

Se guérir, se nommer

L'économique, le politique, le culturel sont des piliers de l'édifice social à rénover et à reconstruire. Le psychologique en est le quatrième et le non moins fondamental. Des siècles d'aliénation et d'asservissement ont laissé des traces dans la personnalité et la psyché de l'être africain. Ce dernier doit se guérir des blessures narcissiques et psychologiques qui lui ont été infligées et qui, aujourd'hui, s'expriment sous la forme d'une perte de l'estime de soi, d'un complexe intériorisé d'infériorité pour certains et, pour d'autres, d'un manque abyssal de confiance en soi. La description faite par Fanon de cette conscience aliénée¹ est saisissante de réalité et d'actualité. Une relation perturbée à autrui, principalement à l'ancien colon, qui peine à s'inscrire sous le rapport de l'horizontalité et de la réciprocité. Une tendance à toujours considérer en termes d'expertise, de qualité, de

1. Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Seuil, 1952.

jugement – et cela quel que soit le domaine –, ce qui vient de l'Occident comme meilleur. Un décentrement pathologique, une absence à soi qui se traduit par une incapacité à penser, juger, évaluer les choses par soi-même. À cela s'ajoute un rapport d'extériorité aux choses. Des expressions populaires en Afrique de l'Ouest, comme la *science du Blanc* pour désigner le savoir scientifique ou son application technique, expriment le rapport d'autoexclusion du patrimoine scientifique commun. Celui-ci serait le fait des autres, notamment de ce sorcier blanc, considéré comme maître de la *techné* ayant ravi aux dieux un secret inaccessible aux autres mortels. En dépit du fait que l'archéologie du savoir ait démontré que le patrimoine scientifique de l'humanité était une construction collective avec des moments de révolution déterminés par des conditions socio-historiques, toutes les formes d'intelligence humaine et tous les peuples à différents moments y ayant contribué, ce sentiment d'étrangeté demeure chez le plus grand nombre.

Dans le domaine de la coopération scientifique, un biais occidental-centré amène les gouvernements africains très souvent à privilégier l'expertise étrangère¹, y compris dans des champs pour lesquels l'expertise locale est meilleure. Cette tendance se retrouve à tous les niveaux de l'organisation sociale avec ce mythe de l'expert occidental *blanc* qui vient *montrer* comment mieux faire les choses. Dans le football, des petits sorciers blancs sont légion et entraînent

1. Il arrive souvent que celle-ci fasse faire le travail en sous-traitance par l'expertise locale une fois le contrat décroché. La plupart des plans stratégiques, relevant de la prospective économique des États subsahariens, ont été élaborés par les mêmes cabinets de consultance occidentaux, en dépit d'une riche expertise locale sur le sujet.

la plupart des équipes africaines. Peinant souvent à trouver du travail chez eux, ils viennent se recycler sur le continent africain et sont parfois mieux payés que des présidents de la République en exercice. Cette aliénation se lit aussi dans le désir effréné de certaines élites intellectuelles et artistiques africaines d'être adouées et sanctifiées par les instances de reconnaissance occidentales : académies, prix littéraires et artistiques, grades universitaires, etc., cette reconnaissance étant perçue comme la seule consécration qui vaille. Ce sentiment est hélas partagé par les masses. Souvent un talent n'est reconnu localement qu'une fois qu'il l'a été par les instances de légitimation occidentales. Quel que soit le domaine dans lequel l'intelligence, le talent et le génie s'expriment sous nos cieux, il lui faut le détour par là où le soleil se couche, pour y être reconnu.

Se pose alors la question fondamentale de la reconquête de l'estime de soi et de la reconstruction de ses propres infrastructures psychiques. Quelles sont les conditions de la régénération ? Comment guérir son moi douloureux et épanouir son élan vital ? Comment s'affranchir de la haine de soi et rebâtir l'estime de soi ? Quels sont les lieux de la cure ? Faut-il réhabiliter les formes anciennes ou créer un monde nouveau ? À partir de quel sol envisager un nouvel élan ?

La psychanalyse nous apprend que les névroses peuvent être individuelles, mais également collectives, et se transmettre de manière transgénérationnelle. Pour Heidegger, prendre site dans son être propre est la condition de revirement des mortels¹. Pour Achille Mbembé, la musique, la

1. Martin Heidegger, « Pourquoi des poètes ? », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 2006.

religion et l'écriture sont des instances de la cure, les lieux des pratiques analytiques qui peuvent accompagner la *montée en humanité*¹. Certainement, la musique et les religions, étant des arts de la participation, jouent un rôle important dans ce processus en offrant la possibilité de la communion, de la catharsis, et de la transformation du groupe en acte (une société n'est efficace que lorsqu'elle devient acte: capacité d'agir en commun).

L'exigence de dignité

Le 20 juin 2013, une jeune Sénégalaise trentenaire du nom de Bouso Dramé, après avoir obtenu un visa pour la France, l'avait refusé en expliquant ses raisons dans un courrier adressé à l'ambassadeur de France. Celles-ci tenaient principalement au non-respect dont les fonctionnaires de l'ambassade de France qui l'avaient reçue, estimait-elle, avaient fait preuve à son égard. Cet événement eut un grand retentissement. Il fut largement commenté dans la presse nationale et même continentale, dans les réseaux sociaux et fit le *buzz* pendant un certain temps. Une jeune Africaine qui dit: non merci, je ne vais pas chez vous parce que j'exige le respect dans la manière dont vous m'y invitez, c'était pour le moins inhabituel. Signe des temps? Démythification de l'Eldorado occidental? Exigence de respect d'une jeunesse qui n'accepte plus les survivances du rapport colonial? Cette image projetée contrastait avec celle des émigrés clandestins qui risquent leur vie dans des rafiots de fortune et qui ont hélas transformé la Méditerranée en cimetière géant

1. Achille Mbembé, *Sortir de la Grande Nuit*, *op. cit.*

de migrants africains¹. Nombreux furent ceux qui, prenant la suite de Dramé, témoignèrent des traitements humiliants qui leur avaient été infligés à l'ambassade de France lors de leur demande de visa: faits banals et connus de tous. Ce courrier obligea l'ambassadeur de France à répondre, à se justifier, et l'on nota une amélioration dans l'accueil des demandeurs de visas, probablement à la suite de consignes internes. Certains observèrent que Bouso Dramé, instruite dans les meilleures universités du monde, avait les moyens intellectuels de sa révolte. Ce qui est significatif dans cet événement, c'est la température qu'il indique chez une frange de la jeunesse africaine. Éduquée par ses cultures et formée aux savoirs modernes au même titre que tout le monde², n'ayant aucun complexe, elle exige désormais qu'on la respecte et ne veut plus s'inscrire dans le rapport pathologique de ses aînés vis-à-vis de l'ancien colon.

Cette jeunesse investit les réseaux sociaux, tient des blogs, tweete, commente l'actualité, exprime ses opinions et pose son regard sur la marche du monde. Elle est prompte à réagir contre la francophonie quand celle-ci se pare des vêtements de l'impérialisme culturel, en dépit des dynamiques

1. Chez les émigrés clandestins il y a une imposition au monde de leur droit à une vie meilleure: en refusant le statu quo, ils bousculent un ordre géopolitique qui leur est défavorable et contribuent ainsi à faire bouger les lignes. Mais, surtout, ils perpétuent une pratique aussi vieille que l'humanité: émigrer parce que l'on aspire à de meilleures conditions de vie. C'est toute l'histoire des migrations humaines qui se fonde sur cette donnée.

2. Cette jeunesse, à la faveur des difficultés d'obtention de visa pour l'Europe, s'est détournée du face à face avec l'Occident, en allant étudier et se former partout ailleurs dans le monde: Asie du Sud-Est, Amérique du Nord, Turquie, Chine. Chez la frange instruite dans ses propres systèmes de valeurs, se lit aussi cette exigence de respect fondée sur une conscience de soi.

démographiques et sociolinguistiques qui font du français une langue non seulement africaine, mais qui ne survivra et ne maintiendra son rang de langue internationale que grâce à la démographie du continent africain. Cette même jeunesse s'insurge contre la symbolique des sommets Françafrique, où les chefs d'État du continent africain sont convoqués à l'Élysée comme les gamins d'une classe de primaire à qui le maître doit faire la leçon. Sur le Présidium, le président français du moment à côté de lui, celui d'une puissance économique continentale, et les bons élèves en matière de démocratie et surtout les meilleurs proconsuls : ceux qui versent des larmes plus chaudes que celles du prince lorsque ce dernier est endeuillé. L'asymétrie fondamentale étant déjà le fait qu'un pays convoque un continent pour lui indiquer la marche à suivre et la manière de régler ses problèmes. Au dernier sommet Françafrique de l'Élysée, François Hollande demanda aux Africains de mettre en place une force de réaction rapide pour faire face à leurs problèmes de sécurité afin, implicitement, *que la France ne soit plus obligée de venir les régler à leur place*, même si ces interventions, nous le savons, sous couvert de raisons humanitaires servent bien les intérêts géostratégiques de cette ancienne puissance coloniale¹. C'est cette réalité lunaire, reflet d'une absence de souveraineté, que la jeunesse africaine, dont souvent les aspirations sont en décalage avec ceux qui les représentent, ne supporte plus. Elles exigent d'eux de la dignité², et pour cela le

1. Voir à ce propos Boubacar Boris Diop et Aminata Dramane Traoré, *La Gloire des imposteurs*, Philippe Rey, 2014.

2. Lorsque des ressortissants africains sont assassinés dans les pays occidentaux ou au Maghreb par racisme, les réactions de nos dirigeants sont molles ou inaudibles. Parfois même, lorsque des membres de leurs corps diplomatiques sont maltraités, même silence assourdissant.

préalable est l'autonomie politique, sécuritaire et économique. C'est probablement dans la musique que cette aspiration au respect se fait le plus entendre.

Dans celle de Tiken Jah Fakoly, en termes simples et efficaces, porté par le one-drop d'un reggae-roots incisif, s'exprime un appel à une conscience africaine libre et fière d'elle-même, prenant son destin en main et se mettant au travail pour construire le continent.

Chez le même Tiken, on note un inflexionnement dans ses derniers albums. Le propos y est moins victimaire et plus dirigé vers l'autoresponsabilité. Cette évolution est intéressante. Guérir de la conscience douloureuse passe par un travail sur le langage. Il s'agit de rompre avec les dénominations handicapantes, limitatives, réductionnistes, celles qui confinent à une dimension déficiente de sa réalité : les termes « sous-développés », « pauvres », « clandestins » en sont des exemples. Il s'agit surtout de ne plus se poser en victimes de l'Histoire, mais en sujets de sa propre histoire.

Le hip-hop de Didier Awadi procède à une critique sans complaisance des régimes et satrapies en place, un appel à une révolution des pratiques et des mentalités sur le continent, sur fond de panafricanisme. Celui de Daara J Family articule une réflexion sur le recours aux ressources culturelles et civilisationnelles africaines pour construire son futur. Xuman culmine, quant à lui, dans l'art de la chronique sociale : décrypter le vécu quotidien, en tirer l'essence, l'inscrire dans la mémoire collective. Chez le Ghanéen Blitz the Ambassador, un afropolitanisme, mêlant urbanité, mondialité et ressources africaines. Des millions de jeunes écoutent ces artistes, vibrent sur leurs beats et lyrics. À côté de ces figures artistiques-politiques, Mandela, Lumumba,

Sankara, Nkrumah demeurent des héros de cette jeunesse africaine parce que porteurs d'un discours d'indépendance, d'autonomie et de respect de soi que ces derniers cherchent vainement chez les figures contemporaines du continent africain. Le cas de Mandela est emblématique, au-delà du triomphe sur l'apartheid, il a su mettre en actes une vision politique issue des ressources culturelles et philosophiques de sa tradition africaine. L'ubuntu « je suis parce que nous sommes » se fondant sur l'essence sociale de l'individu, privilège le bien commun et le respect de l'humanité de l'autre. Ce qui le conduisit, après sa libération, à refuser la vengeance de la communauté noire discriminée durant l'apartheid, allant même jusqu'à remettre en cause l'imprescriptibilité des crimes contre l'humanité commis durant l'apartheid.

Cette vision élevée du politique, bien que nourrie par une méditation philosophique puisant à plusieurs sources lors de ses années de détention, eut pour principale sève nourricière, la philosophie de l'ubuntu¹.

La reconquête de la confiance de soi passe aussi par une re-narration de son histoire. L'Unesco a entrepris un important travail sur l'histoire générale de l'Afrique, qui a l'ambition de couvrir la totalité de l'histoire africaine depuis l'apparition de l'homme, jusqu'à nos jours, en accordant une place importante aux périodes antécoloniale et anté-traites négrières. Elle a déjà publié huit volumes dont le dernier couvre la période allant de 1935 à nos jours. Ce travail aura pour effet de replacer les Africains dans le temps long de leur mémoire et de leur histoire afin de les amener à refermer les parenthèses

de ses heures sombres. Notamment, à ne plus faire des traites et de la colonisation les pivots centraux de leur longue histoire, millénaire et complexe.

Parfois, dans la musique, se lit le désir de retrouver le nom perdu de l'Afrique. Celle-ci est nommée Gondwana, Akiboulane, Azania, Farafina. Vouloir retrouver une identité perdue, désirer se distancier d'une appellation qui à ce moment du cycle historique est connotée péjorativement, pourrait s'entendre. La solution ne viendra cependant pas d'une nostalgie du passé, mais d'une plus grande présence au meilleur de soi-même. Les êtres et les sociétés sont le résultat de ce qui a persisté de leur histoire en eux et des synthèses qu'ils opèrent. Les valeurs positives des cultures africaines sont présentes et persistantes ; il s'agit simplement d'exploiter la dynamique et les ressources, morales, physiques, spirituelles et créatrices qu'elles recèlent.

1. Voir Jean Paul Jouary, *Nelson Mandela, une philosophie en actes*, Le Livre de Poche, 2014.

Habiter sa demeure

Le projet de décentrement épistémique peut trouver des ressources fécondes et inépuisables dans les cultures et cosmologies africaines. L'épuisement de la raison technoscientifique ainsi que les conséquences civilisationnelles de ses impasses, appellent de nouvelles métaphores du futur, un renouvellement des sources des imaginaires, la pensée d'un ailleurs. Celles-ci passent pour les Africains par une meilleure intégration de leurs propres univers de références dans la quête de leurs équilibres sociétaux.

Pour éviter les pièges de la bibliothèque coloniale, un recours aux ressources des cultures africaines doit aussi se faire au travers d'une connaissance de celles-ci fondée sur les propres critères gnoséologiques de ces cultures; c'est-à-dire au travers de points de référence issus de ces cultures mêmes. C'est ce que Wole Soyinka appelle la *self apprehension*. Une appréhension de soi par soi, sans référence à

l'autre¹, détermine pour lui la possibilité d'une pensée (et d'une littérature) proprement africaine.

À ceux qui brandissent promptement le spectre de l'essentialisme, il rappelle que les Africains n'ont pas attendu les Européens pour « simplement se connaître² ». Il est une connaissance intime d'une culture qui ne peut se faire de l'extérieur.

Les philosophes qui ont ouvert le débat sur la nécessité de sciences sociales africaines ont peu interrogé l'idée d'appréhender le réel africain exclusivement par la science. Leur projet a principalement consisté en une tentative de désoccidentalisation du savoir scientifique et en une meilleure connaissance de l'Afrique par une révision des postures épistémologiques. La légitimité de la démarche qui consiste à tenter de saisir le réel africain par cet outil que l'on nomme la *science* ne fut pas interrogée. Or un certain nombre de raisons peuvent justifier un scepticisme quant à la capacité de la démarche scientifique, *seule* à élucider le réel. D'autres manières d'appréhender celui-ci existent, les savoirs occidentaux ne les épuisent pas toutes et, par ailleurs, pour la phénoménologie de la perception, le monde n'existe que comme objet de représentation et de discours d'un sujet situé à un moment donné d'une histoire individuelle et collective et tributaire d'une manière de voir le monde; dès lors, une interrogation sur ce qu'est le réel est à mener.

1. Étienne Galle: « La vision du monde yoruba dans la pensée critique de Wole Soyinka », *L'Afrique littéraire*, n° 86, 1990, p. 84. Cité par Bernard Mouralis, *L'Europe, l'Afrique et la folie*, Présence africaine, 1993.

2. Bernard Mouralis, *op. cit.*, souligne que cette forme d'appréhension de la culture africaine est à l'opposé de l'idéologie de l'authenticité, c'est une vision sociale. Elle requiert une éducation reçue au sein de ces sociétés.

Certes, un travail de déplacement à l'intérieur des champs des savoirs constitués et de reprise est à entreprendre. Mais il s'agit également d'explorer les possibilités qu'offrent les autres formes d'appréhension du réel. Celles-ci constituent des modes de connaissance qui ont démontré leurs qualités opératoires sur la longue durée dans divers domaines de l'activité humaine: savoirs thérapeutiques, environnementaux, savoir-faire techniques, savoirs sociaux, historiques, psychologiques, économiques, agronomiques. Ces savoirs ont assuré la survie, la croissance et la pérennité des sociétés africaines. Pour les mobiliser, explorer les cosmogonies, les mythes, les expressions culturelles diverses, ainsi que les ressources linguistiques africaines est nécessaire. Il s'agira d'interroger les cultures africaines à travers leurs propres catégories.

Le travail du philosophe Mamoussé Diagne est, de ce point de vue, fondamental. Son point de départ est une analyse de la raison orale, dont il met en évidence les procédés, les modes de production, de conservation et de transmission des connaissances et des savoirs. En interrogeant les différents discours de la tradition orale (proverbes, contes, récits épiques), Mamoussé Diagne a pu identifier les contenus de la pensée africaine, mais également la façon dont la raison orale a su les conserver et les transmettre en l'absence de l'écriture comme support de conservation et de mise en circulation de ces savoirs. Dans sa *Critique de la raison orale*¹, il met en évidence les procédés discursifs à l'œuvre au cœur de l'oralité². Le temps étant

1. Mamoussé Diagne, *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Karthala, 2005.

2. La *dramatisation* est le moyen par lequel la parole traditionnelle africaine assure sa pérennité à travers l'histoire. Forme véhiculaire du savoir dans les civilisations de l'oralité, elle est la technique qui commande les modes d'élaboration

une menace pour toute civilisation de l'oralité¹, en raison de l'absence de support matériel d'archivage, il révèle les lois et les processus intellectuels qui organisent la parole vive et son écriture (fixation et transmission) dans l'oralité, procédés irréductibles à ceux que l'on trouve dans une civilisation scripturaire. Au-delà du travail sur les mécanismes qui gouvernent la production, l'archivage et la transmission du savoir individuel et collectif, Mamoussé Diagne mène une réflexion philosophique sur les pensées africaines et leurs contenus, qui le conduit par-delà la littéralité, à explorer leur non-dit.

Mamoussé Diagne et Bonaventure Mve-Ondo² engagent par leur travail un débat autour d'une théorie de la connaissance bornée par les limites de la vision occidentale de ce qu'est un savoir. Ils mettent en relief la diversité des approches du réel selon les civilisations et les époques, la pluralité des modes de connaissance et la relativité gnoséologique et épistémologique. Le chemin emprunté par la raison occidentale n'est qu'un parmi tant d'autres. Bonaventure Mve-Ondo plaide pour un refus de l'exclusivité de l'épistémè logocentrique, et de l'arraisonnement de la raison par le seul mode de la pensée écrite³. Une épistémè qui, selon lui, doit être reliée avec celle onto-mythologique, c'est-à-dire, une ontologie qui prend sa source dans les mythes et les récits traditionnels, qui

de transmission et d'archivage du patrimoine culturel des civilisations de l'oralité. Le *mémorable* est une stratégie discursive permettant d'éviter que la culture du groupe ne tombe dans l'oubli.

1. Mamoussé Diagne, *Le Preux et le Sage*, Orizons, Paris, 2014.

2. Bonaventure Mve-Ondo, *À chacun sa raison : raison occidentale et raison africaine*, L'Harmattan, 2013.

3. Bonaventure Mve-Ondo, in préface de *Critique de la raison orale* de Mamoussé Diagne.

n'est pas exclusive de la pensée africaine mais qui provient de toutes les sociétés où le véhicule de la communication de la pensée est essentiellement la parole vive et non l'écrit. Au-delà du souci d'une meilleure appréhension des réalités sociales africaines, cette entreprise, en ouvrant d'autres voies d'accès au savoir, constitue un décloisonnement et un élargissement nécessaire de la théorie de la connaissance.

Dans *Penser l'humain*¹, Abdoulaye Elimane Kane s'interroge sur la manière d'exprimer dans la pensée de l'humain, cette « part africaine », sans tomber dans le culturalisme ou l'essentialisme. Il précise que « les diverses expressions de l'humain sont les signifiants d'un même signifié, l'homme ». La conception de l'univers qui transparaît dans divers savoirs et pratiques africains est celle d'un cosmos considéré comme un grand vivant. Celui-ci est un tout dont l'homme est une émanation, un vivant parmi d'autres, et en même temps l'archétype qui fait office de mesure pour toute chose : le cosmos, l'espace-temps, l'organisation sociale, le profane, le sacré.

L'homme est considéré comme un opérateur symbolique reliant le ciel et la terre. Dans cette perspective, le monde est soumis à un principe d'entropie, il se dégrade, et que l'homme en soit responsable ou non, le rituel de réfection du monde constitue l'un des actes symboliques les plus significatifs de sa prise de conscience de cette responsabilité. L'essence du pouvoir politique consiste donc à rétablir et à réparer cet ordre. De cette conception de l'univers, découle une vision de la responsabilité de l'homme et de la fonction du pouvoir politique.

1. Abdoulaye Elimane Kane, *Penser l'humain : la part africaine*, L'Harmattan, 2015.

Dans la culture yoruba, le monde s'appréhende d'abord comme un champ d'expériences mouvantes, un espace de rencontre de forces destructrices et créatrices, visibles et invisibles. Les divinités et les ancêtres sont régis par les mêmes lois que les hommes et sont placés dans la quatrième scène, cet espace de transition entre le passé, le présent et l'avenir¹. L'immersion dans le cosmos permet de dépasser l'angoisse que ce caractère mouvant génère et permet de mieux comprendre celui-ci.

Le monde est une énigme à déchiffrer, il est illusoire de croire que l'on pourrait en décrypter toutes les lois et fonder l'action sur celles-ci. Le savoir sur le cosmos s'acquiert par les propriétés de l'esprit et du réel; une confrontation avec celui-ci permet d'éviter l'excès de subjectivité et d'objectivité.

Les cosmologies africaines², relativisent l'omnipotence du sujet. Celui-ci est un agrégat transitoire d'éléments psychologiques et biologiques soumis à la métamorphose et au passage dans différents ordres de réalité. Elles sont sceptiques quant à la capacité du discours à rendre exhaustivement compte de la réalité et à refléter l'ordre des choses. La nature ultime de la réalité transcende nos facultés de réflexion et d'expression. Une ontologie vitaliste est partagée par plusieurs systèmes de pensées de sociétés issues de différentes aires culturelles africaines; chez les peuples bantou, les Dogons, les Sérères, le culte de la force de vie est à la base

de la démarche religieuse¹. Souleymane Bachir Diagne note que de cette ontologie de la force vitale découle une éthique de l'action qui pourrait être la suivante: « Agis toujours de manière à intensifier la force de vivre de tous les *muntu*². » Ainsi le mal est la diminution de la force de vivre et le bien son augmentation³.

Les cosmogonies et les ontomythologies révèlent une vision du monde et, partant de là, le rapport au réel des sociétés africaines ainsi que le rôle et la fonction assignés à l'homme dans le cosmos. Les finalités de la vie sociale, le rapport à l'environnement, la fonction du politique, du sacré sont ainsi structurés par les systèmes de pensée qui en découlent. Les religions africaines allient une ontologie de l'immanence et un vitalisme et sont porteuses d'une conception de l'Universel caractérisée par son absence d'intention hégémonique⁴.

Les systèmes sociaux, politiques et éducatifs peuvent changer en cinquante ans: c'est le cas de l'Afrique coloniale⁵. Mais les systèmes de pensée, les visions du monde, les cadres épistémiques issus des cultures africaines ainsi que la philosophie profonde de la vie qu'ils véhiculent, sont loin d'avoir cessé d'actionner les sociétés africaines.

1. Les travaux de René Lumeau et Louis-Vincent Thomas portant sur plusieurs récits oraux provenant de diverses régions d'Afrique semblent attester l'idée de cette convergence de vision au sein des religions africaines.

2. *Muntu* signifie « homme » (existant d'intelligence) et son pluriel est *bantu*.

3. Souleymane Bachir Diagne, *L'Encre des savants*, Présence africaine-Codesria, 2013, p. 32-33.

4. Abdoulaye Elimane Kane, *op. cit.*

5. Lilyan Kesteloot, in préface de *La Royauté de la mer à Fadiouth: aspects de la religion traditionnelle seereer (Sénégal)* de Virginia Tiziana Bruzonne, L'Harmattan, collection « Oralités », 2011.

1. Bernard Mouralis, in *L'Europe, l'Afrique et la folie*, *op. cit.*

2. Comme les orientales (Japon, Chine), d'ailleurs.

Ces moteurs premiers, dont l'action est durable et profonde, malgré les greffes subies, c'est eux qu'il s'agit de décrypter dans une entreprise de *re-connaissance* ouverte de soi et de féconder. Les cadres culturels et épistémiques¹ des sociétés sont le résultat de processus historiques, ils sont donc mouvants. Ils évoluent soit parce que le groupe, ayant mis ses valeurs à l'épreuve, les renégocie, soit par une agression externe qui peut entraîner dans les cas extrêmes, leur modification profonde ou leur disparition. Il s'agit de les saisir dans leurs mutations et leurs formes actuelles.

Pour cela, une révolution des modes de connaissance, signant la fin de l'hégémonie des traditions intellectuelles occidentales, par un travail d'élucidation des savoirs dont sont porteuses les sociétés africaines est plus que nécessaire : elle est urgente. Martial Ze Belingua² préconise le recours à ces *épistémogonies* par une exploration de la bibliothèque antécoloniale, d'autant plus que celle-ci a doté les Africains d'un capital culturel et cognitif qui, malgré un faible niveau de scolarisation pour certains, leur permet de réaliser des performances dans des systèmes structurés par d'autres règles et pour d'autres types de compétences (Nana Benz, artistes de haut niveau, entrepreneurs de l'informel). Ce ressaisissement devra s'accompagner d'une théorisation critique des cosmologies africaines, complétée par la liberté de sélectionner,

1. Un cadre épistémique est un système de sens et de significations, engendré historiquement et maintenu collectivement par la transmission de ressources cognitives aux générations futures, grâce auquel un groupe comprend et évalue les vies individuelles de ses membres et la vie collective du groupe.

2. Martial Ze Belingua, « Économies de la culture, discontinuités discursives, créativité épistémologique », revue *Présence africaine*, à paraître.

dans les épistémès autres, par une assimilation créatrice¹, les éléments d'une féconde hybridation.

Sortir de la subalternité²

Cette réflexion ne pourrait se conclure sans la pensée de sa traduction pratique dans les universités africaines actuelles. Celles-ci (Dakar, Makerere, Nairobi) sont des émanations de l'administration coloniale. Elles ne résultent pas de la volonté des nations africaines accédant aux indépendances, de se doter d'instruments leur permettant de résoudre leurs problèmes sociaux. Depuis leur création, elles ont subi peu de transformation structurelle profonde, et cela en dépit du nombre croissant d'enseignants-chercheurs africains y exerçant leur sacerdoce. Elles sont d'ailleurs peu intégrées à leur environnement socioculturel. Le contenu des enseignements y a très peu évolué, celui-ci étant calqué sur celui des universités-mères occidentales. Ambroise Kom souligne qu'une telle université est un instrument privilégié de perpétuation des hégémonies, car c'est le lieu où l'on forme les agents de reproduction et de perpétuation d'une vision de l'Afrique fabriquée ailleurs, que l'on cherche à ancrer pour perpétuer la domination. Le

1. La notion d'assimilation créative implique une « possession intelligente de ce que l'on souhaite garder et un rejet intelligent de ce que l'on ne garde pas, c'est-à-dire en élucidant les raisons de ce rejet » (Sri Aurobindo).

2. Cette partie doit beaucoup au chapitre « Université, quel destin ? » de *L'Odeur du Père* de Valentin Yves Mudimbé, *op. cit.*, et à la conférence publique d'Ambroise Kom, *S'approprier l'Université, sortir de la subalternité*, prononcée le 12 décembre 2003 à l'université de Buca au Cameroun, publiée in « Ambroise Kom, le devoir d'indignation : éthique et esthétique de la dissidence », *Les Cahiers*, Présence africaine, 2012.

pouvoir étant fondamentalement lié à la représentation¹. Ces universités furent conçues pour être le couronnement du projet civilisationnel colonial².

En effet, l'autorité coloniale, en créant l'université en Afrique, a fixé la représentation qu'elle souhaitait donner d'elle ainsi que celle qu'elle voulait que les Africains aient d'eux-mêmes : une image inscrite dans la subalternité. L'université coloniale permettait donc d'inscrire l'autre dans sa narration dans une position d'infériorité, le convainquant de la nécessité des liens de dépendance qu'elle établissait avec lui ; et cela en lui renvoyant une image mythifiée de soi et dévalorisée de lui au travers d'une lecture tronquée de son histoire et de ses cultures. La coopération universitaire internationale fonctionne sur ce même schème. Une recherche scientifique africaine majoritairement soumise aux financements externes, dont par conséquent l'agenda scientifique est fixé ailleurs. Les chercheurs africains se retrouvant ainsi dans la position d'*informateurs* ou sous-traitants des questions et des problématiques ne relevant pas de leurs priorités épistémologiques. Dans ce cas, comment donner aux jeunes Africains une représentation positive d'eux-mêmes à partir de théories élaborées ailleurs visant à les maintenir dans la subalternité ? Comment leur permettre de se réinventer sans s'aliéner ?

1. John Beverly, « Power is related to representation which representations have cognitive authority or can secure hegemony, which do not have authority or are not hegemonic », *Subalternity and Representation Arguments in Cultural Theory*, Duke University Press, 1999.

2. Félix-Marie Affa'a et Thérèse Des Lierres, *L'Afrique noire face à sa laborieuse appropriation de l'Université. Les cas du Sénégal et du Cameroun*, L'Harmattan / Les Presses de l'Université de Laval, 2002.

Il est nécessaire pour chaque pays d'adapter son enseignement et sa recherche universitaire à ses besoins politiques, économiques, culturels et sociaux. Pour une appropriation et inculturation féconde de l'Université, il ne s'agit pas de simplement réformer le système hérité de la colonisation, mais de le déconstruire totalement afin de jeter les bases d'une nouvelle université africaine répondant aux exigences de ses sociétés¹. Cette déconstruction passe par une démythification de l'Europe dans une stratégie de reconquête de son être au monde.

Pour hâter la fin d'un monde, se désarrimer et décrocher de l'Occident, il est nécessaire de gagner la bataille de la représentation, par une stratégie de subversion et d'insurrection² devant aboutir à l'élaboration de son propre discours et d'une représentation de soi-même. Ce processus passe par le fait de se doter à nouveau de la capacité de choisir ce que l'on retient de l'autre³. La condition du choix véritable est l'existence réelle de solutions alternatives, permettant de faire de ce choix un acte librement consenti. Pour cela, il est impérieux d'investir massivement dans la réappropriation des savoirs continentaux, ceux de la raison orale, de

1. Dans les jeunes universités africaines des tentatives d'inculturation de l'université existent. L'université Gaston-Berger a créé en 2011 une faculté des Civilisation, Religions, Arts et communication (CRAC) ayant pour objectif d'explorer les savoirs issus des sociétés africaines et de les enseigner à l'université.

2. Homi Bhabha, « The postcolonial and the postmodern », *The Location of Culture*, Routledge, 1994.

3. Ambroise Kom souligne que les modèles d'université tels qu'inventés par les Européens au Moyen Âge ont connu une évolution quand les Américains les ont adoptés. Les Asiatiques, bien que s'étant inspirés des universités américaines, ont également construit des modèles adaptés à leurs besoins spécifiques.

la bibliothèque antécoloniale, ainsi que dans celle des savoirs du reste du monde.

L'université ne sera pleinement africaine que lorsqu'elle contribuera le mieux possible à résoudre les contradictions des sociétés africaines et prendra la part qui lui incombe dans la création de formes sociales nouvelles¹. C'est ainsi qu'elle répondra à l'exigence de la transformation de ces sociétés. Il s'agira également de repenser la dissémination du savoir dans le corps social des sociétés africaines, peut-être par une *dés-académisation* de celui-ci.

1. Valentin Yves Mudimbé, « Université, quel destin ? » in *L'Odeur du Père*, *op. cit.*, p. 101.