

Éthiopiques n° 113.
Littérature, philosophie, sociologie, anthropologie et art.
2e semestre 2024.

**ÉPISTÉMOLOGIE DU FAIT MIGRATOIRE ET IDÉE DE JUSTICE À
PARTIR DES CONCEPTS DE *MAAT*, D'*UBUNTU* ET DE *BISOÏTE***

Par Marlène Sokeng-Fomena FEMBA*

Résumé :

Le fait migratoire, compris à travers les concepts de *Maât*, d'*ubuntu* et de *bisoïté*, invite à une approche philosophique profondément ancrée dans l'idée de justice relationnelle. Ce cadre conceptuel nous amène à examiner comment les théories de la justice et des migrations peuvent s'enrichir des perspectives non occidentales. La migration, loin de se limiter à une simple mobilité géographique, s'impose comme une dynamique universelle de relations. Les trois concepts mobilisés, bien que distincts, convergent vers une vision commune : celle d'une justice relationnelle, fondée sur la reconnaissance de l'interdépendance et la réciprocité. L'enjeu est alors de renouveler les cadres épistémologiques des études migratoires en lien avec la justice.

Mots clés : *Bisoïté*, justice, *Maât*, migrations, *ubuntu*.

Abstract :

Migration, understood through the concepts of *Maât*, *ubuntu*, and *bisoïty*, invites a philosophical approach deeply rooted in the idea of relational justice. This conceptual framework leads us to explore how theories of justice and migration can be enriched by non-Western perspectives. Migration, far from being limited to simple geographical mobility, asserts itself as a universal dynamic of relationships. The three mobilized concepts, though distinct, converge toward a common vision: that of relational justice, founded on the recognition of interdependence and reciprocity. The challenge, therefore, is to renew the epistemological frameworks of migration studies in connection with justice.

Keywords: *Bisoïty*, justice, *Maât*, migration, *ubuntu*.

* Université de Dschang, Cameroun

Le fait migratoire, phénomène complexe et multiforme, interroge les sociétés contemporaines sur les principes de justice, d'équité et d'humanité. À travers les âges, les migrations ont façonné les cultures et les civilisations, mais la manière dont elles sont perçues et gérées varie en fonction des contextes sociaux, politiques et philosophiques. Il est question d'aborder cette problématique sous l'angle de concepts africains traditionnels, tels que la *Maât*, l'*ubuntu* et la *bisoïté*, lesquels nourrissent des visions du monde fondées sur l'harmonie, la solidarité et l'interdépendance.

Le détour par l'Afrique est l'occasion de penser la migration comme un style de vie juste propre au *muntu* (Fabien Eboussi Boulaga, 1977). La *Maât*, l'*ubuntu* et la *bisoïté* convergent vers une anthropologie de la *co-hominité* (Tshiamalenga Ntumba, 1989 : 518). Le négro-africain, en tant qu'*être-avec*, pour parler comme Tshiamalenga Ntumba, est ontologiquement prédisposé à l'ouverture. L'élan de solidarité se comprend chez lui en lien avec la nécessité pour la Vie de garder le principe de l'équilibre à travers la double harmonie sociale et cosmique.

La *Maât* est « justesse, équilibre du monde, vérité, justice, rectitude, droiture, exactitude, solidarité, bienveillance (Yoporeka Sommet, 2018 : 209) ». Elle est assez proche de l'*ubuntu* (Mungi Ngomane, 2019), concept bantu qui établit un lien entre la justice, l'existence humaine et l'idée de relation. La maxime fondamentale de l'*ubuntu* est la suivante : *je suis car tu es*. Les deux notions s'inscrivent dans la dynamique de valorisation de l'« être-en-relation » (Tshiamalenga Ntumba, *op. cit.*, : 519). Cet être en relation, c'est le *Biso*, être essentiellement relié qui trouve le sens de son existence dans le rapport à l'autre. Tshiamalenga Ntumba parle alors de *bisoïté*.

Dans quelle mesure les concepts africains de *Maât*, d'*ubuntu* et de *bisoïté* permettraient-ils de repenser richement une épistémologie du fait migratoire en lien avec l'idée de justice ? Dans un premier temps, nous analyserons le contexte épistémologique qui préside à la définition de la justice comme migration. Le deuxième moment de notre réflexion sera l'occasion de débayer la *bisoïté* comme fondement d'une co-construction

juste de l'Universel. Enfin, nous allons explorer la problématique tranfrontiériste à l'aune de la justice de la *Maât* et de celle de l'*ubuntu*.

1. Le contexte épistémologique de la conception de la justice comme migration

Dans son sens philosophique large, la migration dépasse les simples déplacements géographiques pour se hisser en principe universel structurant les dynamiques de l'être. La philosophie de Leibniz, notamment à travers son principe de continuité et d'harmonie universelle, offre une base épistémologique pour envisager la migration comme phénomène fondamental de l'existence, à la fois physique, métaphysique et sociale. Dans cette perspective, les concepts africains de *Maât*, de *bisoïté* et d'*ubuntu* convergent vers une justice relationnelle qui valorise l'interdépendance des individus, des communautés et de l'environnement. Cette première partie explore ainsi deux axes fondamentaux : d'une part, l'universalité du principe migratoire à partir des travaux des Stoïciens et de Leibniz, et d'autre part, la manière dont les traditions africaines enrichissent la conception de la justice comme relation.

1.1- Le principe de la migration universelle

Les stoïciens tels que Marc Aurèle et Sénèque ont joué un rôle important dans l'élaboration d'une philosophie de la cosmocitoyenneté. Penseurs de la *cosmopolis*, ils soutiennent que tous les êtres sont liés par leur appartenance au même cosmos. L'appartenance commune de l'humanité au cosmos autorise au sein de celui-ci un phénomène migratoire tel que l'homme soit vu comme un véritable citoyen du monde.

La cosmocitoyenneté et l'harmonie universelle fécondent conceptuellement le principe de migration universelle. La pensée de Gottfried Wilhelm Leibniz, particulièrement à travers ses concepts de monade, d'harmonie préétablie et de continuité, offre un cadre philosophique pertinent pour comprendre la migration comme un phénomène universel. La migration universelle s'explique dans sa philosophie par le mouvement perpétuel du monde, celui-ci étant constitué de monades qui sont des entités dynamiques en interaction constante avec les autres.

Dans *La Monadologie* (Gottfried. Wilhelm Leibniz, [1840] (posthume), 1978), la matière exprime nécessairement ses désirs et sentiments par une *unité immatérielle* ou *atome formel* que Leibniz nomme « force vive ». Entendu comme un indivisible spirituel, la monade pousse la matière à l'action et au mouvement. Cette idée reflète la migration en tant que force essentielle de connexion et de transformation au double plan matériel et immatériel. Les implications de cette conception leibnizienne vont dans le sens de la valorisation de la métaphore du lien cosmique unissant tous les êtres et contribuant à la réalisation d'une justice fondée sur la relation et l'interdépendance.

Le citoyen du monde « ignore toute limite (Michel Serres, 1992 : 163.) », d'où cette affirmation de Michel Serres : « je me connecte donc je deviens universel (Michel Serres, 2008 : 191) ». Avec les moyens offerts par les nouvelles technologies, la connexion, grâce aux outils numériques, devient un mode d'aller et de venir à travers le monde. Le citoyen du monde se jette dans l'univers, à la découverte de l'infinité des mondes.

De l'avis de Tshiamalenga Ntumba, la philosophie occidentale est incapable de trouver le liant qui assure la communication entre les êtres. C'est ce même problème qu'il adresse à Leibniz, philosophe du mouvement de l'être monadologique et non relationnel (Tshiamalenga Ntumba, *op. cit.*, : 519). Le philosophe africain estime que l'anthropologie occidentale n'est pas favorable à une philosophie des relations. L'Afrique se veut le terreau fertile de la rencontre des mondes : naturel et humain, physique et spirituel (Michel Serres, *op. cit.*, : 46.). Ce phénomène de rencontre des mondes sera analysé grâce à la *Maât*, l'*ubuntu* et la *bisoïté*.

1.2- La convergence de la *Maât*, de l'*ubuntu* et de la *bisoïté* vers la justice relationnelle

La *Maât*, l'*ubuntu* et la *bisoïté* attirent l'attention sur la réalité d'un relationnisme vitaliste africain. Ces trois concepts proposent une alternative enrichissante aux approches individualistes des systèmes de justice. Cette affirmation de Nyom Emmanuel Soundjock-Soundjock donne un éclairage poignant à propos :

Chez les Bantu la migration (...) a été intégrée comme principe de réflexion et d'action. (...) Tout ici se mesure au pas et au rythme de la marche et du déplacement, de la mise en relation dynamique de deux points, de deux espaces : l'espace du nord avec l'espace du sud, l'espace de l'est et l'espace de l'ouest, l'espace d'amont et l'espace d'aval du fleuve, l'espace d'au-delà et l'espace d'en deçà du fleuve, l'espace des temps ancestraux et l'espace des temps modernes, l'espace végétal et l'espace animal et/ou humain. Tout ici part de la migration et y revient comme à une référence essentielle et vivante (Nyom Soundjock-Soundjock, « Littérature orale et esthétiques migrations¹ »).

Dans les traditions négro-africaines, le sujet humain n'est pas un moi solipsiste. Il est, plus exactement, un « co-moi », c'est à dire un « co-homme ». Dans *Psychiatrie dynamique africaine* (1977), Ibrahim Sow décrit les rattachements de l'homme négro-africain à trois niveaux. Il rappelle que l'imaginaire culturel de ce dernier allie structure anthropologique et cosmogonie. Pour le Négro-africain, en effet, l'univers est structuré par trois composantes : le « microcosmos », monde d'« en bas » qui tombe sous les sens, le « mésocosmos », monde de l'imaginaire social structuré, et le « macrocosmos », dans lequel l'Être s'identifie au divin, au Verbe. Le triangle cosmogonique négro-africain présenté par Ibrahim Sow place l'Ancêtre au sommet, la famille bio-lignagère à l'extrémité gauche du côté et la communauté culturelle à l'autre extrémité. Il en ressort que la définition du négro-africain comme *co-homme* tient compte des liens à la fois verticaux et horizontaux. Ce dernier a l'expérience de plusieurs mondes et les relie par le moyen de ses rencontres.

Un ensemble de liens assure un vitalisme dynamique de la société négro-africaine. Au sens traditionnel, la justice est chargée de veiller sur le respect de l'ordre immanent. « Etre-avec, pour l'homme, signifie qu'il ne domine et qu'il ne manipule ni les « hommes-avec-lui » ni la « nature » qui est également avec lui par manière de réciprocité (Tshiamalenga Ntumba, *op.cit.*, : 519) ». L'*être-avec* africain est donc foncièrement anticartésien. Il entretient avec le monde et avec les siens un rapport d'amitié et de

¹ Nyom Emmanuel Soundjock-Soundjock cité par Théophile Obenga (dir), *Les peuples bantu. Migrations, expansion et identité culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 388.

complémentarité. L'injustice devient alors toute action humaine dont la vocation est d'aller à l'encontre de l'harmonie sociale et cosmique.

Dans son livre intitulé *L'Égypte ancienne. Un système africain du monde*, Yoporeka Somet établit un rapprochement entre *Maât* et *ubuntu*. Il écrit : « on ne peut s'empêcher ici de comparer la *Maât* à une valeur centrale de la culture africaine contemporaine, appelée *ubuntu* dans les langues bantu (210) ». Tout comme la *Maât*, l'*ubuntu* s'inscrit dans le sillage d'une philosophie du relationnisme existentiel africain. Pour Desmond Tutu :

Le mot ubuntu est très difficile à traduire dans une langue occidentale. Il exprime le fait de se montrer humain. Lorsque nous voulons faire connaître tout le bien que nous pensons de quelqu'un, nous disons : « Yu ? u nobuntu », « un tel a de l'ubuntu » : ce qui signifie qu'il est tout à la fois généreux, accueillant, amical, humain, compatissant et prêt à partager ce qu'il possède. C'est aussi une façon de dire : « mon humanité est inextricablement liée à la vôtre » ou « nous appartenons au même faisceau de vie ». Nous avons un principe : « un être humain n'existe qu'en fonction des autres êtres humains (Desmond Mpilo Tutu, 2000 : 38-39).

Ubuntu, de la langue xhosa, « je suis car tu es », renvoie à une philosophie originaire d'Afrique australe dont la sagesse consiste à définir un lien humain universel. « Qui que nous soyons, où que nous vivions, quelle que soit notre culture, ubuntu peut nous aider à coexister dans la paix et l'harmonie (Mungi Ngomane, *op. cit.*, : 24) ».

De même, le concept de *bisoïté* définit la justice en lien avec l'analogie de la rencontre. La vie de l'Africain serait essentiellement migratoire parce qu'elle est une vie bâtie sur le mode des rencontres. « Les Africains n'ont pas une philosophie de l'« être » ; ils ont en revanche une philosophie de l'« être-là », de l'« être rencontrable », de l'« être-en-relation (Tshiamalenga Ntumba, *op. cit.*, : 519) ».

2. La *bisoïté* comme fondement d'une co-construction juste de l'universel

La *bisoïté*, chez Tshiamalenga Ntumba, fonde la co-hominité. En effet, la notion de *bisoïté* renvoie à une dynamique relationnelle et participative où l'être-ensemble (le *biso*) devient le fondement d'une justice universelle. Contrairement à des conceptions individualistes de l'universel, la référence au *biso* donne d'insister sur la co-construction,

qui s'appuie sur des interactions humaines *situées* et ouvertes à l'altérité. Dans cette partie, nous analyserons d'abord le *biso* comme modèle de l'universel situé, avant de mettre en lumière les défis et les opportunités que présente l'épreuve de la rencontre interterritoriale dans la réalisation de cette justice universelle.

2.1. *Biso* : un universel situé

Biso est une expression lingala traduite par « nous » en français. *Biso* renseigne sur l'essence conjonctive, voire collective, de l'identité humaine. Le *bisoïsme* traduit alors le refus radical de l'individualisme occidental. Premièrement, la co-hominité s'inscrit en faux contre l'anthropologie solipsiste et affirme la primauté de la socialité sur l'individualité. Deuxièmement, la co-hominité conçoit l'universel comme une co-construction qui résulte de la rencontre.

La socialité (bisoïté) humaine est première par rapport à la philosophie du *Bellum omnium contra omnes*. Ce qui est premier, ce n'est ni l'individu ni l'individualisme. Ce qui est premier, c'est le « nous », le *tetu*, le *biso* (...). À la différence de l'intersubjectivité qui fait penser à une relation entre deux subjectivités solipsistes, la *bisoïté*, la *tetuité*, rend compte d'une situation de communication originaire où le « nous » précède le « je-tu » (Tshiamalenga NTumba, *op. cit.*, p. 517).

La situation originaire de communication au cœur de l'anthropologie de la co-hominité remet en question la volonté de puissance du sujet individuel. Dans la philosophie occidentale dominante, la justice présuppose en amont une situation conflictuelle. C'est ce que voulait traduire Thomas Hobbes en présentant l'homme comme un loup, c'est à dire un ennemi, pour son semblable. La justice de la co-hominité se distingue donc de celle fondée sur l'intersubjectivité conflictuelle. Par ailleurs, la *bisoïté* invite à repenser l'universalité non comme abstraction homogène, mais comme cohabitation pluraliste et dynamique. C'est une universalité vécue et co-construite à travers l'interaction humaine et la reconnaissance mutuelle des différences d'un peuple à un autre.

En lieu et place de la communication dialogique, le *biso* valorise une situation de communication où le « nous » est premier. Du point de vue de l'anthropologie, le « nous » renvoie à un peuple auto constitué.

Dans ce cadre, la justice ne s'impose ni à partir d'un supposé haut, ni de manière unilatérale. Si le *biso* offre une base ontologique pour concevoir une universalité relationnelle, sa mise en œuvre nécessite de s'inscrire dans un cadre élargi où différentes cultures, territoires et visions du monde interagissent. C'est dans l'épreuve de la rencontre interterritoriale, espace de tensions mais aussi d'opportunités, que la *bisoité* révèle sa pertinence comme principe de médiation. Cette rencontre, loin d'être un simple dialogue, constitue un processus dynamique et souvent exigeant, où l'universel ne se conçoit plus *a priori*.

2.2. L'épreuve de la rencontre interterritoriale

La co-construction d'une justice universelle ne peut se concevoir sans le défi de la rencontre des territoires, des cultures et des identités parfois divergentes. Cette rencontre, qui va au-delà d'un simple échange ou dialogue, implique une confrontation des valeurs, des visions du monde et des pratiques. Elle exige une ouverture à l'altérité, une disposition à écouter l'autre dans ses spécificités. C'est une épreuve au sens philosophique, où chaque territoire doit réévaluer ses propres cadres pour s'inscrire dans une dynamique commune.

Ainsi, l'interterritorialité devient un espace de tension féconde dans lequel la *bisoité* agit comme un principe de médiation capable de rendre justice à la pluralité sans sombrer dans le relativisme. La portée du « nous » est prioritaire dans la philosophie de la *bisoité*, d'autant plus qu'il permet d'articuler la question de la justice migratoire en rapport avec l'idée d'un frontiérisme justifié par l'idée de nation.

Il y a lieu de rappeler que la problématique du transnationalisme et du transfrontiérisme a été mise en relation avec la thématique de la migration dans les travaux de Valentin Yves Mudimbe (1999) et Sabine Engel. Ces derniers considèrent la « diaspora » comme une communauté transnationale qui autorise à admettre le phénomène des nations à l'intérieur des nations. Kwame Antony Appiah (1997 : 617-639) parle, en ce sens, de patriotes cosmopolites définis à partir de la double appartenance ou de l'appartenance multiple.

Régis Débray pense la frontière comme valeur, au point d'en proposer un éloge en 2013, dans son livre intitulé *Eloge des frontières*. Le mot frontière tire justement son étymologie de la notion de « front ». Il s'agit d'une zone de tension où s'affirment les positions. Au plan géopolitique, la frontière désigne un lieu de rencontre des pouvoirs et d'affirmation des résistances. Du point de vue de la géographie physique, la frontière c'est le lieu de la faille où s'affrontent deux plaques tectoniques. On comprend donc que la question de la justice migratoire ne pourrait se poser en dehors de la problématique des territoires et de leurs frontières.

3. La problématique transfrontiériste à l'aune de la *maat* et de l'*ubuntu*

La problématique transfrontiériste, en tant qu'enjeu mondial contemporain, interroge les rapports entre les frontières, qu'elles soient géopolitiques, culturelles ou sociales, et les notions de justice, d'humanité et de solidarité. En revisitant cette question à l'aune des principes de *Maât* et d'*ubuntu*, nous pouvons comprendre que les frontières ne sont pas seulement des lignes physiques ou politiques, mais des constructions sociales et symboliques qui façonnent nos rapports aux autres. Dans cette partie, nous examinerons la problématique transfrontiériste sous deux angles complémentaires : d'abord, à travers le prisme de la *Maât* et son exigence de vérité, d'ordre et de balance universelle, puis à travers les valeurs communautaires portées par l'*ubuntu*, qui appellent à une justice relationnelle capable de traverser et de redéfinir les frontières.

3.1. La *Maât* : une exigence de justice transfrontière

La *Maât*, concept central dans la philosophie égyptienne antique, désigne un principe de vérité, d'ordre et de justice cosmique. Elle incarne l'idéal d'une balance universelle, où l'équité et la vérité sont appliquées non seulement au sein des sociétés, mais également entre elles.

Avec la *Maât*, l'idée d'une justice transfrontière devient une nécessité morale : un impératif d'harmonie universelle et de réciprocité reliant les êtres humains au-delà des séparations physiques ou politiques. Dans cette perspective, la *Maât* inciterait à repenser les systèmes

juridiques et politiques actuels en termes d'interconnexion et de respect des principes universels de justice.

Dans un sens assez proche de celui de la *Maât*, Michel Serres reprend à son compte le concept de « citoyen du monde (Michel Serres, 2008 : 6.) » et l'approfondit à la lumière des récentes découvertes en paléontologie. De l'avis de ce philosophe du *Contrat naturel*, l'homme peut certes appartenir à un continent, à un pays, à une région ou à une tribu, mais son identité est d'abord liée à la nature. Le « citoyen du monde » est dans la passe entre deux mondes, à la bordure des espaces hétérogènes, et plus précisément, dans l'univers.

La citoyenneté mondiale signe la « fin des appartenances ». « Il n'y a plus Nord, Sud, Orient ni Occident, riche ni misérable (Michel Serres, *ibid.*, : 229-230) ». Comme le disent aussi Anne Brigitte Kern et Edgar Morin, « la Terre est le berceau de la vie (Edgar Morin, Anne Brigitte Kern : 1993 : 55.) », et l'Afrique, le berceau de l'humanité.

En trouvant un double fondement cosmologiste et social à la justice en tant qu'harmonie universelle, la *Maât* demeure porteuse d'une philosophie cosmocitoyenne, et à la différence de l'*ubuntu*, plus apte à féconder une perspective transactionnelle de la justice migratoire.

3.2. L'*ubuntu* dans une perspective transactionnelle de la justice migratoire

Dans un contexte de justice migratoire, la notion de transaction fait référence à des échanges, des interactions et des compromis entre différentes parties prenantes, qu'elles soient les migrants eux-mêmes, les pays d'accueil ou les institutions internationales. La justice migratoire, vue sous cet angle, n'est pas simplement une question de droits et de devoirs statiques, mais un processus dynamique où les acteurs sont appelés à négocier et à reconfigurer continuellement les termes de la relation migratoire, en tenant compte des besoins, des souffrances et des potentialités de chacun.

L'*ubuntu*, à travers son insistance sur la solidarité offre des ressources théoriques pour penser cette justice migratoire comme un processus transactionnel fondé sur des principes d'humanité et de réciprocité, sur le respect des droits individuels, mais aussi l'observation

des responsabilités collectives envers l'autre. L'*ubuntu*, qui se résume par l'adage « je suis parce que tu es », repose sur l'idée que l'individu ne se définit que par rapport à sa relation avec les autres. Dans le cadre de la justice migratoire, cela implique une vision selon laquelle chaque migrant, quel que soit son statut ou son origine, est avant tout un membre de l'humanité, et qu'il mérite d'être accueilli et traité avec dignité. D'un point de vue transactionnel, l'*ubuntu* propose une approche qui va au-delà de l'assistance ou de l'intégration unilatérale. Ici, les migrations sont perçues comme une interaction réciproque, où les migrants ne sont pas seulement vus comme des bénéficiaires de l'hospitalité, mais comme des agents contribuant à une co-construction d'une communauté mondiale.

Conclusion

La perspective de cet article, à la croisée de la philosophie du droit et de l'épistémologie du fait migratoire, appelle à une redéfinition des politiques migratoires et des discours sur la justice mondiale, en intégrant les traditions africaines comme des contributions majeures à une réflexion globale. La question fondamentale a été de comprendre dans quelle mesure les concepts africains de *Maât*, d'*ubuntu* et de *bisoïté* permettraient de repenser richement une épistémologie du fait migratoire en lien avec l'idée de justice. Ces concepts, ancrés dans les traditions africaines, offrent une vision de la migration comme expression de l'humanité partagée, dans laquelle chaque individu a un rôle à jouer dans le maintien de l'équilibre et de l'harmonie collective.

Si l'idée de *Maât* nous rappelle que la justice est avant tout une question d'équilibre et d'harmonie, non seulement entre les individus mais aussi avec l'environnement, l'*ubuntu*, quant à lui, réaffirme la nécessité de reconnaître l'humanité en l'autre, surtout, par exemple, dans les contextes de déplacement forcé, où les migrants sont trop souvent déshumanisés. Enfin, le concept de *bisoïté*, devrait pouvoir aider à refondre les politiques migratoires en mettant l'accent, non seulement sur la portée d'un « nous » collectif et civilisationnel, mais aussi sur une dialectique stratégique de l'ouverture et de la fermeture.

Bibliographie

- APPIAH, Kwame Antony, « Cosmopolitan patriots », *critical Inquiry* (Front Line/Borders), vol 23, n° 3, 1997, pp. 617-639.
- BOULAGA, Fabien Eboussi, *La crise du muntu, Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine, 1977.
- DEBRAY, Régis, *Éloge des frontières*, Paris, Folio, 2013.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *La Monadologie*, édition annotée par E. Boutroux, Paris, Delagrave, [1840] (posthume), 1978.
- MORIN, Edgar et KERN, Anne Brigitte, *Terre-Patrie*, Paris, Seuil, 1993.
- MUDIMBE, Valentin Yves et ENGEL, Sabine, « Diasporas and immigration », *South Atlantic Quarterly*, vol. 98, 1, 1999.
- NGOMANE, Mungi, *Ubuntu : je suis car tu es. Leçon de sagesse africaine*, Paris : Harper Collins, 2019.
- NTUMBA, Tshiamalenga, « Philosopher en et à partir des langues et problématiques africaines. Les leçons de la révolution linguistique et pragmatique, in Théophile Obenga (dir), *Les peuples Bantu, migrations, expansions et identité culturelle*, tome 2, Paris, L'Harmattan, 1989.
- OBENGA, Théophile, *Les peuples bantu. Migrations, expansion et identité culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- SERRES, Michel, *Le Contrat Naturel*, Paris, François Bourin, 1990.
- *Éclaircissements. Entretiens avec Bruno Latour*, Paris, François, Bourin, 1992.
- *Rameaux*, Paris, Le Pommier, 2008
- *La Guerre mondiale*, Paris, Le pommier, 2008
- SOMET, Yoporeka, *L'Égypte ancienne. Un système africain du monde*, Paris, Teham Éditions 2018.
- SOW, Ibrahim, *Psychiatrie dynamique africaine*, Paris, Payot, 1977.
- TUTU, Desmond Mpilo, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon*, Paris, Albin Michel, 2000.