

Published: 30/06/2025

***Corresponding author**

Citation:

Tennci, L. (2025). Benoît AWAZI MBAMBI KUNGUA (ed.), (2018). African Philosophies, Postcolonial Studies and Neoliberal Globalization: African and Diasporic Variations. In Afroscopie, Paris: L'Harmattan, 720 p.. *Africa*, 1(1), 87-94

© 2025 **Africa** / Published by the Centre of Research in Social and Cultural Anthropology (CRASC), Algeria.



This is an open access article under the [CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) license.

Benoît AWAZI MBAMBI KUNGUA (ed.), (2018). African Philosophies, Postcolonial Studies and Neoliberal Globalization: African and Diasporic Variations. In Afroscopie, Paris: L'Harmattan, 720 p.

Benoît AWAZI MBAMBI KUNGUA (dir.), (2018). Philosophies africaines, études postcoloniales et mondialisation néolibérale Variations africaines et diasporiques. In Afroscopie, Paris : L'Harmattan, 720 p.

بونوا أوازي مبامي كونغوا (إشراف)، (2018). الفلسفات الإفريقية، الدراسات ما بعد الكولونيالية والعولمة النيوليبرالية: تباينات إفريقية وشتاتية. ضمن أفروسكوبي، باريس: لارماتان، 720 صفحة.

Leïla Tennci
Researcher, Algeria
lilaten@yahoo.fr

Il est vrai que certains États africains se refusent à explorer la question de l'existence de la philosophie africaine car pour eux elle ne se pose pas. La traiter voudrait dire pour eux l'aborder comme les Occidentaux. Au-delà de cette conception, chaque fois que l'on aborde la question de la philosophie en Afrique, on soulève deux problèmes : celui de sa nécessité et celui de son existence. Se rajoute à cela qu'en recouvrant son indépendance, l'Afrique a acquis le droit à l'initiative. Elle dénonce toute ingérence étrangère et elle tient à l'exercice de ce droit. Elle entend donc se définir elle-même et non pas sous la pression de l'autre occidental. Cette requête a dénoncé la crise de civilisation qui s'est abattue sur le monde moderne et la prétention de l'Occident à le gérer. De là, l'Afrique a exercé avec force son droit à la parole. Mais quand on parle, on est toujours face à l'autre et cela exige à être deux. L'Occident, ce partenaire de

l'Afrique, à la fois subi, indésirable ou encore inévitable est là. En face de cette Afrique qui parle de soi, il y a cet Occident qui persévère à avoir son jugement sur ce vieux continent. Alors, des représentations, fausses ou vraies, sont là, présentes. Il importe de dire que l'accusation de l'Occident tient une place primordiale, tant l'impérialisme a été et est toujours dévorant. L'existence ou pas d'une pensée africaine reste donc un débat de penseurs occidentaux qui s'interrogent en 1945, l'année des indépendances politiques africaines, sur l'altérité des Africains en les jugeant immergés dans des mentalités prélogiques. Le camp des primitivistes¹ en est un exemple. La question de la justification philosophique de l'exploitation coloniale se pose encore dans des sociétés savantes occidentales. Ce camp avait soutenu à l'époque la thèse de l'incapacité des Africains noirs à fournir une ascèse intellectuelle nécessaire à la pensée philosophique (p. 11). En 1975, il est encore bien difficile de faire le point sur les contributions africaines en matière de philosophie. Tout au plus, peut-on ajouter que « La production philosophique de l'Afrique noire passerait à une deuxième étape de son histoire »². Les premiers travaux font justement aujourd'hui l'objet de critique: sont-ils vraiment philosophiques ? Sont-ils vraiment africains ? Autrement dit, que peut vouloir bien dire une philosophie africaine ?

Une œuvre révolutionnaire et son impact

En revanche, si l'on désire broser une philosophie africaine et en prenant les choses par le sommet, sans être bien-sûr au complet, on observe que le premier courant philosophique africain commence par le missionnaire belge Placide Tempels¹ avec son ouvrage *Philosophie bantoue*². Ce livre a été traduit du néerlandais par A. Rubbens et préfacé par Souleymane Bachir Diagne. On doit signaler que sa toute première édition a été publiée à Elisabethville dans la colonie belge du Congo aux éditions Lovania. La version en néerlandais, langue maternelle de Tempels, a été achevée en juin 1945. Alioune Diop, fondateur des éditions « *Présence africaine* », à Paris, a réalisé la seconde et la troisième édition en 1949 puis en 1965. Cette œuvre révolutionnaire de Tempels et dont la publication a suscité des agitations contre toute forme de discrimination philosophique, a privilégié la philosophie panvitaliste du peuple des Bantous, une population importante de l'Afrique subsaharienne. Il avouera qu'elle est arrimée à une métaphysique énergétique d'une intrication entre un monde visible et un autre invisible dans laquelle Dieu est à la source unique de toute vie. Ainsi, il prouvera aux penseurs négateurs d'une rationalité philosophique chez les Africains noirs que ces derniers possèdent une métaphysique de la vie qui provient de Dieu et passe par les humains à travers la médiation énergétique des ancêtres fondateurs du clan (p.12). Il avouera même que lui-même a été évangélisé par cette propension des Bantous. Avec cette démarche, il suit les pas des phénoménologues français quand ils exposent leur lecture de la vérité du Christianisme tel que

¹ Les primitivistes peuvent être représentés par Hegel, Heidegger, Husserl, Lévy-Bruhl, Cureau, Allier, Gobineau...

² Maurier, H. (1985). *Philosophie de l'Afrique noire*. Bonn, St. Augustin : Studia Instituti Anthopos, p. 318.

¹ Placide Tempels, est un prêtre franciscain belge et missionnaire en Afrique centrale. Il est né le 18 février 1906 à Berlaar en Belgique et décédé le 9 octobre 1977. Il est connu pour son ouvrage *La philosophie bantoue*.

² Placide, T. (2013). *Philosophie bantoue*. Paris : Présence africaine, 4^{ème} édition. p. 123.

Henry Michel³, Grégori Jean⁴ ou Rolf Kühn⁵. Après ce livre de Tempels, des contributions se poursuivent avec les œuvres de Kagame¹, de Makarakiza², de Lufuluabo³ et de Mulago¹. Il est évident que ces ecclésiastiques ont été formés à la philosophie scolastique aristotélico-thomiste mais ils cherchent toutefois à se distancer de cette formation première reçue. La contestation du clergé africain à propos de la forme occidentale du catholicisme installé en Afrique se manifeste au grand jour en 1957 dans *Des prêtres noirs s'interrogent*² et aussi dans *Personnalité africaine et catholicisme*³. Il faudra citer le mouvement de la « négritude »⁴, dont ils ne sont pas indépendants. Cela se manifeste dans les publications éditées par *Présence africaine* depuis 1947, dans le premier Congrès des écrivains et artistes noirs ou encore dans l'œuvre de Senghor⁵. Des cahiers sont offerts au grand public. Ces derniers s'inscrivaient sur un fond de recherche anthropologique de la pensée symbolique et mythologique des sociétés africaines.

Du côté anglophone, des publications et des congrès ont vu le jour et ont confronté des idéologies. Des thèses philosophiques se sont multipliées. Déjà en 1969, un Symposium à Alger intitulé *la culture africaine* avait posé le problème politique de la philosophie. Aujourd'hui, encore, alors que la mondialisation néolibérale poursuit ses politiques de marginalisation des lieux où se produisent des savoirs et des pouvoirs qui décident des orientations de la géopolitique mondiale, Benoît Awazi Mbambi Kungua¹ fait le choix dans ce présent ouvrage de 720 pages² de prendre position au débat sur les philosophies africaines en proposant des solutions pluridisciplinaires face à un triple échec qui a paralysé les sociétés africaines, à savoir : l'échec de la colonisation européenne, l'échec de la gestion catastrophique de la post-colonie par les élites africaines et enfin l'échec de la mondialisation néo-coloniale. Ces trois échecs ont été vécus par les populations comme des phénomènes nocifs relevant du monde de la sorcellerie. Et face à cette nécessité d'une révolution philosophique dans la pensée philosophique du XXI^{ème} siècle, et en coordonnant ce collectif de 28 chapitres, notre auteur s'est confronté à une tension entre la raison graphique et la raison orale ainsi qu'à l'absence de l'écriture. Il est évident que cela a renforcé les jugements péjoratifs des philosophes occidentaux concernant la non humanité des Africains. Se rajoute à cela, le fait que les langues africaines aient été écrites

³ Michel, H. (1996). *C'est Moi la vérité. Pour une phénoménologie du christianisme*. Paris : Le Seuil, p. 352.

⁴ Jean, G. (2015). *Force et temps. Essai sur le « vitalisme phénoménologique » de Michel Henry*. Paris : Hermann, p. 308.

⁵ Rolf, K. (2003). *Radicalité et passibilité. Pour une phénoménologie pratique*. Paris : L'Harmattan. P. 273.

¹ Kagame, A. (1976). *La philosophie bantou comparée*. Paris : Présence africaine, p. 334.

² Makarikiza, A. (1959). *La dialectique des Barundi*. Bruxelles : Académie royale des sciences coloniales, p. 97.

³ Lufuluabo, F-M. (1961). *Vers une théodicée bantoue*, Louvain. Eglise vivante, p. 51.

¹ Mulago, V. (1959). La théologie et ses responsabilités. *Deuxième congrès des écrivains et artistes noirs*, Paris : Présence africaine, p. 368.

² *Des prêtres noirs s'interrogent*, 1956, Paris, Le Cerf, 281 pages, est un ouvrage collectif publié sous la direction de Présence africaine. Il a été réédité par Karthala en 2006.

³ Meinrad, P. H. (1963). *Personnalité africaine et catholicisme*. Paris : Présence africaine, p. 293.

⁴ Le courant de la « négritude », né à la fin des années 1930, est un mouvement littéraire et politique qui rassemble des écrivains noirs pour revendiquer leur identité. Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor, Léon-Gontran Damas, Guy Tirolon, Birago Diop et René Depestre en font partie.

⁵ Senghor, L. S. (1964). *Liberté, Tome 1, Négritude et humanisme*. Paris : Le Seuil, p. 448.

¹ Benoît Awazi Mbambi Kungua est philosophe des universités Paris IV-Sorbonne et Marc-Bloch Strasbourg.

² Awazi Mbambi Kungua, B. (dir.). (2018). *Philosophies africaines, études postcoloniales et mondialisation néolibérale. Variations africaines et diasporiques*. Paris : L'harmattan.

par des missionnaires dans un alphabet ou arabe ou latin, ce qui rend plus nécessaire que jamais pour les Africains de promouvoir un processus d'archivage des traditions médicales, rhétoriques, philosophiques dans des universités solidement équipées en ressources bibliothécaires et humaines. La rationalité des Africains ne peut leur être décernée par des puissances colonisatrices du monde occidental. Pour cette raison, ce livre se veut un travail pluridisciplinaire de déconstruction du totalitarisme de la modernité occidentale.

Pour une philosophie politique africaine

Alphonse Sekre Gbodge, chercheur de la Côte d'Ivoire, préconise une éthique politique comme exigence d'une pratique démocratique en Afrique. Il pose les bases philosophiques pour l'émergence d'une culture politique de l'intégrité morale chez les dirigeants africains. Il invite les élites à promouvoir les valeurs d'une gestion honnête des biens publics jusqu'à préconiser une culture politique de la *démission obligatoire* (p. 35) quand le dirigeant réalise l'impossibilité d'exercer son pouvoir politique dans des conditions de justice sociale. Dans cette perspective, l'éthique politique est susceptible d'apporter aux leaders politiques la discipline morale pour une bonne gouvernance. Dans cette continuité et à travers une méditation avec Emmanuel Levinas, Henri Touaboy centrafricain, fait une analyse des crises politiques et des génocides qui jalonnent la trajectoire chaotique actuelle des pays africains en faisant ressortir l'altérité et la responsabilité du « sujet » devant la vulnérabilité du visage d'autrui qui se montre à travers l'interdit du meurtre. Il est évident que c'est à partir de l'expérience de la perte de la famille dans les fours crématoires d'Hitler durant la Seconde guerre mondiale que Levinas avait constaté que le visage se phénoménalise à travers sa fragilité et sa mortalité. Et c'est en s'inspirant de l'Éthique chez Levinas qu'Henry Touaboy appelle les sociétés africaines à respecter la dimension de l'interdit du meurtre et l'altérité du visage d'autrui. Cette approche permet une distance pour dire l'autre, de lui répondre et de répondre de lui (p. 55).

Mais la réalité est tout à fait différente, c'est pour cela qu'Innocent Mpoze s'exerce à une radioscopie éthique, politique et intellectuelle de l'État corrompu de la post-colonie. Il fait apparaître la situation de violence matérielle et symbolique dans laquelle vivent les populations africaines. Ces dernières sont maintenues dans l'impuissance face à des firmes étatiques occidentales et dans la continuité de l'exploitation du système colonial. Les élites africaines postcoloniales maintenues militairement au pouvoir, ne travailleront que pour leur propre enrichissement. Pour cela, l'auteur met en œuvre le paradigme politique d'une « *éthique de la donation de soi* » (p. 73), en vue, d'une redistribution équitable des richesses nationales. Il propose d'entrevoir la construction d'un État-puissance africain à partir d'un nouveau leadership qui fonde un être-ensemble au-delà des exclusions et des déchirements ce qui implique la réappropriation des savoirs afin d'avoir une nouvelle génération d'élites africaines. La disparition rapide des institutions issues de la colonisation militaire de l'Europe en Afrique sous les coups de la mondialisation néolibérale est abordée par Kakudji Mbatu qui atteste l'inexistence de l'État en Afrique en démontrant ainsi que les crises des sociétés africaines subsahariennes contemporaines sont les résultats d'une juxtaposition de logique de la mondialisation capitaliste néolibérale et de la gestion calamiteuse de l'État postcolonial, qui se situe dans le prolongement de la mondialisation militaro-capitaliste néolibérale (p. 85).

Vers un savoir africain

Recxon Biko Kabuasa constate fortement un oubli de l'être congolais. Il Brosse un tableau de la médiocrité intellectuelle qui fait du Congo un enfer pour ses populations en localisant l'étiologie de la déchéance humaine des Congolais au niveau anthropologique, c'est-à-dire, au

niveau de leur capacité de se servir de leur raison en tant qu'êtres rationnels. Au contraire, poursuit l'auteur, « tout pousse à douter de la rationalité des Congolais, ce qui les situe carrément dans la sphère de l'animalité » (p. 103). La solution réside donc selon lui à « une révolution intellectuelle des mentalités » qui passe par l'usage individuel et public de la raison avec une capacité de se projeter dans un avenir et en construisant une civilisation de l'humain. Cela interroge plusieurs disciplines telles que la littérature africaine. César Mawanzi identifie la capacité de cette dernière à redonner à ses sociétés l'initiative sur leur présent et leur avenir. C'est ainsi qu'il restitue la volonté d'auto-affirmation des cultures africaines en mettant en relief cette capacité dans le mouvement de négritude (Senghor, Césaire, Damas) en restituant les auteurs qui ont dépassé l'opposition coloniale et postcoloniale entre l'Afrique et l'Europe. Ces auteurs ont également proposé des pistes philosophiques pour que les Africains participent comme des acteurs conscients à la civilisation de l'universel (p. 133).

D'un autre côté, Nestor Salumu Ndalibandu réfléchit sur la vocation épistémique, politique et déconstructrice de la philosophie africaine dans une conjoncture de la mondialisation d'un nouvel impérialisme culturel occidental. Après avoir inventorié les principaux courants de la philosophie africaine, il plaide pour la réactivation de la fonction sociale du philosophe comme éveilleur des consciences. Il s'agira donc de promouvoir la philosophie comme une entreprise émancipatrice et politique. La philosophie a été dans son parcours au service de la société. Elle se déploie dans l'explication du monde, l'attention aux problèmes réels des individus, l'évolution des sciences et de la pensée. La philosophie africaine n'a pas dérogé dans une certaine mesure à ce processus. Pour ce faire, l'intervention du philosophe africain doit s'ouvrir à plusieurs disciplines complémentaires. Il doit aussi apprendre à découvrir le terrain de démarcation entre la culture traditionnelle et contemporaine pour promouvoir les valeurs africaines. Une telle philosophie qui s'enracine dans l'action répondra alors à la fonction qu'on attend du philosophe, celle d'être la conscience critique de l'humanité.

En allant plus loin, Willy Okey Mukolmen ausculte les rapports des savoirs et des pouvoirs qui surdéterminent le déploiement planétaire des révolutions numériques sans oublier les multiples vulnérabilités des Africains. S'inspirant largement de la philosophie de la reconnaissance d'Axel Honneth, il pose la nécessité pour les africains de lutter pour leur reconnaissance dans le monde. Les tendances actuelles de réification des peuples entiers, les différents modes de résistance des peuples paupérisés, ont amené l'auteur à repenser la mondialisation. Comment être sûr que cette dernière signifiera inclusion plutôt qu'exclusion ? Dans cette globalisation, les Africains ne constituent-ils pas ce que Hegel appelait la classe des hommes non libres, c'est-à-dire, une catégorie de citoyens voués à la production et à l'échange des marchandises ? Quelles seraient alors les conditions de possibilité d'une mondialisation civile qui favoriserait non seulement le respect des identités culturelles mais encore le développement et la rencontre de ces savoirs car il est évident que la mondialisation a un caractère idéologique ou instrumental ? Pour répondre à toutes ces questions une illustration est faite par Phidias Ahadi Senge Milemba qui interroge les universités du Congo à partir d'un regard dialectique sur la précarité des ressources logistiques offertes à la société. Il plaide pour une modernisation des universités congolaises qui reflète jusque-là une ruine intellectuelle dans laquelle sont plongés les Congolais au quotidien. Cette crise des universités congolaises doit être analysée comme un échec de la colonisation belge au Congo. La mondialisation présente aujourd'hui des enjeux importants du développement harmonieux des systèmes éducatifs à travers le monde. Bien plus, elle pose de nombreux défis à l'université congolaise qui, de par son organisation autarcique doublée d'un financement précaire, la prive de possibilités d'appropriation locale des formes modernes de prestation du contenu éducationnel et des ressources mondialisés.

Rationalité traditionnelle africaine et défis écologiques

En suivant le même cheminement, mais sur un autre plan plus naturel, Donatien Tampwo Mfudi soulève la question de la capacité des ressources de la rationalité traditionnelle africaine face aux défis écologiques dans le monde. C'est à partir d'une posture d'éthique chrétienne de l'écologie qu'il réfléchit sur les conditions de la survie de l'humanité sur la planète devenue un village global. Cette région traverse une crise écologique d'origine humaine et on ne peut vraiment pas la comprendre qu'en questionnant les Africains et leurs traditions et sans leur imposer des solutions. Mais plutôt se référer à leur propre génie à avoir survécu aux drames qu'ils ont connus. Dès lors, les bases philosophiques des cultures africaines proposent aux mentalités africaines une autre conception du progrès, du langage, de l'économie et de la société à savoir vivre en harmonie avec la nature. Il s'agit donc d'une philosophie de la croissance de la vie dans toutes ses dimensions humaine et terrestre.

Ce problème de l'équilibre homme, nature et société se pose de plus en plus d'une manière évidente en Afrique subsaharienne, surtout en ce qui concerne la gestion des forêts et des eaux qui engendrent les conflits armés. La question écologique devient donc une urgence pour ladite région. Manifestement, comment sauver l'homme de la misère sociale si le milieu naturel dans lequel il habite, gémit et devient un dépotoir pour des déchets toxiques des sociétés transnationales ? À cet effet, Donatien Tampwo Mfudi brosse un plaidoyer pour la mise en œuvre d'un système éducatif multidimensionnel qui gravitera la nécessité d'intégrer la question écologique. En faisant apparaître les forces et les faiblesses du système scolaire colonial et postcolonial, il en appelle à une refonte du dit système. Il réactive la puissance pédagogique des pratiques d'initiation traditionnelle mobilisées pour l'émergence d'un homme africain responsable devant son environnement naturel et social, prêt à utiliser ses propres langues dans son cursus académique. Il s'agit tout spécialement d'un modèle d'éducation écologique qui s'adapte aux réalités du terroir sans quoi cette crise ne fera que s'accroître.

Des pratiques médicales traditionnelles

Étant donné que le corps de l'homme est une partie de cette nature, et comme elle, il reste soumis à des menaces, l'africain a toujours eu recours à des pratiques médicales traditionnelles pour se guérir des maladies. Il a acquis pour cela des savoirs médicaux. C'est ce qu'a abordé Jean Paulin Mengue Me Ndongo quand il a poursuivi ses recherches sur la réactivation des médecines traditionnelles et arabo-musulmanes basée sur le Coran en faisant jouer la notion du « Mektoub » ou ce qui est écrit. Néanmoins, il reste que les données obtenues auprès des « tradi-praticiens » sont souvent collectées à l'aide d'observations, d'enquêtes de terrains, d'entretiens semi-directifs débouchant sur des pistes de réflexion dans l'écriture. D'abord parce que la médecine Peule, résistante à l'assaut de la colonisation et du modernisme, demeure un repère incontournable dans le processus de guérison ; ensuite, la réactualisation de la problématique relative à la pertinence des connaissances médicales véhiculées séculairement par les Peuls appelle une redéfinition de la médecine, de la maladie ou du remède; enfin, la convocation de l'oralité, ouvre des perspectives de recherches dans le domaine des savoirs médicaux locaux.

Sur la femme africaine

Dans un autre domaine, la femme camerounaise a acquis un autre genre de savoir dans les circuits économiques informels au lendemain de l'indépendance de son pays. C'est dans ce but

que Mathieu Jérémie Abena Etoundi analyse la situation précaire de ces femmes prises en tenaille entre les contraintes domestiques et l'accroissement des pauvretés. Son objectif est de percevoir le degré d'intervention de la femme camerounaise dans les circuits économiques informels pour la subsistance des familles et face à la faillite des institutions étatiques. L'intégration et l'autonomisation économiques de la femme restent toujours un défi à relever. Cependant, en dépit de la faible pertinence des données statistiques disponibles, on relève que l'intérêt des femmes camerounaises pour les activités génératrices de revenus n'est pas une donnée récente dans ce pays. Se rajoute à cela la violence dont la femme reste victime. Kouassi Ettié Silvie analyse les influences des représentations sociales et du type de viol sur les attitudes des femmes *Guéré* de Côte d'Ivoire à l'égard de leurs pairs, victimes de viols. La thèse principale est basée sur des faits empiriques mesurés par des statistiques (un échantillon de 63 femmes, victimes de viol) annonce un résultat qui est : « *les attitudes des femmes Guéré sont fonction de leurs représentations sociales du type de viol en présence* » (p. 421). Cela explique bien ce que les femmes ont comme savoir sur le viol féminin, qu'il soit de la part du conjoint, ou d'un agresseur. Le viol conjugal assorti de violence physique est toléré par la victime et sa famille et la communauté du fait de la culture. En revanche, le viol de guerre est très mal perçu.

Mondialisation et colonialité

Pour sa part, Joelle Palmieri touche du doigt à la mondialisation capable de cacher la colonialité. Elle procède pour cela à une déconstruction épistémique de la colonialité du patriarcat et de l'occidentalisation accélérée du monde (p. 453). Elle appelle à une compréhension de la combinatoire des dominations matérielles et symboliques que subissent les victimes. Les femmes du Centre et des périphéries du « système-monde » subissent le maximum de violences induites par cette occidentalisation du monde gravitant autour d'une géopolitique de la connaissance qui exclut les masses populaires et féminines en les ravalant dans la sphère domestique. L'Afrique subsaharienne s'intègre dans cette géopolitique mondiale des savoirs et des pouvoirs dans une situation d'accélération de l'effondrement de l'État postcolonial. Les autorités politiques postcoloniales captent l'idéologie patriarcale de la mondialisation par l'arraisonement des luttes des femmes et par le recours aux pratiques sexuelles de domination masculine. La mondialisation est le plus souvent qualifiée de néolibérale. Ses impacts, notamment de genre, et les stratégies de contournement qui les accompagnent, sont globalement mesurés en termes économiques. Pourtant, la mondialisation ne s'arrête pas aux frontières du néolibéralisme. Elle produit et reproduit de la violence, en mode accéléré, excessif et en surenchère. Cette reproduction s'accompagne du renforcement des rapports de domination entre États du centre et États de la périphérie, entre États et populations, entre populations, à travers les hiérarchisations de classe, de race, de sexe, des relations sociales. La mondialisation consolide les rhétoriques réactionnaires au plus haut niveau, renouant, dans la périphérie, avec la tradition ou le masculinisme d'État et, au centre, avec un discours de victimisation de l'objet colonisé. Elle renforce la colonialité en la renouvelant et produit un déracinement épistémique, lié à l'occidentalisation. Elle contredit l'idée de « décolonialité ». En s'appuyant sur le développement du virtuel universalisant, elle dépolitise le réel quotidien, dont les femmes de la « base » ont la charge.

Dimension communautaire et individualisme sociologique

Cet ouvrage s'intéresse également à un autre savoir identitaire d'une confrérie de chasseurs traditionnels Dozo en Côte d'Ivoire. Il s'agit d'un costume que Noel Okobé Datro présente avec toutes ses principales étapes de sa fabrication par cette dite confrérie ésotérique. Cette tenue est

l'expression de l'appartenance d'un Dozo à son groupe (p. 479). Avec le roi Mamari Biton Coulibaly, fondateur du royaume bambara de Ségou au XVIII^e siècle, elle prend de l'ampleur même avec des profanes. Toutefois, son apparition remonte à l'origine de la naissance de la confrérie, au XIII^e siècle, avec la création de l'Empire du Mali. Les fonctions de ce vêtement est d'ordre identitaire et sa fabrication est réservée aux tisserands dotés d'un pouvoir mystique. Face à cette éthique africaine traditionnelle, la modernité propose ses valeurs sociales.

Cette évaluation dialectique de la rencontre entre les valeurs traditionnelles- africaines focalisées sur la dimension communautaire et l'individualisme sociologique de la modernité occidentale est exprimée par Donatien Tampwo Mfudi Okur Ndwo qui étudie les résistances des sociétés africaines face aux normes numériques (p. 493). Ces sociétés arrimées au monde invisible qui doivent faire face à une mondialisation athée et technologique. L'Afrique reste ancrée dans sa culture. Elle résiste. Cela se voit avec Gnessote Dago Michel qui analyse les différentes instances constitutives du genre littéraire et proverbial de la culture du peuple Dida en Côte d'Ivoire (p. 519). Son étude répond à la question de l'animateur du proverbe, son rôle et son apport à sa société. Le proverbe, idéologie du peuple répond à des exigences qu'il faut satisfaire avant de pénétrer son univers. C'est pour cela qu'il faut rendre compte des divers pôles qui, réunis autour d'un contexte, parviennent à la pensée d'un peuple. Mais cette culture orale a provoqué une absence grave du graphique et du livre. Bernardin Ulim Wengu Biregiya réfléchit sur la culture déficitaire du livre au Congo (p. 533). L'auteur relève une absence grave de la culture de la lecture dans la société congolaise y compris chez les professeurs d'universités. Son analyse vise à évaluer la séance d'exposition des ouvrages par les universités. Le sondage a porté sur 76 participants. Cependant les femmes étaient minoritaires (7,9%). Plus de la moitié des répondants (66%) ont été présents pendant les 3 journées prévues. Toutefois, il a été constaté que le budget était faible et que pour toute œuvre, certaines institutions n'avaient que leur simple présence.

Pour conclure, On voit bien que pour parler d'une philosophie africaine, il faut envisager une voie africaine de la philosophie. Ne pas se contenter d'appliquer au donné africain la technique philosophique occidentale. La philosophie africaine avec ses spécificités doit partir d'un donné premier, celui de la vie africaine quotidiennement vécue afin de remonter aux fondements qui la constituent. Ce donné est diversifié. L'immersion dans la vie courante, la pratique des traditions, des savoirs accumulés dans l'oralité des proverbes, mythes... montre bien les structures du fonctionnement des sociétés africaines dans un monde néolibérale qui va vite. Le choc des cultures a bien montré que le continent africain n'a jamais été fermé mais aussi il a été très perméable aux influences extérieures de l'impérialisme colonial occidental. Si l'on prétend que tout homme peut comprendre l'humain, cela veut dire qu'il est possible de reconnaître l'humanité de l'autre. Cela n'est possible qu'avec la philosophie qui doit se détacher à son tour de ses idéologies et qui doit parfois se fusionner avec celle de l'autre pour donner un gout mondial tout en gardant son propre parfum.

Leïla TENNCI