Le traitement est un combat contre de puissantes entités occultes qui tuent, mais ma fée immortelle me protège ; donc je ne crains rien).

Quelque étrange que puisse paraître à première vue tout ce discours thérapeutique, il y a lieu d'en saisir le noyau rationnel. La théorie développée par le médecin, pour les préparatifs du **combat thérapeutique** (incantation propitiatoire), pour le traitement direct chargé de guérir la maladie (médication verbale), pour l'explication de l'origine anthropologique et relationnelle des maladies (discours étiologique), pour l'intervention pratique du guérisseur (définition de la technique curative), pour la communication communautaire et la communion pacificatrice (pacte cathartique)..., toute cette théorie peut se condenser dans le concept de *parole thérapeutique réorganisatrice* qui exprime la substance rationnelle en question.

Avant tout, cette essence intelligible de la *parole thérapeutique réorganisatrice* nous dit, en ce qui concerne la résolution du conflit existentiel, et du conflit tout court, que le traitement du malade ou d'une contradiction grave entre deux camps, n'est pas une simple transaction diplomatique, un arrangement technique, mais **un véritable affrontement décisif**. Le conflit n'est jamais un malentendu. Il est plus qu'une contradiction : un antagonisme (bien contre mal). Son mode de gestion n'est donc pas la négociation, mais le duel. Non pas le duel ablatif médiéval qui élimine l'adversaire en le tuant, mais le duel constructif, qui neutralise l'autre en le remettant à sa juste place et en le poussant à taire à ses prétentions abusives.

En fait, pour ce modèle médical, **la paix est une conquête** qui se gagne non par une logique pacifiste (exhibition de slogans pacifistes risquant de passer pour une position de faiblesse), mais par une stratégie de combat (lutte multiforme sur le terrain pour imposer une solution juste sans détruire l'adversaire). A mi-chemin entre le pacifisme naïf et le bellicisme épais, une telle position alliant réalisme politique (la force concrète) et moralisme humaniste (le respect de l'ordre juste) récuse la violence ultra-libérale d'un Robert Nozick⁴ et relativise le pacifisme irréaliste d'un Johan Galtung⁵, par exemple.

LE FOND METAPHYSIQUE DES CULTURES ET LE DENOUEMENT DES CONFLITS

Nous allons voir maintenant que *l'ontologie jengu* confirme cette conception agonistique-pacifiste de la gestion des conflits, et va plus loin encore, montrant que la métaphysique ontologique est en réalité un travestissement de la réalité politique, et que la question du pouvoir et de la légitimité dont elle s'occupe met en scène de véritables personnages, à travers les « substances », et non des forces imaginaires ou abstraites.

Concentrons-nous sur la *Déclaration sociale des miengu*, qui joue un rôle central dans la médecine sawa, pour entrer dans ce scénario métaphysique traduisant en langage ontologique ésotérique les contradictions du jeu politique et social réel :

I. « Gloire à Ngedi, Ngedi, Ngedi, qui domine la substance même de la maladie ! Allez !

⁴ Pour Nozick, le plus fort est le meilleur et a droit à ses privilèges. Il n'y a pas à le rabaisser sous prétexte d'équité et de paix car cela risquerait d'être une prime à la médiocrité des faibles, contre la méritocratie.

⁵ L'approche bouddhiste du conflit par Galtung semble aboutir à une non-violence dogmatique et utopique.

Et toi Edibinjolo, la mère des miengu gardienne de la pierre du foyer divin !
 Garde-nous du mauvais œil ! Brandis la corbeille sacrée !
 Ah Jengu ! Attention au mauvais œil ! Autrement c'est la malédiction. Vive Jengu !

- II. Substance même de la maladie, Substance !
 Nous t'attaquons. Vicieuse ! Tu sais réduire jusqu'à tuer la fécondité.
 Jusqu'à exterminer le peuple par malédiction.
- III. Substance, reforme-toi, affirme-toi !
 Entre dans l'univers des héros ».

Ce texte métaphysique capital conçoit la maladie, non pas comme une désorganisation psychosomatique ordinaire, individuelle ou familiale seulement, mais comme l'expression dramatique d'un désordre universel remettant même en cause l'ordre hiérarchique normal des significations ontologiques. Pour traiter entièrement un trouble dans les choses ou chez les personnes, il faut gérer la perturbation de la totalité de l'être universel invisible, de laquelle ce trouble visible découle. Et cette perturbation est hiérarchique, c'est-à-dire politique.

L'ontologie matérialiste et dialectique jengu considère qu'il y a problème parce que des entités subalternes contestent l'autorité des forces supérieures. Ce bouleversement du sens des choses ouvre une *compétition des substances* en vue de la suprématie, qui est le mal métaphysique à guérir par le rappel à l'ordre, que dira le verbe : le verbe solennel, combatif et péremptoire du pacte. Il présente d'abord la puissance d'une substance surhumaine bienveillante, supérieure et organisée, ayant à protéger l'homme du malheur. On peut prendre la liberté d'y voir le personnage : *Groupe social dominant se voulant Elite de droit divin*.

Mais lorsque cette substance, dont Ngedi constitue la force agissante contre les énergies malfaisantes, se montre peu vigilante ou défaillante au point de laisser passer le mal, on invoque sa figure centrale : Edibinjolo, la mère des génies aquatiques, c'est-à-dire la matrice génitrice, la base et le support des puissances et savoirs surhumains cachés, pour qu'elle attaque ce mal dans la structure surnaturelle même des significations désorganisées. On l'exhorte à reprendre sa place héroïque de protectrice métaphysique de la communauté.

Notons que la *substance*, catégorie purement ontologique, est pensée ici comme une force-sujet, une conscience agissante garante de l'ordre des choses et de la vie des êtres. Cette substance, qui réalise en elle la synthèse des forces du bien et du mal, est réellement ce qu'elle doit être lorsque son énergie bénéfique domine et dirige l'énergie maléfique. A ce moment le mal, la maladie, le malheur sont maîtrisés. Mais quand l'élément mauvais de la substance réussit à s'émanciper et à s'imposer, c'est le désastre. Aussi cette « substance de la maladie » doit-elle être combattue par la « substance » en elle-même en tant qu'entité à la puissance positive dominante. Tels sont les tiraillements propres à la caste des surhumains, c'est-à-dire les contradictions internes du groupe social dominant, dont les diverses fractions se disputent la suprématie, certaines accusant les autres d'être nuisibles.

C'est pour cela que la dernière partie du discours élabore l'idée de retour à la normale de la *substance* par la réorganisation de ses composantes et la réaffirmation de sa nature originelle authentique. Pour sa part la seconde partie déclarait la guerre à l'énergie négative de la substance en mettant à nu sa méchanceté et sa nocivité. Le début du texte avait auparavant exposé **les rapports de force entre le positif et le négatif de la substance**, et montré **la capacité du bien à vaincre le mal au niveau ontologique** grâce à certains atouts (prévention, répression exécutée par Ngedi, « corbeille sacrée » reliant fortement les hommes aux génies aquatiques).

Avant chaque chant jengu, l'indicatif suivant est lancé : « Ya a so ya, so ya ya, ya a so ». Il montre que la hiérarchie des êtres, des mondes, et des pouvoirs, allant des vivants aux ancêtres et génies, culmine dans l'idée d'un Dieu unique garant de tout le devenir : *Nyambe*.⁶

⁶ Jean-Calvin Bahoken : *Clairières métaphysiques africaines. Présence africaine*, Paris 1967, p. 48

Prenons encore le loisir d'une traduction : Dieu = *Monarque absolu*. Car So ya, abréviation de *So Yambe* est le titre de tout rite jengu, titre qui contracte *Soso la Nyambe* signifiant pierre du foyer de Dieu. En tant qu'il tient *Nyambe* pour force des forces et substance des substances, le Bien en soi, sans rapport avec le mal, cet indicatif absolutise l'ontologie médicale sawa.

Dès lors, **les luttes entre forces du bien et du mal** ne sont plus une agitation anarchique, mais des rivalités de pouvoir se déroulant dans la Substance-Jengu (puissance médiane entre Monarque et peuple), sous les yeux de la Substance-Nyambe (Monarque divin ou puissance suprême absolue) ordonnatrice ultime de tout.

L'ontologie jengu nous présente l'existence comme un système hiérarchique de forces fondamentalement contradictoires et comme un système de lutte hégémonique entre ces forces en cas de subversion. Ce système voit sa principale contradiction se constituer avec l'éloignement de la *force suprême* divine (première instance métaphysique de l'existence et de la puissance), qui n'est pourtant pas un abandon total des hommes.⁷ Ceux-ci restent sous le contrôle direct et effectif de la *force intermédiaire* surhumaine (deuxième instance métaphysique...), elle-même en collaboration antagonique avec le pouvoir hiérarchique absolu, puisqu'elle ne peut pas obtenir de lui une puissance favorable suffisante pour étouffer définitivement ses propres élans maléfiques qui l'amoindrissent.

Au bas de l'échelle ontologique se trouve la *force inférieure* humaine (troisième instance...) au sein de laquelle se manifeste aussi une contradiction entre bien et mal ; force affaiblie par la prépondérance régulière du mal sur le bien dans l'ordre humain, mais force qui peut cependant se renforcer en accédant aux secrets métaphysiques par une *loyale soumission* aux puissances supérieures détenant ces secrets. En fait, dans ce schéma, la disqualification du peuple est patente. Son existence au ras du sol le condamne à la médiocrité, et on lui conseille l'obéissance. S'il tente de s'élever vers le bien (revendication de l'émancipation ou du pouvoir), il retombera aussitôt dans le mal (la dépendance politique), vu son ignorance des vraies réalités. Le lien étroit avec les *miengu*, lien assuré par les offrandes réciproques, permettra de le tenir en respect. C'est le personnage : *Peuple opprimé*.

On le constate, **la contradiction ontologique est comme le reflet spéculatif d'un antagonisme social**. Et cette *ontologie jengu* nous montre que la métaphysique relate bien souvent la tragédie politique réelle des peuples et non une mystérieuse aventure magique.

Il y a quelque chose comme un « bon poids » psychosomatique et existentiel que le médecin sawa rétabli entre la « chance » et la « malchance » pour obtenir la santé. Dans la métaphysique jengu, cela devient un « ordre suprême » (mpètè mwa bêtèsédi) qu'il appartient au spécialiste de la résolution des conflits d'instaurer entre les « substances ». L'un renvoie à l'autre. Mais à cette différence près que si le malade remis « au bon poids » sort de la maladie à son avantage entier et dans toutes les dimensions de son individualité et de son entourage (la « chance » ayant retrouvé la primauté que la « malchance » cherchait à usurper), on ne saurait dire de l'« ordre suprême » qui s'instaure par le rite jengu qu'il apporte une paix bénéficiant pareillement à toutes les couches sociales la collectivité perturbée.

La volonté de maîtriser les conflits par l'impact psychosomatique de la *parole métaphysique de combat et de paix* en vue de l'équilibre est louable ici. Et le *pacte social jengu* a le mérite d'être la visée d'un équilibre universel fondateur de la rectitude de tout et de tous comme l'est la Maât pharaonique,⁸ qu'il rappelle tant. Mais conçu dans une

⁷ Platon : Le politique (271a – 275a). Dans ce texte, l'auteur relate le mythe de l'Age d'or, au temps de Kronos, quand Dieu était auprès des humains et oppose cette époque au temps de Zeus, où Dieu s'est éloigné, après leur avoir donné les savoirs, les arts et les techniques. Chez John Mbiti : Religions et philosophie africaines, Edition CLE, Yaoundé 1972, pp. 106-107, cet éloignement serait la conséquence fâcheuse d'une faute humaine ainsi sanctionnée par Dieu. Le contentieux Dieu-Homme rend nécessaire l'instance médiatrice des surhumains.

⁸ F. Daumas, dans La civilisation de l'Égypte pharaonique (Arthaud, Paris, 1971, pp. 292 et 612), définit la Maât comme « équilibre social » et « équilibre qui fait que les objets tiennent à leur place » : "la règle de la droiture".

confédération tribale en pleine crise de croissance politique, au sein de laquelle se déroule un processus tumultueux de formation du phénomène étatique, ce pacte pouvait-il être un ordre fondamental de justice et de progrès évitant l'unilatéralisme et le conservatisme politiques de principe qui privilégie la cause des forces sociales dominantes, bien que rivales ?

La lecture socio-politique que nous venons de faire du discours ontologique couronnant la thérapie médicale sawa, devrait maintenant nous faire passer de la métaphysique à la politique en élargissant le concept de méthode agonistique-pacifiste.

METHODE AGONISTIQUE-PACIFISTE ET PHILOSOPHIE MODERNE DU CONFLIT

Le discours thérapeutique traditionnel nous a fourni un schéma de résolution des conflits appelé ici *méthode agonistique-pacifiste*. Le concept est élaboré à partir d'un cas limite de conflit, à savoir le malaise existentiel individuel et familial se voyant attribuer une dimension sociale et même une ampleur culturelle universelle. Mais au regard de la **philosophie du conflit et de la paix**, un tel schéma soulève la question de sa portée opératoire générale, dont il importe de parler maintenant. La méthode agonistique-pacifiste est-elle utilisable pour les querelles politiques, les différends intercommunautaires, les affrontements militaires, etc., ou voit-elle son champ d'application se limiter strictement au traitement des maladies et à la spéculation métaphysique ? S'enferme-t-elle dans la tradition et le passé ou s'ouvre-t-elle à la modernité et au présent ?

Il semble possible de voir jouer et de faire jouer cette logique africaine de gestion médicale des contradictions, à savoir **la lutte constructive**, pour le traitement des conflits sociaux et politiques, par le dialogue par exemple. La « *palabre* », confirme en effet que, pour résoudre les litiges et même des conflits graves, entre individus ou collectivités, un véritable *combat curatif* s'engage, sous forme de processus complexe de discussions à la fois pacifiques et périlleuses, au cours desquelles on assiste aussi bien à des affrontements verbaux et gestuels qu'à des menaces de confrontation physique qui peuvent parfois dégénérer.

Dans certaines circonstances bloquées, il peut même arriver que des affrontements institutionnalisés soient organisés : « Le duel judiciaire met aux prises plaignants et accusés sur la place publique : la victoire désignera les justes (...) Les individus exposent les faits et s'empoignent verbalement, maniant le mépris et l'insulte. Les assises sont une occasion pour la violence, de s'exercer devant tout le monde ». ⁹ Il est clair qu'une telle confrontation, avec sa **violence décompressive et cathartique** devient quelque chose comme un exutoire permettant aux uns et aux autres de vider leur agressivité, et une épreuve qui peut dévoiler, sous le feu de l'action, ce qu'on tenait soigneusement caché pour masquer la vérité.

Ce qui demeure également certain, c'est que la violence des débats va de pair avec le souci de la concorde finale et de la réconciliation : « Après la sentence, précise l'auteur, la palabre ne s'arrête pas pour autant : le tout n'est pas de dédommager ou d'être sanctionné, mais de renouer la relation. La palabre se sert du vrai pour aboutir à la paix. Le vrai est parfois sacrifié à la paix et l'on peut ainsi masquer certaines vérités pour préserver l'harmonie sociale » (Ibidem, pp. 19-20).

Certains se sont laissés abuser par cette insistance sur la réconciliation et se sont mis à penser que la palabre africaine était un haut lieu du « consensus » et « d'harmonie ». En réalité, ces concepts sont inadaptés ici. Non seulement ils occultent les affrontements et la violence constructive dont les palabres traditionnelles africaines se nourrissent généralement lors des crises graves, laissant croire à la primauté d'une entente totale de tous les instants, d'une innocence angélique et d'une fraternité paradisiaque des hommes, sous les tropiques.

De son côté, dans L'enseignement du sage égyptien Ptahhotep (Ed. La maison de vie, Paris, 1993, p. 98), C. Jacq parle de la Maât comme « Règle vécue en justesse » et « de manière droite, directe, loyale et précise ».

⁹ Jean-Godefroy Bidima : La Palabre africaine, Michalon, Paris, 1997, p. 17

Mais encore, ils tendent à fausser les débats en suggérant que seule la non violence, l'amabilité et la communion des esprits s'imposent comme attitudes des participants à la négociation, alors que sans un minimum de force fixant des limites impératives, le plus fort a vite fait de surenchérir. Et même, faut-il prêter foi à l'idée que l'Afrique d'hier est d'abord terre d'harmonie et de consensus, et que celle d'aujourd'hui ne rêve que de cela ?

Pour sa part, la lutte constructive sur laquelle sa base *la méthode agonistique pacifiste* se montre adéquate à la réalité en visant non pas un « consensus » imaginaire ou douteux, mais l'accord le plus large possible. **La méthode agonistique-pacifiste de la recherche de l'accord le plus large possible** considère, comme la thérapie africaine, que pour obtenir la paix (au même titre que la guérison ou la santé), une lutte concrète s'impose et pas seulement de beaux discours. Autrement dit : « **qui veut la paix prépare à la fois la paix et la guerre** » (comme qui veut la guérison s'apprête à se battre durement contre la maladie tout en ménageant son organisme et son psychisme).

Car s'il ne prépare que la guerre (accumulation et mise en mouvement de forces quantitatives et qualitatives en vue de la dissuasion) il pourrait se voir conduire, malgré lui, à cette dernière de façon effective, la machine militaire s'emballant le cas échéant, alors qu'elle ne devait servir qu'à faire peur. Et de l'autre côté, s'il ne prépare que la paix (exhortations civiques et morales, et manœuvres diplomatiques en vue de la persuasion), il pourrait pécher par naïveté et se voir mis en difficulté dans un conflit qu'il voulait éviter, parce qu'il se serait montré vulnérable de par son impréparation militaire. Assurément la réponse à tout conflit semble être une lutte réparatrice, parce qu'il faut une bataille pour liquider la crise en cours, comme il a fallu une lutte acharnée pour vaincre la maladie.

Ce **recours méthodologique au conflit** nous installe dans une *éthique conflictuelle du conflit (ou de la paix)* où il s'agira entre autres de trouver un *moyen terme décisif* ou *subversif*¹⁰, capable non seulement de jeter un pont entre les positions qui s'affrontent, sur la base du concept d'*équité de progrès* (instauration d'une solution juste à l'écoute du plus lésé et sans favoriser le plus fort), mais surtout en mesure de déstabiliser dans leur politique exclusiviste les forces d'agression imbues de leur puissance, ou les forces agressées non disposées à mener *la lutte constructive pour la paix*. Parce qu'il doit pouvoir bouleverser le cours des événements, ce moyen terme est une avancée décisive vers la solution, par son manque de complaisance vis-à-vis du principal fautif. Ce sans quoi la solution serait un leurre.

La méthode agonistique-pacifiste ou dialectique progressiste de traitement des crises et conflits, relève de la logique scientifique universelle de résolution équitable et efficace des oppositions et affrontements. Elle évite l'illusionnisme du consensus en lui préférant le réalisme de la **convergence**, qui part de l'essence du conflit. Le conflit est une confrontation entre deux pouvoirs (au sens général de forces), dont chacun défend ses intérêts et formule ses aspirations et valeurs, et au cours duquel on perd ou gagne quelque chose qui diminue, augmente ou maintient son niveau de puissance. Autrement dit, le conflit marche toujours sur deux jambes : la jambe de la violence (agression, coercition, pression faites ou subies) et la jambe de la morale (conduite obéissant à des normes éthiques). Il est à la fois politique (au sens de lutte pour la puissance en général) et éthique (au sens d'action soucieuse du juste et du bien). Le conflit se présente donc comme une unité de contradictoires, comme le lieu de coexistence de la violence et de la vertu, du combat brutal et de l'aspiration noble, d'agissements démesurés et de préoccupations axiologiques de référence.

S'il en est ainsi de la nature profonde du conflit, nous en tirons une double conséquence : premièrement, il s'agit d'un phénomène dialectique basé sur le mouvement contradictoire comme l'est le cours tumultueux de la vie avec ses incessantes rivalités de forces, et non d'un état de fait stable que peuvent gérer uniquement des valeurs morales

¹⁰ Marcuse définit la raison comme « pouvoir subversif » qui bouleverse la réalité apparente pour que sa nature profonde ressorte. Voir *L'homme unidimensionnel* Editions de minuit, Paris 1968, p. 147

théoriques immuables, tels « le consensus » et « l'harmonie ». Deuxièmement, **un élément de puissance ou de force est indispensable dans le traitement des crises et des conflits, à côté de l'élément éthique** pour que la solution proposée puisse modifier effectivement les pertes ou gains de puissance que les situations de confrontation recèlent ou manifestent, ceci dans le sens de l'équité ; étant entendu que les bonnes intentions et les exhortations morales ne sont pas des actes matériels capables de transformer des rapports de forces concrets établis.

C'est en cela que *la méthode agonistique pacifiste*, qu'on retrouve par exemple dans la démarche de Nkrumah face au conflit colonial et néocolonial, se trouve légitimée en tant qu'ayant une base scientifique servant d'assise à l'éthique, dans la mesure où cette méthode cherche à résoudre le conflit colonial et néocolonial en débloquent la situation par la violence constructive dans la voie du triomphe de la liberté, de la dignité et de l'entente des peuples. Il reconnaît ainsi à l'« action positive » libératrice du peuple dominé la capacité de surpasser en puissance l'« action négative » de la nation conquérante.

En même temps, il inscrit cette lutte de libération dans la sphère des valeurs essentielles, en concevant sa philosophie : « *le Consciencisme* »¹¹, comme la synthèse des qualités culturelles africaines, euro-chrétiennes et musulmanes, sur la base de l'humanisme, du communalisme et de l'égalitarisme africains traditionnels, posant ainsi la perspective de la concorde des cultures et non du choc des civilisations.

Le consensualisme propose pour sa part la méthode angélique du dialogue tranquille, de l'entente cordiale et du consentement volontaire instaurant l'accord idéal par l'identité totale de vues (« consensus »), au nom de l'universalité des valeurs morales et de la force de l'évidence axiologique sur toute conscience humaine ouverte. **Les à priori unilatéraux de la non violence et de la fraternité des humains** prévalent ici et font croire que les bonnes intentions pacifiques affichées sont l'essentiel dans la logique de gestion des crises. La sous-estimation ou même l'ignorance du poids prépondérant de la matérialité des faits et de l'importance de rivalités concrètes tout au long du conflit (et y compris au moment de son dénouement par la négociation), enferme le **moralisme idéaliste** dans une vaine récitation des valeurs et dans une pression morale désespérée, qui restent inadaptées et généralement inefficaces en matière de règlement des crises, car le conflit est avant tout un choc de forces matérielles et non de discours.

La prise en compte du **principe de la force** comme inséparable partenaire de la morale, en tant que celle-là exprime l'effectivité d'un **processus d'affrontement constructif ou réparateur**, après l'affrontement destructeur du conflit ouvert, est au centre de l'approche dialectique. Ce principe perçoit le déroulement de **la lutte réparatrice** en un triple sens. Premièrement, la négociation et sa conclusion heureuse sont un combat au cours duquel les forces des deux camps se livrent à une « guerre froide » pendant que le mouvement d'apaisement est en marche. Deuxièmement, l'engagement à respecter la convention ne repose pas sur un simple serment solennel sans garantie, mais devient une obligation juridique soumise à des sanctions concrètes s'il est violé. Enfin, la force s'exerce à travers les mesures contraignantes imposées aux uns et aux autres et surtout au fautif. On le sait, « la force matérielle ne peut être abattue que par la force matérielle ».¹²

C'est ce principe de la force que les adeptes africains ou africanistes de **la théorie consensualiste** passent sous silence, soucieux de présenter l'Afrique traditionnelle comme un lieu de concorde, de convivialité et de solidarité ignorant les rapports de force dans le règlement des différends. L'espoir que la moralisation pourra venir à bout des oppositions objectives d'intérêts dans un monde inégalitaire, et des discordes inévitables qui leur sont liées, devient l'obsession du processus de réconciliation. On pourrait douter que les Africains d'hier aient été des parangons de vertu et ceux d'aujourd'hui des modèles de sagesse

¹¹ Kwame Nkrumah : *Le Consciencisme, Présence africaine*, Paris, 1976

¹² Marx : *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, Allia, Paris, 1998, p. 25

Senghor, Kwasi Wiredu¹³ et Jannie Malan¹⁴, par exemple, font appel à la *méthode consensualiste* des coutumes africaines d'un point de vue culturaliste essentiellement, qui parfois sombre même dans le mysticisme. Le poète et philosophe sénégalais se fait témoin de l'exigence d'harmonie entre les êtres, qui caractériserait le Nègre-Africain : « L'ontologie négro-africaine est unitaire : l'unité de l'univers se réalise, en Dieu, par la convergence des forces complémentaires issues de Dieu et ordonnées vers Dieu. C'est ce qui explique que le Nègre ait un sens si développé de la solidarité des hommes et de leur coopération ; ce qui explique son esprit de dialogue ».¹⁵

Ce profil mental du Noir renvoie fondamentalement à son émotionnalité naturelle qui veut qu'il ne saisisse avant tout le monde que par une « raison-étreinte » qui le fait pénétrer au cœur de la subjectivité de l'Autre pour entrer en symbiose avec lui et le comprendre, alors que la « raison-œil » des Blancs les limite à la surface des choses et des êtres, où ils ne procèdent qu'à des analyses externes et à des explications objectives les laissant à distance de la profondeur de la réalité et d'autrui. Le Nègre aboutit toujours à la symbiose parce qu'il est un être de « participation » au divin et de « communion » avec l'homme, la nature, et Dieu.

De son côté, Wiredu trouve que la recherche du consensus est indispensable pour éviter les clivages et les affrontements entre communautés, entre religions, entre idéologies, etc. ; et elle passe par la construction d'une vie publique non basée sur la politique partisane. Les partis ayant vocation à la confiscation et à l'exercice unilatéral et absolutiste du pouvoir (ce qui favorise les désaccords entre factions), l'institution dirigeante sera un collectif de représentants élus (des citoyens et non des partis) qui prennent les décisions par consensus.

Mais consensus n'est pas unanimité. Ainsi, la majorité ici agira non pas au-dessus de la minorité, mais avec elle, sans l'exclure ou la marginaliser comme le fait le principe démocratique classique. Contrairement à ce dernier, la majorité, dans la logique du consensus, se comporte en sorte que l'assentiment de la minorité s'exprime pour la mise en œuvre des décisions, en procédant aux aménagements nécessaires qui montrent que ses vues sont prises en considération, bien que vaincues dans le débat. De son côté, la minorité montre son sens civique en évitant toute attitude de blocage, afin de faire avancer la situation.

Pour éviter la « tyrannie de la majorité » sur la minorité, ajoute l'auteur, l'esprit de la discussion sera dominé par la tendance pour les deux camps à accepter des « accommodations mutuelles ». De tels facteurs humains et procéduraux sont aussi nécessaires pour l'obtention d'un vaste consentement et d'une réconciliation profonde des protagonistes d'un conflit dans l'approche consensualiste de Jannie Malan, pour qui les « attitudes, relations et traditions » africaines (art) secrètent des qualités morales et des vertus sociales propices à l'entente et au consensus : « disposition à négocier, tolérance, interdépendance, confiance, respect de toutes les cultures », etc.

Il s'agirait donc de s'appuyer sur celles-ci pour gérer les crises. Il est entendu qu'« en dépit de l'immensité du continent et de la diversité apparente de ses peuples, l'Afrique jouit d'un climat prédominant de relations dans la vie, caractérisé par la coexistence et la coopération. C'est cette réalité sociale qui contribue positivement à la résolution des conflits et à la réconciliation sur le continent ».

Jannie Malan précise encore : « A tous les niveaux, de la famille au voisinage, de la nation aux nations voisines, l'objet des pourparlers était toujours de rétablir l'unité et l'harmonie en vue de parvenir à la réconciliation des cœurs et des esprits ». C'est vrai ! Et tout

¹³ Kwasi Wiredu : "Democracy and Consensus in African Traditional Politics" (A Plea for a Non-party polity), Polylog : Forum for Intercultural Philosophy 1. 2 (2000), Munich

¹⁴ Jannie Malan : « L'art de faire face aux conflits en Afrique par les attitudes, les relations et les traditions », in Rapport final de la Conférence africaine sur les principes africains de résolution des conflits et de réconciliation 8-12 novembre 1999, Centre de conférence des Nations Unies – CEA, Addis-Abeba, p. 20

¹⁵ Senghor : Liberté 3. Négritude et civilisation de l'universel, Le Seuil, Paris, 1977, p. 92

ceci serait satisfaisant si derrière ces conceptions, il ne traînait l'illusion de « l'unité » et de « l'harmonie spirituelle » négro-africaines traditionnelles. Vision simpliste qui imagine des petits villages paisibles et une existence de « bons sauvages » évoluant en communautés primitives, alors que l'Afrique ancienne est couverte de royaumes et d'empires divisés en classes sociales opposées au long des siècles passés.

« A l'époque pré-coloniale, affirme Diop, tout le continent était couvert de monarchies et d'empires. Aucun coin où vivent des hommes, fût-ce en forêt vierge, n'échappait à une autorité monarchique (...). Telle est la situation politico-sociale au moment où l'Afrique rencontre l'Occident au début des temps modernes (XVI^e siècle) ». ¹⁶ Contre le socialisme mythologique de Senghor et Nyerere, Nkrumah ira dans le même sens, leur reprochant d'inventer un passé africain paradisiaque : « All available evidence from the history of Africa, up to the eve of European colonization, shows that African society was neither classless nor devoid of a social hierarchy (...). Colonization deserves to be blamed for many evils in Africa, but surely it was not preceded by an African Golden Age or paradise ». ¹⁷

Le mythe de l'harmonie et du consensus d'hier, à reproduire aujourd'hui ou à prendre pour modèle n'est donc qu'une illusion. Illusion qui pourrait prêter à sourire, mais qui s'avère dangereuse parce qu'elle fausse la problématique de la résolution des crises en Afrique.

En poussant systématiquement les uns et les autres à la tolérance et à la modération pour faciliter l'entente, ou en les situant comme des adeptes de la communion spontanée des âmes, **le consensualisme** transforme une arène de lutte en un lieu d'incantations morales, empêchant ceux qui sont spoliés, maltraités ou abusés tout au long du conflit de lutter pour rentrer dans leurs droits, étant donné que la lutte (même constructive) serait une forme de violence et d'extrémisme, que la bonne solution se trouve toujours au milieu et non aux extrémités, et qu'il n'y a pas de violence légitime dans cette perspective.

Le consensualisme se condamne par son irréalisme et la démocratie mécanique par son cynisme et son dualisme de principe. Nous proposons la logique de l'accord majeur dit plus large accord possible ou **convergence**. Celle-ci signifie que le moyen terme décisif est de nature à conduire les adversaires vers une entente vaste, profonde et solide, bien qu'il y ait à redire, que des insatisfactions subsistent et que l'espoir d'ajustements futurs demeure. Mais tout simplement, on aura été d'accord sur le maximum possible sans léser des minoritaires.

CONCLUSION

Pour faire le point de cette réflexion sur la gestion du conflit par la tradition et la modernité africaines, on notera que le discours thérapeutique traditionnel fait passer aisément de la pensée ordinaire à la réflexion métaphysique des initiés, et que cette parole profonde fournit un système rationnel de traitement des crises, articulé sur une méthode : *l'approche agonistique-pacifiste* (méthode philosophique de combat et de paix comme celle de Socrate devant ses juges), et une théorie : la réorganisation d'un ordre global jugé juste.

Mais la métaphysique peut être plus trompeuse que sacrée face au sens du juste. Dans l'interprétation des fondements culturels métaphysiques qui surdéterminent le politique et la logique des conflits, l'esprit critique s'impose donc. Toujours est-il que la puissance du verbe et la magie de la communication peuvent être utiles dans la réorganisation d'un ordre physique ou métaphysique perturbé par l'injustice, car la parole sage sait contribuer à la refondation d'une norme du juste, valable pour les forces sociales de progrès.

Sur le terrain des conflits sociaux et politiques, cette méthode agonistique-pacifiste s'illustre en fin de compte par sa capacité à instaurer l'accord le plus large possible des points

¹⁶ Cheikh Anta Diop : L'Afrique noire pré-coloniale, Présence Africaine, 1960, pp. 59-60

¹⁷ Kwame Nkrumah « African socialism revisited », in Revolutionary path, Panaf Books, London, 1973, pp. 438-439

de vue, grâce à une éthique conflictuelle du conflit, chargée de penser la marche vers la sortie de crise comme le résultat d'une lutte constructive alliant la force et l'éthique, la coercition et la bonne volonté, la violence curative ou réparatrice et la responsabilité civique, sans s'illusionner sur l'attrait trompeur des figures du « consensus » et de « l'harmonie ».

NSAME MBONGO Philosophe et Sociologue
Docteur d'Etat ès Lettres et Sciences Humaines
Université de Douala – Cameroun (2003)

BIBLIOGRAPHIQUE INDICATIVE

- Bahoken, Jean Calvin 1967. Clairières métaphysiques africaines, Paris : Présence africaine
 Bidima, Jean-Godefroy 1997. La palabre, une juridiction de la parole, Paris : Michalon
 Blin, Arnaud 2001. Géopolitique de la paix démocratique, Paris : Ed. Descartes et Cie
 Bureau, René 1962. Ethno-sociologie religieuse des Duala et apparentés, Paris : CNRS
 Galtung, Johan 1995. Peace by Peaceful Means, London : Sauge
 Géré, François 1998. La société sans guerre, Paris : Ed. Desclée de Brouwer
 Hebga, Meinrad 1998. La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux, Paris : L'Harmattan
 Helmlinger, Paul 1972. Dictionnaire Duala-Français, Paris : Klincksieck
 Marcuse, Herbert 1968. L'homme unidimensionnel, Paris : Les Editions de minuit
 Mbiti, John 1972. Religions et philosophie africaines, Yaounde : CLE
 Nations Unies, 1999. Rapport final de la Conférence africaine sur les principes de résolution des conflits et de réconciliation, Addis-Abeba : CEA
 Nkrumah, Kwame 1973. Revolutionary path, London : Panaf Books
 Nkrumah, Kwame 1976. Le Consciencisme, Paris : Présence africaine
 Nozick, Robert 1974. Anarchy, State and Utopia, New York : Basic Books
 Platon 1965. L'apologie de Socrate (Traduction et notes par E. Chambry), Paris : Flammarion
 Ponton, Lionel 1990. Philosophie et droits de l'homme, Paris : J. Vrin
 Rosny (de), Eric 1992. L'Afrique des guérisons, Paris : Karthala
 Senghor, Léopold 1976. Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels, Dakar-Abidjan : Les Nouvelles Editions Africaines
 Senghor, Léopold 1977. Liberté 3, Négritude et civilisation de l'universel, Paris : Le seuil
 Tempels, Placide 1948. La philosophie bantoue, Paris : Présence africaine
 Wiredu, Kwasi 2000. "Democracy and Consensus in African Traditional Politics" (A Plea for a Non-party polity), Munich : Polylog, Forum for Intercultural Philosophy 1. 2 (2000)