

L'AFRIQUE À L'ÉPREUVE DE LA CRISE DES IDENTITÉS CULTURELLES : VERS L'ALTERNATIVE DE LA THÉORIE DE LA NÉOCULTURE KIZERBIENNE

Noumoutiè Sangaré,
Master Philosophie, Université Joseph Ki-Zerbo,
noumsangset@gmail.com

Résumé

Le monde tend à l'uniformisation culturelle. En Afrique, particulièrement, les singularités s'effritent au profit de la culture occidentale. Cette situation met en péril la diversité culturelle mondiale et installe les sociétés africaines dans un mimétisme qui les rend fébriles ; d'où la nécessité de penser la crise des identités culturelles afin de proposer une solution d'endiguement. Dans cet article la solution envisagée est de construire une néoculture selon l'esprit de J. Ki-Zerbo, dans la trame conceptuelle de la théorie de l'identité narrative de Paul Ricoeur.

Mots clés : Afrique-identité-crise-néoculture-Ki-Zerbo

Abstract

The world draws toward cultural sameness. Specially, in Africa's continent, cultural identities are desintegrating making place for occidental culture. This situation destroys worldwide cultural diversity and set african societies in mimesis and feverishness. Thus, it necessary to think cultural identities crisis in order to suggest solution. In this paper, we suggest to build the african newculture proposed by J. Ki-Zerbo, according to Ricoeur's narrative theory of identity.

Keywords: Africa-identity-crisis-newculture-Ki-Zerbo

Introduction

Le monde contemporain est marqué par une tendance à l'uniformisation culturelle charriée par la technoscience et l'idéologie du capitalisme néolibérale. L'Afrique, dans sa partie subsaharienne, est dans l'œil du cyclone. On y assiste à une transmutation culturelle qui remet en cause le rapport à soi et aux autres. Nous assistons particulièrement à une crise des identités culturelles qui se manifeste par une ouverture radicale vers l'extérieur, une projection sur l'occident que Joseph Ki-Zerbo (2010, p.122) fustige en ces termes : « si le présent des autres et même leur passé constitue notre avenir, nous sommes perdus » ; d'où la nécessité d'une analyse de la question aux fins d'identifier des stratégies de recentrement des sociétés.

Cela implique le questionnement suivant : qu'est-ce que l'identité et ses dérivés que sont l'identité personnelle et l'identité culturelle ? Que faut-il entendre par crise et en quoi peut-on soutenir l'idée d'une crise des identités culturelles en Afrique ? Que faut-il retenir de la théorie de la néoculture de Joseph Ki-Zerbo et en quoi et comment peut-elle aider à juguler la crise des identités culturelles en Afrique ?

L'intention fondatrice de cette réflexion est de mettre en lumière les mécanismes de la crise des identités culturelles en Afrique et le champ des perspectives de résolution qu'offre la théorie de la néoculture de Joseph Ki-Zerbo. Pour ce faire, nous utiliserons une grille d'analyse inspirée de la géographie culturelle pour expliciter la crise des singularités culturelles en Afrique pour, ensuite, partir de la trame de la théorie de l'identité narrative de Paul Ricœur pour dégager les voies de la construction de la néoculture africaine que propose Joseph Ki-Zerbo.

En clair, il s'agira pour nous, ici, de saisir le sens philosophique du concept d'identité et de ses dérivés (I) avant de mettre en lumière les mécanismes de la crise des identités culturelles en Afrique (II) pour finir par proposer l'alternative de la néoculture Ki-Zerbienne (III).

1. Identité, identité personnelle, identité culturelle : de quoi parle-t-on ?

Il est nécessaire d'explorer la plurivocité du concept d'identité afin de mieux cerner la problématique de l'identité personnelle et de l'identité culturelle.

1.1. De l'identité

Gérard Lenclud relève deux langages de l'identité à savoir le langage logique et celui anthropologique. Le second correspond à la question des identités collectives ou culturelles. Le premier se confond avec le concept d'identité numérique qui est au fondement du principe logique d'identité $A = A$. Selon ce principe, un objet est nécessairement identique à lui-même et à nul autre que lui-même (Gérard Lenclud 2020, p.449).

Il y a deux déclinaisons de l'identité numérique : l'identité spécifique et l'identité qualitative. L'identité spécifique nous renvoie à la classification d'un objet donné sous un concept en fonction des rapports qu'il entretient avec d'autres objets. On peut alors parler d'identification qui préside à la classification par espèce. Au contraire de l'identité spécifique fonctionnant uniquement sous la logique de concept de classification, l'identité qualitative fonctionne sous celle du degré caractérisant le changement nécessaire qui intervient dans l'histoire temporelle d'une chose ou un être sans affecter sa qualité. Ainsi, un gland devient chêne, un poulain cheval et un nourrisson adulte sans que cela remette en cause leur qualité respective. Bien au contraire, ce changement assure l'actualisation de certaines qualités intrinsèques qui sont au stade de la virtualité (Gérard Lenclud 2010, p.450).

Si l'approche logique de l'identité ne pose pas de problème factuel parce qu'elle ne connaît pas de crise, elle ne manque pas de poser un problème conceptuel qui est celui de savoir si

l'identité se maintient à travers le temps. Si maintenant il y a, il s'agit d'identifier les critères pour assigner une identité continue aux êtres et aux choses (Gérard Lenclud 2010, p.449). La difficulté à appréhender l'identité au sens logique est illustrée par des exemples classiques discutés depuis l'antiquité, relevés par J.-F. Delplancke (2013, p.64-65) comme le problème du vaisseau de Thésée, le fleuve héraclitien et les comédies d'Epicharme. Qu'est-ce qui maintient l'identité du vaisseau que les Athéniens réparent régulièrement en en changeant les planches au point de n'en garder aucune d'originelle ? Le fleuve qui voit ses eaux s'écouler de façon ininterrompue garde-t-il son identité ? Un acte (l'emprunt ou la gifle) peut-il être attribué à un même homme si l'on considère qu'il change dans le temps ?

Pour résoudre cette difficulté, il s'agit d'avoir présent à l'idée le fait que les choses peuvent changer de composition, mais garder leur continuité spatiotemporelle tant que le changement permet de garder l'équilibre des rapports entre les parties ce qui permet de garder l'identité. Comme le dit M. Rioux-Beaulne (2017, p.19), c'est « la perpétuation dans le temps d'un certain nombre de rapports qui compte ici ».

Mais, si l'écheveau de l'identité paraît plus aisé à démêler pour ce qui concerne les choses matérielles, il n'en est pas ainsi chez la personne humaine. Ici, la conscience de soi entre en jeu et cela crée un dédoublement de l'identité : d'une part, il y a la subjectivité qui renvoie au fait d'être soi et d'autre part la réflexivité qui est en lien avec le fait de se savoir soi (T. Ménissier 2000, p.21). Ainsi, l'identité personnelle ne peut pas être traitée exclusivement ni en troisième personne ni exclusivement en première personne. Il s'agit plutôt de la situer dans la tension entre le moi et l'altérité. Cette problématique a été développée dans plusieurs directions que l'on peut résumer en deux axes : l'approche substantialiste et l'approche relationnelle. Nous nous situons dans l'axe de l'approche relationnelle en ce sens que nous considérons que le problème de l'identité personnelle n'est pas de rechercher un moi absolu, substantiel, mais de la concevoir comme le résultat d'une interrelation permanente entre l'égo et l'alter ego.

Une des approches relationnelles les plus pertinentes se rencontre chez P. Ricœur (1990, p. 140 et suiv.) qui admet trois modalités de l'identité : l'identité-idem ou « mêmété », l'identité « ipséité » et l'identité narrative. La mêmété est en lien avec le caractère qui est « l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même » (ibidem, p.144). L'identité comme ipséité pose la question de ce qui reste de l'identité hors de la mêmété : il s'agit du maintien de soi dans le temps qui est assuré par « la parole tenue dans la fidélité à la parole donnée » (ibid., p.148). La mise en récit de l'ipséité, c'est-à-dire le

récit du processus de maintien de soi dans le temps, donne lieu à l'identité narrative. Ce récit de soi mobilise la mémoire pour construire l'identité de la personne concernée.

L'identité narrative reste la forme par excellence de l'identité en tant que relation dans la mesure où se raconter est déterminé par les structures culturelles préexistant à l'individu et dans la mesure où se raconter, c'est conter sa vie comme être-au-monde, c'est conter sa vie en un lieu, avec d'autres étants en essayant d'opérer des liens logiques qui tissent la trame temporelle de l'identité personnelle. L'ipséité a un caractère opératoire dans la mesure où au-delà de l'identité individuelle, elle autorise une narration de l'histoire collective d'une communauté qui se déploie en termes d'identité culturelle (P. Ricoeur 1985 : 356).

1.2. De l'identité culturelle

La culture peut s'entendre au sens qu'en donne J. Ki-Zerbo (2010, p.35), comme l'ensemble des valeurs, des idées, des techniques, par lesquelles l'homme a modifié la nature qui constitue son milieu de vie. Dans ce sens, la culture est autant inscrite dans la matière que dans l'esprit. Comme éléments matériels de la culture, on peut citer avec J. Ki-Zerbo (2010, p.43) les outils et les méthodes agraires. Pour ce qui est des éléments spirituels, on peut noter le droit de propriété, la façon de sourire, la manière de célébrer l'amour et la mort. C'est cette double approche qui lui permet de définir la culture en même temps comme le processus et le résultat du processus de transformation du milieu naturel et social par un peuple donné. Ce résultat devient une grille de décryptage du monde qui permet à nouveau d'investir le milieu faisant dire à J. Ki-Zerbo (2010, p.97) que la culture, « c'est un code, une clé d'explication et de transformation du monde. C'est un "programme" acquis, un logiciel (software) qui induit les attitudes et comportements face aux réalités, aux intérêts, aux rapports de forces, aux valeurs ». Il faut dire que les éléments culturels, sans relever du domaine de l'essence, sont des modalités d'adaptation des peuples à leur environnement.

Si la culture est le résultat du processus de l'investissement du milieu par un peuple donné, on peut légitimement soutenir l'idée d'une identité culturelle au sens d'une particularité acquise, d'un ensemble d'attitudes et de valeurs adoptées par un peuple donné dans son itinéraire historique. Elle ne saurait être absolue, essentielle et close, mais plutôt relative, subjective et dynamique. L'identité culturelle comme le soutient J. Ki-Zerbo (2010, p.70) n'est ni une icône fixée sur le mur du passé pour être vénérée ; elle n'est pas non plus un capital enregistré chez un notaire comme un héritage dont les peuples seraient les légataires universels. Pour souligner son caractère dynamique, il l'a présente comme « un champ de force » (2010,

p.71), une lutte sans merci ou encore un théâtre où s'exprime la loi implacable de la jungle. En effet, toute identité culturelle est appelée à évoluer, mais elle rencontre dans le champ de son déploiement d'autres identités avec lesquelles elle engage souvent une lutte pour la vie. Il s'agit de deux volontés de vivre qui se rencontrent.

Cette lutte des identités culturelles, dans certaines circonstances, aboutit à un rapport de domination entre elles. L'identité culturelle faible subit la loi de celle qui est forte et intègre de ce fait beaucoup d'éléments de celle-ci. Mais, la plus forte ne sort pas indemne de ce rapport. C'est comme si elle ingérait certains éléments de la culture faible qui la modifie. Dans tous les cas, il y a une influence mutuelle qui fait que toute identité culturelle est faite d'emprunt. Seulement, pour qu'une identité culturelle persiste dans son être, il faut qu'elle puisse garder son noyau comme le souligne J. Ki-Zerbo (2010, p.75) : « toute identité comporte nécessairement des éléments extérieurs, mais ceux-ci ne peuvent pas constituer le noyau dur, le foyer de l'identité. Sinon, ils nous ramèneraient alors à une autre constellation culturelle ».

La culture endogène constitutive de l'identité culturelle contribue à la construction de la subjectivité des individus, mais elle ne saurait être considérée comme une entité métaphysique située en amont de l'individuation. Il faut plutôt la comprendre comme la synthèse du travail d'adaptation des subjectivités individuelles au milieu social et naturel (T. Ménessier, p.220). En fait, il y a une dialectique d'inter fécondation entre l'identité personnelle et l'identité culturelle en raison du renouvellement que subit la culture à travers le travail d'appropriation critique des différentes subjectivités. Ainsi, la subjectivité individuelle se nourrit de la culture endogène et dans sa recherche d'identité, la première renforce la seconde.

Autant les subjectivités individuelles sont utiles pour la production et la transmission de l'identité collective d'un peuple, autant les identités collectives des peuples sont utiles et nécessaires pour la production et la transmission d'une diversité culturelle mondiale qu'il faut protéger du risque de l'uniformisation culturelle qui détruit le patrimoine universel de l'humanité. Joseph Ki-Zerbo en parle comme d'un génocide culturel. L'Unesco, dans la déclaration de Mexico, relève le caractère irremplaçable de l'identité culturelle pour les peuples : « Toute culture représente un ensemble de valeurs unique et irremplaçable puisque c'est par ses traditions et ses formes d'expression que chaque peuple peut manifester de la façon la plus accomplie sa présence dans le monde. » Elle note également la valeur libératrice de l'identité culturelle pour les peuples et l'espèce humaine, son caractère dynamique et ouvert ainsi que son indissociabilité d'avec la diversité culturelle (Unesco, 1982). Pourtant, les identités culturelles en Afrique sont en crise.

2. De l'idée de crise des identités culturelles en Afrique

Une définition ontologique de la crise et une identification des invariants structurels de toute identité culturelle permettent d'explicitier la crise des identités culturelles en Afrique.

2.1. Du concept de crise et des invariants de l'identité culturelle

Une analyse ontologique du concept de crise inscrite dans la trame métaphysique de la théorie des idées de Platon permet de mieux la saisir. En effet, Platon soutient que les Idées complexes (1966, 517b) embrassent en soi la pluralité et leur forme la plus élevée est l'Idée du Bien qui contient toutes les formes inférieures leur donnant essence et existence. Toutes les autres idées participant à l'Idée du Bien, il s'ensuit que celle-ci forme l'Un-Multiple.

Partant de ce principe, chaque chose peut être considérée comme étant Une et Multiple en ce sens qu'elle renferme en soi une multiplicité de rapports qui réunit ses éléments constitutifs en une unité. Il y a crise quand il y a une disjonction d'un ou de plusieurs éléments constitutifs de l'unité de l'être si bien que le rapport dialectique des éléments, qui contribuait à la cohérence, est rompu, bloquant les mécanismes du métabolisme par lequel la chose parvenait à s'adapter à son environnement ; ce qui le conduit vers l'entropie. Spinoza cité par Charles T. Wolfe (2011, p.14) notait en effet que « la mort survient au Corps [...] quand ses parties se trouvent ainsi disposées qu'elles entrent les unes par rapport aux autres dans un autre rapport de mouvement et de repos. »

Le corps tend à rétablir la cohérence de son être en restaurant la conjonction de ses éléments. La disjonction, dans ce cas, est fondatrice d'une nouvelle forme d'être facilitée par la non-diffraction des éléments de leur itinéraire téléologique. Mais, quand la disjonction est suivie d'une diffraction de l'itinéraire des éléments disjoints, la conjonction ne devient possible que dans la mesure où le ou les éléments diffractés retrouvent leur itinéraire originel. À défaut, le corps sombre dans l'inertie. C'est ce que nous appelons une disjonction radicale. Ainsi, la crise peut être définie comme une disjonction avec diffraction ou pas dans l'itinéraire des éléments participant à la cohérence d'un corps (N. Sangaré, 2019, p.165-166).

Pour mettre à hauteur de lumière la disjonction plus ou moins radicale qui est à l'œuvre dans les identités culturelles en Afrique, il convient de s'intéresser aux invariants qui structurent toute identité culturelle en partant de la grille d'analyse proposée par Claude Raffestin. En effet, l'être-au-monde de l'étant humain se manifeste par le déploiement de sa corporéité dans

l'espace ; déploiement qui est à l'origine de la production du territoire en tant qu'anthropisation de l'espace par le travail (Claude Raffestin, 1986). Le territoire apparaît comme le résultat du croisement fécond entre nature et culture ; il joue ainsi un rôle structurant dans l'être-au-monde de l'humain en tant que produit de son activité et matrice de sa construction. Il représente un ensemble de ressources matérielles et symboliques qui structurent l'existence pratique des individus construisant ainsi leur singularité (B. Debardieux cité par J. Fontanille 2014, p.8).

On trouve chez Claude Raffestin une herméneutique du territoire. En effet, il démontre que la langue et le territoire sont les invariants qui structurent l'existence humaine, modelant ainsi l'identité culturelle des peuples (Claude Raffestin 1995, p.89-90). Avec ces concepts et les réalités qu'ils recouvrent, il construit les fondements épistémologiques de la géographie culturelle. À partir de l'interface qu'il perçoit entre langue et territoire, il élabore une grille d'analyse à double entrée et à quatre niveaux : la tétratopique et la tétraglossie. Jean Baptiste Bing (2012, p.3) rajoute les savoirs aux deux invariants déterminés par Raffestin et insère de ce fait une tétragnosie dans la grille d'analyse.

Mais une analyse anthropologique à double sens du temps en le plaçant à l'interface des trois autres vecteurs de l'identité culturelle est possible. En effet, les langues évoluent aussi bien dans l'espace que dans le temps, les productions épistémiques sont fonction de la conception que les peuples ont du temps et enfin la production du territoire est intimement liée à l'approche que chaque peuple a du temps. Il est alors possible d'établir une tétrachronie pour avoir une grille d'analyse à quatre entrées constituées par la langue, le territoire, le savoir et le temps. Ces quatre éléments sont à notre sens les invariants structurels de toute identité culturelle. Une analyse des identités culturelles en Afrique à partir de cette grille permettra d'explicitier la crise qui est à l'œuvre et qui s'exprime en termes de transmutation culturelle radicale.

1. L'interface langue-territoire-savoir-temps dans la construction de l'identité culturelle

LANGUE :	TERRITOIRE :	SAVOIR :	TEMPS :
TÉTRAGLOSSIE Claude Raffestin 1995	TÉTRATOPIQUE Claude Raffestin 1995	TÉTRAGNOSIE Jean Baptiste Bing 2012	TETRACHRONIE Noumoutiè Sangaré
Vernaculaire	Quotidien	Vernaculaire	Vernaculaire
Véhiculaire	Des échanges	Véhiculaire	Véhiculaire
De référence	De référence	Scientifique	De référence
Sacré	Sacré	Métaphysique	Sacré

2.2. De la crise des identités culturelles en Afrique

Il s'agit ici d'expliciter la crise des identités culturelles africaines au travers de la disjonction plus ou moins radicale des éléments qui composent leurs invariants structurels. En commençant par la tétraglossie, on note une réduction drastique des locuteurs des langues vernaculaires. Un nombre très réduit de personnes les parlent dans les villages reculés. Ceux-ci sont de ce fait coupés du reste de la population. Arrivés dans les zones urbaines, ils sont perçus comme des curiosités exotiques parce que ne comprenant ni les langues véhiculaires, ni les langues de référence. Les citoyens ont quasiment retiré de leurs pratiques langagières les langues vernaculaires.

Si les langues véhiculaires sont usitées dans les villes pour les transactions financières et les relations sociales, elles sont pratiquement exclues des administrations si bien que ceux qui ne maîtrisent pas les langues officielles sont comme "exclus" des services publics. Les langues de référence qui sont dans la quasi-totalité des cas, des langues coloniales, s'imposent dans l'administration et dans l'éducation, privilégiant une minorité de personnes. Toute la richesse culturelle comprimée dans nos langues premières s'étiole avec leur exclusion de l'éducation scolaire. Si des efforts sont faits pour intégrer les langues véhiculaires dans les cultes, il reste que dans la majeure partie des cas, les offices religieux sont faits dans des langues allogènes. Au total, au niveau de la langue, il y a une disjonction qui tend à être radicale entre les langues vernaculaires, les langues véhiculaires, les langues de référence et les langues sacrées.

Quand on considère la tétratopie, le territoire du quotidien en Afrique était naguère le village. Mais les ruraux nourrissent désormais le rêve d'aller vers la ville et il y a un quasi-refus des citoyens à retourner au village. Il n'y a pas une osmose entre la ville, territoire des échanges, et le village, mais plutôt un divorce. Paradoxalement, le territoire des échanges qu'est la ville souffre de ce désir de partir ; désir de partir vers le territoire de référence qu'est l'occident, l'eldorado rêvé. Ni les bateaux de fortunes qui chavirent dans les océans, ni les visages hagards des naufragés sauvés, ni les centaines de morts charriés par les eaux, ni les effroyables étendues de sable du désert, ni les barbelés des frontières n'ont raison de l'envie folle des jeunes d'aller vers un ailleurs incertain. Il y a ici un divorce entre le territoire des échanges et celui de référence surtout que ceux qui arrivent à partir dans le second font un voyage de non-retour.

Il y a également un hiatus entre les territoires sacrés et les autres territoires. Les territoires les plus sacrés des religions révélées sont hors du continent et il y a une césure culturelle entre le territoire de référence des Africains et les territoires sacrés de certaines religions. Quand ils sont sur les mêmes territoires, les lieux de culte traditionnels sont antithétiques aux lieux de culte des religions révélées. Il y a donc une disjonction entre les différents territoires en Afrique.

En rapport avec la téragnosie, le savoir vernaculaire produit dans les villages concerne les savoir-faire multiséculaires que les populations ont peu à peu constitués dans plusieurs domaines. Le savoir véhiculaire qui est un dégradé du savoir scientifique tend à ignorer ce savoir vernaculaire. Ce dernier est considéré comme relevant de pratiques surannées. S'il n'y a pas une véritable disjonction entre le savoir vernaculaire et le savoir véhiculaire en raison du faible taux de scolarisation, cela se vit entre le savoir vernaculaire et le savoir scientifique. Sans doute, la science s'est toujours construite par opposition aux traditions établies ; d'où l'idée qu'elle progresse par crises successives, mais ici, il y a comme un rejet a priori des savoirs endogènes pour des raisons pas seulement épistémologiques, mais surtout idéologiques, car l'idéologie colonialiste s'est construite autour du principe de la table rase culturelle en Afrique ; d'où le besoin d'étouffement des savoirs endogènes. Cela s'est perpétué après la colonisation.

Au même moment, il y a un divorce entre savoir scientifique et savoir métaphysique des religions traditionnelles. Le doute cultivé par l'éducation scolaire associé à l'habitude du soupçon vis-à-vis des cultures africaines font que beaucoup de cadres voient d'un mauvais œil le savoir métaphysique de l'Afrique traditionnelle quand bien même ils ne voient pas d'inconvénients à adopter celui des religions révélées. Mais, le plus sensible est la radicalité irréductible du savoir métaphysique des religions révélées d'avec celui de la religion traditionnelle qui s'exprime par le refus du syncrétisme religieux de la part des premières même si cela relève parfois de simples principes, car dans la réalité, recours est fait indifféremment aux différents savoirs en fonction des besoins du moment. Comme on peut le constater, il y a une disjonction avec diffraction des composantes du savoir en Afrique.

Pour terminer avec la tétrachronie, notons que le temps vernaculaire, celui que l'on vivait au village où le temps ne se compte pas, mais se vit pleinement, même s'il tend à disparaître, subsiste toujours à certains endroits. À côté de ce temps, il y a le temps véhiculaire, temps des échanges, que l'on rencontre dans les grandes villes où la recherche de la pitance quotidienne fait courir les populations. Ce temps s'oppose à celui des campagnes rythmées par le cycle des saisons, un temps tourné plus ou moins vers le passé en lien avec les traditions ancestrales tandis que les villes vivent au rythme de la quotidienneté dans un temps que l'on pourrait dire présentiste, effréné. Il y a là une césure.

Néanmoins, la césure la plus grande se vit entre ces deux premiers et le temps de référence qui est selon les termes de F. Durand (2004, p.85), un temps promanent, orienté vers le futur. C'est le temps des administrations, temps de la prospection, qui est mesuré, précis. L'interférence du temps de référence avec les autres temps crée un problème d'adaptation. Cela

est amplement illustré par l'éducation scolaire qui voit les élèves partagés entre le temps véhiculaire du village et le temps de référence de l'école si bien que les enseignants ont du mal à juguler les retards ou à faire travailler les écoliers à la maison (J. Bing 2012).

Il y a le temps sacré, temps de la dévotion qui ne coïncide pas toujours avec les périodes de repos du temps de référence sans oublier que ceux qui sont assujettis au temps véhiculaire ont du mal à le concilier avec le temps sacré. On note là également une disjonction entre les différentes formes de pratique du temps en Afrique.

Au total, à la lumière des constats ci-dessus et au regard de notre définition de la crise, on peut soutenir l'idée d'une crise des identités culturelles en Afrique en ce sens qu'il n'y a pas de continuité entre les différentes composantes des invariants qui les structurent, mais plutôt une disjonction très souvent radicale. L'Afrique est non seulement déconnectée d'elle-même avec la nécrose des premiers éléments de chaque invariant (langues vernaculaires, territoire du quotidien, savoir vernaculaire, et temps vernaculaire), mais aussi et surtout écartelée de l'intérieur par les pratiques linguistiques, territoriales, épistémologiques et temporelles opposées. Une schizophrénie individuelle et collective règne sur le continent.

Cet état de fait entraîne les identités individuelles et collectives dans la souffrance. On peut même parler d'une néantisation progressive des identités singulières avec les deux derniers éléments de chaque invariant, plus ouverts à l'extérieur, qui deviennent prééminents : le référent et le sacré l'emportent sur le véhiculaire et le vernaculaire. Cela pourrait être un gage de vitalité de nos cultures si nous assistions à une relation dialectique d'inter fécondation entre les différents éléments ce qui n'est malheureusement pas le cas. J. Ki-Zerbo (2010, p.89) nous montre l'importance des identités culturelles pour les peuples : « Nos identités culturelles sont à mon avis des ressources plus importantes que nos ressources minières et autres, parce que ce sont des ressources vivantes, créatrices de toutes sortes d'autres ressources ». Pour créer une cohérence qui arrêterait la logique de dégénérescence des identités culturelles, il faut sans doute aller vers la néoculture qu'il nous propose.

3. De la néoculture comme alternative à la crise de l'identité culturelle : sur les traces ricoeuriennes de Ki Zerbo

Évoquée dans son œuvre « Histoire générale de l’Afrique Noire » et dans l’œuvre posthume « À propos de culture », la théorie de la néoculture de J. Ki-Zerbo, déployée dans la trame conceptuelle de l’identité narrative de P. Ricœur, peut endiguer la crise des cultures africaines.

3.1. De la théorie de la néoculture

Il y a certes une disjonction entre les éléments qui composent les invariants structurels des identités culturelles africaines ; mais, le plus grave reste l’étéolement des premiers éléments de chaque invariant, qui correspondent pourtant à la culture de base du continent. Il y a comme une sortie de l’Afrique d’elle-même. Les fondations de la culture de base subissent les assauts répétés de l’école, des religions révélées, et de la mondialisation néolibérale. Dans un contexte où l’école, orientée vers le monde extérieur, ne parvient pas à former la jeunesse convenablement pour les enjeux du présent et du futur, ce manque de terreau pour que les jeunes s’enracinent fait que ceux-ci vivent dans un entre-deux culturel qui met plus à mal les identités individuelles et collectives. Les jeunes sont alors plus portés vers un ailleurs qui n’est plus les villes, mais un ailleurs hors du continent.

Pour sortir de l’impasse, J. Ki-Zerbo (2010, p.40) propose de créer une néoculture dont l’avènement coïncidera avec la capacité de nos peuples à « publier une version moderne de l’africanité en réinterprétant notre *moi collectif* ». Autrement dit, il s’agit de partir de l’ancien pour faire du nouveau, c’est-à-dire opérer la modernisation dans l’authenticité tout en faisant une liaison avec la culture universelle. Pour ce faire, il faut éviter quatre écueils. D’abord la diversion vers la passé qui finit par être du « folklorisme » entraînant une « clochardisation » ou une momification de la culture : c’est le « complexe muséographique » (ibid., p.34). Il faut alors investir notre patrimoine et investir en lui. Il faut aussi éviter la diversion économiste qui consiste à poser l’amélioration des conditions de vie comme étant l’alpha et l’oméga de la politique. Certes la culture a besoin d’une base économique pour être viable, mais, en retour, l’économie doit être construite selon des choix culturels bien réfléchis. Il faut également éviter la diversion technocratique, car tout comme l’économie, la science-technique est nécessaire pour l’envol de l’Afrique, mais il faut retenir que les objets techniques ne sont pas neutres culturellement ; chacun d’eux étant un « précipité de valeurs » (ibidem, p.59) ; lesquelles valeurs se propagent dans les milieux exogènes dans lesquels les objets techniques sont introduits. C’est ce qui fait dire à J. Ki-Zerbo « qu’un objet manufacturé est l’ambassadeur d’une certaine culture » (ibidem, p.60). Enfin, il faut aussi éviter l’élitisme bourgeois qui conduit à la stérilisation des cultures en s’alliant aux couches populaires qui en sont les principaux dépositaires.

Les moyens pour créer la nouvelle culture sont entre autres les moyens de communication de masse qui doivent renvoyer aux Africains l'image revigorée et dynamisée de leur propre culture et l'école qui doit être libératrice et productrice de producteurs de biens matériels et spirituels pour la communauté, en clair, une école de promotion collective (ibidem, p.51-52).

Dans ce travail d'élaboration de la néoculture, il place les intellectuels à l'avant-garde. C'est à eux d'apporter à la masse populaire l'étincelle du réveil ; ils doivent être comme des démiurges qui organisent le chaos, mais pour atteindre l'objectif, ils doivent s'allier au peuple comme le levain dans la pâte pour soulever l'ensemble vers une néoculture africaine. Ainsi, l'intellectuel doit s'engager, se constituer en pilote du navire africain en détresse (J. Ki-Zerbo, 1976, p.641). Le malheur veut cependant que ce soit du côté des intellectuels et les leaders politiques que se trouve actuellement le problème et non la solution avec l'instrumentalisation de la culture.

En marge de cette instrumentalisation, il y a une résurgence des pratiques traditionnelles que l'on refuse d'assumer. Cette situation place les identités individuelles et collectives dans une schizophrénie que seule une assomption de la dimension nécosée de notre culture pourrait aider à guérir. En effet, seule une configuration du moi-multiple de chaque identité culturelle africaine peut aider à sa mise en cohérence.

3.2. Les voies de la néoculture en Afrique

L'idée que la néoculture pourrait être une alternative à la crise des identités culturelles en Afrique nous vient du fait que Joseph Ki-Zerbo la veut comme un « dialogue œcuménique des cultures » (2010, p.102) et non une *folklorisation* des acquis culturels des ethnies. Au demeurant, il s'agira d'une autodétermination qui ne doit épargner aucun terrain : ni les terrains de la religion et de la culture de façon générale, ni ceux de l'idéologie, de la politique et de l'économie.

Ainsi, la véritable néoculture viendra de la capacité individuelle et collective à faire une synthèse réussie des éléments qui composent les invariants structurels des identités culturelles en Afrique de sorte qu'il n'y ait pas de césure, mais une continuité. Cela nous ramène à l'idée de conscience continuée qui, à partir d'un train de pensée unifié connecté à l'histoire temporelle de l'individu, assure chez Locke l'identité personnelle. Mais, on peut aussi le voir sous l'angle du moi-multiple qui chez Diderot doit garder un rapport constant entre les différents moi pour consacrer l'unité de la personnalité. Et le plus important ici est la capacité d'assumer l'héritage

culturel afin de construire une identité alternative ; ce qui rapproche la néoculture de la théorie de l'identité narrative de P. Ricoeur.

La néo culture est certes une synthèse du meilleur d'ici et de là-bas, mais il ne s'agit pas d'une synthèse qui produirait une culture homogène qui serait imposée à tous les Africains. Cela dénierait à la culture son caractère dynamique et aux individus leur capacité à avoir une approche critique de la culture endogène pour construire leur identité personnelle. D'ailleurs Joseph Ki-Zerbo dénonce cette tendance à l'uniformisation culturelle. Il s'agira plutôt d'une mise en cohérence des éléments culturels, de la création des conditions de possibilité de l'agencement des éléments culturels qui rende intelligible l'histoire des sociétés.

C'est là que l'idée de configuration narrative de P. Ricoeur (1990, p.168) en tant qu'opération de mise en intrigue des événements de la vie qui préfigure l'identité narrative prend tout son sens. Il est question de partir de la trame culturelle traditionnelle comme un récit, pour recevoir les éléments culturels extérieurs comme autant d'événements discordants qui viennent mettre en péril l'identité de l'intrigue de ce récit, mais qui fait avancer l'histoire, rendant ainsi possible la suite du récit (P. Ricoeur 1990, p.169). La configuration ici sera la mise en intrigue, c'est-à-dire la mise en cohérence des événements extérieurs discordants avec l'histoire temporelle du continent qui est le concordant, pour construire l'ipséité de l'identité individuelle et collective.

En effet, quand le discordant tend à prendre la place du concordant et vice versa, on aboutit à une « errance narrative » qui conduit à une « dissolution narrative » ou une « narration empêchée » (Michel, 2003, p.141) qui met les identités en souffrance. Tel est le cas de l'Afrique. Seule la néoculture construite selon le principe de la culture traditionnelle comme trame narrative et des éléments culturels extérieurs comme événements discordants qui doivent se fondre dans le récit de façon à sauvegarder l'identité de l'intrigue, permettra de libérer les identités culturelles pour permettre aux peuples africains de donner une version moderne de l'africanité et une version africaine de la modernité selon le vœu de Joseph Ki-Zerbo.

Ce travail doit être un travail pédagogique dans deux domaines complémentaires : le domaine politique et le domaine scolaire. La païdeia politique devrait viser à réhabiliter tous les récits historiques qui concourent à la (re)constitution de la trame temporelle de l'identité culturelle et travailler à les faire accepter par toutes les couches sociales. La précaution à prendre ici est d'éviter l'altérité radicale entre les différents pans de la culture surtout entre les religions révélées et celles traditionnelles, et leur instrumentalisation. La païdeia scolaire doit

avoir pour objectif de faire de l'école le creuset du dialogue interculturel dans lequel se fera l'incubation du dialogue œcuménique des cultures.

Conclusion

Face à ses singularités culturelles qui sont en crise, l'Afrique doit se recueillir en elle-même, s'enraciner dans le terreau de sa culture traditionnelle pour mieux s'ouvrir à l'extériorité: tel est le sens de la néoculture. L'important est l'assomption de l'héritage culturel afin de l'intégrer à la nouvelle identité qui se construit sous les coups de boutoir de la mondialisation néolibérale, de l'école et des religions révélées. En effet, les éléments culturels extérieurs doivent être des affluents du fleuve de la culture africaine qui doit rester fidèle à sa source et à la trame temporelle de la culture traditionnelle.

Dans ce processus, il importe de réanimer, de revaloriser les langues, les savoirs et les territoires endogènes ainsi que les pratiques endogènes du temps qui sont les ferments de la singularité des peuples africains. Ces parties de notre patrimoine culturel tendent à se nécroser et comme l'affirme Joseph Ki-Zerbo, « les parties pétrifiées du patrimoine culturel peuvent servir à ranimer la flamme de la mémoire collective » (2010, p.69). Mais cela peut-il advenir sans une réhabilitation de la religion traditionnelle, elle « qui a été si défigurée, si méconnue, si méprisée, et qui pourtant avait aussi ses valeurs » (2010, p.88). Une réhabilitation de cette religion, sans nécessairement l'imposer, permettrait à beaucoup d'Africains de vivre pleinement leur foi sans aucune pression et éviter cette schizophrénie individuelle et collective.

Bibliographie

1. Benoit, Claude, 2008, « Quand "je" est un autre. À propos d'une belle matinée de Marguerite Yourcenar », RELIEF 2 (2), – ISSN: 1873-5045, pp.145-160, <http://www.revue-relief.org>, URN:NBN:NL:UI:10-1-100002 ;
2. Bing, Jean Baptiste, 2012, « Du bon usage de la malgachisation. L'écolinguistique de l'école en pays betsimisaraka au regard de la géographie culturelle », Études Océan Indien, 48, p. 123-144. URL : <http://oceanindien.revues.org/1687>;
3. Delplancke, Jean-François, 2013, « Qu'est-ce que l'identité ? À propos de Les embarras de l'identité de Vincent Descombes », Le Libellio d' AEGIS Vol. 9, n° 2, <http://lelibellio.com/>, pp. 63-69 ;

4. Duflo, Colas, 2008, « Le moi-multiple, Fondements physiologiques, conséquences anthropologiques », Centre Sèvres « Archives de Philosophie »,1 Tome 71, pp. 95 à 110 ;
5. Durand, Frédéric, 2004, « Alterdestiné et transterritorialité Vers la disparition des approches originales du temps et de l'espace en Asie du Sud Est » in (sous la direction de Stéphane Dovert) *Réfléchir l'Asie du Sud-Est Essai d'épistémologie*, Les Indes savantes/Institut de Recherche sur l'Asie du Sud-Est Contemporaine, pp.83-107 ;
6. Fontanille, Jacques, 2014, « Territoire : du lieu à la forme de vie », Actes Sémiotiques [En ligne], n° 117. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/5239>> Document créé le 30/06/2014 ;
7. Ki-Zerbo, Joseph 2010, *A propos de culture*, Fondation Joseph Ki-Zerbo;
8. Ki-Zerbo, Joseph 1976, *Histoire de l'Afrique Noire d'Hier à Demain*, Hatier, Paris ;
9. Lenclud, Gérard, 2008, « Identité et identités », *L'Homme* [En ligne], 187-188, mis en ligne le 01 janvier 2010, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/29356> ; DOI : 10.4000/lhomme.29356 ;
10. Ménessier, Thierry, 2000 « Culture et identité : Une critique philosophique de la notion d'appartenance culturelle », *Le Philosophoire*, 3, (n° 13), p. 211-231. DOI 10.3917/phoir.013.0211 ;
11. Michel, Johann, 2003, « Narrativité, narration, narratologie : du concept ricœurien d'identité narrative aux sciences sociales », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLI-125, mis en ligne le 01 décembre 2009, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ress/562> ; DOI : 10.4000/ress.562 ;
12. Platon, 1966, *La République*, Introduction, traduction et notes par Robert Baccou, éd. Garnier-Flammarion, Paris;
13. Raffestin, Claude, 1995, « Langue et territoire. Autour de la géographie culturelle. » In: Walty Samuel, Werlen Benno (Eds.). *Kulturen und Raum : theoretische Ansätze und empirische Kulturforschung in Indonesien : Festschrift für Professor Albert Leemann*. Zurich : Rüeegger, pp. 87-104 ;
14. Ricoeur, Paul, 1990, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil ;
15. Ricoeur, Paul, 1985, *Temps et récit III*. Paris : Éditions du Seuil ;
16. Rioux-Beaulne, Mitia, 2017, « Individuation et identité chez Diderot », *Dialogue* 0, 1–28, © Canadian Philosophical Association /Association canadienne de philosophie, doi:10.1017/S0012217317000713 ;
17. Sangaré, Noumoutiè, 2019, « L'Afrique en crise : l'éducation comme paradigme opératoire de résolution chez Joseph Ki-Zerbo », in *Le Cahier Philosophique d'Afrique*,

- Actes du Colloque International de Ouagadougou, Thème : philosophie et sociétés en crise, 18 et 19 mars 2019, Tome II, Année 2019, Numéro spécial 0018, pp.161-176 ;
18. Unesco, 1982, Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles, Conférence mondiale sur les politiques culturelles Mexico City, 26 juillet - 6 août 1982 ;
 19. Wolfe, Charles T., 2011, « Éléments pour une théorie matérialiste du soi », (in François Pépin, dir., *La Circulation entre les savoirs au siècle des Lumières. Hommages à Francine Markovits*, Paris, Hermann, <https://hal.archives-ouvertes.fr>).

INTER-TEXTUAL