Revue Internationale DAMBE

ISSN :1987-1996

Volume 2 – Numéro 1 - Décembre 2025

Valorisation des Savoirs Endogènes et Promotion de la Recherche Scientifique

Revue semestrielle multidimensionnelle du CERFDES
Bamako - Mali
https://revuedambe.cerfdesconsulting.com/

CC BY

Revue Internationale DAMBE

Valorisation des savoirs endogènes et promotion de la recherche scientifique.

ISSN :1987-1996

PRESENTATION

Tirant son nom du mot bambara « **Dambé** », qui signifie la dignité, la revue Internationale « **Dambé** » vise à promouvoir la recherche scientifique en mettant en valeur les savoirs endogènes en Afrique et ailleurs. C'est une revue semestrielle adossée au Centre d'études, de Recherche et de Formation sur les Dynamiques Économiques, Environnementales et Sociales (CERFDES). À l'exception des numéros spéciaux dont la publication est conjoncturelle, la revue publie deux numéros par an (Juin et Décembre).

Ayant un intérêt particulier pour les sciences sociales, elle reçoit des contributions de doctrine livrant des réflexions sur toutes les questions ou problématiques actuelles dans des domaines tels que, la géographie, l'économie, le droit, la santé et tout autre sujet concernant les sciences sociales, humaines et environnementales.

Les articles soumis à la revue Dambé sont évalués de façon rigoureuse par un comité scientifique et de lecture composés de chercheurs et d'enseignants-chercheurs de diverses nationalités et de spécialités variées. Tous les articles publiés restent accessibles librement par les auteurs ainsi que par les lecteurs sur le site de la revue.

COMITE EDITORIAL

Président du Comité Scientifique

Pr Balla DIARRA, Professeur titulaire en Géographie, École Nationale d'Administration

Coordinateur Scientifique

Dr Issa DIALLO, Maître de conférences en sociologie de la santé, INFTS

Rédacteur en Chef

Dr Idrissa DEMBELE, Maître assistant en droit, USJPB

Rédacteur en Chef Adjoint

Dr Adama Koné, Géographe, CERFDES

Coordonnateur des Rubriques Sciences de la Santé

Dr Abdoul Salam DIARRA, Maître assistant en Santé Publique, CNRST, Bamako, Mali

Directeur de publication

Dr Malick TIMBINE, Maître assistant en Géographie, environnement et santé, ISH

COMITE SCIENTIFIQUE

Pr Balla DIARRA, Géographie, Ecole Nationale d'Administration, Mali

Pr Flatie OUATTARA, philosophie, Université Joseph K. Zerbo, Burkina Faso

Pr Seydou MARIKO, Géographie, Ensup de Bamako, Mali

Pr Cheich Hamala TOURE, Professeur titulaire, Université des Sciences Juridiques et Politiques de Bamako (USJPB), Mali

Pr Brema Ely DICKO, Sociologue, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (ULSHB), Mali

Pr Aboubacar Sidiki COULIBALY, littérature anglaise, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (ULSHB), Mali

Pr Belco OUOLOGUEM, Philosophie, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (ULSHB), Mali

Dr Bazoumana DIARRASSOUBA, Géographie, Maître de conférences, CAMES, Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire

Dr Nouhoum TANDINA, Maitre de Conférences CAMES, USJPB

Dr Amadou TRAORE, Maître de conférences CAMES en sociologie, Université de Ségou.

Dr Fodié TANDJIGORA, Sociologie, Maitre de conférences CAMES, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (ULSHB), Mali

Dr Ibrahima TRAORE, Sciences de l'Education, Maitre de conférences CAMES, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (ULSHB), Mali

Dr Boureima TOURE, Anthropologie, Maitre de conférences CAMES, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (ULSHB), Mali

Dr Seydou LOUA, Sciences de l'Education, Maitre de conférences CAMES, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (ULSHB), Mali

Dr Abdoulaye GUINDO, Anthropologie médicale, Maitre de conférences CAMES, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (ULSHB), Mali

Dr Kawélé TOGOLA, Anthropologie, Maitre de conférences CAMES, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (ULSHB), Mali

Dr Almamy SYLLA, Anthropologie, Maitre de conférences CAMES, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (ULSHB), Mali

Dr Arouna DEMBELE, Géographie, Maître de conférences, USSGB Mali

Dr Amadou BAMBA, Maître de conférences en Économie, USSGB, Mali

Dr Baba COULIBALY, Géographie Maître de Recherche à l'ISH. Mali

Dr Aimé Assué YAO, Géographie, Maître de conférences CAMES, Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte D'ivoire.

Dr Tuo PEGA, Géographie de la santé, Maître de conférences CAMES, Université Félix Houphouët Boigny.

Dr Papa Fara DIALLO, Maitre de conférences en sciences politiques, Université Gaston Berger de saint Louis, Sénégal

Dr Boubacar dit Dédé TRAORE, Archéologie, Maître de conférences à l'ISH.

Dr N'Gna TRAORE, anthropologie, Maître de conférences à l'ISH.

Dr Issa DIALLO, Maitre de conférences en sociologie de la santé, INFTS.

Dr Souleymane KEITA, Maître de conférences, philosophe, USLHB.

Dr Moctar SIDIBE, Maitre-assistant CAMES, Maitre de conférences, sciences de l'éducation, USLHB.

Dr Mory DIALLO, Maitre-assistant CAMES, Maitre de Conférences, USJPB

Dr Allaye NIANGALY, Maitre de Conférences, USJPB

Dr Abdoul SOGODOGO, Maitre-assistant CAMES, Maitre de Conférences, USJPB

Dr Oumar Toumaly DIALLO, Maitre de conférences, USJPB

Dr Samba SOGOBA, Maître de Conférences, USJPB

Dr Yamadou CAMARA, Maitre de Conférences, USJPB

Dr Ahmed SAMAKE, Maitre de Conférences, USJPB

Dr Mariam SIDIBE, Maitre-assistant CAMES, Maitre de Conférences, USJPB

Dr Fousseyni DOUMBIA, Maitre de Conférences, USJPB

Dr Sounko SISSOKO, Maitre de Conférences, Université de Ségou

Dr Lamine SANDY, Sociologie, Maitre de recherche, INFTS, Mali

COMITE DE LECTURE

Dr Bazoumana DIARRASSOUBA, Géographie, Maître de conférences, CAMES, Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire

Dr Arouna DEMBELE, Géographie, Maître de conférences, USSGB Mali

Dr Issa DIALLO, Maître de conférences des Universités du CAMES en sociologie de la santé, INFTS

Dr Souleymane KEITA, Maître de conférences, philosophe, USLHB.

Dr Moctar SIDIBE, Maitre-assistant CAMES, Maitre de conférences, sciences de l'éducation, USLHB

Dr Tuo PEGA, Géographie de la santé, Maître de conférences CAMES, Université Félix Houphouët Boigny.

Dr Ibrahima TRAORE, Sciences de l'Éducation, Maitre de conférences CAMES, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako (ULSHB), Mali

Dr Mory DIALLO, Maitre-assistant CAMES, Maitre de Conférences, USJPB

Dr Mariam SIDIBE, Maitre-assistant CAMES, Maitre de Conférences, USJPB

Dr Yacouba TENGUERI, Maître-assistant CAMES Sociologie, Université de Dédougou, Burkina Faso.

Dr Amadou BAMBA, Maitre-assistant CAMES, Maître de conférences en Économie, USSGB, Mali

Dr Yéo LANZENI, Maître-assistant CAMES en Géographie, Université Félix Houphouët Boigny d'Abidjan.

Dr Mesmer Luther GUEUYOU, Centre d'études de droit international de l'université Paris Ouest, Enseignant chercheur à l'université de Nantes.

Dr Solim ALEKA, Docteur en Droit public, Ministère de la Santé du TOGO.

Dr Hamidou NAPARE, Sciences de l'éducation, Chargé de Recherches à l'INFSS.

Dr Bakaye TOGOLA, Anglais, études africaines et postcoloniales, UCAD

Dr Issa TOGOLA, Maître assistant en Géographie, Institut de sciences humaines, Bamako.

Dr Soufiana Souleymane MAIGA, didactique des langues université de touba Arabe.

Dr Drissa TRAORE, Maître assistant CAMES, Université de Daloa, RCI.

Dr Tiecoura Hamed COULIBALY, Université Péléforo Gon Coulibaly de Korhogo.

Dr Siaka DOUMBIA, Maître assistant en Géographie, Université de Ségou.

Dr Francis Birama Daba SARR, philosophe, Université cheikh Anta Diop de Dakar.

Dr Falingué KEITA, Économie, USSGB.

Dr Harouna BAGAYOKO, Géographie, USSGB.

Dr Adama KONÉ, Géographie, Université de gestion et de développement durable de Bamako.

Dr Amadou SOW, Droit, Centre d'Etudes, de Recherche et de Prospective en Afrique – CERPA (Mali).

Dr Ibrahima BAMBA, Droit, Institut de pédagogie universitaire de Bamako (IPU)

Dr Lassine DIARRA, Maître-Assistant USJPB.

Dr Adama KONE, Géologie, Maître-Assistant à la FST

Dr Issa OUATTARA, Maître assistant en Géographie, INFTS de Bamako.

Dr Oumar DEMBELE, Géographie, point SUD.

Dr Oumar KONÉ, philosophie, USLHB.

Dr Abdou Bougoury TRAORE, Économie de l'environnement, USSGB.

Dr Lassina TOGOLA, logisticien, USSGB.

Dr Ousmane DOUMBIA, Marketing communication, USSGB.

Dr Toumani KANTE, sciences agronomiques, IER.

Dr Youssouf GUINDO, Géographie de l'environnement, ENSUP.

Dr YAO Koffi Bertrand, Maître assistant CAMES en Géographie, Université Félix Houphouet Boigny d'Abidjan.

Dr Abdoulaye MAIGA, Économie politique, USSGB.

Dr Abdoul wahab Issiaka MAIGA, Administration Éducative et planification. Université privée Attaoune (UPA), BAMAKO

Dr Ousmane Famagan KONATE, Droit public.

Dr Malick TIMBINE, Géographie, environnement et Santé, Maître-Assistant à l'ISH.

Dr Moussa FOFANA, anthropologie de la santé, Maître-Assistant à L'ISH.

Dr Lala Aïché TRAORE, Lettre Moderne, Maître- Assistant à l'ISH.

Dr Yaya SIDIBE, Économie, Maître Assistant à l'USSGB.

Dr Mamoutou BERTHE, Philosophie à l'ENSup.

Dr Abdoulaye N'Tigui KONARE, économiste, Maître- Assistant à l'USSGB.

Dr Boubacar KONATE, Maître-Assistant à l'INFTS.

Dr Ousmane SY, Maître de recherche, Epidémiologiste, Direction Générale de la Santé et de l'Hygiène Publique, Bamako, Mali.

Dr Abdoul Salam Diarra, Maître assistant en Santé Publique, CNRST, Bamako, Mali.

Dr Idrissa DEMBELE, droit, Maitre-Assistant, USJPB

Dr Bengaly GUINDO, Science politique, Maitre-Assistant USJPB

Dr Sory Ibrahim Maiga, Science politique, Maitre-Assistant USJPB

Dr Mohamed BERTHE, droit Maitre-Assistant, École supérieur de journalisme et des sciences de la communication, Bamako

Dr Seydou MALLET, droit, USJPB

Dr Oumar CAMARA, droit, Maitre-Assistant en droit USJPB

Dr Bakary KONE, Maitre-Assistant à l'Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako.

Dr Lamine Boua COULIBALY, Géographie, Maitre-Assistant à l'Université de Ségou.

Dr Soumaila COULIBALY, Psychologie, Enseignant chercheur à l'université des sciences sociales et de gestion de Bamako.

Dr Seydou Soungalo COULIBALY, Sciences de l'éducation, à l'IPU de Bamako.

Dr Ibrahim Amara DIALLO, Philosophie politique et morale, ULSHB.

Dr Ibrahim KONE, relations internationales, FSAP, Bamako

Dr Moïse Jean, Docteur en droit public à l'Université de Nanterre, Chercheur postdoctoral à l'Université de Genève.

SOMMAIRE

HAMET MAHAMANE Mahamadou Bachir, Amadou Issoufou Abdourahimou, MOUSSA MAMOUDOU Boubacar, Abdourahamane Illiassou Salamatou

AUTONOMISATION SOCIO-ECONOMIQUE DES FEMMES DEPLACEES INTERNES : ETUDE DE CAS DANS UNE ZONE POST-CONFLIT DU SAHEL ... 1

SOCIO ECONOMIC EMPOWERMENT OF INTERNALLY DISPLACED WOMEN : A CASE STUDY IN A POST –CONFLIT AREA OF THE SAHEL 1

Oumar DEMBELE, Adama KONE, Arouna DEMBELE, Mounérou DJIRE

ÉTALEMENT URBAIN DE BAMAKO ET OCCUPATION DES ESPACES AGRICOLES DANS LA COMMUNE RURALE DE KALABANCORO : DES IMAGES SATELLITAIRES COMME OUTILS D'ANALYSE SPATIO-TEMPORELLE DE 1980 ET 2022 10

URBAN SPRAWL IN BAMAKO AND OCCUPATION OF AGRICULTURAL SPACES IN THE RURAL COMMUNE OF KALABANCORO : SATELLITE IMAGES AS TOOLS FOR SPATIO TEMPORAL ANALYSIS FROM 1980 AND 2022 10

Mansa DEMBELE

MUTATIONS DES UNITÉS D'OCCUPATION DU SOL ENTRE 1980 ET 2020 DANS LA COMMUNE RURALE DE SANANKOROBA AU MALI..... 29

CHANGES IN LAND USE UNITS BETWEEN 1980 AND 2020 IN THE RURAL COMMUNES OF SANANKOROBA IN MALI 29

Charles SAMAKE, Harouna BAGAYOKO, Youssouf SANGARE

ACTIVITES INFORMELLES ET OCCUPATION ANARCHIQUE DES EMPRISES DE LA GARE ROUTIERE DE SOGONIKO EN COMMUNE VI/BAMAKO (MALI) 45

INFORMAL ACTIVITIES AND ANARCHIC OCCUPATION OF THE GROUNDS OF THE SOGONIKO BUS STATION IN COMMUNE VI 45

Issa TOGOLA

REGULATION DES TRANSPORTS COLLECTIFS DANS LE QUARTIER PERIPHERIQUE DE GOUANA A BAMAKO 59

REGULARIZATION OF PUBLIC TRANSPORT IN THE OUTLYING DISTRICT OF GOUANA IN BAMAKO 59

Adama DEMBELE, Mahamadou Youssouf DEMBELE, Youssouf Kolon COULIBALY

EFFETS DE L'ORPAILLAGE SUR LA SANTÉ HUMAINE DANS LA COMMUNE RURALE DE FOUROU, CERCLE DE KADIOLO, AU MALI 72

EFFETS OF GOLD PANNING ON HUMAN HEALTH IN THE RURAL COMMUNE OF FOUROU, KADIOLO CERCLE, MALI 72

ZOLO-M'BOU Dergy-Strede, MAKITA-IKOUAYA Euloge, KOMBILA Ulrich Davy

PROBLEMATIQUE DE L'ASSAINISSEMENT URBAIN AU CENTRE-VILLE DE NTOUM : RISQUES SANITAIRES LIES A LA GESTION DES DECHETS ET AUX CANIVEAUX OBSTRUES 91

URBAN SANITATION ISSUES IN DOWNTOWN NTOUM : HEALTH RISKS RELATED TO WASTE MANAGEMENT AND BLOCKED GUTTERS 91

BADIEL B. Pascal, Dr Joseph BEOGO

RESILIENCE SCOLAIRE ET INCLUSION DES ELEVES VIVANT AVEC UN HANDICAP VISUEL DANS LE CONTEXTE DE CRISE SECURITAIRE AU BURKINA FASO 108

EDUCATIONAL RESILIENCE AND INCLUSION OF STUDENTS LIVING WITH VISUAL IMPAIRMENTS IN THE CONTEXT OF THE SECURITY CRISIS IN BURKINA FASO 108

Sékou CAMARA

ORPAILLAGE ET DEVELOPPEMENT LOCAL AU MALI : CAS DE LA COMMUNE RURALE DE SELEFOUGOU 125

GOLD PANNING AND LOCAL DEVELOPMENT IN MALI : THE CASE OF THE RURAL COMMUNE OF SELEFOUGOU 125

Adama SISSOKO

TOTEM ET PRESERVATION DE LA BIODIVERSITE AU MALI 141

TOTEM AND BIODIVERSITY PRESERVATION IN MALI 141

Daouda Traoré

LES DETERMINANTS DE LA SATISFACTION AU TRAVAIL : CAS DES ENSEIGNANTS DU CAP DE TOROKOROBOUGOU DU DISTRICT DE BAMAKO 157

THE DETERMINANTS OF JOB SATISFACTION : THE CASE OF TEACHERS IN THE TOROKOROBOUGOU DISTRICT OF BAMAKO 157

NKUFI KIB-BAYIB Omer

DIFFICULTES DE TRANSPORT A KINSHASA : DIAGNOSTIC, IMPACTS SOCIO-ECONOMIQUES ET PISTES DE SOLUTIONS DURABLES 170

TRANSPORT DIFFICULTIES IN KINSHASA: DIAGNOSIS, SOCIO-ECONOMIC IMPACTS AND PATHWAYS TO SUSTAINABLE SOLUTIONS..... 170

Tantely Ny Andry Nomena Anjarasoa RAKOTONINDRINA, Faly Tinasoa ANDRIANANDRASANIRINA, Tantely Oliva RAKOTONINDRINA, Tantely Aro Tafika Notahina Anjarasoa RAKOTONINDRINA

CONTRIBUTION A L'ETUDE DE L'IMPLICATION DES PARENTS TRAVAILLEURS DANS LA SCOLARITE DE LEURS ENFANTS : CAS DES MENAGES DANS LE FONTANY TAMPONTANANA, COMMUNE RURALE FENOARIVO, DISTRICT ANTANANARIVO ATSIMONDRANO, MADAGASCAR 187

CONTRIBUTION TO THE STUDY OF THE INVOLVEMENT OF WORKING PARENTS IN THE EDUCATION OF THEIR CHILDREN: CASE OF HOUSEHOLDS IN THE FOKONTANY TAMPONTANANA, COMMUNE RURAL FENOARIVO, DISTRICT ANTANANARIVO ATSIMONDRANO, MADAGASCAR 187

Bassiaka DEMBELE

CONTES ET PROVERBES : VECTEURS DE LA MEMOIRE COLLECTIVE DANS LA COMMUNERURALE DE PELENGANA, REGION DE SEGOU (MALI) 204

TALES AND PROVERBS : VECTORS OF COLLECTIVE MEMORY IN THE RURAL COMMUNE OF PELENGANA, SÉGOU REGION (MALI) 204

AGBONAGBAN Yao, AMEWU Yawo Agbéko

RÉIFICATION IDENTITAIRE ET PROBLÉMATIQUE DU DÉVELOPPEMENT EN AFRIQUE..... 218

IDENTITY REIFICATION AND THE ISSUE OF DEVELOPMENT IN AFRICA 218

Djibril dit Bibi TOUNKARA, Ali TIMBINE

LA LITTERATURE DE LA RUE : FACTEUR DE DEVELOPPEMENT DES LANGUES LOCALES ET DE LA CULTURE 236

STREET LITERATURE : A FACTOR IN THE DEVELOPMENT OF LOCAL LANGUAGES AND CULTURE 236

RÉIFICATION IDENTITAIRE ET PROBLÉMATIQUE DU DÉVELOPPEMENT EN AFRIQUE

IDENTITY REIFICATION AND THE ISSUE OF DEVELOPMENT IN AFRICA

AGBONAGBAN Yao, Université de Lomé
agbonagbanyao120@gmail.com
AMEWU Yawo Agbéko, Université de Lomé
amewuguy73@yahoo.fr

Résumé

Cet article questionne les alternatives théoriques et pratiques susceptibles de déconstrure la réification identitaire en Afrique. Il se propose d'explorer les conditions de possibilité d'un développement durable pour l'Afrique à la croisée des chemins, dans un contexte géopolitique trouble. Héritée des constructions coloniales et réactivée par les logiques politiques postcoloniales, la réification est l'un des boulets que traîne le continent et dont il peine à s'affranchir. Elle est de nos jours une question de vie ou de mort : l'Afrique n'a d'autre choix que de se redéfinir, de se repenser et de se repositionner par rapport à l'histoire universelle. Dans une approche analytique et critique, et dans l'entrecroisement théorique de philosophie politique, de sociologie politique, de pensée africaine contemporaine, de pensée politique africaniste, des études décoloniales ainsi que la pensée panafricaniste, cette étude postule la décolonisation des identités en Afrique, la restauration de leur potentiel critique, créatif et historique, condition nécessaire pour repenser le développement non comme simple croissance économique, mais comme projet politique, anthropologique et civilisationnel d'une Afrique en recomposition, dans un monde en pleine mutation.

Concepts-clés : Décolonisation des savoirs, Développement, Géopolitique mondiale actuelle, Réification identitaire, Traditions épistémiques africaine

Abstract

This article examines theoretical and practical alternatives that could deconstruct identity reification in Africa. It aims to explore the conditions for sustainable development in Africa at a crossroads, in a troubled geopolitical context. Inherited from colonial constructions and reactivated by postcolonial political logics, reification is one of the burdens the continent carries and struggles to free itself from. Today, it is a question of life or death : Africa has no choice but to redefine itself, rethink itself, and reposition itself in relation to universal history. In an analytical and critical approach, and at the theoretical intersection of political philosophy, political sociology, contemporary African thought, Africanist political thought, decolonial studies, and Pan-Africanist thought, this study advocates for the decolonization of identities in Africa, the restoration of their critical, creative, and historical potential a necessary condition for rethinking development not as mere economic growth, but as a political, anthropological, and civilizational project of a reconfiguring Africa in a rapidly changing world.

Keywords : Decolonization of knowledge, Development, Current global geopolitics, Identity reification, African epistemic traditions

Introduction

Le continentè africain aura été celui qui a connu toutes sortes d'injustices liées à son histoire particulière, par le fait de l'escalavage et de la colonisation. On ne le dira jamais assez : la traite des nègres et la conquête coloniale sont autant d'armes utilisées par les puissnces

occidentales contre les peuples africains pour leur asservissement. Au-delà de ces humiliations toujours visibles au travers des manifestations du néoolonialisme, l'Afrique est victime d'un viol de l'imaginaire dont le comble est sa réfication identitaire. On y retrouve la boîte de Pandore à l'origine des blocages de son décollage économique, politique, social, culturel. Cet article se propose de questionner, à nouveaux frais, la manière dont les identités rendues figées, essentialisées, et instrumentalisées dans des discours tant locaux qu'internationaux, sont facteurs de retard historique de l'Afrique. Parler de réification en contexte africain, c'est faire allusion au processus par lequel les identités qui auraient pu être comprises comme plurielles et dynamiques, s'historicisant et s'inscrivant dans la dynamique des mutations rapides du monde, sont au contraire essentialisées, rigidifiées et folklorisées.

En contexte africain, cette fixation des identités se manifeste par l'imposition de catégories rigides souvent héritées des schémas coloniaux et perpétuées par des dispositifs politiques et économiques postcoloniaux qui ont pour effet de réduire la complexité des trajectoires sociales et culturelles à des ethnies, des tribus ou des groupes monolithiques, figés dans des représentations essentialistes. Le bilan trop mitigé des politiques de développement sur le continent ne surprend guère. Il est globalement induit par les effets pernicieux et déstabilisateurs de la réification : en singeant les identités sous forme d'entités fixes, certains dispositifs de développement reproduisent, sinon amplifient, des clivages et des fractures sociales, bloquant les dynamiques d'émancipation et la capacité d'action des acteurs locaux. Ces pratiques maintiennent l'Afrique en marge de l'histoire universelle, elle qui reste réduite à la portion congrue dans le jeu géopolitique mondial. Il appert l'urgence d'une déconstruction des catégories réifiantes à travers la constitution de stratégies de résistance épistémique et politique, et surtout de réinvention de l'être négro-africain.

Comment la réification identitaire, perçue sous ses formes politiques, culturelles et idéologiques, contribue-t-elle à la persistance de la crise du développement en Afrique ? Ce travail explore quelques alternatives théoriques et pratiques, notamment celles de la décolonisation des savoirs, des approches centrées sur les dispositifs participatifs locaux à même d'aider à déconstruire la réification identitaire et de penser des modèles novateurs et authentiques de développement en Afrique. Dans un contexte marqué par des rapports de forces induits par la géopolitique, rapports souvent asymétriques, où les normes, fonds et conditions des programmes de développement sont largement dictés par des acteurs externes, il convient de relever la marge de manœuvre de l'Afrique en termes de stratégies de déconstruction et de résistance épistémique, politique, économique et culturelle.

Dans un entrecroisement théorique de philosophie politique, de sociologie politique, de pensée africaine contemporaine, de pensée politique africaniste, des études décoloniales ainsi que la pensée panafricaniste, cette étude postule la décolonisation des identités en Afrique, la restauration de leur potentiel critique, créatif et historique, condition nécessaire pour repenser le développement tout à la fois comme croissance économique, projet politique, anthropologique et civilisationnel d'une Afrique en recomposition, dans un monde en pleine mutation. Notre démarche est ternaire. Nous évoquerons d'abord la genèse et les dynamiques de la réification identitaire en Afrique. Nous analyserons ensuite la réification identitaire et la crise du développement en Afrique. Nous explorerons enfin les enjeux d'une philosophie du développement pour l'Afrique dans la géopolitique internationale actuelle.

1. Genèse et dynamiques de la réification identitaire en Afrique

La problématique de la réification identitaire en Afrique requiert une approche attentive qui rende compte des complexités historiques, politiques et épistémologiques engendrées par les

processus coloniaux et postcoloniaux. En effet, si la cartographie frontalière arbitraire, les administrations directes ou indirectes, la production savante classificatoire et la traite transatlantique ont conjointement contribué à « rigidifier » les identités, il faut s'interroger précisément sur la nature et les implications de cette rigidification. La réification désigne, en effet, ce phénomène par lequel des identités, originellement fluides, plurivoques et dynamiques, sont transformées en objets rigides, presque « chosifiés », auxquels on prête une existence substantielle et immuable, souvent en dehors du contexte historique de leur genèse. On y aperçoit des enjeux politiques et sociaux majeurs, notamment en termes de reconnaissance, de légitimité et de distribution du pouvoir. Cette cristallisation identitaire, loin d'être un simple effet collatéral, s'inscrit dans une stratégie coloniale visant à maîtriser, ordonner, et contrôler les populations africaines : elle dépasse largement l'époque coloniale puisqu'elle continue à structurer les représentations et les pratiques politiques contemporaines. De ce point de vue, il importe de relever les interfaces entre processus historiques et productions savantes qui n'ont eu de cesse de participer à l'essentialisation des appartenances collectives, à rebours des modes de catégorisation identitaire traditionnels.

S'interroger sur la réification identitaire en Afrique, c'est à la fois en connaître la genèse ainsi que les responsabilités : les agents coloniaux et les savants européens, mais aussi les élites locales qui, dans certains cas, ont contribué à (re)produire et à renforcer ces catégories. La réification n'est pas simplement un effet passif d'une imposition coloniale, mais aussi un processus dialectique impliquant plusieurs acteurs. C'est un truisme de reconnaître que la réification identitaire, formée dans un contexte colonial, trouve une seconde vie dans les États postcoloniaux souvent contraints de s'appuyer sur ces catégories pour organiser la gouvernance, distribuer les ressources ou légitimer leur autorité. Cette continuité soulève une problématique épistémologique et politique : celle du rapport entre héritage colonial et souveraineté locale, entre constructions exogènes et reconstructions endogènes. Quoi qu'on en dise, comprendre comment ces héritages structurent encore aujourd'hui les représentations politiques et sociales, est indispensable pour dépasser les effets de la réification, et envisager des dynamiques de déconstruction ou d'hybridation identitaire plus compatibles avec les réalités africaines contemporaines.

Il y a une littérature très abondante sur les identités en Afrique dans la mesure où elles sont constituves de l'État africain, dans ses phases et recommencements. Elles sont malheureusement l'objet des manipulations les plus perfides et apparaissent à maints égards comme causes et effets de la crise de l'État africain. En effet, en Afrique, les identités — ethniques, religieuses, linguistiques, culturelles ou nationales, sont perçues tantôt comme des réalités naturelles, immuables, tantôt comme héritées. Plusieurs travaux en sciences sociales ont montré que ces identités sont, en grande partie, historiquement construites, politiquement instrumentalisées et socialement reproduites. La colonisation, les processus de formation des États postcoloniaux, les jeux de pouvoir internes, ainsi que les dynamiques contemporaines de mondialisation ont contribué à figer, essentialiser ou instrumentaliser des identités devenues par la force des choses lit de Procuste de toutes formes de mystification. Elles sont, à la vérité, des données dynamiques, contrairement à la conception essentialiste largement répandue dans certains discours politiques africains qui a tendance à les fossiliser et à les rigidifier. Les identités, en Afrique comme ailleurs, sont des données qui s'historicisent en tant qu'articulation d'expériences, de mémoires, de pratiques symboliques et d'institutions. On trouve en elles une dimension narrative, indispensable pour comprendre l'odyssée de l'État africain. En somme, les identités en Afrique sont le produit d'une dialectique entre héritages précoloniaux, violences coloniales, résistances culturelles, hybridations modernes et aspirations globalisées.

Mais la question qui mérite d'être tranchée est pourquoi et comment les identités en Afrique sont-elles l'objet de réification ? Le terme réification est ici pris selon l'acception marxienne, résultant de la critique marxiste de l'aliénation. Il désigne la transformation d'un sujet vivant en chose, en entité manipulable, figée, instrumentalisée. Dans le contexte de la modernité, il renvoie aux rapports humains aux objets, mesurés, quantifiés, classifiés. Dans les théories postcoloniales, la réification est recontextualisée : elle décrit le processus par lequel l'identité africaine est transformée en objet exotique, figé, utilisable pour légitimer un pouvoir politique ou pour répondre à des marchés culturels mondiaux (tourisme, industrie mémorielle, néo-folklorisation, diplomatie èéconomique, etc.).

Le continent fricain, malgré ses brillantes civilisations (égyptienne et nubienne), ainsi que ses énormes potentialités, n'a pas réussi à s'imposer dans l'histoire en raison du viol de son imaginaire. Dépouillée de son identité, l'Afrique est demeurée une proie, une marchandise à la merci des prédateurs coloniaux. Elle se retrouve ontologiquement vidée, son histoire bafouée. Le corrélat est le fait qu'elle bat le record d'un retard historique, elle qui semble réduite à la portion congrue, presque sur tous les plans : économique, politique et même culturel. Le point de départ de cette ironie de l'histoire est sans doute les pratiques odieuses dont l'Afriue a été victime que sont la traite négrière, le colonialisme et le nécocolonialisme, et dont elle garde toujours les stigmates. Le mal de l'Afrique, c'est donc la falsification de son histoire. Les exemples sont légion pour illustrer, par quelques faits, cette page sombre du continent. Nous évoquerons le cas des religions du Livre, dites révélées.

Quel était le rapport de l'Afrique aux religions dites révélées ? Il faut dire que ces rèeligions sont vécues dans un déchirement ontologique radical et leurs pratiques apparaissent à bien des égards comme un effet de mode (Y. A. AMEWU, 2021, p.208-209. La réalité est la pratique d'un synchrétisme dans lequel ceux quèi prétendent être chrétiens ne peuvent en aucun cas se réclamer d'une croyance pure. On èretrouve dans les faits une croyance hybride mi-traditionnelle, mi-chrétienne. On voit cette situation contrastée avec la mission originelle de l'évangélisation. Pour le christianisme, Christ est le Messie et la grande mission consiste à aller dans tous les coins et recoins du monde pour le révéler. Seuls ceux qui auront cru seront sauvés. Presque simultanément, à côté se développe l'islamisation de l'Afrique, ayant des principes quasiment similaires au christianisme. L'islam établit en effet, en devoirs les « cinq piliers » que tous les musulmans dignes doivent exécuter chaque jour et dont la profession de foi est : « Il n'y a d'autre dieu qu'Allah et Mohammed est son prophète ». Cette profession de foi n'exclut pas des pratiques hybrides qui installent dans une éthique de renoncement de soi, d'arrachement à soi.

Ce n'est point de l'absence d'une vie religieuse qu'il s'agit, mais le statut même de la religion. Peut-on voir dans le religieux en Afrique un principe organisateur de l'action après l'épisode de la colonisation ? Il n'est point de doute que la religion soit un enjeu dans la maîtrise de l'histoire. Cette histoire en contexte africain, quelle est-elle ? Où est-elle ? Comment est-elle écrite ? La religion en Afrique est à réinventer au regard de sa falsification par le colonialisme, tout comme les autres éléments de la culture ; elle est un rejeton d'une uniformisation culturelle, d'un impérialisme culturel, mieux d'une « occidentalisation du monde » (S. Latouche, 1989) qui malheureusement poussent les Africains à substituer à la fécondité de leurs valeurs culturelles un vide tragique, un imaginaire falsifié. Il n'est pas surprenant d'assister à une théologie façade, vécue comme une mise en scène, à défaut d'une légitime reconnaissance.

Qu'on ne s'étonne pas de ce que l'aspiration culturelle refoulée à cause de l'impérialisme culturel, fasse retour, le plus souvent, sous la forme de refoulés explosifs, en tout cas nocifs pour le lien social. Ces refoulés prennent souvent deux formes : l'explosion identitaire et la

montée des intégrismes religieux. La crise théologique en Afrique n'est pas en dehors de cet enjeu majeur qui en appelle à la prise de conscience de l'identité culturelle et politique de l'homme africain, opprimé dans sa race et à cause d'elle par le colonisateur. Tout ceci s'est fait par le biais d'une aliénation culturelle dont la responsabilité incombe aussi aux Africains, surtout cette catégorie d'intellectuels désignés par C. Anta-Diop (1979, p.15) comme « cosmopolites-scientistes-modernisants » pour qui « fouiller dans les décombres du passé pour y trouver une civilisation africaine est une perte de temps devant l'urgence des problèmes de l'heure ».

L'une des preuves flagrantes de la réification identitaire dans les pratiques religieuses en Afrique est le statut même du religieux pris dans l'entre-deux de la modernité et de la tradition. Les grandes religions universelles se situent dans les limites d'unités culturelles déterminables. À preuve, le bouddhisme peut être regardé comme déterminant pour la compréhension de la culture indienne qui lui a donné naissance, le christianisme pour celle de la culture romaine et hellénistique du monde méditerranéen, l'islam pour la culture arabe. L'expansion de ces grandes religions conduit à la même conclusion : bien que théoriquement universelles, elles ont toutes les trois, rencontré une limite à leur diffusion, limite évidemment imposé par des facteurs culturels. On sait que le christianisme s'est diffusé grâce à un processus d'acculturation qui a commencé avec la romanisation, c'est-à-dire la réduction à une unité culturelle spécifique des peuples européens et qui se poursuit avec la colonisation européenne de cette partie du monde qui en sortit christianisée. Il en est de même de l'islam apparu avec la conquête arabe, autre cas de réduction à une unité culturelle spécifique. Quant au bouddhisme, une fois accomplie sa propagation en Chine, où il renaît comme un produit de la culture chinoise (tandis qu'à la même époque il disparaît de l'Inde, son berceau culturel), il se présente comme confronté à deux formes d'acculturation : l'une d'une part de l'Inde et « indianise » les cultures inférieures environnantes en les faisant devenir « bouddhistes », l'autre qui part de Chine et porte la culture chinoise, y compris le bouddhisme, juste dans le lointain Japon.

Il faut noter que le processus d'acculturation que revêtent ces religions universelles se vit comme crise dans les cultures inférieures. Cette crise n'est rien d'autre que le choc de la rencontre de deux cultures : l'une perçue comme traditionnelle, l'autre considérée comme moderne. On pourrait faire la même lecture au sujet de l'acculturation religieuse en Afrique. Pour maints analystes, la crise théologique en Afrique est consécutive à la rupture advenue entre la modernité et la tradition. Face à cette crise et dans un contexte de bouleversement de l'univers religieux en Afrique : recrudescence de la sorcellerie, islam en situation de renouveau, R. Otayek et C. Toulabor (1990, p. 109) estiment que le christianisme par exemple se repense en termes de « théologie africaine ou d'inculturation ». Cette mutation est en effet consécutive à l'explosion de la religiosité populaire en raison de son allogénéité. Le religieux en Afrique est l'objet d'un schisme advenu entre les identités et le message théologique. Cette situation est due globalement à l'histoire falsifiée du continent par le fait de la colonisation qui a invalidé tous les éléments de culture, y compris le religieux.

En effet, dans un contexte historique où l'histoire africaine a été falsifiée et érodée par le colonialisme et le néocolonialisme, les religions traditionnelles africaines sont d'une manière ou d'une autre tenue en piètre estime. En lieu et place des religions traditionnelles authentiques, des religions étrangères ont été imposées et se pratiquent le plus souvent par snobisme et modernisme. Il s'ensuit un déchirement entre les pratiques traditionnelles et les nouveaux modes de religiosité. Aussi se pose-t-il le problème du statut du religieux dans l'espace public africain. Celui-ci naît en effet de l'historicité de la pratique religieuse, au regard de sa désarticulation avec les cultures africaines. En l'absence d'une vie religieuse authentique, on assiste à une vile généralisation des modes de vie qui ne sont ni modernes ni traditionnels. C'est ainsi que l'ancestralité africaine, riche et variée, s'est vite étiquetée comme culte de démons.

Les prêtres traditionnels d'antan sont considérés désormais comme des sorciers. L'Afrique rentre dans un bouleversement profond de son histoire, sur fond d'un déracinement de son être. Les secrets du feu selon certains préceptes, l'invocation des génies, des dieux, des esprits bienfaiteurs, divers arts de chasse comme pour la guérison de certaines maladies face auxquelles la médecine moderne se révèle impuissante, sont abandonnés.

Un autre facteur majeur de la réification est l'extravertion des savoirs. La colonisation et le phnénomène de la mondialisation ont rendu possible la diversification des horizons épistémologiques et l'édification d'une communauté scientifique internationale. Ceci concourt globalement à la fécondité des sciences en général et des sciences sociales en particulier en contexte africain. Cependant, on peut tout de même s'interroger sur le statut de ces sciences en Afrique et leur impact réel sur le développement du continent. Les autres régions du monde sont-elles devenues partenaires à part entière de la production des connaissances ? Sont-elles à part entière co-gestionnaires de l'héritage scientifique mondial, co-auteurs et co-responsables des décisions qui le concernent, ou sont-elles toujours, aujourd'hui comme hier, marginalisées par rapport à la gestion de ce savoir ? Ces questionnements du philosophe béninois Paulin Hountondji (2005, p.39-40, valent leur pesant d'or. Pour cet auteur, rien n'est moins sûr, au regard de l'extraversion galopante qui régit la communauté scientifique surtout africaine, à rebours d'un pluriversalisme académique réel.

Pour Paulin Hountondji, cette extraversion se manifeste de multiples façons. La post-colonie importe du Nord ses équipements de laboratoire, faute d'avoir su, elle-même, mettre en place une industrie appropriée ; elle importe de même les pièces de rechange, ce qui peut entraînerdes attentes interminables et un retard considérable dans l'exécution des plans de recherche. Par ailleurs, elle importe les livres, les revues, et l'essentiel de sa documentation scientifique. Pis encore, sa propre production intellectuelle est aspirée vers le Nord, destinée avant tout à la consommation externe. Le chercheur du Tiers-Monde, le chercheur africain en particulier publie de préférence, quand il le peut, dans des revues et des maisons d'édition occidentales. Par ailleurs, quand il publie dans des revues locales, il sait que laplupart de celles-ci, pour peu qu'elles respectent les "normes internationales", sont davantage lues hors d'Afrique qu'en Afrique.

On aperçoit aisément l'influence subie dans sa manière d'écrire, sa méthodologie et sa démarche intellectuelle, dans sa manière de traiter les questions et dans le choix de ces questions elles-mêmes. Il y a un autre facteur qui explique l'extraversion des productions africaines. Pour Hountondji, le chercheur africain comme les chercheurs du Sud en général, est comme « un nomade institutionnel » : il va et vient sans cesse, à la recherche de financement de sa recherche. Ce « tourisme scientifique Sud/Nord (*Ibid.,* p. 48), ajouté au phénomène de la fuite des cerveaux du Tiers-Monde, souvent dénoncée mais jamais efficacement combattue, n'est, sont causes et effets de l'extraversion générale de l'activité intellectuelle, scientifique et plus généralement économique, au Sud. C'est la conséquence logique d'un système mis en place par la colonisation et porté aujourd'hui par la mondialisation. Cette dernière postule, à la vérité, le dialogue entre les cultures, dans le sens d'une dialectique tradition-modernité. Dans tous les pays du monde, la science moderne, l'activité de recherche formelle, systématique, organisée coexiste, lorsqu'elle existe, avec les savoirs dits traditionnels. Mais peut-on s'attendre à cette évidence en contexte africain ?

Le viol de l'imaginaire africain fait que les modalités de cette coexistence sont problématiques dans le contexte de l'Afrique. On apprécie, pour ainsi dire l'avertissement de Kwame Nkrumah (1964) qui, dans son *Consciencisme*, mettait en garde contre le risque de "schizophrénie" pouvant découler d'une mauvaise gestion de la coexistence des cultures. Comment pourrait-il en être autrement, dès lors que le discours colonialiste nous exclut de

l'histoire universelle ? Nkrumah (*Ibid.,* p. 97) a pu écrire : « L'histoire de l'Afrique, telle que l'exposent les universitaires européens, a été encombrée de mythes pervers. On a même nié que nous fussions historiquement un peuple ». Pour Hountondji, on observe malheureusement qu'en Afrique, les corpus de connaissances pré-coloniaux, les savoirs sur les plantes, les animaux, la santé et la maladie, les techniques agricoles et artisanales, au lieu de gagner en exactitude et en rigueur au contact de la science exogène, ont plutôt tendance à se replier sur eux-mêmes et subsistent, dans les meilleurs des cas, à côté des savoirs nouveaux, dans une relation de simple juxtaposition. Le comble est que maints savoirs se perdent et disparaissent de la mémoire collective : « Il faudra dire les causses d'une telle amnésie, examiner les conditions de cette régression historique, et proposer des remèdes », conclut Hountondji (*Ibid*., p.49).

On retiendra, somme toute que la réification identitaire en Afrique trouve ses racines les plus profondes dans le système colonial et néocolonial. Sur le plan politique, les administrations européennes ont systématiquement classifié les populations africaines selon des catégories supposées naturelles et stables : « tribu », « ethnie », « race », « coutume ». Cette classification, présentée comme objective et scientifique, était en réalité une technique de gouvernance destinée à contrôler, diviser et exploiter les sociétés colonisées. Mahmood Mamdani (2004) décrit cette structuration coloniale comme la création de « citoyens » urbains et modernes d'un côté, et de « sujets » ruraux soumis à la coutume de l'autre. La « tradition » est inventée pour figer les sociétés rurales dans un passé immobile, alors que les pratiques étaient historiquement flexibles et adaptatives. Les chefs coutumiers, parfois inventés ou légitimés par l'administration, deviennent les vecteurs de l'autorité coloniale, institutionnalisant un pouvoir fondé sur l'identité réifiée. La matrice coloniale produit trois effets majeurs : -La naturalisation des différences : ce qui était historiquement contingent est transformé en identité immuable ; - La hiérarchisation sociale : certaines ethnies ou groupes sont favorisés politiquement ou économiquement, d'autres marginalisés ; et une essentialisation culturelle : la culture est fixée comme un ensemble de traits stables, légitimant le contrôle colonial.

Pour ce qui concerne les formes postcoloniales de la réification, on peut relever le rôle joué par l'État, les élites et les partis politiques. En effet, après les indépendances, les élites africaines ont souvent reproduit des catégories réifiantes pour consolider leur pouvoir. Les identités réifiées deviennent des outils stratégiques : mobilisation électorale, répartition des ressources, construction de l'État-nation sur des fondements ethnicistes et tribalistes. Par exemple, dans plusieurs États africains, les quotas ethniques ou régionaux sont utilisés pour la représentation politique ou la distribution de postes publics. L'identité devient alors une monnaie politique, un instrument de conquête et de conservation de le pouvoir. Le panafricanisme, dans sa récupération militante et démagogique, surtout dans sa confusion avec l'africanisme et l'afrocentrisme, n'est pas en reste. Achille Mbembe, dans *De la postcolonie* (2000, Avant-propos), y voit des écueils dangereux à l'enracinement d'un panafricanisme authentique.

La réification identitaire n'est plus seulement un phénomène étatique ou politique : elle est désormais amplifiée par la mondialisation. Les marchés globaux, le tourisme, l'industrie culturelle et les médias participent à la fixation de représentations identitaires. Les diasporas africaines y jouent un rôle, principalement dans la circulation des identités : elles réinterprètent, mythifient ou essentialisent certains traits culturels pour créer des communautés transnationales. Ces identités « exportées » reviennent influencer les sociétés d'origine, en exacerbant, à maints égards, des clivages politiques et religieux. Par ailleurs, les technologies numériques et les réseaux sociaux contribuent à cette dynamique en offrant des plateformes où l'identité est performée, mais polarisée. Le résultat est la (re)production d'identités publiques hyper-réifiées, parfois déconnectées des pratiques locales concrètes.

Au total, les conséquences de la réification identitaire sont profondes et multiples. Dans l'espace politique, les catégories ethniques figées sont mobilisées pour légitimer l'accès aux ressources ; elles génèrent des clientélismes et des politiques publiques fragmentées, et créent des rivalités intercommunautaires, sources de conflits civils ou électoraux. Au niveau social et symbolique, la réification produit une violence épistémique : elle impose une vision de l'identité qui exclut ou marginalise les alternatives, entravant la reconnaissance des diversités internes et la participation citoyenne. Elle bloque ainsi l'émergence d'une identité collective inclusive, essentielle pour un développement démocratique et durable. Les identités sont mises en marché, notamment à travers le tourisme culturel, qui valorise certaines traditions figées ; les produits culturels globalisés (musique, artisanat, littérature) qui imposent des stéréotypes ; les politiques de coopération internationale qui instrumentalisent certaines communautés pour des programmes de développement. Ce phénomène montre que la réification n'est pas seulement un legs colonial ou postcolonial ; elle s'inscrit dans un processus globalisé, où les identités africaines sont instrumentalisées, idéologisées et transformées en ressources économiques et symboliques, manipulables. Ces dynamiques produisent des effets négatifs sur le fonctionnement des institutions, sur la cohésion sociale et sur la possibilité d'un développement inclusif.

2. Réification identitaire et crise du développement en Afrique : critique des savoirs dominants et restitution des traditions épistémiques africaines

La réification identitaire à travers les discours coloniaux, néocoloniaux étatiques et néolibéraux contribue à la (re)production structurelle du sous-développement en Afrique. Plusieurs cadres conceptuels de philosophie politique permettent de s'en rendre compte et en appellent à une prise en compte attentive de son contexte historique, profondément marqué par la période coloniale et ses prolongements postcoloniaux. En effet, la genèse du sous-développement dans de nombreux pays africains se trouve intrinsèquement liée aux dynamiques imposées par la domination européenne, laquelle a structuré non seulement les économies locales, mais aussi les constructions identitaires et politiques. L'imposition de régimes coloniaux repose en grande partie sur une essentialisation des populations africaines dans des catégories figées, souvent infériorisantes, qui servaient à justifier moralement et matériellement la conquête et l'exploitation. Cette construction identitaire décontextualisée a eu pour effet de figer les sociétés africaines dans des rôles de subalternité, de servitude économique et politique, ce qui impacte directement les trajectoires de développement.

On le sait, la colonisation a instauré une hiérarchisation raciale et civilisationnelle, où l'Afrique est largement perçue comme un continent « arriéré », en marge de l'histoire universelle. Cette perception a façonné les politiques administratives et économiques coloniales : l'extraction des ressources, la spécialisation dans certains produits primaires, et la marginalisation des formations étatiques locales authentiques. La structure économique qui en résulte est caractérisée par une dépendance vis-à-vis des marchés mondiaux et une faible capacité d'industrialisation autonome. Le substrat colonial ne se réduit toutefois pas à une simple exploitation économique ; il trace un horizon politique où la souveraineté réelle des États postcoloniaux est compromise par la transposition des logiques d'administration coloniale et par la dépendance persistante envers les anciennes puissances, sous des formes renouvelées : assistance technique, aide au développement, coopération universitaire, etc.

Dans ce contexte, les modèles de développement adoptés en Afrique, sont aveuglément calqués sur ceux des pays occidentaux, et parfois imposés par les agences financières internationales. L'émergence du néolibéralisme dans les années 1980, avec ses réformes structurelles proposées par le Fonds monétaire international et la Banque mondiale, vient

accentuer ces dynamiques. Sous couvert de rationalisation économique et d'efficience, ces politiques favorisent souvent la privatisation des secteurs publics, la réduction des dépenses sociales, et l'intégration des économies africaines aux flux capitalistes mondialisés dans des conditions asymétriques. Le contexte historique du développement du continent africain est inscrit globalement dans un enchevêtrement complexe de temporalités et d'acteurs. La colonialité ne se limite pas au passé, mais s'actualise dans des formes d'identification et d'organisation sociale qui perpétuent les hiérarchies de pouvoir et d'exclusion. La réification identitaire y joue un rôle clé en naturalisant des rapports asymétriques et en empêchant la reconnaissance de la pluralité, de la dynamique et de l'autodétermination des sociétés africaines. Ce constat invite à reconsidérer les cadres conceptuels de philosophie politique, notamment ceux mobilisant des notions tels que la domination structurelle, la reconnaissance sociale et l'émancipation, afin de mieux comprendre comment les discours identitaires participent à la reproduction du sous-développement et à la marginalisation politique.

Les discours coloniaux créent des catégories raciales et civilisationnelles rigides, où l'Afrique est généralement associée à l'archaïsme, à la sauvagerie ou à l'incapacité à s'autogouverner. Cette essentialisation a eu des effets performatifs puissants, car en la diffusant à travers les institutions coloniales, les médias et les savoirs académiques, ces représentations contribuent non seulement à légitimer la domination coloniale, mais aussi à façonner les identités subjectives des individus colonisés. Ces derniers se trouvent assignés à des rôles subalternes. La postcolonie hérite de cette dynamique, non sans la complexifier. Les États africains indépendants, en s'appuyant souvent sur des modèles étatiques occidentaux importés, voient une réification des identités politiques nationales : les discours étatiques tentent de fédérer une diversité ethnique et culturelle hétérogène via des narratifs parfois homogénéisants, voire discriminants. Il en résulte une essentialisation des groupes internes, susceptible d'alimenter des tensions ethno-politiques et de miner la cohésion sociale. La tension entre unité étatique et pluralité identitaire, dans ce cas, engendre une instabilité systémique, partie prenante de l'incapacité à instaurer un développement politique durable.

Par ailleurs, la vague néolibérale, qui a redéfini les paradigmes de la gouvernance économique et sociale depuis les années 1980, insuffle une nouvelle forme de réification identitaire, cette fois-ci inscrite dans des catégories économiques et sociales globalisées. On observe une prédominance de figures discursives qui réduisent l'Afrique à des entités homogènes définies par leur supposée faiblesse, leur pauvreté chronique et leur besoin permanent d'assistance extérieure. Ces catégories, telles que « pays en développement », « bénéficiaire passif d'aide » ou « marché émergent fragile », fonctionnent comme des formes renouvelées de réification. Elles forcent une lecture unidimensionnelle qui occulte les capacités d'innovation locale, les résistances politiques et les dynamiques multiples propres au contexte africain. Tout compte fait, ces catégorisations contribuent davantage à maintenir les pays africains dans une posture de dominée sur la scène internationale.

Il n'est pas surprenant d'observer la continuité entre ces catégorisations coloniales, postcoloniales et néolibérales : elles forgent un cadre symbolique où la subjectivité africaine est à la fois dévalorisée et figée. En réduisant l'Afrique à la portion congrue, en termes de visibilité dans les architectures internationales, ces catégorisations empêchent la reconnaissance de la pluralité et des transformations structurelles. Aussi rendent-elles difficiles tout projet politique fondé sur l'autonomie et la souveraineté réelle. Du point de vue de la philosophie politique, cette problématique illustre les mécanismes par lesquels les structures de domination ne sont pas uniquement imposées de l'extérieur, mais sont également intériorisées et reproduites à travers des formes discursives et symboliques. La réification identitaire fonctionne ainsi comme une contrainte anthropologique, sociale et politique qui ancre le sous-développement dans des cadres de pensée et d'action.

Cette contrainte anthropologique est portée et entretenue par la « colonialité du pouvoir » au travers des catégories et hiérarchies imposées par le colonialisme, intériorisées presque inconsciemment par des populations qui semblent avoir perdu tout repère. Ce qui est plus à redouter est le fait que ces catégories s'inscrivent durablement dans la matrice du savoir, du pouvoir et des identités. On comprend pour ainsi dire l'orientation paradigmatique des approches décoloniales qui privilégient une lecture pluriverselle des identités, en refusant l'homogénéisation et en revendiquant la reconnaissance des expériences particulières, politiques et humaines des peuples africains.

Ces approches décoloniales s'intéressent aux discours dominants au cœur des mécanismes complexes qui perpétuent le sous-développement structurel en Afrique. Aussi invitent-elles à une réflexion rigoureuse sur les modes de construction de l'identité, les rapports de pouvoir, ainsi que la capacité des sociétés africaines à envisager leur devenir en termes d'autonomie, de justice et d'émancipation. On y voit un élan critique susceptible d'ouvrir la voie à des stratégies de libération identitaire, ce préalable indispensable à toute transformation politique et économique véritablement décoloniale et émancipatrice du continent.

La critique des savoirs dominants s'impose comme une étape cruciale pour déconstruire les mécanismes épistémiques qui perpétuent la marginalisation des traditions africaines dans les champs académiques, politiques et de développement. Cette remise en cause ne saurait se réduire à une simple posture contestataire. Elle requiert l'engagement volontariste du continent en termes d'innovation et de mutation anthropologique radicale, au travers l'évidence d'un constat empirique et réflexif que les systèmes de connaissances perçus comme « universels » reproduisent un horizon épistémologique occidental, dont les catégories, concepts et méthodes écrasent ou ignorent les formes locales de compréhension du monde. Le défi majeur reste la déconstruction des rapports de pouvoir asymétriques qui naturalisent la domination des savoirs « savants » au détriment des savoirs endogènes, considérés comme anecdotiques, primitifs, voire non-scientifiques.

L'idée de mutation anthropologique en contexte africain n'a de sens qu'à travers la restitution des traditions épistémiques africaines. Celle-ci s'inscrit dans une démarche de réhabilitation et de valorisation de patrimoines de pensée trop longtemps occultés, notamment les systèmes oraux, les pratiques rituelles, les philosophies communautaires, les connaissances agroécologiques ou médicales indigènes. Cette restitution engage un déplacement épistémique qui ne se limite pas à insérer des savoirs africains dans les grilles occidentales, mais à repenser le cadre même de production de la connaissance. Il s'agit ainsi d'affirmer la pluralité des modes de savoir qu'ils soient spirituels, éthiques, cosmologiques ou pragmatiques comme des sources légitimes et nécessaires à la compréhension des réalités sociales africaines contemporaines. Il importe tout de même d'observer la précaution que la restitution des savoirs africains se fasse en tenant compte des dynamiques propres aux sociétés africaines, où les rapports au savoir sont souvent organiquement liés aux formes de pouvoir, d'appartenance et de transmission intergénérationnelle. Par exemple, dans de nombreuses communautés, le savoir ne se dissocie pas de la dimension sociale : il est incarné par des détenteurs légitimes chefs coutumiers, prêtres, guérisseurs qui combinent autorité symbolique et fonction sociale. Les travaux d'Alassane Ndaw (1983) sont à ce titre évocateurs, dans la mesure où à « faire appel à la tradition qui nous nous a transmis un capital d'idées fort précieux », à « nous efforcer de conquérir cet héritage en nous l'assimilant intellectuellement » (*Ibid*., p. 45). Il en est de même des travaux de Jean-Godefroy Bidima (1997). Ce dernier, à travers « la palabre », met en lumière maints aspects fécondants des traditions africaines. Bidima soutient, en effet que la palabre africaine n'est pas simplement un bavardage traditionnel mais une institution juridique, politique et éthique fondée sur la parole partagée : elle est « un paradigme politique » (*Ibid*., p.37) par excellence. Elle constitue une véritable juridiction communautaire, productrice de normes, créatrice de

consensus, régulatrice de conflits et garante de la cohésion sociale. La palabre n'est pas qu'un « reste culturel » ; elle est une forme alternative de rationalité politique et juridique, porteuse d'une conception africaine de la justice.

Pour Bidima, la palabre est une institution de discussion publique et inclusive ; un procès discursif visant non la victoire d'une partie mais la reconstruction du lien social ; un espace performatif où la parole fait acte (elle répare, juge, pacifie, rétablit l'honneur, produit norme et vérité). Elle fonctionne sur la base de l'écoute, la patience, la médiation, la participation, le souci du consensus, la reconnaissance du tort et la recherche de la réconciliation. En mettant en exergue les dimensions fondamentales de la palabre : juridique, politique, éthique et anthropologique, Bidima ouvre la voie à une démocratie délibérative africaine, fondée sur la parole, l'inclusion et la participation. Il s'agit d'un bon instrument, non seulement de résolution des crises sur le continent, mais de compréhension de la complexité de la politique africaine.

La reconnaissance des épistémologies africaines invite à dépasser les modalités modernes, universalistes et individualistes de légitimation des savoirs, pour envisager des modes hybrides intégrant traditions et innovations, réflexivités locales et dialogues internationaux. C'est dans cette perspective que les dispositifs participatifs peuvent jouer un rôle de médiation fondamentale, en permettant aux acteurs locaux de réinvestir leur histoire cognitive et symbolique dans les processus de construction des politiques publiques ou des projets de développement.

La critique des savoirs dominants articule avec force la nécessité de déconstruire les catégories identitaires essentialisées imposées par les héritages coloniaux et les discours postcoloniaux simplifiés. Ces catégories, souvent stabilisées dans une logique dichotomique (tradition *versus* modernité, local *versus* global), contribuent à une réification identitaire qui aliène les sujets africains à des rôles figés, empêchant la reconnaissance de leur capacité à produire des alternatives innovantes. La restitution des traditions épistémiques africaines s'impose pour ainsi dire comme un levier pour recomposer la pluralité identitaire, non comme un simple pluralisme multiculturaliste, mais comme un processus dynamique où les identités sont continuellement revendiquées, transformées et négociées dans un contexte postcolonial.

La revendication épistémique africaine revendique l'idée d'un savoir situé, dans lequel la connaissance n'est ni neutre ni universelle, mais ancrée dans des contextes historiques, géographiques et culturels spécifiques. En redonnant voix aux traditions africaines, il devient possible de formuler des modèles alternatifs de développement social et politique qui ne se réduisent pas à la reproduction des paradigmes occidentaux, mais qui s'enrichissent de pratiques adaptatives, solidaristes, holistiques et durables, mieux adaptées aux écosystèmes spécifiques et aux valeurs communautaires africaines. Toutefois, cette restitution doit éviter le piège d'une essentialisation inversée, qui figerait les savoirs africains dans un passé idéalisé et immuable.

La démarche critique invite par conséquent à un travail d'actualisation qui reconnaît les processus de syncrétisme, d'hybridation et de métissage dont sont également traversées les épistémologies africaines. Ces dernières ne sont pas étrangères aux courants de globalisation, ni à la circulation des idées à travers la diaspora ou les réseaux transnationaux. Leur vitalité réside précisément dans leur capacité à incorporer les influences extérieures tout en forgeant des réponses endogènes, animées par un souci d'émancipation politique et de justice sociale. Par exemple, les philosophies de la sagesse africaine revisitée par les jeunes générations d'intellectuels au sein du courant néo-africaniste illustrent ce dialogue fécond entre tradition et modernité.

Dans un contexte international marqué par les rapports de domination institutionnelle et économique, la restitution des traditions épistémiques africaines contribue à redéfinir non seulement les normes et critères du savoir valide, mais aussi les enjeux politiques attachés à son contrôle. Ce déplacement épistémique accroît la capacité des acteurs africains à s'auto-penser et à agir en sujets souverains, remettant en question les trajectoires imposées par les acteurs extérieurs. Dès lors, la décolonisation des savoirs ne peut se concevoir séparément d'une redéfinition des rapports de pouvoir à différentes échelles, instaurant un *continuum* entre épistémologie, politique et développement durable. Cette complexité invite à reconfigurer la cartographie des savoirs, renouant avec les principes d'équité, de reconnaissance qui fondent la justice sociale en contexte postcolonial africaine.

3. Quelle philosophie du développement pour l'Afrique dans la géopolitique internationale actuelle ?

S'il est un sujet qui demeure omniprésent dans les débats académiques, politico-économiques, culturels et sociaux, c'est bien la problématique du développement en Afrique. Cette question lancinante qui est demeurée l'un des enjeux majeurs de la pensée politique africaine, est pendant longtemps abordée sous l'angle technocratique ou économiciste, sous l'influence des schémas occidentaux, avec pour corollaire, l'imposition d'un processus unilinéaire faisant de l'Occident l'épicentre de la civilisation. Ces schémas en appellent de nos jours à une refondation philosophique, à des changements de paradigmes, au regard des mutations rapides du monde ainsi que les recompositions géopolitiques. De ce point de vue, le développement africain ne peut être pensé ni comme simple rattrapage économique, ni comme réaffirmation culturaliste, mais comme une praxis de souveraineté et de puissance historique, repositionnant le continent dans le nouvel ordre mondial, comme acteur majeur.

La revendication de la dignité de l'Africain en tant qu'homme libre de disposer de son destin propre et de son histoire, apparaît comme un préalable nécessaire de l'affirmation de soi, par soi et pour soi. F. Eboussi Boulaga voit dans cet enjeu le « désir d'attester une humanité contestée ou en danger » (1977, p.7), et la meilleure manière de le faire, c'est de décliner son identité, non pas pour la présenter comme figée, mais comme une réalité dynamique. Le refus de l'aliénation sous toutes ses formes apparaît pour ainsi dire comme décisif. S'il est vrai que « l'usage de l'aliénation comme arme de domination est vieux comme le monde » (C. Anta-Diop, 1979, p.14), il n'en demeure pas moins qu'il est temps que les Africains « se penchent sur leur propre histoire et leur civilisation » (*Ibid*., p. 15). Mais que faire dès lors que les Africains se trouvent comme déjà embarqués par l'Occidèent qui, savamment a réussi à leur inoculer « le poison culturel » (*Idem*.), celui d'une éthique de renoncement de soi ?

Il s'agit d'un tournant théorique qui consacre une fois pour toute, l'abolition du paradigme développementaliste, mieux l'épuisement du postulat du développement de rattrapage imposé pendant longtemps à l'Afrique, sans autre forme de procès. Pour rappel, ce postulat repose sur une conception linéaire de l'histoire, dans laquelle les sociétés africaines seraient appelées à « rattraper » un modèle occidental supposé universel. Cette vision, héritée de la théorie de la modernisation, repose sur une ontologie implicite de l'histoire unique et progressive. Or, comme l'a montré Samir Amin, ce modèle ignore la structure asymétrique du système capitaliste mondial, fondé sur la polarisation centre/périphérie (S. Amin, 1973, p.45-78). L'Afrique n'est pas « en retard » : elle est structurellement assignée à une position subalterne dans la division internationale du travail. Qui plus est, la montée en puissance de nouveaux acteurs (Chine, BRICS, Russie, Turquie) semble ouvrir un espace de manœuvre stratégique pour les États africains. Toutefois, sans philosophie autonome du développement, cette multipolarité risque de reproduire des formes renouvelées de dépendance.

C'est précisément ce que Nkrumah désignait déjà comme le néocolonialisme, entendu comme « la dernière étape de l'impérialisme ». Pour cet auteur, le développement est un problème politique continental : le développement africain est indissociable de celle de l'unité politique du continent. Contrairement aux approches développementalistes dominantes, qui prennent l'État-nation comme unité d'analyse évidente, Nkrumah considère que la balkanisation héritée de la colonisation constitue l'obstacle structurel majeur au développement africain. Dans *L'Afrique doit s'unir,* il affirme explicitement que les États africains postcoloniaux sont économiquement non viables pris isolément, car privés de marchés intégrés, de capacités industrielles suffisantes et de poids stratégique dans les négociations internationales. Le développement n'est donc pas, chez lui, un problème de politiques sectorielles, mais une question de puissance collective. Dans le *Consciencisme*, Nkrumah soutient que la libération africaine exige une synthèse idéologique entre les héritages africains, islamiques et européens, orientée vers une finalité socialiste. Le développement est dans ce contexte pensé comme réorganisation consciente des forces productives, sous la direction d'un pouvoir politique souverain.

La critique nkrumahiste du néocolonialisme est une anticipation des enjeux actuels de la géopolitique mondiale. L'apport majeur de Nkrumah à la philosophie du développement réside sans doute dans sa conceptualisation du néocolonialisme. Il montre que l'indépendance formelle peut coexister avec une dépendance économique et financière profonde, entretenue par le contrôle des flux commerciaux ; la domination monétaire et l'ingérence institutionnelle. Cette analyse anticipe de manière remarquable les mécanismes contemporains de la mondialisation néolibérale. Elle permet de comprendre pourquoi les politiques de développement africaines, lorsqu'elles sont conçues dans le cadre imposé par le FMI et la Banque mondiale, produisent rarement une transformation structurelle.

On comprend l'urgence d'une praxis philosophique comme socle d'un développement authentique, fondé sur la rupture historique. Pour Marcien Towa (1971), toute philosophie du développement doit commencer par une désacralisation des traditions figées, des autorités non discutables et des discours identitaires qui paralysent l'action historique. Le développement est ainsi conçu comme exercice collectif de la raison, orienté vers l'autonomie décisionnelle. Pour Towa, le développement ne peut être authentique que s'il est le produit d'une délibération rationnelle libre, et non d'une imitation servile des modèles extérieurs. Il rejoint ici, tout en la radicalisant, la critique nkrumahiste du néocolonialisme. Cependant, là où Nkrumah insiste sur l'unité et l'État, Towa insiste sur la formation de sujets rationnels, capables de critique et de responsabilité historique.

Le développement devient alors un processus éthique et politique, et non simplement économique. En lien avec la géopolitique mondiale, le développement en Afrique ne peut qu'être rupture violente avec l'ordre colonial. Frantz Fanon (1987) introduit une dimension décisive souvent absente des discours sur le développement : la conflictualité constitutive de l'histoire coloniale et postcoloniale. Dans *Les Damnés de la terre*, il montre que le monde colonial est structuré par une violence systémique, qui ne peut être abolie par de simples réformes graduelles : « La décolonisation, qui se propose de changer l'ordre du monde, est, on le voit, un programme de désordre absolu » (*Ibid.,* p. 25). Le développement, pour Fanon, suppose donc une rupture radicale avec l'ordre colonial et néocolonial, y compris dans ses formes intériorisées. On apprécie pour ainsi dire, la critique fanonienne des élites et l'échec du développement postcolonial. Fanon formule une critique implacable des élites africaines postindépendance, qu'il accuse de se contenter d'un rôle de courroie de transmission entre le capital international et les masses populaires. Cette bourgeoisie nationale, dépourvue de projet productif, contribue à l'échec du développement en reproduisant les structures de dépendance.

Cette analyse éclaire puissamment les impasses contemporaines qui sont : la captation des ressources ; l'extraversion économique ; et la dépolitisation du développement.

Frantz Fanon radicalise la critique du développement colonial en montrant que le monde colonial est structuré par la violence. Dès lors, le développement ne peut être un simple processus d'intégration pacifique dans l'ordre mondial existant. Aussi met-il en cause les élites nationales et la trahison du projet de développement. Fanon met en garde contre la bourgeoisie nationale africaine, tentée de se contenter d'un rôle d'intermédiaire entre le capital international et les masses. Cette analyse conserve aujourd'hui une actualité saisissante qui interpelle l'intégration des philosophies autochtones dans les politiques publiques. Cette dernière constitue une étape déterminante pour ancrer la décolonisation des savoirs dans des dispositifs institutionnels susceptibles de transformer les dynamiques politiques et sociales en Afrique. Cette intégration ne peut se réduire à un simple ajout cosmétique ou à une reconnaissance symbolique des traditions locales, mais doit se traduire par des mécanismes concrets et effectifs qui réinventent les processus décisionnels et normatifs. Le défi majeur réside dans la capacité à concilier des systèmes épistémiques distincts souvent empreints d'ontologies et d'axiologies divergentes avec les contraintes et logiques des institutions publiques modernes, elles-mêmes héritières d'une rationalité bureaucratique façonnée par des cadres occidentaux.

Le premier mécanisme, qui émerge largement dans la littérature sur la gouvernance inclusive, réside dans l'adoption de dispositifs participatifs véritablement décentralisés, favorisant l'implication directe des détenteurs de savoirs autochtones dans la conception, la mise en œuvre et l'évaluation des politiques. Par exemple, les conseils de sages traditionnels ou les assemblées communautaires sont reconnus comme des instances légitimes de délibération dans plusieurs contextes africains. Leur inclusion dans les schémas politiques ne signifie pas une simple consultation ponctuelle, mais une codification institutionnelle qui leur confère un rôle effectif dans la prise de décision. Cette co-construction active permet d'opérer un dialogue entre savoirs endogènes et savoirs scientifiques, stimulant ainsi des solutions hybrides adaptées aux contextes locaux.

Toutefois, la reconnaissance formelle ne suffit pas à garantir une réelle intégration. Les politiques publiques doivent également se pencher sur la transposition et la traduction des concepts autochtones afin qu'ils puissent dialoguer efficacement avec les cadres réglementaires et juridiques nationaux. Il appert la nécessité d'une double opération épistémologique : une analyse critique des catégories autochtones pour en faire émerger les principes essentiels et une reformulation méticuleuse de ces principes selon un langage compatible avec l'appareil institutionnel. Par exemple, les notions africaines de « *ubuntu* » ou de *« jua kali* » recèlent des visions du vivre-ensemble, de la solidarité et de la responsabilité sociale profondément ancrées dans la tradition, mais dont l'harmonisation avec des cadres normatifs occidentaux imposent une relecture attentive afin d'éviter la simplification ou la déformation. Ce processus de traduction conceptuelle fait éclore une véritable épistémologie interculturelle, qui permet aux philosophies autochtones de ne pas être confinées à l'oralité ou à des pratiques informelles, mais de dialoguer sur un pied d'égalité avec les savoirs académiques et technocratiques dominants.

Un autre mécanisme sous-jacent à cette intégration est l'institutionnalisation de formations et de cursus académiques qui valorisent et enseignent les théories politiques autochtones, contribuant ainsi à former des agents publics ou des décideurs à des paradigmes alternatifs. Ce volet éducatif est crucial, car il influe directement sur les imaginaires collectifs à travers lesquels les politiques publiques sont conçues. En revanche, il exige une refondation des curricula universitaires pour y inclure des philosophes africains, des traditions orales et des méthodologies propres aux sciences sociales indisciplinées. À titre d'illustration, les universités

sud-africaines et kényanes ont commencé à intégrer dans leurs programmes des cours sur la décolonisation des savoirs et les philosophies autochtones, favorisant un renouvellement épistémique qui dépasse la seule sphère académique pour irriguer les pratiques administratives et politiques. On peut se félciter également de l'initiative de Mahmadé Savadogo autour du « philosopher en mooré »[6]

Cette démarche s'accompagne également de la création d'espaces hybrides, tant physiques que symboliques, où les détenteurs de savoirs autochtones, les chercheurs, les acteurs publics et les membres de la société civile peuvent se rencontrer et co-construire des savoirs et des stratégies politiques. Des programmes tels que les plateformes communautaires de dialogue ou les conférences interdisciplinaires réunissant intellectuels africains et représentants traditionnels témoignent de cette volonté de tisser des ponts épistémologiques. Ces espaces permettent de dépasser la monolithie des approches classiques et d'instituer une temporalité politique autre, qui prend acte de l'historicité des savoirs autochtones tout en les projetant dans les enjeux contemporains.

Sur un plan plus structurel, la réforme des cadres législatifs et réglementaires devient un levier essentiel pour incorporer les philosophies autochtones de manière institutionnelle. Cela passe par exemple par la reconnaissance juridique des modes coutumiers de gouvernance et des droits collectifs liés aux terres, aux ressources naturelles et aux patrimoines culturels. Des cas notoires tels que la Namibie ou le Ghana illustrent la tentative de concilier pluralités normatives dans un droit étatique modernisé. Ce pluralisme juridique, s'il est bien pensé, refuse l'imposition exclusive du droit civil occidental au profit d'un système hybride qui accorde une place non marginale aux normes autochtones.

Néanmoins, ces mécanismes rencontrent de multiples obstacles qui soulignent la persistance d'asymétries de pouvoir héritées du colonialisme et renforcées par la globalisation néolibérale. Parmi ceux-ci, l'inflexibilité bureaucratique, la résistance politique des élites modernes et la méfiance des institutions internationales contraignent souvent la profondeur des processus d'intégration. Les politiques publiques fonctionnent fréquemment comme des « dispositifs de capture » qui récupèrent et neutralisent les savoirs autochtones en les déformant à des fins administratives ou économiques, sans restituer aux communautés leur souveraineté épistémique. Dans ce contexte, la vigilance critique et la contestation citoyenne deviennent des conditions sine qua non pour incarner la radicalité décoloniale dans la praxis politique.

En définitive, les mécanismes d'intégration des philosophies autochtones dans les politiques publiques ne sauraient se concevoir comme une fin en soi, mais plutôt comme un moyen de recomposer les rapports de pouvoir à l'intérieur des sociétés africaines et face aux barrières internationales. Ils ouvrent la voie à une reconfiguration plurielle et dynamique de la pensée politique, capable de réinscrire la pluralité identitaire au cœur des stratégies de développement. Cette démarche, strictement liée à la restitution des traditions épistémiques présentée précédemment, procède d'une volonté politique et intellectuelle de refuser la naturalisation des hiérarchies cognitives, pour faire émerger des modèles de gouvernance qui combinent justice sociale, reconnaissance culturelle et durabilité politique. En ce sens, la décolonisation des savoirs n'est pas seulement un enjeu académique, mais un projet politique ambitieux qui traverse les institutions publiques, les chaînes de légitimation du savoir et les pratiques même du pouvoir en Afrique contemporaine. Ces mécanismes, pour être efficients,

[6] Un projet innovant qu'il convient de saluer et d'étendre sur le continent à partir d'autres expériences.

méritent d'être inscrits comme défis transnationaux, avec pour corollaire, des perspectives de réformes des institutions internationales et réseaux de solidarité panafricaine.

On peut inscrire les débats actuels sur la réforme des institutions internationales dans une dynamique où la remise en question de la gouvernance globale est indissociable d'une reconnaissance accrue des spécificités et des capacités des territoires africains. Cette exigence rejoint directement la nécessité, développée précédemment, de dépasser les approches uniformes et décontextualisées en faveur d'un ancrage renforcé dans les savoirs et les pratiques locales. Il importe de concevoir des réformes institutionnelles non seulement comme des ajustements techniques, mais surtout comme des processus politiques visant à rééquilibrer les rapports de pouvoir sur la scène internationale. L'idée d'une réforme ne saurait se réduire à une simple représentation symbolique accrue des pays africains dans les organes décisionnels classiques de l'ONU ou du FMI. Elle doit reposer sur une transformation structurelle, qui permette à ces institutions de reconnaître pleinement le pluralisme identitaire africain et de soutenir les dynamiques locales. Par exemple, la proposition d'une Assemblée panafricaine renforcée, aux pouvoirs décisionnels élargis, traduit l'aspiration à un espace politique continental auto-organisé, capable de peser collectivement dans les négociations internationales tout en assurant une gouvernance locale démocratique et inclusive. Ce projet s'inscrit dans la continuité des mouvements panafricains historiques.

Dans le prolongement de la prise en compte des capacités locales, les réseaux de solidarité panafricaine apparaissent comme des leviers concrets d'une mise en œuvre effective des transformations institutionnelles souhaitées. Ces réseaux, qu'ils soient formels comme l'Union africaine ou divers organismes régionaux ou informels, constitués d'alliances entre organisations de la société civile, mouvements sociaux et diasporas, jouent un rôle crucial dans la construction d'une citoyenneté politique élargie. Leur force réside dans leur capacité à articuler, à l'échelle transnationale, des engagements qui conjuguent reconnaissance mutuelle et redistribution des ressources, sur des bases qui dépassent les logiques étatiques strictes. Ainsi, ils favorisent l'émergence d'espaces de dialogue pluralistes, où les identités ne sont plus figées ni instrumentalisées, mais au contraire reconnues dans leur historicité, leur hybridity et leur dynamisme.

Un point fondamental réside dans la capacité de ces réseaux à fonctionner comme des incubateurs de pratiques démocratiques innovantes, par exemple à travers des dispositifs participatifs conjoints qui associent les populations locales aux prises de décisions concernant des enjeux aussi variés que la gestion des ressources naturelles, la protection sociale ou la réconciliation interculturelle. Ces initiatives expérimentales, tout en devant éviter les risques de récupération néocoloniale ou d'essentialisation identitaire, incarnent une forme de gouvernance cosmopolitique, adaptée aux défis globaux, mais articulée aux réalités territoriales africaines. Leur développement pourrait également contribuer à renforcer la pression sur les institutions internationales pour qu'elles adoptent des règles et des normes plus équitables, tenant davantage compte des choix politiques endogènes et des impératifs de durabilité socio-politique.

Ces propositions doivent évidemment être envisagées en dialogue critique avec les contraintes extérieures, dominées par l'ordre néolibéral mondial et les rapports asymétriques de puissance, ainsi qu'avec les fragilités internes, souvent marquées par la persistance d'élites captant les leviers du pouvoir et marginalisant certaines catégories sociales. La réforme des institutions internationales et le renforcement des réseaux panafricains apparaissent alors comme des conditions nécessaires, mais non suffisantes, d'une émancipation véritable. Il importe donc de promouvoir simultanément des stratégies combinant réforme normative, construction sociale locale et transformations économiques, en intégrant pleinement les notions de reconnaissance et de redistribution avancées dans ce travail.

Dans cette optique, des approches interdisciplinaires, mêlant philosophie politique, économie politique, sociologie et sciences du développement, sont essentielles pour concevoir des modèles institutionnels à la fois légitimes, efficaces et adaptables. La perspective d'une décolonisation institutionnelle engage un travail profond de relecture critique des fondements du droit international, des politiques de coopération et des pratiques diplomatiques, afin d'y intégrer la complexité identitaire et la capacité d'agir des acteurs africains. Ce chantier participatif et réflexif, qui conjuguera des apports théoriques et empiriques, ouvre un horizon où la pluralité identitaire et la durabilité socio-politique ne sont plus perçues comme des obstacles, mais comme des ressources fondamentales pour bâtir un avenir postcolonial renouvelé.

Conclusion

La réification identitaire demeure un boulet que trainent les politiques africaines de développement. Elle un écueil majeur à l'émergence du continent, à son repositionnement dans la géopolitique mondiale actuelle. La réification identitaire ne relève pas seulement de l'ordre symbolique : elle a des conséquences directes sur les dynamiques économiques, institutionnelles et politiques. Elle fragilise l'État, délégitime les institutions, entrave la cohésion sociale et bloque la constitution de projets collectifs susceptibles de porter des transformations structurelles. Sur le continent. Contrairement aux illusions économicistes, la question du développement en Afrique ne peut être réduite aux seuls paramètres macroéconomiques, techniques, financiers ou géostratégiques. Elle requiert un travail de déconstruction critique des imaginaires identitaires et des dispositifs idéologiques qui les perpétuent. Cette déconstruction doit viser *in fine* une réinvention critique de l'être africain et de l'Afrique dans leur identité et historicité.

Il appert l'urgence d'une mutation anthropologique dont le soubassement est le rejet des savoirs dominants, la déconstruction de l'imaginaire et de l'histoire falsifiés imposés à l'Afrique, sans autre forme de procès Cette mutation anthropologique, dans ses phases et recommencements, implique l'engagement volontariste du continent en termes d'innovations, de ruptures systémiques successives, de refontes normatives, de choix déchirants. L'effervescence actuelle des mouvements panafricanistes, par-delà leurs dérives militantes et démagogiques, doit en tenir compte. Le panafricanisme n'a d'avenir que s'il intègre le défi majeur que représente la déconstruction des rapports de pouvoir asymétriques, la restitution des traditions épistémiques africaines, bien entendu dans la ligne d'une éthique d'ouverture et de partage, par dépassement des postures essentialisantes et clivantes.

Références bibliographiques

AMEWU Yawo Agbéko, 2021, « L'afrothéologie et le destin du religieux en Afrique », in *Logiques et rationalités dans les traditions africaines*, Cotonou, Les Éditions des Diasporas, pp.208-220.

AMIN Samir, 1989, *L'Afrique dans le système mondial*, Paris, La Découverte.

AMIN Samir, 1973, Le *développement inégal*, Paris, Minuit.

BAYART Jean-François, 1989, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Fayard.

BIDIMA Jean-Godefroy, 1997, *La palabre – Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon.

DIOP Cheikh Anta, 1981, *Civilisation ou barbarie*, Paris, Présence africaine.

DIOP Cheikh Anta, 1981, *L'unité culturelle de l'Afrique noire. Domaine du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique*, Paris, Présence Africaine.

DIOP Cheikh Anta, 1970, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence africaine

EBOUSSI BOULAGA Fabien, 1977, *La crise du Muntu – Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence Africaine.

FANON Frantz, 1987, *Les damnée de la terre*, Paris, La Découverte.

HOUNTONDJI Paulin, 2005, « Le savoir mondialisé : déséquilibres et enjeux actuels » in NDAYWEL E NZIEM & KILANGA MUSINDE Julien (Dir.), *Mondialisation, cultures et développement*, Paris, Maisonneuve & Larose, pp. 39-56.

LATOUCHE Serge, 2000, *La planète uniforme*, Paris, Climats

LATOUCHE Serge, 1989, *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire,* Paris, La Découverte.

MAMDANI Mahmood, 2004, *Citoyen et sujet*, Paris, Karthala, 2004.

MBEMBE Achille, 2000, De *la postcolonie*, Paris, Karthala.

MUDIMBE Valentin Yves, 2021, *L'invention de l'Afrique – Gnose, philosophie et ordre de connaissance,* Paris, Présence africaine.

MUDIMBE Valentin Yves, 1982, *L'odeur du père - Essai sur les limites de la science et de la vie en Afrique noire,* Paris, Présence africaine.

NDAW Alassane, 1983, *La pensée africaine – Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, Nouvelles Éditions Africaines.

NKRUMAH Kwame, 1964, Le *Consciencisme – Philosophie et idéologie pour la décolonisation et le développement*, Paris, Payot.

OTAYEK Réné & TOULABOR Comi, 1990, « Innovations et contestations religieuses », in *Politique africaine*, Paris, Karthala.

ROSTOW Walt Whitman, 1960, *Les étapes de la croissance économique*, Paris, Seuil.

TOWA Marcien, 1971, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*, Yaoundé, Éditions CLE.

WIREDU Kwasi, 1996, *Cultural Universals and Particulars*, Bloomington, Indiana University Press.