

RESILIENCE DES TRADITIONS, RESILIENCE EN ŒUVRE DANS L'INDUSTRIE CULTURELLE EN AFRIQUE CONTEMPORAINE

Jean Bertrand AMOUGOU

Université de Yaoundé I

amougou.jeanbertrand@yahoo.fr

Résumé

Après la révolution industrielle du XIXe siècle, les révolutions robotique, cybernétique et informatique de la fin du XXe siècle, le monde est entré dans l'ère de la révolution culturelle où le paradigme de la culture se mue en nouvelle forme d'industriel. Certes, le rôle dionysiaque de l'Occident dans la théorisation et l'orchestration de ces révolutions reste sans conteste.

Néanmoins, la réception, l'influence, l'inflexion et les variations planétaires(notamment asiatiques) de ce nouvel esprit occidental (les Lumières) ont permis de se rendre à l'évidence aussi bien de l'universalité de la science et de la technique que de leurs possibles voire nécessaires variations culturelles.

Dans la nouvelle texture ambiante (mondialisation) subsumée par ce que Paul Samuel Huntington appelle le « choc des civilisations », l'on peut opportunément penser à l'Afrique dont le poids de l'histoire (esclavage, colonisation, hybridisme culturel et défis de reconquête de l'identité) pèse lourdement sur le présent et hypothèquerait l'avenir. Cela induit, de facto, l'élaboration d'une texture et d'un vécu culturel africain repensés.

Dès lors, se pose la question ambivalente de la modernité « africaine » ou « en Afrique ». En effet, pourrait-on penser la modernité africaine face au double harcèlement (préservation des identités culturelles et tension vers la modernité) qui l'accule, en transformant les cultures du continent africain en infra et superstructures économiques ? D'où la nécessité de l'ouverture d'une brèche analytique du possible industriel africain, à partir de son disponible/ possible culturel.

Mots clés : *Résilience, Tradition, culture, Possible, Industrie, développement modernité, Afrique Mondialisation.*

Abstract

After the industrial revolution in the nineteenth century, the robotics, cybernetics and data processing revolutions in the end of the twentieth century, the world is entered in the Cultural Revolution era characterized by the emergence of

culture as a new industrial form. Of course, in the theoretic and the orchestration of these successive revolutions, the main role of the West is undoubted.

Nevertheless, the receipt, the influence, inflection and the worldwide variations (mainly in Asia) of this new western spirit (the Enlightens) have reinforced the relevance not only of the universality of the science and engineering than their possible or necessary cultural variations.

In the new global context articulated by that P. S. Huntington calls “The clash of Civilizations”, it could opportunely affirmed that Africa which the weight of the history (slavery, colonization, cultural hybridization and challenges of the recon quest of the Identity) weighs heavy on the Present and will mortgage the future. That infers, de facto the drawing up of a texture and an African cultural real-life experience reconsidered.

From that moment on, one can formulate de ambivalent question of the “African” modernity or the modernity “in Africa”. In fact, is it possible to think the African modernity faced with a dual harassment (protection of cultural identities and pressure towards the modernity) which drives it back, transforming cultures of African continent in infra and economical superstructures? From which the necessity of the analytical gap not only relatively to the impact strength, but also of the possible African industrial from his cultural disposal.

Key words: Africa, Culture, Tradition, Identity, Impact Strength, Development, Modernity, Globalization

Introduction

Nous nous proposons de mettre en œuvre cette réflexion sur les creusets du possible d’une industrie culturelle africaine, à partir de la résilience des traditions culturelles négrides, en dépit des tentatives successives de domptages ; résilience en œuvre qui envoie inévitablement dans la méditation sur la puissance du disponible, dans l’héritage traditionnel du continent noir. Une telle démarche s’avère opératoire, à condition de la subsumer par l’élucidation de ce qu’est la philosophie. Ainsi nous devons d’abord faire cette mise en relief de la philosophie relativement à l’orientation d’ensemble du thème, sur les enjeux de la résilience de nos traditions culturelles, aux fins d’indiquer le possible de l’industrie culturelle en Afrique.

Bien entendu, une telle perspective d’analyse s’inscrit dans la philosophie interculturelle qui permet de voir les places respectives

de la nature et de la culture, selon que l'on se situe dans des bassins culturels différents (africain, occidental ou hindouiste). Dès lors, contrairement à Hegel, chez qui, « ce qui est, c'est la raison »² la tâche de la philosophie ici sera de saisir et de comprendre que, ce qui est, c'est non seulement la nature, confrontée à la culture, mais également la culture contre la culture. Certes, par nature, j'entends l'espace et le temps au sein desquels se recueille, se collecte et se dissout l'existence de l'Homme, mais également la totalité des êtres et des choses qui occupent ce continuum espace-temps. Il s'agit là de deux paradigmes dont l'affirmation de l'un n'induit pas forcément la négation de l'autre. En effet, si la culture est le produit de l'esprit humain, il convient de souligner que l'homme ne peut exprimer ou manifester son humanité qu'en «s'opposant» à la nature. D'où la possibilité de la transformation du monde.

Par culture, il faut précisément entendre, l'expression ou la traduction de la présence/passage de l'Homme dans le Monde. Néanmoins, cette mise ensemble tendancielle parallèle de la nature et de la culture dans l'analyse philosophique nous conduit à des contestations, des critiques dont l'élément commun oscille entre l'affirmation de la supériorité de la culture, mieux, d'une certaine forme de culture (comprise comme expression de la puissance transformatrice, « techno scientifique » de la nature par l'homme et posée ainsi non comme idéal de culture, mais plutôt comme culture idéale.

Car, faut-il le souligner, « *comme transcendance et moment de manifestation des différences, la culture appelle un perpétuel dépassement dans la nostalgie du philosophe-philosophant : passage de la détermination à l'indétermination ou à l'autodétermination, passage du fini à l'infini comme dynamique du progrès.* »³ Il s'agit ici de la thèse du primat de la nature (*mater natura*) au sens morinien qui requiert de l'homme, la stricte obéissance à ses lois ; cela en ce sens que, la nature, de par sa

²- Hegel, F. W. 1807. *Principes de la philosophie du droit*, traduit par R. Derathé, 2^e édition revue et augmentée, Vrin, P. 57

³-Bwele, G. 1995. *Les multiples visages de Spinoza, des limites de la totalité*, PUC., P.16

complexité (végétale, animale et minérale, etc.) voire, son « infinité », est le reflet de l'infinité du créateur. Toutefois, la nature et la culture ne relèvent pas de sphère séparées, en ce sens que la nature devient un objet de culture à partir du moment où on la relie au bassin écologico-axiologique.

Comme on peut le constater, cette mise au point de la détermination de la culture relativement à la nature, à partir du socle de l'analyse philosophique, est une offre de clarification de l'existence des liens déterminants entre la culture et la transformation du monde ou de la société. Evidemment, la question à se poser ici, porterait sur la consistance de cette transformation.

Comme on peut le constater, cette mise au point de l'essence de la culture relativement à la nature à partir du socle de l'analyse philosophique est ne possibilité de clarification de l'existence des liens déterminants entre la culture et la transformation de l'Homme et de son milieu. Certes, si la réponse à la question relative à la consistance de cette transformation (du remplacement de l'ancien par le nouveau) semble positive et aisée à donner, cela laisse supposer l'oubli de l'ambivalence qui existe entre l'ancien et le nouveau. Car autant la transformation du monde est possible par le remplacement de l'ancien par le nouveau, autant l'on peut également transformer le nouveau à partir de certains éléments ou valeurs de l'ancien. C'est précisément ce que fait Martin Heidegger, lorsque, dans son entreprise de transformation de la philosophie, il remplace la question de l'étant (question nouvelle) par celle de l'Être (question ancienne) mais dont l'oubli dans la philosophie moderne hypothèque considérablement la nature e la fonction de la philosophie.

Dit autrement, transformer le monde/société implique-t-il la supplantation systématique, radicale et irréversible de l'ancien « *modus vivendi* et de l'ancien *modus faciendi* » par le nouveau ? Ainsi, l'on voit se préciser l'objet de cette élaboration noétique. Il s'agit bel et bien de l'élucidation de la nature de l'intrication qui existerait entre la modernisation/industrialisation de la culture et la

place, mieux l'enjeu que constituerait le versant très souvent vite escarpé, mieux, escamoté de la tradition.

Mais, loin d'embrasser les paradigmes de culture/tradition et de modernité/industrialisation en général, cette réflexion s'intéresse surtout au décryptage de ces concepts en rapport avec la nécessité et l'urgence de leur meilleur encrage dans la formulation et la mise en œuvre des politiques de développement dans l'espace public négro – africain, où l'on relève une grave difficulté d'opérer une articulation conséquente relativement au poids de l'histoire (esclavage, colonisation et mondialisation) entre le résilient et le disponible dans ses traditions culturelles, le possible dont est enceinte ladite résilience comparativement aux gadgets de la modernité indo européenne.

Partant donc de cet ensemble de considérations, et notamment en cette ère où la culture se mue en nouvelle industrie (post ou sur)moderne, il convient de s'interroger sur la pertinence, l'adéquation et le coefficient contributif des théories et politiques de développement, mieux, d'industrialisation proposées voire imposées à l'Afrique, en mettant en congé, la sphère fondamentale de l'être – Africain – dans – le-monde, à savoir ses traditions culturelles ?

I-Sur les traditions culturelles africaines

S'il est indéniable que dans bon nombre de recherches sur les traditions culturelles africaines, la tentation tendanciellement courante consiste à leur coller l'étiquette d'une culture en agonie, du moins subjuguée, il semble que, non seulement une telle lecture est à inscrire dans le registre d'une démarche épistémologique subsumée par l'idéologie dominante (impérialisme) et liquidatrice ou négatrice de toutes les figures porteuses de la différence, mais également s'invite ici, la nécessité de s'accorder d'abord sur la signification adéquate et opératoire du concept de tradition.

Dans cette perspective, il est important de souligner que la tradition est une culture déjà constituée au sein de laquelle se meuvent les individus groupes humains concrets d'une époque

donnée. En principe, l'on peut donc affirmer ici le lien symbiotique entre l'homme, défini comme être social et la tradition. Ainsi la tradition selon Marcien Towa, est l'ensemble de la culture constituée des diverses acquisitions d'une société. Cela signifie clairement que tout ce qui constitue la tradition a déjà été préalablement produit⁴, par opposition à la modernité qui est évoquée comme synonyme de « *l'actualité ou du présent contemporain.* »⁵

Bien entendu, *l'indexicalité* qui sous-tend le problème du statut des traditions culturelles dans une Afrique en volonté de reconstruction reste la préoccupation de base ici.

Car, la compréhension, l'analyse et l'herméneutique de cette problématique requièrent que soit d'abord rappelé, le contexte de la nécessitation d'une réflexion critique sur les traditions culturelles africaines ainsi que les sillons incontournables, à partir desquels peut/doit s'articuler sa *référencialité* ambivalente, c'est-à-dire un encrage posé à la fois comme fondement et comme horizon, à partir duquel et vers lequel, la modernité africaine doit être orientée, jouée pour qu'elle ne soit pas déjouée.

Cela signifie que l'objectif de cet aspect de la réflexion n'est pas de proposer au lecteur une interrogation sur les origines des traditions culturelles africaines, mais bien plus, de contribuer à l'accroissement du gradient de l'explicitation/élucidation des conditions de (d'auto)flagellation des traditions culturelles négro-africaines. Ainsi l'on voit se préciser ici, la double provenance des raisons ou causes (endogènes et exogènes) qui présideraient à la compréhension de la situation critique dans laquelle se trouvent la culture africaine et notamment ses traditions, perçues comme repoussoir ou réfractaire à la modernité.

L'article de Doulaye Konaté « Le paradigme de l'opposition tradition/modernité comme modèle d'analyse *des* réalités africaines », paru dans Adame Ba Konaré (dir.) *Petit Précis de*

⁴-Towa, Marcien, 2011, *Identité et transcendance*, L'Harmattan, P. 291

⁵-Paré J. 2003. « Modernité, tradition et quête identitaire dans les sociétés africaines actuelles », in Mahamadou Ouedraogo et Salaka Sanou (dir.), *Culture, identité, unité et mondialisation en Afrique*. Presses universitaires d'Ouagadougou, P.23

remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du Président Sarkozy, 2008, 2009 , s'inspirant de l'ouvrage d'Eric Hobsbawm et Terence Ranger, *The invention of tradition*, publié en 1983, à partir d'une sollicitation du paradigme de « traditions inventés », apporte un éclairage supplémentaire sur l'historicité de la tradition qui laisse ainsi songeur sur la thèse idéologiquement entretenue et véhiculée, affirmant l'invariabilité des traditions y compris celles dites inventées « choc/héritage colonial ».

En effet, selon Doulaye Konaté, il y a donc comme un contraste dans les sociétés dites traditionnelles entre le changement continu et une volonté d'organiser certains aspects de la vie sociale en « permanences ». ⁶ Evidemment c'est une lapalissade de (re)dire que la périodisation de l'histoire récente de l'Afrique : temps esclavagiste, temps pré - colonial, temps colonial, temps des indépendances voire temps néo – colonial ⁷, fondent tout observateur ou analyste sérieux à lire ladite histoire non seulement en termes de meurtrissures, de blessures, de parjure et de forfaitures, mais bien également en terme d'emboîtement entre ces périodes.

En fait, comme le souligne Jean Philippe Omotunde :

(...), La jeunesse afro-caribéenne, africaine et afro-américaine actuelle a acquiescé une vision réductrice et erronée du passé de ses ancêtres sur le sol de l'Afrique. Il s'en suit un comportement qu'elle est la seule à avoir de par le monde et qui nuit à son épanouissement : l'insouciance et l'ignorance. L'inconvénient est que ces deux comportements mènent naturellement à la servitude. Car, ils ne permettent pas de forger un cadre de réflexion suffisamment puissant débouchant sur la création d'une dynamique de pensée et d'action capables de changer notre destin. ⁸

Face à cette situation, il est indubitable que les générations actuelles d'Africains sont plus que jamais confrontées à un défi, celui de changer le destin du continent noir et de ses peuples. Toutefois, la

⁶-Doulaye, K. 2008-2009. « Le paradigme de l'opposition tradition/modernité comme modèle d'analyse des réalités africaines » in Adama Ba Konaré, (dir.), *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, La Découverte, P.97

⁷-Cette périodisation est empruntée à la terminologie de Coquery-Vidrovitch, C. 2009. « Un essai de périodisation de l'histoire africaine », in Adame Ba Konaré(Sld), *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du Président Sarkozy*, La Découverte/Poche, P.43

⁸-Omotunde, J.Ph. 2002. *L'origine négro-africaine du savoir grec*, Volume1, Menaibuc, P.6

question axiale à ce niveau est alors, de pré- définir la finalité de cette entreprise, d'en préciser les moyens et de codifier aussi bien les stratégies que le chronogramme d'exécution. Certes, la première dimension de mise en œuvre d'un tel projet est morale, qui (pré) suppose la prise de conscience ainsi que le souligne Omotunde.

Cependant, l'on ne saurait occulter que, la majeure partie des projets et autres initiatives heuristiques ont jusque-là expliqué l'état actuel des traditions culturelles africaines, en arrimant sa parturition aux contextes socio-historiques et épistémologiques des discours sur l'Afrique⁹,

Cependant l'on a souvent oublié d'insister également sur les complicités/responsabilités endogènes, subsumées par des égoïsmes, l'indolence, l'attentisme, l'indifférence à l'égard de notre propre sort d'une part, et d'autre part, par des complexes caractéristiques des individus à la *sub-jectité* quasi (auto)anéantie parce que (auto)dé-contextuels, au nom très facile du rejet sur l'autre, l'Occident.

Certes, s'il convient de partager avec lucidité l'idée huntingtonienne selon laquelle, l'esclavage et la colonisation ont spolié et hiberné les cultures des territoires subjugués¹⁰, il est important voire nécessaire, de reconnaître également que, la situation actuelle (post)indépendance nous présente un espace public africain, harcelé et écartelé par une (in)disponibilité de quelque véritable volonté et une quasi illisibilité de véritables politiques culturelles, encore moins, des initiatives visant à orchestrer un ancrage des politiques de gouvernance publique, dans des valeurs puisées dans les profondeurs de nos traditions culturelles. Evidemment, cela contraste avec l'idée jusque-là courante, selon laquelle, l'Afrique indépendante, désire se replier sur sa sagesse traditionnelle, en rejetant la technique et la science rationnelle comme des produits étrangers imposés par la domination coloniale et en cherchant un nouveau matin pour ses magiciens.¹¹

⁹-Bidima, J-G. 1995. *La philosophie négro-africaine*, « Que sais-je ? », PUF. ,

¹⁰-Huntington, P. S. 1997. *The clash of civilizations and the Remaking the World Order*. First touchtone Edition. P.37

¹¹-Laburthe-tolra et Bureau R. 1971. *Initiation africaine. Supplément de Philosophie et de sociologie à l'usage de l'Afrique noire*. Etudes et Documents africains. Editions Clé, P.245

Or, continuer à penser de cette façon revient à ignorer/nier toute possibilité de créativité, à partir des traditions africaines, et le faire ne signifie rien d'autre que traduire notre ignorance de l'ordre ontologique ou substantiel qui sous-tend la relation entre la tradition et la création.

Abordant de front cet aspect précis du problème, Marcien Towa met en relief l'antériorité de la création relativement à la tradition. En effet, souligne-t-il :

En droit, la création précède et fonde la tradition. Est traditionnel, ce qui ne peut être transmis que par l'éducation formelle ou informelle ; et ce qui ne peut être transmis que par l'éducation est d'ordre culturel et non naturel(...) Tout ce qui constitue la tradition a donc été préalablement produit.¹²

Ainsi, comme le note Fonlon B., aujourd'hui, nous sommes douloureusement impuissants, puisque nous ne pouvons même pas imposer notre volonté sur notre continent. Mais ce n'est pas de notre faute. En effet, émasculés comme nous l'avons été pendant des siècles, nous ne pouvons pas nous en remettre en une année, une décennie ou même en une vie d'homme » Or, il importe de (re)dire que c'est une grave illusion de croire que l'on peut se projeter hors de son moi nègre pour se hisser dans une culture ou pensée pure, c'est-à-dire sans attaches ethnoculturelles.¹³

Cette idée conduit ainsi à la (re)découverte de la place, mieux, du statut banalisé de nos traditions dans les hoquets de formulation des politiques culturelles en Afrique. Et pourtant, si l'un des défis contemporains de la conscience africaine est de se réconcilier avec elle-même, l'on ne saurait occulter ou ignorer que cette réconciliation de l'Afrique avec elle-même et avec le monde la contraint à un unique devoir qui n'est, ni le devoir d'hier, ni le devoir

¹²-Towa, M. 2011. *Identité et transcendance. Problématiques africaines*, L'Harmattan/Cameroun, P.291

¹³-S'intéressant précisément au débat entre ethno philosophes et « euro philosophes » qui a longtemps investi l'espace philosophique en Afrique, Hebga, P. M. 1976 dans *Emancipation d'églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*, Collection Culture et religion, Présence Africaine, souligne « à coups de marteau », la place centrale de la dimension culturelle dans la vision, la représentation et l'interprétation/explication même rationnelle du Monde.

de demain, mais tout simplement et cependant absolument le « *devoir d'aujourd'hui* ». ¹⁴

II-De la question de la modernité en Afrique à la question de la modernité africaine

Réfléchir sur la modernité en Afrique ne signifie pas autre chose qu'examiner minutieusement comment orchestrer par ajustement, c'est-à-dire comment faire *ad-venir* sous une forme prédéfinie « à dessein bien sûr » l'hydre de la révolution industrielle avec ses pendants sur le sol africain, aux fins de rendre effectif l'effondrement des traditions culturelles africaines et de les supplanter par les valeurs héritées des sociétés industrielles occidentales des XIXe et XXe siècles.

Pour être plus explicite sur cette orientation compréhensive et traductrice de la modernité en général comme tendanciellement opposée à la tradition, la pensée sociologique du vingtième siècle, incarnée notamment par les figures de Tocqueville, Marx, Weber, Durkheim, Simmel, etc. rappelle l'exigence de la reconnaissance préalable de non dissociation entre la modernité et la rationalité/rationalisation, individualisation, spécialisation des activités, déshumanisation, désocialisation, instabilité, etc.

Pour faire court, précisons que, pour Weber, la rationalisation renvoie à toute expression du savoir empirique, de la faculté de prévoir, de la maîtrise instrumentale et organisationnelle des processus empiriques. Avec la science moderne, les procès d'apprentissage de ce type deviennent réflexifs et ils peuvent être institutionnalisés dans l'entreprise scientifique. ¹⁵

Evidemment, l'on pourrait ainsi caractériser la modernité par ses ambivalences suscitées.

¹⁴-Pour Fonlon B., le devoir d'aujourd'hui pour les peuples Africains consiste à établir de solides fondations pour l'Afrique de demain, « Le Devoir de demain », in Abbia, Revue Culturelle Camerounaise, 29-30, Clé, P.7-77

¹⁵-Selon Habermas, la rationalisation culturelle est analysée par Max Weber à partir de la science moderne et de la technique, de l'art autonome et de l'éthique gouvernée par des principes, ancrée dans la religion.(cf. Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1. *Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*. Fayard, 1987. P.174)

Certes, à partir de l'interrogation habermassienne portant sur le rationalisme occidental, et prenant en charge le problème de la compréhension/explication de ce qu'il appelle le « problème historico-mondial » à savoir : « *pourquoi, en dehors de l'Europe/Occident, le développement de la science, de l'art, de l'Etat, et l'économie, ne s'est pas engagé dans les voies de rationalisation propres à l'Occident* »¹⁶, il semble se préciser ici le problème général de la modernité et celui spécifique de la modernité en Afrique et qui requiert la détermination/explicitation de l'idéologie qui la subsume. IL est clair que les leçons de l'histoire (traite négrière et colonisation) nous fondent à légitimer et à valider la thèse selon laquelle, la modernité en Afrique, comprise et mise en œuvre comme occidentalisation est en marche.

Et pourtant, bien qu'elle soit tenue de s'ouvrir, la modernité africaine doit être comprise et traduite comme volonté, décision et action de transformer la réalité socio-économico-politico-culturelle des sociétés africaines, à partir des valeurs, de l'âme et de la personnalité négro-africaine. Cela s'appelle, concevoir et vivre d'une manière africaine l'esprit et les produits possibles de la modernité. De cette possible et nécessaire contextualisation, mieux, falsification de sa mise en œuvre ici et ailleurs, il devient aisé de dire que la modernité ne signifie pas forcément occidentalisation.

La modernité en Afrique, un train piégé ?

Dans l'actualité brûlante, la mise en relief, de l'idée selon laquelle, la question de la modernité en Afrique implique la nécessaire prise en compte du caractère transitaire et transitoire dont elle est investie par ses concepteurs et promoteurs sur le sol africain. Aussi est-il aisé de comprendre la provenance, les enjeux et les visées à la fois idéologiques, épistémologiques, politiques, économiques et culturels du débat autour de la modernité relativement à l'espace public africain. Bien entendu, la formulation de la question en question, bien sûr en termes de modernité africaine,

¹⁶-Ibid., P. 172

est suggestive et indicatrice de la volonté/ambition légitime d'une certaine élite intellectuelle, politique et économique africaine, de se réapproprier l'initiative de l'histoire africaine afin d'infléchir le cours des évènements et de (re)devenir enfin des acteurs centraux du présent et du devenir de l'Afrique.

On peut voir dans l'importance(orientation) donnée aux initiatives occidentales pour la modernité/développement de l'Afrique, à travers notamment les institutions de Breton Wood (Fond Monétaire International et Banque Mondiale, caractérisées par des plans drastiques/inhumains d'ajustement structurel, la (quasi)banalité/inconsistance des prêts/financements alloués ainsi que la qualité mitigée des secteurs choisis) et les partenariats bilatéraux (USA/Afrique, France/Afrique), sinon la preuve de la modernité en Afrique comme savante structuration de la misère et fortification asymptotique de la dépendance africaine.

On pourrait ainsi dire que l'actualité et l'histoire particulière du continent noir mettent en lumière, la vacuité des indépendances africaines et confirment plus que jamais, la présence du piège inavouable dont est enceint le burlesque train de la modernité dont l'arrivée est tant claironnée par les mêmes pilleurs.

D'où, la nécessité et l'urgence de la (re)pensée/refondation du politique sur le sol d'Afrique, dans son triptyque idéologico-économico -socioculturel. Dans ce cas, examiner la modernité en Afrique, tâche incombant à la modernité africaine requiert que soient (re)évalué/redéfini, l'ensemble de l'édifice (post)colonial avec sa kyrielle de pendants dont le premier n'est rien d'autre que la religion chrétienne, dans sa version romanisée, mieux, occidentalisée, et dans laquelle nos peuples sont captifs.

Ce point semble important, dans la mesure où, point n'est besoin de rappeler que, pour dompter un peuple, il faut d'abord tuer sa culture et que la religion (même la science quand elle devient scientisme) est le socle de toute culture.

Il importe d'autant plus, de souligner la contribution axiale et constante de la chrétienté (notamment le Catholicisme) dans les

stratégies savamment élaborées (esprit de soumission aveugle, création et diffusion des sectes et Ordres ésotériques, de véritables gangs, pour perpétuer l'enrégimentement des esprits (élites africaines) et le contrôle des consciences voire des initiatives émancipatoires.

Evidemment, il ne faudrait pas croire qu'il s'agit également d'une singularité de l'Afrique. Loin s'en faut ! Toutefois, Le continent africain en est devenu une terre de prédilection. Le diagnostic de la compromission de l'église partie d'Afrique et (re)venue d'ailleurs, peut être énoncé et proclamé en tant de circonstances plurielles, à tel point que, l'on a tenté de la présenter comme une composante/levier intrinsèque du paradigme théorique et pratique d'hibernation constante de l'Afrique. Car, effectivement la mission chrétienne, catholique ou protestante, n'a que très rarement témoigné par exemple du respect aux régimes matrimoniaux des Africains auxquels elles portaient l'Évangile. Imbues de la supériorité de leur civilisation, elles confondirent trop souvent occidentalisation et évangélisation.¹⁷

III-Du disponible dans les traditions culturelles au possible de la modernité africaine : jeux d'une résilience opérative pour la renaissance africaine

Les recherches archéologiques, pré - historiques et historiques monumentales, menées par des esprits férus comme Cheik Anta Diop, Théophile Obenga, Engelbert Mveng, etc. établissent avec méthode, rigueur et pertinence, l'immensité/richeesse de nos traditions culturelles et la grandeur incontestable (exceptée mauvaise foi) de l'historialité de l'humanité nègre dans la constitution et l'articulation de la civilisation universelle.

Ainsi à l'image de la civilisation égypto-nubienne qui ne cesse de confondre l'homme des temps contemporains par ses secrets éblouissants quelle continue de livrer, l'on peut dire sans ambages

¹⁷-Hebga, P.M. 2002. *Mouvements religieux à l'assaut de la planète : le cas de l'Afrique*, Editions Ama, P.11.

que, non seulement l'univers traditionnel culturel africain reste pour l'essentiel peu connu, mais également que la connaissance si insuffisante qui l'entoure (parce que nous sommes jusque-là obnubilés, émasculés par la modernité), est telle que, la montagne de notre savoir paraît bien modeste en regard de la Grande Pyramide.

C'est tout cela qui fonde, légitime et contribue à offrir des gages sérieux pour la validité de nos traditions, à partir de la certitude que nous garantit leur disponibilité, c'est-à-dire leur ouverture à offrir aux jeunes Africains des « nouvelles anciennes » grilles/outils d'analyse, de représentation, certes possiblement falsifiables et de compréhension du monde, de l'existence et de la coexistence de l'identité (de l'homme) et de sa différence. Le tout subsumé par la pensée rhéologique (principe de l'interrelation/interdépendance holistique) sur lequel, l'on peut/doit adosser aussi bien la mondanéité/mondialité que la mondialisation, au-delà de sa version *éconocratique* et réductrice actuelle.

En fait, la *Rhéologie*, *Cosmossémie* ou *Témique* est à comprendre en tant que réseau de relations inextricables constituant les unes par rapport aux autres, une Totalité de Sens. Bien entendu, les relations constitutives de la *cosmossémie* sont à la fois, transformatrices et créatrices, réelles et réciproques, directes et indirectes, circulaires et aléatoires, constituantes et constituées.¹⁸

Dès lors, il est important de noter à quel point, les matériaux gratuitement disponibles dans les traditions culturelles négrides peuvent contribuer de manière efficiente à l'irrigation/inspiration de la conscience/créativité africaine contemporaine et future ainsi que du génie universel. Cela, au regard de la crise des repères morales, éthiques, économiques voire heuristique désormais amorcée en Occident, ainsi que des balbutiement/peurs de l'Asie à porter l'étendard de creuset de nouveaux modèles et des références

¹⁸-Pour MabikaNkata, J. (2002) l'épistémologie négro-africaine doit s'articuler autour du schéma qui dérive de la séquence « Kheper-Kepri-Kepra » qui s'enracine dans une conception du monde qui considère le TM comme Totalité de Sens qui donne un sens fondamental à tout ce qui en fait partie en tant que résultats des relations fondamentales, cf. *La mystification fondamentale*. Merut Ne Maât ; Aux sources négrides de la philosophie. Presses Universitaires de Lubumbashi, P.154

repensées à la dimension des nouveaux défis planétaires contemporains.

En effet, le devenir positif des sociétés africaines est ainsi gouverné par l'exigence de démythification du mythe de l' « Afrique traditionnelle » rétive à la modernité.

Or, où sont ces déficits essentialisés de l'Afrique ? Sont-ils par exemple inscrits dans les traditions religieuses négro-africaines et auquel cas, elles requerraient une rationalisation/modernisation ? Devrait-on plutôt les chercher dans le champ du politique africain, où semble-t-il, le sens commun (qui est si souvent loin d'être synonyme du bon sens pourtant gentiment alloué à tous par Descartes), admet le caractère désertique de l'esprit héroïque en Afrique ?

Au fondement des réponses liées à des clichés stéréotypés sur les traditions culturelles africaines, l'on peut/doit mentionner entre autre, l'impérieuse indexation de l'exceptionnelle (et pourtant permanente) unité/complicité entre les pouvoir temporel et le pouvoir spirituel/religieux de l'Occident, à travers le Discours de Léopold II, Roi des Belges, devant les missionnaires, à l'orée de l'aventure coloniale. En effet, affirme-t-il :

*Le but principal de votre mission en Afrique n'est donc point d'apprendre aux nègres à connaître Dieu, car ils le connaissent déjà. Ils parlent et se soumettent à un Mundi, un Mungu, un Diakomba et que sais-je encore ; (...) Ayons donc le courage de l'avouer. Vous n'irez pas leur apprendre ce qu'ils savent déjà.*¹⁹

Avertissement donc aux élites et à une certaine jeunesse africaine qui ont tôt fait de croire que les croyances et les pratiques religieuses traditionnelles (mânes, *bevamba*, crânes, etc) de leur terroir sont un fouillis de mots, de rituels et de choses qui ne mènent nulle part et qui n'ont aucune véritable emprise sur le cours des évènements de la vie. Aussi préférèrent-ils se détourner d'elles, pour

¹⁹-Extrait du Discours du Roi Léopold II de Belgique (prononcé en 1883, devant les missionnaires se rendant en Afrique, *Historia/ Afrique Express* no 008, Novembre 2002)

s'agenouiller devant les reliques des ancêtres et les croyances (religieuses et ésotériques des autres (indo-européens). Ainsi, pourrait-on le dire, aujourd'hui ces ordres ésotériques sont les instruments de la recolonisation des pays soi-disant indépendants²⁰. Or, qu'avons-nous fait, mieux, que faisons-nous de nos ancêtres (et quelle dette mémorielle?)

On devrait donc s'accorder à penser que, pour sortir de cette errance mentale/spirituelle, voire psychologique, il est indispensable que le pas décisif soit effectué en direction d'une réelle volonté de réappropriation de nos traditions, à partir de la (re)découverte de leur historicité. Car, ainsi que le souligne Bidima J.G. :

*S'agissant des sociétés humaines, il n'y a pas d'infra-histoire/ Toutes, de par leur tradition et mode de transmission, sont historiques. Avec cet ancrage dans la signification et l'historique, l'herméneutique inaugure dans le débat philosophique négro-africain une piste féconde.*²¹

Dans une telle perspective, l'on voit se dessiner la réalisation du rêve de dépassement de là où les Lumières se sont faites obscurcissement, c'est-à-dire, l'aurore de la compréhension de la tradition comme partenaire *dialogal*, car selon Gadamer, l'établissement d'un véritable dialogue avec la tradition requiert préalablement la reconnaissance de la valeur propre de l'altérité. Qui pis est, l'altérité, dans ce cas précis est également et indiscutablement notre *égo*, dans sa temporalisation/espacement, dans ce nouvel âge de (re)flux du choc/rencontre des cultures et des civilisations, aux fins de l'émergence de l'impossible civilisation universelle.

Conclusion : la portée métaphysique et sociale de cette étude

Toute l'analyse sus-menée relative à la dichotomie devenue classique entre tradition/modernité nous a permis de déceler des ruptures quasi hâtives et abusives qui n'ont eu cesse d'investir tant

²⁰-Hebga, P.M., op.cit., P.67

²¹- Bidima, J.G. 1995, *La philosophie négro-africaine*, « Que sais-je ? », PUF. P.32

le champ de la compréhension, des représentations que l'aire des logiques et des stratégies d'orchestration, aussi bien de la liquidation des traditions culturelles que de la mise en œuvre effective de l'esprit et des leviers technico-praxiques de la modernité en Afrique.

Cependant, il nous est apparu indispensable d'insister sur la nécessaire distinction à faire entre le paradigme si courant de « modernité en Afrique », bien que très hypothétiquement/faiblement opératoire, parce que génétiquement exogène et posant *de facto*, la modernité sur le sol africain comme provisoire, transitoire, c'est-à-dire en transit ou dont le lieu/point de destination (tout comme celui de départ est autre que l'Afrique ; et celui à la fois plus avenant et endogène de « modernité africaine ». Car, si le premier annonce la venue effective ou imminente de la modernité (pour un bref séjour) en terre africaine, le second suggère plutôt l'idée d'un enracinement culturel et du vécu africain et processuel de la modernité, comprise comme libre et lucide transformation de soi (individuel et collectif), allant d'un degré de développement (valeurs et moyens d'existence) ankylosé dans des traditions fussent-elles (quasi)féodales, pour un autre, plus élevé, fouettant l'ancien par des conceptions du monde et de la vie, des représentations, des discours et des moyens techniques percutants.

Dans un tel sillage, et *a contrario* du discours ambiant, l'on peut/doit ainsi s'accorder sur l'idée selon laquelle, tout n'est pas forcément à liquider dans les traditions. D'ailleurs, tout peuple sérieux, comme toute génération responsable du présent et de l'avenir, parce que héritière du Devoir de transmission du legs culturel aux autres générations, devrait s'interdire de penser ainsi.

Par conséquent, cette idée nous fonde à (re)dire que, la vraie tradition, non pas folklorique, est le « Là » du Sens de la vie/existence d'un peuple et ce « Là » est destiné à la sauvegarde (identité du peuple) et à être lui-même sauvegardé, malgré et au-delà des transformations socioculturelles voire des révolutions. Car, le secret (face invisible) pour l'instant se refuse à l'analyse, mais en tant sens, il est analysable, il est homogène à l'ordre de l'analysable.

Il relève de la raison psychanalytique comme raison herméneutique.²²

L'on peut ainsi établir *in fine*, l'inanité et la vacuité de toutes tentatives de compréhension et de traduction de la modernité africaine comme invitation, mieux, tension/pression vers l'arrachement irréversible aux traditions culturelles négro-africaines.

Bien entendu, la nécessaire alliance permanente postulée, arrimée à une articulation subsumée par un souci constant d'osmose entre l'impératif de trouver des solutions aux défis de notre temps et les enjeux liés à la nécessité de sauvegarder nos repères culturels, se présente comme meilleur gage de consistance aussi bien du sens de l'existence, du sens de la coexistence que du sens de tout Sens²³. En effet, comme le suggère Mveng, comme l'Asie aujourd'hui, la techno-industrie de demain sera certainement plus riche et plus adaptée aux problèmes concrets de l'humanité, quand l'Afrique apportera sa note originale, la continuité de son identité culturelle.²⁴ Bien entendu, il nous est apparu plus sérieux de prendre et de comprendre la notion de culture ici, dans son acception sociologique, à savoir : ensemble complexe incluant connaissances techniques, traditions et caractérisant une société ou un groupe donné, mettant ainsi en évidence, la connexité ou le lien symbiotique qui existe entre culture et tradition ; cette dernière à laquelle nous devons ce que nous sommes, en tant qu'hommes de sciences, philosophes, être pensant, etc. Et c'est précisément comme tels que, face à l'ouragan de la (sur)modernité en besoin d'universalisation, nous affirmons la nécessité pour l'être-africain-dans -le -monde, de cesser de vivre dans la confiance candide, à une forme d'organisation sociale aux repères problématiques, car c'est bel et bien à partir d'une telle nouvelle posture qu'il s'affirmera derechef comme être

²²-Derrida, J. 1996. *Résistances de la psychanalyse*, Editions Galilée, P.16

²³-Amougou, J.B. 2006. « Existence et Sens. Plaidoyer pour une philosophie interculturelle et inter-critique », in Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines, UYI, N° 5, Nouvelle série, Deuxième semestre, P.95-112

²⁴-Mveng, E. 1980. *L'art et l'artisanat africains*, Editions clé, PP. 151-152

métaphysique, dans un monde pluraliste et globalisé, où le sens de l'identité culturelle, artistique et religieux (re)devient fondamental.

Références bibliographiques

Abbia, (1975), *Revue Culturelle, Camerounaise*. N°29-30. Yaoundé, Editions Clé.

Amougou, J. B., (2006), « Existence et sens. Plaidoyer pour une philosophie

interculturelle et inter-critique » in *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences*

Humaines. Nouvelle série. Deuxième semestre. U.Y. 1.

Adama, Bakonare, (2008-2009), (dir.), *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine*

à l'usage du Président Sarkozy, Paris, La découverte.

Bidima, J. G., (1995), *La philosophie négro-africaine*, « Que sais-je ? », Paris, P.U.F.

Derrida, J., (1996), *La résistance de la psychanalyse*, Paris, Editions Galilée

Habermas, J., (1987), *Théorie de l'Agir communicationnel, tome I. Rationalité de l'agir et*

rationalisation de la société, Paris, Fayard.

Hebga, P. M., (1976), *Emancipation d'églises sous tutelle. Essai sur l'ère post-missionnaire*.

Collection culture et religion, Paris, Présence Africaine.

(2002), *Mouvement des sectes à l'assaut de la planète. Le cas de l'Afrique*. Yaoundé, Editions AMA.

Hegel, F.W., (1807), *Principes de la philosophie du droit*. Traduit par R. Derathé, 2è

édition revue et augmentée, Paris, Vrin.

Huntington, P.S., (1995), *The clash of the civilization and the remaking the world Order*.

New York, First Touchtone Edition.

Bwele, G., (1994), *Les multiples visages de Spinoza, les limites de la totalité*, Yaoundé,

Presses Universitaires du Cameroun.

Laburthe-Tolra et Bureau, R., (1971) *Initiation africaine ; Supplément de philosophie et de sociologie à l'usage de l'Afrique noire*. Etudes et documents africains, Yaoundé, Editions Clé.

Mveng, E., (1980), *L'art et l'artisanat africains*, Yaoundé, Editions Clé.

Paré, J., (2003), « Modernité, tradition et quête identitaire dans les sociétés

africaines actuelles », in Mahamadou Ouedraogo et Salaka Sanou (dir.)

Culture, identité, unité et mondialisation en Afrique, Presses Universitaires d'Ouagadougou.

Omotunde, J. Ph., (2002), *L'origine négro-africaine du savoir grec*. Volume 1, Paris,

Menaibu.

Mabikika Nkata, J., (2002), *La mystification fondamentale. Merut Ne Maât. Aux sources*

négrides de la philosophie. Lubumbashi, Presses Universitaires de Lubumbashi.

Towa, M., (2011), *Identité et transcendance*. Yaoundé, Harmattan/Cameroun.