

Éditorial

Un géant s'en est allé

Cette 12^e Assemblée générale a lieu exactement un an et neuf mois après la disparition d'un illustre membre du CODESRIA, un des plus engagés envers la problématique de la sphère publique en Afrique. Le mercredi 28 mars 2007 restera gravé dans les mémoires comme un triste jour pour les chercheurs en sciences sociales d'Afrique et d'ailleurs. C'est le jour où est survenue la mort, à Pretoria, du Professeur Archibald Monwabisi Mafeje (Archie, comme l'appelaient affectueusement ses amis, collègues et admirateurs), une sortie sans bruit qui a mis les nombreuses personnes qu'il avait côtoyées directement ou indirectement dans un état de tristesse ou de colère.

Archie Mafeje, l'homme de science type et un des esprits polyvalents et extraordinaires que l'Afrique a connu, était de son vivant une légende dans tous les sens du mot. Son érudition et sa compréhension des questions – de pratiquement toutes les questions – étaient époustouflantes. Ses discours transcendaient les barrières disciplinaires et étaient caractérisés par un esprit combatif et engagé dans la transformation sociale. En tant qu'universitaire bien au fait de l'histoire de l'Afrique de ces six derniers siècles, il a rassemblé ses collègues pour résister à la servitude intellectuelle sur laquelle se développent toutes formes de domination étrangère. Il était intransigeant dans son appel pour la libération de nos imaginations collectives comme fondement de la libération du continent. Dans toutes ces entreprises, il s'était également distingué par son insistance sur la rigueur et l'originalité scientifiques. Sa sévérité absolue avec les collègues médiocres dans leurs analyses était sa marque. La force de sa plume et la passion de ses interventions allaient toujours de pair avec un style remarquablement polémique unique qui n'était pas réservé à ceux qui ont des connaissances hésitantes. Voilà l'homme qui nous a quittés le 28 mars 2007 pour rejoindre les héros et héroïnes disparus de la communauté africaine de recherche en sciences sociales. Grand panafricain, chercheur de renom, débatteur de première classe, combattant de premier plan dans la lutte pour la justice sociale, et gentleman aux grands principes humanitaires, Archie a été enterré le samedi 7 avril 2007 à Umtata, en Afrique du Sud.

Le Professeur Archie Mafeje était Sud-Africain de naissance. Il a fait ses études et commencé sa carrière à l'Université du Cap mais, comme nombre de Sud-Africains, il a dû quitter son pays, poussé par l'apartheid. Il a passé la majeure partie de sa vie en exil. Il a obtenu un Ph.D en anthropologie et sociologie rurale de l'Université de Cambridge en 1966. En 1973, à l'âge de 34 ans, il est nommé professeur d'anthropologie et de sociologie du développement à l'Institut des études sociales de la Haye par une loi du parlement et avec l'approbation des universités néerlandaises, devenant le premier universitaire africain à être ainsi honoré aux Pays-Bas. Cette nomination lui conférait l'honneur d'être un des professeurs de la Reine Juliana et un des pairs du royaume. Son nom apparaît dans les prestigieuses pages bleues du bottin national néerlandais.

La carrière professionnelle d'Archie Mafeje s'étend sur quatre décennies et sur trois continents. De 1969 à 1971, il fut chef du Département de Sociologie de l'Université de Dar es-Salaam, en Tanzanie. Il partit ensuite à la Haye en tant que professeur visiteur d'anthropologie sociale du développement et directeur du programme d'études du développement rural, du développement urbain et du travail à l'Institut des études sociales, de 1972 à 1975. C'est là qu'il rencontra son épouse et compagne, le Dr Shahida El-Baz, universitaire et activiste égyptienne. En 1979, il accepte le poste de Professeur de sociologie à l'Université américaine du Caire. Il est ensuite Professeur de sociologie et d'anthropologie et directeur du Centre de recherche multidisciplinaire de l'Université de Namibie de 1992 à 1994. Mafeje était également chercheur principal ou professeur invité dans plusieurs autres universités et centres de recherche en Afrique, en Europe et en Amérique du Nord. Il est l'auteur de plusieurs livres, monographies et articles de revues. Sa critique du concept de tribalisme et ses travaux sur l'anthropologie sont très largement cités dans les ouvrages de référence. Il a également entrepris un travail de pionnier sur les questions foncières et agraires en Afrique.

Mafeje retourna en Afrique du Sud plusieurs années après la fin de l'apartheid et il y fut nommé Chercheur associé par le National Research Foundation (NRF) ; il travaillait au Centre de la Renaissance africaine de l'University of South Africa (UNISA). En 2001, Archie Mafeje devint membre du Comité scientifique du Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA) et en 2003 il reçut le titre de membre honoraire à vie du Conseil. En 2005, le Professeur Archie Mafeje était nommé Distingué Lauréat du CODESRIA en collaboration avec l'Africa Institute of South Africa à Pretoria.

L'incarnation des idéaux et des combats intellectuels de l'Afrique

Archie Mafeje était à maints égards l'exemple même des idéaux intellectuels qui ont été les artisans de la création du CODESRIA en 1973, et qui ont nourri et poussé en avant le Conseil pendant ces trente cinq années. Pour Issa Shivji, c'était un homme d'une « grande rigueur et intégrité intellectuelles » qui ne faisait pas de compromis sur les idées, et « dont les idées étaient si fortes qu'on avait instinctivement l'impression de l'avoir connu depuis des temps immémoriaux ». C'était un chercheur rigoureux et minutieux qui dès le début des années 1960 impressionnait son professeur et directrice de thèse – Monica Wilson – par la qualité et la profondeur de sa maîtrise de l'ethnographie à Langa (John Sharp). Mais comme l'a fait remarquer avec justesse sa fille Dana, en réaction à la multitude d'hommages qui ont suivi son décès, Mafeje était plus qu'un simple géant intellectuel. Il était avant tout un être humain. « Mon père était un personnage critique, mais plein de bienveillance, dur mais rempli de compassion, sarcastique mais empreint de douceur, un peu fou mais si

brillant, entêté mais dévoué, mais par-dessus tout un passionné ».

En effet, c'était cette passion et cette compassion, cette humanité qui faisaient qu'il était à la fois apprécié et contesté, laissant peu de personnes indifférentes face à son esprit vif, incisif et critique, et son amour pour le débat dans lequel il n'hésitait pas, de façon métaphorique, à croiser le fer ou à faire couler le sang. Ses débats avec ses pairs intellectuels africains dans les pages du *Bulletin du CODESRIA* – que nous avons reproduits dans ce numéro spécial en hommage à Mafeje – étaient, comme l'a dit Ali Mazrui (un de ses adversaires intellectuels), « brutaux – pratiquement sans réserves ! » Ali Mazrui, dont Archie Mafeje attaquait violemment l'idée de « colonisation interafricaine » comme une tentative pour faciliter la recolonisation de l'Afrique par l'Europe, regrette de ne pas avoir eu « une réconciliation intellectuelle officielle » avec Mafeje avant son décès (Ali Mazrui). Sa franchise absolue, son tranchant, ses tournures de phrases brillantes, son cynisme, son style polémique, ses positions inébranlables et sa tendance à pousser les arguments jusqu'à leurs conclusions logiques, et même au-delà, faisaient que Mafeje donnait parfois l'impression d'être « profondément aigri ».

Cependant, il y avait suffisamment de raisons d'être aigri et attristé pour quelqu'un qui est en guerre contre l'hégémonie intellectuelle de ceux qui proclament la vérité et la sagesse universelles, sans tenir compte du temps et de l'espace, sur un continent où beaucoup de ses collègues continuent d'embellir leurs références avec des écrivains étrangers du Nord global, pour prouver leur intellectualité (cf. Issa Shivji, Jimi Adesina). Il y avait des raisons d'être aigri et attristé, pour quelqu'un d'éminemment critique du double langage et d'autres défauts de l'élite politique et intellectuelle africaine (Kwesi Prah), de se rendre compte qu'une telle dissemblance était beaucoup plus profondément ancrée et résiliente qu'il ne l'imaginait au départ. Et il y avait effectivement des raisons d'être aigri et attristé pour être persuadé de retourner « au pays » dans une Afrique du Sud postapartheid où en fait, il y a peu de post quoi que ce soit, et où, au lieu de serrer les rangs pour remporter la bataille des idées, nombreux sont les intellectuels noirs qui continuent d'être encouragés à quitter le monde universitaire pour entrer dans un gouvernement, dans le milieu des entreprises ou dans les ONG, où la bureaucratie et les gains importent plus que la production de savoirs, la justice sociale, la vérité et la réconciliation (Eddy Maloka).

Malgré son immense générosité d'esprit et sa capacité à tenir compte de l'opinion de l'autre partie même quand il n'était pas d'accord avec elle, Archie se sentait plus en exil de retour chez lui, en Afrique du Sud, qu'il ne s'était jamais senti loin de son pays. Selon Jimi Adesina, Mafeje s'est rendu compte de l'intimité relative dont il jouissait dans les milieux du CODESRIA à travers la souffrance causée par son isolement intellectuel en Afrique du Sud. « La tragédie pour nous tous », écrit Jimi Adesina, « c'est qu'Archie n'est pas mort de mort naturelle – il est mort de négligence et d'isolement intellectuels. Malgré son amour énorme pour sa famille et ses amis fidèles de toujours, l'oxygène d'Archie, c'était l'engagement intellectuel vigoureux. Il se nourrissait d'une érudition sérieuse, rigoureuse et pertinente. Privé de cela, il a tout simplement dépéri ». Et pourtant, comme le soutient Maloka, au lieu de succomber à l'amertume et à la tristesse, Mafeje aurait dû se servir de « sa stature intellec-

tuelle imposante et son approche qui consiste à « aller droit au but » pour aider à « présenter des arguments en faveur d'une intelligentsia noire, dynamique, forte et indépendante, en tant que force avec laquelle compter en affrontant le legs persistant de l'apartheid ». Il commençait à subir le poids des années, admet Maloka, mais s'il avait demandé à Mafeje, ce dernier lui aurait probablement répété ce qu'il avait dit à la conférence du 30^e anniversaire du CODESRIA organisée à Dakar en décembre 2003 : « On ne crée pas de connaissances tout seul ».

Archie Mafeje est mort avant de s'être réconcilié avec l'Université du Cap (UCT) – son alma mater – la communauté intellectuelle dans laquelle il a commencé à produire des connaissances – qui en 1968 annula sa décision de le nommer maître de conférence en Anthropologie Sociale (ou le droit de produire et d'aider à produire des connaissances) parce qu'il était noir aux yeux du ministre de l'Éducation nationale marqués par l'apartheid, bien qu'il fut le meilleur candidat pour ce poste. On pourrait toujours soutenir que si Mafeje avait des raisons d'être amer et en colère vis-à-vis des autorités de l'UCT qui ont succombé trop facilement aux pressions gouvernementales, il aurait dû prendre à cœur sa réintégration à la fin de l'apartheid dans les années 1990, du fait que l'Union nationale des étudiants sud-africains avait protesté contre la violation de sa liberté académique par des manifestations massives au sein de l'UCT et dans d'autres campus universitaires, y compris un sit-in qui a duré neuf jours (Lungisile Ntsebeza). Il était utile aux étudiants dans les années 1960 tout comme il l'était en exil, et au sein des réseaux du CODESRIA où il servait en tant que personne ressource et mentor de jeunes chercheurs ; il aurait été certainement tout aussi utile aux étudiants en Afrique du Sud après les années 1990, avec du pardon et de l'oubli de part et d'autre.

L'UCT et le jeu de la réconciliation : trop peu, trop tard

Après la fin de l'apartheid au début des années 1990, au lieu de s'améliorer dans un esprit de vérité et de réconciliation, les relations entre l'UCT et Mafeje n'ont fait qu'empirer, malgré de nombreuses tentatives de ce dernier pour retourner à l'UCT, notamment en tant que titulaire de la Chaire d'Études africaines AC Jordan. Mafeje s'est senti offensé et dans certains cas, décrivait les réactions des autorités de l'UCT face à ses efforts pour retourner à son alma mater comme professeur comme étant « des plus déshonorantes ». Quand il apprit que la Chaire AC Jordan à laquelle lui, Mafeje, n'avait même pas été invité pour un entretien, avait été accordée à un autre candidat, il écrivit ceci : « En 1968, c'était un honneur que de se voir offrir un poste à l'UCT mais en 1994, c'est une lourde tâche à laquelle seuls les gens politiquement naïfs ou qui manquent d'imagination peuvent faire face sans avoir quelques doutes désagréables. Je peux me tromper, mais seul l'avenir nous le dira ». A partir de ce moment, Mafeje traita avec mépris diverses ouvertures de l'UCT, y compris la proposition de lui conférer un doctorat honorifique et la présentation d'excuses officielles en 2003. C'est seulement en août 2008, près de deux ans après sa mort, que l'UCT a réuni 11 membres de la famille Mafeje à un symposium où elle présenta des excuses pour la deuxième fois et lui décerna un doctorat honorifique à titre posthume. La famille Mafeje convint de rejeter la décision d'Archie et d'accepter les excuses en son nom, excuses dans lesquelles l'UCT reconnaissait qu'elle « est loin d'avoir fait assez dans les années 1990 pour permettre au Professeur Mafeje de retourner à l'UCT, et que cela demeurerait

un obstacle à sa réconciliation avec son alma mater » (Lungisile Ntsebeza).

Quelles que soient les raisons de son rejet des propositions de réconciliation et de reconnaissance par l'UCT, Mafeje se sentait rarement à l'aise avec les honneurs, en particulier de son vivant. En décembre 2003, quand, à l'occasion des festivités du 30^e anniversaire, le CODESRIA décida de l'honorer du titre de Membre à vie en reconnaissance de l'ensemble de sa contribution à la recherche, Mafeje était reconnaissant, mais plein d'appréhensions. « Peut-être bien que vous ne me souhaitez pas de mourir bientôt, mais de mourir comme il faut. Quand on honore des gens, on le fait habituellement après leur mort, et la gloire vient après leur mort. Mais cette gloire vient avant ma mort », a-t-il dit au panel spécial mis sur pied par le CODESRIA pour le célébrer (Ebrima Sall). Le défi donc pour l'UCT est de prouver que sa reconnaissance posthume d'Archie Mafeje apporterait suffisamment de gloire pour être reconnue même par feu Mafeje, un homme que les honneurs mettaient mal à l'aise et qui avait toutes les raisons du monde d'être amer envers une institution qui avait cédé trop facilement aux pressions de l'apartheid à cet égard, et ne semblait pas tenir à ce qu'il fasse partie intégrante de son identité postapartheid dans la production de savoir et la liberté académique (Lungisile Ntsebeza; Teboho Lebakeng).

Une critique ardente du colonialisme intellectuel

Les critiques acerbes par Archie Mafeje de l'auto-colonisation de l'Afrique d'Ali Mazrui et de l'écriture africaine de soi / «African Modes of Self-writing» d'Achille Mbembe ne sont pleinement comprises qu'à la lumière de son profond engagement intellectuel et politique envers l'émancipation totale de l'Afrique, en tant que symbole des idéaux panafricains qu'il partageait et pour lesquels il se battait dans ses recherches, ses activités et ses déclarations. A travers sa critique soutenue de l'anthropologie africaine comme servante du colonialisme et son appel à l'histoire sociale pour la remplacer en tant que discipline, transparait l'inconfort total d'Archie Mafeje avec l'épistémologie de l'altérité et des connaissances générées de l'extérieur et contextuellement dénuées d'intérêt, produites avec des ambitions de domination, en particulier lorsque de telles connaissances sont passivement intériorisées et reproduites par les personnes mêmes dont l'ontologie et les expériences ont été soigneusement inscrites (parfois même en tant que chercheurs – voir le débat Archie Mafeje contre Sally Falk Moore) en dehors de ces connaissances par des représentations erronées informées par des hiérarchies d'humanité structurées, entre autres, sur la race, la place, la classe, le genre et l'âge (Jimi Adesina, Helmi Sharawy, Dani Nabudere, Samir Amin, Teboho Lebakeng).

Comme le soutient John Sharp plus loin, ce à quoi Archie Mafeje s'opposait au sujet de l'anthropologie qu'il présentait autrefois comme sa « vocation », ce n'était pas ses méthodes de recherche ou les preuves qu'une observation soignée des participants pouvait produire. Même au moment le plus critique, il prenait soin d'approuver la valeur de cette forme d'enquête relativement aux autres. Il resta fidèle au fait « que toute tentative pour comprendre les conditions de vie des gens en Afrique nécessitait une enquête de qualité dans ce qu'ils pensaient eux-mêmes de ces conditions ». Ce à quoi Mafeje s'opposait, par conséquent, « c'était une anthropologie dans laquelle des hypothèses épistémologiques particulières... pouvaient l'emporter sur

tout ce que les gens sur le terrain avaient à dire sur les conditions dans lesquelles ils vivaient ». Si Mafeje rejetait ce type d'anthropologie, c'était « parce que l'anthropologie était la discipline qu'il connaissait le mieux – celle qu'il avait appelée sa « vocation au début de sa carrière professionnelle. S'il avait eu une raison de s'exprimer avec autant de ferveur relativement à d'autres disciplines, il aurait sans aucun doute trouvé les prémisses épistémologiques de leurs versions libérales aussi inacceptables que celles de l'anthropologie libérale » (John Sharp).

Fred Hendricks note que Mafeje s'était engagé « à combattre les images dénaturées produites et reproduites au sujet de l'Afrique par des étrangers, et parfois intériorisées et reproduites sans esprit critique par des africains formés pour singer mais pas pour mettre en question (Issa Shivji). Mafeje a passé la meilleure partie de sa vie et de sa recherche à contester les fondements épistémologiques racialisés d'un système de production de connaissances sociales dans lequel les africains ont été cooptés et scolarisés en tant que consommateurs passifs, sans voix au chapitre même sur des questions concernant leurs propres réalités et existence sociales. À cet égard, le panafricanisme inébranlable de Mafeje a toujours résonné avec la mission du CODESRIA d'une plus grande visibilité des chercheurs africains, de la recherche africaine et des perspectives africaines sur des questions africaines et mondiales. Cependant, son appel pour la valorisation de l'africanité, sa créativité et ses innovations ne signifiaient pas une adoption facile de tout ce qui prétend être afrocentrique. Il s'est montré particulièrement critique des tentatives bien intentionnées mais mal conçues, et encore plus mal articulées, d'affirmation de l'africanité, telles que la « renaissance africaine » (Eddy Maloka). La mesure dans laquelle les chercheurs africains adoptent ces aspirations en principe et en pratique détermine généralement jusqu'à quel point Mafeje et le CODESRIA ont réussi à rendre ces batailles et ces grandeurs imposantes réellement collectives et panafricaines, au-delà de la rhétorique.

Dans un monologue postmoderniste tout à fait erroné – « African Modes of Self-Writing », Achille Mbembe met Archie Mafeje dans la même catégorie que ceux qu'il rejette comme étant des « nativistes », par opposition à ses propres expériences, points de vue et recherche prétendument « cosmopolites » (Jimi Adesina). Fred Hendricks et d'autres ont également mis en question Mafeje pour avoir étroitement braqué son regard intellectuel sur l'Afrique subsaharienne, et avoir reproduit par inadvertance des idées au sujet d'une « Afrique désagrégée et démembrée » dans un panafricanisme qui laissait peu de place réelle à l'Afrique du Nord, au-delà du fait qu'il avait longtemps séjourné au Caire et qu'il était marié à Shahida El Baz, une égyptienne qui lui a donné une fille, Dana. Mais à cette critique on pouvait opposer le fait qu'il n'était pas forcément tenu d'étudier l'Égypte ou l'Afrique du Nord pour considérer la région comme faisant partie de son projet panafricain. En l'absence de recherche personnelle, Mafeje se servait d'autres indicateurs pour affirmer son appartenance à l'Afrique du Nord et tenir compte de la région dans son panafricanisme. Il se sentait probablement plus chez lui en Égypte qu'en Afrique du Sud, en particulier après son retour sous le régime postapartheid, où il se sentait de plus en plus isolé et seul, et en fait, où il est mort tout seul (Jimi Adesina, Eddy Maloka). Était-ce une prémonition de cette absence de relations chaleureuses dans sa terre natale qui faisait que Mafeje n'était guère enthousiaste à l'idée de

retourner chez lui en Afrique du Sud après 1994, préférant plutôt rester en Namibie comme directeur du nouveau Centre de recherche multidisciplinaire à l'Université de Namibie, même s'il n'est pas resté longtemps à ce poste ? (Kwesi Prah, Eddy Maloka).

Quelle que soit la réponse à cette question et à d'autres similaires, pour mesurer la plénitude de l'Africanité et du panafricanisme de Mafeje, il convient d'aller au-delà des déclarations intellectuelles et d'apprécier les rapports sociaux qu'il avait établis et maintenus de son vivant dans et loin d'un endroit appelé chez soi, mère patrie ou patrie. Selon Kwesi Prah, il se dégageait d'Archie Mafeje une « mondanité naturelle » qui lui conférait un « cosmopolitisme vibrant et sublime » rare, et en tant que véritable africain cosmopolite, il avait l'habitude de se présenter comme « sud-africain de naissance, hollandais par citoyenneté et égyptien par domiciliation ». Kwesi Prah écrit sur la connaissance impressionnante de la littérature occidentale par Mafeje, « sa connaissance sophistiquée et toute rare des vins européens », et ses talents et ses réalisations culinaires. Tout comme « son apparence extérieure placide démentait un esprit et une expression véhéments et combatifs » dans les débats, les déclarations et les écrits engagés d'Archie Mafeje sur le panafricanisme et l'importance de la décolonisation des sciences sociales détournaient souvent l'attention du cosmopolite qu'il était – se soldant par des représentations erronées, même par des pairs intellectuels africains. Loin d'être un essentialiste, Mafeje était une personne pour laquelle l'appartenance était toujours un travail en cours, qu'il faut enrichir constamment avec de nouvelles rencontres et de nouvelles relations, et qui ne doit jamais être limitée, que ce soit géographiquement ou par des barrières politiques ou disciplinaires. Sa profonde amertume est née et/ou a été exacerbée quand ceux qui se réclament de lui n'ont pas démontré les nuances et la sophistication qui ont fait de lui l'intellectuel cosmopolite et l'africain qu'il était. Comme nous le

rappelle Jimi Adesina, la signification d'Archie Mafeje pour trois générations de chercheurs et de spécialistes des sciences sociales africains a trait aux rencontres et aux relations qui résultaient de ces rencontres. Pour John Sharp, on se souviendra d'Archie Mafeje comme d'un intellectuel qui disait toujours la vérité au pouvoir et qui, au fil des années, essayait de trouver le meilleur moyen de soutenir ses convictions politiques par sa recherche. En disant la vérité au pouvoir, il était arrivé à maîtriser l'art de l'argumentation intellectuelle rude et sans compromis, sans avoir à recourir à l'animosité personnelle ou au refus d'accorder du respect à ceux avec lesquels il argumentait.

Archie Mafeje a livré bataille et fait la course avec succès. Ses aperçus sérieux, ses réprimandes véhémentes, sa fidélité en amitié, sa compagnie et – oui, son esprit, son humour et ses talents de cordon bleu qui comprenaient une connaissance incomparable des aliments et des vins du monde entier, vont certainement nous manquer. Pour ceux qu'il laisse derrière lui, en particulier ceux d'entre nous qu'il inspirait, le défi qui nous attend est clair : garder en vie l'esprit de Mafeje en nous investissant avec dévouement dans la quête des connaissances dont nous avons besoin, afin de transformer nos sociétés – et la condition humaine – pour le meilleur. L'appel lancé en temps opportun par Mahmood Mamdani au CODESRIA pour prendre la décision formelle d'engager des ressources pour la collecte des documents d'Archie Mafeje en vue de décider s'il convient de les archiver au Conseil ou s'ils sont assez consistants pour être archivés dans une bibliothèque, plus probablement en Afrique du Sud, étant entendu qu'ils seront à la disposition de tous les chercheurs, est précisément ce que le CODESRIA recherche activement. Ce numéro spécial du *Bulletin du CODESRIA*, ainsi que le panel de la 12^e Assemblée générale en l'honneur de Mafeje, font partie d'un train de mesures visant à immortaliser sa contribution substantielle au développement des connaissances sur le continent africain.

Adebayo Olukoshi
Secrétaire exécutif

Francis B. Nyamnjoh
Chef des Publications

Archie Mafeje

Le nom d'Archie Mafeje et sa célébrité, je les ai découverts à la fin des années 1960, quand j'étais étudiant à l'Université de Dar-es-Salaam, alors un collège de l'University of East Africa. Je ne me souviens pas d'avoir rencontré l'homme en personne à l'époque. Ma mémoire pourrait me trahir, et malheureusement, Archie n'est plus parmi nous pour confirmer. Mais les idées d'Archie étaient si fortes qu'on a instinctivement le sentiment d'avoir connu l'homme depuis des temps immémoriaux.

Le premier souvenir que j'ai d'Archie Mafeje est une histoire qui circulait alors parmi les étudiants et les jeunes assistants tutoriaux. Archie était Chef du Département de Sociologie. Il était directeur de thèse de l'un des premiers étudiants en doctorat de ce Département. Cet étudiant devint le Chef du Département de Sociologie dans les années 1970 et une personne influente dans les allées du pouvoir de l'université. Archie le recalait. La thèse, déclara-t-il, sans mâcher ses mots, n'était pas acceptable. Il s'en tint à sa décision, malgré les pressions habituelles. Tant qu'Archie fut dans le département, l'homme n'obtint pas son doctorat. J'ai appris plus tard que la thèse a été accordée après le départ d'Archie de l'Université. Les étudiants ressassaient cette histoire avec une grande admiration. Pour nous, à l'époque, la position d'Archie symbolisait sa grande rigueur et intégrité intellectuelle. Pour ce qui est des idées, il ne faisait jamais de compromis.

Personnellement, j'ai de l'adoration et du respect pour Archie, pour ses aperçus intellectuels remarquables et incisifs, sa position intransigeante sur des questions de principe et sa fermeté sur la rigueur et l'engagement indéfectible envers la libération nationale et l'émancipation sociale. Il refusait de se laisser prendre par les modes et les engouements des jeunes intellectuels – habituellement engendrés par les milieux universitaires occidentaux et singés par nous en Afrique. Je m'émerveillais de ses réflexions dont je me délectais dans les pages du *Bulletin du CODESRIA*. Je lisais et distribuais avec empressement ses répliques cinglantes aux écrits postmodernistes d'Achille Mbembe sur l'Africanité. Je ne me lassais

Issa Shivji
Université de Dar es-Salaam
Dar es-Salaam, Tanzanie

pas de citer son excellente contribution qui passe en revue le débat entre Thandika Mkandawire et Anyang' Nyong'o. Il ne prenait pas de gants dans son analyse de ses collègues qu'il respectait néanmoins et avec lesquels il discutait. Je n'avais guère réalisé, avant d'avoir lu ce texte, qu'Archie avait lu mon petit article sur le débat. Même en étant d'accord avec ma thèse fondamentale, Archie ne m'a pas épargné à cause de mes formulations vagues. Il a déployé son tranchant habituel. Cet article comportera de nombreuses citations d'Archie car cela illustre tout ce que je dis à propos de son style, sa rigueur, son vaste champ théorique et sa franchise totale. Se servant de l'idée de Gramsci de la « philosophie de la praxis » comme prétexte pour entamer la discussion, Mafeje déclare :

Du point de vue de la « philosophie de la praxis », il y a toujours une tension sous-jacente entre le déterminisme et le volontarisme. Intentionnellement ou pas, celle-ci s'est manifestée dans l'échange entre Shivji et Mandaza (1990). Mandaza était enclin à accuser Shivji de déterminisme ou « d'attendre Godot »* dans sa tour académique et théorique (des mots désagréables, communiqués peut-être en signe de respect et d'appréciation), tout en réservant ce dernier qualificatif non seulement pour lui-même, mais en le conseillant aux autres sur la base de son expérience au Zimbabwe, sans reconnaître que c'est une expérience mitigée. Il fustigeait également Shivji pour son « caricaturisme ». Peut-être que Shivji n'a eu que ce qu'il méritait. Il dévalorisait sa propre problématique en la présentant à la manière de Charlie Chaplin. (On se demande pourquoi, mais on se rappelle aussi que dans ses notes de prison, Gramsci affectionnait certaines postures verbales, et donc cela pouvait être avec n'importe qui). Mais, comme on le sait, le message de Charlie Chaplin était toujours très profond, au point de tracasser les américains qui ont pensé qu'il fallait le réexpulser dans son Angleterre natale.

Indépendamment de la réaction que Shivji suscitait chez ses collègues (de l'irritation chez Mandaza et de l'écœurement chez Anyang' Nyong'o, ne serait-ce que pour ses « clichés »), son diagnostic est plus correct que la plupart et, du point de vue théorique, mieux fondé que celui de ses détracteurs. Par exemple, sur le libéralisme et l'impérialisme, ou les « modes » de l'Occident, ses observations sont valables et Mandaza ne pouvait que l'admettre. Son concept de « démocratie compradoriale » pourrait être étymologiquement vulgaire et théoriquement non développé, mais comme raccourci pour ce qui se passe ou pourrait se passer en Afrique sous la *pax Americana* actuelle, il fait mouche.¹

Cette contribution formidable, sous-titrée de façon plaisante « Breaking Bread with my Fellow-travellers », a été écrite en 1992, au cours de la transition du monopartisme au multipartisme en Afrique. Elle se distinguait comme un écrit singulièrement instructif et une revue incisive du débat sur la démocratie chez les intellectuels africains. De mon point de vue, elle l'est encore à ce jour. Après près de quinze années d'expérience de cette soi-disant démocratie multipartite, nous sommes à présent mieux à même de comprendre et d'apprécier les formidables pénétrations et analyses par Mafeje de la lutte pour la démocratie. Je voudrais inviter mes pairs intellectuels africains à revisiter de débat et l'excellente contribution d'Archie.

Les remarques d'Archie étaient très incisives, mais je n'ai jamais ressenti les douleurs de la blessure. Plutôt, mon respect et mon admiration pour lui se sont accrus. Archie lisait ses pairs intellectuels africains, les prenait au sérieux et discutait avec eux sans condescendance. Contrairement à nombre de nos collègues qui embellissent leurs références avec des écrivains du Nord global, pour prouver leur intellectualité, les références d'Archie étaient africaines, enracinées dans l'Afrique et cependant, bien informées et critiques des discours intellectuels d'ailleurs.² Il refusait les hégémonies intellectuelles, en particulier celles qui proclament une vérité et une sagesse universelles, sans tenir compte du temps et de l'espace. Il

détestait le racisme, mais appréciait le « racisme antiraciste » (une phrase de Senghor) du nationalisme africain, en tant qu'affirmation de l'humanité africaine face à des siècles d'oppression et d'humiliation. Il était certain de la nature bourgeoise du nationalisme anticolonial post-indépendance, mais appréciait et célébrait le rôle historique de l'indépendance nationale comme étant « la plus grande réalisation politique des africains ». Il l'appelait « un accomplissement collectif sans précédent ».³

En tant que personne, Archie était modeste, mais fier. En ce qui concerne ceux avec qui il n'était pas d'accord, il ne cassait pas de sucre dans leur dos, mais le leur disait en face. J'ai eu à le rencontrer chez Thandika à Dakar. C'était un grand plaisir intellectuel. Thandika se livrait à des provocations intellectuelles, faisait référence à de grands films progressistes, indiquait des astuces sur l'utilisation d'un ordinateur. Archie se laissait aller à

des controverses et des hérésies accompagnées de vins de choix. On ne pouvait jamais prévoir la position d'Archie sur des controverses intellectuelles et politiques. Mais on pouvait toujours être sûr que ce serait du point de vue de la classe des opprimés et des exploités. Archie n'avait pas honte de son point de vue marxiste. Même à l'apogée du néolibéralisme, quand de nombreux anciens intellectuels africains marxistes sont devenus postmodernistes ou subalternes ou culturalistes, sans se poser de questions, Archie défendait inlassablement le matérialisme historique qu'il utilisait avec une grande originalité pour comprendre les questions brûlantes du continent.

Les interventions orales et écrites d'Archie étaient brèves, simples, cinglantes, pleine d'esprit et concises, mais jamais « douces » au sens de flatteuses. Pour lui, une pique ne s'appelait pas pique, ou instrument servant à couper, mais servait à illustrer son tranchant. En lisant

Archie, on ne pouvait jamais manquer de reconnaître une pique quand on tombait dessus. J'ai toujours voulu, sans jamais y parvenir, pouvoir imiter son style, au moins la brièveté et la clarté, sinon son tranchant.

En souvenir d'Archie Mafeje, un intellectuel africain géant, cet hommage reste court.

Notes

1. 'Theory of Democracy and the African Discourse; Breaking Bread with my Fellow-travellers', in Chole, Eshetu and Jibrin Ibrahim (eds) (1995). *Democratisation Processes in Africa: Problems and Prospects*, Dakar: CODESRIA.
2. Par curiosité, j'ai compté les entrées d'auteurs dans le livre d'essais d'Archie Mafeje 1992 (*In Search of An Alternative: A Collection of Essays on Revolutionary Theory and Politics*, Harare: SAPES) et constaté à ma grande surprise que les trois quarts des entrées étaient africains.

Archibald Monwabisi Mafeje : un portrait

Introduction

Tous ceux qui ont connu Mafeje se souviendront de lui pour mille et une choses, et ceux d'entre nous qui ont eu le privilège de le connaître dans des situations diverses et sous différents cieux pendant trois à quatre décennies, même plus, reconnaîtront dans son caractère un cosmopolitisme vibrant et sublime qui était rare. Ce n'était pas un trait de son caractère qui sautait à la face de l'observateur. En fait, il pouvait facilement passer inaperçu ou être sous-estimé. Mais une appréciation proche et approfondie de sa personnalité n'aurait pas manqué de percevoir sa mondanité quasi naturelle. La plupart des gens l'appelaient Archie, et seuls quelques-uns connaissaient son deuxième prénom, Monwabisi (littéralement celui qui rend les autres heureux).

J'aimerais comprendre un cosmopolite pour être un « citoyen du monde » au sens profond de l'idée, telle qu'exprimée par le cynique classique grec Diogène au 4^e siècle avant J.C. « Je suis un citoyen du monde » disait-il. Il faisait cette déclaration dans un monde où les grecs se considéraient comme le centre de tout. A partir du quinzième siècle, avec les voyages d'expansion européens et le tout début de la

**Kwesi Kwaa Prah
CASAS
Le Cap, Afrique du Sud**

mondialisation, le monde est devenu de plus en plus un, avec l'Occident au centre.

Pendant longtemps, le cosmopolitisme a été considéré comme étant largement un sentiment occidental. Avec trop de suffisance et de facilité, cet héritage de l'expansion a été traduit par « nous avons découvert le monde ». Cette hypothèse désinvolte et auto-adulatrice et tout ce qu'elle traîne dans son sillage ont été un encouragement pour ceux qui soutiendront que, si nous n'apprécions pas où nous sommes tous et ce que nous avons tous à offrir, il est difficile de voir comment nous pouvons être des citoyens du monde. Peut-on faire partie d'un monde qu'on ne connaît pas ? Seulement en se soumettant à une moralité et un éthos universalistes – une ouverture culturelle qui célèbre tout.

Cette dimension morale du cosmopolitisme a été présentée de façon éloquente et superbe par Kwame Anthony Appiah dans son ouvrage *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers* (2006).

Aujourd'hui, comme l'a écrit quelque part James Morris, c'est de l'« orthodoxie contemporaine ». Nombreux sont ceux qui soutiendront que *Ubuntu* représente une expression traditionnelle africaine localisée de cet éthos par ceux qui, comme Aimé Césaire, disent « Hourrah pour ceux qui n'ont jamais rien inventé, jamais rien exploré, jamais rien découvert ». Pour Marx, l'ouverture des sociétés par les capitaux internationaux en expansion a été cruciale pour l'émergence du cosmopolitisme moderne. Les fascistes du vingtième siècle associaient le cosmopolitisme avec l'internationalisme et en détestaient chaque morceau. Pour eux, l'Internationalisme était de l'anathème et un terme cruel d'injure.

Ma rencontre avec Mafeje a eu lieu au début des années 1970, alors qu'il enseignait à l'Institut d'études sociales de la Haye. J'étais alors basé à Amsterdam mais je me rendais tous les quinze jours à Heidelberg pour enseigner. Je pense que c'est Ernst Feder, un collègue d'Archie, qui nous a présentés. Après une prise de contact par téléphone, Mafeje a accepté de me rendre visite à Amsterdam.

Le rendez-vous avait été fixé au *Reinders*, un soi-disant « brown café » (un café hollandais traditionnel au décor intérieur en

bois) niché au cœur d'Amsterdam; sur la place Leidseplein pour être exact. Ce « bistrot » était un lieu de prédilection bien connu de la gent artistique qui s'y retrouvait régulièrement. Si je me souviens bien, tous les grands noms du monde artistique d'Amsterdam, notamment l'écrivain Harry Mullisch, le grand-prêtre du mouvement anarchiste provo anti-establishment Robert Jasper Grootveld, le peintre Jan Telting, le grand hippie Piet Leeuwarden, le peintre Art Veldhoon et bien d'autres encore en avaient fait une halte régulière en ville. Pour connaître « l'endroit », il fallait « faire le poireau ». C'était un lieu très cosmopolite et « libre ». C'était les années qui ont suivi celles, envivantes, des sixties où Amsterdam était considérée comme la ville la plus libertaire d'Europe et où la vieille description de juifs migrants fuyant les excès de l'inquisition espagnole dans la dernière décennie du quinzième siècle trouvait un nouveau sens dans nos temps modernes comme *Mokkum* ou « Jérusalem du Nord ».

C'était par une fin d'après-midi d'été, j'étais assis devant le *Reinders* à l'attendre, le regard tourné vers l'arrêt de tramway à peine quelques mètres plus loin. L'attente n'a pas été longue. Presque à l'heure fixée, un africain d'une grande taille, décharné mais raide comme un piquet, tête haute, descendit d'un tramway venant de la Gare centrale. Il s'avança avec une démarche naturelle et régulière. Je regardais dans sa direction, et il semblait demander à un vendeur de journaux où se trouvait le *Reinders*, car tous deux se sont tournés vers nous et le vendeur a indiqué du doigt le *Reinders*. J'ai aussitôt supposé que c'était lui Mafeje, et je me suis levé pour aller à sa rencontre. Il avait un regard qui vous pénétrait calmement et vous jaugait. Il avait une barbe éparsée et suffisamment d'aplomb pour porter une sacoche magnifiquement ouvree. Il n'avait pas l'air macho, mais pas efféminé non plus.

Après les salutations et les plaisanteries d'usage, nous avons pris place sur la terrasse du café. À l'en croire, Archie s'était bien installé à la Haye, mais n'était pas tout à fait content de certaines attitudes à son égard à l'institut. Lorsqu'il apprit au détour de la conversation que nous étions juste à un jet de pierre du Rijksmuseum, il exprima fortement le souhait de visiter le musée dans un avenir pas trop lointain, et se mit à vanter l'excellence des Maîtres hollandais. Nous avons également parlé du Musée Van

Gogh et des excentricités, ou plutôt de la folie, de Van Gogh. J'ai réalisé clairement qu'il n'y avait pas beaucoup d'intellectuels africains à l'aise sur ces sujets.

Une autre fois, dans un autre endroit, il a fait montre d'une connaissance raffinée et tout à fait rare des vins européens. Je suis moi-même assez à l'aise dans ce domaine, mais dans le milieu africain des sciences sociales, je n'ai rencontré personne qui pourrait rivaliser avec Archie sur ce sujet. Archie avait une connaissance tout aussi extraordinaire de la littérature classique occidentale, bien qu'il en fit rarement étalage.

Au Pays-Bas, je me souviens d'avoir été invité à dîner dans sa chambre d'étudiant à la Haye avec le kenyan Paul Adhu Awiti. C'était magnifique. J'imagine que ce talent culinaire était l'un des talents d'Archie que peu de gens lui connaissaient. J'ai appris que chez lui au Caire, il s'occupait très souvent et facilement de la cuisine.

Son esprit fécond se faisait particulièrement remarquer dans les débats où son apparence extérieure souvent placide démentait un caractère et une expression extrêmement combatifs. Parfois, cette approche polémiquement fine paraissait caustique, mais d'une causticité mesurée et à peine licencieuse.

J'ai joué un rôle décisif pour amener Archie en Namibie au tout début des années d'Indépendance du pays, pour travailler à l'élaboration d'une stratégie implémentable pour les sections recherche de l'Université de Namibie. En ma qualité de consultant pour le bureau du nouveau Recteur, j'ai produit les concepts structurels et désignations théoriques pour les sections recherche de l'université. Cependant, je suis parti peu avant son arrivée. Pour une raison ou une autre, il n'a pas pu bien s'entendre avec les intérêts sur le terrain et dans les divergences qui s'en suivirent, il s'est retrouvé parfois victime. Nombre des intérêts en place dans l'Université de Namibie d'alors n'étaient pas très engageants pour un africain de la trempe d'Archie, et les idées qu'ils se faisaient je pense, des consultations et d'autres choses leur faisaient probablement craindre une présence africaine nouvelle et plus âgée parmi eux. Archie retourna au Caire.

Plus tard, après la chute de l'apartheid en Afrique du Sud, il a demandé à être nommé à la nouvelle Chaire A.C. Jordan à l'Université du Cap. Une fois encore, des inté-

rêts qui ont peur de la transformation et, je l'ai appris récemment, partiellement liés à des éléments venus de la scène namibienne, se sont ligués pour empêcher son entrée à l'université. J'avais écrit à sa demande une lettre de référence qui a été reçue en termes polis, mais a eu peu de poids réel dans les allées du pouvoir et de l'influence de l'université. C'était la deuxième fois que l'establishment de l'Université du Cap lui infligeait un traitement mesquin. La première fois, c'était pendant les années 1960, quand il a refusé de lui offrir un poste d'assistant.

Mafeje était très aimable et prévenant. Son sens de l'humour, très vif, était souvent masqué par son calme naturel. Sa gentillesse était égalée par sa loyauté envers ses amis. Il appréciait l'amitié et soutenait ses amis, mais il ne supportait pas les idiots. Le cosmopolitisme d'Archie était égalé par un africanisme fervent qu'il arborait discrètement mais fermement. Il était aussi éminemment critique du double langage politique et autres défauts de l'élite politique africaine. Cela lui a valu l'inimitié de nombreux éléments de l'African National Congress sud-africain. Le Unity Movement au Cap fut sa famille politique d'origine. Ce sont les orientations politiques de ce mouvement qui ont peut-être forgé sa première appréciation du marxisme politique et des rudiments intellectuels du cosmopolitisme.

Toutes ces multiples facettes de sa personnalité lui donnaient un caractère cosmopolite. Il a grandi au Cap, en Afrique du Sud, et passé une bonne partie de sa vie au Caire. J'ai su par notre ami commun Helmi Sharawy qu'Archie tenait bon dans la circulation super chaotique du Caire, dans ses paroles et dans ses actes. Je ne suis pas sûr que Cecil Rhodes aurait raconté la migration réussie d'un « natif » du Cap au Caire dans le cadre de son projet Du Cap au Caire, mais Archie a réalisé une grande partie du projet de Rhodes à plus d'un titre, et a eu une vie familiale trépidante au Caire avec sa partenaire Shahida et sa fille.

La nouvelle de sa mort m'a trouvé au Caire, et j'ai eu l'occasion d'assister aux funérailles à la mosquée *Omar Makram* au cœur de la ville. C'était extraordinairement émouvant de voir cette magnifique cuvée de la classe intellectuelle cairote rassemblée pour l'honorer et lui rendre hommage. Il y avait Tayeb Saleh, l'écrivain soudano-égyptien bien connu ; Kamal Bahaa Eldeen, ancien ministre de l'Éducation ;

le Professeur Hussam Issa, membre du Politbureau du parti nassériste ; A.G. Shukr, membre du Politbureau du parti progres-

siste ; Ragaa el Naqash, critique littéraire arabe ; le Professeur I. el Esawy et le Professeur Helmi Sharawy. Archie a réussi à

réunir ces différents aspects et impulsions dans sa vie et dans son personnage.

Archie Mafeje et les Sciences sociales en Afrique

La mort d'Archie Mafeje au mois de mars 2007 fut un choc terrible pour de nombreux chercheurs et militants politiques africains. Mafeje fut incontestablement l'un des spécialistes des sciences sociales africaines les plus importants qui ont cherché à déconstruire l'anthropologie tout en essayant de construire une nouvelle méthodologie de recherche débarrassée de ces disciplines inspirées par le colonialisme, dans des discours sociologiques plus généraux pour expliquer le contexte africain. Sur le plan politique également, il n'y a pas de doute que Mafeje fut un panafricaniste engagé, voué à la cause de l'émancipation et de la libération africaines, un enseignant éminent et un grand militant de la liberté politique, intellectuelle et culturelle africaine. Ses réalisations demeurent des jalons importants dont les jeunes chercheurs africains peuvent s'inspirer pour établir cette nouvelle approche qu'il s'est évertué à mettre en place dans la production des connaissances africaines, dans la recherche de la liberté intellectuelle et de la responsabilité sociale africaines.

J'ai rencontré Archie Mafeje durant les beaux jours de la lutte pour la libération africaine à l'Université de Dar-es-Salaam où il était professeur de sociologie dès 1969, et par la suite à Harare. À chacun de ces endroits, il fut un brillant dialecticien progressiste et un défenseur des intérêts des travailleurs. Il ne prit pas de position politique publique en faveur d'un quelconque parti politique ou mouvement de libération en Afrique du Sud, son pays de naissance, bien qu'il fut connu pour sa prise de position trotskyste sous l'égide du Unity Movement of South Africa qui comptait un certain nombre d'organisations estudiantines. Mais dans le milieu universitaire, il adopta une position plus large qui lui permit de garder contact avec la communauté intellectuelle en général.

La première contribution de Mafeje en tant que jeune anthropologue fut un article pionnier intitulé « The Ideology of

Dani W. Nabudere
Université Makerere, Kampala,
Ouganda

Tribalism » qu'il rédigea en 1970 pour la *Journal of Modern African Studies* (Revue des Etudes Africaines Modernes). L'article suscita un large débat contestant le concept anthropologique d'« économie duale » et la prétendue nature statique de la société africaine qu'impliquaient les concepts de « tribu » et de « tribalisme ». Durant cette première période, Mafeje soutint que la société africaine était composée de classes sociales, tout comme n'importe quelle autre société, en introduisant les concepts marxistes de classe et de formation de classe. Il devint l'un des anthropologues africains qui contestaient la discipline de l'anthropologie coloniale, laquelle était considérée comme la « servante du colonialisme ». Lors de la huitième Assemblée générale du CODESRIA tenue à Dakar, au Sénégal, en 1995, il osa même déclarer que l'anthropologie était une discipline « morte » en Afrique. Il procéda effectivement à la rédaction d'une monographie que le CODESRIA a publiée comme Série des Monographies 4/96, pour justifier ses déclarations et donner à ses pairs anthropologues africains l'occasion de le « démentir ».¹

Mafeje alla plus loin pour démontrer que l'ultime souci de son essai était d'interroger l'anthropologie en tant que discipline et de contester les pouvoirs en vertu desquels elle prétend étudier « l'autre » en tant « qu'objet du passé » et sa prétention à aborder le présent « sans faire de distinction injuste entre les sujets du tiers-monde et ceux des pays impérialistes » (Mafeje 1996:1). La problématique qu'il se fixa dans cet essai fut d'étudier la déconstruction de l'anthropologie « en référence à l'ex-monde colonial » et en

tant qu'émanation du Nord, et de placer le débat de la déconstruction dans le contexte africain. Cela lui permit de s'engager « irrévocablement » à adopter un paradigme différent dans l'application de l'ethnographie en Afrique. Il le fit en écrivant son livre intitulé *The Theory and Ethnography of African Social Formations: The Case of the Interlacustrine Kingdoms*, qu'il rédigea en 1986 mais publia en 1991. Ce livre peut être en effet considéré comme un *magnus opus* de Mafeje en ce sens qu'il expose l'approche de la recherche qu'il a recommandée pour l'Afrique et par conséquent, sa contribution doit être jugée sur cette base.

Mafeje explique qu'il a employé la « formation sociale » interlacustre à la fois en tant que synthèse de ses explorations théoriques et idéologiques antérieures et banc d'essai pour ses idées déconstructionnistes, d'abord en s'éloignant du concept de « culture » en tant que catégorie d'analyse qui a été employée dans l'anthropologie. Cela s'expliquait par le fait que le concept n'avait pas de frontières parce qu'il était largement répandu dans l'espace, notamment en situation de communication meilleure ; et pour cette raison il ne pouvait pas être employé en tant que catégorie de désignation dans l'analyse sociale. Ensuite, il a également refusé d'employer le concept de « société » pour les mêmes raisons en élaborant la théorie d'analyse des royaumes interlacustres d'Afrique de l'Est, car il pouvait y avoir des « sociétés » à l'intérieur de sociétés.

On peut donc dire, à bien des égards, que le Professeur Mafeje a opéré une véritable rupture par rapport au passé anthropologique en écrivant ce livre, car il lui a permis de poser le problème des concepts anthropologique et marxiste, en cherchant à développer une nouvelle compréhension de l'analyse des changements dynamiques dans les « formations sociales » africaines. Son analyse de l'ethnographie des royaumes interlacustres a donné lieu à

une théorie des « formations sociales » de ces royaumes en s'appuyant sur une méthode discursive qui reposait sur les histoires locales avec une force interprétative puissante émanant des épistémologies des autochtones et de leurs « connaissances cachées ». Sur la base de cette théorie, il a soutenu que les pasteurs se trouvant dans les dix royaumes de la région interlacustre, qui avaient à la fois des tendances segmentaires et centralisatrices, ont contesté la notion selon laquelle ces royaumes furent « envahis » par les pasteurs hamites bâtisseurs d'empires, venus de l'Égypte prédynastique. À la place, il a reconstruit une histoire de leur « formation sociale » qui reposait sur les processus locaux d'action politique fondée sur une ethnographie détaillée où convergeaient à la fois les pasteurs et les communautés sédentaires (Mafeje, 1991:20).²

À partir de là, le Professeur Mafeje put contester la notion entière de communauté pastorale particulière descendue du nord avec des bovins à longues cornes, associée au peuple Hima/Tutsi en tant que groupe racial avec des caractéristiques politiques spéciales pour introduire un nouveau système politique. Ses recherches ont démontré qu'on pouvait trouver ce type de bétail en Sierra Leone, le long du Fleuve Niger et à l'extrême sud en Namibie. Il indiqua que les agriculteurs Bantu autochtones et les peuples Babiito nilotiques avaient une tradition de pasteurs et que par conséquent, le processus de formation d'état dans l'Empire du Bunyoro ne pouvait se comprendre qu'en termes de relations sociales dialectiques et d'interactions qui se sont développées entre les deux modes de production et d'existence. Il nota :

Les Bairu ont assuré la base agricole et les services, et les pasteurs, déchargés des obligations pénibles mais ayant le contrôle des biens de prestige, se sont permis de les transformer en un mécanisme de contrôle politique et de mystification rituelle. Ce phénomène, impliquant les mêmes catégories sociales, s'est répété dans cinq autres royaumes des régions interlacustres d'Ankore, du Burundi, du Rwanda, de Buhaya et de Buzinza (Mafeje 1991:22).

L'anthropologue britannique John Beattie avait soutenu que lorsque la dynastie Babiito succéda à la dynastie Chwezi dans l'empire du Bunyoro Kitara, ces nouveaux souverains « semblèrent étranges et gros-

siers aux habitants » et il fallut leur enseigner les manières appropriées pour des dirigeants de l'élevage de bétail et la consommation de lait. À partir des preuves ethnographiques qu'il a recueillies auprès des populations, Mafeje constata que les Babiito étaient traditionnellement des pasteurs et qu'il n'était pas possible qu'ils aient « méconnu l'élevage de bétail », bien qu'il fût probable qu'ils « ne connaissent pas les institutions de la royauté qui, à Bunyoro, étaient centrées sur les troupeaux sacrés et le régime lacté des rois ».

Les analyses de Mafeje et de Peter Rigby, qui ont fait des recherches sur les Masais de la Tanzanie en ayant recours à une approche phénoménologique marxiste, ont démontré que la relation organique entre des gens qui ont des modes d'existence et des cultures différents doit éclairer toute analyse de société en tant que processus dialectique des relations sociales et économiques. Il faut démontrer que la formation sociale qui se produit historiquement résulte de ces relations sociales organiques et des actions politiques. Et seule une étude ethnographique détaillée permet d'y arriver, plutôt que des constructions *à priori* hypothétiques, fondées sur des convictions idéologiques.

Pour aboutir à cette méthode de conceptualisation, Mafeje tenta d'abandonner les anciens concepts anthropologiques ainsi que les concepts marxistes polissants, en choisissant la « formation sociale » comme unité d'analyse et renonçant aux concepts de « culture » et de « société ». En interrogeant l'emploi du concept « d'ethnographie » par les Comaroff,³ il adopta la « formation sociale » et sa propre notion « d'ethnographie » en tant que « concepts essentiels » en écrivant son livre. Ce faisant, il prit ses distances vis-à-vis de Balibar et de Samir Amin dans leur emploi de la « formation sociale » comme signifiant une « expression de modes de production ». Il préféra plutôt l'utilisation de la « formation sociale » comme synonyme « d'expression de modèle économique et de modèle de pouvoir ».

Le contre-argument en faveur de cet écart était que l'on ne pouvait pas avoir recours à un concept abstrait tel que le « mode de production » pour désigner « la même réalité sociale concrète qu'ils sont censés expliquer ». L'autre contre-argument était que l'emploi du concept de « mode de production » par Balibar et Amin avait un référent organisationnel où l'économie et

la politique jouaient un rôle déterminant, et qui pouvait être subsumé sous le concept de « pouvoir ». Par conséquent, par souci « d'équilibrer » le concept marxiste de modèle économique : « J'ai inventé ce qui aurait été « l'exemple de pouvoir » mais cette invention, selon Mafeje, s'est avérée trop maladroite du point de vue linguistique. Ainsi, il s'est plutôt décidé en faveur du « modèle de pouvoir », ce qui, en réalité, était incompatible avec la démarcation marxiste entre « structure » et « superstructure ». Ayant pris sa décision, il adopta l'expression « formation sociale » comme unité d'analyse *par excellence*. C'est ainsi que l'étude des royaumes interlacustres devint une série de « formations sociales en devenir », qui se croisèrent de telle sorte que l'étude expliquait comment ces royaumes indépendants seraient devenus une formation sociale ou un état s'il n'y avait pas eu l'intervention coloniale. Cela montrait que l'expression « formations sociales » selon Mafeje comportait des « modèles renouvelables en fonction de la nature des forces sociales et politiques qui interviennent, qu'elles soient intérieures ou extérieures ».

Le Professeur Mafeje continua d'élaborer sa théorie et l'ethnographie des formations sociales africaines en expliquant qu'en tant qu'unités d'analyse, ses « formations sociales » n'étaient pas définies selon leur ethnographie mais selon leurs « modes d'organisation » ; par conséquent, il importait peu de savoir quels individus appartenaient à une formation sociale donnée, mais plutôt « ce qu'ils faisaient réellement dans leurs efforts pour s'affirmer » :

J'ai été frappé par le fait que, dans les luttes sociales ultérieures, les gens cherchent à se justifier eux-mêmes et non pas tant leurs causes qui demeurent cachées. Ils le font en écrivant des textes particuliers qui leur confèrent, à eux et aux autres, certaines identités qui, à leur tour, deviennent la grammaire des mêmes textes, les règles du jeu ou, si vous voulez, le *modus operandi*, dans un discours social où on assigne aux individus des statuts et des rôles catégoriques en vertu des identités qui leur sont attribuées (Ibid.).

Ayant clarifié son deuxième « concept clé » d'« ethnographie », Mafeje déclara qu'il était « radicalement différent de celui des théoriciens du Nord ou des anthropologues classiques ». Se référant

aux résultats de ses recherches sur les royaumes interlacustres, il affirme :

Ce sont ces textes auxquels je fais référence comme de l'ethnographie. Ils sont déterminés du point de vue social et historique, c'est-à-dire qu'ils peuvent être écrits et modifiés par les mêmes personnes au fil du temps, ou bien des textes semblables pourraient être écrits par des personnes ayant une base culturelle différente dans des conditions analogues. Par conséquent, le « contexte » est plus fondamental pour leur codification (Mafeje 1996:34).

Par conséquent, s'il faut ajouter foi à, ou mettre en doute, l'affirmation du Professeur Mafeje selon laquelle il a fait un saut de la discipline de l'anthropologie, en tant que « servante du colonialisme », à « l'ethnographie » telle qu'il l'a définie plus haut, c'est par rapport à sa tentative d'élaborer une thèse fondée sur ces « textes » en tant qu'approche pertinente pour expliquer les conditions africaines. Mafeje résume cette tentative lorsqu'il conclut :

La dernière leçon méthodologique que l'on peut tirer de l'étude, c'est que les connaissances ethnographiques détaillées nous aident à éviter les interprétations mécanistes. Loin d'ouvrir la voie au relativisme ou au particularisme, elles nous permettent de décoder ce qui pourrait nous frapper à première vue comme étant des choses si différentes et nous mettent ainsi dans une position où nous pouvons découvrir les unions cachées. À titre d'exemple, nous avons constaté que les noms « tribaux » servaient non pas à identifier des tribus mais à désigner des catégories de statuts dans les formations non tribales, comme « Bairu » et « Batutsi ». Par ailleurs, les renseignements ethnographiques ont montré que contrairement aux stéréotypes selon lesquels les pasteurs étaient les fondateurs des royaumes de la région interlacustre, ni les pasteurs, ni les agriculteurs ne peuvent

s'en attribuer le mérite. De même, les renseignements ethnographiques nous empêchent de traiter l'élevage et l'agriculture comme des choses à part. Les royaumes résultaient d'une synthèse dynamique d'éléments sociaux tirés de ces deux traditions et les modes d'existence en vigueur en leur sein servaient d'alternatives politiquement contrôlées... Ces découvertes nous permettent de produire des codes plus objectifs et de placer dans une optique adéquate les complexités historiques et ethnographiques des sociétés africaines (Mafeje 1991:128-9).

Ici, l'affirmation de Mafeje est d'ordre épistémique, si tant est qu'elle est vraie, car elle détruit la façon dont l'anthropologie coloniale et l'ethnologie impériale ont servi à classer les sociétés humaines selon leurs caractéristiques fondamentales. Ces approches refusaient aux « objets » colonisés la connaissance d'eux-mêmes, puisqu'ils étaient considérés comme « primitifs » et « rétrogrades ». En revanche, « l'ethnographie » telle qu'employée ici par Mafeje était un produit fini de textes sociaux qui ont été écrits par les populations elles-mêmes en tant que producteurs de connaissances. Dans cette approche, le chercheur ne fait qu'étudier les textes des populations afin de pouvoir les décoder et les rendre compréhensibles aux autres chercheurs en tant qu'interprétations systématisées de « connaissances » existantes mais « cachées ». Selon Mafeje, cette approche « marquait une rupture nette d'avec l'épistémologie européenne sujet/objet.

Ainsi, avec l'approche de Mafeje, nous avons réalisé une rupture philosophique d'avec les « contraires dialectiques » dualistes inhérents à l'anthropologie coloniale, si bien qu'au lieu de l'épistémologie « sujet/objet » du colonisateur, « nous » et « eux », nous avons une « synthèse » ou une « convergence » d'éléments sociaux tirés, dans le cas des royaumes

interlacustres, des deux traditions de pasteurs et d'agriculteurs pour être en corrélation dans un tout représenté par l'existence du royaume. Cela signifie que Mafeje avait découvert une nouvelle épistémologie derrière les « connaissances cachées », qu'il a pu extraire grâce à une approche « ethnologique » ou ce qu'il appelle « connaissance ethnologique » de « l'objet » colonial devenu le sujet maintenant.

Mais Mafeje agit comme un chercheur ou un érudit neutre qui se tient en dehors de la nouvelle épistémologie, car il nous informe qu'en abandonnant les anciens concepts et approches, il a également adopté une « méthode discursive » qui n'était pas fondée sur une quelconque épistémologie mais « traduisait un certain style de pensée ». C'est fort de ce « style de pensée » qu'il peut étudier les textes des populations pour les décoder et les rendre compréhensibles aux autres chercheurs comme des interprétations systématisées de « connaissances » existantes mais « cachées ». Mais dans ce cas, en quoi diffère-t-il du chercheur colonial qui prétend être « neutre » et « objectif » ? C'est peut-être l'héritage auquel doivent se frotter les jeunes chercheurs. De toute évidence, le Professeur Mafeje a apporté une contribution certaine de son vivant, en élaborant une nouvelle science sociale et une nouvelle philosophie en abandonnant l'anthropologie coloniale.

Notes

1. A. Mafeje (1996), *Anthropology and Independent Africans: Suicide or End of an Era?* Série des Monographies du CODESRIA 4/96, Dakar: CODESRIA.
2. A. Mafeje (1998), *The Theory and Ethnography of African Social Formations: The Case of the Interlacustrine Kingdoms*, Dakar: CODESRIA.
3. J. & J Comaroff (1972), *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder: Westview Press.

Débat sur Archie Mafeje et Wole Soyinka : l'Afrique peut-elle s'auto-coloniser ?

Les plus fameux débats avec des confrères intellectuels africains ont eu lieu d'abord avec Wole Soyinka, le Prix Nobel de littérature, et ensuite avec Archie Mafeje, l'éminent anthropologue sud-africain. Les débats avec ces deux adversaires intellectuels ont été brutaux – pratiquement sans retenue !

Ma relation personnelle avec Wole Soyinka s'est considérablement améliorée lorsque je l'ai invité à une conférence sur mon campus à Binghamton, à New York, et qu'il a accepté de venir sans condition. J'avais également invité le Général Yakubu Gowon, ancien Chef de l'État du Nigeria, qui avait autrefois emprisonné Wole Soyinka pendant la guerre civile dans ce pays. Le Général et le Prix Nobel sont venus tous deux à Binghamton et nous nous sommes réconciliés.

En ce qui concerne ma relation personnelle avec Archie Mafeje, nous n'avons jamais eu véritablement de réconciliation intellectuelle officielle. Mais j'aimerais croire que l'hommage que je lui ai rendu dans ma présentation à la conférence du CODESRIA sur le thème 'Pan Africanism and the Intellectuals' (le panafricanisme et les intellectuels), en décembre 2003, était au moins de ma part une proposition de faire la paix.

Mais quel était le point commun entre mes deux grands débats avec Wole Soyinka et mon unique débat avec Archie Mafeje ? Mon premier débat avec Soyinka s'est déroulé dans les colonnes du magazine *Transition* (initialement fondé à Kampala mais tout dernièrement basé à Harvard sous la direction de Henry Louis Gates Jr.). Mon unique débat public avec Archie Mafeje a été conduit dans les pages du *Bulletin du CODESRIA*, basé à Dakar, au Sénégal.

Mon premier débat avec Soyinka a été suscité par son interprétation erronée de ma série télévisée *The Africans: A Triple Heritage* (*Les Africains : un triple héritage*) (BBC/PBS, 1986). Wole Soyinka a essentiellement interprété mon concept de « triple héritage de l'Afrique » comme une tentative pour faciliter ou légitimer une sorte de colonisation musulmane de l'Afrique.

Ali A. Mazrui
Université de Binghamton,
États-Unis

Par contre, Archie Mafeje a interprété mon concept d'« auto-colonisation de l'Afrique » comme une tentative de ma part de faciliter la recolonisation de l'Afrique par l'Europe. Soyinka considérait mon « triple héritage » comme un cheval de Troie pour une colonisation musulmane de l'Afrique. Mafeje dénonçait mon concept de recolonisation par l'Afrique de ses propres états faibles comme un cheval de Troie pour le retour de la Pax Britannica et des intrusions européennes connexes.

En réalité, mon concept de triple héritage de l'Afrique renvoyait à une convergence de trois civilisations dans l'expérience africaine contemporaine – l'Africanité, la pénétration de l'Islam et l'impact de la Civilisation occidentale. Malgré Soyinka lui-même, il y avait déjà au Nigeria plus de musulmans que dans n'importe quel pays arabe. La taille de la population nigérienne qui était déjà musulmane était plus grande que celle de la population musulmane d'Égypte. Plutôt que de promouvoir ce triple héritage, ma série télévisée cherchait à le comprendre.

En fait, loin de mettre l'accent sur le côté islamique du Nigeria lorsque j'ai lancé des invitations pour ma conférence à Binghamton sur le thème « Globalization and Dialogue of Civilizations » (mondialisation et dialogue des civilisations) en 2002, mes invités nigériens les plus distingués étaient le Général Yakubu Gowon et Wole Soyinka, tous deux d'éducation chrétienne africaine.

Bien qu'Archie Mafeje ait passé plusieurs années en Égypte et qu'il m'ait même fait visiter le Caire à l'occasion d'une de mes visites par le passé, notre querelle n'avait pratiquement rien à voir avec l'Islam en Afrique. En partie à travers la presse égyptienne, il avait découvert que je défendais la recolonisation de l'Afrique. Il a supposé, à tort, que j'appelais au retour des puissances coloniales européennes. Il était donc tout naturellement scanda-

lisé. En réalité, je préconisais la « recolonisation » provisoire par des États africains plus forts de leurs voisins africains faibles, comme le Tanganyika avait « colonisé » le Zanzibar voisin en 1964 (de façon permanente) ou comme la Tanzanie avait occupé l'Ouganda d'Idi Amin (provisoirement) en 1979–1980.

Je pense que j'étais loin de convaincre Archie Mafeje que la colonisation interafricaine puisse jamais être bienveillante (bénéficiant à l'État faible plus qu'à l'État fort) ou *bénigne* (ne causant de préjudice à aucune des deux parties). Mafeje considérait toute forme de colonisation comme vraiment *maligne* (bénéficiant principalement au pouvoir interventionniste).

Moi, en revanche, je considérais l'expulsion d'Idi Amin d'Ouganda par la Tanzanie en 1979 comme une coopération interafricaine bienveillante – tandis que l'union du Tanganyika avec Zanzibar en 1964 est un cas d'annexion interafricaine plus bienveillante que malveillante. Cela parce que, tout bien considéré, les termes de l'union étaient disproportionnellement à l'avantage de Zanzibar. L'union était en fait un mariage forcé – mais le prix de la fiancée versé à Zanzibar était réellement généreux, en ce qui concerne les pouvoirs alloués.

Archie Mafeje mourut avant l'invasion de la Somalie par l'Éthiopie en 2007 au nom de la soi-disant « guerre contre le terrorisme ». La Somalie était en fait un État failli qui aurait tiré profit d'une intervention interafricaine bienveillante dans l'intérêt du peuple somali. Malheureusement, l'Éthiopie et la Somalie entretenaient depuis longtemps une hostilité mutuelle marquée par des conflits périodiques. Les raisons qui ont poussé l'Éthiopie à intervenir en Somalie étaient inévitablement suspectes. En fait, il y avait des preuves que l'Éthiopie avait agi ainsi sur ordre des États-Unis, dans le cadre de la guerre de l'Amérique elle-même contre le terrorisme. Ma propre conclusion est que, alors que le rôle militaire de l'Éthiopie en Somalie inclut effectivement des éléments de *bien-faisance*, ce type particulier d'occupation militaire interafricaine était, tout bien considéré, *malveillant*.

Je me doute que les liens avec les américains auraient suscité des soupçons comparables chez Archie Mafeje. En effet, Archie avait certes mal compris ma propre conviction que la colonisation interafricaine pourrait être parfois *bénigne*, voire *bienveillante*, mais lui et moi partageons la même méfiance envers la *Pax Americana*. La participation de l'Éthiopie comme alliée des États-Unis dans leur « guerre contre le terrorisme » allait sûrement transformer son intervention militaire en Somalie en un cas d'occupation *négative* d'un pays africain par un autre. Je pense qu'Archie Mafeje aurait partagé mon sentiment d'indignation.

Archie aurait été également outré par la participation rapportée de l'Éthiopie, de l'Égypte et du Kenya dans le projet américain d'*extraordinary rendition* (reddition extraordinaire). L'Égypte et l'Éthiopie sont accusés par des groupes des droits de l'homme d'accepter l'arrestation ou l'identification par les États-Unis de « terroristes suspectés ». Ces deux pays sont les plus vieux États de l'Afrique, avec au moins mille années d'expérience de l'interrogatoire forcé – autrement appelé torture aujourd'hui. A ce qu'il semble, les États-Unis ont exploité ce millénaire d'interrogation forcée africaine. Le gouvernement de Mwai Kibaki au Kenya a été accusé d'exporter ses propres citoyens musulmans à Addis-Abeba pour y être torturés. Ces accusations ont été formulées non seulement dans les médias kenyans, mais aussi sur la British Broadcasting Corporation (BBC) et le Public Broadcasting System (PBS) américain. Ayant passé un certain nombre d'années en Égypte, Archie Mafeje n'aurait pas été surpris par des allégations de torture dans ce pays, que ce soit pour des raisons locales ou sur ordre des États-Unis.

Alors que mon débat avec Wole Soyinka dans *Transition* portait en partie sur les facteurs arabe et musulman dans le triple héritage africain, mon second débat avec lui a eu lieu sur l'Internet, à la suite de la diffusion d'une autre série télévisée sur l'Afrique – *Wonders of the African World* – créée par Henry Louis Gates Jr. (Skip Gates) de l'Université Harvard, qui était également le tout dernier directeur de publication du magazine *Transition*. J'ai critiqué *Wonders of the African World*, en partie parce que cette série télévisée rejetait la responsabilité du commerce atlantique des esclaves sur les africains eux-mêmes. Henry Louis Gates déclarait pratiquement que les négriers blancs étaient exempts de toute responsabilité, et réalisa une série d'interviews avec des africains de l'Ouest dans lesquelles ceux-ci confessaient que le commerce atlantique des esclaves était mû par l'offre plutôt que par la demande, et qu'il n'aurait pas eu lieu sans la collaboration de royaumes africains comme l'Ashanti.

Henry Louis Gates Jr. est un éminent scientifique africain-américain et un intellectuel public. Pourquoi Wole Soyinka l'a-t-il défendu ? En partie parce que Gates était son étudiant à l'Université de Cambridge en Angleterre, et en partie parce qu'il pensait qu'il ne m'était pas permis de critiquer une série télévisée concurrente alors que j'avais produit ma propre série télévisée précédemment. C'était comme si Wole Soyinka soutenait que toute personne qui a écrit un livre sur un sujet donné était de ce fait interdite de faire la critique d'un livre sur le même sujet écrit par un autre. Naturellement, je considérais un tel argument comme intellectuellement ridicule, ce qui mettait Wole Soyinka encore plus en colère.

Qu'y avait-il de commun entre ce deuxième débat Soyinka–Mazrui et le débat Mafeje–Mazrui ? Mafeje et moi étions en désaccord sur la question de savoir si les africains pouvaient à l'avenir se coloniser les uns les autres si des conditions favorables et légitimes se présentaient. Quant à Skip Gates et Wole Soyinka, notre différend portait sur la question de savoir si les africains s'étaient asservis les uns les autres par le passé, lorsque les conditions étaient favorables et rentables. Mafeje et moi débattions sur les perspectives de l'auto-colonisation de l'Afrique dans le futur, alors que le débat entre Gates, Soyinka et moi cherchait à savoir s'il y a eu des antécédents d'auto-asservissement de l'Afrique dans le passé.

Il se trouve que je crois que la colonisation interafricaine pourrait être bénigne, voire bienveillante si les conditions se réalisent. Par contre, je ne crois pas que l'esclavage interafricain pendant le commerce atlantique des esclaves ait jamais pu être bénin ou bienveillant. Que les africains aient collaboré à leur asservissement les uns des autres, ou aient été de simples victimes de raids esclavagistes à l'instigation des européens, le résultat final était malveillant et mauvais.

Sur la question de l'auto-colonisation de l'Afrique, je peux essayer de comprendre pourquoi Archie Mafeje était en colère contre moi. Mais sur la question de savoir si l'Afrique était coupable d'auto-esclavage, je suis toujours perplexe quant à la raison pour laquelle Wole Soyinka était plus fâché avec moi qu'avec son ancien étudiant, Henry Louis Gates Jr.

Cependant, je suis soulagé à l'idée que Wole Soyinka et moi sommes sur la voie d'une réconciliation intellectuelle. J'espère aussi qu'Archie Mafeje est au moins en paix avec moi, où qu'il se trouve. Amen.



Sammy Beban Chumbow, Tandika Nkiwane et Archie Mafeje, en décembre 2003, à Dakar, Sénégal

En honneur de Archie Mafeje

Je veux faire référence dans ce papier en l'honneur du regretté ami et camarade Archie Mafeje, à deux de ses contributions parmi les plus récentes :

- (i) l'ouvrage intitulé *The Theory and Ethnography of African Social Formations, The Case of Interlacustrine Kingdoms*, Codesria, 1991, ouvrage traduit en arabe par AARC, Le Caire, 2005.
- (ii) le papier intitulé *The Agrarian Question, Access to Land and Peasant Responses in Sub Saharan Africa*, UNRISD papers, 2004.

Je tiens ces deux contributions pour tout à fait exceptionnelles par la qualité de leur information et la rigueur de leur analyse. D'une lecture passionnante, elles comptent à mon avis parmi celles que je crois essentiel à connaître pour quiconque s'intéresse sérieusement à comprendre la région étudiée (celle des Grands Lacs) en particulier, et l'Afrique rurale sub-saharienne en général.

Je crois que mon jugement n'est pas ici biaisé par la forte sympathie que j'éprouve pour la méthode et les thèses soutenues par l'auteur. Je ne veux donc pas cacher que je me situe dans la même ligne de pensée concernant la manière de relier l'économique et le politique, donc la lecture du matérialisme historique qui nous est tout à fait commune (cf. préface du livre de Mafeje), mais pas générale à tous ceux qui se revendiquent du marxisme, la méthode, notamment la critique que l'auteur adresse à l'économie-monde, qui abuse de l'analogie au détriment de l'approfondissement des concepts (cf. Introduction, comparer avec mon article « Capitalisme et système Monde », *Sociologie et Sociétés*, Université de Montréal, vol XXIV, n° 2, 1992). J'ai évidemment particulièrement apprécié sa discussion de la théorie du mode de production tributaire que j'ai proposée, et de la validité de son utilisation pour comprendre la région étudiée par l'auteur. J'y ai personnellement beaucoup appris concernant cette région.

Je fais référence de mon côté :

- (i) à mon ouvrage commenté par Mafeje, *Classe et Nation*, Minuit 1979, comme à « L'Eurocentrisme », *Anthropos* 1988, mais également à un livre en cours de publication chez Parangon,

Samir Amin
Forum du Tiers Monde,
Dakar, Sénégal

intitulé *Modernité, Religion, Démocratie, Critique de l'eurocentrisme, critique des culturalismes*.

- (ii) à mon article « Les réformes des régimes fonciers souhaitables en Afrique et en Asie », présenté à la conférence des organisations paysannes africaines, Dakar Agricole, 2005, en anglais « Desirable Land tenure reforms in Africa and Asia », en voie de publication en Inde.

Nos deux cheminements ont été parallèles et de ce fait notre dialogue, oral et écrit, a toujours été fructueux. Les points de divergence, quand il y en a eu, m'ont toujours incité à réfléchir davantage, et je crois qu'il en a été de même pour Mafeje.

Ce dialogue devait se poursuivre, dans les mois à venir, sur la question que nous jugions tous les deux fondamentale de l'avenir des paysanneries africaines. Nos premières conclusions coïncidaient, à savoir premièrement que la voie de l'insertion dans le système capitaliste mondial, fatalement en qualité de périphérie dans celui-ci, était sans issue, et deuxièmement que de ce fait la seule voie qui pourrait offrir aux peuples africains un avenir meilleur était celle d'une reconstruction nationale et populaire, s'inscrivant dans la perspective longue du socialisme du XXI^e siècle.

Hélas la voix de notre ami éteinte, ce dialogue fait place à un monologue, dans lequel je veux néanmoins rendre l'hommage qui lui est dû à la contribution intellectuelle et politique de Mafeje.

1. Je crois cependant utile de préciser que, pour ma part, je n'ai pas construit la théorie du mode de production tributaire à partir des sociétés de l'Afrique des grands lacs, ni de l'Afrique subsaharienne en général, mais d'abord à partir de ma réflexion sur les sociétés que je crois connaître le mieux, celles de l'Égypte, du monde arabe et islamique. J'ai porté ensuite mon attention sur l'histoire des sociétés orientales les plus avancées (la Chine en particulier) et sur l'ethnographie

de l'Afrique tropicale, par des lectures systématiques. Comme Mafeje, je crois dans la rigueur scientifique, mais ni dans l'érudition, ni dans l'empirisme. L'histoire du monde arabe et islamique m'est en effet apparue fort mal appréhendée par les Arabes eux-mêmes, empêtrés par les mythologies religieuses concernant la nature et le rôle de l'Islam dans leur histoire ou des mythologies nationalistes. L'absence, dans notre région, d'une pensée critique bourgeoise véritable – que celle-ci soit demeurée embryonnaire ou qu'elle ait été tuée dans l'œuf, notamment par le populisme nationaliste – est certainement responsable de cette misère non seulement de l'ethnographie arabe et musulmane, mais aussi du caractère dogmatique vulgaire du marxisme dominant. C'est sans doute la raison pour laquelle une lecture différente, rompant avec les mythologies dominantes jusqu'à ce jour (et même renforcées par le recul de la pensée rationnelle et critique des dernières décennies), est souvent mal reçue, quand elle est comprise.

Quelques-unes des conclusions majeures que je tirais de ma réinterprétation de l'histoire de l'orient ancien et du monde arabe et islamique m'ont suggéré ce que j'ai appelé le mode de production tributaire. Je me trouvais ensuite plus que confirmé par mes lectures portant sur la Chine et quelques autres sociétés. Je me sentais alors équipé pour faire une relecture de l'histoire européenne, libérée de l'eurocentrisme dominant, capable de situer la spécificité féodale dans l'évolution générale des formes tributaires.

La lecture critique de l'ethnographie africaniste, que je conduisais en parallèle, m'a beaucoup servi pour la compréhension de la genèse de ce mode de production tributaire, forme générale des formations de classes précapitalistes avancées. Je dis bien la genèse parce qu'il est évident que la société de classes est précédée d'une très longue époque au cours de laquelle ni celles-ci, ni l'exploitation qui leur est associée n'existent. J'ai qualifié donc cette époque de « communautaire », sans pour autant, en aucune manière, la réduire à une forme unique, en soulignant au contraire la diversité de ses modes d'organisation, recherchant néanmoins leur dénominateur commun, que j'ai cru de-

voir placer sur la dominance de « l'idéologie de la parenté », base de la diversité dans l'organisation du pouvoir social (qu'il faut distinguer de l'État). À partir de là on saisit la lenteur extrême de l'évolution, du passage aux formations tributaires. Dans le cas de nombreuses sociétés de l'Afrique tropicale, j'ai cru pouvoir repérer quelques-uns des mécanismes de cette longue transition ; et j'ai eu l'intuition que celle-ci était particulièrement avancée dans le cas des sociétés de la région des lacs de l'Afrique orientale. La lecture du travail de Mafeje confirme mon intuition et m'a beaucoup appris sur ce sujet.

Mafeje démontre en effet que les sociétés en question sont en transition vers le mode de production tributaire, ce qui rend ma thèse concernant celui-ci généralement correcte. Je n'ai donc pas besoin ici de répéter ce que Mafeje écrit à ce sujet, concernant l'articulation économique-politique dans les sociétés étudiées, rejetant – comme je l'ai fait – les thèses avancées par certains marxistes soucieux de qualifier d'exploitation et de classes toutes les formes de hiérarchie et d'inégalité – insistant sur la domination politique, en dehors même de toute forme d'exploitation économique ou de coagulation de classes sociales. Je renvoie le lecteur aux développements extraordinairement lucides sur ces sujets (pages 39, 42, 58, 60 à 63, 67 à 69, 72 à 79 et suivantes, 87, 119 et 120 de son ouvrage).

2. L'opposition que j'ai proposée opposant le mode capitaliste au mode tributaire, forme générale de toutes les sociétés de classes avancées précapitalistes est clairement exprimée, je crois, par le contraste entre la dominance de l'économique dans le premier (« la richesse est source de pouvoir ») et celle du politique dans le second (« le pouvoir est source de richesse »). Cette inversion radicale traduit une transformation qualitative du système, interdisant d'analyser les rapports infrastructure/superstructure d'une manière analogue dans les deux systèmes.

Au demeurant, je prétends que cette distinction fondamentale, gommée par la suite par le marxisme vulgaire, est la base même de l'analyse que Marx fait de la spécificité du capitalisme (l'aliénation marchande). Retrouvée par Karl Polanyi qui a insisté sur cette différence qualitative qui oppose toutes les formations précapitalistes au capitalisme, cette distinction a néanmoins souvent été oubliée dans beaucoup d'ana-

lyses de l'Afrique (et d'ailleurs) par des historiens ou des ethnologues marxistes.

Mafeje partage mon point de vue sur cette question que je juge capitale et l'exprime on ne peut plus clairement. De mon côté j'en ai tiré quelques conclusions concernant les différences entre les mécanismes qui commandent le développement des forces productives dans le capitalisme (à savoir que ce développement est le produit d'une loi économique inhérente, immanente au mode capitaliste) par opposition à ceux qui peuvent expliquer le progrès dans les sociétés antérieures (lequel n'est pas commandé par une loi économique immanente au système). Or ce progrès est une réalité même si, précisément pour la raison que j'invoque, il a été toujours lent, donnant à ces systèmes l'apparence « d'immobilisme ». J'ai proposé alors plusieurs hypothèses explicatives plausibles, comme la lutte des classes, ou l'appétit des classes dominantes, pour lesquelles les exemples ne manquent pas. Mafeje a exprimé ses réserves à l'égard de ces hypothèses (pages 95-96 et 113 de son ouvrage).

3. La qualification de « périphérique » que j'ai attribuée au féodalisme procède de la même logique. La dominance de l'instance politique dans le mode tributaire (que Mafeje admet) implique que le caractère « central » (complet) ou « périphérique » (inachevé) de cette forme sociale soit mesuré à l'aune de la consistance de cette instance. Dans ce sens l'émiettement du pouvoir dans le féodalisme européen justifie la qualification que je lui attribue, par opposition à sa centralisation qu'on trouve, par exemple, en Chine, à Byzance ou dans le Khalifat musulman, qui constituent alors des formes tributaires achevées. Par contre la dominance de l'économique implique, dans le capitalisme, que l'opposition central-périphérique soit fondée précisément sur la base de considérations relevant de cette instance (« économies capitalistes centrales » et « économies capitalistes périphériques »).

J'explique la raison de ce caractère périphérique du féodalisme par le fait que l'Europe médiévale s'est constituée par une greffe des sociétés communautaires barbares sur l'Empire tributaire romain. J'ai tiré de cette distinction entre les formes tributaires achevées et sa forme féodale périphérique des conclusions qui me paraissent importantes.

La première est que le contraste centre/périphérie, marqué au niveau de l'instance

politique, ne l'est pas nécessairement à celui de la base économique qui n'est pas moins développée dans le Moyen Âge européen qu'elle ne l'était, par exemple, dans le monde arabe.

La seconde est que précisément ce caractère périphérique du féodalisme explique le « miracle européen », c'est-à-dire la naissance précoce du capitalisme sur ce terrain. Rejetant les explications eurocentriques qui attribuent ce miracle à des spécificités culturelles, admettant que les mêmes contradictions opérant dans tous les systèmes tributaires (qu'ils fussent centraux ou périphériques) ne pouvaient trouver d'issue que dans le passage au capitalisme (et restituant par là à l'histoire sa dimension universelle), je constate que le caractère périphérique du féodalisme lui a donné une flexibilité qui a entraîné un passage rapide au capitalisme, alors que la puissance du pouvoir politique tributaire dans les formes centrales constituait un obstacle ralentissant cette évolution.

La troisième conclusion concerne la question des formes idéologiques qui accompagnent le mode tributaire. C'est à ce sujet que j'ai parlé des religions d'État, qui se substituent ici à l'idéologie de la parenté propre aux modes communautaires antérieurs, et s'oppose à l'idéologie de l'aliénation économiciste, propre au capitalisme ultérieur. Cette théorie générale m'est d'ailleurs parue la seule capable d'expliquer pourquoi le christianisme en Occident médiéval et l'Islam ont rempli les mêmes fonctions par des moyens différents : en Occident l'Église se substitue à la carence de l'État (qui alors, plus tard, lorsqu'il se renforce en parallèle avec la naissance du capitalisme, à l'époque mercantiliste, se distingue, et parfois même s'oppose, à l'Église) ; en terre d'Islam la religion reste soumise au pouvoir. Cette distinction, indiscutable dans les faits, est généralement attribuée dans notre monde musulman à des « caractères intrinsèques » propres à chacune des religions. Mon combat pour faire comprendre que le problème n'est pas là, mais dans l'usage social des religions, est toujours mal reçu par ceux qui ne peuvent pas se débarrasser des mythologies religieuses que j'ai mentionnées plus haut.

4. Mafeje étudie dans son livre l'histoire pré et postcoloniale de la région des Lacs. Je dois dire que ce qu'il dit à ces sujets m'a parfaitement et intégralement convaincu.

Mon point de vue est que les thèses de Mafeje sur ces questions puisent leur force dans le fait que les sociétés de la région étudiée étaient avant la colonisation encore dans la transition vers le mode tributaire. Il s'agit ici de formes embryonnaires du mode tributaire (attention : ce qualificatif d'embryonnaire ne doit pas être confondu avec celui de forme périphérique). Mafeje en donne des preuves éclatantes, qu'il met en relief d'une manière très convaincante ; il analyse dans ces termes la persistance d'une idéologie de la parenté, mais pour souligner qu'elle est émoussée et ne donne pas aux sociétés en question un caractère « tribal » comme l'ethnographie (la mauvaise) le prétend ; il note parallèlement qu'il n'y a pas de phénomène religieux analogue à celui auquel je fais référence pour les sociétés tributaires (cf. pages 97 à 101, 120 à 124 de son ouvrage). Que signifie tout cela, sinon que les sociétés en question étaient dans la transition des formes communautaires à celles du mode tributaire ?

Les nuances et peut-être les divergences des points de vues doivent être replacés dans leur contexte, celui de confusions produites dans certains cas par le télescopage possible entre les périodes pré et postcoloniales.

5. Mafeje nous propose par ailleurs dans son ouvrage une lecture nouvelle des transformations que la colonisation a infligé aux formes d'organisation de la région, et une interprétation du conflit entre ce qu'il appelle la « petite bourgeoisie » de l'Afrique indépendante (que je préfère appeler l'État-bourgeoisie compradore) et « l'aristocratie » de l'ancien régime. Je suis tout à fait convaincu par ces développements brillants (cf. notamment pages 131 et suivantes de l'ouvrage) et comme Mafeje, n'ai jamais considéré que dans la région (où ailleurs où que cela soit dans le monde du capitalisme périphérique) ait pu se développer une « révolution bourgeoise ». Avec Mafeje j'ai toujours cru essentiel de distinguer la révolution capitaliste de l'intégration dans le système capitaliste mondial.

Ni Mafeje ni moi-même n'avons jamais considéré la « nécessité incontournable du passage par l'étape capitaliste », mais toujours plaidé la cause d'une voie socialiste de développement, seule capable de sortir les peuples africains de leur misère.

J'ai prétendu que tous les systèmes tributaires avancés, *avant leur colonisation* par l'Europe capitaliste et leur soumission

à la logique de l'expansion impérialiste ne pouvaient trouver d'issue à leur contradiction qu'en progressant dans la direction d'une invention du capitalisme, et donc des formes de la propriété qu'il exige pour s'épanouir. Cette proposition est certes discutable et il est possible que Mafeje ne l'ai pas partagé. L'homme n'est hélas plus là pour répondre à cette question que je voulais lui poser. Mais j'ai toujours écrit que la constitution du système capitaliste mondial et la périphérisation capitaliste des formations soumises à son expansion avaient modifié de fond en comble cette problématique. Aujourd'hui, la voie capitaliste ne peut plus être, dans les pays en question, que celle d'un capitalisme périphérique. De ce fait une autre voie s'impose et sur ce plan, Mafeje et moi-même sommes parfaitement d'accord.

6. La critique que Mafeje adresse à la théorie de « l'articulation des modes de production » doit être nuancée, à mon avis.

Je partage la définition que Mafeje donne des formations sociales, ensemble articulant les instances économique et politique (p. 16). Mais celle-ci ne se substitue pas intégralement et nécessairement à l'articulation de modes de production spécifiques et différents. Je partage avec Mafeje la critique des abus qui ont pu être commis dans l'usage de cette théorie de l'articulation des modes de production (p. 127). Pour ma part j'en ai limité la signification en apportant trois précisions :

- (i) Que ce ne sont pas « tous les modes » et n'importe lesquels qui peuvent être articulés dans une formation complexe. Mais cela n'exclut pas la coexistence, par exemple dans le capitalisme, d'un mode de production petit marchand (fréquent dans l'agriculture et les services) et du mode capitaliste.
- (ii) Dans ce cas (quand on peut repérer effectivement des modes distincts) leur articulation opère par la dominance de l'un. Dans l'exemple précédant le mode petit marchand est soumis à la logique de l'accumulation (propre au mode capitaliste) qui domine la formation sociale en question dans son ensemble. Il existe même des modes soumis qui ont été véritablement « fabriqués » par le mode dominant. J'en ai donné pour exemple l'esclavage en Amérique, au service du capitalisme mercantiliste, qui n'était pas originaire, propre aux systèmes antérieurs conquis, mais établi par les conquérants.

- (iii) L'articulation-soumission n'est pas la seule forme caractéristique des formations complexes. La déformation de formes précapitalistes (tributaires ou communautaires) par leur soumission est plus fréquente et marque toutes les sociétés du capitalisme périphérique. Mafeje ne dit d'ailleurs pas autre chose sur ce point, et l'illustre d'une manière brillante dans le cas qu'il étudie (p. 147).

7. La question de l'avenir des paysannes africaines est au centre des deux papiers de Mafeje et de moi-même cités. Ces deux papiers se complètent d'une manière à mon avis fort heureuse, et les conclusions politiques que nous tirons l'un et l'autre de nos analyses coïncident.

De mon point de vue – qui est aussi celui de Mafeje – la colonisation (et le système postcolonial jusqu'à ce jour) non seulement s'est parfaitement « adaptée » à « l'absence » de la propriété privée du sol dans la majeure partie de l'Afrique subsaharienne, mais en a même tiré un bénéfice supplémentaire. Tous les deux partageons ce point de vue, à savoir que l'intégration dans le capitalisme mondial n'exige pas nécessairement l'adoption, dans les périphéries dominées, de formes d'organisation capitalistes de la production.

Mais qu'en est-il aujourd'hui ? La thèse que je propose est que, dans la perspective de l'expansion du capitalisme impérialiste contemporain, la question de la privatisation du sol est désormais posée. Mon papier est suffisamment explicite sur ce point pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir ici. Des fractions – minoritaires certes mais politiquement puissantes – des paysannes africaines jouent désormais ce jeu. La majorité des paysans résistent. Mafeje, qui porte son attention sur ces formes de résistance, fait œuvre utile. De mon côté j'ai tenté d'analyser les différentes stratégies de résistance possibles et nécessaires, opérant dans les conditions diverses à l'extrême de ce point de vue d'une région à l'autre du Sud, puisque dans beaucoup de régions d'Asie et d'Amérique latine la privatisation du sol est déjà un fait accompli (ce qu'elle n'est pas en Afrique subsaharienne sauf exception), et que dans les pays d'Asie qui ont fait une révolution socialiste (la Chine et le Viet Nam) l'accès au sol est encore géré par l'État et les communautés paysannes sans privatisation.

La poursuite de cette discussion de stratégies alternatives de sortie de l'impasse du capitalisme mondialisé s'impose plus que jamais. En l'absence du regretté

La fin de l'Anthropologie : débat africain sur l'universalité de la recherche sociale et son « indigénisation ».

Étude dédiée à Archie Mafeje

Quelques mots à propos d'une relation spéciale avec Archie Mafeje

Les tout premiers contacts entre Archie Mafeje et le Caire ont eu lieu il y a pratiquement quatre décennies, alors que celui-ci était encore un jeune militant politique, à la direction de l'*Unity Movement*, un des mouvements de libération sud-africains. Puis, ce fut lorsqu'Archie Mafeje était devenu un éminent Professeur de Sociologie à l'Université Américaine du Caire, dans les années 80. Je fis personnellement sa connaissance, lorsqu'il était un militant politique et que j'étais moi-même le coordonnateur des mouvements de libération, dans les années 60 et 70. Je suis ensuite devenu son ami et associé, au Centre de Recherches Arabes et Africaines (AARC), en 1995. Tout au long de sa carrière, il était fort apprécié des cercles sociaux égyptiens, en tant qu'intellectuel critique incomparable et fin observateur de la société. Il a toujours joui d'un statut social spécial, étant l'époux de la grande chercheuse égyptienne, le Professeur Shahida El-Baz, et père d'une jeune fille pleine d'avenir, Dana Mafeje.

J'ai eu le plaisir de prendre part à la session organisée en son honneur, à Dakar, par le Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences Sociales en Afrique (CODESRIA), en tant que chercheur parmi les plus émérites du continent africain, de la stature de J. Ki-Zerbo, A. Mazrui et I. Shivji. Au cours de cette rencontre,

Helmi Sharawy
Centre de Recherches Arabes et
Africaines, Le Caire,
Égypte

l'on a beaucoup discuté de sa riche carrière en tant que pionnier précurseur de l'Ethnographie et de l'Anthropologie Africaines, depuis la soutenance de sa thèse de troisième cycle, à l'Université du Cap, en 1962, sur la société africaine locale. Nous avons également rappelé que, sous l'influence de l'apartheid, l'UCT avait refusé de le recruter, ce qui avait donné lieu à de nombreuses manifestations de protestation de la part des étudiants, dans plusieurs universités. Cette persécution l'avait amené à s'auto-exiler, avant d'obtenir son PhD à Cambridge, en 1966, puis de partir pour un long périple vers les universités de la Hollande, du Botswana, de la Tanzanie, de l'Ouganda, du Zimbabwe, de l'Égypte et de la Namibie, pour enfin se poser à l'*African Institute* de Pretoria, où il était en collaboration avec les jeunes universitaires de la nouvelle Afrique du Sud et encadrait les bénéficiaires de bourses, dans le cadre d'un programme d'éducation supérieure qui portait son nom, le « Programme Archie Mafeje ».

Dans le cadre de cette brève introduction, il n'est guère possible de faire le tour de l'ensemble de la contribution scientifique qu'Archie Mafeje a apportée au corpus des Etudes Africaines. Personnellement,

je peux citer au moins dix livres, hormis la multitude d'études et d'articles publiés en Afrique et à l'étranger. Mais l'œuvre d'Archie Mafeje doit être lue en version originale, afin de mieux apprécier ses débats sur l'Anthropologie Coloniale et la libération des Sciences Sociales Africaines. Il faut également lire son analyse des modes de production appliqués au contexte africain, sur les conséquences économiques, agricoles et sociales du colonialisme en Afrique du Sud, sur l'ethnographie de la question agraire, le discours des intellectuels africains du Continent et de la Diaspora, ainsi que sur les effets dévastateurs des Programmes d'ajustement structurel. L'on ne peut ignorer les immenses efforts déployés par Archie Mafeje à la Commission Economique des Nations Unies pour l'Afrique, au CODESRIA, à la FAO, et auprès d'autres organisations en quête d'un « Développement Alternatif pour l'Afrique », ni passer outre son étude minutieuse des mouvements de protestation sociale, de Soweto aux Grands Lacs, mais également sous d'autres cieux.

J'ai personnellement contribué à la traduction de son ouvrage *African Social Formations*, publié en arabe en 2006, quelques mois avant qu'il ne nous quitte. J'ai rédigé l'introduction de cet ouvrage en arabe et souhaiterais présenter ici cette introduction en anglais, au grand plaisir de ses étudiants et de ses amis en Afrique et ailleurs, comme gage de mon immense estime pour ce chercheur émérite.

La fin de l'Anthropologie : à feu Archie Mafeje

Introduction

Le cri proclamant la Mort de l'Anthropologie s'est élevé il y a plusieurs décennies du camp européen qui a vu le début de cet ordre épistémologique sous le nom d'« Anthropologie coloniale ». P. Worsley (de la Grande-Bretagne) fut le premier, en présentant son article intitulé « The End of Anthropology » au congrès anthropologique de 1966. Ce concept fut discuté à

nouveau à un congrès africain qui s'est tenu à Dakar en 1991, où A. Mafeje annonça la mort de l'Anthropologie en Afrique. Il réitéra ce concept dans une importante étude dans laquelle il annonça que l'anthropologie s'était suicidée et qu'un nouveau départ de cette science allait être annoncé.

L'Anthropologie est l'une des sciences sociales les plus attachées à l'ordre poli-

tique et économique mondial, du fait de son lien étroit avec le colonialisme et l'expansion du capitalisme industriel, puis financier, au-delà des frontières de l'Europe. Ainsi, l'anthropologue devint un colonialiste vulnérable, comme a eu à le dire James Hawker (1963), puisque l'Anthropologie était créée par l'administration coloniale comme un moyen d'« améliorer » son efficacité. Certains jeu-

nes anthropologues américains la considéraient même comme une science impériale, car elle était étroitement liée aux guerres américaines des années 1960. Une telle évaluation s'est traduite par différentes approches de la science par l'école française (des *Annales*) d'un côté, et l'école marxiste ou celle du Matérialisme Historique de l'autre.

Des conceptions aussi diverses de cette science pourraient expliquer pourquoi ses protagonistes africains ont annoncé sa « mort » à leur congrès de Dakar en 1991, ou dans les études de Mafeje, à la poursuite d'une renaissance sur de nouveaux fondements pour sa base méthodologique et théorique, et dans l'optique de nouveaux objectifs sociaux.

Partant de ces considérations, nous passons à l'étude des aspects suivants de l'Anthropologie :

- I. Les principales critiques adressées aux objectifs et méthodes de l'Anthropologie
- II. Les tentatives de reconstruction de l'Anthropologie comme appui au développement dans l'État postindépendance
- III. Les efforts pour transformer les concepts et la méthodologie après la déclaration de la fin de l'ancienne Anthropologie, puis essayer de l'indigéniser dans le contexte des réalités africaines.

Cela revient à débattre de la doctrine de l'universalité des sciences sociales lorsqu'elles sont appliquées aux sociétés africaines, c'est-à-dire, la nécessité de fragmenter les disciplines au profit de valeurs scientifiques holistes et globalisantes. Dans cette quête, diverses parties africaines sont à la recherche de nouveaux traits de l'Anthropologie africaine, ou Ethnographie, telle que construite par Archie Mafeje.

Le point de vue critique

Certains critiques de l'Anthropologie mettent l'accent sur le rôle de l'anthropologue plutôt que sur la méthodologie de cette science. Cela pourrait expliquer la profusion de débats autour de personnalités scientifiques qui ont contribué à la recherche anthropologique, tels que Edward Evans-Pritchard, Charles Seligman, Nadel, Malinowski et d'autres. Cependant, leurs liens avec les administrations coloniales et impériales étaient toujours déplorés comme un défaut dans

leur activité scientifique. Une telle position a amené P. Rigby à souligner que le fils d'Evans-Pritchard a aidé les forces américaines au Vietnam dans les années 1960, en continuation du rôle de son père au Soudan avec les forces britanniques ! Nous relevons également les études de Malinowski sur l'acculturation en Afrique du Sud comme une base théorique des idéologies de l'apartheid dans ce pays.

Cependant, l'Anthropologie Critique est allée plus loin, vers des perspectives critiques plus avancées, bien qu'elle restât réformiste dans l'ancien cadre. A cet égard, il existe plusieurs tendances, telles que :

- la Position apologétique : elle perpétue la position conservatrice en affirmant que l'anthropologue était « un colonialiste malgré lui » et que nombre d'entre eux appréciaient leur travail et avaient de l'affection pour les populations sur lesquelles ils travaillaient. Ce point de vue était porté à l'extrême par Talal Asad (1973), qui soutenait que considérer l'ancienne anthropologie comme simplement « coloniale » relevait la fois de l'arbitraire et de la naïveté. Par contraste, Mafeje et Rigby considéraient une telle critique conservatrice comme une sorte d'autodéfense, ou de protection du domaine d'emploi, qui n'offre pas de correctif théorique ou épistémologique. Ainsi, ils ont conclu en déclarant la mort de la science pour faire place à un nouvel ordre épistémologique;
- Certains chercheurs considéraient que la « rénovation », si toutefois il y en avait, venait toujours du Nord, ce qui signifie que l'Anthropologie africaine est vide de substance, puisque les contributions africaines sont presque nulles, malgré les efforts du nigérian Basseyy Andah et du ghanéen Kwesi Prah. Ainsi, l'Anthropologie africaine ne revendique toujours aucun anthropologue africain. En Occident cependant, quelques innovations réelles ont été notées, comme dans *Reinventing Anthropology*, de Dell Hymes (1972) et *Writing Culture* de James Clifford et George Marcus (1986);
- Ce qu'il y a de commun entre la nouvelle rénovation du Nord et le nouvel ordre épistémologique, c'est que toutes deux suivent l'école du modernisme et du postmodernisme. Ainsi, l'affirmation selon laquelle la vieille anthropologie était fonctionnelle, ou fonctionnelle/structurelle au point de mener à l'éclatement de la méthodologie épistémologique et au rejet des

études inclusives de la société et de l'Etat, s'applique également à l'école postmoderniste qui a tendance à étudier les cultures et les minorités locales, ou les thèmes fragmentés de la linguistique, de la littérature ou des rationalités. Certains ont relevé que le Nord pointait sa critique en direction du fonctionnalisme anglo-saxon, essayant de le réformer, alors que les chercheurs francophones n'avaient pas recours à l'anthropologie fonctionnelle, ayant adopté la politique de l'intégration qui produisait une sorte d'impérialisme culturel qui débouche sur un appel au dialogue culturel, et non à se débarrasser de l'anthropologie;

- Les critiques de l'Anthropologie ne pouvaient s'approcher d'aucune des écoles du matérialisme historique, de l'économie politique ou de l'historiographie sociale. Ils ne s'approchaient même pas de la sociologie, malgré leurs revendications de méthodes interdisciplinaires. Les intellectuels Afrikaners et afro-américains ont joué un rôle négatif dans la conception d'une Anthropologie critique, soit à travers le romantisme de certains, le développementalisme d'autres, ou l'implication d'autres encore dans l'institution anthropologique impérialiste.

D'où l'attaque d'Archie Mafeje et Ben Magubane contre la vieille Anthropologie et l'annonce de sa mort, afin de jeter les bases d'une nouvelle Ethnographie africaine. Cette attaque était motivée par l'emploi abusif par le système d'Apartheid de ce que l'on appelle « Ethnologie de l'Apartheid » pour mettre en place la ségrégation raciale, et il était tout à fait normal que les chercheurs sud-africains reprennent une telle attaque.

La tentative de reconstruction de l'Anthropologie

Les politiciens africains ont joué un rôle, directement ou indirectement, dans les tentatives d'« auto-émancipation » de l'Anthropologie par le refus de créer des études de cette discipline dans les nouvelles universités des Etats post-indépendants. Cette situation est due à l'expérience directe de certains d'entre eux (Kenyatta, Nkrumah, etc.), ou des conditions de construction de l'Etat/la nation moderne, ainsi que la nécessité de la sociologie développementale et de l'évasion de l'Anthropologie du tribalisme et du racisme qui se fragmente. Les anthropologues anglo-saxons ont essayé de sauver leur réputation lorsqu'ils ont adopté

le thème du « Changement Social » à leur congrès à Kampala (1959), mais en vain. La contre-attaque est venue des anthropologues africains à leurs congrès de Yaoundé (1989) et Dakar (1991). Lors de ces congrès, les africains ont posé le slogan « Post Anthropologie », tandis que certains d'entre eux sont allés jusqu'à déclarer la Mort de l'Anthropologie. Or, les historiens à l'origine de ces tentatives considèrent ces initiatives en faveur de la renaissance, ou de la construction de l'anthropologie du développement, comme étant toujours au stade pragmatique et non comme constituant une négation de l'ancien ordre épistémologique sur la voie de la création d'une nouvelle Ethnographie africaine.

À cet égard, nous soulignerons la position pragmatique de Kwesi Prah (à Dakar, 1991), qui a fait remarquer que l'Anthropologie britannique insistait sur le fonctionnalisme en tant qu'ordre non historique ancré dans la « Culture européenne ». Il a conclu en invitant les africains, de même, à étudier la « Culture africaine » dans le cadre de la construction nationale, et à fouiller profondément l'étude de soi, tout en construisant une anthropologie africaine comme un système interdisciplinaire qui pourrait utiliser la méthodologie marxiste dans l'analyse sociale des phénomènes sociaux saillants (CODESRIA, 1991).

Pour stigmatiser la position pragmatique, Mafeje a souligné la position de A. Bujera (Kenya), qui mettait en exergue le rôle de l'Anthropologie dans le développement comme étant une tendance récente aux États-Unis, où les investisseurs prévoyaient de développer l'Afrique avec l'aide des anthropologues. Il a soutenu qu'il ne faut pas que ce domaine reste grand ouvert aux occidentaux tous seuls, alors qu'ils ne connaissent pas la culture et l'ethnographie africaines.

Certains se sont opposés à cette tendance développementale comme étant dépourvue de base théorique, et ont accusé ses protagonistes de présenter une nouvelle forme impérialiste de l'ancienne anthropologie (E. Leach), ou à tout le mieux, de chercher à utiliser l'Anthropologie comme un mécanisme pour des projets que la bureaucratie locale ne peut pas gérer. Ifi Amadiume a proposé au congrès de Dakar la liquidation de l'Anthropologie, et son remplacement par l'Histoire sociale africaine, ou l'Historiographie sociale, ce qui était une indication sûre de son in-

fluence par la francophonie et l'école d'histoire sociale des *Annales* françaises, et de sa dépendance à l'égard de l'Histoire orale, du Folklore et d'autres arts populaires en tant que source d'interprétation de la société. L'influence de l'école de Cheikh Anta Diop sur les anthropologues de l'Afrique occidentale francophone était évidente dans l'inclusion de la « situation des femmes » comme nouveau thème pour l'Anthropologie.

Le Dr. Abdel Ghafar Ahmed (du Soudan) prit part au débat sur l'Anthropologie dans sa contribution au livre de Talal Asad (1973), suivie d'un certain nombre d'études socio-anthropologiques sur le Soudan, d'un point de vue critique. Cependant, Mafeje le considérait comme un « développementaliste vulnérable » « contre son gré », malgré sa critique ouverte de l'Anthropologie coloniale et du fonctionnalisme traditionnel. Ahmed rassemblait ses contributions sur le sujet dans *Anthropology in the Sudan* (2003), en s'appuyant sur l'hypothèse selon laquelle l'ancien anthropologue était en fait un colonialiste malgré lui, à cause du contexte et de l'environnement politique dans lesquels il travaillait. Cependant, l'approche développementale est venue dans le contexte de la société totale dans l'Etat moderne, plutôt que la société fragmentée précédente. Ce changement d'approche a été appliqué à ses études sur l'unité et la diversité dans la société soudanaise. Ainsi, Ahmed a fait sa contribution à la théorie et au domaine sur le thème de la désintégration de l'autorité tribale, et en évaluant l'autorité de l'élite sur une base politique et de classe, et comme fondement pour la hiérarchie de la société dans son ensemble, non de la tribu en tant qu'entité isolée comme dans l'Anthropologie traditionnelle.

Les études d'Ahmed reflétaient donc ses efforts pour aider à développer l'Anthropologie, plutôt que de déclarer sa mort ou sa négation. Ainsi, les titres de ses diverses contributions – *Unity and Diversity*, *The Changing Systems in Rural Areas*, et *Anthropology and Development Planning in the Sudan* – indiquent la possibilité de transformer le rôle de l'Anthropologie dans le contexte social du Soudan.

Quelle fin pour l'anthropologie ?

Parler de la « Fin » de l'Anthropologie ne signifie pas sa négation complète, mais plutôt, la négation de son legs fonctionnel non-historique et de sa méthodologie, qui refusait toute approche historique,

encore moins l'histoire sociale, de l'ensemble de l'édifice social. Alors que le rejet visait l'Anthropologie coloniale, tel que susmentionné, les tentatives en vue de la transformer sont venues du « Nord » sous forme de méthodes modernistes ou postmodernes qui ont entraîné la référence à la « post anthropologie ».

Ces tentatives, à leur tour, ont suscité la crainte, avancée par les écoles française et marxiste, que l'« Anthropologie impérialiste » ne vienne remplacer la vieille « Anthropologie coloniale ». Cependant, la plupart des chercheurs africains considéraient toutes ces tentatives comme des « efforts du Nord » pour reproduire l'ancien thème sous de nouvelles conditions mondiales.

L'accent a été mis ici sur la nécessité d'indigéniser les sciences sociales dans les congrès d'anthropologie africains (Hountondji en 1993 et Mafeje en 1996). Ils refusaient d'accepter la progression européenne holiste tout en refusant une telle totalité pour la société africaine, ou que le postmodernisme européen puisse entraîner l'application de la vieille perspective empirique colonialiste morcelée à l'Afrique et au tiers monde uniquement, tandis que la société occidentale bénéficierait toute seule de la mondialisation (Mafeje 1996). Samir Amin aussi réitère ce thème lorsqu'il écrit : « La société capitaliste du Centre, fondée sur la rationalité, est en train d'exporter l'Irrationalité vers notre Monde du Sud seulement ».

Reconstruction des vieux concepts

Ce refus s'est d'abord présenté comme un rejet des anciens concepts d'Anthropologie traditionnelle. C'était le travail de jeunes anthropologues africains qui rejetaient les concepts de « Tribalisme » et « Les caractéristiques des races humaines », ainsi que d'autres qu'ils attribuaient au colonialisme et à ses laquais. Nous étudierons brièvement certaines de ces contributions.

P. Rigby dénonce de telles tentatives dans son ouvrage *African Images* sous le titre : « The Racist Ideology Creates the Legend of the Hamites ». Il y dénonce l'extravagance qui consiste à vanter leur ascendance sociale sur leurs voisins en raison de leurs origines ancestrales caucasiennes, etc. Il souligne le discours sur les peuples de l'Est et de l'Afrique centrale, dans lequel certains anthropologues coloniaux comme Hinde proposaient l'uti-

lisation de quelques groupes de ce genre pour dominer d'autres groupes au profit du pouvoir colonial. L'affirmation était que ces groupes (les Massai) en tant que Hamites étaient supérieurs à leurs voisins Nilotes, comme le faisaient valoir les études anthropologiques.

La même « théorie » de la supériorité raciale des Hamites a été également étendue au Rwanda et au Burundi où les tutsis ont été utilisés pour dominer les hutus, en accord avec la recommandation d'un autre anthropologue. De telles affirmations nécessitaient une évaluation spéciale des caractéristiques physiques, psychologiques et mentales des tutsis, pour expliquer la discrimination continue à leur avantage et leur domination des hutus, et même, expliquer les luttes post indépendance et les interventions colonialistes. Rigby retrace ici la légende des hamites :

au 19^e siècle, comme l'a appliqué J.H. Speke pour la première fois en 1865, sur les études portant sur l'Afrique de l'Est. Les anthropologues ont adopté cette légende une fois de plus au 20^e siècle jusqu'en 1950, sous forme de « nilo-hamites ». Cette dernière forme a été appliquée en 1953, dans l'étude ethnographique de l'Afrique sous la direction de Galvier et son épouse. Cette étude cherchait à établir l'« infériorité de la Race nègre » en soutenant que l'histoire de l'Afrique de l'Est ne peut pas être expliquée, sauf par une invasion de blancs Caucasiens !

Mafeje et Southall et autres – selon Rigby – ont réfuté la légende Hamite mais celle-ci s'est poursuivie comme une mythologie populaire dans l'historiographie de l'Afrique de l'Est. Cheikh Anta Diop également a réfuté la mythologie des hamites, en déclarant que l'affirmation selon laquelle les Dinka, les Shiluk, les Nuer ou les Massaïs avaient une origine caucasienne revient à soutenir que les grecs n'étaient pas blancs ! De telles affirmations reviendraient à dire que tout groupe civilisé en Afrique a une origine non-africaine, ce qui signifie que les Dinka ou les Massaïs étaient différents des masses « primitives » qui les entouraient. En fait, ces groupes ont une très longue histoire en Afrique.

C'était aussi un rejet de l'école de Seligman qui soutient que les hamites pasteurs sont venus par vagues d'immigration du Caucase, en passant par l'Afrique du Nord et la vallée du Nil. Cette école

est arrivée à de telles conclusions après l'étude des tribus animistes du Soudan nilotique, et l'affirmation que les mélanges entre ces immigrants supérieurs et les nègres locaux ont produit les Massaïs et les Baganda, et plus tard, les Bahima Nkule, et cetera. De telles affirmations – selon Rigby – ont été transmises par les disciples et les collègues de Seligman, tels que Malinowski et Evans-Pritchard.

La contribution de Mafeje dans la mise en question des concepts anthropologiques coloniaux est apparue pour la première fois dans son étude sur l'idéologie du tribalisme (1972 suivie de l'étude de l'ethnographie de la région des Grands Lacs (1991). Il considérait qu'il n'était pas facile de séparer les sciences sociales de l'idéologie et que si les africains avaient écrit leur histoire, les résultats auraient été différents. Ainsi, nous devrions étudier la motivation qui se cache derrière de tels écrits.

À cet égard, Mafeje fait l'analyse suivante, dans laquelle il note que le système occidental des concepts entraîne l'apparition du terme « tribalisme » dans n'importe quelle étude qui utilise la terminologie européenne coloniale sur l'Afrique. Même un siècle plus tard, l'idéologie européenne restait toujours fixée au terme tribalisme pour décrire la société africaine. Les britanniques insistaient sur l'utilisation du terme et leurs étudiants en Afrique de l'Est et dans le Sud l'utilisaient à leur suite, malgré le fait que les habitants du Sud ne l'utilisaient jamais, mais faisaient référence à la « nation », au « peuple » et au « clan », ou parfois à la « terre » (de la personne). L'Anthropologie anglo-saxonne recherchait toujours le tribalisme pur qui correspondait à la politique de l'indirect rule préconisée par Lord Lugard, et Sir Donald Cameron. Certains anthropologues pensaient qu'une telle politique aidait à préserver la cohésion et la stabilité sociales. Plus tard, quand ces anthropologues ont commencé à étudier les sociétés urbaines, ils ont attribué certains phénomènes folkloriques pénétrant la société urbaine tels que les danses d'origine rurale, comme une indication de la persistance du tribalisme dans un contexte urbain (p. ex., l'étude de Mitchell sur la danse du Kalela dans la Copper Belt), pour éluder toute référence à la distinction sociale ou de classe dans les villes.

Quand les anthropologues ont commencé à étudier le changement social, ils ont de nouveau fait référence à la résistance tri-

bale au changement, plutôt qu'à sa désintégration ou la perte de stabilité. Watson fait même référence à la stabilité tribale en situation d'économie monétaire. Nous trouvons ici une divergence entre politiciens et anthropologues, les premiers attribuant l'échec des tentatives de modernisation au tribalisme, tandis que les derniers pensent que le tribalisme soutend le succès ou l'échec de la modernisation, selon le cas.

Il reste à répondre à la question de savoir si le tribalisme peut exister sans tribus. Si l'on accepte la définition classique que « Les tribus sont des groupes autonomes qui se livrent peu ou pas au commerce extérieur », alors les anthropologues devront expliquer si toutes les entités politiques africaines sont des tribus. Qu'en est-il des grands royaumes tels que Lwabola ou le Zulu? Ou devons-nous accepter qu'on les appelle des super tribus, comme le font certains anthropologues ?

Schapira a essayé d'éviter la divergence en appelant les tribus des « groupes politiques distincts » qui administrent leurs affaires sans intervention étrangère... ainsi la tribu est considérée comme étant au-dessus de toute forme connue d'organisation humaine. C'est seulement avec l'avènement du modernisme et les contributions des études politiques et sociales que la culture a été introduite comme critère d'évaluation de la tribu (J. C. Mitchell, M.G. Smith).

Selon Mafeje, le concept de tribu, grande ou petite, par les anthropologues, peut être acceptable pour les sociétés précoloniales, au sein desquelles la tribu vivait dans un isolement relatif en tant qu'entité définie dans le temps et la localité, et vivant d'autonomie de subsistance. Toutefois, une telle définition ne peut pas s'appliquer après l'intrusion du colonialisme européen et l'inclusion des sociétés dans le système monétaire capitaliste et le marché mondial. La nouvelle division du travail et les nouveaux modes de production et de distribution ont donné aux sociétés africaines une base radicalement différente. Ainsi, ce n'est plus une question de portée, mais plutôt de changements qualitatifs de l'ordre social et économique. Nous ne pouvons pas totalement nier le rôle de la tribu en Afrique, mais nous devons faire la distinction entre le recours à une tribu comme un symbole d'intégrité et d'estime de soi, et son utilisation comme un moyen pour se maintenir au pouvoir, dans la capitale de l'Etat

moderne ou l'exploitation des membres d'une tribu dans le contexte d'une société moderne.

Pour simplifier Mafeje : le tribalisme devient une idéologie sans existence objective comme on le prétend. Il devient une sorte de fausse conscience des soi-disant membres de la tribu et une aberration à laquelle a recours l'élite pendant qu'elle exploite les « membres de sa tribu ». C'est une idéologie au sens marxiste du terme, mais aussi une idéologie pour les africains qui partagent l'idéologie occidentale avec leurs collègues en Occident.

Avec le changement social, les populations appartiennent souvent à la région plutôt qu'à la tribu, à l'exemple du Transkei en Afrique du Sud, ou des immigrants au Cap. Ainsi, le concept de région précède celui de tribu, comme l'a fait le critère de culture que les anthropologues britanniques ignoraient parce qu'ils étaient isolés du structuralisme. En Afrique du Sud, ceux qui parlent la langue Xhosa partagent la même culture sur une région très large, même s'ils appartiennent à différentes entités politiques. En Afrique du Sud, on se sert de la culture pour atteindre un statut social plus élevé, pouvons-nous alors appeler cela aussi du tribalisme ? De fait, certains l'appellent encore tribalisme !

Pourquoi maintenir autant le concept de tribalisme dans un contexte urbain et une économie de marché ? D'abord, parce qu'il aide à mêler la nature de l'économie et les rapports de pouvoir entre les africains, et entre eux et le monde capitaliste, comme le concept de féodalisme était utilisé en Amérique latine pour dissimuler les relations impérialistes capitalistes.

Mafeje introduit le concept de « Caractéristiques régionales » afin de faciliter la situation des éléments culturels dans une société élargie, ainsi que la compréhension des transformations de classe dans cette société. Il maintient que l'anthropologie doit utiliser un concept qui peut être généralisé pour couvrir les sociétés humaines et que le tribalisme ne peut pas être ce concept.

Dans son livre sur la théorie de l'ethnographie (1991), Mafeje affirme que la première génération d'ethnographes européens en Afrique a généré un corpus considérable de matériels qui sont devenu des classiques dans ce domaine. Il croit en outre qu'ils ont adopté certains concepts fixés tels que la tribu, le clan et la lignée, etc. Ils ont également eu recours à des catégories opposées pour la classifi-

cation, telles que les Etats acéphales par opposition aux Etats centralisés, les sociétés patriarcales par opposition aux sociétés matriarcales, les sociétés pastorales contre les sociétés agricoles, etc. Toutes ces classifications étaient considérées avec mépris par l'anthropologue britannique Edmund Leach qui appelait ces méthodes une « Collection de papillons ». En dehors de l'approche clairement organique de l'anthropologie structurelle fonctionnelle, toutes ces classifications sont de nature empirique, voire statique, essayant d'entasser divers objets dans un sac étroit. Elles créent en outre des modes de pensée qui mènent directement à une position ahistorique. On note ici qu'en biologie, de telles méthodes de classification ont été abandonnées au profit des réactions plus dynamiques de biochimie que l'on trouve dans toutes formes de vie. Dans les sociétés humaines, certains phénomènes sociaux peuvent sembler être de types variés, mais en dernière analyse, on constate qu'il s'agit de manifestations différentes ou de permutations du même phénomène, par exemple les types d'existence ou de classifications sociales. Tout cela fait que nous prenons garde de ne pas tomber dans les pièges de l'évolutionnisme ou de l'historicisme.

Si de telles études peuvent compléter nos connaissances acquises, elles ont peu d'effet sur les systèmes idéologiques classiques, étant donné qu'elles utilisent les mêmes catégories classées pour parvenir pratiquement aux mêmes résultats. De surcroît, la description ethnographique ou la théorisation est loin de leur centre d'attention.

Cependant, une telle critique n'inclut pas par la force des choses tous les historiens des sociétés africaines. Comme on trouve dans *Modes of Production in Africa*, publié sous la direction de D. Grummett et C.C. Stewart (1981), un grand effort de la part des auteurs pour théoriser l'histoire africaine. Ils ont essayé d'appliquer les concepts de matérialisme historique à l'histoire africaine précoloniale, en se servant de concepts épistémologiques africains acceptés et d'un éventail de concepts marxistes tels que « modes de production », « classes », « plus-value » et « rapports de production capitalistes », pour expliquer cette histoire. Ils ont fait un effort sérieux pour attirer les historiens anglophones loin de leur empiricisme, sans faire montre d'une volonté similaire pour apprendre de l'ethno-

graphie africaine, si ce n'est pour attirer le plus de « faits » historiques possibles et les expliquer par des normes et classifications acceptées d'avance.

Mafeje déclare (1991) qu'il a délibérément cherché à éviter toutes généralisations de ce genre. Il considérait l'ethnographie comme une norme à l'aune de laquelle évaluer tous les concepts précédents qu'il ne considérait pas comme allant de soi. En utilisant une telle méthode, certaines hypothèses épistémologiques en tant que telles, y compris le marxisme, ont fait l'objet de doute et doivent être soumises à la discussion culturelle, comme le fait remarquer Y. Tandon. Au lieu d'être submergé par des thèses théoriques, Mafeje a pris une thèse fondamentale qu'il a soumise à sa méthode de doute et d'examen. Il a appliqué ce système à la thèse de S. Amin sur le « Mode de production tributaire » dont l'histoire était différente de celle de la perspective de l'histoire européenne, et à ce titre doit être jugée selon ses propres termes.

Je suis d'accord avec Mafeje que son étude avait surtout pour but d'établir une formulation conceptuelle de certains des phénomènes et des rapports sociaux en Afrique noire qui, pendant longtemps, avaient été examinés de façon biaisée par des non africains. Il s'agissait de montrer que la plupart de ces concepts étaient présentés de manière inexacte pour prouver l'absence de corrélation entre le langage universel des sciences sociales basé sur l'expérience historique européenne et la langue locale telle que comprise par les impérialistes.

Comme nous le voyons, le problème est l'authenticité des sciences sociales, étant donné que certains de leurs textes n'ont pas de contexte historique, et afin de les saisir pleinement, nous devons comprendre leur contexte historique. L'argument ici, ce n'est pas que les formations sociales sont régies par l'ethnographie s'y rattachant, mais que cette dernière explique la classification sociale, les codes de conduite sociale et la reproduction idéologique. Une couche sociale donnée n'a besoin de se comporter d'une certaine manière nulle part au monde. Les capitalistes africains peuvent mettre de côté la possibilité de doubler la valeur ajoutée, pour des raisons de parenté. Au Buganda, les chefs propriétaires gagneront plus de valeur en rendant leur main-d'œuvre politiquement dépendante plutôt qu'en la pressant. Pour évaluer ces aspirations au

développement, de telles idées sont toutes pertinentes et crédibles, voire objectives. Nous ne devons pas perdre de vue que tous les dialectes locaux, ainsi que toutes les langues, peuvent induire en erreur, et que c'est le contexte qui pourrait guider l'analyse. Quand nous lisons les langues locales, nous ne sommes pas face à un objet qui est clair en tant que tel, et c'est exactement l'erreur des empiricistes et des globalistes. Le décodage du symbole signifie en général une traduction experte d'une langue ambiguë pour la rendre plus claire. Ainsi, lorsque nous insistons sur la compréhension des dialectes locaux, ce n'est nullement dans l'intention de rejeter le langage social scientifique actuel ; nous insistons plutôt sur une compréhension claire de l'expérience locale, et donc d'une meilleure crédibilité et objectivité. Du point de vue des théories sociales, cela implique un processus approfondi d'examen, de classification et de réarrangement. S'exprimant sur la libération de la discipline, Mafeje a rappelé que parmi ceux qui montraient de l'intérêt pour développer une théorie sociale radicale en Afrique et partout ailleurs, Samir Amin occupait une

place éminente. Bien qu'il ne puisse pas être classé parmi ceux qui déclinent les détails, et poursuivent en présentant des questions dont l'issue est certaine, il sera cependant toujours consulté pour sa pensée critique et sa recherche de nouvelles idées. Bien que de telles idées puissent ne pas être toujours fondamentales, elles présentent en général des conclusions logiques.

Archie Mafeje ne défend donc pas l'idée de la Fin de l'Anthropologie afin de liquider un ordre épistémologique, mais plutôt de mettre en place une alternative plus appropriée à ce concept qui, selon lui, entraîne une théorisation anthropologique d'un autre genre.

Références

- Ahmed, Abdel G.M., (2003), *Anthropology in the Sudan*, Utrecht: International Books.
- Amin, S., (1994), 'Ideology and Social Thought', *Bulletin du CODESRIA*, septembre.
- Asad, T., (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres: Ithaca Press.
- CODESRIA, (1991), 'Symposium on Anthropology', *Bulletin du CODESRIA*, novembre.

- Grumme, D., et Stewart, C.C. (dir.) (1981), *Modes of Production in Africa*, Beverley Hills, CA: Sage.
- Hountondji, P., (1997), *Endogenous Knowledge*, Dakar: CODESRIA.
- Mafeje, A., (1971), 'The Ideology of Tribalism', *Journal of Modern African Studies*, vol. 9.
- Mafeje, A., (1991), *The Theory and Ethnography of African Social Formations*, Dakar: CODESRIA.
- Mafeje, Archie (1996a), *Anthropology and Independent Africans: Suicide or End of An Era?*, Dakar: CODESRIA.
- Mafeje, A., (1996b), 'Review on Anthropology and Africa', *Bulletin du CODESRIA*, juin.
- Magubane, B., (1971), 'A Critical Look at Indices Used in the Study of Social Change in Modern Africa', *Current Anthropology*, vol. 12.
- Rigby, P., (1996), *African Images: Racism and the End of Anthropology*, Oxford: Berg Publishers.
- Shivji, I.G. (1976), *The Silent Class Struggle*, Dar es Salaam: Tanzania Publishing House.
- Temu, A., (1981), *Historians and Africanist History*, Londres: Zed Books.

Archie Mafeje, l'intellectuel africain et l'anti-impérialisme en sciences sociales

Archie Mafeje était un homme marqué dès les débuts par la lutte contre l'impérialisme et toutes les formes d'injustice à laquelle il s'était trouvé mêlé par sa naissance et en raison de ses convictions d'être un homme libre devant également apporter la flamme de la liberté à son peuple. Véritable homme des sciences sociales, dans sa chair et dans son esprit, il faisait corps avec son peuple. Il participait à ses souffrances tout en partageant également son rêve de liberté.

Né durant le printemps de l'apartheid en Afrique du Sud, il allait plus tard en être l'une des premières victimes intellectuelles et se positionner lui-même au front de la lutte contre celui-ci, pourvoyant constamment de nouvelles armes intellectuelles à la lutte pour la liberté au moment ou d'autres de sa génération ou même de moins jeunes s'engageaient dans la lutte armée contre le plus odieux régime d'oppression.

André Mbata B. Mangu
University of South Africa &
Université de Kinshasa

Pour Mafeje, l'apartheid était avant tout une idéologie d'oppression et il n'y avait pas d'arme plus puissante contre la machine que l'arme de la raison intellectuelle. Le régime de l'apartheid était surtout celui de la répression des esprits et l'émancipation de ces derniers était une *condition sine qua non* de la libération totale revendiquée par des millions d'hommes et de femmes. Pour le régime et le dispositif de l'apartheid, cet intellectuel noir était à terme l'un de ces cerveaux qu'il fallait à tout prix combattre à défaut de le détruire physiquement. Il était un champion de la liberté académique et intellectuelle qui caractérisait toute son activité intellectuelle et scientifique. Toute conversation intellectuelle avec lui était

orageuse. Il avait une incroyable force des idées et la hargne de convaincre tout en laissant à ses interlocuteurs la liberté et le choix de penser autrement. Archie Mafeje était indiscutablement l'une des icônes des sciences sociales africaines, adulé par certains, haï par d'autres mais respecté par tous de l'intérieur comme de l'extérieur.

Rencontrer Mafeje et passer des moments avec lui était un privilège pour ceux de ma génération. Il a abondamment écrit et réfléchi sur les thèmes les plus divers et l'on pourrait dire qu'aucun des sujets pré-occupant sa génération et son peuple ne l'avait laissé indifférent.

Il n'est pas possible de résumer une œuvre intellectuelle de plus de quatre décennies, mais si un mot est revenu constamment dans ses écrits et dans sa pensée comme dans celle de l'un de ses amis, Issa Shivji, qui a récemment pris sa retraite avant de la perdre aussitôt, c'est probablement l'« impérialisme ». Mafeje considérait

l' « impérialisme » comme un mal à combattre à tout prix et dans tous les domaines, y compris celui des sciences sociales.

Claude Ake, une autre icône disparue, faisait remarquer que l' « impérialisme » n'épargnait nullement les sciences sociales - telles qu'elles étaient pensées et nous étaient communiquées à partir de l'Occident – dans la mesure où elles pouvaient aussi devenir ou être utilisées comme le véhicule de l'impérialisme (Ake 1979).

Ma première rencontre avec Archie Mafeje était plus « intellectuelle » que physique. Elle remonte au début de la décennie 1990 et était en grande partie facilitée par le CODESRIA. Nous étions en 1994. J'étais alors Assistant au sein du Département de Droit Public Interne de la Faculté de Droit de l'Université de Kinshasa dans ce qui s'appelait encore la République du Zaïre. Pour la première fois, une affiche appelant aux candidatures à l'Institut d'Été sur la gouvernance démocratique me faisait connaître l'existence du CODESRIA. Je décidais de tenter ma chance. La rétention de ma candidature parmi les quinze candidatures qui étaient alors sélectionnées aura certainement été l'une de meilleures surprises de ma carrière intellectuelle et scientifique. Je me retrouvais ainsi à Dakar pour participer à l'Institut d'Été sur la gouvernance démocratique organisé à Dakar d'août à septembre 1994. Luc Sindjoun et Peter Kangwanja étaient du nombre des collègues de l'Institut. C'est lors de mes nombreuses lectures à la Bibliothèque du CODESRIA que je ferai connaissance des écrits d'Archie Mafeje.

Deux ans plus tard, j'avais mon premier choc avec le savant. C'était au travers des *Bulletins du CODESRIA* publiés en 1995 et 1996. Ali Mazrui, cet autre monstre sacré des sciences sociales africaines, avait soumis ses idées sur la *Pax Africana*. Face à la « désintégration » qui affectait plusieurs régions d'Afrique, Mazrui suggérait que la *Pax Africana* passait par une « autocolonisation » ou plutôt par une « colonisation bénigne » des États africains en état de décomposition ou de « désintégration » comme la Somalie, le Sierra Leone et le Zaïre (Mazrui 1995). Mazrui estimait que des « États-clé » tels l'Afrique du Sud, le Kenya, le Nigeria, l'Égypte et l'Éthiopie pouvaient avoir la charge de « recoloniser » ceux qui étaient en état de désintégration. La colonisation par certains États africains serait une forme d' « autocolonisation » non affectée par

les vices de la colonisation « classique ». Ali Mazrui savait probablement que son idée de colonisation, bénigne ou non, intrinsèque dans l'idéologie de l'impérialisme, était provocative et ne passerait pas. Réponse du berger à la bergère fut la réaction musclée d'Archie Mafeje qui dénonçait les « esprits malins au service de l'impérialisme » (Mafeje 1995). Le débat était alors lancé et touchait tous les membres du CODESRIA. Fallait-il intervenir face à ces deux géants qui intimidaient pratiquement tout le monde ou plutôt se taire par peur de se faire écraser au moment où les deux fauves des sciences sociales africaines s'affrontaient si cordialement? Mais entre l'impérialisme et l'anti-impérialisme, aurais-je pu demander à Shivji, avons nous réellement le choix de nous taire ? Je me résolvais alors de donner de ma petite voix même si elle ne pouvait pas résonner au milieu des coups de gueule et de patte des deux géants d'autant plus que le débat était ouvert à tous (Mangu 1996). C'est de cette manière que je m'étais introduit auprès de Archie Mafeje.

En 2001, je me trouvais enseignant à l'Université du Nord en Afrique du Sud, dans son pays de naissance. Cinq ans étaient passés. Mafeje était invité à donner une conférence dans cette université et j'étais tout heureux de le voir physiquement. Il

avait une formidable mémoire : la simple évocation du nom d'André Mbata suffisait pour lui rappeler le jeune homme audacieux de l'ancien Zaïre qui avait alors « osé » intervenir dans son échange avec Mazrui. En 2003, j'étais nommé professeur à la Faculté de Droit de l'Université d'Afrique du Sud et Mafeje était également-là comme chercheur émérite. Depuis, nous nous rencontrons plus régulièrement et je continuais de bénéficier de la pertinence de ses analyses.

Je retiens de lui qu'il était un aîné exemplaire, assez radical et pas toujours conciliant au sujet de certaines idées, un scientifique rigoureux et non complaisant, opposé à tout compromis qui lui paraissait plutôt relever de la compromission.

Il aimait tant cette Afrique allant de Caire où il s'était « réfugié » à Cape Town où sa nomination comme premier enseignant noir dans une université exclusivement réservée aux Blancs selon la logique même de l'apartheid avait provoqué le tollé du gouvernement raciste de Pretoria au point de le contraindre à l'exil il y a de cela une quarantaine d'années. Il rêvait de la grandeur du continent qui passait par la maîtrise des sciences sociales et récusait l'impérialisme sous toutes ses formes en ce qu'il constituait une négation de ce rêve partagé par plusieurs générations des membres du CODESRIA.



Archie
Mafeje

Contre l'altérité – La quête d'endogénéité : conversations à table avec Archie Mafeje

Introduction

La disparition du Professeur Archibald Monwabisi Mafeje le 28 mars 2007 fut un grand choc pour beaucoup de membres de la communauté des chercheurs en sciences sociales en Afrique et ailleurs. À un niveau personnel, c'était particulièrement choquant. Archie, comme nous l'appelions affectueusement, devait être avec nous à l'Université de Rhodes (Grahamstown-iRhini) pour la cérémonie de remise de Doctorat es Lettres de Thandika Mkandawire, et nous avions travaillé frénétiquement pour régler les derniers détails de l'organisation du voyage d'Archie tout juste le vendredi précédent sa disparition. Il devait retourner à Grahamstown en mai pour une interview audiovisuelle avec moi, dans laquelle je devais explorer sa biographie et son savoir ; je lui avais envoyé les questions et le projet l'enthousiasmait. Le savoir est biographique, et encore plus dans le cas d'Archie. Ce moment allait être l'occasion de communiquer avec ce chercheur des plus attachant ; doté de l'élégance d'esprit et de goût. J'avais voulu tester certaines de mes hypothèses concernant les contours de ses travaux et de la vie auprès de lui ; « tirer au clair » quelques questions lancinantes. Malgré son mauvais état de santé depuis quelques années, quand nous nous sommes assis autour de ce qui allait être notre dernier dîner à Pretoria en février 2007, il était dans la meilleure forme dans laquelle je l'ai vu depuis 2002. Il avait passé les mois de décembre 2006 et janvier 2007 au Transkei (Afrique du Sud) parmi les siens. Il avait suivi un traitement à base de plantes médicinales qui, disait-il, s'était avéré plutôt efficace. Ses mains (en particulier ses doigts) s'étaient beaucoup améliorées et il retournait à Mthatha (au Transkei) le mardi 27 mars, dans le cadre des dispositions prises pour se réinstaller au Transkei au milieu de l'année. L'Université Walter Sisulu à Mthatha avait accepté de lui procurer un lieu de travail et de réflexion, et il pourrait continuer son traitement. Je pensais qu'il serait parmi nous pour de nombreuses années à venir.

Toutes ces réflexions sont anecdotiques et, comme c'est le cas avec les anecdote-

Jimi O. Adesina
Rhodes University,
South Africa

tes, il y en aura autant qu'il y a de personnes qui ont rencontré Archie. Tout seuls, leur importance intellectuelle peut être limitée. Dans le cas présent, c'est dans le personnel que je cherche le savoir. La perte de quelqu'un comme Archie nous pousse à chercher une signification à la fois profondément personnelle et intellectuelle.

Significations et rencontres

La signification d'Archie Mafeje pour trois générations de chercheurs et scientifiques africains a trait aux rencontres. Pour certains, c'était des rencontres personnelles, pour d'autres, à travers ses œuvres, et pour la plupart des membres de la communauté, la rencontre à travers des travaux scientifiques est devenue personnelle et intime. Et Archie plus que la plupart rendait la pareille. En février 2006, au cours d'une conférence à Pretoria, Babatunde Zack-Williams a parlé en termes enthousiastes de l'impact que l'ouvrage d'Archie *The Ideology of Tribalism* (Mafeje 1971) a eu sur lui. Tunde s'est demandé tout haut pourquoi Archie n'était pas présent à une conférence dans sa ville de résidence sur le thème comment revigorer l'étude de l'Afrique. L'impact auquel faisait allusion Tunde est partagé par un grand nombre de personnes, mais je l'ai manqué de quelque cinq années. Ma rencontre avec Archie s'est faite par le biais de son ouvrage *The Problem of Anthropology in Historical Perspective* (Mafeje 1976). Alors étudiant en première année à l'Université d'Ibadan, je fouinais dans la section revue au sous-sol de la bibliothèque quand je suis tombé sur un nouveau numéro de la *Revue canadienne des études africaines / Canadian Journal of African Studies* que j'ai sorti du rayon. Je pense que c'est le nom *Mafeje* qui apparaissait dans la table des matières qui a attiré mon attention. Je n'avais jamais entendu parler de lui, chose pardnable pour un étu-

diant de première année frais émoulu. J'entamais l'article et avant d'arriver à la page trois, je ne pouvais plus m'en détacher. Je partis m'asseoir dans la salle et me plongeais dans la revue. L'écriture était si élégante, avec une incroyable connaissance détaillée du terrain et des débats provenant de presque partout dans le monde. Son traitement conceptuel du débat était à la fois si rigoureux et doux qu'il en était incroyablement exaltant. Sans captiver personne, il ne craignait pas de se captiver lui aussi. Kathleen Gough avait accusé l'anthropologie d'être « un fruit de l'impérialisme occidental » (Gough 1968), ce que j'ai trouvé réjouissant. En réponse, Raymond Firth (Firth 1972) réprimanda Gough et d'autres comme elle ; tout au contraire, insista-t-il, l'Anthropologie était un « fruit de l'Enlightenment ». La réponse de Mafeje dans l'article de 1976 fut la suivante : « À quoi bon vous disputer, messieurs-dames ? L'impérialisme est le fruit de l'Enlightenment, de toute façon. C'était si détaillé et élégamment argumenté que bien des jours après je flottais encore dans l'air.

Ce n'est qu'en 1992 que j'ai rencontré personnellement Archie Mafeje, à l'Assemblée générale du CODESRIA à Dakar. Ce fut une expérience incroyablement engageante, et je reçus un exemplaire de son ouvrage *Theory and Ethnography of African Social Formations* (Mafeje 1991). Il me le dédicça en ces termes: *With pleasant memories after a most vigorous encounter with the irreverent but a welcome sense of rebellion – Dakar 15/2/92* (En plaisant souvenir d'une rencontre des plus vives avec l'irrévérence, mais un sentiment réjouissant de rébellion). L'« irrévérence » faisait allusion au débat que nous avons lancé à l'Assemblée sur les « icones ». J'avais soutenu qu'une communauté intellectuelle viable se développe autour d'individus iconiques, d'événements et/ou d'idées. J'ai dit à Archie que nous n'agissons pas comme l'Église orthodoxe ; nous ne polirons pas nos icones pour les mettre sur un piédestal. Lorsque nous ne serons pas d'accord avec eux, « nous leur donnerons un coup de pied aux fesses ». Il était assez amusé par cette remarque. Plus tard, Jibrin Ibra-

him plongeait dans l'iconoclaste dans un article intitulé « History as Iconoclast: Left Stardom and the Debate on Democracy » (Ibrahim 1993). Le problème c'est que quand vous dénoncez Issa Shivji pour ses « vitupérations manichéennes », comme l'a fait Jibrin, vous devez vous attendre à ce qu'il vous arrache les plumes ; ce qui ne manqua pas de lui arriver. Les « icones » n'allaient pas se retourner et mourir ou se balancer dans leurs fauteuils en regardant le coucher de soleil (Amin 1993; Mafeje 1993). Et même si c'était le cas, Archie et Samir étaient aussi doux qu'on pouvait s'attendre de leur part dans les circonstances. Issa resta en dehors de cela. Archie se focalisa sur la rigueur conceptuelle comme prélude à l'action politique ainsi que sur la déformation empirique de ce que les « stars de Gauche » iconiques ont fait ou n'ont pas fait. Il pensait probablement que Jibrin se trompait, mais n'était pas un « ennemi ».

Mon point de vue sur l'idée d'« icône » et les idées iconiques était assez différent de celui de Jibrin. Il portait sur la construction de notre communauté intellectuelle ancrée dans des idées fermement enracinées dans nos conditions et puisant des inspirations intellectuelles critiques de nos prédécesseurs ; non dans une adulation facilement scandalisée, mais dans un engagement critique. Mais pour en revenir à Archie, la *Theory and Ethnography of African Social Formations* est un autre exemple de ce que Mahmood Mamdani appelait l'approche « artisanale » d'Archie du travail intellectuel : méticuleuse et rigoureusement argumentée.

La rencontre de 1992 soutient ce que nombre de gens prennent pour de l'arrogance intellectuelle et une position gladiatorienne chez Archie Mafeje. Il exigeait de vous un engagement rigoureux envers votre domaine, une grande profondeur de connaissances, et une totale connaissance de vos affaires. Cependant, même l'esprit le plus brillant n'est pas infaillible ; Archie le savait. Il vivait d'engagements intellectuels rigoureux et de la volonté de s'engager avec vous si vous pensiez qu'il n'avait pas bien précisé ses idées. Mais les idées n'étaient pas que de simples choses ésotériques pour le plaisir. Elles sont importantes parce qu'elles comptent beaucoup, d'une façon ou d'une autre, pour la vie de millions d'individus sur notre continent. C'est la raison pour laquelle il donne l'impression d'être si féroce au sujet des idées « dangereuses » –

comme dans ses disputes avec Ali Mazrui – ou celles qui vivent de « l'épistémologie de l'altérité » (Mafeje 1997b: 5). Cela expliquerait également pourquoi il a choisi de ne pas avoir de prise de bec publique avec Ruth First après sa réponse (First 1978) à son article sur la Révolte de Soweto (Mafeje 1978b). Ruth First était une camarade, même s'ils se situaient à différents points de la lutte contre l'apartheid.

Contre l'altérité

S'il doit y avoir un fil conducteur reliant l'ensemble des écrits professionnels d'Archie Mafeje, tels que distincts de ses écrits plus politiques, ce sera la contestation acharnée de l'épistémologie de l'altérité et la quête d'endogénéité. Dans ce cas précis, l'endogénéité fait référence à un point de vue intellectuel découlant d'un enracinement dans des conditions africaines, un centrage des discours et expériences ontologiques africains en tant que base du travail intellectuel d'une personne. « Pour développer des significations durables », a fait remarquer Mafeje (2000:66), « nous devons être "enracinés" dans quelque chose ». Un élément central de l'endogénéité consiste à éviter ce que Hountondji (1990) appelait l'« extroversion ». Bien qu'elle prétende être nomothétique par aspiration, l'analyse sociale est profondément idiographique. Ceux qui versent dans l'anxiété excessive à propos du fait qu'ils sont « cosmopolites » ou universalistes ne comprennent pas un tant soit peu ce qui est considéré comme nomothétique dans les fils conducteurs dominants des « théories » occidentales. Toute connaissance est avant tout locale : le « savoir universel » ne peut exister que dans la contradiction » (Mafeje 2000:67). C'est précisément le fait que Max Weber s'est adressé distinctement au contexte européen de son temps, comme l'avait fait Michel Foucault pour le sien, qui garantissait l'efficacité de leurs discours. « Si ce que nous disons et faisons est pertinent pour notre humanité, sa pertinence internationale est garantie » (Mafeje 2000:67).² Dans cet article, je limiterai mon propos à cet aspect des travaux de Mafeje.

Alors que *The Ideology of Tribalism* est souvent cité comme le lancement de l'attaque de Mafeje³ contre l'altérité, la campagne pour le centrage de la « connaissance de soi » africaine est évidente dans *Langa: A Study of Social Groups in an African Township* (Wilson et Mafeje 1963), co-publié avec Monica

Wilson, sa directrice de thèse à l'Université du Cap. La préférence pour l'autodéfinition des sujets de la recherche – p. ex., « homeboys » plutôt que « tribesmen » – dans le livre annonçait déjà son article de 1971. On peut déceler un mode d'écriture similaire, qui part de la perspective du sujet, dans deux de ses autres livres publiés dans les années 1960 : « The Chief Visits Town » (Mafeje 1963) et « The Role of the Bard in a Contemporary African Community » (Mafeje 1967). Cependant, contrairement à la négation voilée de l'altérité dans ces premiers ouvrages, *The Ideology of Tribalism* était une critique plus appuyée de l'usage continu de « tribu » et « tribalisme ».

Si l'article de Mafeje n'était pas nouveau ou le seul à contester le concept de « tribu » et « tribalisme » – cf. Vilakazi (1965), l'article de 1968 de Magubane (publié de nouveau en 2000:1–26) et celui de 1971 d'Onoge (publié en 1977) – Mafeje (1971:12; 1996:260–1) lui-même n'a pas mentionné spécifiquement plus que ça.⁴ Néanmoins, son intervention était une « déconstruction » focalisée (Mafeje 1996, 2001) des catégories pour des raisons conceptuelles et empiriques. Du point de vue empirique, soutenait-il, le mot « tribu » n'existait dans aucune des langues autochtones sud-africaines – ou, pour autant que je sache, aucune que je connaisse. Au plan conceptuel, ceux qui font usage de ce concept sont incapables de le maintenir sur la base de leurs propres définitions de tribu(s) (donc de tribalisme). Il s'agit d'une méthode critique qui définit l'érudition de Mafeje, ancrée dans la rigueur conceptuelle ou son absence.

L'« anthropologie classique », a relevé Mafeje (citant l'ouvrage publié en 1940 par Fortes et Evans-Pritchard, *African Political Systems*) définissait les tribus comme « des communautés autonomes pratiquant une économie de subsistance avec un commerce extérieur inexistant ou limité » (Mafeje 1971:257). D'autres (citant le livre de 1956 de Schapera *Government and Politics in Tribal Societies*) définiraient les tribus comme des groupes de populations qui revendiquent « des droits exclusifs à un territoire donné » et « gèrent ses affaires indépendamment de tout contrôle externe » (Mafeje 1971:257). Dans ce sens, les tribus sont définies par l'économie de subsistance, la territorialité et l'autorité de chefs et/ou des aînés. Les anthropolo-

gues et d'autres qui persistaient à utiliser « tribu » et « tribalisme » comme leur cadre d'analyse de l'Afrique enfreignaient leurs propres règles. La limitation territoriale, l'isolement politique et économique et l'économie de subsistance ne s'appliquent plus en situation de colonialisme. Soutenir, à l'instar de Gulliver (dans le volume révisé de 1969 *Tradition and Transition in East Africa*) qu'ils continuent à utiliser le mot « tribu » non pas par « défi », mais parce que les africains eux-mêmes l'utilisent lorsqu'ils parlent anglais (Mafeje 1971:253-4) reviendrait à avancer des idées confuses. Mafeje ne « niait pas l'existence d'une idéologie tribale et d'un sentiment tribal en Afrique... Le fait que cela marche... n'est pas une preuve de l'existence de « tribus » ou de « tribalisme » dans un quelconque sens objectif » (1971:25-9). La persistance du « tribalisme » dans un tel contexte est « une marque de *fausse conscience* » (Mafeje 1971:259, souligné dans l'original). Plus important, le fait que cette affinité culturelle (qu'il a appelée les « liens culturels ») soit déployée dans l'obtention « d'une place plus confortable » n'est pas une preuve de « tribalisme ». Il peut y avoir plus de forces en action que l'identité « tribale », notamment les identités professionnelle et de classe. Mafeje citait la monographie de 1956 de Mitchell, *The Kalela Dance* et l'ouvrage d'Epstein *Politics in an Urban African Community*, qui font tous deux appel à de telles explications alternatives.⁵

Au cœur de l'argument de Mafeje figure l'énigme conceptuelle de l'anthropologie. Les catégories ont pu être valides autrefois, soutenait-il, mais plus maintenant, car la rencontre coloniale a mis fin à l'isolement territorial et politique des « tribus » et à leurs économies de subsistance. De plus, la « territorialité » qui était supposée être la base conceptuelle des « tribus » n'existait pas dans le groupe de référence de Mafeje, les AmaXhosa ; ils n'ont jamais été organisés sous une unité politique unique, même lorsqu'on les trouve dans la même région. C'est un thème que Mafeje a réexploré dans son livre de 1991 dans l'affaire de la Région des Grands Lacs d'Afrique de l'Est. Malgré cela, les anthropologues qui ont étudié la dynamique sociationnelle en dehors des « homelands tribaux » persistaient à déployer les catégories. C'est cet engagement immuable envers les catégories que Mafeje appelait l'« idéologie tribale » ou l'« idéologie du tribalisme ». Ce n'était

plus de l'érudition, mais de l'idéologie – non pas que Mafeje pensait que l'érudition pouvait être non-idéologique.

La nouvelle armée de politologues rassemblée en Afrique immédiatement avant et après l'« indépendance » allait continuer à déployer le même mode d'écriture et de réflexion. Si l'on pouvait trouver une excuse à l'anthropologue parce que l'étude des « tribus » est sa *raison d'être*, le politologue africaniste n'avait aucune excuse de ce genre (Mafeje 1971:257). Il en résulte que des phénomènes similaires ailleurs dans le monde sont « expliqués » autrement – « tribu » ou primitivité étant la catégorie explicative pour l'Afrique. Les catégories tribales sont utilisées en même temps pour expliquer « le maintien et la persistance de modèles » et l'échec de la « modernité » !

Presque de la même façon que la critique vigoureuse par Magubane de l'École de Manchester (Magubane 1971) était libératrice pour de nombreux étudiants africains d'anthropologie ou de sociologie aux États-Unis au même moment, l'article de Mafeje daté de la même année avait des effets édifiants similaires sur la même cohorte d'étudiants africains au Royaume-Uni ou en Afrique anglophone, comme l'a fait remarquer Zack-Williams.⁶

Mafeje poursuivait son raisonnement, au risque de concéder que la catégorie avait peut-être été valide à une époque précédente (Mafeje 1971:258). Non seulement l'anthropologie traite avec ses objets d'enquête en dehors de l'histoire, mais elle est mal équipée pour traiter les questions d'histoire. L'« isolement » (politique et économique) et la territorialité qui étaient censés définir les communautés africaines avant la rencontre coloniale ne résistent guère à un examen approfondi lorsqu'on les aborde des points de vue de l'Histoire et de l'Archéologie. Il n'est pas possible pour l'Afrique, l'Asie ou les Amériques, de maintenir les affirmations de territorialité et d'isolement. Aucun des groupes en Afrique de l'Ouest auxquels on se réfère encore systématiquement comme des « tribus » ne correspondrait à la définition des centaines d'années avant l'arrivée devant leurs portes du premier anthropologue intrépide. De plus, l'acte même de nommer et d'étiqueter nécessite une rencontre. Le terme « tribus germaniques » en tant qu'étiquette n'est possible que par la rencontre avec l'« Autre supérieur », grec ou romain, qui nomme et étiquette. L'isolement est donc inima-

ginable. *L'Altérité plutôt que toute validité conceptuelle est à la base de l'étiquetage d'une communauté de populations comme une « tribu », une autre comme une nation.* L'Autre tribal germanique est immédiatement le « Barbare » : un Autre inférieur. L'appropriation d'une telle altérité par l'étiqueté est l'un des legs de la colonisation, à telle enseigne qu'il est encore possible pour les africains eux-mêmes de parler de leurs potentats locaux comme « autorité tribale » ! Ce qu'il faut au niveau de l'érudition et du discours quotidien, c'est l'extirpation complète de la catégorie « tribu » – évidente dans les travaux de Mafeje de 1963 à 2004, mais insuffisamment extirpée, d'un point de vue conceptuel, en 1971.

On ne peut pas parler de la même extirpation pour la catégorie de « locuteurs bantous » (Mafeje 1967, 1991), qu'il a utilisée comme un raccourci pour désigner ceux qui parlent des « langues bantoues » (2000:67). Même s'il est possible de catégoriser les 681 langues auxquelles les linguistes font référence comme appartenant au sous-groupe « bantoïde » des 961 langues du groupe Bénoué-Congo – lui-même une sous-famille du phylum Niger-Congo⁷ – étiqueter les langues comme « bantoues » est le summum de l'extroversion et de l'altérité. Bien que les langues puissent avoir des caractéristiques linguistiques communes et que *bantou* signifie généralement « les êtres humains » (*Abantu* en IsiXhosa), aucun des groupes n'est auto-référentiellement « bantou ». L'étiquetage est enraciné dans l'altérité européenne, laquelle a trouvé son apogée dans la classification des groupes racistes de l'Apartheid, où tous les africains sont désignés comme « bantous » – d'où enseignement bantou, etc. Une classification géographique du genre « Niger-Congo » plutôt que Bantou, pourrait être moins révélateur. Même si l'on devait accepter la singularité de la classification concernée – « 961 langues » – comme étant linguistiquement si proches qu'on leur donne un nom – cela n'explique pas pourquoi les africains doivent absorber l'altérité. Qui plus est, d'autres linguistes considèrent la méthode de Malcolm Guthrie, qui est la source de la classification, comme profondément imparfaite. Le rôle des missionnaires dans l'invention du morcellement des langues africaines suivie de la rédaction du scénario d'identités ethniques exclusives est largement connu (Chimhundu 1992). Réparer ce morcellement a été l'essence du Centre

for the Advanced Studies of African Society (CASAS) de Kwesi Prah au Cap. L'idée de « locuteurs bantous » est un aspect de l'inadéquation « négation de la négation » (Mafeje 2000:66) que j'espérais explorer avec lui dans l'interview audiovisuelle prévue pour mai 2007. C'est une tâche dont nous devons nous charger en tant que chercheurs africains survivants.

Négation de la négation : Mafeje à propos de l'anthropologie

L'ouvrage de Mafeje (2000) *Africanity: A Combative Ontology* est peut-être son énonciation la plus éloquente et la plus élégante du double programme de « négation déterminée de la négation » (ibid., p.66) et de quête d'endogénéité. La première exige une réfutation de l'épistémologie de l'altérité qui a déterminé des modes de contemplation et d'écriture sur l'Afrique et les africains. Une telle négation de l'altérité est le début du voyage vers l'affirmation : une méthode de recherche enracinée dans le Moi collectif et s'adressant à lui sans s'inquiéter de ce que l'Autre occidental a à dire ou à penser de nous. Dans son sens spécifique, les deux critiques (2001, Mafeje 2000) étaient en réaction aux anxiétés « cosmopolites » du monologue postmoderne qu'Achille Mbembe cherchait à imposer à la communauté du CODESRIA. L'année 2000 a marqué la récupération de l'institution du mésusage intellectuel auquel elle avait été soumise.⁸ Les œuvres de Mafeje étaient une ode à un patrimoine retrouvé. Cependant, la « négation déterminée de la négation » par Mafeje remonte beaucoup plus loin, et son objet était la discipline de l'anthropologie en tant qu'épitomé de l'altérité.

« The Problem of Anthropology... » (Mafeje 1976) était une intervention dans les débats entre différentes factions d'anthropologues : d'une part, la nouvelle génération d'anthropologues, d'orientation radicale, et d'autre part, une génération plus ancienne d'anthropologues du « courant dominant ». Kathleen Gough représentait la première et Raymond Firth la deuxième.⁹ Bien que Mafeje ait cité Magubane (1968) comme appartenant à la nouvelle génération qui reniait l'Anthropologie du courant dominant, ce dernier n'a jamais été anthropologue ; il suivait une formation de sociologue à l'Université du Natal.

Comme précédemment mentionné, « The Problem of Anthropology... » était élé-

gamment rédigé – dans la meilleure tradition de l'érudition de Mafeje. L'élégance de l'érudition mise à part, Mafeje affirmait que l'Anthropologie était « obsolète » et qu'il était temps de passer à autre chose. « Parmi les sciences sociales, soutenait-il, l'anthropologie est la seule discipline spécifiquement associée au colonialisme et dissociée des sociétés métropolitaines » (1976:317). L'altérité associée à l'Anthropologie n'est ni fortuite ni temporelle ; elle est immanente. Si, comme le clamait Raymond Firth (1972), l'Anthropologie est « le fruit légitime de l'Enlightenment », les intellectuels phares de l'Enlightenment, au contraire des anthropologues d'aujourd'hui, se préoccupaient de rendre compte de « l'unité morale, génétique et historique de l'humanité » et avaient peu de considération pour les coutumes exotiques » (Mafeje 1976:310). Cependant, dans la mesure où les intellectuels de l'Enlightenment « cherchaient à universaliser leur propre point de vue anthropologique » (ibid.), ils ont inspiré une « mission civilisatrice » relativement à des peuples non-européens – un pseudonyme pour pillage et impérialisme. L'Anthropologie en tant que discipline est enracinée dans cette entreprise ; c'est dans ce sens que, contrairement à l'affirmation de Firth, l'Anthropologie est le fruit de l'impérialisme et l'enfant adoptive (sinon la petite fille) de l'Enlightenment. Des socialistes anglais comme Beatrice Webb, par exemple, ne trouvaient pas étrange de parler des asiatiques de l'Est comme des sauvages (Chang 2008) ; les missionnaires chrétiens considéraient qu'un tel étiquetage allait de soi : une conception généralisée de l'Afrique et des africains qui a reçu un nouvel élan. L'Anthropologie est une discipline fondée sur l'altérité de ses « objets » d'étude.

Contrairement à Gough et d'autres qui cherchaient à réformer l'Anthropologie, Mafeje soutient que l'altérité épistémique est si *immanente* à l'Anthropologie qu'elle en est sa *raison d'être*. Il n'est pas question de la réformer, mais de l'extirper. Mafeje utilise le terme « anthropologie » dans deux sens au moins : l'anthropologie en tant que préoccupation conceptuelle avec des discours ontologiques (Mafeje 1997a:7), et l'Anthropologie en tant qu'épistémologie de l'altérité. Alors que Mafeje associe cette dernière à la discipline, elle est tout autant un mode de réflexion et d'écriture qui considère l'« objet » comme l'Autre inférieur ou exotique. C'est cette dernière

qu'on cataloguerait comme le raisonnement « anthropologisé » sur l'Afrique – un mode discursif qui persiste et que je considère comme la *malédiction de l'anthropologie* dans l'étude de l'Afrique. Cependant, en tant que discipline, Mafeje a pris soin de faire la distinction entre les travaux de l'Anthropologie coloniale (plus emblématiques de l'Anthropologie britannique) et les travaux de praticiens comme Maurice Godelier et Claude Meillassoux. Le premier est plus fondamentalement associé à l'Anthropologie « en tant qu'étude de sociétés "primitives" » (Mafeje 1997a:6) ; le second, insistait Mafeje, doit être pris au sérieux : « leur profonde connaissance idiographique, loin de réduire leur capacité à produire des propositions nomothétiques, leur a permis de générer de nouveaux concepts » (Mafeje 1991:10). Ils abordaient les sociétés africaines dans leurs propres termes – sans altérité.

Les Anthropologues peuvent prétendre qu'ils ne sont plus concernés par les « tribus », mais l'altérité demeure leur *raison d'être*. L'étude de l'« Autre exotique » « n'est qu'une dimension de cette altérité ; souvent l'Autre moins-qu'égal ». Quand j'étais étudiant de premier cycle, j'ai eu la chance de fréquenter une université qui tenait, dès le début des années 1960, à éliminer l'Anthropologie. Il n'empêche que parmi mes premiers professeurs se trouvaient des anthropologues sociaux qui venaient avec le mode d'observation des autochtones de l'anthropologie qui, à l'époque, m'avait frappé comme étant la « Sociologie de l'Autre primitif ». C'était probablement la raison pour laquelle l'ouvrage de Mafeje « The Problem of Anthropology... » avait trouvé autant d'écho en moi quand je l'ai lu pour la première fois. Les affirmations des anthropologues contemporains selon lesquelles ils sont engagés envers le bien-être de leurs sujets de recherche, ou que la méthode de terrain définit leur discipline, sont plutôt banales. Même les plus racistes parmi les anthropologues coloniaux revendiquaient de façon similaire l'adhésion à leurs « tribus ». Nous traitons cet aspect plus loin.

De plus, l'ethnographie n'est pas plus unique à l'Anthropologie que la méthode quantitative à l'Économie. L'opacité méthodologique de la « méthode de terrain » de l'anthropologue cède assez facilement à la liberté méthodologique. La fonction des anthropologues étant d'« expliquer » des cultures étrangères exoti-

ques et des coutumes étranges à leurs compatriotes, la liberté méthodologique et le codage erroné des « objets » de l'Anthropologie adoptent le même instrumentalisme du new age de l'Empire de la fin du vingtième et du début du vingt et unième siècle, comme l'a fait l'Anthropologie appliquée sous le colonialisme. Etroitement associée à l'épistémologie de l'altérité, il y a l'effacement qui devient clairement impérial à des niveaux interpersonnels ; et ceux qui s'y essaient ont tendance à employer la dérision et l'intimidation intellectuelle.

En réponse à la revue critique par Mafeje (Mafeje 1996, 1997b) du livre de Sally Moore (Moore 1996: 22), Moore chercha à tourner en dérision son affirmation qu'il « aurait peut-être dû persuader Monica Wilson de ne pas [utiliser les catégories tribales] dans *Langa* » (Mafeje 1997b:12). Sa réponse était qu'alors que Mafeje est peut-être responsable des travaux sur le terrain, Wilson a produit le manuscrit, une affirmation qui ne met guère en doute sa propre compréhension du processus de production d'un manuscrit. La paternité, si c'est ce que cela confère à Monica Wilson, ne veut pas dire l'exclusivité même des idées les plus novatrices d'un manuscrit. Fait révélateur, Moore prenait la « détribalisation » utilisée plus tôt par Wilson pour le rejet de la catégorie de « tribu » ou « tribalisme ». Inversement, Moore n'a pas expliqué la récurrence de ce rejet de l'altérité dans deux autres publications de Mafeje (Mafeje 1963, 1967) dans la même période. Elle ne s'est peut-être simplement jamais donné la peine de les lire.

Répondant à la remarque de Mafeje qu'elle n'a pas rendu compte de travaux de chercheurs africains dans son livre, à la seule exception de Valentin Mudimbe, ce qui est une forme distincte d'effacement, Sally Moore a utilisé une double argumentation. Premièrement, qu'elle a ignoré les travaux de chercheurs africains comme Magubane et Mafeje parce qu'elle se concentrait sur des livres et des monographies, et non sur des articles de revues (Moore 1996:22). Deuxièmement, qu'elle a cité de nombreux autres chercheurs africains. Sur ces deux raisons, elle n'était pas du tout sincère. Les sources qu'elle a utilisées regorgent d'articles de revues – allemandes, françaises, anglaises, etc. (Moore 1994:135–60). Plusieurs d'entre elles sont des revues d'anthropologie américaines, parmi lesquelles *Current Anthropology* qui a publié l'article de Magubane. On peut difficilement

imaginer que Moore n'était pas au courant de l'article de 1971 de Magubane au moment de sa parution, compte tenu du tumulte qu'il a soulevé et de son ancienneté – elle était Chef du Département d'Anthropologie de l'Université de Californie du Sud à l'époque.

S'agissant de la deuxième accusation, Moore répondit qu'elle n'avait rien fait de tel et énuméra la liste de plusieurs chercheurs africains qu'elle prétendait avoir cités. Excepté Mudimbe, elle n'a engagé de discussions avec aucun des autres. Quand elle l'a fait, si tant est qu'on peut l'appeler ainsi, c'était dans le cadre d'une citation générale, plutôt que d'une discussion de leurs idées. Les deux références à Onwuka Dike (Moore 1994:11, 15) provenaient de sa nécrologie sur Melville Herskovits. Vous ne savez peut-être guère que Dike et le fondateur de la fameuse Ibadan School of History. Les références à Jomo Kenyatta étaient soit en rapport avec la discussion par Moore de Malinowski, soit une référence oblique aux africains publiant des « monographies ethnographiques de leurs propres peuples » ou à l'« émigration » (Moore 1994:32–3). Dans cette dernière, Kenyatta faisait partie d'un groupe de cinq africains, mais le lecteur n'aura aucune idée de ce qu'ils ont écrit exactement. La référence à Paulin Hountondji était secondaire et faisait partie de l'évocation des intellectuels africains qui « fulminent contre ce qu'ils considèrent comme l'interprétation erronée des étrangers » (Moore 1994:84) : ce qui n'est guère une preuve de courtoisie intellectuelle.

Le seul intellectuel africain avec lequel elle a discuté avec un tant soit peu de « sérieux » était Valentin Mudimbe, et même dans ce cas, c'était d'une façon remarquablement moqueuse et impériale. Elle parlait de lui comme « un zaïrois vivant aux États-Unis », comme s'il n'y était pas chez lui. Elle rejeta le livre de Mudimbe, *The Invention of Africa*, comme « complexe, indigeste et très dogmatique » (Moore 1994:84), sans être apparemment consciente que taxer quelqu'un de dogmatique c'est être soi-même dogmatique. Si l'on veut chercher la tendance persistante à traiter les africains et leurs intellectuels comme des enfants, il suffit de lire Moore. Elle fit des remarques presque aussi condescendantes à propos de Mafeje dans un article ultérieur (Moore 1998), qualifiant son travail de mû par une « stratégie polémique », « des bruits », « la diatribe », etc. Comme précédemment,

Moore n'étudia pas des travaux divers de Mafeje ou même *Anthropology and Independent Africans* (Mafeje 1998) auxquels elle prétendait répondre. Une fois de plus, on vous pardonnerait sûrement de penser qu'elle parlait à un enfant de deux ans ! En quoi, par exemple, la crise de financement que traversent les universités africaines est-elle une réponse à l'altérité immanente à l'Anthropologie ? C'était comme si les africains auraient à choisir entre l'altérité et le financement généreux. Or, le point culminant du rejet de l'altérité se situe au moment où le financement était facilement disponible *au sein* des universités elles-mêmes. L'Université d'Ibadan (Nigeria) rejetait l'idée d'un Département d'Anthropologie au début des années 1960, quand elle n'avait aucun problème de financement de la recherche et que son personnel n'avait nullement besoin de chercher des fonds extérieurs. Les recherches effectuées par Kayode Adesogan¹⁰ en chimie organique ont été entièrement financées par des subventions de l'université (Adesogan 1987). Ses travaux lui ont permis d'apporter plus de vingt nouveaux composés au lexique de chimie, précisément parce que son savoir était ancré dans l'endogénéité (Adesina 2006:137). On peut en dire autant des diverses écoles d'Histoire en Afrique – de Dar-es-Salaam à Ibadan et Dakar. Elles fleurissaient dans les périodes d'*avant* la crise de financement. Ce qu'elles avaient en commun, c'était un rejet inébranlable de l'historiographie raciste coloniale (Adesina 2005, 2006). La différence en chimie et en histoire est que l'altérité ne leur est pas immanente. L'Histoire n'a pas pour origine l'étude de l'Autre « primitif », ni ne lui était réservée. Elle était, par conséquent, sensible au défi épistémique selon ses propres critères. On ne peut pas en dire autant de l'anthropologie !

Mafeje avait fondamentalement raison en décelant cela dans sa revue du livre de Moore. Il a conclu la revue en disant que peu lui importait la candeur de ceux qui écrivaient sur l'Afrique comme étant :

Simplement un continent de sauvages (lire « tribus ») et de bêtes venimeuses... A vrai dire, j'aime les mambas aussi mortels qu'ils soient, et j'aurais voulu que les africains puissent tirer des leçons d'eux. Peut-être que dans ces circonstances, leur continent cesserait d'être un terrain de jeux pour les détenteurs de savoir absolu et qu'à leur tour, ils perdraient leur altérité absolue. (1997b:14)

C'était un « appel aux armes » dont beaucoup n'ont pas tenu compte. Le débat dans la revue *African Sociological Review* 2(1), 1998, est intéressant du point de vue des affirmations persistantes des anthropologues professionnels que la critique de Mafeje était « dépassée » (Laville 1998). Si l'Anthropologie a transcendé son altérité, pourquoi les anthropologues sont-ils si nombreux à persister à exotiser leurs « objets » d'enquête ? Quand les anthropologues professionnels transcendent l'altérité, en quoi le résultat sera-t-il différent de la Sociologie ? Si, comme l'a soutenu Nkwi (Nkwi 1998:62), « la tendance dans l'anthropologie africaine est à l'approche disciplinaire », la « discipline » est-elle toujours une discipline ? « Nkwi soutient avec justesse qu'il y avait plus d'africains engagés dans des objections actives que ne l'admettait Mafeje : ce dernier n'avait cité que lui-même et Magubane. Un exemple type est Omafume Onoge à Ibadan. Mais Mafeje faisait allusion à une dissimulation focalisée de l'épistémologie de l'altérité de l'Anthropologie, pas au « narcissisme de différences mineures » dans le camp (cf. Ntarangwi, Mills et Babiker 2006) que représentaient les réflexions des anthropologues africains qu'il critiquait. La plupart des africains se sont tout simplement éloignés de la discipline, au lieu de dissiper leurs énergies à argumenter avec ses « propriétaires ». Au cœur de la discipline figure la nature intrinsèquement raciste de son discours – l'altérité. J'ai reconnu l'épistémologie raciste au cours de mon premier semestre d'étudiant de premier cycle ; Mafeje (1976) n'a fait que confirmer ce que je savais. Plus de trente ans plus tard, nous avons des étudiants africains qui expriment des sentiments similaires à quelques jours seulement de leur entrée en première année d'Anthropologie à l'Université de Rhodes. Soit la discipline a surmonté son altérité, soit elle ne l'a pas fait. Il est évident qu'elle ne l'a pas fait, précisément parce que quelles que soient les négociations autour de la « ceinture de protection » du discours principal de la discipline, le cœur reste ancré dans l'altérité.

La revendication de la méthode de terrain (ethnographie) comme un aspect définissant de l'Anthropologie est tout aussi intrigante. La technique ethnographique a été utilisée avant la montée de l'Anthropologie et est utilisée dans d'autres disciplines au-delà de l'Anthropologie. Comme l'a noté Mafeje (1996), il n'a pas

eu besoin d'être anthropologue pour écrire *The Theory and Ethnography of African Social Formations*. J'ai largement utilisé la technique ethnographique dans mon étude de doctorat sur une raffinerie nigériane (Adesina 1988) ; je l'ai fait en tant que sociologue. La prétention d'une discipline à être mono-méthodologique n'est guère une réflexion positive sur sa crédibilité. Les problèmes de recherche suggèrent les techniques de recherche à adopter, non la discipline ; la plupart des questions de recherche nécessiteraient de multiples techniques de recherche, et non l'union avec une technique particulière.

L'Anthropologie est née d'une division intellectuelle du travail par les Européens. Quand ils restaient chez eux pour étudier leur propre population, ils faisaient de la Sociologie ; quand ils se rendaient à l'étranger pour étudier d'autres populations, mangeaient de la nourriture étrange et apprenaient des coutumes et des langues étranges, ils faisaient de l'Anthropologie (Adesina 2006). L'idée d'un « anthropologue autochtone », comme l'a fait remarquer Onoge, est une contradiction. Malgré les protestations contraires, l'Anthropologie reste plus orientée vers l'étude de l'« Autre exotique » que pas. Quand ils écrivent sur leurs propres sociétés, la plupart le font encore comme s'ils étaient des étrangers. En 2007, il est encore possible de tomber sur un manuscrit écrit par un anthropologue médical yorouba avec une partie du titre indiquant : « ... des yoroubas du Sud-Ouest du Nigeria ». C'est le type d'extroversion contre lequel Hountondji (1990, 1997) mettait en garde. Il est évident que si les lecteurs étaient considérés comme yoroubas, une telle exotisation n'aurait pas été nécessaire.

Ceux qui souhaitent étudier les sociétés non-occidentales dans la tradition de Godelier et Meillassoux devraient dépasser le moule de ces sociétés comme des objets exotiques qu'il faut coder pour les lecteurs non-autochtones, et élargir leur champ ; en d'autres termes, passer à la Sociologie.

Contre la disciplinarité et l'épistémologie ?

Cependant, deux questions sur lesquelles j'ai argumenté avec Mafeje et dont nous aurions discuté à l'interview qui était prévue concernent son rejet des « disciplines » dans les sciences sociales et l'« épistémologie ». Compte tenu du mauvais état de santé dans lequel il se

trouvait les quatre années qui ont précédé sa mort, je pensais que ce serait profiter indûment de cette situation que de soulever ces questions dans les pages du *Bulletin du CODESRIA*. Dans une appréciation intellectuelle comme celle-ci, ces préoccupations méritent d'être signalées. Le rejet des disciplines par Mafeje découle, je pense, de sa reconnaissance du fait que pour élaborer une analyse solide d'un phénomène social quelconque, il faut la compétence analytique puisée dans diverses disciplines. Néanmoins, rejeter la disciplinarité pour de tels motifs revient à confondre des questions de *pédagogie* avec celles relevant de la *recherche*. Bien que la production de connaissances soit interdisciplinaire de nature, l'interdisciplinarité fonctionne *parce que chaque discipline met sa force sur la table* de la production de connaissances. Nous traitons le vaste champ de connaissances essentiel pour une analyse rigoureuse en offrant « l'enseignement général », mais dans le contexte de l'ancrage disciplinaire. Du point de vue de la pédagogie, la transdisciplinarité mène tout droit à la catastrophe épistémique : on se retrouve avec des gens qui n'ont ni rigueur conceptuelle, ni compétence méthodologique. Ils vont plus probablement régurgiter que faire un travail profond. La profondeur de Mafeje vient de la fusion de ses formations en Biologie, Sociologie, Anthropologie sociale, Philosophie et Sciences économiques, plutôt que de leur absence.

Le rejet par Mafeje de l'« épistémologie » est ancré dans son aversion du dogmatisme, mais ce n'est pas du tout la même chose que l'épistémologie qui, comme n'importe quel dictionnaire l'attestera, est « la branche de la philosophie qui étudie la nature des connaissances, leurs pré-suppositions et leurs fondements, et leur portée et leur validité ». L'étude de points de vue épistémiques spécifiques – allant du positivisme au Marxisme et au postmodernisme – est l'affaire de l'épistémologie. On ne peut guère interpréter la crise de l'adhésion dogmatique à un point de vue épistémique comme une crise de l'épistémologie. La prétention du postmodernisme à être contre les grands récits a fini par construire son propre grand récit. Ce qu'il avait de brillant à dire n'était pas nouveau, et ce qui était nouveau n'était pas brillant. Nous déconstruisons les prétentions déconstructionnistes du postmodernisme du point de vue de l'épistémologie – expliquant les présupposi-

tions, fondements, prétentions à la production de connaissances, portée et validité d'un paradigme, comme l'indique le dictionnaire.

La quête d'endogénéité

Dès le début de sa carrière intellectuelle, le rejet par Mafeje de l'altérité n'était pas simplement une question de rébellion, c'était immédiatement de l'affirmation. Il est instructif, par exemple, qu'aucun de ceux qui prétendaient l'affronter dans le « débat » de l'ASR ne connaissait rien de ses écrits avant 1991. Comme il a été mentionné plus haut, l'idée d'endogénéité concerne la connaissance « provenant de l'intérieur » et qui n'est pas qu'une simple affaire d'ethnographie. Plutôt que d'être des travaux d'anthropologie, les seuls ouvrages écrits par Mafeje dans les années 1960 (Mafeje 1963, 1967) sont des travaux d'une « endogénie » profonde. Ils reflètent une forte mentalité sociologique combinant une fine technique de terrain à la rigueur analytique. A titre d'exemple, Mafeje situait l'*imbongi* ou barde dans un contexte comparatif, Mafeje (1967:195) ; il faisait une comparaison avec les bardes celtes, une extirpation immédiate de l'altérité qui aurait marqué l'*imbongi* comme un « chanteur de louanges » d'une culture primitive.¹¹ Il démontrait leur rôle de critiques sociaux qui peuvent déperir dans leurs commentaires sociaux poétiques. Au lieu de « tribu » ou « tribal », Mafeje utilisait les catégories « barde sud-africain » et « bardes traditionnels sud-africains ».

La profondeur de l'ouvrage *The Theory and Ethnography of an African Social Formation* – mis à part sa nature artisanale et sa rigueur conceptuelle – provient de l'effort de Mafeje pour comprendre les royaumes interlacustres *selon leurs propres critères* – tant à l'intérieur qu'en dehors de la charge de les adapter à des typologies « universalistes » particulières. Dans le processus, toutes sortes de totems intellectuels ont été renversés. Je me doute que c'est ce que Mafeje voulait dire par ce rejet de l'« épistémologie » : la liberté de permettre aux données d'évoquer quelque chose à l'auteur, plutôt que de leur imposer des paradigmes. Ce que nécessite un tel savoir, ce sont des interlocuteurs authentiques capables de décoder les « vernaculaires » locaux : l'ontologie locale codée et les modes de compréhension (Mafeje 1991:9–10; 2000:66, 68). Mafeje a soutenu que c'est cela qui distinguait le récit d'Olufemi

Taiwo sur les yoroubas de ceux d'Henry Louis Gate, et l'interlocution des codes akans de Kwesi Prah de celle d'Anthony Kwame Appiah. Cette capacité, comme d'autres l'ont démontré, ne vient pas simplement du fait d'être « un autochtone » (Amadiume 1987; Nzegwu 2005; Oyiwùmi 1997) : elle a besoin d'endogénéité ; elle a besoin d'interlocuteurs authentiques. Le résultat, dans le cas de ces derniers, a été des contributions majeures aux connaissances africaines sur le genre dépourvues de l'anxiété de vouloir être cosmopolite. Il en va de même des diverses écoles africaines d'Histoire.¹²

Dans des travaux antérieurs, comme sa revue de l'ouvrage de Harold Wolpe *On the Articulation of Modes of Production*, Mafeje (1981) a fait montre d'une telle profondeur en tant qu'interlocuteur, décodant le « vernaculaire » local. Il s'y ajoute un traitement plus rigoureux du point de vue conceptuel de ce qu'Étienne Balibar entendait par « formation sociale » et pourquoi l'idée d'« articulation » de Wolpe est une interprétation erronée de Balibar. Une capacité similaire est évidente dans son livre intitulé « Beyond «Dual Theories» of Economic Growth » (Mafeje 1978a:47–73). Le village (économie « traditionnelle ») a des liens complexes avec l'économie « moderne » des villes. Quelque trente ans après la critique par Mafeje de la thèse de l'« économie duale », le débat sur « deux économies » continue en Afrique du Sud sans la moindre reconnaissance de sa contribution dans ces domaines. Dans le même ordre d'idées, la collection d'essais parue dans un numéro spécial de *Africanus*,¹³ qui est une critique du discours des « deux économies » en Afrique du Sud et de l'« articulation de modes de production » de Wolpe en tant que base de certaines de ces critiques, ne contenaient pas une seule référence aux travaux de Mafeje dans ces domaines.

Pour Mafeje :

L'Afrocentrisme n'est rien de plus qu'une demande légitime que les chercheurs africains étudient leur société du dedans et cessent d'être les pourvoyeurs d'un discours intellectuel aliéné... quand les africains parleront pour et sur eux-mêmes, le monde entendra la voix authentique, et sera obligé de s'y faire à la longue... Si nous sommes suffisamment afrocentriques, les implications internationales ne seront pas perdues pour les autres. (2000:66–7)

Le résultat pourrait « bien se traduire par du polycentrisme, plutôt que de l'homogénéité/homogénéisation... la conscience mutuelle n'engendre pas l'universalisme » (Mafeje 2000:67).

Un retour à l'intimité

Archie, amer ?

Laissez-moi finir par revenir à l'intimité. L'une des choses que j'ai entendu dire à propos d'Archie – en dehors de la tendance à décrier son style rédactionnel comme « gladiateur » – c'est qu'il était à la fin un homme amer. Le même « intellectuel Mafeje » affirmerait qu'il n'a jamais transcendé le refus de l'Université du Cap (UCT) de lui donner un poste en 1968. Le refus par Archie d'un doctorat honorifique octroyé par l'université est présenté comme une illustration d'une telle amertume et du fait qu'il ne se soit pas « remis » de l'expérience de 1968. C'est un sujet que j'ai exploré au cours d'un entretien avec Archie à l'aube du 28 octobre 2007 à Pretoria. Je lui ai demandé ce qu'il pensait de l'expérience de 1968 – sans aucune allusion à une caractérisation quelconque faite de lui à ce propos ; juste son sentiment à lui sur l'expérience. Plus précisément, j'ai demandé comment il comprenait les rôles qu'ont joués plusieurs individus et le fait que le poste qu'on lui avait refusé soit revenu à Michael Whisson. Ce qui m'a frappé dans la réponse d'Archie, ce fut son immense générosité d'esprit envers les individus qui, dans son raisonnement, étaient « pris au piège » de l'histoire – en termes de contraintes institutionnelles et de limites du « volontarisme ». S'il y avait la moindre trace d'amertume, je ne pouvais pas la détecter. J'ai eu un aperçu d'un de ses styles d'écriture que je trouvais au départ irritant – la tendance à employer des pronoms de la troisième personne, comme s'il était à l'écart des processus de l'histoire dont il discutait. C'est un style qui est assez évident dans ses derniers travaux sur l'Anthropologie (Mafeje 1997b, 1998, 2001). C'est dans ces heures très matinales que j'ai réalisé que cela venait de sa formation de biologiste dans les années 1950 et d'un style de rédaction scientifique qui sépare le « scientifique » de l'« objet » de recherche. Penser à Archie comme quelqu'un d'objectif peut être en quelque sorte un oxymore, mais c'est cette capacité à voir l'autre point de vue, même quand il est en désaccord avec eux, que j'ai détectée ; une capacité qui lui permet de céder quand il pense que vous traitez mieux que lui une idée ou une question. On pourrait soute-

nir que l'expérience que j'ai vécue est un exemple du problème de la recherche phénoménologique : le sujet de recherche est un sujet connaissant, qui dit au chercheur ce qu'il veut entendre, un informateur clé qui dissimule.

D'abord, Archie n'avait aucune raison de ne pas exprimer de très fortes convictions sur le sujet ; tout le monde reconnaît qu'il est victime d'un racisme institutionnalisé. Quelques heures auparavant, nous avions dîné dans son restaurant préféré en Arcadie, à Pretoria, et nous nous étions lancés dans la discussion vigoureuse habituelle de questions diverses. Il l'emporta sur quelques-unes, mais son vin blanc l'abusa ! Pourquoi devint-il soudain muet ? L'entretien n'était pas enregistré – il n'y avait pas de cassettes ; il n'y avait aucune raison pour que cet intellectuel des plus passionnés devienne soudain réticent. C'était-là l'une des idées que je voulais explorer avant que nous en venions aux entretiens officiels, enregistrés.

Deuxièmement, il y a des preuves indépendantes de cette absence d'amertume. Quelques années après l'incident de 1968, Archie collabora avec d'autres dans une collection d'essais en l'honneur de Monica Wilson (Mafeje 1975). Michael Whisson était co-directeur du volume. Enfin, en février 2007, quand il souleva la question de son isolement intellectuel au cours d'un dîner intime dans son restaurant favori à Waterkloof, Pretoria, c'était au sujet de l'écart entre l'intimité relative dont il jouissait au sein de la communauté du CODESRIA et son isolement intellectuel en Afrique du Sud ; c'était à propos de son retour à l'exil dans son pays, non à l'UCT, et il y avait plus de tristesse que d'amertume dans ses propos.

Qu'est-ce que Archie avait à dire pour son refus du diplôme honorifique ? La façon de faire amende honorable de l'université ne devrait pas être simplement à son sujet. En l'absence de reconnaissance de l'injustice faite à toutes les personnes de couleur qui sont passées par l'université comme personnel ou étudiants pendant la période d'apartheid, accepter le diplôme honorifique reviendrait à individualiser ce qui est dû à un collectif plus large. Au niveau individuel, une reconnaissance de ce que l'on répare devrait *précéder* la distinction honorifique, plutôt qu'une assumption oblique que c'était, *ipso facto*, un acte de réparation. Le refus d'Archie était basé sur le principe, et non sur l'amertume ; c'était une décision longuement

réfléchi et difficile à prendre. Des excuses formelles ont été envoyées à titre posthume à la famille de Mafeje en Afrique du Sud – dans une lettre datée du 5 avril 2007 émanant du Professeur Njabulo S. Ndebele, vice-chancelier de l'université.

Généreux et loyal

Archie était un mélange de douceur et de vigueur dans le débat. Au dîner, avec un verre de vin rouge accompagné d'un steak, il était un « maître artisan », mais il fallait écouter attentivement, à cause de sa réflexivité constante et de la subtilité et du caractère nuancé de son discours. Ses œuvres sont parsemées d'une telle réflexivité : une capacité à argumenter et à rejeter certains de ses écrits antérieurs (voir par exemple, Mafeje 1971, 1978a, 2001, 2001). Nombre d'entre nous qui avons eu le privilège de cette rencontre témoignerons de la mesure dans laquelle ses idées ont déterminé notre recherche ; mais c'était parce qu'il n'attendait pas qu'on le traite comme un oracle. Écouter, mais discuter avec tout autant de vigueur. La différence d'âge entre lui et vous ne comptait guère ; il vous considérait comme un collègue intellectuel et, si vous étiez un camarade, il vous prenait encore plus au sérieux et exigeait plus de vous. Dans ses dernières années, il grignotait plutôt qu'il ne mangeait avec appétit ; la discussion semblait le nourrir davantage que la nourriture.

Archie était un homme d'une immense générosité d'esprit et loyauté. Chaque fois que j'arrivais à son appartement dans la banlieue de Pretoria, je trouvais mon lit dans la chambre d'amis bien fait, avec des serviettes propres et des articles de toilette bien rangés. Après un long dîner dehors – et il dînait comme un bédouin – il vous engageait dans des discussions jusqu'à l'aube ; jamais sur des futilités. Il se souciait de savoir si vous aviez faim, si vous vouliez du café ou du thé. Si vous partagiez un verre de vin rouge, ce serait un délice ; ensuite, place aux discussions sérieuses.

La tragédie pour nous, en particulier en Afrique du Sud, c'est qu'Archie n'est pas mort de mort naturelle – il est mort de négligence et d'isolement intellectuels. Malgré son amour énorme pour sa famille et ses amis fidèles de toujours, l'oxygène d'Archie, c'était l'engagement intellectuel vigoureux. Il se nourrissait d'une érudition sérieuse, rigoureuse et pertinente. Privé de cela, il a tout simplement dépéri. Après quatre décennies d'exil, il est re-

tourné chez lui en en 2002 pour retrouver l'exil. Mais la dissipation progressive de notre héritage intellectuel intangible en Afrique du Sud, par le fait que nous n'entretenons pas l'héritage que recèlent des personnes comme Archie, ne se limite pas à lui. Le vingt-cinquième anniversaire de l'assassinat de Ruth First à Maputo s'est déroulé en août 2007 avec peu de reconnaissance nationale. Je trouve cela déconcertant. Si la disparition d'Archie nous oblige à repenser comment nous nous engageons avec cet héritage, nous devrions déjà sauver quelque chose pour une nouvelle génération qui a désespérément besoin de modèles d'émulation intellectuels, et pas seulement d'hommes d'affaires importants.

Enseignements à tirer de la recherche de Mafeje : Conclusions

Les enseignements qu'une nouvelle génération de chercheurs africains peut tirer de la recherche de Mafeje sont nombreux. J'en citerai quatre :

1. la connaissance profonde de la littérature et du sujet ;
2. l'écriture ;
3. l'immense rigueur théorique ; et
4. un engagement convaincu et continu envers l'Afrique.

Au fil des années, Mafeje est passé du statut de proto-Trotskyiste (dans la tradition du Non-European Unity Movement de l'Afrique du Sud) à celui d'Afrocentrique,¹⁴ mais ce n'était qu'un échafaudage pour un profond engagement social. Il est remarquable que ce rejet du dogmatisme n'ait pas résulté en éclectisme entre les mains de Mafeje. On ne peut pas finir l'une quelconque de ses contributions sans être frappé par son appétit intellectuel vorace et sa profonde connaissance de son domaine, même quand il explorait de nouveaux domaines. Il prenait au sérieux la technique de terrain et faisait du travail « artisanal » en reliant les points. Mais plus important encore, son intellect prodigieux était immédiatement ancré dans le traitement des problèmes de la vie réelle ; le savoir (aussi profond soit-il) doit trouver sa pertinence dans l'engagement. Les travaux de Mafeje sur les questions agraires et foncières, les études du développement, la démocratie et la gouvernance, le savoir de libération, les points de vue épistémiques africains, etc., défiaient et poussaient constamment une nouvelle génération à penser large et à s'engager dans des problèmes autour

de nous. Les implications politiques sont énormes. Il était intransigeant en demandant que les africains insistent sur leur propre espace ; ne se laissent nullement intimider en rejetant toute forme de domination. Mais éviter l'altérité, ce n'est pas être bloqué à la pointe de la critique ; il faut passer de la négation à l'affirmation.

Notes

- Jimi O. Adesina est Professeur de Sociologie à l'Université de Rhodes en Afrique du Sud. Il est engagé dans un projet de recherche qui explore les travaux d'Archie Mafeje et de Bernard Magubane, sous les rubriques *Exil, Endogénéité et Sociologie moderne en Afrique du Sud*.
- Citant Mao Zedong via Kwesi K. Prah.
- Le passage du tutoiement affectueux à la référence académique formelle est aussi dû au fait que, tandis que la première partie est personnelle, cette section ainsi que les suivantes portent davantage sur une discussion intellectuelle avec un auteur autour d'un repas.
- La plupart de ceux qui prétendent lutter contre Mafeje, en particulier Sally Moore, n'ont pas admis cela ; voir plus de détails sur cette dernière dans la présente contribution.
- J.C., Mitchell, *The Kalela Dance* (Rhodes-Livingstone Papers No. 27, Lusaka, 1956); A.L. Epstein, *Politics in an Urban African Community* (Manchester, 1958).
- Voir les commentaires des réviseurs africains auxquels le directeur de publication de *Current Anthropology* avait envoyé l'article de Magubane. Onoge, qui a rencontré Magubane aux États-Unis, l'a décrit comme « le sociologue africain le plus passionnant » de l'époque (Onoge 1977 [1971]).
- Cf. http://www.powerset.com/explore/semhtml/Bantoid_langages. Voir aussi <http://www.ethnologue.org/>.
- Tiyambe Zeleza a documenté sa propre expérience de la réduction au silence de voix alternatives au monologue de Mbembe. Les dimensions institutionnelles ont conduit le CODESRIA au précipice de l'extinction. Pour la protection continue de notre patrimoine, des générations de sociologues africains devront à Mahmood Mamdani, Président du CODESRIA à l'époque, une immense gratitude.
- Naturellement, cette distinction est relative. Kathleen Gough est née en 1925 tandis que Raymond Firth est né en 1901. La distinction est davantage celle d'une accréation à l'« anthropologie classique ».
- Professeur de Chimie organique retraité, Université d'Ibadan (Ibadan, Nigeria).
- Les similitudes comprenaient le mode d'auto-désignation, être arbitre et porteur de l'opinion publique, etc. En cela, Mafeje était en désaccord avec l'affirmation de l'éminent linguiste A.C. Jordan que l'*imbongi* n'a pas de « parallèle ... dans la poésie occidentale ». Dans la foulée, Mafeje soulignait la nature non héréditaire de l'*imbongi* contrairement aux bardes européens.
- Voir la collection (2000) d'articles de J.F. Ade Ajayi par Toyin Falola pour des aperçus dans les questions méthodologiques et épistémologiques qui déterminaient l'École d'Histoire d'Ibadan. Onwuka Dike était le fondateur et l'inspiration de l'école.
- Volume 37, Numéro 2, 2007. *Africanus* est une revue d'Études du développement publiée par UNISA (University of South Africa) Press.
- Ma reconnaissance à Thandika Mkandawire, un *mwalimu* constant à cet égard.

Références

- Adesina, J.O., 1988, 'Oil, State-Capital and Labour: Work Relations in the Nigerian National Petroleum Corporation », thèse de doctorat inédite, Université de Warwick, Coventry, Royaume-Uni.
- Adesina, J.O., 2005, 'Realising the Vision: The Discursive and Institutional Challenges of Becoming an African University', *African Sociological Review*, vol. 9, no. 1, pp. 23–39.
- Adesina, J.O., 2006, 'Sociology, Endogeneity, and the Challenge of Transformation': cours inaugural délivré à l'Université de Rhodes, Mercredi 16 août 2006, *African Sociological Review*, vol. 10, no. 2, pp. 133–50.
- Adesogan, K., 1987, 'Illumination, Wisdom and Development Through Chemistry': cours inaugural, Université d'Ibadan, Ibadan.
- Ajayi, J.F.A. et Falola, T. 2000, *Tradition and Change in Africa: The essays of J.F. Ade Ajayi*, Trenton, NJ: Africa World Press.
- Amadiume, I., 1987, *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society*, Londres: Zed Books.
- Amin, S., 1993, 'History as Iconoclast: A Short Comment », *Bulletin du CODESRIA*, no. 2, pp. 21–2.
- Chang, H., 2008, *Bad Samaritans: The Myth of Free Trade and the Secret History of Capitalism*, New York: Bloomsbury.
- Chimhundu, H., 1992, 'Early Missionaries and the Ethnolinguistic Factor during the «Invention of Tribalism» in Zimbabwe », *The Journal of African History*, vol. 33, no. 1, pp. 87–109.
- First, R., 1978, 'After Soweto: A Response », *Review of African Political Economy*, vol. 5, no. 11, pp. 93–100.
- Firth, R., 1972, 'The Sceptical Anthropologist? Social Anthropology and Marxist Views on Society », *Proceedings of the British Academy*, vol. LVIII.
- Gough, K., 1968, 'Anthropology: Child of Imperialism », *Monthly Review*, vol. 19, no. 11.
- Hountondji, P., 1990, « Recherche et extraversion: éléments pour une sociologie de la science dans les pays de la périphérie », *Africa Development*, vol. XV, no. 3/4, pp. 149–58.
- Hountondji, P.J., 1997, *Endogenous Knowledge: Research Trails*, Dakar, Sénégal: CODESRIA.
- Ibrahim, J., 1993, 'History as Iconoclast: Left Stardom and the Debate on Democracy », *Bulletin du CODESRIA*, no. 1, pp. 17–18.
- Laville, R., 1998, « A Critical Review of «Anthropology and Independent Africans: Suicide or End of an Era?» by Archie Mafeje », *African Sociological Review*, vol. 2, no. 1, pp. 44–50.
- Mafeje, A., 1963, 'A Chief Visits Town', *Journal of Local Administration Overseas*, vol. 2, pp. 88–99.
- Mafeje, A., 1967, 'The Role of the Bard in a Contemporary African Community', *Journal of African Languages*, vol. 6, no. 3, pp. 193–223.
- Mafeje, A., 1971, 'The Ideology of «Tribalism»', *The Journal of Modern African Studies*, vol. 9, no. 2, pp. 253–61.
- Mafeje, A., 1975, 'Religion, Ideology and Class in South Africa', in *Religion and Social Change in Southern Africa: Anthropological Essays in Honour of Monica Wilson*, ed. M.G. Whisson and M.E. West, Cape Town: David Philip.
- Mafeje, A., 1976, 'The Problem of Anthropology in Historical Perspective: An Inquiry into the Growth of the Social Sciences', *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Etudes Africaines*, vol. 10, no. 2, pp. 307–33.
- Mafeje, A., 1978a, *Science, Ideology and Development: Three Essays on Development Theory*, Uppsala: Institut scandinave d'études africaines.
- Mafeje, A., 1978b, 'Soweto and Its Aftermath', *Review of African Political Economy*, vol. 5, no. 11, pp. 17–30.
- Mafeje, A., 1981, 'On the Articulation of Modes of Production: Review Article', *Journal of Southern African Studies*, vol. 8, no. 1, pp. 123–38.

- Mafeje, A., 1991, *The Theory and Ethnography of African Social Formations: The Case of the Interlacustrine Kingdoms*, Londres: CODESRIA.
- Mafeje, A., 1993, 'On «Icons» and African Perspectives on Democracy: A Commentary on Jibrin Ibrahim's Views', *Bulletin du CODESRIA*, no. 2, pp. 19–21.
- Mafeje, A., 1996, 'A Commentary on Anthropology and Africa', *Bulletin du CODESRIA*, no. 2, pp. 6–13.
- Mafeje, A., 1997a, 'The Anthropology and Ethnophilosophy of African Literature', *Alif: Journal of Comparative Poetics*, no. 17, pp. 6–21.
- Mafeje, A., 1997b, 'Who are the Makers and Objects of Anthropology? A Critical Comment on Sally Falk Moore's *Anthropology and Africa*', *African Sociological Review*, vol. 1, no. 1, pp. 1–15.
- Mafeje, A., 1998, 'Anthropology and Independent Africans: Suicide or End of an Era?' *African Sociological Review*, vol. 2, no. 1, pp. 1–43.
- Mafeje, A., 2000, 'Africanity: A Combative Ontology', *Bulletin du CODESRIA*, no. 1, pp. 66–71.
- Mafeje, A., 2001, 'Africanity: A Commentary by way of Conclusion', *CODESRIA Bulletin*, no. 3 & 4, pp. 14–16.
- Mafeje, A., and Nabudere, D.W. 2001, *African Social Scientists' Reflections*, Nairobi: Heinrich Böll Foundation.
- Magubane, B., 1971, 'A Critical Look at Indices Used in the Study of Social Change in Colonial Africa', *Current Anthropology*, vol. 12, no. 4/5, pp. 419–45.
- Magubane, B., 2000, *African Sociology: Towards a Critical Perspective: The Selected Essays of Bernard Makhosezwe Magubane*, Trenton, NJ: Africa World Press.
- Moore, S.F., 1994, *Anthropology and Africa: Changing Perspectives on a Changing Scene*, Charlottesville: University Press of Virginia.
- Moore, S.F., 1996, 'Concerning Archie Mafeje Future's Reinvention of *Anthropology and Africa*', *Bulletin du CODESRIA*, no. 3, pp. 20–3.
- Moore, S.F., 1998, 'Archie Mafeje's Prescriptions for the Academic Future', *African Sociological Review*, vol. 2, no. 1, pp. 50–7.
- Nkwi, P.N., 1998, 'The Status of Anthropology in Post-independent Africa: Some Reflections on Archie Mafeje's Perceptions', *African Sociological Review*, vol. 2, no. 1, pp. 57–66.
- Ntarangwi, M., Mills, D. and Babiker, M.H.M., eds, 2006, *African Anthropologies: History, Critique, and Practice*, London: Zed Books.
- Nzegwu, N., 2005, 'Questions of Identity and Inheritance: A Critical Review of Kwame Anthony Appiah's *In My Father's House*' in *African Gender Studies: A Reader*, ed. O. Oyiwùmí, New York: Palgrave Macmillan, pp. 355–79.
- Onoge, O.F., 1977, 'Revolutionary Imperatives in African Sociology' in *African Social Studies: A Radical Reader*, ed. P.C.W. Gutkind and P. Waterman, Londres: Heinemann, pp. 32–43.
- Oyiwùmí, O., 1997, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Vilakazi, A.L., 1965, 'Toward a Sociology of Africa: A Comment', *Social Forces*, vol. 44, no. 1, pp. 113–15.
- Wilson, M., and Mafeje, A. 1963, *Langa: A Study of Social Groups in an African Township*, Cape Town and New York: Oxford University Press.

Mafeje et Langa : le début du voyage d'un intellectuel

La contribution d'Archie Mafeje au projet de recherche de Monica Wilson dans le township de Langa fut déterminante. Wilson employa Mafeje comme chercheur sur le terrain du projet de la fin de l'année 1961 au milieu de l'année 1962. Il travailla très dur à ce titre, expliquant – dans une lettre à Wilson – que, surtout au début de ses recherches sur le terrain, il n'y a pratiquement jamais eu une seule journée où il ait quitté Langa avant minuit.¹

Les longues heures passées par Mafeje sur le terrain permirent à Wilson d'obtenir les études de cas détaillées de la vie à Langa qui lui manquaient terriblement avant la venue de ce dernier. Mafeje donna également un profond aperçu de la façon dont les différentes catégories d'habitants étaient liées les unes aux autres, de leurs idées et des opinions qu'ils ont les unes des autres. Il lui fit connaître des termes – comme « ooscuse me », « ooMac », et « iibari » – que ces

John Sharp
Université de Pretoria,
Afrique du Sud

diverses catégories d'habitants utilisaient pour faire allusion les uns aux autres, en lui donnant des explications confidentielles sur leurs connotations ainsi que les lieux et moments où ils sont employés.

Le Projet Langa

Le projet Langa était en butte à de nombreuses difficultés avant le recrutement de Mafeje comme chercheur sur le terrain. Il a effectivement démarré dès 1954, peu après la nomination de Wilson elle-même comme Professeur d'Anthropologie sociale à l'Université du Cap (UCT). Conçu comme une étude de l'urbanisation africaine au Cap, l'étude était une entreprise interdisciplinaire à laquelle participaient le Professeur Jack Simons de la School of African Life and Languages et le Dr Sheila

van der Horst du Département de Sciences Economiques de l'UCT. Wilson devait fournir une étude ethnographique de la vie urbaine contemporaine, Simons une histoire de la présence africaine dans la ville (avec un accent particulier sur les contraintes juridiques changeantes sur cette présence) et Van der Horst une étude des travailleurs industriels africains.²

Au cours des années 1950, Wilson et ses collègues furent confrontés à de nombreuses difficultés relatives au projet. En 1954, ils obtinrent le financement du National Council for Social Research, mais le conseil insista sur le fait que les chercheurs de l'UCT devaient se rattacher à une équipe de chercheurs de l'Université de Stellenbosch engagée dans un projet largement analogue chez les habitants dits « de couleur » de la ville et de ses environs immédiats.³ Cette division « raciale » du travail n'était peut-être pas l'une des plus importantes préoccupations des chercheurs au départ, mais bien vite il fut

accepté que l'UCT étudiait la population africaine du Cap, et Stellenbosch ses habitants de couleur.

Les chercheurs de Stellenbosch étaient le Professeur R.W. Wilcocks, bien connu pour son rôle dans la Commission d'enquête Carnegie sur ce que l'on a appelé le « Problème des blancs pauvres » dans les années 1930 ; les sociologues S.P. Cilliers et Erika Theron, et l'anthropologue (ou *volkekundige*) J.P. Bruwer.⁴ Rien dans le dossier (dans les papiers de Wilson aux Archives de l'UCT) ne semble suggérer l'existence de tensions entre les deux groupes de chercheurs pour des raisons personnelles ou explicitement politiques (bien que les Nationalistes afrikaners qui s'étaient emparés du gouvernement en 1948 commençaient petit à petit à élaborer la politique d'apartheid). Cependant, il y avait des signes de divergence entre les deux parties, sur les objectifs et méthodes de recherche. Pour les chercheurs de l'UCT, leur entreprise relevait de la recherche pure et Wilson, en particulier, a fortement mis l'accent sur la nécessité d'enquêtes détaillées et qualitatives. Les chercheurs de Stellenbosch en revanche semblaient plus enclins à penser en termes de politique de recherche et à déployer les techniques de recherche les plus rapides qu'ils jugeaient appropriées à cette fin.⁵

Des circonstances politiques plus générales eurent un impact sur le projet, quand le National Council for Social Research refusa en 1955 de financer une période de congé de recherche pour Jack Simons, au motif que le gouvernement du National Party l'avait déclaré personne « figurant sur la liste » (à cause de ses sympathies communistes). Cet obstructionnisme rendit furieux les chercheurs de l'UCT mais leurs collègues de Stellenbosch ne restèrent pas insensibles aux difficultés de Simons, et le conseil fut amené à changer sa décision en 1957 (bien qu'à ce moment-là, Simons ne pouvait plus prendre le congé de recherche pour lequel il avait fait sa demande).⁶

La principale difficulté rencontrée par Wilson dans cette période fut l'insistance stricte du Social Research Council sur la soumission de rapports d'étape réguliers, comme clé du renouvellement du financement de la recherche. Naturellement, cette insistance la poussa au bord du désespoir, et à la fin des années 1950, elle envisagea à maintes reprises de jeter

l'éponge pour sa part du projet.⁷ Le problème résidait dans l'incroyable difficulté à trouver un chercheur approprié pour mener à Langa des recherches de terrain détaillées. Wilson aggrava peut-être la difficulté par son insistance apparente sur le fait qu'un chercheur devait avoir une formation à Cambridge – ou à la rigueur Oxford – pour être apte à mener la recherche. Elle réussit à recruter A.R.W. Crosse-Upcott qui a été formé à Cambridge et avait travaillé en milieu rural au Tanganyika pendant vingt et un mois, entre le milieu de l'année 1955 et la fin de l'année 1957, ce qui lui conférait une certaine expérience du travail sur le terrain.⁸ Mais quand il quitta le projet pour prendre un poste permanent au Tanganyika, Wilson passa en revue une liste de potentiels travailleurs sur le terrain et à sa grande déception, ne put recruter leurs services. L'une des personnes qu'elle essaya en vain d'impliquer dans le projet était John Middleton, récemment diplômé d'Oxford, qui avait été professeur suppléant en Anthropologie pendant qu'elle était en congé sabbatique.

Wilson devait envoyer Mafeje à Cambridge en 1966, après l'obtention de sa Maîtrise en Anthropologie sociale à l'UCT sous sa direction. En 1961, Mafeje était en dernière année de licence, avec comme matières principales l'Anthropologie sociale et la Psychologie (il était déjà titulaire d'une Licence de Sciences de l'UCT). Fin 1961, il obtint son diplôme d'anthropologie mais échoua à l'examen final de psychologie. Il déclara à Wilson qu'il était furieux du manque d'autodiscipline dont il avait fait preuve en abordant cet examen final, surtout parce qu'il était obligé de prendre sur son temps de recherches à Langa pour préparer l'examen de rattrapage – qu'il négocia avec succès – au début de l'année 1962.⁹

Une comparaison des résultats des travaux de Mafeje sur le terrain avec ceux de Crosse-Upcott permet de mieux appréhender la qualité des informations qu'il a obtenues. Dans une réponse assez défensive à une demande du Doyen de l'UCT en 1959 pour encore un autre rapport sur l'état d'avancement, Wilson expliqua que Crosse-Upcott « n'aimait pas travailler en ville, et malgré son dur labeur, il ne s'est pas avéré être aussi bon travailleur sur le terrain urbain qu'il l'avait été dans un district lointain ». Il lui laissa « 560 pages de notes dactylographiées présentant ses observations et ses inter-

views », mais elle se plaignit que « la grande difficulté dans la recherche anthropologique c'est qu'il est pratiquement impossible pour un enquêteur de faire grand usage de matériel collecté sur le terrain par un autre ».¹⁰

La petite partie du tome de Crosse-Upcott que j'ai examinée – un rapport de onze pages sur ses neuf premiers mois de recherche sur le terrain – donne quelques indications sur les raisons pour lesquelles Wilson a dû en arriver à ces conclusions.¹¹ Il semble qu'il ait abordé les habitants de Langa de façon très timide, craignant que – à part les « personnalités de premier plan » avec lesquelles il menait des « interviews privées » – ils allaient le regarder avec animosité. Son rapport faisait allusion à la nécessité d'éviter de « provoquer l'opposition concertée de quartiers potentiellement hostiles » ainsi que la « publicité qui permettrait aux extrémistes de saboter l'étude ». Il est difficile de dire pourquoi il pensait que Langa était peuplée d'« extrémistes » forcément « hostiles » au milieu des années 1950. Plus tard, Wilson fit remarquer qu'« au moment de l'enquête, ce que les habitants de Langa considéraient comme un cas de corruption par un (fonctionnaire) européen était discuté partout », mais elle avança cet argument comme la raison pour laquelle certains des propos que les gens avaient tenus à Crosse-Upcott étaient « probablement diffamatoires », et non comme une indication du fait qu'ils ne lui parleraient pas du tout.¹²

Crosse-Upcott commença son étude des groupes sociaux du township par les églises, parce qu'elles étaient « solides, amicales et complexes ». Dans son rapport, il divisa les églises en catégories « établies » et « indépendantes » puis passa beaucoup de temps à expliquer que cette « démarcation est floue », à telle enseigne que même le clergé africain ultraconservateur des anglicans » partageait l'essentiel de la « perspective nationaliste typique des Églises « indépendantes ». Cette même perspective se retrouvait également chez les dirigeants des groupes sportifs, de loisirs, professionnels et commerciaux qu'il avait interviewés (mais de façon moins détaillée que pour les dirigeants de l'Église) et il prévint que, puisque les dirigeantes des groupes de femmes qu'il avait rencontrées étaient « à la fois articulées et agressives, l'enquête dans leurs affaires doit être menée avec prudence ».¹³

La recherche sur le terrain de Mafeje

Crosse-Upcott devint peut-être moins hésitant à mesure qu'il avançait dans ses recherches sur le terrain, mais Wilson nota encore en 1959 qu'il « n'avait pas collecté de matériel sur divers thèmes (p. ex. La parenté et les groupes de « homeboys » ou enfants du pays) sur lesquels j'exigeais des informations ».¹⁴ Mafeje fournit du matériel en abondance sur ces questions, comme en attestent les lettres qu'il a échangées avec Wilson au cours de ses recherches sur le terrain et les sections concernées du livre final. À mon avis, la meilleure partie de *Langa* est celle qui traite des « six groupes de « homeboys » (Wilson & Mafeje 1963:56–73), en particulier dans la mesure où elle a pu comparer les histoires de ces groupes en se basant sur la date à laquelle leurs membres respectifs sont arrivés pour la première fois au Cap et la classe sociale qu'ils ont réussi à former dans la ville. Et j'irai plus loin pour dire que les chapitres du livre dans lesquels la main de Mafeje en tant que travailleur de terrain est le plus évidente (tels que ceux sur « Home boys », « Kinsmen », et « Arbitration in Disputes ») sont beaucoup plus convaincants que ceux qui reposaient largement sur les efforts de Crosse-Upcott (« Churches » et « Clubs »). Il est clair que Mafeje a pu procurer à Wilson beaucoup plus de détails ethnographiques avec lesquels travailler que son prédécesseur n'a pu le faire.

Naturellement, Mafeje était un « initié » comme jamais Crosse-Upcott n'aurait pu l'être. Cela non seulement parce qu'il était de langue maternelle Xhosa comme la plupart des habitants de Langa, mais aussi à cause de son activisme politique que l'on doute qu'il ait gardé entièrement pour lui-même sur le terrain. Dans les années 1950, il était associé à la Society of Young Africa (SOYA), une organisation affiliée à la All-African Convention (AAC), fondée au milieu des années 1930 pour mobiliser l'opposition populaire contre les projets de loi ségrégationnistes de Herzog (Kayser & Adhikari 2004:8). L'AAC et d'autres mouvements avaient uni leurs forces dans les années 1940, pour former le Non-European Unity Movement (NEUM) qui se positionnait à gauche de l'African National Congress (ANC) à l'époque, dans la mesure où ses membres adoptaient une position ouvertement non raciale et envisageaient une lutte pour la liberté qui impliquerait nécessairement une révolution

socialiste dans le sillage de la libération nationale (Kayser & Adhikari 2004:5). À la fin des années 1950, la branche de la Péninsule du Cap de SOYA comptait au moins une centaine de membres, formés de jeunes travailleurs des townships de la ville et d'étudiants d'institutions tertiaires telles que l'Université du Cap (Kayser & Adhikari 2004:9). Il est donc probable que Mafeje fut connu de certains des jeunes habitants de Langa à ce titre, bien qu'il ait pu chercher à ne pas trop attirer l'attention sur son lien avec SOYA en traitant avec les populations relativement nombreuses de la classe moyenne, les « oosuse me » du township, qui – selon les commentaires de Crosse-Upcott – s'étaient plus vraisemblablement alignés avec l'ANC.

Par ailleurs, ce lien lui a probablement été très utile auprès des travailleurs migrants dans ce que l'on a appelé les « baraques » du township, et d'au moins certains habitants des « zones » (la zone intermédiaire – entre les baraques et les logements familiaux « respectables » – où de nombreuses personnes, pas tout à fait de la « classe moyenne », conservaient encore des liens solides avec la campagne du Cap Oriental). Après le massacre de Sharpeville, le soulèvement de Langa et la marche sur le Cap de 30 000 personnes en mars 1960, les composantes du NEUM décidèrent de lancer une nouvelle organisation pour tirer profit de ce qu'elles considéraient comme les conditions pré-révolutionnaires qui étaient apparues dans le pays. Mafeje faisait partie des membres fondateurs de l'African Peoples Democratic Union of Southern Africa (APDUSA), formée au cours d'une réunion secrète à la Péninsule du Cap en janvier 1961 (Kayser & Adhikari 2004:5). L'APDUSA avait pour but de réaliser l'objectif du NEUM, c'est-à-dire une lutte non raciale pour renverser la suprématie blanche et obtenir la libération nationale comme prélude à une révolution socialiste. Elle cherchait à forger une alliance entre le prolétariat urbain et la « paysannerie » rurale à cette fin, et fit donc de la question de la redistribution des terres à la campagne un point central de son programme.

Naturellement, le programme de l'APDUSA a été élaboré au fil du temps, particulièrement pendant et après sa première Conférence nationale en 1962 (Kayser & Adhikari 2004:9). Cela signifie que, même s'il avait voulu le faire, Mafeje n'aurait peut-être pas été en mesure de

discuter de ses menus détails avec les travailleurs migrants et les membres des groupes de « home-boy » à Langa durant ses recherches à la fin de l'année 1961 et au début de l'année 1962. Pourtant, l'idée générale du programme, en particulier son accent sur les travailleurs migrants en tant que passerelle entre le prolétariat et la paysannerie, paraît évidente dans l'intérêt que Mafeje a accordé aux conditions dans lesquelles vivaient les habitants des baraques de Langa, et les études de cas détaillées des groupes de « home-boy » qu'il a transmises à Wilson. Ses notes soigneuses sur les types de « home boys » qui avaient encore accès aux terres rurales, même s'ils avaient passé plusieurs années à travailler dans la ville, ont peut-être eu pour lui beaucoup plus d'importance que ce que Wilson y a lu.

Cependant, il est important de ne pas perdre de vue que, malgré sa crédibilité personnelle à Langa, Mafeje était aussi un étudiant qui venait juste de terminer ses études de premier cycle en Anthropologie, et aussi un chercheur de terrain néo-phyte travaillant sous la direction d'un professeur qui, à l'évidence, avait beaucoup de respect pour lui. À ce stade, et pendant de très nombreuses années par la suite, Mafeje indiquait à Wilson que l'anthropologie sociale était le domaine qu'il avait choisi et en fait, sa « vocation ».¹⁵ Il faisait aussi montre d'une profonde estime, tant professionnelle que personnelle, pour son mentor. Par exemple, en réponse aux commentaires de Wilson sur l'un de ses rapports de terrain, il a écrit ceci :

Il est très important pour moi d'entendre vos commentaires car il se trouve que, de toutes les personnes, nombreuses, entre les mains desquelles je suis passé, vous êtes l'une des rares que non seulement j'approuve, mais aussi en qui j'ai totalement foi et confiance. Cela explique, mis à part mon amour pour l'anthropologie sociale, l'énorme plaisir que j'ai à travailler pour vous. Vous ne me croirez sans doute pas si je vous disais qu'en ce moment, rien ne me fait plus plaisir que de travailler sur l'étude de Langa.¹⁶

Mafeje avait 24 ans quand il écrivit ce passage expansif au début des années 1960. Ayant été moi aussi un étudiant de Wilson (une décennie plus tard), je peux me reconnaître dans les sentiments qu'il y a exprimés, ayant compris qu'il répondait à la combinaison curieuse d'une érudition scientifique, d'un port majestueux

et d'une vulnérabilité personnelle qui se manifestait dans sa relation avec ses jeunes collègues auxquels elle s'intéressait. Je fais délibérément allusion aux « collègues jeunes » car, d'après mon expérience, Wilson tenait à traiter avec un grand sérieux les arguments et observations d'étudiants qui lui paraissaient prometteurs, leur donnant l'impression qu'ils avaient été admis dans un cercle d'intimes de collègues professionnels (ou du moins, des professionnels en gestation). Il ressort clairement de la correspondance qu'ils ont échangée à propos de Langa qu'elle voyait Mafeje exactement sous cet angle, et l'on peut supposer qu'il était l'étudiant sur lequel elle affûtait ses connaissances, à cet égard. Wilson lui a certainement fait savoir à quel point elle était impressionnée par ses rapports de terrain, mais de façons subtiles, combinant souvent les éloges et l'injonction de développer son interprétation de certains événements ou de retourner sur le terrain pour chercher plus de détails. 17 Les éloges plus explicites de ses efforts et la reconnaissance ouverte qu'ils étaient vitaux pour sa tentative de sauver le projet Langa du marasme dans lequel il se trouvait à la fin des années 1950, elle les réservait pour ses communications avec d'autres personnes.¹⁸

Le rôle d'étudiant privilégié n'était pas tout le temps facile à jouer. Quel est le degré exact d'intimité accordé par un distingué mentor ? Cette question semble avoir, à l'occasion, préoccupé Mafeje.

Je serais très heureux si vous pouviez me dire ce que vous pensez de ce travail et des choses en général. Pour être honnête, je suis anxieux d'avoir de vos nouvelles. Votre silence m'affecte très défavorablement. Que vous soyez mon professeur est un fait qu'on ne saurait ignorer. J'aime faire ce travail seulement si vous en êtes contente ou satisfaite. J'imagine que telle serait l'attitude de n'importe quel étudiant. Or, pour ainsi dire, je ne suis pas certain que l'on puisse réellement parler à son professeur comme je le fais en ce moment. Quoi qu'il en soit, j'espère que vous comprendrez ma position.¹⁹

Ces échanges personnels sont, je pense, une toile de fond essentielle pour appréhender la réponse de Mafeje au manuscrit du livre *Langa* que Wilson lui a remis pour commentaires avant sa publication. Wilson a écrit le texte toute seule, en s'inspirant des rapports de terrain de Crosse-Upcott et Mafeje, mais elle a reconnu la contribution de ce dernier en publiant le

livre comme une entreprise commune. Mafeje a été direct en soulignant des fautes dans des domaines – tels que l'orthographe correcte de termes Xhosa – où il est évident qu'il en savait plus qu'elle. De même, il a été direct en traitant son orthographe et sa syntaxe anglaises noitamment fantaisistes. Le ton didactique qu'il a adopté dans ces circonstances était délibéré et lui donnait sans doute plus qu'une petite satisfaction.

J'ai trouvé que ce chapitre manquait trop de ponctuation. Les propositions adverbiales de condition, de temps et de concession introduites par « si », « quand » et « bien que », respectivement, ne sont souvent pas séparées des propositions principales qu'elles précèdent par une virgule. Quand une phrase complexe est introduite par une proposition relative au lieu d'une proposition principale, les deux propositions sont toujours séparées par une virgule. ... J'ai fait le même constat dans l'usage de « mais », introduisant une proposition adverbiale de concession ou pour exprimer un simple contraste. Quand « Mais » introduit les propositions susmentionnées, il est toujours précédé d'une virgule, sauf si, ce faisant, l'écrivain pense qu'il y a excès de ponctuation ».²⁰

Mafeje fut aussi direct dans sa réponse à des questions politiques générales qui étaient soulevées dans le texte de Wilson. Faisant allusion à un passage de la version provisoire du chapitre sur « Classes and Leaders' (Chapitre 7), Mafeje écrivit sans détour : « Vous présentez le livre de Noni Jabavu *Drawn in Colour* comme admirable. De quel point de vue l'est-il ? Un critique, qui est auteur et nationaliste africain, a fait remarquer que le livre est "profondément imprégné de snobisme" Je n'aime pas non plus le ton du livre. Il est plein de sentimentalisme et son attitude condescendante est tout simplement écœurante ».²¹ Ce que fit Wilson de cette sortie fougueuse, nul ne le sait, mais on voit qu'elle ne fit aucune allusion au caractère « admirable » du travail de Jabavu dans le texte final, et mentionna son ouvrage seulement dans une note de bas de page.²²

En revanche, à la fin de son commentaire, Mafeje approuva largement le texte de Wilson.

À part les quelques points que j'ai soulevés, je suis satisfait de l'exposition des faits dans ce travail. Je suis également d'accord avec les idées

fondamentales exprimées – c'est-à-dire qu'à aucun moment je ne me suis trouvé forcé de faire des concessions sur mes idées. J'en suis particulièrement heureux car je considère cette étude comme un travail purement scientifique qui n'a rien à voir avec ce que les nationalistes blancs ou noirs éprouvent ou pensent. Cela me charge de penser que dans les circonstances actuelles, [il y a] certaines vérités qui, bien que démontrables, ne peuvent pas être déclarées.²³

Une telle approbation sans réserve donne à réfléchir. Compte tenu de ses réserves subséquentes bien connues sur tout le paradigme de l'« acculturation » dans l'anthropologie (dont faisait clairement partie l'ouvrage sur Langa), pourquoi aurait-il dû encenser le texte de Wilson de la sorte ? Pourquoi aurait-il été capable d'exprimer une critique sévère des opinions « condescendantes de Jabavu sur le vernis fin de la « civilisation » qu'elle a rencontrée chez le peuple ougandais (Jabavu 1960), et cependant, fermer les yeux sur la conclusion notoire de Wilson que les « innombrables associations des townships africains modernes (tels que Langa) peuvent, en fait, être considérées comme une école de la civilisation », où les Africains soi-disant « acquéraient de l'expérience dans l'organisation de groupes qui ne sont plus basés sur la parenté et qui font partie d'une économie monétaire » (Wilson & Mafeje 1963:179) ?

Je suis convaincu par le témoignage sur la relation entre Mafeje et Wilson qu'on ne peut pas raisonnablement attribuer l'éloge du premier pour la version provisoire de *Langa* à une simple dissimulation. Je ne pense pas que l'on puisse dire que Mafeje a indiqué son accord avec les « idées fondamentales exprimées » tout simplement pour des raisons stratégiques – soit pour flatter Wilson, soit pour éviter de la critiquer. Pas plus que je ne pense qu'il serait juste envers l'une ou l'autre partie de donner à penser que Mafeje chercha refuge dans l'idée que le manuscrit de Langa était « un travail purement scientifique » qui n'avait « rien à voir avec ce que pensent les nationalistes noirs ». Ce commentaire particulier était, à maints égards, une déclaration franche de sa position personnelle, puisqu'il n'a jamais été – que ce soit à cette époque ou dans sa carrière ultérieure – un nationaliste africain borné. L'un de ses traits de caractère admirables, c'est qu'il resta tout au long de sa vie fidèle aux principes du NEUM et de l'African Peoples' Democratic Union,

surtout en ce qui concerne l'importance du non-racisme et la nécessité pour la lutte de libération de continuer au-delà de la première phase de la révolution nationale. Quinze ans après la fin de l'Apartheid en Afrique du Sud, son insistance de longue date sur ces principes semble plus attirante que jamais.

Cependant, au début des années 1960, on peut se permettre de suggérer que Mafeje n'avait pas encore conçu comment faire en sorte que les principes dérivés de son activisme politique influent sur son statut d'anthropologue débutant. Sa contribution au projet Langa à travers sa recherche sur le terrain fut certes magistrale, mais il lui faudrait une autre décennie, voire plus, pour arriver à une position qui lui permettrait d'utiliser cette recherche sur le terrain pour formuler une réplique convaincante à l'interprétation libérale faite par Wilson de ses résultats et ceux de Crosse-Upcott. L'argument de Wilson selon lequel la base de la cohésion sociale chez les habitants de Langa subissait une transition radicale de l'attribution à la réalisation, et que les groupes sociaux fondés sur l'intérêt commun remplaçaient ceux qui sont ancrés dans la solidarité généralisée de la parenté, a été appuyé par la présence dans ce township, en nombre beaucoup plus grand que dans d'autres endroits similaires qu'elle et Mafeje connaissaient bien, d'une soi-disant « classe moyenne » (ou des « oosuse me » comme on les appelle). De plus, beaucoup de ces gens auraient très probablement approuvé son insistance libérale sur le fait qu'il n'y avait rien, à part l'intransigeance du gouvernement blanc, qui aurait pu empêcher la réussite de ce passage total à la « civilisation ».

Repenser Langa

La faille dans cette conviction fut facile à identifier lorsqu'elle fut confrontée aux opinions de Jabavu sur l'Ouganda lointain, mais il était probablement beaucoup plus difficile pour Mafeje, à ce stade précoce, de soutenir cette même objection par ses propres observations à Langa. Ce n'est qu'en 1975 qu'il revint explicitement sur la question, dans sa contribution au *Festschrift* de Wilson (Whisson & West 1975). Bien entendu, il avait obtenu entre-temps son Doctorat de Cambridge, avait traversé l'affaire Mafeje à l'Université du Cap, une expérience qui donne à réfléchir, et ses interrogations sur les imperfections de l'anthropologie libérale sud-africaine ont trouvé des échos chez

des compatriotes en exil comme Bernard Magubane (1973). De plus, la recherche sur le terrain que Mafeje avait effectuée dans le Transkei au milieu des années 1960 lui donnait une idée plus profonde de la situation à Langa, et sa contribution à *Religion and Social Change* tournait autour d'une comparaison entre ces deux sites.

Considéré seul, Langa semblait être une illustration de l'histoire de « modernisation » que Wilson avait cherché à raconter. Plusieurs des travailleurs migrants qui étaient au bas de la hiérarchie sociale (et aux marges spatiales du township) étaient encore des païens, selon certaines sources. En revanche, la plupart des autres habitants de la ville étaient identifiés comme chrétiens, mais ils rentraient dans deux catégories dans lesquelles il existait une corrélation entre la classe sociale et les « types » d'église auxquels appartiennent les gens. La population « respectable », de classe moyenne, appartenait essentiellement aux églises établies tandis que les citoyens moins respectables, de classe inférieure, adhéraient à l'une ou l'autre des églises indépendantes de Langa. L'intention de Wilson était, sans aucun doute, de fournir un récit plus subtil que celui-ci, mais on pourrait certainement lire dans le texte de *Langa* une histoire très simple sur la succession d'étapes par lesquelles la rencontre urbaine « apprenait » aux sud-africains noirs le christianisme en particulier, et la « civilisation » en général.

Les études sur le Transkei offrirent une perspective à travers laquelle donner un autre récit de Langa. Elles permirent à Mafeje de faire deux remarques cruciales. L'une (qui est bien connue à travers les travaux de Mayer dans l'East London, mais n'a pas été clairement exposée à Langa) était que la division chrétien – païen (ou School-Red) était un phénomène rural de longue date (Mayer 1963). L'autre était que dans les habitations du Transkei qu'il a étudiées, les adeptes des églises indépendantes étaient méprisés par les chrétiens des églises établies et les païens aussi. Même la All Saints Mission Station, en fait, constituait un environnement social dans lequel Anglicans et païens se considéraient mutuellement avec une forte dose de respect, en partie parce que cette distinction ne correspondait pas, à Langa beaucoup plus clairement qu'ailleurs, à la classe sociale et au statut social. De surcroît, les païens « Communistes » au poste de la mission étaient conscients et fiers de leur paga-

nisme. Mafeje soutenait qu'ils étaient des païens « militants » qui refusaient délibérément de succomber à l'aliénation de soi qu'ils ont vue chez leurs voisins chrétiens, et à cet égard, ils étaient en contraste avec les païens « défensifs » de l'établissement périphérique qu'il a étudié et qui – en l'absence d'antagonistes agressifs – se contentaient d'attendre d'un air abattu que le raz-de-marée de la civilisation « occidentale » se brise sur eux (Mafeje 1975:177–84).

Ses observations sur le Transkei permirent à Mafeje de compléter les questions initiales sur le caractère des groupes sociaux et les types d'églises qu'on trouve à Langa (dont il reconnut qu'elles étaient « stupides ») par une tentative de saisir le sens du christianisme pour les personnes appartenant aux différentes classes sociales que l'on peut distinguer à Langa (Mafeje 1975:167). Il souligna qu'il y avait aussi bien des païens que des chrétiens parmi les travailleurs migrants des barques, indiquant que si les païens semblaient de quelque façon que ce soit s'excuser de leurs croyances, c'était parce qu'à l'instar de leurs semblables chrétiens, ils se situaient au bas de la hiérarchie socioéconomique du township. Le paganisme militant n'avait guère de place à Langa. Toutefois, il y avait en revanche des chrétiens qui ne l'étaient que de nom, notamment chez les jeunes du township qui méprisaient la piété chrétienne des aînés, qu'ils soient alignés sur les églises établies ou indépendantes. En réexaminant le matériel, Mafeje a clairement trouvé que ces jeunes étaient la catégorie la plus intéressante de la population générale, principalement parce que – tout comme les païens militants de la campagne – ils étaient le plus près de réaliser que la piété chrétienne allait de pair avec la volonté des gens « respectables » de singer la civilisation blanche, bourgeoise, à tous les égards et d'ignorer les contradictions évidentes, ainsi que les coûts en termes d'« aliénation de soi » que cela impliquait.

La contribution de Mafeje au *Festschrift* de Wilson était, à mon avis, la meilleure pièce d'une collection autrement banale. Cela dans une large mesure parce qu'il a réussi à introduire nombre des principes de son activisme politique dans son réexamen du matériel de terrain de Langa. En 1975 il avait déjà clairement trouvé le moyen de formuler des questions scientifiques qui étaient fermement ancrées dans ses convictions politiques et cela, en montrant que certaines personnes à

Langa, et en fait également (et peut-être plus particulièrement) dans le Transkei, n'étaient pas loin de partager sa compréhension selon laquelle l'ordre social ancré dans le capitalisme racial – pas simplement la « domination blanche » – constituait le problème majeur auquel étaient confrontés les sud-africains noirs.

Est-ce que les termes « changement social » ou « être civilisé » signifient, sans ambiguïté, être assimilé dans le point de vue cosmique de la classe moyenne blanche ? Que faudrait-il pour que ce point de vue se transende ? (Mafeje 1975:184)

Dans ce contexte, Mafeje se tourna vers ce qu'il espérait être l'influence de plus en plus grande de la jeunesse urbaine militante et des païens militants de la campagne, pour trouver des réponses à ses questions. Que la réponse se trouve encore ou pas dans ces catégories particulières de la population est sans doute un sujet de débat contemporain. Mais les questions qu'il a posées demeurent aussi pertinentes aujourd'hui qu'elles l'étaient il y a un quart de siècle et plus.

La reformulation par Mafeje du matériel de Langa a marqué une rupture officielle et évidente avec les enseignements de son distingué mentor. Une rupture toutefois qui s'est faite sans un soupçon d'hostilité ou de rancœur. On serait pourtant en droit de s'attendre à ce qu'un tel soupçon soit apparent dans une contribution à un livre destiné à honorer Monica Wilson et son érudition. Mais le fait est aussi qu'il n'y a aucune preuve d'une quelconque séparation des manières personnelles dans la correspondance entre Wilson et Mafeje dans les années 1960 et 1970. Leur égard l'un pour l'autre a survécu à l'épreuve qu'elle a traversée au cours de la tentative avortée de le nommer à un poste d'enseignant au Département d'Anthropologie de l'Université du Cap en 1968.²⁴ Au plus fort de la crise, Wilson écrivit à Mafeje à Cambridge pour lui suggérer qu'il pourrait peut-être vouloir envisager de laisser tomber le poste, car la réaction hostile du gouvernement sud-africain à sa première nomination indiquait que toute carrière qu'il pourrait avoir à l'Université ne serait ni facile ni durable. La réponse de Mafeje fut pleine de sollicitude et ferme. Il regretta la situation difficile dans laquelle Wilson s'était trouvée à cause de lui, tout en déclinant l'idée de se retirer du poste.²⁵ Plusieurs années après cela, il continua d'appeler Wilson « Tante Monica » dans ses lettres.

Dire la vérité au pouvoir

À la lumière de ses derniers écrits, nous nous sommes accoutumés à l'idée d'Archie Mafeje en tant qu'intellectuel qui disait toujours la vérité au pouvoir. La valeur de ses archives relatives à ses débuts de carrière réside dans le fait qu'elles montrent qu'il devait travailler dur pour développer une telle capacité. Il n'a pas critiqué le manuscrit de *Langa* pour des raisons théoriques ou de fond au début des années 1960. Ce qui n'est pas indicatif du fait qu'il ne voulait pas critiquer son mentor, ou qu'il n'avait pas déjà trouvé les principes politiques qui guideront son travail par la suite. Son approbation du manuscrit indique plutôt qu'il n'avait pas élaboré comment organiser les résultats de ses recherches sur le terrain à Langa d'une manière qui lui permettrait de soutenir ses convictions politiques par son anthropologie. Sa contribution à *Religion and Social Change* montre, en revanche, qu'il avait trouvé le moyen de le faire au milieu des années 1970 déjà.

Ainsi, le début du voyage intellectuel de Mafeje nous apprend plusieurs choses importantes. L'une d'elles, c'est qu'il faut du temps et une réflexion approfondie pour dire réellement la vérité au pouvoir. Une autre idée importante, c'est que si dire la vérité au pouvoir requiert un argument intellectuel solide et intransigeant, cela ne nécessite pas de l'animosité personnelle pour ceux avec qui on argumente, ou le refus de leur accorder du respect.

Une troisième leçon, sur laquelle je voudrais m'étendre un moment dans la conclusion de cet article, c'est que l'acte qui consiste à dire une telle vérité est plus efficace, dans le cas d'un anthropologue, lorsqu'il est ancré dans une compréhension sophistiquée de sa propre ethnographie. A cet égard, je suis frappé par le fait que Mafeje insistait toujours sur l'importance de ses enquêtes ethnographiques, même quand, dans les années suivantes, il tourna ouvertement le dos à la notion qu'il était anthropologue (Mafeje 1998a, 1998b). Ce à quoi il s'opposait au sujet de l'anthropologie n'était pas ses méthodes de recherche ou les preuves qu'une observation soigneuse des participants pouvait produire. Même au moment le plus critique, il prenait soin d'approuver la valeur de cette forme d'enquête relativement aux autres. A cet égard, peut-on dire, il resta fidèle à l'injonction de Wilson que toute tentative pour comprendre les conditions de vie des gens en Afrique néces-

sait une enquête de qualité dans ce qu'ils pensaient eux-mêmes de ces conditions.

Par contre, ce à quoi Mafeje s'opposait, c'était une anthropologie dans laquelle des hypothèses épistémologiques particulières – qu'il qualifiait invariablement d'« occidentales » – pouvaient l'emporter sur tout ce que les gens sur le terrain avaient à dire sur les conditions dans lesquelles ils vivaient. Dans cet article, j'ai montré comment il a développé son argument à ce sujet dans sa première recherche à Langa. Des observateurs libéraux comme Wilson suggéraient que les citadins africains s'étaient embarqués dans un processus de transformation sociale qui les remodelerait, plus étroitement que jamais au fil du temps, à l'image de la « civilisation occidentale ». Cela n'était pas faux à tous points de vue, étant donné que ces observateurs auraient pu désigner des personnes dans des endroits comme Langa qui pensaient qu'elles subissaient ce processus de remodelage. Mais le point critique auquel Mafeje était parvenu au milieu des années 1970 était que cela était loin d'être vrai pour tous les habitants de Langa. Cette perception lui permit de faire la distinction entre « assimilation » en tant que cadre d'analyse (qu'il rejetait totalement, à l'instar de Magubane), et « assimilation » en tant qu'idéologie à laquelle certaines personnes à Langa souscrivaient indubitablement. Elle lui permit aussi de soutenir que leur adhésion à cette idéologie était une chose qu'il fallait expliquer au moyen d'une approche analytique plus acceptable, ce qui explique son insistance sur le fait que nombre des habitants « respectables » du township avaient été pris dans les contradictions d'une forme de nationalisme qui les incitait à singer les « Européens » afin de démontrer qu'ils étaient tout aussi bien et tout aussi sophistiqués que ces derniers étaient prétendus l'être.

Mafeje savait que la présence de telles personnes devait être reconnue. Mais il savait aussi qu'il était nécessaire de montrer, comme Wilson et d'autres anthropologues libéraux ne l'avaient pas fait, qu'il y avait à Langa d'autres personnes qui n'avaient pas succombé à ces contradictions, et étaient bien parties pour les surmonter. L'anthropologie libérale pouvait certes s'accommoder d'un récit de la libération africaine basé sur l'assimilation, mais elle ne pouvait pas reconnaître les voix des personnes qui contestaient les hypothèses sur lesquelles reposait ce récit.

Mafeje rejetait ce type d'anthropologie parce que l'anthropologie était la discipline qu'il connaissait le mieux – celle qu'il avait appelée sa « vocation » au début de sa carrière professionnelle. S'il avait eu une raison de s'exprimer avec autant de ferveur relativement à d'autres disciplines, il aurait sans aucun doute trouvé les prémisses épistémologiques de leurs versions libérales aussi inacceptables que celles de l'anthropologie libérale. Ce qui lui faisait clairement de la peine les années d'après, c'était la tentative des chercheurs africains de ressusciter une forme d'anthropologie qui, à l'évidence, n'avait rien appris de sa propre confrontation avec la pensée libérale et qui cherchait – à partir d'une position défavorable qu'elle s'était imposée – à singer l'orthodoxie académique « occidentale ».

Notes

1. Université du Cap, Division Manuscrits et Archives, Documents de Godfrey et Monica Wilson, BC 880 (ci-après BC 880), Correspondance avec Archie Mafeje au sujet de la Recherche 1960–1, K1.2 (ci-après K1.2), Mafeje à Wilson, 22 juin 1961.
2. BC 880, Propositions, correspondance, rapports 1953–1962, K1.1 (ci-après K1.1), Proposition au National Council for Social Research (NCSR), 29 mars 1954.
3. BC 880, K1.1, NCSR à Université du Cap (UCT), 25 avril 1954.
4. BC 880, K1.1, Universiteit van Stellenbosch, *Ontwikkeling van Wes-Kaaplandse Navorsingsprojek*.
5. BC 880, K1.1, Wilson à T.B. Davie, 17 mai 1954.

6. BC 880, K1.1, Procès-verbal d'une réunion du Supervisory Committee, 3 juin 1957 ; Wilson au Doyen de l'UCT, 6 octobre 1959.
7. BC 880, K1.1, Procès-verbal d'une réunion du Liaison Committee for Research on Non-Europeans in the Western Cape, 18 août 1956 ; Procès-verbal d'une réunion du Supervisory Committee, 3 juin 1957 ; Wilson au Doyen de l'UCT, 6 octobre 1959.
8. BC 880, K1.1, Wilson au Doyen de l'UCT, 6 octobre 1959.
9. BC 880, K1.2, Mafeje à Wilson, 20 janvier 1962.
10. Voir note 8.
11. BC880, K1.1, A.R.W. Crosse-Upcott, *Progress Report on a Survey of Langa African Township, July 1955–March 1956*.
12. BC 880, K1.1, Wilson au Doyen de l'UCT, 6 octobre 1959.
13. Voir note 11.
14. Voir note 12.
15. BC 880, K1.2, Mafeje à Wilson, 13 février 1962.
16. BC 880, K1.2, Mafeje à Wilson, 20 janvier 1962.
17. BC 880, K1.2, Wilson à Mafeje (non daté).
18. BC 880, K1.1, Wilson au Secrétaire, National Council for Social Research, 20 juin 1962.
19. BC 880, K1.2, Mafeje à Wilson, 18 janvier 1962.
20. BC 880, K1.2, A. Mafeje, *Comments on the Manuscript* (non daté).
21. Voir note 20.
22. Wilson & Mafeje 1963:143.
23. Voir note 20.

24. UCT Libraries, Manuscripts and Archives Division, Documents de Sir Richard Luyt, BC 1072, Affaire Mafeje 1968, B2.
25. BC 880, Correspondance, K1.

Références

Jabavu, N., 1960, *Drawn in Colour: African Contrasts*. Londres: John Murray.

Kayser, R. & Adhikari, M., 2004, 'Peasant and Proletarian: A History of the African Peoples' Democratic Union of South Africa', *Kleio*, 36: 5–27.

Mafeje, A., 1975, 'Religion, Class and Ideology in South Africa', in M. Whisson & M. West (dir.), *Religion and Social Change in Southern Africa: Anthropological Essays in Honour of Monica Wilson*. Cape Town: David Philip & London: Rex Colling, pp. 164–84.

Mafeje, A., 1998a, 'Anthropology and Independent Africans: Suicide or End of an Era?', *African Sociological Review*, 2(1): 1–43.

Mafeje, A., 1998b, 'Conversations and Confrontations with my Reviewers', *African Sociological Review*, 2(2): 95–107.

Magubane, B., 1973, 'The «Xhosa in Town» Revisited: Urban Social Anthropology – A Failure in Theory and Method', *American Anthropologist*, 75(5): 1701–15.

Mayer, P. (avec I. Mayer), 1963, *Townsmen or Tribesmen: Conservatism and the Process of Urbanisation in a South African City.*, Cape Town: Oxford University Press.

Whisson, M. & West, W. (dir.), 1975, *Religion and Social Change in Southern Africa: Anthropological Essays in Honour of Monica Wilson*. Cape Town: David Philip & London: Rex Collings.

Wilson, M. & Mafeje, A., 1963, *Langa: A Study of Social Groups in an African Township*. Cape Town: Oxford University Press.



La saga Mafeje et UCT : une affaire à régler

Contexte

Archie Mafeje a démarré son éminente carrière universitaire à l'Université du Cap (UCT). Après avoir obtenu sa Maîtrise à l'UCT en 1964 et coécrit un livre avec son mentor et directrice de thèse, Monica Wilson, Mafeje poursuit ses études en s'inscrivant au Doctorat à l'Université de Cambridge en Angleterre. A la fin de ses études, il devait retourner à l'UCT, son *alma mater*, pour poursuivre une carrière universitaire, mais finalement, il n'y est jamais retourné, non pas faute d'avoir essayé. Les tentatives ultérieures de l'UCT pour se réconcilier avec lui ont été vaines. Il s'agissait de l'octroi d'un doctorat honorifique en 2003, ainsi que d'excuses officielles dans la même année, dans lesquelles le Conseil de l'Université présentait ses regrets et ses excuses sincères. Mafeje traitait ces ouvertures avec mépris, sans même prendre la peine de répondre aux diverses communications. A sa mort en mars 2007, il éprouvait toujours de la colère et de l'amertume contre l'UCT.

La relation épineuse entre Mafeje et l'UCT a été appelée l'« Affaire Mafeje ». Pour la plupart, cette situation est liée aux événements de 1968. Comme nous le verrons dans la section qui suit, en 1968, Mafeje avait été nommé Maître de conférences en Anthropologie sociale à l'UCT, au mérite, mais le Conseil de l'Université annula la nomination, soi-disant à cause de pressions du gouvernement de l'Apartheid. Le Conseil avait pris cette décision malgré une forte opposition au sein de l'université, notamment des étudiants qui protestèrent en occupant le bâtiment administratif pendant neuf jours. Pourtant, on en sait peu sur ce qui s'est passé après 1968, en particulier après la fin de l'apartheid qui a commencé avec le processus de négociations politiques en 1990.

Il convient de noter que, depuis la mort de Mafeje, l'UCT n'a pas ménagé ses efforts pour se réconcilier avec la famille Mafeje. Suite à des recherches détaillées que j'ai menées sur la relation entre Mafeje et l'UCT de 1968 à sa mort, l'université a réuni onze membres de la famille Mafeje pendant trois jours, en août 2008. Durant cette période, un symposium sur Mafeje s'est tenu à l'UCT, des excuses présentées pour la deuxième fois à la famille ont

Lungisile Ntsebeza
Université du Cap,
Afrique du Sud

été lues en public et un Doctorat honorifique a été décerné à Archie Mafeje à titre posthume, parallèlement à l'installation du nouveau Vice-chancelier de l'UCT, le Dr Max Price. Ces événements visaient à clore ce chapitre particulier de l'histoire de l'UCT. Comme nous le verrons plus loin, les deuxièmes excuses étaient beaucoup plus complètes et acceptaient davantage la responsabilité de la part de l'UCT que celles de 2003. C'est grâce à elles que la famille accepta de rejeter la décision d'Archie et d'accepter des excuses en son nom.

Ma contribution cherche à faire un récit de la relation entre Mafeje et l'UCT, d'une part, et à poser des questions sur la signification du récent (2008) accord entre l'UCT et la famille Mafeje d'autre part. Voici quelques questions clés que cette contribution cherche à traiter : Pourquoi Mafeje a-t-il refusé d'accepter les deux gestes importants faits en 2003 ? Était-il en colère ou amer au sujet de l'annulation de sa nomination en 1968 ? Ou était-ce parce que l'université en avait fait trop peu, et trop tard ? Quelle est la signification du récent accord avec la famille ?

Je soutiens que c'est la manière dont l'UCT a traité Mafeje dans les années 1990, plus que l'épisode de 1968, qui peut aider à comprendre le comportement de ce dernier en 2003 ainsi que sa colère et son amertume envers l'UCT à sa mort. Il ne faut pas voir en cela une minimisation de la signification de l'événement de 1968. Je soutiens qu'on peut toujours argumenter que, dans le contexte de 1968, une menace du gouvernement de l'apartheid ne pouvait pas être prise à la légère, étant donné que le système était vicieux. Cependant, le contexte des années 1990, c'est-à-dire l'avènement de la démocratie, était fondamentalement différent. Il n'y avait pas de pression extérieure derrière laquelle se cacher. En ce qui concerne les développements ayant trait aux deuxièmes excuses et au doctorat honorifique posthume, l'argument que j'avance est que tout en marquant assurément un progrès majeur et donnant de la latitude pour

débattre de l'affaire Mafeje dans le contexte des universités en mutation dans l'Afrique du Sud après 1994, la question de savoir si on peut déclarer clos le chapitre sur la relation entre Mafeje et l'UCT reste ouverte. Je m'étendrai sur cet aspect plus loin.

L'Affaire Mafeje : les événements de 1968

On peut soutenir que Fred Hendricks (à paraître) a écrit le récit le plus détaillé et le plus provocateur jusqu'ici des événements de 1968. Pour les besoins de la présente contribution, je vais me concentrer sur le processus de sélection, la décision d'annuler la nomination, la réaction suscitée par cette décision et comment l'affaire Mafeje a été finalement résolue, avant de refaire surface dans les années 1990.

Comme il a été noté dans la partie intitulée contexte ci-dessus, le 1^{er} mai 1968, le Conseil de l'UCT avait nommé Archie Mafeje au mérite au poste de Maître de conférences en Anthropologie sociale. Il ressort clairement des dossiers que la procédure de nomination du Maître de conférences en Anthropologie sociale fut très longue, la première annonce ayant paru en septembre 1966.1 Mafeje postula en 1967 au deuxième tour. Après une procédure compliquée, il fut considéré comme étant le meilleur candidat au poste. Dans sa recommandation en faveur d'Archie, le Professeur Monica Wilson, chef du département qui fut son ancienne directrice de mémoire et mentor, soutint que Mafeje était « le plus compétent de ces trois anthropologues et de loin le meilleur enseignant ». Elle révéla qu'elle tenait cette information « des étudiants de Cambridge et du Professeur Fortes », qui avait indiqué que les étudiants « rivalisaient » « pour faire partie du groupe tutoriel (de Mafeje) » là-bas ». Selon Wilson, Mafeje « était tout aussi populaire quand il prenait des tutoriaux ici (à l'UCT) ». Elle a conclu en ces termes : « En tant que personne, M. Mafeje est très aimé des étudiants en recherche et membres du personnel, partout où il travaille ».2 L'essentiel des propos de Wilson a été repris par les trois références de Mafeje.

Il convient cependant de dire qu'il y avait une objection de la part d'un Sénateur,

D.C. Robertson. Son objection était fondée sur les qualifications des candidats, en particulier le fait que les deux autres étaient titulaires d'un doctorat et que leurs dossiers d'enseignement étaient de loin meilleurs que celui de Mafeje qui terminait son doctorat. Cependant, l'objection de Robertson fut vaine. Le Comité de sélection, « après en avoir pleinement discuté » a résolu « le maintien de la recommandation unanime du Conseil électoral que Mafeje soit nommé ». ³ Le Conseil accepta cette recommandation le 1^{er} mai 1968. Le même jour, le président de l'université écrivit une lettre à Mafeje à Cambridge.

Cette lettre n'a jamais été envoyée à Mafeje. Le Doyen, Sir Richard Luyt, indiqua que suite à la décision du Conseil à sa réunion du 1^{er} mai 1968, il avait reçu une lettre du ministre de l'Éducation nationale recommandant que la nomination soit reconsidérée. Selon Luyt, il y avait un avertissement clair que si le Conseil ne tenait pas compte de la requête du ministre, le gouvernement « n'hésiterait pas à prendre les mesures qu'il jugerait appropriées pour faire en sorte que la conception traditionnelle acceptée de l'Afrique du Sud soit respectée ». ⁴ Luyt lut à haute voix la lettre du ministre et « souligna également les discussions qu'il avait eues avec le ministre et le Directeur de l'Enseignement supérieur ». ⁵

Finalement, le 5 juin 1968, le Conseil de l'UCT prit la résolution d'annuler sa décision de nommer Mafeje. La motion fut mise au vote avec un résultat serré de 12 voix pour et 8 contre. Un addendum à la motion disant que le Conseil « exprime sa consternation et son regret que sa décision dans cette affaire de nomination de M. Mafeje ait été contestée par le ministre » enregistra un vote de 14 voix pour et 7 contre. Par la suite, le Sénat « prit note » de la décision du Conseil d'annuler la nomination de Mafeje et s'associa à l'addendum du Conseil cité plus haut.

À la suite d'un rapport du Comité des libertés académiques (Academic Freedom Committee) le Conseil adopta la résolution suivante par 11 voix pour et 2 contre :

En protestant contre le fait d'être privé de cette manière du droit de nommer le personnel jugé le plus apte selon les critères universitaires normaux, le Conseil de l'Université doit faire connaître publiquement son incapacité future, en conséquence de l'interven-

tion du gouvernement, à nommer des personnes non blanches à des postes universitaires, à moins d'y être autorisé dans des circonstances particulières.

Le 1^{er} août 1968, pratiquement la même lettre qui avait été écrite à Mafeje fut envoyée au Dr M.C. Whisson, avec seulement deux modifications : la date de commencement, passée du 1^{er} juillet au 1^{er} septembre 1968 et la suppression du paragraphe faisant allusion à la nécessité d'obtenir « l'autorisation d'enseigner requise et de résider au Cap ... ». Le 13 août 1968, le Président de l'université notifia à Mafeje que « le poste vacant (avait) ... été pourvu ».

La décision du Conseil d'annuler la nomination de Mafeje suscita un débat même en son sein. Certains considéraient qu'il avait indûment cédé aux pressions gouvernementales. Après tout, aucune loi n'empêchait l'UCT d'employer un universitaire noir en dehors des langues africaines. D'autres en revanche craignaient qu'un refus de tenir compte de l'avertissement du ministre de l'Éducation nationale puisse avoir un effet boomerang, au cas où le gouvernement devrait introduire une loi avec effet rétroactif. Une telle loi affecterait les universitaires noirs qui étaient déjà dans le système. Geoff Budlender, étudiant à l'UCT en 1968, rappela dans un entretien avec moi que c'était l'un des arguments fournis par certains membres du Conseil justifiant leur décision de céder aux pressions du gouvernement.

Un autre secteur de l'université qui s'impliqua dans l'affaire Mafeje fut la population estudiantine. En termes d'histoire mondiale, l'affaire Mafeje se déroula sur fond de protestations qui impliquèrent des milliers d'étudiants en France, en Allemagne et aux États-Unis. La décision du Conseil de l'UCT servit de déclic pour la participation des étudiants sud-africains à ces événements mondiaux. Des étudiants non seulement de l'UCT mais d'autres campus libéraux du pays rejetèrent catégoriquement la décision du Conseil de retirer la nomination de Mafeje. ⁶ L'affaire Mafeje fut portée à l'attention du congrès de juin 1968 de la National Union of South African Students (NUSAS), qui se déroula à l'Université de Witwatersrand. La résolution suivante fut prise :

La présente assemblée des étudiants regrette que le conseil de l'UCT, en cédant aux menaces du ministre, se

soit rendu coupable de trahison envers les principes universitaires de liberté académique et d'autonomie de l'université (Résolution 80, Congrès de la NUSAS, 1968:25, citée dans l'article non publié de Hendricks).

La Résolution 83 exhortait le Conseil représentatif des étudiants de l'UCT « à faire tout ce qui est en son pouvoir pour organiser une manifestation efficace et significative contre le traitement infligé à M. Mafeje, et invite en outre tout le personnel de l'université et des écoles normales et tous les étudiants d'autres centres à soutenir pleinement cette manifestation ».

Ainsi fut planté le décor des manifestations des étudiants peu après leur retour des vacances de fin de semestre. Une réunion en masse eut lieu au Jameson Hall le 7 août, pour discuter de la décision du Conseil. Les étudiants présents à la réunion soutinrent l'appel de Raphael Kaplinsky au Conseil pour qu'il ne fasse pas le sale boulot du Gouvernement. Lorsque cet appel ne suscita aucune réponse positive, les étudiants organisèrent une autre réunion en masse le 13 août 1968. C'était, il faut le noter, le jour même où le Président de l'université écrivit une lettre de regret à Mafeje. Suite à cette réunion, environ 600 étudiants firent une marche jusqu'au Bremner Administration Building, demandant une réunion d'urgence du Conseil. Quand leur demande fut rejetée, les étudiants résolurent d'occuper le bâtiment, y compris la salle du Sénat, jusqu'à ce que le Conseil accédât à leur demande de réunion d'urgence pour discuter de l'affaire Mafeje. Comme l'a noté Hendricks, le sit-in « fut le début de la première occupation d'un bâtiment universitaire en Afrique du Sud en 1968 ». Il y eut des manifestations de solidarité dans les universités de Wits et du Natal. ⁷

Le sit-in prit fin neuf jours après. Les concernés cédèrent à des pressions venues de partout : de l'Etat, des étudiants de l'Université Stellenbosch, à l'époque conservatrice et pro-gouvernementale, du refus du Conseil de se plier aux pressions des étudiants, sans oublier les considérations liées à leurs futures carrières. Pour montrer sa résolution, le Conseil adopta une résolution finale le 26 août 1968 réaffirmant qu'« une offre de nomination au poste de Maître de conférence en Anthropologie sociale ne peut être faite à M. Mafeje en aucun cas » (Procès-verbal de la réunion spéciale du Conseil, 26 août 1968).

Finalement, l'Université se lança dans ce que Hendricks appelle à juste titre, à mon avis, « des mesures permettant de sauver la face » pour « créer une aura de respect pour la liberté académique et l'autonomie institutionnelle, alors même que l'Université était responsable du déni de ces principes ». Les étudiants prirent part à cet exercice. Leur proposition de créer un Prix de la recherche sur la liberté académique en l'honneur d'Archie Mafeje fut approuvée par l'UCT, tous secteurs confondus. Cependant, le Sénat rejeta un aspect crucial de la proposition des étudiants d'imposer un prélèvement pour financer le prix. L'université n'avait pas de plan de financement du prix autre que le financement volontaire. Cet exercice ne donna rien, ce qui n'est guère surprenant.

Une entreprise plutôt réussie fut l'érection d'une plaque en souvenir de l'affaire Mafeje dans le Heritage Trail de l'UCT, le long des marches menant à la Bibliothèque Chancellor Oppenheimer. La plaque est à côté d'une autre plus ancienne commémorant la liberté académique suite à l'extension de l'Enseignement bantou aux universités en 1959, résultant de la promulgation de l'Extension of Universities Act.

Dès la fin des années 1960, l'affaire Mafeje était sortie de la mémoire de pratiquement tous les secteurs de l'UCT, y compris des étudiants et du personnel qui avaient fait le sit-in au bâtiment Bremner. Il est intéressant de noter que la quasi totalité des étudiants de 1968 avec lesquels je me suis entretenu en 2008 avaient déclaré que non seulement ils n'avaient jamais rencontré Mafeje, mais ils n'avaient jamais cherché à savoir ce qu'il était devenu – ce qui indique clairement que l'affaire Mafeje, aux yeux des étudiants, concernait non pas Mafeje en tant que personne, mais les concernait eux-mêmes et au mieux, le principe, en l'occurrence la liberté académique et l'autonomie des universités.

La façon dont le Conseil de l'UCT a répondu aux pressions du gouvernement sera probablement débattue pendant longtemps. Il n'y a pas de réponses toutes faites à cette question. Avec le recul, il est facile de condamner les actions du Conseil. Il est cependant important de se rappeler le contexte politique de l'époque et la malveillance de l'Etat d'apartheid, avec le premier ministre John Vorster et le chef de la sécurité Hendrik van den Bergh tenant les rênes. Le dilemme auquel était confronté le Conseil de l'UCT est mieux

saisi dans la lettre de Ndebele à la famille Mafeje à la mort de ce dernier :

C'était à une époque différente. La menace du ministre des Lettres et des Sciences (chargé de l'Education) d'alors au Conseil de l'UCT n'était peut-être pas une menace en l'air et passer outre aurait pu avoir des conséquences négatives importantes. Cependant – nous aurions dû faire preuve d'assez de courage, résister aux pressions et rester fidèles aux principes. Malheureusement, dans ce cas-ci, nous ne l'avons pas fait.⁸

Mrs Swana, sœur d'Archie Mafeje, a rappelé récemment comment la police l'avait harcelée. Selon elle, elle a été placée en garde à vue par la police qui a pris sa correspondance avec son frère et lui a dit que ce dernier serait mis en détention s'il devait revenir en Afrique du Sud. Le récit de Mrs Swana concorde avec le compte-rendu de Richard Luyt sur sa réunion avec le ministre de Klerk à propos de l'affaire Mafeje. De Klerk avait affirmé que le ministre sud-africain de la Police et de l'Intérieur lui avait montré « un document présentant le dossier de M. Mafeje à propos d'activité subversive ». Le ministre, selon Luyt, lui a également dit que « le dossier était si défavorable qu'il (le ministre) se demandait si M. Mafeje serait autorisé à revenir en Afrique du Sud, encore moins à l'Université du Cap. En ce qui concernait le ministre,

l'Université avait été très chanceuse de n'avoir pas reçu l'autorisation de nommer M. Mafeje parmi son personnel ... il n'était pas autorisé à donner des détails du dossier d'activités subversives de M. Mafeje, mais il pouvait nous assurer qu'il était sérieux. (Documents de Richard Luyt, Aide-mémoire, The Mafeje Affair, 23 April–6 September 1968, cité dans l'article de Hendricks)

Il convient de lire le récit de Luyt du point de vue d'une personne qui cherchait à justifier la position du Conseil. Mais dans un certain sens, on peut interpréter les récits ci-dessus comme une indication de la détermination de l'Etat à s'assurer que Mafeje ne soit pas employé. La question de savoir si s'en tenir à ses principes en bravant ces menaces dans les conditions qui régnaient à l'époque était une option viable est discutable.

La publication à paraître de Hendricks traite de ces questions et adopte une position ferme et critique, soutenant que

dans l'affaire Mafeje, il y avait de la complicité entre le Conseil de l'UCT et l'Etat de l'apartheid. Sa position va très probablement provoquer des débats sains sur la façon d'interpréter la décision du Conseil de l'UCT en 1968. La mienne est que, aussi controversée que fut cette décision, nous devons regarder au-delà de 1968 pour comprendre pourquoi Mafeje ne s'est jamais réconcilié avec l'UCT. Chaque fois que Mafeje réfléchissait sur les événements de 1968, il semblait avoir compris la pression que subissait l'UCT. Cela ne veut pas dire qu'il excusait la position du Conseil. En fait, la question de savoir s'il aurait pris le poste ou pas est discutable. Selon sa sœur, Mrs Swana, elle lui avait conseillé de ne pas retourner en Afrique du Sud lorsque la police commença à la harceler.

Mafeje et l'UCT dans l'Afrique du Sud démocratique

Le sens commun laisse penser que si dans les années 1960 l'UCT ne pouvait pas employer Mafeje à cause de l'ingérence du gouvernement, le début des années 1990 créait les conditions pour que l'université fasse amende honorable et lui offre le poste qu'on lui avait donné au mérite en 1968. Il y a peu de doute que Mafeje se serait réjoui de l'occasion. Selon son ami Kwesi Prah, Mafeje cherchait toujours des opportunités pour être près de l'Afrique du Sud à la fin des années 1980 et pour y retourner dès que les exilés auraient la possibilité de le faire.⁹ Dans les premières années du processus de négociation politique en Afrique du Sud, Mafeje faisait de la recherche en 1990 et 1991, dans le cadre du Programme de bourses de recherche du SAPES Trust au Zimbabwe. Cette recherche a été publiée en 1992 sous forme de collection d'essais au titre éloquent : *In Search of an Alternative: A Collection of Essays on Revolutionary Theory and Politics*. Cela semble indiquer qu'il était en train d'affûter ses outils intellectuels pour un retour en Afrique du Sud. Plus important, en 1990, Mafeje n'était en rien comparable, en termes d'érudition, à celui qui avait été nommé Maître de conférence en 1968. Entre-temps, il s'était établi comme un chercheur acclamé dans le monde, comme en attestait son CV.¹⁰

On sait bien à présent que l'UCT n'avait fait aucune tentative pour se rapprocher de Mafeje. Cela semble témoigner de la notion que pour cette institution, Mafeje, en tant que personne, n'a jamais compté. En 1968, il avait été simplement utilisé

comme une échelle ou comme un véhicule pour poursuivre certains principes et aussi, peut-on dire, pour faire le nid de certains individus. Comme indiqué plus haut, pratiquement personne ne s'est jamais soucié de chercher à savoir où se trouvait Mafeje, d'autant que certains à l'UCT affirment qu'à l'époque, l'université était à la recherche de personnel enseignant noir. Mafeje se retrouva dans une situation où il devait prendre l'initiative et explorer les opportunités de retourner à l'UCT. On peut difficilement imaginer pourquoi un chercheur aux grands principes et très fier comme lui se soumettrait à solliciter à nouveau un poste qui lui avait été offert au mérite. Cela ne peut signifier qu'une chose : pour lui, retourner en Afrique du Sud pour poursuivre une carrière universitaire voulait dire retourner à l'UCT, son alma mater.

Des dossiers d'archives indiquent que Mafeje a mené, par le biais d'un ami, des enquêtes sur la possibilité de retourner à l'UCT en 1990, l'année-même de la levée de l'interdiction des organisations politiques et où le processus de négociation politique était sur le point d'être mis en marche. Son ami aborda la question avec les dirigeants de l'UCT. La réponse fut que l'UCT ne pouvait « prendre aucun engagement envers Mafeje ». Ce qui indiquait, une fois encore, que malgré le traitement infligé à Mafeje en 1968, les dirigeants de l'UCT ne voulaient pas prendre leur responsabilité et lui créer un poste.

Après de « nombreuses discussions », le « défenseur » de Mafeje proposa « qu'Archie Mafeje soit nommé chercheur principal avec un contrat d'un an. Ce que les dirigeants de l'université trouveraient acceptable. Cependant, quand son ami lui transmit la proposition, il n'eut pas envie d'accepter un tel compromis. Il est évident que Mafeje méritait plus que cela. Il fit comprendre à son ami que « pour autant que j'apprécie le geste ... (u)ne année, c'est trop court pour moi pour déménager toute ma famille et retirer ma fille du British International School ici au Caire ». Il indiqua fermement que sa famille était « absolument contre l'idée de déménager sur la base d'un contrat d'un an. Ils préféreraient attendre jusqu'à ce que plus de postes pour lesquels je pourrais postuler se présentent ».¹¹

Le défenseur de Mafeje convint avec lui qu'une année était « plutôt trop courte pour arracher de son environnement habituel toute une famille « pour se rendre

dans son pays ». Il informa Mafeje qu'il a essayé d'obtenir un contrat de trois ans à l'UCT mais que cela n'était pas possible compte tenu des « conditions financières actuelles ». Il espérait qu'avec la venue de Mafeje, il serait possible de « lever des fonds ou de trouver un emploi qui pourrait continuer au-delà du poste actuel ». Il déclara à Mafeje qu'il allait y avoir des postes, notamment la Chaire d'Anthropologie à l'UCT et le poste de Directeur du Centre d'études africaines, également à l'UCT.¹²

Malgré les réserves de Mafeje concernant le contrat d'un an, l'UCT lui fit l'offre avec un salaire de niveau Maître de conférence. À la réception de la lettre, Mafeje fit aussitôt savoir qu'il trouvait l'offre « des plus déshonorantes ». Il soutint ceci :

Je ne vois pas comment, après 18 années de professorat à l'échelle internationale, on peut m'offrir un poste de directeur de recherche avec rang de Maître de conférences à l'Université du Cap. Cela devient d'autant plus incompréhensible quand vous vous rappelez que cette même université vous avait offert un poste au même rang déjà en 1968. ... Après 27 ans d'exil, je n'ai pas l'intention de retourner en Afrique du Sud sous quelque condition que ce soit. Certains des dirigeants de l'Université du Cap auraient dû le comprendre.

Il conclut :

De plus, je ne peux pas imaginer quelle sorte de recherche je pourrai faire en Afrique du Sud en un laps de temps si court, après près de 30 ans d'exil. Ce qui m'intéresserait principalement dans la recherche en retournant là-bas, ce serait d'entreprendre une étude approfondie de l'historiographie sud-africaine ... ayant constaté que d'une façon ou d'une autre, nous devons tous nous redécouvrir à la suite des changements en cours dans le pays. Ce serait probablement l'une de mes dernières entreprises professionnelles majeures et je ne peux pas le faire en dehors de l'Afrique du Sud.¹³

La réponse de Mafeje laissa l'UCT insensible. Elle se contenta d'expliquer ce qu'était le titre de directeur de recherche et pourquoi elle offrait à Mafeje, malgré l'étendue de son expérience et de ses qualifications, une rémunération de niveau Maître de conférences. En ce qui concerne ce dernier aspect, ils ont expliqué que c'était dû aux ressources limi-

tées, puisque les postes concernés sont « financés » par « de l'argent mou ».

Bien entendu, l'allégation que l'UCT n'avait pas de ressources financières pour offrir à Mafeje un emploi permanent est ridicule et doit être rejetée. La raison pour laquelle l'UCT avait traité Mafeje de la sorte est une question qui demande une recherche soigneuse et qui pourrait éclairer l'attitude de cette dernière envers les chercheurs noirs.

Il convient de noter que, pendant que les dirigeants de l'UCT discutaient de leur réponse à la lettre de Mafeje, un des cadres qui avait rédigé l'offre à Mafeje avait écrit une note dans laquelle il indiquait, avec quelques autres, qu'il n'était pas convaincu que le Professeur Mafeje soit un candidat qualifié pour un poste supérieur permanent dans cette université, compte tenu de son maigre dossier de publications et de recherche au cours des 10 dernières années. Aussi, je ne suis pas enthousiasmé par l'idée d'étendre l'offre au-delà d'une année, ce qui lui donnerait le temps de chercher un poste convenable en Afrique du Sud.

Cette citation soulève deux questions. Premièrement, elle jette le doute sur l'affirmation de l'UCT selon laquelle, si elle avait offert à Mafeje un contrat d'un an au niveau de maître de conférences, c'était pour des raisons de contrainte financière. La citation suggère fortement qu'une nomination à un poste supérieur permanent n'était pas au-dessus des capacités de l'UCT. Deuxièmement, il est intéressant de noter que dans sa lettre à Mafeje, cette honorable personne indiquait que des membres de son département avaient « approuvé avec enthousiasme » l'invitation.¹⁴ Cependant, en privé, quand Mafeje ne peut pas se défendre, l'enthousiasme disparaît et ce dernier n'est plus assez bon pour un poste supérieur permanent. Quand je me suis entretenu avec ce chercheur tenu en estime au début de l'année (2008), il ne pouvait pas se rappeler pourquoi il avait fait cette remarque accablante à propos de l'érudition de Mafeje. Il a promis de revenir sur la question, et j'attends toujours.

En 1993, des amis proches de Mafeje l'ont encouragé à postuler pour la Chaire A.C. Jordan d'Etudes africaines de l'UCT. Mafeje postula avec réticence, et figura sur la liste des candidats sélectionnés comme candidat « A ».¹⁵ Dans sa lettre, Mafeje avait déclaré avec assurance :

Je pense que je suis éminemment qualifié pour le poste. Non seulement j'ai eu le privilège de travailler avec feu A.C. Jordan en tant qu'étudiant en recherche à l'Université du Cap et à l'étranger, mais aussi, je peux affirmer que parmi les chercheurs africains spécialisés en études africaines, j'ai probablement la plus grande expérience et reconnaissance à travers tout le continent, y compris en Afrique arabophone.¹⁶

Après avoir fourni des détails de ses réalisations et de ses nombreux contacts avec des « organisations panafricaines et régionales », il a terminé sa lettre sur une note quelque peu personnelle :

Ce serait... un grand plaisir pour moi d'apporter tout ce capital intellectuel à l'Université du Cap (mon alma mater) et aux études africaines en Afrique du Sud en général. Impartir certaines de ces connaissances aux étudiants de deuxième cycle sud-africains qui ont été isolés du reste de l'Afrique pendant tant d'années serait la plus grande contribution que je pourrais faire après trente années d'exil.

La demande de Mafeje fit l'objet de longues discussions.¹⁷ Il est essentiel de noter que le président plaidait pour le rejet de la demande et ce, malgré le fait que Mafeje était classé parmi les candidats en tête pendant la sélection. Les raisons avancées par le président étaient largement fondées sur la personnalité de Mafeje et avaient très peu à voir avec son érudition. Après avoir fait allusion à la décision de 1968 de l'UCT d'annuler la nomination de Mafeje, le président a soulevé trois points cruciaux qui étaient fort nuisibles. Premièrement, il a révélé qu'un « collègue » à l'Université de Namibie où Mafeje était basé lui a confié que ce dernier avait des choses négatives à dire à propos de l'UCT et que « si on lui offrait le poste, il le refuserait ». Deuxièmement, le président porta à l'attention du comité de sélection la correspondance qu'ils avaient échangée concernant le refus de Mafeje de présenter des exemplaires de ses publications, comme preuve du « caractère » de Mafeje et pour monter combien il était difficile de travailler avec lui. En réponse à la demande, Mafeje avait fait remarquer qu'il « ne voyait pas comment ils gagneraient en sagesse en lisant des textes choisis au hasard et de façon subjective par des candidats en lice ». ¹⁸ Le troisième point était que Mafeje avait « un problème d'alcool ». L'autorité à ce

sujet était un « collègue de l'UCT qui avait parlé à (Mafeje) récemment ». Enfin, certains prétendaient que Mafeje était « fortement opposé à la mise en place d'un centre féminin à l'UCT ».

Aucune décision ne fut prise à cette réunion, en grande partie parce que le quorum n'était pas réuni. La question devait être formalisée à la réunion suivante.

On ne sait pas clairement ce qui s'est passé entre ces deux réunions, pour que le président ait apparemment adouci sa position à propos de Mafeje. Ayant plaidé pour le rejet de la candidature de Mafeje à la réunion précédente, le président changea d'avis et persuada le comité d'accorder à ce dernier un entretien. Les dossiers indiquent clairement que la principale raison pour laquelle le président avait changé d'avis était pour coincer Mafeje et l'amener non seulement à défendre sa cause, mais aussi à donner au comité une chance d'évaluer sa personnalité. En fin de compte, une décision fut prise de faire passer un entretien à Mafeje.

À la réunion suivante, le président indiqua que depuis la dernière réunion, « il avait appris que Mafeje avait quitté l'Université de Namibie pour l'Université américaine du Caire ». Il fit remarquer que Mafeje n'avait pas avisé l'Appointments Office (bureau de placement pour les travailleurs intellectuels) de son changement d'adresse. Cela semble avoir donné au président une excuse pour l'exclure. Selon les *aide-mémoires*, le président a indiqué que « puisqu'il avait des réserves au sujet de Mafeje, et que la décision de l'inviter à un entretien prise à la dernière réunion était une décision marginale, il était d'avis, à ce stade, de ne pas l'inviter à un entretien. Au cas où le Conseil ne serait pas du même avis, on pourrait en discuter après l'entretien avec l'autre candidat pour le poste ». ¹⁹

En fin de compte, cette stratégie eut pour effet de réussir à exclure Mafeje de la compétition. Quand l'autre candidat passa l'entretien, tout ce dont les membres du comité devaient décider c'était s'il était nommable ou pas. A la fin de l'entretien, il y eut une décision unanime qu'il était nommable. Dès qu'il accepta l'offre de l'UCT, le président écrivit une lettre de regret à Mafeje, mettant ainsi fin au rêve de ce dernier d'y retourner.

Je n'ai pas le moindre doute, sur la base de preuves disponibles, que le processus de sélection pour la Chaire A.C. Jor-

dan était vicié au départ. Dans un premier temps, le président avait déjà prouvé qu'il avait de forts préjugés à l'encontre de Mafeje. Cela remonte à la tentative de ce dernier de retourner à l'UCT en 1990. À cette époque, le président avait écrit aux dirigeants de l'Université en indiquant qu'un département auquel il était associé n'accueillerait pas Mafeje s'il acceptait le contrat d'un an discuté plus haut. Par la suite, quand un collègue de l'UCT recommanda Mafeje lorsqu'un poste pour la Chaire A.C. Jordan fut à pourvoir, le président indiqua que ce dernier n'était pas la personne qu'ils recherchaient. Les dossiers montrent que le président a joué un rôle influent en ternissant la réputation de Mafeje.

Deuxièmement, les informations ou les preuves qui ont été utilisées contre Mafeje à propos de ses activités en Namibie n'étaient que des rumeurs, fondées comme indiqué plus haut sur ce que le président avait entendu dire par un collègue en Namibie. Les informations n'ont jamais été soumises au test. Il est difficile de comprendre pourquoi un comité de sélection formé de membres supérieurs de l'université a accepté cela, et s'est laissé influencer par un individu, si ce n'est pour dire que l'ancienneté du président est un facteur qu'il faut prendre en considération. De plus, je n'ai pas pu trouver de preuve pour montrer qu'il n'a jamais été fait référence aux rapports des personnes références de Mafeje. Cela soulève des questions quant à l'intérêt de la demande de tels rapports aux candidats.

À la réception de la lettre de regret, Mafeje écrivit longuement au président en terminant sa lettre par ces mots :

En 1968, c'était un honneur que de se voir offrir un poste à l'UCT, mais en 1994, c'est une lourde tâche à laquelle seuls les gens politiquement naïfs ou qui manquent d'imagination peuvent faire face sans avoir quelques doutes désagréables. Je peux me tromper, mais seul l'avenir nous le dira.

Cette lettre était sans doute la dernière lettre officielle de Mafeje à l'UCT. Pour autant que je sache, la lettre de regret fut la dernière communication de l'UCT avec Mafeje jusqu'à ce que neuf ans plus tard, l'université lui offrit un doctorat honorifique et lui présenta des excuses formelles, comme indiqué au départ. Cela suggère qu'entre-temps, l'UCT n'a fait aucun effort pour attirer Mafeje, malgré l'espoir qu'avec l'arrivée de dirigeants noirs, des

tentatives seraient faites pour le recruter. Les efforts déployés par les amis et sympathisants de ce dernier auprès des dirigeants de l'UCT entre le milieu et la fin des années 1990 n'ont jamais été pris au sérieux. Ce n'est qu'en 2002 que l'affaire Mafeje fut de nouveau ouverte à la discussion à l'UCT.

Les tentatives de l'UCT de faire amende honorable

Comme il a été souligné au début de cette contribution, en 2003, l'UCT a cherché à faire amende honorable auprès de Mafeje. Celle démarche revêtit deux formes. Premièrement, à la suite d'une motivation en 2002, le Vice-chancelier Ndebele écrivit à Mafeje, l'invitant à accepter un doctorat honorifique à la cérémonie de remise de diplômes de l'UCT en juin. Alors que la cérémonie approchait et que Mafeje n'avait pas répondu à la lettre, une deuxième lettre l'invitant à la cérémonie de décembre lui fut envoyée. Ce même jour, le Conseil de l'Université présenta ses regrets et ses excuses sincères pour le rôle de l'université dans les événements de 1968. Comme indiqué, Mafeje ne répondit même pas aux différentes lettres, ce que d'aucuns considèrent comme impoli.

Mais nous devons nous demander pourquoi Mafeje a agi de la sorte. Était-il en colère ou amer à propos de l'annulation de sa nomination en 1968 ? Ou bien y avait-il plus que les événements de 1968 ? Comme nous le verrons plus loin, Mafeje pensait que le doctorat honorifique était trop peu et arrivait trop tard, et qu'il ne traitait pas les questions politiques plus larges. Ce qui nous intéresse le plus, ce sont les excuses qui sont discutées en détail ci-dessous.

Dans sa lettre datée du 17 juin 2003, le Vice-chancelier Ndebele informait Mafeje d'une décision unanime du Conseil de l'Université ... de vous présenter des excuses officielles pour l'annulation d'une offre de nomination en 1968, à la suite de pressions sérieuses du gouvernement de l'époque.²⁰

Ndebele conclut en ces termes :

Ces excuses font partie de notre processus de révision et de réparation de certains aspects de notre passé. C'est pour moi une question de satisfaction personnelle que le Conseil ait pris cette décision.

Nous espérons que vous serez en mesure d'accepter ces excuses dans l'esprit dans lequel elles sont présentées.²¹

Quant à la résolution du Conseil de l'UCT, elle se présente comme suit :

Le Conseil de l'Université du Cap reconnaît qu'il y a encore beaucoup de gens qui critiquent la décision de 1968 d'annuler la décision d'offrir un poste de Maître de conférences en anthropologie sociale à M. A Mafeje. Le Conseil a réexaminé la question, exprime ses regrets sincères pour cela, et présente ses excuses au Dr. Mafeje.

La résolution qui a été adoptée par le Conseil porte une légère modification d'une première version provisoire dont la dernière phrase disait : « Le Conseil a réexaminé la question, reconnaît que c'était une erreur et présente ses excuses au Dr. Mafeje pour avoir agi ainsi » (non souligné dans le texte).

Comme on peut le voir, les excuses portent sur la décision de 1968 d'annuler la nomination de Mafeje. Il n'y a pas la plus petite référence au traitement infligé à Mafeje dans les années 1990, comme discuté plus haut. Certes, les événements de 1968 sont importants et on ne peut pas tirer le rideau dessus ou les justifier par rapport à un régime d'apartheid répressif, mais je soutiens que ce sont les développements des années 1990 qui sont au cœur du ressentiment, de la colère et de l'amertume de Mafeje envers l'UCT. Le fait que les excuses de 2003 n'aient pas fait allusion aux années 1990 jette des doutes quant au sérieux de l'UCT lorsqu'elle présente ces excuses.

Au cours d'une conversation avec l'ancien Vice-chancelier Ndebele, celui-ci indiqua qu'il n'a eu connaissance des développements des années 1990 que quand je lui en ai parlé en 2008. Il est venu à l'UCT en 2000. Ce qu'il est important de noter, cependant, c'est que certaines des personnes qui étaient associées à la décision du Conseil non seulement étaient au courant de ces événements, mais y étaient directement impliquées. Elles ne peuvent pas prétendre qu'elles n'étaient pas au courant.

Quand, tout naturellement, Mafeje ne répondit pas aux lettres qui lui avaient été adressées, le Conseil lui envoya un émissaire. Voici son récit :

Archie (Mafeje) était plein de ressentiment et d'amertume au sujet de la reconnaissance tardive par l'UCT de ce qui s'était passé ; de ce que sous la direction de noirs ... aucune approche n'avait été faite ; et au moment où je l'abordais, il avait décidé que l'UCT

était compromise à propos de sa situation... Quand je lui ai demandé pourquoi il n'avait pas accepté la nomination et les excuses, il était clair qu'il avait grandement fermé son cœur à l'UCT. Il aimait parler avec moi et me raconter sa peine et son ressentiment, et pour lui, l'UCT n'avait pas reconnu ce qu'elle avait fait, et avait mis beaucoup trop de temps à le reconnaître. Il avait également le sentiment qu'ils pensaient qu'il était un chercheur au rabais pas assez bon pour eux. Je pense qu'il aurait aimé qu'on lui offre un poste Extraordinaire ou Emérite, l'usage d'un bureau et des ressources de l'UCT, etc. Pour lui, des excuses de la part de l'UCT au moment où elles ont été présentées ressemblaient plus à la chose politiquement correcte à faire qu'à des vrais remords.²²

Il ne fait guère de doute que les lettres à Mafeje l'ont poussé à clore le chapitre de l'UCT de façon spectaculaire. En mars 2004, il rédigea dans son testament qu'il faisait don de tous ses livres à l'Université Walter Sisulu au Cap Oriental. Le message semble dire clairement et fortement que Mafeje voulait prendre ses distances par rapport à l'UCT.

C'était comme si la question de la réconciliation n'était pas poursuivie avec une quelconque rigueur, et pratiquement rien n'a été fait au moment de la disparition de Mafeje.

Depuis la mort de Mafeje, l'UCT a fait des pas de géant pour clore la saga Mafeje. Ce processus a démarré sous la direction du Vice-chancelier précédent, Njabulo Ndebele. C'était, il faut le dire, sous sa direction que l'affaire Mafeje avait été rouverte aux discussions en 2002. Dans la lettre adressée à la famille Mafeje évoquée plus haut, Ndebele a dit ceci :

Le Comité exécutif de l'UCT cette semaine a observé le silence à la mémoire du Professeur Mafeje. Il a reconnu de nouveau la profonde injustice commise. Il a reconnu ses contributions extraordinaires. Le Comité a donné l'instruction que son impact en tant que chercheur extraordinairement talentueux soit capté pour toujours. L'UCT trouvera un moyen pratique pour ce faire.²³

En septembre 2007, tout juste six mois après le décès de Mafeje, Ndebele réaffirma son engagement à résoudre l'affaire Mafeje avant sa retraite en juin 2008. Au cours d'une conversation, il m'a dit qu'il n'aimerait pas que son successeur héri-

tât de ce problème, comme il en avait hérité lui. Il voulait savoir si j'étais disposé à faire partie de la solution. Je lui ai dit, comme je l'ai fait quand j'ai accepté d'être l'émissaire de l'UCT aux obsèques, que ce serait un honneur pour moi de faire partie de la résolution de ce problème complexe, mais extrêmement important.

Vers la fin de l'année 2007, Ndebele formalisa le processus en nous désignant, le Vice-chancelier adjoint Thandabantu Nhlapo et moi, pour réfléchir au moyen le plus approprié de résoudre l'affaire Mafeje et de l'honorer au mieux. Nhlapo et moi avons convenu, à la fin de l'année 2007, que je conduise la recherche sur la relation entre Mafeje et l'UCT pour pouvoir baser toute mesure qui suivrait sur une connaissance et une compréhension profondes de ce qui s'est passé précisément dans cette relation.

Un document de travail basé sur la recherche sur l'affaire Mafeje contenant quelques recommandations fut présenté au Vice-chancelier Ndebele alors sortant. Compte tenu du peu de temps dont il disposait, le nouveau Vice-chancelier, le Dr Max Price, reprit là où nous en étions. C'est sous sa direction que la famille Mafeje fut amenée à l'UCT, des excuses présentées pour la deuxième fois, et un doctorat honorifique décerné à titre posthume à Archie Mafeje.

En ce qui concerne les excuses,²⁴ l'UCT reconnut qu'il

est devenu clair que l'université est loin d'avoir fait assez dans les années 1990 pour permettre au Professeur Mafeje de retourner à l'UCT, et que cela était resté un obstacle à sa réconciliation avec son alma mater.

Elle continue en ces termes :

Par conséquent, nous notons que d'importantes opportunités ont été perdues pendant la période de transition sud-africaine vers la démocratie, pour apporter un chercheur africain très important chez lui à l'UCT. En cela, l'Université a fait preuve d'une grande insensibilité et nous regrettons profondément que le Professeur Mafeje soit parti sans que ces questions aient été résolues. L'Université voudrait à présent s'excuser auprès de la famille du Professeur Mafeje de n'avoir pas fait un effort résolu pour assurer une place pour le Professeur Mafeje à l'UCT, et peut-être même d'avoir agi d'une façon préjudiciable au Profes-

seur Mafeje une deuxième fois dans les années 1990. L'UCT renouvelle également ses regrets en ce qui concerne la décision du Conseil, sous les pressions du gouvernement, d'annuler la nomination au poste de Maître de conférence en 1968.

S'agissant de savoir comment l'UCT allait honorer Mafeje et veiller à ce que justice soit faite, l'université prit l'engagement de trouver des moyens tangibles qui permettraient de graver de façon acceptable et indélébile la mémoire d'un fin chercheur africain à l'Université du Cap et dans la communauté scientifique plus large.

Ces moyens tangibles sont notamment les suivants :

- premièrement, l'Université s'engage à permettre aux chercheurs désireux d'enquêter sur les événements qui entourent Archie Mafeje à l'UCT d'accéder à tout document d'archive pertinent, sans attendre la période normale de proscription, et à autoriser la publication de toute recherche ainsi générée. Cependant, aucune personne encore en vie ne sera nommément citée ou identifiée sans son autorisation.
- l'UCT financera et promouvra un Festschrift en l'honneur de l'ensemble des travaux savants du Professeur Mafeje.
- l'UCT créera une bourse d'études supérieures au nom d'Archie Mafeje dans le domaine des études africaines pour un chercheur sud-africain noir.
- L'UCT va renommer la Salle du Sénat dans laquelle a eu lieu le sit-in de 1968 Salle Archie Mafeje et ériger une plaque appropriée rappelant l'historique de l'affaire Mafeje.
- L'UCT va conférer à Archie Mafeje, à titre posthume, le diplôme de Docteur Honoris Causa en Littérature.

Le 17 août 2008, le premier des engagements ci-dessus fut rempli quand on annonça officiellement au symposium que la salle du Sénat serait rebaptisée Salle Archie Mafeje et que la plaque serait dévoilée par le fils de Mafeje, Xolani. Le lendemain, parallèlement à l'installation du nouveau Vice-chancelier, un doctorat honorifique fut décerné à titre posthume à Archie Mafeje. Le certificat fut reçu par sa fille Dana.

Au moment de la rédaction de la présente contribution, en fin août 2008, rien de con-

cret n'avait été fait concernant les trois engagements restants.

Une affaire à régler ? Remarques finales

L'UCT est en train d'essayer de clore la saga Mafeje dans des circonstances où des tentatives précédentes de se réconcilier avec Mafeje avait assez lamentablement échoué. Cela pose immédiatement des questions quant à la façon dont seront perçues les tentatives actuelles de l'UCT de s'amender auprès de sa famille. Il y a un véritable risque que les efforts de l'UCT pour résoudre l'affaire Mafeje, aussi réels soient-ils, soient considérés comme opportunistes. Le Vice-chancelier Ndebele nous avait clairement fait comprendre qu'il ne serait pas heureux que les gens aient cette impression. C'est précisément conscient de cela, et de l'importance de démontrer que les tentatives de l'UCT ne sont en rien opportunistes, que j'ai accepté de m'impliquer dans le processus de réconciliation. Comme on peut le voir dans cette contribution, l'UCT s'est réconciliée avec la famille proche d'Archie Mafeje. Ces derniers ont rejeté sa décision et ont accepté les excuses ainsi que le diplôme honorifique en son nom.

La question qui s'impose à nous est de savoir si cela marque la fin de l'affaire Mafeje. Autre question connexe : peut-on tirer des enseignements de cette expérience ? Ou était-ce une expérience malheureuse isolée ? Ce sont-là des questions auxquelles il est difficile de répondre, précisément en raison de leur concrétude. On peut être tenté de choisir la facilité et de laisser le temps apporter des réponses. Mais il est aussi possible de répondre de façon suggestive, plutôt que définitive, à ces questions. Je propose cette dernière solution.

On ne saurait prétendre que l'une des raisons pour lesquelles Mafeje était si fâché et dédaigneux des efforts de l'UCT en 2003, en particulier les excuses, était qu'il avait le sentiment que l'université n'était pas suffisamment ouverte à propos de la nature de l'affaire Mafeje. Comme il a été démontré, pour l'UCT, en 2003, c'était au sujet des événements de 1968. Il est clair que le fait de présenter des excuses pour ce qui s'était produit en 1968 était une solution de facilité pour l'UCT, pour la simple raison qu'elle pouvait toujours attribuer la faute à l'Etat d'apartheid. Le plus difficile pour l'UCT, semble-t-il, était l'acceptation de sa responsabilité, qui est ce

qu'exigeait le traitement infligé à Mafeje dans les années 1990. C'est, dirais-je, cette reconnaissance et cette acceptation de la responsabilité qui rendent les excuses de 2008 plus acceptables et respectables. C'est un pas majeur qu'il convient d'applaudir.

Les excuses de 2008 constituent une autre percée importante, en ce sens qu'elles ont permis l'ouverture des archives aux « chercheurs désireux de faire de la recherche sur les événements entourant Archie Mafeje à l'UCT ... sans attendre la période proscrite normale et autorisent la publication de toute recherche générée par ces travaux. Une autre indication de cette section de la clause contenue dans les excuses est la reconnaissance que Mafeje était un chercheur et qu'en faisant des excuses, il est crucial de considérer non seulement la famille biologique proche de Mafeje, mais sa famille élargie de chercheurs et d'activistes. Ils se préoccupent de l'affaire Mafeje comme sa famille immédiate. Inviter les chercheurs à faire de la recherche constitue un moyen d'étendre les excuses à la famille élargie de Mafeje.

Cependant, la réserve contenue dans la clause précitée est préoccupante. Selon ses termes, aucun individu encore en vie ne peut être nommé cité ou identifié sans son autorisation ». Si ce n'était que cela, la réserve ne poserait pas de problèmes. Après tout, c'est une pratique courante dans le domaine de la recherche. Cependant, c'est la note de bas de page qui suscite des préoccupations. Selon cette note, « les chercheurs désireux d'accéder au matériel encore sous la période de protection de 30 ans doivent d'abord obtenir l'autorisation du Vice-chancelier qui devra approuver la façon dont toute information obtenue peut être publiée ou partagée avec des tiers ». Cette exigence de la note de bas de page a pour but d'assurer la confiance du public au caractère confidentiel et à l'intégrité des procédures du comité de sélection, passées et futures ».

Comment devons-nous interpréter cette réserve ? Qu'entend-on par le Vice-chancelier « devra approuver » comment l'information obtenue « peut être publiée ou partagée avec des tiers » ? Qu'est-ce que cela signifie en pratique ? Les chercheurs doivent-ils soumettre tout ce qu'ils écrivent au Vice-chancelier pour approbation, avant de soumettre pour publication ? Est-ce qu'on s'achemine ainsi vers une forme de censure ? En ce qui concerne la

justification donnée au sujet de l'assurance de la confiance du public et l'intégrité des procédures du comité de sélection, on peut soutenir que le processus même qui consiste à garder fermés les dossiers pendant 30 ans rend ce comité non imputable devant les mandants universitaires plus larges et au-delà. Cette protection peut être une recette pour les abus et comportements irresponsables. En fait, l'embargo de 30 ans sur les archives est une chose qui doit être inscrite à l'ordre du jour de la transformation des institutions d'enseignement supérieur. C'est sans doute une leçon importante que nous pouvons tirer de l'affaire Mafeje.

En un mot, il est important pour la crédibilité des excuses de 2008 et pour trouver une solution durable à l'affaire Mafeje que la vérité à propos de la relation entre Mafeje et l'UCT soit connue. Quoique l'on fasse pour Mafeje, cela n'aura pas de sens si l'on pense que l'UCT est en train de supprimer la vérité. Sur une note personnelle, cela reviendrait à trahir Mafeje. En attendant que la réserve soit clarifiée, du point de vue de la façon dont elle va affecter la vérité à propos de ce qui s'est passé dans les années 1990, il est fort possible que l'affaire Mafeje soit toujours une affaire à régler.

Notes

1. Voir Dossier 12.2.5, 'Senior Lecturer/Lecturer in Social Anthropology', Archives administratives, UCT. Je n'ai pas pu établir à partir des dossiers si Mafeje avait postulé ou pas.
2. Ibid.
3. « Dossier personnel », Emplacement 4.3.3, Casier No. 366. Archives administratives, UCT.
4. Procès-verbal d'une réunion du Conseil de l'Université qui s'est déroulée le mercredi 5 juin 1968 à 15 h. « Dossier personnel », Emplacement 4.3.3, Casier No. 366. Archives administratives, UCT.
5. Voir l'article à paraître de Fred Hendricks pour un récit détaillé de l'interaction entre l'administration de l'UCT et le ministre de l'Éducation nationale et ses employés, entre le 2 mai 1968 et la réunion du Conseil le 5 juin 1968. Le rapport présenté par Luyt au Conseil en juin était basé sur cette interaction.

6. Il est remarquable que les universités historiquement noires telles que Fort Hare ne semblent pas avoir été impliquées dans l'affaire Mafeje.
7. 'Celebrated scholar dies', *Monday Paper*, 26/05, 23 avril – 6 mai 2007, 5.
8. Copie de la lettre détenue par l'auteur. J'ai assisté aux obsèques et remis la lettre à la famille au nom de l'UCT.
9. Nombreuses conversations avec l'auteur.
10. Voir dossier 'Prof. Archie Mafeje (SocSch/9 Anthropology)', Emplacement 21.1.4 Casier No. 111, Archives administratives, UCT.
11. Ibid.
12. Ibid.
13. Comme déjà indiqué, en 1990 et 1991, Mafeje faisait de la recherche au Zimbabwe.
14. Voir dossier 'Prof. Archie Mafeje (SocSch/9 Anthropology)', Emplacement 21.1.4 Casier No. 111, Archives administratives, UCT.
15. C'est la catégorie des candidats qui méritent de passer un entretien.
16. AC Jordan W/Os, Dossier 300, No. 2, Archives administratives, UCT.
17. Les informations sur le procès-verbal de la réunion du comité de sélection proviennent des *aide-mémoires*, qui n'ont pas le même statut que les procès-verbaux. Ces derniers sont approuvés par les participants. Cependant, les *aide-mémoires* ont été signés par le président. Il était difficile d'obtenir des informations à travers des entretiens. La plupart des membres du comité qui ont été contactés ont prétendu qu'ils ne pouvaient pas se souvenir des discussions.
18. Lettre au Bureau de placement, Université du Cap, datée du 14 avril 1994. AC Jordan W/Os, Dossier 300, No. 2, Archives administratives, UCT.
19. Je ne suis pas autorisé à mentionner le nom du candidat, mais il ne s'agit pas Mahmood Mamdani, qui a été nommé dans une procédure distincte en 1996.
20. Hon Degree Corres – 2003, Dec Grad 2003, Dossiers administratifs, UCT.
21. Ibid.
22. Courriel daté du 10 février 2008.
23. Lettre aux « membres de la famille Mafeje » datée du 5 avril 2007. Une copie de la lettre avait été remise à l'auteur qui la conserve dans ses Dossiers.
24. L'auteur détient une copie de la lettre d'excuses. Les excuses ont été lues à voix haute au symposium et à une conférence de presse.

L'africanisation des universités en Afrique du Sud, un impératif

L'épistémicide et son legs dans l'enseignement

Il est important de déclarer sans honte, dès le départ, que je suis sympathisant, et donc avocat, des principales préoccupations des partisans de l'africanisation des universités en Afrique du Sud. À cet égard, le thème récurrent de mes articles savants et populaires a été la question de l'africanisation des universités, à la lumière de l'épistémicide et du valucide coloniaux promus par des paradigmes eurocentriques, d'une part, et de l'impératif pour les savoirs indigènes d'informer et de sous-tendre la politique sociale et les trajectoires du développement en Afrique du Sud, d'autre part. Compte tenu de la longévité et de la quantité qui caractérisent l'implantation blanche coloniale en Afrique du Sud, l'épistémicide était global et couvrait toutes les sphères de la vie, y compris la religion, la politique, la loi, les sciences économiques et l'enseignement.

Historiquement, la colonisation européenne était justifiée sur la base d'affirmations naïves selon lesquelles, quand les Européens sont venus pour la première fois dans la partie sud-africaine du continent, ils ont trouvé un territoire vide, inconnu et sans propriétaire. En vertu de ce statut, ce territoire attirait l'attention de ceux qui voulaient le connaître et en devenir propriétaires. La propriété ici signifiait à la fois revendiquer la possession d'un tel territoire et y imposer ses systèmes de savoirs. Ce mantra définissant de l'historiographie coloniale avait de graves implications pour l'Afrique du Sud, tout comme pour l'ensemble du continent africain. Par exemple, il comportait la nécessité de revendiquer le pays et de ce fait, de le remplir de la philosophie morale, des valeurs sociales, des traditions culturelles et des fondamentaux économiques européens. Mais cela voulait aussi dire que dans leurs guerres de conquête égoïstes, qui ne remplissaient pas les critères du droit de faire la guerre et des impératifs éthico-juridiques de la conduite de la guerre, les colonialistes envahisseurs ont détruit les institutions et les coutumes indigènes africaines.

En ce qui concerne le milieu universitaire sud-africain, l'épistémicide inaugura un chauvinisme intellectuel et entraîna une

Teboho J. Lebakeng
Mission sud-africaine aux
Nations Unies,
New York, États-Unis

extroversion intellectuelle dans laquelle des données brutes furent exportées, des théories importées sans faire preuve d'esprit critique et des catégories sur les conditions locales superposées. Le monde universitaire devint une extension et un paradigme épistémologique du conquérant colonial. L'idée de l'éducation occidentale était de priver les populations indigènes colonisées d'Afrique du Sud de connaissances sociales utiles et pertinentes d'eux-mêmes et de leur monde et, en retour, leur transmettre une culture qui incarnait et était conçue pour consolider la dépendance et de façon générale, saper leurs capacités créatives.

À maints égards, l'épistémicide colonial a été un déclencheur indispensable de la réaffirmation des peuples indigènes africains. Bien qu'ayant historiquement précédé la période, en Afrique du Sud, l'appel en faveur des savoirs indigènes s'est intensifié avec l'avènement de l'enseignement postapartheid et de la nécessité d'une philosophie éducative qui refléterait un renouveau et une réorientation vers le reste de l'Afrique, les cultures, identités et valeurs africaines. Depuis lors, les débats sur l'indigénisation du savoir en Afrique du Sud ont soulevé beaucoup de passions et de polémique. Non seulement son contenu et son objet, mais aussi sa possibilité même, ont été et continuent d'être l'objet d'échanges tout naturellement passionnés.

L'idée d'indigénisation et les questions soulevées dans le débat national qui fait rage, telles que l'endogénéité, la prise en compte du contexte et la pertinence s'adressent directement au droit d'être une université africaine. Cependant, nombreux sont ceux qui sont toujours intrigués par l'idée de « droit d'être une université africaine ». Il a été avancé l'argument que le « droit d'être une université africaine » présuppose que quelqu'un dénie ce « droit » et par conséquent, cet argument n'avait de sens que dans le con-

texte de l'apartheid colonial, mais pas dans un environnement postcolonial. Il serait naïf de supposer que le monde universitaire sud-africain qui a si obstinément résisté à la transformation, a inversé l'épistémicide. En effet, le monde universitaire sud-africain, tel que considéré dans sa rigidité institutionnelle et son conservatisme structurel, demeure isolé et n'a pas bénéficié de façon notable d'expositions intellectuelles et de projections philosophiques venues de l'extérieur du continent. Cela, malgré les quelques chercheurs africains « de haut niveau » recrutés pour enseigner dans un certain nombre d'universités du pays.

Importance de la mémoire historique

L'importance de la mémoire historique et de l'imagination et de la pratique historiques appropriées (en tant qu'antidote du projet historique colonial) a été une préoccupation pour un certain nombre d'historiens africains post Indépendance, en particulier l'Ecole d'Histoire de Dar es Salaam, l'Ecole d'Histoire d'Ibadan et l'Africanité diopienne. Malgré les diversités de leurs entreprises intellectuelles, la caractéristique centrale de ces historiens a été leur refus de se laisser emporter par et de soutenir les systèmes de savoirs dominants des conquérants coloniaux. Ils se sont engagés plutôt dans une déconstruction vigilante, combative et intransigeante des distorsions historiques qui étaient conscrées dans le service du projet colonial. Mais cet engagement doit être compris dialectiquement, étant donné qu'en déconstruisant le projet colonial eurocentrique, ils ont aussi reconstruit l'africanité. Ils ont mis en question et déboulonné des notions négatives bien incrustées et ont systématiquement sapé un certain nombre d'idées fausses et de bizarreries philosophiques à propos du continent africain, de son « absence de civilisation, d'histoire et de valeurs morales ».

Ainsi, la jeune génération de chercheurs africains ne peut que condamner à ses propres risques de telles icônes intellectuelles, « pour avoir consacré une trop grande partie de leur carrière intellectuelle » à démythologiser l'historiographie co-

loniale européenne sur l'Afrique et à démontrer l'existence de systèmes de savoirs indigènes et d'histoire avant la colonisation. Il est clair que mettre à nu la nature tendancieuse de l'historiographie coloniale européenne est un acte non seulement combatif, mais libérateur.

Je soutiens sans ambages que sans mémoire historique et imagination historique appropriées, le monde universitaire en Afrique du Sud continuera à déposer plutôt qu'à poser des questions contrariantes relatives à l'enseignement supérieur et sa pertinence dans le nouveau système politique et socioéconomique. Par exemple, dans l'Afrique du Sud immédiatement après 1994, l'omission de la perspective historique dans la sphère éducative a eu pour résultat la stratification fautive et trompeuse, mais répandue, de l'enseignement supérieur, en particulier son sous-ensemble universitaire, comme étant simplement noir/défavorisé ou blanc/favorisé.

De tels descripteurs émanaient d'une compréhension historique incorrecte concernant le développement, la nature et le rôle des universités en Afrique du Sud coloniale sous régime apartheid. Après tout, les descripteurs, comme les métaphores, sont invoqués pour donner aux sujets un modèle organisant. En théorie, ils sont censés aider à expliquer ce qui se passe, mais en pratique, ils ont souvent pour but de déterminer les réponses à la politique. Essentiellement, les descripteurs portent un fret politique reconnu et servent un dessein politique.

Etant donné que l'historiographie sud-africaine est toujours fondamentalement coloniale, un faux diagnostic et un faux pronostic étaient inévitables. Il ressort d'une analyse appropriée que le problème réel des universités en Afrique du Sud a été celui du droit d'être une université africaine. Ce droit leur était refusé à travers un processus de dégradation et de marginalisation des systèmes de savoirs indigènes africains. Dans la période postapartheid, un tel processus se déroule à travers la résistance à la transformation des universités pour répondre aux exigences critiques de transformation de la société.

Le mythe des normes et la quête d'alternatives

Au regard de ce qui précède, nous proposons un renversement de l'épistémicide par l'inscription des épistémologies indigènes africaines dans l'enseignement.

L'opposition à l'introduction de la philosophie africaine dans les universités, au motif que cela constitue une menace pour les normes, revient à perpétuer l'injustice cognitive et épistémologique. Nous faisons remarquer que la pensée intellectuelle derrière l'argument des normes est la crainte que la plupart des intellectuels et universitaires blancs verront leur source d'influence sapée. Le véritable motif de la volonté de protéger les normes actuelles, c'est essentiellement pour engendrer une « loi de l'inertie du privilège » garantissant qu'il n'y ait pas de renversement de l'épistémicide et de remise en valeur des épistémologies africaines. Le renversement de l'épistémicide va inévitablement compromettre les intérêts dominants qui existent et défier la citadelle des paradigmes et des épistémologies scientifiques des savoirs européens. Par exemple, un esprit africain nous a rappelé récemment que « l'apartheid a créé une culture de suffisance chez les blancs d'Afrique du Sud. Parce qu'ils pouvaient étouffer les noirs par la force de la loi, les sud-africains blancs n'imaginaient pas qu'ils ne seraient pas à la hauteur au niveau international. Et donc ils continuaient à parler de normes mais essentiellement à partir d'une base très faible ». Il n'est donc guère étonnant qu'il y ait diverses tentatives pour circonscrire et contrecarrer l'entrée dans le discours dominant des épistémologies indigènes africaines.

Du point de vue de la sociologie des savoirs indigènes, les hypothèses qui ont construit la pensée, la littérature et les traditions européennes ne sont pas universelles mais découlent d'expériences européennes spécifiques et discrètes prescrites par le niveau de développement économique et industriel. Cette perspective sous-entend que les normes ne sont pas universelles mais contextuelles. Les normes universitaires sont provisoires, construites, historiques et contextuelles et donc, certainement pas universelles, permanentes, objectives, neutres ou invariables. Il est clair que la notion de normes doit être soumise à une analyse soigneuse, spécifique et sensible à l'histoire. Certains chercheurs ont suggéré qu'au lieu de maintenir et d'appliquer des normes académiques et éducatives données, nous devons les créer et les redéfinir continuellement.

Le droit d'être une université africaine, qui implique l'africanisation, fait essentiellement partie de la création et la redéfi-

nition continues des normes éducatives dans un contexte approprié de pertinence. En d'autres termes, la focalisation sur la pertinence et l'utilité n'est pas antithétique de normes élevées. Plutôt, l'impératif d'inscrire les épistémologies indigènes africaines au programme d'étude et d'étayer l'enseignement par la philosophie africaine est avant tout une question de droits, et donc de justice naturelle et historique. Ce sont-là des questions clés que le monde universitaire sud-africain devrait non seulement reconnaître, mais, plus important, commencer à traiter.

C'est en mesurant la nécessité d'une telle justice naturelle et historique que le Professeur Mafeje était toujours mesuré dans ses écrits et n'était jamais à l'aise avec les idées sans fondement. Jusqu'à sa mort, il est resté particulièrement respectueux de sa base scientifique et intellectuelle africaine très consciencieuse. Par conséquent, son esprit extraordinaire se reflète non pas tant dans le volume, mais dans la qualité de ses contributions intellectuelles. Sa capacité à conjuguer ses aspirations scientifiques à un engagement politique panafricaniste à vie ont fait de lui un penseur libérateur qui n'a jamais transigé sur ses responsabilités intellectuelles dans la quête de savoirs, en particulier l'indigénisation du discours africain. Comme on le voit à travers de nombreuses confrontations et conversations intellectuelles avec ses adversaires et détracteurs continentaux et internationaux, y compris ses querelles mémorables avec le Professeur Ali Mazrui et le Professeur Sally Moore, l'autoconservation n'était pas le signe distinctif du Professeur Mafeje.

Les contributions et legs personnels du Professeur Mafeje aux savoirs et à la recherche – de la déconstruction de l'Eurocentrisme à la (re)construction des savoirs indigènes – ont frayé une nouvelle voie pour les jeunes et futurs chercheurs africains en sciences sociales. En effet, il leur incombe de monter sur les épaules de ce géant intellectuel afin de voir plus loin. Plus important, le défi pour les universités en Afrique du Sud est de commencer à présenter ses travaux aux étudiants. Toute mesure de moindre envergure est une parodie et un déshonneur pour la recherche dans le contexte des luttes pour le savoir qui font rage dans les milieux universitaires sud-africains.

* Lebakeng, T.J. (2007). Archibald Boyce Mafeje: a tribute to excellent scholarship. *Hommage*, février. pp. 30-32.

Croiser le fer et faire couler le sang : Archie Mafeje – Un guerrier dans un double combat

Introduction

Archie Mafeje s'épanouissait dans le débat. Il expliquait clairement ses positions en rassemblant ses arguments dans ses nombreuses attaques de front. Il se délectait des véritables confrontations d'idées, éclairées par des éléments probants et l'engagement qui lui permettaient de poursuivre son objectif avec une rare ténacité. « Ou vous êtes stupide, ou vous êtes atteint de malhonnêteté intellectuelle », aboya-t-il à un jeune enseignant de l'Université de Rhodes lors d'un dîner organisé chez moi à Grahamstown, il y a quelques années. Les autres invités étaient quelque peu abasourdis par sa grossièreté. Même si l'on ne peut pas dire que Mafeje aboyait plus qu'il ne mordait, il était également capable de mordre très fort, et son éloquence tout comme son érudition ne lui ont jamais fait défaut lors de ses nombreuses batailles intellectuelles. Ali Mazrui ressentit toute la férocité de sa morsure dans les pages du *Bulletin du CODESRIA* (1995:16) quand Mafeje fit la remarque ci-dessous qui est restée gravée dans ma mémoire comme une puissante métaphore présentant la discussion comme la guerre :

Je suis prêt à croiser le fer avec Ali Mazrui. Et s'il arrive que l'un de nous saigne, cela pourrait être perçu comme un sacrifice tardif aux dieux africains ou une invitation aux jeunes guerriers Africains.

Je ne me considère pas comme jeune, mais j'accepte l'invitation faite par Mafeje. C'est une invitation à double tranchant et périlleuse. Sachant tout simplement combien il détestait tout ce qui était banal, je dois faire preuve d'une extrême prudence pour ne pas tomber dans une grande platitude car ce serait un affront à son indéfectible dynamisme. Malgré le fait que Mafeje n'est plus de notre monde, je ne peux pas me départir du sentiment de peur qui m'habite en présence de son esprit. Il est bel et bien encore parmi nous à travers ses œuvres, ses mots, et les innombrables souvenirs que nous avons de lui. Par conséquent, non seulement je suis tenu de lui rendre hommage pour son inestimable contribution, mais également,

Fred Hendricks
Université de Rhodes,
Afrique du Sud

ne serait-ce que par respect pour lui, je m'efforce de le faire de façon à refléter un engagement crucial avec une petite partie de son recueil d'ouvrages. Le fait d'avoir connu Archie Mafeje en tant que personne impose une contrainte particulière sur tout engagement vis-à-vis de son œuvre. Il ne supportait pas les imbéciles. C'était un personnage extrêmement complexe et multidimensionnel qui nous a aidés à construire une approche unique de la connaissance de notre continent. Je voudrais évoquer deux seulement des très nombreuses facettes de l'homme dans cette contribution. Premièrement, j'utilise son style de débat pour symboliser comment, durant ses nombreuses années de recherche, il a essayé d'imposer des questions épistémologiques, théoriques et empiriques dans le processus de production de connaissances au sujet de l'Afrique, sur l'Afrique et de l'Afrique. Deuxièmement, je vais démontrer comment il a pu changer la perception que nous avons de l'Anthropologie en Afrique.

La discussion c'est la guerre : le double combat de Mafeje

Durant ses dernières années d'existence, Mafeje avait commencé à violer certains principes fondamentaux d'épistémologie. Il le faisait de façon délibérée, ayant réalisé l'importance du sujet d'enquête comme problème de recherche plutôt que comme domaine prédéterminé de spécialisation ou de discipline. Toutefois, son souci n'était pas seulement d'être un simple producteur de connaissances. Son autre visage dégage un profond engagement politique pour l'idéologie panafricaniste consistant à réaliser une véritable émancipation politique, économique et culturelle des Africains. C'est précisément ce mélange du souci normatif de ce qui est bien pour l'Afrique avec son esprit d'analyse pointu qui faisait d'Archie Mafeje un esprit aussi brillant du continent.

Je voudrais me servir de la métaphore conceptuelle selon laquelle « la discussion c'est la guerre », d'après l'analyse de Lakoff et Johnson (1980:4) dans leur ouvrage *Metaphors We Live By* (traduit de l'anglais sous le titre *Les Métaphores dans la vie quotidienne*), pour contextualiser le style de débat de Mafeje et m'assurer que la bataille d'idées telle que conçue et pratiquée par Mafeje est placée dans un cadre convenable. Lakoff et Johnson (1980:4) ont énoncé leur opinion à cet égard de façon très claire :

Il est important de se rendre compte que nous ne nous contentons pas de parler de discussions en termes de guerre. Dans une discussion, nous pouvons réellement gagner ou perdre. La personne avec qui nous discutons est un adversaire. Nous attaquons sa position et nous défendons la nôtre. Nous gagnons ou nous perdons du terrain. Nous élaborons et mettons en œuvre des stratégies. Si nous nous trouvons dans une position indéfendable, nous pouvons l'abandonner et choisir une nouvelle ligne de défense. Une bonne partie de ce que nous faisons en discutant est partiellement structurée par le concept de guerre. S'il n'y a pas bataille physique, il y a bataille verbale et la structure de la discussion – attaque, défense, contre-attaque, etc. – reflète cet état de fait.

La définition qu'ils donnent d'une métaphore est d'une simplicité captivante, « ... appréhender et faire l'expérience de quelque chose en termes d'autre chose » (1980:5). Me servant de la métaphore qui dit que la discussion c'est la guerre, j'essayerai de faire ressortir un des visages de Mafeje dans le débat. Il est clair que le discours verbal et la guerre sont deux choses tout à fait différentes, mais l'un est compris précisément dans les mêmes termes que l'autre. Le discours de Mafeje colle parfaitement à ce concept métaphorique. Ses polémiques sont imprégnées de métaphores de guerre, et en voici un exemple bien choisi : « Pour un Anthropologue », déclare Mafeje, « il est bien de se rappeler que s'il y a une chose que les primitifs ne savent pas, c'est comment se battre dans l'obscurité ». Je donne

cet exemple pour montrer les liens entre le style combatif que l'on retrouve dans les écrits de Mafeje, les différentes représentations d'expériences ethnographiques réelles et sa lutte pour comprendre comment il appréhende ses propres rencontres avec l'histoire.

Mafeje s'est engagé à combattre les images dénaturées produites et reproduites au sujet de l'Afrique par des étrangers, en se référant à la notion d'authenticité dans le cadre de ses pratiques ethnographiques. Ainsi, sa polémique n'est pas seulement belliqueuse, métaphoriquement parlant, mais elle est le prolongement d'un combat sur la manière dont l'Afrique pourrait être conçue, et comment les revendications africaines de ces conceptions pourraient être formulées.

Mafeje est un guerrier qui mène un double combat. Il est plongé à fond dans la lutte pour des idées sur l'Afrique qui doivent être produites par les Africains et pour les Africains. Il lie ce combat à un engagement profond à la libération politique et économique des Africains. Son armure ainsi que ses arguments doivent être examinés de façon minutieuse dans le but de déterminer leurs forces et faiblesses, pour que nous puissions étudier, collectivement, comment mener ce double combat. L'atout incontestable de Mafeje est son esprit pénétrant et sa capacité à transformer ses pensées les plus complexes en une prose irrésistible et élégante. Il a une combativité presque intrinsèque. D'ailleurs, c'est à l'occasion de ces débats d'intellectuels qu'il fait étalage de sa connaissance encyclopédique de l'Afrique.

Son plus grand point faible était le fait qu'il était seul dans son combat. Il n'a jamais coécrit une œuvre importante et sa collaboration avec d'autres s'est limitée à des domaines plutôt ésotériques et dont les résultats importaient peu en fait. En tant que guerrier des sciences sociales en Afrique, Mafeje choisissait très soigneusement son champ de bataille. Une des principales lacunes notées dans le répertoire impressionnant de ses écrits sur l'Afrique concerne l'Afrique du Nord. Étant marié à une Égyptienne avec qui il a eu une fille, Mafeje a passé une longue période de sa vie au Caire. Cependant, pratiquement à cause du syndrome de son exil, il a choisi de ne pas accepter l'Égypte comme patrie, et ne considérait certainement pas ce pays comme faisant partie de son laboratoire social. Cela demeure un problème constant par rapport à son pa-

nafricanisme. Étant donné que sa recherche n'a guère prêté attention au milieu culturel et politique d'Afrique du Nord, il a reproduit par inadvertance des idées sur une Afrique désagrégée et démembrée. Tout en vivant en Afrique du Nord pendant toutes ces années, son regard intellectuel était resté braqué sur l'Afrique subsaharienne uniquement.

Autant je respectais son intelligence, admirais sa brillante élocution et aimais sa compagnie, autant j'étais conscient que Mafeje était un homme plein d'amertume. « Quel mal y a-t-il à être amer ? » demandait-il fréquemment lors des conversations. En réponse, j'évoquais l'absence d'amertume chez Nelson Mandela après près de trois décennies passées dans les prisons du régime de l'apartheid. Mais, comme pour toutes les autres choses pratiquement, Mafeje était sûr de son amertume, ou du moins, il parvenait à donner l'impression d'être si sûr de lui. Son amertume avait des conséquences bénéfiques car à chaque fois qu'elle se glissait dans ses analyses, elle vivait le débat et lui permettait de se servir de son inclination à pousser les discussions jusqu'à leurs conclusions logiques et même au-delà. Il est clair que dans ce genre de polémique, l'équilibre est souvent sacrifié, mais cela nous a permis de réaliser l'objectif très important d'élargir notre champ de connaissance. Mafeje était manifestement conscient des conséquences de son style de débat. Dans sa polémique, il donnait au moins autant, et souvent plus, qu'il ne recevait. Il était prêt à s'exposer aux abus et attaques physiques, et il lui arrivait souvent d'être sérieusement meurtri, mais cela ne le détournait pas de ses idéaux panafricanistes ainsi que de ses objectifs de construire une communauté viable d'experts en sciences sociales sur le continent.

La voix de Mafeje est africaine sans aucune équivoque. Ses études occidentales ont pesé sur sa connaissance profonde des limites de la décolonisation. À maints égards, son œuvre précède et anticipe les types d'analyses qui ont émergé de l'école « subalterne » d'histoire basée en Inde, et qui portent sur la relation entre la lutte pour l'indépendance nationale et le colonialisme. Cette école n'a révélé que très peu de choses sur la raison pour laquelle le nationalisme n'a pas pu devenir l'antithèse du colonialisme, mais plutôt son imitation la plus grotesque. Mafeje essayait d'éviter ce genre de critique sévère dans ses écrits en s'assurant que

son projet est vraiment émancipateur et non pas compromis par l'association avec le colonialisme et l'oppression.

L'anthropologie en Afrique : qui sont ses auteurs et ses sujets ?

En sa qualité de protagoniste du débat sur l'Anthropologie en Afrique, Mafeje fait étalage de toute l'étendue de sa pensée analytique, de sa vivacité d'esprit et de son engagement indéfectible en faveur du continent. Il nous a fait penser à l'Afrique d'une autre façon. Il ne fait guère de doute que son engagement acerbe découle de son dévouement inébranlable à une idéologie panafricaniste qui est la négation du discours eurocentrique. Comme il le dirait, l'argument de l'africanité est vraiment très simple. Les Africains devraient parler pour eux-mêmes, entretenir des idées sur eux-mêmes, apprendre à se connaître par leurs propres efforts intellectuels, faire leurs propres représentations et aussi, s'assurer de détenir le monopole des images que l'on donne d'eux et sur eux. Mafeje a joué un rôle central dans les revendications légitimes des Africains à écrire sur eux et à se connaître, et le débat sur l'Anthropologie peut être solidement ancré dans cette impulsion africaniste déterminante.

Le débat est un mélange tumultueux de la passion de Mafeje pour une connaissance encyclopédique du continent et son appréhension des détails complexes de la parade politique en Afrique.

Les étudiants d'Anthropologie africaine ne peuvent pas tous éviter de tomber sur le débat que Mafeje a tenu avec un certain nombre d'intellectuels et d'anthropologues. Le débat a été publié à juste titre dans le tout premier numéro de l'*African Sociological Review* en 1997, revue qui représente un effort visant à mettre en place une communauté d'experts Africains en sciences sociales qui se réfèrent à leurs propres travaux. L'étude approfondie par Mafeje de l'ouvrage de Sally Falk Moore intitulé *Anthropology and Africa* constitue une attaque frontale contre la manière dont la discipline est construite et structurée autour d'intérêts métropolitains. Il déconstruit les concepts essentiels de l'Anthropologie et révèle ce qui est caché – son fondement dans l'altérité. Il fait même plus que ça. Étant préoccupé par les revendications des Africains pour étudier, comprendre et interpréter leur propre réalité, il décrit la manière dont les supposés pères de la

connaissance anthropologique se positionnent vis-à-vis des supposés objets. Invariablement, en raison de son histoire et de l'importance politique et idéologique dont elle jouit en Afrique, notamment autour du concept de « tribu », d'après Mafeje, les pères étaient imprégnés d'un racisme blanc profondément enraciné. Mafeje s'est attaqué à la division classique des sciences sociales et a rattaché l'historiographie de l'Anthropologie directement à l'expérience coloniale. Il a lancé un appel constant à tous les anthropologues Africains les invitant à devenir des pères de la connaissance plutôt que de simples objets de celle-ci. Il a également insisté pour qu'ils s'impliquent pleinement dans une entreprise de production d'images, de compréhensions et d'analyses d'eux-mêmes et pour leur propre compte, plutôt que de se contenter de consommer ce qui est produit pour eux par d'autres personnes vivant en dehors du continent. Mafeje pense que l'Anthropologie est une discipline forcément basée sur l'altérité, sur le fait que les colonisateurs étudient l'autre, l'autochtone. C'est pour cette raison que l'Anthropologie est intrinsèquement limitée, et par conséquent, elle a été entraînée dans le gouffre par le processus de décolonisation en Afrique. Même si les anthropologues n'avaient pas disparu de façon soudaine, ils devaient se contenter de mener leurs activités au sein de départements universitaires communs, partagés invariablement avec la Sociologie. En réalité, c'est seulement en Afrique du Sud que l'Anthropologie a pu survivre en tant que discipline à part entière, ce qui a été très révélateur aussi bien pour la discipline que pour l'histoire coloniale de cette région.

Une question centrale des efforts de Mafeje est la base épistémologique de l'Anthropologie en tant que discipline en Afrique postcoloniale. Étant donné que le concept de tribu était un concept organisateur central dans l'Anthropologie coloniale, il est important d'insister sur la manière dont Mafeje le déconstruisait.

« Il est intéressant de noter », écrivait Mafeje dans son article très influent, « *The Ideology of Tribalism* », « que le mot tribu n'existe pas dans les langues autochtones d'Afrique du Sud ». À mesure qu'il se familiarisait avec les luttes anticoloniales menées à travers le continent et qu'il connaissait davantage les réalités sociales et politiques d'autres pays africains, il étendait cette formulation au reste du continent :

Combien de fois faudra-t-il souligner que le terme « tribu » n'a pas d'équivalent dans les langues africaines et que le concept « tribu » est une imposition coloniale en Afrique ? Ce qui est ethnographiquement reconnu est que les Africains, comme n'importe quel autre peuple, sont conscients du groupe linguistique et ethnique auquel ils appartiennent.

À propos de son appartenance ethnique, Mafeje a déclaré :

Que je sois Xhosa m'importe peu, je suis un noir d'Afrique du Sud. Peu m'importe d'être Xhosa, Zulu ou Tswana, ou quelque chose d'autre. Je suis juste bien dans ma peau. Si j'avais le choix, j'aurais plutôt préféré faire partie des Sothos que des Xhosas, simplement en raison de leur tempérament et de leur façon de faire. Je ne suis certainement pas engagé envers quelque chose qu'on appelle Xhosa.

Les points de vue de Mafeje cadrent avec l'explication qu'il a donnée à propos de politique et conflit ethniques. Il a passé un savon à Nnoli et à d'autres pour n'avoir pas fait l'analyse de l'ethnicité et pour avoir traité les groupes ethniques comme des choses en elles-mêmes, en suivant l'empirisme répandu dans les Sciences politiques américaines. Il a plutôt rejeté l'idée selon laquelle il existe des entités d'appartenance discrètes qui se forment de façon naturelle et que l'on pourrait appeler groupes ethniques en Afrique. Il a établi une distinction entre les groupes sociaux et les catégories sociales, dans laquelle les groupes sociaux sont caractérisés par des modes d'interaction sociale incontournables, par exemple les lignées ou les associations, tandis que les catégories sociales ne supposent pas du tout cette interaction régulière mais sont plutôt caractérisées par une identité commune, par exemple l'appartenance à la même religion. Mafeje soutient que l'ethnicité est liée à la compétition nationale pour le contrôle des ressources rares en réponse à la centralisation du pouvoir, plutôt qu'à des conflits locaux particuliers. Dans ce sens, le terme ethnicité connaît une dérivaison récente, étant donné qu'il renvoie à un stratagème idéologique utilisé par les élites politiques pour générer des avantages tels que pouvoir et richesses. De ce point de vue, l'ethnicité ne représente pas quelque essence culturelle africaine préexistante, mais plutôt un moyen pratique de mobilisation politique pour les élites.

Le guerrier aguerrri

En 2003, Archie Mafeje a animé la troisième édition de la conférence annuelle organisée en la mémoire de Z.K. Mathews à l'Université de Fort Hare, dans le petit village d'Alice situé dans la Province orientale du Cap en Afrique du Sud. Ce fut véritablement une occasion propice. La première édition de ladite conférence qui s'est tenue en 2001 a été animée par le Président de l'Afrique du Sud, Thabo Mbeki, et la deuxième par l'ancien Président du Botswana Quett Masire. Archie Mafeje venait derrière ce plateau impressionnant. Il n'a pas déçu le public. Le guerrier se comporta comme dans une pièce de théâtre plutôt que dans une véritable bataille car le caractère formel de l'événement n'autorisait aucune réplique, aucun débat, ni même une discussion. Dans sa conférence, Mafeje, tout seul, évoqua la façon dont chacune des disciplines des sciences sociales était exercée en Afrique. Il aplatit toute l'Histoire d'un seul coup sur la tête. Il démolit l'Anthropologie d'un coup vicieux au corps. Il poursuivit en donnant un coup de poing à l'Économie, à la Sociologie, à la Science Politique et à la Philosophie. Même la Psychologie n'a pas été épargnée par ses attaques. À la fin de la représentation, Mafeje se tint debout, seul, parmi les ruines des disciplines qu'il venait d'anéantir.

J'ai pensé qu'il y avait une profonde contradiction dans tout cela. Tout en critiquant seul, de façon cinglante, tout ce qui a été fait en Afrique dans le domaine des sciences sociales, Mafeje continuait de prôner l'adoption d'une approche afrocentrique de notre sujet d'enquête. Il détestait également tout ce qui sentait l'Eurocentrisme. J'ai eu l'impression que Mafeje, le guerrier, menait en fait un combat très solitaire, puisqu'il était la seule personne digne d'être sur ses hautes cimes.

Éloge à Mafeje

Nous sommes tous conscients que, dans un contexte marqué par la précarité des universités africaines, il est extrêmement difficile de développer un discours des sciences sociales en Afrique en encourageant la mise en place d'une communauté africaine de chercheurs en sciences sociales. Mafeje s'est chargé de nous rappeler comment l'ajustement structurel ainsi que plusieurs autres facteurs ont concouru à faire chavirer ces universités. Dans de tels circonstances et contexte, il faudrait s'attendre à ce que les sociologues africains soient tout heureux d'ap-

pliquer des idées et des concepts métropolitains sans les avoir soumis, au préalable, à un examen critique, et certainement, sans avoir mis au point des concepts qui se prêtent à l'étude des sociétés africaines. Les tentatives visant à indigéniser les sciences sociales en Afrique ont été inachevées, peu méthodiques et anecdotiques. À cet égard, il ne fait guère de doute que le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (CODESRIA) et l'Organisation pour la recherche en sciences sociales en Afrique orientale et australe (OSSREA) apparaissent comme des signes d'espoir pour l'avenir des sciences

sociales en Afrique. Toutefois, leur champ d'action ne pourrait être suffisamment étendu pour atteindre les coins et recoins de la pauvreté intellectuelle sur le continent.

Plus que la plupart des intellectuels Africains, Mafeje a enrichi notre paysage intellectuel en se colletant avec les questions relatives à l'explication historique, à la manière dont il faudrait rattacher la science et l'idéologie au développement, comprendre les contraintes auxquelles l'état néocolonial est confronté en Afrique, combiner l'histoire sociale à l'expérience ethnographique, et, d'une façon générale, allier les quêtes in-

tellectuelles à l'engagement politique. Il représente la conscience collective des sciences sociales africaines, et en raison de la grande légitimité et crédibilité dont il jouit à travers le continent, il n'est pas surprenant qu'il ne soit pas aimé par ceux au dehors du continent qui souhaiteraient écrire sur l'Afrique d'une manière qui fausse les intérêts des peuples d'ici et leur porte préjudice.

Il est bon que nous honorions Mafeje en tant que guerrier intellectuel, afin de permettre aux jeunes générations de mesurer la profondeur et l'ampleur de sa contribution, et de s'inspirer de son irrévérence et de son esprit irrépressible.

Honneurs à un Géant

Note sur le Panel spécial Archie Mafeje de la Conférence magistrale du 30^e anniversaire du CODESRIA qui s'est tenue à Dakar en décembre 2003

« Je voudrais remercier le CODESRIA pour ce grand honneur, ce qui ne veut pas dire que je suis reconnaissant. Peut-être bien que vous ne me souhaitez pas de mourir prématurément, mais de mourir comme il faut. Quand on honore des gens, on le fait habituellement après leur mort, et la gloire vient après leur mort. Mais cette gloire vient avant ma mort. En fait, j'avais été prévenu par le philosophe Hountondji qui m'avait dit : « Attention, n'accepte pas cette chose. »

Comme on pouvait s'y attendre, la réponse initiale d'Archie à deux heures de présentations et de témoignages mettant en exergue sa contribution à la recherche africaine et mondiale et ses qualités humaines extraordinaires, fut à la fois de souligner le côté rituel de ce genre de pratiques et de nous rappeler qu'il était né d'une communauté de chercheurs dont la préoccupation première devrait être comment donner naissance à et nourrir plus de chercheurs comme lui.

Honorer les gens a été parfois, en effet, une façon de les enterrer. Il n'en est pas ainsi avec le panel du CODESRIA, pourrait-on soutenir ; car, comme l'a expliqué Adebayo Olukoshi, le Secrétaire exécutif, dans sa déclaration liminaire au panel, l'idée était de perpétuer une tradition du CODESRIA, celle de rompre, précisément, avec la terrible habitude des milieux uni-

Ebrima Sall
CODESRIA, Dakar,
Sénégal

versitaires africains qui consiste à reconnaître les grands scientifiques africains seulement après qu'ils ont été reconnus par l'Occident et après leur mort. La Charte du CODESRIA prévoit que l'on confère le titre de « Membre à vie » à certains des scientifiques africains les plus illustres, et la Conférence du Vingtième anniversaire du CODESRIA qui s'est déroulée en 1993 était une occasion pour Samir Amin, Abdallah Bujra et Govan Mbeki de recevoir le titre de « Membre à vie » du CODESRIA. La Dixième assemblée générale du CODESRIA, qui s'est déroulée à Kampala en décembre 2002, comportait également un panel spécial sur les travaux de Samir Amin.

Le sarcasme et les appréhensions de Mafeje sur le fait qu'il soit honoré de son vivant étaient donc plus une sorte de rappel, à nous autres des milieux universitaires africains, que le meilleur moyen d'honorer des gens comme lui n'est peut-être pas de les faire paraître comme des personnes extraordinaires, mais à la fois de préserver les conditions qui permettent aux milieux universitaires de produire

plus de grands chercheurs et de mettre en exergue les principes, éthiques, valeurs et pratiques que les jeunes générations de chercheurs devraient être encouragées à chérir, et de dépeindre des personnes telles que lui comme des exemples vivants de ce que, en travaillant dur, elle (la jeune génération) pourrait chercher à atteindre. Le mentorat de jeunes chercheurs était en fait l'une des principales préoccupations de Mafeje. Je reviens sur cette question plus loin.

Le débat d'experts et les nombreux témoignages qui ont suivi étaient chacun un mélange de souvenirs personnels et de rencontres, intellectuelles ou autres, avec Mafeje, et une discussion de ses contributions à la recherche sur un large éventail de questions telles que la démocratie, la liberté académique, les questions foncières et agraires, et la nature de la recherche elle-même. Les présentations ont commencé par un portrait d'Archie Mafeje, l'homme et le chercheur (Ebrima Sall), suivi d'une présentation sur le style de recherche d'Archie : « croiser le fer dans les sciences sociales » (Fred Hendricks). Sam Moyo, le troisième orateur, a axé sa présentation sur le travail de Mafeje sur les questions foncières et agraires. Eddy Maloka a parlé de la place d'Archie aujourd'hui dans la communauté de chercheurs sud-africains où il est resté

un personnage relativement inconnu, en particulier de la jeune génération, un argument que Jimi Adesina a également fait valoir dans sa contribution au débat général. Maloka a également abordé le rythme lent du changement dans le secteur de l'enseignement tertiaire dans l'Afrique du Sud postapartheid, en particulier dans les questions relatives à la réforme du programme d'études, et Tandeka Nkiwane a discuté de la contribution de Mafeje au débat sur la démocratie. Les intervenants de la salle étaient notamment Helmi Sharawy, Samir Amin, Thandika Mkandawire, Jimi Adesina, Said Adejumobi, Kunle Amuwo, et Shahida El-Baz, l'épouse, amie et collègue qui a partagé 35 ans de la vie de Mafeje.

Mafeje : l'Homme et le Chercheur

Il a été rappelé aux participants que Mafeje aimait dire qu'il était sud-africain de naissance, hollandais de nationalité et égyptien d'adoption, car il a vécu au Caire pendant 24 ans. Il a passé son enfance et son adolescence en Afrique du Sud sous le régime de l'apartheid. Après un premier diplôme en zoologie et sciences botaniques, Mafeje obtint une maîtrise en anthropologie sociale à l'Université du Cap. Son mémoire de maîtrise sur le leadership au Transkei a été rédigé dans un monastère. Il obtint un doctorat de sociologie et d'anthropologie à l'Université de Cambridge, et retourna travailler en Afrique du Sud où on lui refusa un poste à l'Université du Cap (UCT) où il allait devenir le premier chargé de cours noir-africain. Par la suite, la vie d'Archie prit un tournant spectaculaire, car il partit alors en exil et ne retourna dans son Afrique du Sud natale que tout récemment. Il a occupé des postes supérieurs dans de nombreuses universités en Afrique et en Europe, y compris l'Université de Dar es-Salaam en Tanzanie, l'Université américaine du Caire, l'Université d'Afrique du Sud à Pretoria et l'Institut d'études sociales aux Pays-Bas. C'est aux Pays-Bas qu'en 1973, il devint Professeur d'Anthropologie et de Sociologie du Développement au Queen Juliana par une loi du parlement, avec l'approbation de l'ensemble des 29 universités des Pays-Bas. Cette loi a été publiée dans les prestigieuses Pages Bleues du bottin national néerlandais. Il s'agissait de l'une des plus hautes distinctions qu'un chercheur pouvait recevoir aux Pays-Bas. Il n'avait alors que 34 ans. Ses articles qui font école, ainsi que ses nombreuses autres publications, témoignaient du fait qu'il était sans doute

l'un des chercheurs les plus distingués que notre continent ait produit. Il était membre du Comité scientifique du CODESRIA au moment de sa disparition.

Les panélistes et les participants en général étaient unanimement d'accord sur ce qui était considéré comme les principaux traits de la personnalité de Mafeje. Il était d'une rigueur extrême, tant comme chercheur que dans son attitude personnelle dans la vie. « Archie ne supporte pas la paresse ». Et « Mafeje ne supporte pas le manque de sérieux, d'où qu'il vienne ». Ces phrases ont été répétées à maintes reprises au cours du panel spécial du CODESRIA. « Mafeje avait horreur des banalités et des platitudes, car il pensait que les gens doivent faire preuve d'une certaine indépendance de pensée » (Hendricks). Il avait un sens de l'intégrité élevé et un grand sens de la responsabilité sociale, et il était féroce-ment indépendant dans sa façon de penser, tout comme à l'égard de structures telles que les partis politiques. « Mafeje ne supporte pas les imbéciles ». Il était « tout à fait intransigeant » sur des questions de principe, et il « ne livrait jamais de batailles personnelles » (Shahida El-Baz). Il était très direct et parfois brutal dans ses critiques, et plutôt agressif, chose qui déstabilisait nombre de jeunes chercheurs.

Plusieurs de ses proches amis, cependant, soutenaient que derrière le Mafeje agressif et féroce-ment critique se cachait un homme plutôt timide. Il était aussi très fidèle à ses amis, au CODESRIA, et aux chercheurs africains en général. La complexité de sa personnalité est probablement mieux décrite dans un hommage très émouvant à son père, écrit par Dana Mafeje quelques jours après sa mort :

Beaucoup d'entre vous avez écrit sur ses prouesses académiques, son esprit de génie, son intelligence unique et sa lutte interminable pour sa nation et pour une Afrique plus forte. J'ai reconnu toutes ces qualités en lui dès le plus jeune âge, mais ce n'est que plus tard que j'ai réalisé que Papa était un « Géant », pas seulement au sens intellectuel du terme, mais également au sens humain.

Mon père était un personnage critique, mais plein de bienveillance, dur mais rempli de compassion, sarcastique mais empreint de douceur, un peu fou mais si brillant, entêté mais dévoué, mais il était par-dessus tout un passionné.

Derrière cette façade cynique, mon père était l'homme le plus aimant, le plus chaleureux et le plus généreux que je n'aie jamais rencontré. Je me souviens encore très bien des moments où il m'habillait pour l'école, tous les jours (avec une rigueur militaire), me demandant religieusement ce que je voulais manger pour le déjeuner (jusqu'à ce que j'aie 26 ans !). Il ne me pressait jamais de revoir mes cours, car pour lui, les examens étaient faits pour les idiots. Il entretenait de sérieuses discussions avec moi sans jamais me regarder dans les yeux (ceux d'entre vous qui le connaissent personnellement savent de quoi je parle), me parlait avec logique même dans les situations les plus illogiques, me poussait à l'excellence, tout simplement pour que je mérite d'être sa fille, mais surtout parce qu'il était ma référence suprême.

Shahida El-Baz, son épouse, a fait un récit très émouvant des circonstances dans lesquelles ils se sont connus et ont partagé une vie entière de lutte dans le respect mutuel. Elle était étudiante à l'Institut d'études sociales / Institute of Social Studies (ISS) de la Haye, très active dans la campagne contre le refus par l'UCT d'autoriser Archie à prendre un poste auquel il avait été dûment nommé. Pendant sa période de travail à l'ISS, Mafeje était devenu le gourou d'un petit groupe d'étudiants radicaux, comme il allait devenir par la suite un membre essentiel des cercles marxistes et panafricains de l'Égypte. Quand ils prirent la décision de se marier, raconte le Dr El-Baz, il lui a dit : « Je sais que tu feras une mauvaise épouse, mais je n'aime pas les épouses, de toutes façons ».

Selon elle, certains des épisodes qui ont durablement marqué Mafeje étaient notamment son séjour en Namibie, séjour qu'il a en fait écourté, suite à sa déception totale devant le rythme lent des transformations qui avaient lieu après l'indépendance du pays, et aussi aux interminables batailles qu'il a dû mener contre des racistes impénitents qui s'accrochaient désespérément à une mentalité coloniale. Etant donné que le fait d'aller travailler en Namibie était pour lui un premier pas dans son voyage de retour en Afrique du Sud, cette expérience désagréable s'est traduite par un report de presque toute une décennie de ce retour.

Mafeje a servi de mentor à de nombreux chercheurs africains, et nombre de ceux-là, y compris certains des panélistes, trou-

vaient qu'il était dur avec eux, parce qu'il avait comme référence la formation rigoureuse qu'il avait lui-même suivie et les normes très élevées qu'il s'était fixées en tant que chercheur. Comme l'a dit une fois le sociologue sénégalais Momar Coumba Diop, Archie était ce qu'il aurait appelé un « aristocrate du savoir » et une espèce d'artiste créatif. Cependant, il était aussi un chercheur très engagé, dont la mission n'était rien de moins que la libération des Africains et la construction d'une communauté de chercheurs viable et auto-suffisante en Afrique. Sa curiosité intellectuelle n'avait pas de limites. Je me souviens de lui expliquant comment il avait passé six mois sous l'eau, à observer la flore et la faune de l'Océan Atlantique dans un sous-marin soviétique.

Croiser le fer en Sciences sociales

Fred Hendricks appelait Mafeje un « guerrier universitaire ». Mafeje considérait la discussion comme la guerre, et parlait explicitement de « croiser le fer » avec Ali Mazrui, dans le fameux débat Mafeje-Mazrui qui s'est poursuivi pendant deux ans dans les colonnes du *Bulletin du CODESRIA*. La forte métaphore « la discussion c'est la guerre » pouvait aussi s'appliquer aux échanges entre Mafeje et Sally Falk Moore, suite à la critique qu'il a écrite sur le livre de Moore sur *Anthropology and Africa*. La critique a été publiée dans le numéro inaugural de la Revue africaine de Sociologie / *African Sociological Review* en 1997. « Ses polémiques sont pleines de la métaphore de la guerre » (Hendricks) : « S'il y a une chose que les primitifs ne peuvent pas faire, c'est se battre dans l'obscurité » (Mafeje).

Du point de vue de la plupart des panélistes et des participants au grand débat, la recherche de Mafeje était un prolongement de ses batailles pour l'Afrique, car il était « totalement plongé dans la bataille pour l'Afrique ». Une bonne illustration de cette affirmation est son article qui fait école (publié en 1971 dans la revue *Journal of Modern African Studies*) sur l'idéologie du tribalisme, une idéologie qui, soutenait-il,

apportait certaines façons de reconstruire la réalité africaine. Elle considérait les sociétés africaines comme particulièrement tribales. Cette approche produisait certaines œillères ou prédispositions idéologiques qui faisaient qu'il était difficile pour ceux qui sont associés avec le système de voir

ces sociétés sous un autre angle quelconque. Certains modes de penser chez les chercheurs européens en Afrique et leurs homologues africains ont donc persisté, malgré les nombreux changements économiques et politiques importants qui sont survenus sur le continent au cours des 75 à 100 ans écoulés.

L'idéologie de l'altérité qui est si centrale à l'anthropologie coloniale est imprégnée d'un racisme profondément ancré que Mafeje a mis à nu avec brio. D'où les questions qu'il pose dans sa monographie intitulée *Anthropology and Independent Africans: Suicide, Or the End of an Era?*: quel est le fondement épistémologique de la discipline [anthropologie] dans l'Afrique indépendante ? Etant donné qu'elle était fondée sur l'altérité, comment peut-elle survivre alors que le colonialisme a été vaincu ? Cette monographie formait la partie centrale autour de laquelle un symposium était organisé dans le numéro inaugural de la Revue africaine de Sociologie / *African Sociological Review* en 1997. La déconstruction de concepts hérités des sciences sociales coloniales faisait en fait partie intégrante de la quête d'autonomie dans laquelle étaient engagés, aux côtés de nombreux autres distingués chercheurs africains, Archie Mafeje et Joseph Ki-Zerbo, qui ont été tous deux honorés à l'occasion de la Conférence du 30^e anniversaire du CODESRIA et qui sont partis tous deux.

Un autre bon exemple est la critique par Mafeje du Cadre Alternatif Africain pour l'Ajustement Structurel / African Alternative Framework to Structural Adjustment (AAFSAP), publiée dans le *Bulletin du CODESRIA* en 1990, dans laquelle il appelle ouvertement à « une « reprise de la pensée africaine ».

D'autres concepts qui ont été soumis à une critique approfondie par Mafeje sont notamment ceux de l'ethnicité (discuté par Hendricks), de l'africanité et de la paysannerie. La présentation de Sam Moyo était axée sur les travaux de Mafeje sur les questions foncières et agraires en Afrique. Dans sa critique du Livre Vert de Dessalegn Rahmato sur les organisations paysannes en Afrique, *Peasant Organizations in Africa*, Mafeje a mis en question l'hypothèse selon laquelle il existe des paysans en Afrique et a appelé à une étude beaucoup plus étroite des relations de propriété en milieu rural africain, plutôt que de transposer des concepts empruntés à la sociologie et l'anthropologie

européennes. C'était en partie en réponse aux travaux de Samir Amin sur le mode de production tributaire et sa caractérisation de certains rapports sociaux de semi-féodaux.

Concernant la question foncière, selon Moyo, Mafeje a soutenu qu'en dehors des colonies de peuplement de l'Afrique australe où l'on notait des expropriations foncières massives et une hégémonie raciale, il n'y avait pas de véritables questions foncières en Afrique.

Mafeje croisait donc le fer avec un grand nombre de chercheurs africains et non africains. En plus du débat Mazrui-Mafeje, les exemples cités par les divers panélistes comprennent : les revues critiques du livre de Sally Falk Moore et le Livre Vert de Dessalegn Rahmato que Sam Moyo a commenté dans sa présentation, qui ont tous deux suscité des réactions critiques de la part de leurs auteurs, ses débats avec Samir Amin sur le mode de production tributaire, mais aussi avec l'Organisation pour l'Alimentation et l'Agriculture, la Commission économique des Nations Unies pour l'Afrique, et la Banque mondiale. Mafeje était membre du groupe d'experts qui, à la fin des années 1990, avait été mise en place par le CROP, un programme basé à Bergen, en Norvège, pour examiner les travaux de la Banque mondiale sur la pauvreté.

Les travaux de Mafeje, a soutenu Hendricks, précédaient dans une certaine mesure ce qui a émergé plus tard de l'école subalterne. Il considérait le colonialisme comme un avilissement des Africains. Malheureusement, selon Mafeje, le nationalisme ne finissait pas toujours comme une négation du colonialisme, mais son imitation.

La légitimité dont jouissait Mafeje en Afrique et ailleurs dans le monde a été une source de gêne pour tous ceux qui, notamment en dehors de l'Afrique, souhaitent continuer à écrire au sujet de notre continent de façons qui déforment la réalité. Mafeje représentait la conscience collective des chercheurs en sciences sociales, et ses connaissances étaient encyclopédiques.

Critiques

Mafeje a reçu le titre de Membre à vie du CODESRIA, pour l'ensemble de sa contribution à la recherche. Dans le discours prononcé lors de la cérémonie, il a déclaré qu'il ne se souciait pas de faire l'objet de critique sévère de la part des panélistes,

« car je savais que vous ne me dénonciez pas, puisque vous m'honorez ». Cependant, le panel n'avait pas pour objet de célébrer Mafeje sans critique, mais également de discuter de son œuvre d'un point de vue critique. Comme l'a dit Hendricks, dans sa contribution au panel, il répondait à l'invitation lancée par Archie à la jeune génération de croiser le fer, y compris avec lui. Il a donc souligné deux ou trois domaines dans lesquels il pensait que les positions de Mafeje posaient un problème.

L'un de ces domaines est l'Afrique du Nord, qui est presque totalement absente des travaux de Mafeje. Hendricks pensait que c'était une omission majeure, malgré le fait que Mafeje a vécu en Égypte pendant 24 ans. Cette omission était plutôt difficile à comprendre. Était-ce un reflet de ce que son épouse appelait une « mentalité de réfugié », c'est-à-dire, une certaine réticence de sa part à s'immerger profondément dans la vie sociale et intellectuelle de l'Égypte ?

« Mafeje livrait un combat solitaire » (Hendricks). Pour illustrer son propos, Hendricks a cité la critique par Mafeje des sciences sociales une à une, dans une conférence commémorative qu'il a tenue à Fort Hare en 2001, recommandant, en lieu et place, une approche « afrocentrique ».

Hendricks a également soutenu que vers la fin de sa vie, Mafeje était devenu « un homme amer » (Hendricks) et que l'amertume se glissait parfois dans ses écrits, bien qu'il ne cite aucun exemple de la façon dont cette amertume avait parfois assombri la recherche de Mafeje. Il y avait certainement beaucoup de choses au sujet desquelles Mafeje ne pouvait s'empêcher d'être mécontent. Outre l'expérience namibienne désagréable, quand il retourna en Afrique du Sud même, il était relativement inconnu de la jeune génération et isolé par ceux que leurs politiques rendaient mal à l'aise avec quelqu'un comme lui. Plusieurs orateurs ont souligné le fait que de nombreux chercheurs tels qu'Archie Mafeje, Bernard Magubane et Cheikh Anta Diop soient relativement inconnus des jeunes générations de chercheurs sud-africains, y compris de Jimi Adesina, Kunle Amuwo, Eddy Maloka et Tandeka Nkiwane. Eddy Maloka a expliqué comment l'Africa Institute of South Africa, sous son leadership, essayait de traiter ce problème en instituant un poste de chercheur visiteur Archie Mafeje, avec l'appui de la South African National

Research Foundation. Bien que particulièrement aigu en Afrique du Sud, le problème consistant à faire connaître de grands chercheurs africains aux jeunes générations de chercheurs est un problème à l'échelle de l'Afrique, et c'est la raison pour laquelle le CODESRIA a lancé une Série de conférences spéciales dans le but de permettre à des personnes comme Mafeje (qui était un des nominés de ce programme) de voyager et de donner des conférences dans différentes parties du continent.

En ce qui concerne l'isolement relatif de Mafeje en Afrique du Sud, dans les conversations que j'ai eu le privilège d'échanger avec lui pendant les dernières années de sa vie, il a dit à maintes reprises que certains chercheurs commençaient à se tenir loin de lui à partir du moment où il expliquait franchement ses points de vue sur certaines de leurs publications – qu'il trouvait plutôt imprécises. Il était également malheureux qu'en Afrique du Sud postapartheid, un chercheur du calibre d'Archie Mafeje puisse rester sans un bon régime de pension. Maloka a également fait la même observation importante qu'aucune tentative sérieuse n'est faite pour encourager les chercheurs africains à étudier l'histoire des mouvements de libération, en particulier ceux d'Afrique australe – même l'histoire de l'ANC n'est pas sérieusement étudiée. Son explication était que la recherche sud-africaine a été construite, et est en train de se construire, comme un sous-domaine de la recherche en Europe et aux États-Unis. D'autres lacunes majeures dans la recherche sud-africaine mises en relief par Maloka sont celles de l'étude du marxisme légal, et l'étude de l'Afrique de façon plus générale.

Nkiwane, l'un des panélistes, ainsi que quelques participants de la salle (Samir Amin en particulier) ont soutenu que le génie d'Archie n'était pas tant dans le fait qu'il faisait œuvre de pionnier, mais aussi qu'il revisitait d'anciennes questions, telles que celle de la démocratie (Nkiwane), et la question agraire (Amin). Toutefois, sa critique de l'idéologie du tribalisme a été célébrée comme une contribution qui fait école.

Sur la question agraire, selon Sam Moyo, Mafeje a déclaré qu'à part les colonies de peuplement d'Afrique australe, où il y a eu des expropriations foncières massives et de l'hégémonie raciale, il n'y a pas de véritable question foncière en Afrique.

Défendre cette thèse, a soutenu Moyo, c'était ne pas reconnaître la complexité de la question foncière en Afrique aujourd'hui, en particulier avec l'urbanisation et la migration, d'une part, et d'autre part, les nouvelles façons dont les terres sont concentrées entre les mains d'une poignée d'individus, pour servir d'aménagements touristiques. Il y a des questions territoriales plus larges en jeu, et l'essentiel de la masse terrestre en Afrique australe (environ 40 pour cent), a encore soutenu Moyo, est à présent plus ou moins réservé aux opérations relatives au tourisme, ce qui est une expropriation massive effectuée avec l'appui de l'Etat et des capitaux mondiaux.

Archie Mafeje prenait les chercheurs africains très au sérieux; il lisait et s'engageait avec autant d'écrits savants d'Africains qu'il le pouvait (Mkandawire). C'était un chercheur fuyatif, qui trouvait une base dans des organisations régionales comme le CODESRIA, l'OSSREA et le SAPES, et il est certainement l'un de ceux qui ont le plus contribué à l'édification de ces organisations. Mafeje était un panafricaniste engagé et un chercheur de classe internationale.

D'une certaine manière, il semblait avoir senti que la fin était proche. Dès le début de l'année 2000, plusieurs d'entre nous l'avons entendu dire, de son ton badin habituel, qu'il avait « rendez-vous avec la mort dans trois ans... » C'était comme s'il pouvait prédire quand sa vie allait prendre fin.

Archie était un homme aux identités multiples et multidimensionnel. À sa mort, nombre de ces dimensions ont été mises à nu. Une partie de son voyage s'est terminée dans son village près de la ville d'Umtata, en Afrique du Sud, où il a eu un enterrement décent. Mais des prières ont été formulées pour lui dans des mosquées et des églises en Égypte, au Royaume-Uni et en Afrique du Sud.

La session spéciale organisée pour honorer Mafeje s'est terminée sur une très forte note, avec Archie, dans son humilité quasi-légendaire, rappelant à tout le monde qu'il n'était pas une star/un chercheur solitaire : il y a d'autres personnes, des chercheurs auxquels il a parlé au fil des ans. Parmi ceux qui étaient présents à la session, il cita : Thandika Mkandawire, Samir Amin, Helmi Sharawy et Sam Moyo.

Et il y a encore ceux avec qui il a croisé le fer. La liste est longue. « On ne produit pas les connaissances tout seul... » disait Mafeje.

C'était aussi une occasion pour Mafeje de réitérer ce qu'il disait tout le temps :

que le CODESRIA devrait continuer à encourager la multidisciplinarité. C'est pourquoi quand, en tant que nouveaux membres du Comité scientifique, « on nous a demandé d'écrire des notes sur l'état de la discipline, concernant nos dis-

ciplines respectives, nous avons refusé de le faire ».

Tel fut le Professeur Archibald Mafeje, ou « Mr Mafeje », comme il préférerait qu'on l'appelle.

À Dieu, Prof.!

Archie Mafeje : le Local et l'Universel

Dans son discours à la National Research Foundation en Afrique du Sud, au mois de mai 2001, sur « The Impact of Social Sciences on Development and Democracy: A Positivist Illusion » (L'impact des sciences sociales sur le développement et la démocratie : une illusion positiviste), Archie Mafeje a soutenu ceci :

Il est des philosophes qui croient que l'universel est contenu dans le local. Cela n'est vrai que si le local est universellement reconnu. La soi-disant renaissance africaine n'est pas universellement reconnue. Ses représentations intellectuelles font défaut et ses déterminations politiques sont en question. Cela soulève deux questions : i) l'indigénisation du savoir en Afrique ; et ii) la signification politique de l'africanité ou la soi-disant renaissance africaine. Ces deux questions ne sont pas répandues dans l'Afrique du Sud blanche et en Occident en général. Dans leurs connotations immédiates, celles-ci ne signifient rien de plus que l'affirmation d'une nouvelle identité de soi. C'est inévitablement que toute identité émerge en tant que catégorie opposée à une autre/d'autres. De même, c'est inévitablement que l'affirmation de toute identité provoque des répulsions également subjectives/idéologiques de tout ce qui est perçu comme de l'altérité.¹

Mafeje s'inscrivait ici en faux contre l'« illusion » du positivisme dans les sciences sociales, en faveur d'une « science sociale normative, c'est-à-dire, une science sociale qui non seulement reconnaît le fait qu'elle n'est pas "impartiale", mais qu'elle est prête à affronter et à objectiver des questions sociales et morales telles que la pauvreté, le racisme et la mondialisation ». Cependant, le dialecte du local et de l'universel et la tension entre ces deux concepts, ou le moi et l'autre

Eddy Maloka
Secrétariat du NEPAD,
Pretoria, Afrique du Sud

qu'il décrit dans la citation ci-dessus expliquent en quelque sorte la façon dont il a été reçu dans son pays, l'Afrique du Sud, à son retour d'exil.

Dans l'un des hommages à Mafeje, Jimi Adesina raconte comment, « au cours de notre dernière conversation, il [Mafeje] parla de son isolement et de sa solitude en Afrique du Sud (chez lui, dans son lieu de naissance, dans un pays qui nous a donné l'un des esprits les plus fins de la communauté mondiale des sciences sociales) ». Et c'est-là en effet l'un des thèmes qui ont émergé des discours des amis et parents lors d'un service commémoratif organisé en son honneur à l'Université d'Afrique du Sud (UNISA), quelques jours avant ses funérailles.

Dans son hommage à Mafeje largement répandu, Pallo Jordan, ministre sud-africain des Arts et de la Culture, rappelle que Mafeje « se présentait comme sud-africain de naissance, hollandais par citoyenneté et égyptien par domiciliation. Son retour au pays natal avait pour but non seulement de fusionner tout cela en un tout, mais aussi de passer les dernières années de sa vie comme un exemple vivant du cosmopolitisme africain ». ² Un autre observateur présentait Mafeje comme un « critique afrocentrique de l'anthropologie coloniale et des déformations de l'Afrique dans les milieux universitaires occidentaux, connu pour son franc-parler ... [ses] travaux ne sont pas bien connus des jeunes chercheurs et ne sont pas diffusés aussi largement qu'ils le méritent dans les moyens de communication occidentaux ». ³ Mahmood Mamdani est d'accord : « L'important est d'immortali-

ser le sens de sa vie et de son œuvre de manière à le rendre accessible à la jeune génération, ceux qui n'ont pas eu l'occasion de le connaître personnellement comme nous ».

Quand j'ai persuadé Mafeje de retourner « au pays » il y a quelques années, c'était entre autres dans l'intention de rapprocher de sa patrie son influence intellectuelle et le respect qu'il commandait sur le continent et dans le monde. Nous avions espéré qu'il consacrerait toute force qui restait encore dans son corps et dans son esprit à assembler ses travaux en vue de leur publication et dissémination. C'est une tâche pénible non encore accomplie.

J'espérais aussi que le retour de Mafeje dans son « pays » apporterait plus d'énergie et peut-être même d'orientation, dans le débat en cours sur le rôle et la contribution des intellectuels noirs dans la transition postapartheid. Ce débat porte sur trois domaines connexes. Premièrement, il y a la préoccupation suscitée par le fait que le discours public dans l'Afrique du Sud postapartheid est largement dominé, façonné et mené par ceux qui étaient historiquement privilégiés par le passé, en raison de la couleur de leur peau. En effet, lors de sa 52e conférence nationale de 2007, le parti au pouvoir, l'African National Congress (ANC), a délibéré sur ce défi sur le thème : « Communications and the Battle of Ideas » (La communication et la bataille des idées). L'une des résolutions adoptées à la conférence à cet égard engageait le parti à « communiquer vigoureusement les perspectives et valeurs de l'ANC (l'État développementaliste, les droits collectifs, les valeurs des soins et de la solidarité communautaire, l'ubuntu, le non-sexisme, etc.) par opposition aux perspectives idéologiques des principaux médias actuels (le néolibéralisme, un État faible et passif, l'accentuation excessive des droits indi-

viduels, le fondamentalisme de marché, etc.) » ; et que « la bataille des idées doit être menée avec des actes, et pas seulement de la théorie, et ces actes doivent trouver leur expression pratique à travers les structures de l'ANC ». En conséquence, « l'organe du parti, *ANC Today*, a par la suite comporté un article principal intitulé : « The Voice of the ANC Must Be Heard »!

Le deuxième domaine sur lequel porte le débat concerne l'absence virtuelle d'une intelligentsia noire dans le pays. Pitika Ntuli dresse un portrait troublant :

En Afrique du Sud, avec l'avènement de la nouvelle donne, les intellectuels ont été attirés dans le gouvernement pour occuper des fonctions bureaucratiques, au détriment de l'université. Ceux qui s'y sentaient à l'étroit ont été à leur tour attirés par le monde des entreprises. Dans ces deux nouvelles institutions, leurs voix sont circonscrites par la logique de la survie. Il y a ceux qui ont choisi la voie des ONG mais, même là-bas, ils ont constaté que s'ils parlaient, ils ne recevraient pas de financement de l'Etat. D'autres ont cherché d'autres moyens de contribuer à la société plus large : ils ont cherché du financement auprès d'agences internationales, mais cela généra de nouveaux problèmes ; ils ont été accusés de collaboration avec des ennemis de l'Etat ou ont été utilisés par ces agences pour subvertir notre démocratie nouvelle.⁴

De même, pour Ebrahim Harvey,

parallèlement au déclin de la société civile, nous avons assisté au déclin de la production des intellectuels noirs. Il s'ensuit une pénurie d'intellectuels noirs indépendants et engagés. Ainsi, dans chaque domaine, le discours continue d'être dominé de façon écrasante par les universitaires et intellectuels blancs.⁵

Enfin, il y a une tendance chez l'establishment des intellectuels et faiseurs d'opinion blancs à nier la crédibilité et la signification du terme « race » dans l'Afrique du Sud d'aujourd'hui parce que, soutiennent-ils, l'apartheid est mort ! Ce qui importe maintenant, pour la gauche marxiste blanche, c'est la « classe » ou, pour la plupart, la peur d'être écrasés par une ANC toute puissante. Quand certains intellectuels noirs s'organisèrent en Native Club en 2006, le club fut rejeté par les médias et autres forums publics, d'autres

le comparant même au « Broederbond » (Ligue des Frères) des nationalistes Afrikaners pendant l'apartheid. Récemment, des journalistes noirs ont convoqué un Forum de journalistes noirs, et cette initiative aussi a suscité du mépris au sein de l'establishment des faiseurs d'opinion blancs, avec des journalistes blancs allant jusqu'à resquiller dans une réunion du forum pour jouer les héros et les martyrs pour la « liberté » d'expression et d'association ». Dans le cas du Native Club, ils ont avancé l'argument que le fait que les noirs s'organisent en des organisations exclusives ou, selon leurs propres termes, de type apartheid, est du racisme. Cependant, de nombreux espaces publics du pays, y compris les organisations, demeurent exclusivement blancs à cause de contraintes structurelles et d'entraves à l'accès et l'entrée des noirs, du fait de l'impact de siècles de régime colonial.

Malheureusement, Mafeje ne pouvait pas rentrer dans ce débat et y trouver sa voie. Sa stature intellectuelle imposante et son franc-parler auraient pu aider à établir le bien-fondé de l'argument en faveur d'une intelligentsia noire très dynamique, forte et indépendante, en tant que force avec laquelle compter en affrontant le legs tenace de l'apartheid. Pour être honnête, il commençait à sentir le poids de l'âge.

Peut-être qu'un autre facteur qui a contribué à la solitude de Mafeje à son retour « au pays » était le fait qu'il n'a jamais été actif au sein de l'establishment du mouvement de libération. Jordan fait la remarque suivante dans l'hommage à Mafeje :

Bien qu'étant un ardent défenseur de la libération africaine depuis l'époque où il était étudiant à [l'Université du Cap] UCT, Archie Mafeje était extrêmement sceptique en ce qui concerne les mouvements de libération nationaux. Il se plongea dans l'étude des mouvements nationalistes anticoloniaux à travers l'Afrique subsaharienne. Il retira son soutien à tous les mouvements de libération sud-africains et même après 1994 il semblait dubitatif à propos de son retour dans son pays, l'Afrique du Sud, préférant s'attacher au Centre de recherche multidisciplinaire nouvellement établi à l'Université de Namibie, en qualité de directeur. Il a fallu les efforts de ses anciens amis et collègues à l'UCT pour le persuader de faire une demande de poste à l'Université d'Afrique du Sud.⁶

En fait, pour Mafeje,

les gouvernements déterminent les options de « développement » mais ils ne sont pas source de toute sagesse, comme n'importe quel philosophe social ou expert en sciences sociales en conviendrait. La critique est l'engagement ultime de tout bon expert en sciences sociales. La science sociale tendancieuse est non seulement une confirmation du statu quo mais aussi, est anti-intellectuelle et donc nuisible au développement humain/social. Les aperçus de la science sociale critique sont indispensables pour le développement social et la gouvernance éclairée.⁷

Naturellement, quand la gauche sud-africaine débattit de l'avenir du socialisme au début des années 1990, à la suite de l'ouvrage de Joe Slovo « Has Socialism Failed? », Mafeje entra dans la bataille avec « The Bathos of Tendentious Historiography ». Eclairé, pour ainsi dire, par la conviction que Slovo était « un staliniste confirmé jusqu'au moment de la rédaction de l'essai à l'étude, Mafeje soutint que le Parti communiste sud-africain – South African Communist Party (SACP) était formé d'émigrés blancs communistes [qui] dépendaient dans une très large mesure de l'Union soviétique et n'avaient pratiquement aucune consistance à l'intérieur du pays ». Pour lui, le Parti « a réussi à séparer le mouvement national noir au beau milieu pour servir ses propres desseins. Ayant perdu tout soutien des travailleurs blancs ... il a cherché une base au sein du mouvement national noir *sans abandonner sa position privilégiée*, comme un « parti d'avant-garde » [souligné dans le texte]. Ainsi, conclut, Mafeje, « ... si ce n'était à cause de son [la SACP] ingérence intéressée, un certain nombre de divergences, par exemple entre le Unity Movement et l'ANC, et entre l'ANC et le PAC, aurait pu être résolu ».⁸

Dans son étude du débat sur « Has Socialism Failed? », Pallo Jordan a fait remarquer à l'époque que

Malheureusement, Mafeje ne s'est pas engagé avec Slovo, choisissant plutôt de réprimander la SACP et son allié, l'ANC, au sujet des politiques qu'ils poursuivent pour faire tomber l'apartheid. Bien que ... Mafeje ait pu faire valoir un certain nombre d'arguments valables, ceux-ci se sont perdus à cause de la position africaniste

qu'il adoptait. C'était malheureux parce que le marxisme sud-africain a une tradition théorique extrêmement sous-développée, à laquelle Mafeje aurait pu apporter une contribution plus substantielle s'il avait contenu son mauvais caractère. En la circonstance, son désir de régler des comptes avec ses adversaires idéologiques prit le meilleur sur lui.⁹

Mafeje n'aurait peut-être pas eu l'impact que nous espérions tous à son retour au « pays », mais peut-être était-ce parce qu'il était l'expression vivante du dialecte du local et de l'universel; un Africain vivant sans frontières, qu'elles soient géographiques ou intellectuelles. Il n'aurait peut-être pas été « un des commissaires dans les tranchées du mouvement de libération, de crainte d'être contraint par des « frontières » négociant la dialectique du local et de l'universel, mais il était sans aucun doute l'un des pionniers des connaissances dont nous sommes armés aujourd'hui, dans notre lutte pour la libération totale de notre continent.

Mais Mafeje pouvait changer des vies aussi, et même les transporter du local au-delà de l'universel, comme celle de Ken

Hughes, actuellement au Département de Mathématiques et Mathématiques Appliquées à l'UCT, qui faisait partie des quelque 200 étudiants qui avaient organisé un sit-in à l'université en 1968 pour protester contre l'« incident Mafeje ». Pour Hughes :

Le sit-in de 1968 à l'UCT fut un évènement marquant, tant pour l'université que pour ceux qui y ont pris part. Plusieurs personnes pour lesquelles ce fut une expérience formatrice sont encre là... Dans mon cas, ce fut le début d'une carrière particulière d'étudiant agitateur international – puisque je suis allé de l'UCT à l'Université de Warwick en Angleterre, où des revendications générales ont abouti à l'occupation de la salle des registres, puis au MIT aux États-Unis où nous avons fait un sit-in pour protester contre la Guerre du Vietnam.¹⁰

Notes

1. Archie Mafeje, 'The Impact of Social Sciences on Development and Democracy: A Positivist Illusion', Discours à la National Research Foundation, 31 mai 2001.

2. Pallo Jordan, 'Statement on the Passing of Professor Archie Mafeje by Minister of Arts & Culture', 4 avril 2007.
3. 'Celebrated African Anthropologist Archie Mafeje is Dead', *AfrikaNews.org*, 1 avril 2007.
4. Pitika Ntuli, 'We Need Real Intellectual to ask the Right Questions', *Sunday Times*, 27 janvier 2008.
5. Ebrahim Harvey, 'South Africa: Where are the Black Thinkers of the Left?', *Online Mail and Guardian*, 5 mai 2006.
6. Jordan, 'Statement on the Passing of Professor Archie Mafeje by Minister of Arts & Culture'.
7. Mafeje, 'The Impact of Social Sciences on Development and Democracy'.
8. Mafeje, 'The Bathos of Tendentious Historiography: A Review of Joe Slovo's 'Has Socialism Failed?', *SAPES*, vol. 3, no. 11 août 1990.
9. Pallo Jordan, 'A Survey of the South African Debate on the Decline of Socialism in Eastern Europe', Parti communiste sud-africain, 1991 [voir site web du SACP].
10. *UCT Monday Paper*, vol. 26.05, 23 avril 2007.

À propos d'Archie

En 1957, fraîche émoulue de l'université, je quittais l'Angleterre pour l'Afrique du Sud, dans le but de me joindre à la lutte là-bas. Je pensais que la révolution était imminente. Désabusée peu après de cette notion, je restais pour apprendre, en partant de zéro, ce que cette révolution impliquait. Finalement, je trouvais mes instructeurs dans l'organisation qui se distinguait de toutes les autres organisations du mouvement libérateur pour sa probité absolue, sa politique non collaborationniste et son programme non négociable de demandes démocratiques. Cela se passa au Cap, quand je pris providentiellement un poste à l'université qui, du même coup, me procura des moyens d'existence et m'introduisit à la politique du Unity Movement, grâce à un groupe de jeunes membres de ce mouvement qui y étudiaient. C'est ainsi que je fis la connaissance d'Archie.

Déjà un cadre expérimenté du Unity, fraîchement arrivé du Cap Oriental pour faire

Deirdre Levinson
New York, États-Unis

des études (après un essai en sciences biologiques) en vue d'obtenir un diplôme d'Anthropologie sociale, c'était alors un jeune homme d'une vingtaine d'années, grand, maigre et agile, qui s'habillait avec goût, bien que sa garde-robe fût peu fournie. Son visage aussi, très chargé et singulièrement résolu, était intéressant, mais pas par sa beauté. Des années plus tard, alors qu'Archie se trouvait à Dar-es-Salam, ce visage essuya le choc d'une collision frontale avec une voiture qui le traîna d'un hôpital à l'autre des mois durant. Dès que j'appris la triste nouvelle, je lui écrivis en toute hâte pour lui dire, en guise de consolation, que c'était une grande chance qu'il ait été touché au visage seulement, puisqu'il n'a jamais été beau et

donc n'avait rien perdu. Mais ce n'était pas sa beauté qui le préoccupait. De l'hôpital de Copenhague où il se trouvait cette fois-là et s'apprêtait à subir une opération hautement spécialisée de sa mâchoire, il répondit pitoyablement : « Pendant deux semaines, j'aurai la bouche fermée. Vous vous imaginez ? » C'était en effet à peine imaginable. Je n'ai jamais connu quelqu'un de si laconique qui avait tellement à dire, « à discuter » comme il disait.

Il était toujours occupé à cela, discuter, analyser, faire la synthèse, partout sur le campus, à la seule exception du « Blackies » Corner – ainsi appelé parce que c'était la chasse gardée incontestée des non-blancs. Archie dénonçait cela comme de la ségrégation volontaire. Il ne mettrait jamais les pieds au « Blackies » Corner. De même, pendant les cours, alors que les étudiants non-blancs occupaient habituellement la rangée du fond, Archie s'asseyait au premier rang, flanqué d'une fille blanche en admiration de chaque côté. Toujours égal

à lui-même, l'acharnement qu'il mettait à protéger son autonomie était tout aussi évident pour nous tous qui le connaissions dans le Unity Movement ces années-là. Ne faisant pas partie de ceux qui respectent les personnes, il gardait une distance mesurée d'avec les dirigeants, le meilleur moyen (comme il le fit savoir) pour que le travail de son Mouvement soit fait.

Pendant sa première année à l'UCT, il lui arrivait de passer à mon bureau « pour discuter » entre deux cours. Mais par la suite, comme nous nous connaissions davantage, il préférait venir dans mon logement (toujours passager en ces temps-là, puisque je devais décamper à chaque fois que ma logeuse protestait contre les visiteurs noirs ou que des voisins scandalisés appelaient la police). Il passait régulièrement en se rendant dans les townships où il effectuait ses travaux de terrain, m'apportant ses connaissances d'initié et son observation méticuleuse des habitants des townships, la classe ouvrière africaine d'une grande diversité, dont, selon moi, il interprétait le mieux, de tous les camarades qui ont contribué à mon éducation politique, la lutte jusqu'ici désunie, parce qu'il était proche des populations qu'elle concernait au plus près. Il était ma référence politique ces années-là, et il l'est resté pendant toutes les années qu'a duré notre amitié de toujours.

Archie faisait partie de ces intellectuels qui (comme il les décrivait), petit-bourgeois par définition, mais cherchant activement à transformer leur société, se sont mis du côté des ouvriers/paysans dans leur lutte pour le socialisme. Conscient de la contradiction inhérente à cette position, il propose dans l'un de ses essais que « l'intellectuel, comme le samouraï, devrait s'armer de deux sabres – l'un pour tuer ses ennemis, et l'autre pour se donner la mort quand il trahit sa cause ». Mais Archie n'a jamais eu besoin que d'un sabre. La cause qu'il servait était la transformation sociale, politique et économique de l'Afrique, rien de moins.

Dans cette vision globale d'une Afrique socialiste, sa passion intellectuelle inépuisable trouva sa forme et sa portée commensurables. Ainsi (pour citer un des premiers hommages du CODESRIA), « rien ne pouvait ébranler sa position ».

Les adversaires d'Archie en Afrique du Sud, en majorité des intellectuels du groupe de petit-bourgeois qui partagent les profits de l'accord négocié de l'ANC, s'imaginaient d'avance que sa présence parmi eux serait une menace directe, ce qui n'avait rien d'étonnant. C'est la raison pour laquelle, quand – libre de retourner en Afrique du Sud dans les années 1990, en tant qu'éminent chercheur de renommée internationale – il chercha un emploi approprié dans son alma mater, l'administration de l'UCT, loin de faire amende honorable comme il se devait pour l'annulation lâche de sa nomination en 1968 par ses prédécesseurs, inventa toutes sortes de moyens déloyaux pour ne pas l'admettre. Pas plus qu'elle ne fit davantage, quand il est retourné définitivement en Afrique du Sud en 2002, que de lui envoyer l'année suivante des excuses uniquement pour l'offense de 1968, assorties d'une offre tout aussi vaine de doctorat honorifique – deux tentatives qu'Archie, en homme qu'on ne cherche pas, ignora délibérément. Et l'affaire en resta là jusqu'à sa mort l'année dernière, où les étudiants se lancèrent dans une manifestation en son nom si bruyante et largement diffusée que l'administration, prenant peur, changea de position sans détour. Avec l'intention déclarée de « clore l'affaire Mafeje », elle envoya son émissaire aux obsèques d'Archie avec les assurances que le Comité exécutif du Conseil de l'UCT, reconnaissant « la profonde injustice qui a été faite », a résolu que « soit capté pour toujours son impact en tant que chercheur d'un talent extraordinaire, » et promis « de trouver des moyens pratiques » à cet effet.

Comme il apparaît aujourd'hui, les gardiens postapartheid de l'UCT qui avaient tenu l'« impact » d'Archie en dehors du

programme d'études avec tant de zèle, avaient étroitement serré leurs rangs contre lui, avec la connivence facile de leurs universités sœurs, et l'ont effectivement ostracisé jusqu'à la fin de ses jours, ont essayé ces derniers temps de faire amende honorable. Dans ses excuses publiques pour le fait que l'Université n'ait pas « ramené chez lui, à l'UCT, un chercheur africain très important », le nouveau vice-chancelier est allé jusqu'à dire que l'Université « n'a pas fait d'effort engagé... et qu'il est même possible qu'elle ait agi de façon préjudiciable au Professeur Mafeje une deuxième fois dans les années 1990 ». En ce qui concerne d'autres réparations, la première et la plus remarquable sur la liste est l'engagement de l'Université à ouvrir ses archives aux « chercheurs désireux de faire de la recherche sur les événements entourant Archie Mafeje à l'UCT ». Les recherches dans les archives sur l'annulation par le Conseil de l'Université de la nomination d'Archie en 1968 ont déjà révélé que le ministre de l'Éducation, dans ses discussions avec le Doyen de l'UCT à l'époque, l'avait informé du « dossier d'activités subversives de Mafeje ». Mais on peut être sûr que la recherche pour savoir ce qui a motivé la conduite tout aussi indigne du Conseil postapartheid dans les années 1990 ne donnera pas de matériel aussi révélateur. En effet, le silence assourdissant de l'Université sur la politique d'Archie jette un doute sérieux sur son aptitude à célébrer la mémoire de l'homme dont l'engagement inébranlable envers les intérêts de la majorité non prise en compte de la population sud-africaine l'a si fortement décommandé auprès du corps universitaire du gouvernement comprador sud-africain.

Il reste, pour les membres de sa famille, ses collègues, ses étudiants, ses camarades et ses amis à qui il était très cher, et qui connaissent mieux l'importance vitale pour l'avenir de l'Afrique de l'ensemble de son œuvre transformative, toujours honnête et sans crainte, à continuer de porter haut le drapeau d'Archie.

Archie, mon cher Archie

Archie était un homme de la Renaissance. D'autres ont écrit sur ses facultés intellectuelles remarquables, qui sont si bien connues dans les cercles universitaires et politiques qu'elles n'ont pas besoin qu'on en re-parle ici. Il aimait aussi la musique classique qu'il connaissait très bien (je le vois encore, allongé sur le divan, totalement absorbé par la lecture d'un disque). Il avait une connaissance formidable de l'anglais, utilisant fréquemment des mots que les étudiants de 2^e et 3^e cycles de langue maternelle anglaise étaient obligés de chercher dans leurs dictionnaires – et ils trouvaient toujours qu'il les avait utilisés correctement. Il en connaissait un rayon sur les vins, sur les aliments et sur bien d'autres choses trop nombreuses pour être mentionnées ici. Il jouait au tennis de table comme un dieu. Quand il manifestait l'un quelconque de ses intérêts très divers, ce n'était pas pour frimer, mais simplement pour déployer et pratiquer ses connaissances.

J'ai rencontré Archie pour la première fois à Cambridge, dans la bibliothèque du Département d'Anthropologie, en automne 1964. Nous étions arrivés au même moment, lui pour faire son doctorat contre toute attente, après la tourmente et l'expérience de grandir dans l'État d'apartheid de l'Afrique du Sud, et moi en tant qu'étudiante de première année, après avoir travaillé brièvement dans une école multiraciale au Swaziland entre pensionnat d'anglais et université. J'ai gardé un vif souvenir de notre première rencontre. Quelqu'un m'avait dit que l'homme penché à une table absorbé dans la lecture était sud-africain. Je me dirigeais d'un pas alerte vers lui, me présentais, lui dis que je venais juste de rentrer du Swaziland et que j'avais fait du bénévolat au

Katherine Salahi
Université d'Oxford,
Royaume-Uni

bureau de l'ANC à Londres. Quand j'eus fini, il leva les yeux sur moi avec son regard inimitable, narquois, et dit, « Et alors ? »

Il était toujours doué pour faire baisser l'égo des gens quand il le jugeait nécessaire, et savait tout aussi bien encourager la confiance chez les gens. Archie et moi sommes restés amis, et il m'apprit plus que je n'ai jamais pris le temps de l'en remercier. Il m'apprit par exemple à quel point il est vital de mettre en question, d'étudier, de penser de façon indépendante, de rester fidèle à ses principes devant la mode, de ne jamais accepter de compromis.

Archie était toujours provocateur, mais seulement dédaigneux quand il se sentait rejeté. À Cambridge il ne tarda pas à acquérir la réputation de ne pas tolérer les imbéciles, et malheur à celui qui se trouve à l'autre bout de sa langue acerbe. Mais à Dar es-Salaam où je vivais quand il arriva pour prendre son poste de Professeur de Sociologie (et où il faillit être expulsé parce qu'il voyageait avec un passeport sud-africain), je découvris un nouveau côté d'Archie, infiniment patient et souvent affectueux avec ses étudiants, les soutenant, les encourageant, jouant avec eux, leur enseignant tout le temps. Son engagement était total.

Par la suite, Archie me présenta à Shahida, son âme sœur et son égale intellectuelle sauf exception. Shahida et moi devînmes des amies, puis des amies proches, puis

des sœurs. Pour moi, depuis lors, Archie fit partie de ma famille. Les défis intellectuels se poursuivaient chaque fois que l'occasion se présentait, à côté de son extatique « Nous allons avoir un bébé ! » quand ils découvrirent que Shahida était enceinte, son plaisir quand mon fils l'appelait « Daddy Archie » (« Il ne me confond pas avec son père, c'est juste qu'il comprend que je suis dans un rôle similaire »), des repas délicieux servis dans son appartement du Caire, de son explication culturelle de la raison pour laquelle il nous conduisait dans une route à sens unique dans le mauvais sens, de son invitation soudaine à aller à la fenêtre après une longue nuit de discussions sérieuses avec lui et Shahida, pour voir – « c'est ça que j'aime au Caire » – des serveurs qui ont terminé leur travail de nuit à 5 heures du matin et qui jouaient joyeusement au football près du canal.

Dire qu'Archie était un non-conformiste est une affirmation en dessous de la vérité. Dans tout ce qu'il faisait, il était généralement très seul, sans l'aide de personne. Il n'était ni un mari conformiste, ni un père conformiste, mais il adorait sa femme Shahida et sa fille Dana dont il était très fier. Dana apporta beaucoup de joie dans la vie de ses parents ; la décision d'Archie de quitter le Caire pour retourner en Afrique du Sud a dû être la plus difficile qu'il ait jamais prise. Toujours un homme de principe, il fit ce qu'il pensait devoir faire, pour tout ce en quoi lui et Shahida avaient toujours cru. Cela signifie qu'il était seul quand il mourut, isolé du courant dominant de la recherche et de la politique sud-africaine, mais sans aucun doute déterminé jusqu'au bout à continuer à lutter pour une Afrique du Sud véritablement transformée. Quel privilège d'avoir connu l'homme !

Archie Mafeje

Le Professeur Archie Mafeje est né le 30 mars 1936 dans la région du Cap Oriental. Il est décédé le 28 mars 2007, quelques jours seulement avant son 71^e anniversaire. La triste nouvelle de son décès a causé à toute la communauté d'intellectuels africains ainsi qu'à sa famille et ses amis, un choc profond et une peine profonde. On aurait dit que, pendant un moment, le temps s'était arrêté, comme suspendu au bord de l'inconnu.

Archie qui était un des plus brillants intellectuels Africains était un combattant de la liberté africaine, un camarade, un mentor et un ami très spécial pour bon nombre d'entre nous. En sus de tous les projets du CODESRIA, Archie était l'époux de notre chère sœur et amie, Shahida. Sa disparition prématurée nous laisse un sentiment de perte inconsolable et aussi, beaucoup de projets et de rêves non réalisés, étant donné que le CODESRIA avait de grands projets visant à immortaliser ses énormes réalisations et à assurer la continuité du rôle de mentor qu'il ne se lassait jamais de jouer auprès de nous ainsi que de la jeune génération d'experts en sciences sociales.

Par son style controversé, à la fois intellectuel et louable, Archie était un grand penseur, toujours préoccupé par les nombreux problèmes sociaux, politiques et économiques auxquels l'Afrique a eu à faire face, et continue de faire face. Ce serait un manque de perspicacité de notre part de limiter l'appréciation que nous avons de la contribution d'Archie à l'acquisition de connaissances à ses travaux publiés. Pour marquer la plénitude de sa contribution, il nous faudrait admettre que les domaines couverts par ses analyses

Teresa Cruz e Silva
Université Eduardo Mondlane,
Maputo, Mozambique

se faisaient également remarquer à travers ses discours, les thèmes de ses présentations à l'occasion des conférences, ses conférences publiques, et plusieurs autres interventions. Que ce soit dans des œuvres publiées ou inédites, sa pensée qui est d'une grande originalité et d'une profonde qualité, a toujours été une grande source d'inspiration pour plusieurs générations d'intellectuels africains ainsi que pour les Africains de tous horizons dans tous les domaines de la vie.

Archie a été et restera toujours un père fondateur et un guide du CODESRIA. Ses contributions sont d'une telle envergure que l'histoire du CODESRIA ne pourrait être complète sans lui. En guise de reconnaissance pour son immense œuvre, il a été honoré par la Communauté africaine de chercheurs en Sciences sociales qui l'a nommé membre à vie du CODESRIA en 2003, à Dakar, à l'occasion de la Conférence marquant le 30^e anniversaire du Conseil.

En ma qualité de Président en exercice du CODESRIA, sa sagesse, ses conseils ainsi que son sens de l'humour vont me manquer cruellement durant les réunions du Comité scientifique. Avec les autres membres fondateurs, il a tenu plusieurs débats sur l'avenir de l'Afrique. Sa franchise, son intégrité politique et intellectuelle, son immense générosité, et son autoritarisme lui ont valu le profond respect de la communauté académique.

En ce moment de profonde douleur, et au nom des membres du CODESRIA, au nom du Comité scientifique dans lequel il siégeait, au nom du Comité Exécutif et à mon nom propre, je voudrais adresser nos condoléances les plus émues et notre solidarité à la famille d'Archie, à ses collègues intellectuels, à ses amis, ainsi qu'à tous ceux qui ont eu l'occasion de s'abreuver au puits de sa sagesse.

Et enfin, mais pas le moindre, j'ai un mot pour notre chère sœur. Chère Shahida, je suis consciente qu'en des moments de douleur pareille, tout particulièrement à la suite de la perte de quelqu'un que nous aimons si tendrement, les mots de nos amis ne suffisent pas pour combler le grand vide que nous ressentons. Toutefois, je voudrais vous assurer que la famille de CODESRIA marchera à vos côtés, aux côtés de Dana, de Xolane et de tous les autres membres de la famille d'Archie, main dans la main, en ce moment difficile de votre vie, pour vous apporter tout ce que nous pouvons apporter, une épaule sur laquelle vous appuyer. Acceptez donc l'expression profonde de notre amour et notre solidarité. Au nom du CODESRIA, je peux également vous assurer, à vous et à la communauté africaine, de tout notre engagement à prendre les mesures nécessaires pour immortaliser le travail de toute une vie abattu par Archie et pour réaliser le rêve, que nous partageons, de transmettre ses connaissances aux jeunes générations partout à travers le continent et au-delà.

Archie est mort, Archie vit encore. Archie vivra pour toujours dans nos cœurs. Les souvenirs et pensées d'Archie continueront à pousser et à fleurir comme les graines d'un arbre géant.

Hommage à Archie Mafeje

Nous sommes tous ici présents, en raison de l'amour et de l'admiration que nous éprouvions pour le Professeur Mafeje. Son personnage m'a toujours impressionnée et j'ai été complètement séduite par son œuvre.

L'auteur de ce témoignage posthume en l'honneur d'Archie faisait pudiquement allusion au mépris de ce dernier pour la médiocrité, en rappelant qu'il était « moins tolérant avec les chercheurs qui manquaient d'assurance ». Je pense bien qu'il faisait allusion à moi !

Archie pouvait certes se montrer plus qu'intolérant. Mais dans ses écrits et son œuvre académique, il avait pleinement conscience des limites des autres. *Il écrivait dans le but de faire évoluer* praticiens et chercheurs du statut d'objets à celui d'acteurs de la libération des sciences sociales africaines. Il savait à quel point les murs de l'« anthropologie coloniale » étaient infranchissables et reprochait à cette forme complexe d'anthropologie

Hania Sholkamy
Le Caire, Égypte

d'avoir contribué à l'échec de l'anthropologie africaine. Pour libérer cette dernière, les anthropologues devaient maîtriser, appréhender, cerner, disséquer et vaincre l'« anthropologie coloniale ». Cette forme quintessentielle de « déconstruction », la déconstruction en vue de la transformation, constitue un projet tolérant qui indique clairement sa conscience et son acceptation des limites de la pratique intellectuelle de notre temps.

Ses attaques au vitriol contre le postmodernisme sont bien connues de tous, tout autant que sa tentative de déracialisation de l'anthropologie et de suppression du concept central d'altérité sur lequel se fonde cette dernière. Mais en spéculant sur la fin de l'anthropologie, il a amené ses étudiants à aimer cette

discipline. Archie a une fois commenté en ces termes un article affreux que j'avais écrit pour lui : « Vous savez peut-être lire, mais certainement pas écrire ». Il est possible que ce soit toujours le cas, mais c'est grâce à lui si je continue d'essayer.

Il a légué 3 valeurs à ses étudiants et lecteurs :

1- l'importance de la valeur cognitive qui se distingue du vécu empirique ;

2- la clarté et la rigueur dans l'écriture, comme alternative aux cercles d'écriture postmodernistes, c'est-à-dire une écriture dans un style codé mais néanmoins agréable à lire ;

3- le courage d'intégrer un groupe de pairs et d'admettre que certains critères sont devenus désuets et aléatoires.

Merci, Archie, au nom de l'étudiante « pas très brillante » que vous avez aidée à se construire et à qui vous avez inculqué le sens du dépassement. Merci pour votre génie, votre audace et pour tout votre amour.

Mon père

À tous,

J'ai lu et réellement apprécié tout ce que vous avez écrit sur mon père. Au début, je ne le voulais pas, tout simplement parce que je refusais d'admettre l'idée d'avoir perdu un tel homme. Beaucoup d'entre vous avez écrit sur ses prouesses académiques, son esprit de génie, son intelligence unique et sa lutte interminable pour sa nation et pour une Afrique plus forte. J'ai reconnu toutes ces qualités en lui dès le plus jeune âge, mais ce n'est que plus tard que j'ai réalisé que Papa était un « Grand », pas seulement au sens intellectuel du terme, mais également au sens humain.

Mon père était un personnage critique, mais plein de bienveillance, dur mais rempli de compassion, sarcastique mais empreint de douceur, un peu fou mais si brillant, entêté mais dévoué, mais il était par-dessus tout un passionné.

Derrière cette façade cynique, mon père était l'homme le plus aimant, le plus cha-

Dana Mafeje
Le Caire, Égypte

leureux et le plus généreux que je n'aie jamais rencontré. Je me souviens encore très bien des moments où il m'habillait pour l'école, tous les jours (avec une rigueur militaire), me demandant religieusement ce que je voulais manger pour le déjeuner (jusqu'à ce que j'aie 26 ans !). Il ne me pressait jamais de revoir mes cours, car pour lui, les examens étaient faits pour les idiots. Il entretenait de sérieuses discussions avec moi sans jamais me regarder dans les yeux (ceux d'entre vous qui le connaissaient personnellement savent de quoi je parle), me parlait avec logique même dans les situations les plus illogiques, me poussait à l'excellence, tout simplement pour que je mérite d'être sa fille, mais surtout parce qu'il était ma référence suprême.

La dernière fois que j'ai vu Papa, c'était en fin 2005. Nous avons passé une semaine ensemble à Pretoria. On aurait dit qu'il ne voulait pas perdre une seule minute. Il m'a présentée à ma famille sud-africaine et aux amis, m'a prodigué des conseils sur mes relations humaines, sur la vie, le tennis et m'a même appris à cuisiner son fameux curry. Sur le chemin du retour, j'ai appelé ma mère de l'aéroport, tout en larmes, et je lui ai dit que je savais que ce serait la dernière fois que je voyais mon père. Malheureusement j'avais raison.

Il m'a toujours dit que « la vie est injuste » et je n'avais jamais compris ce que cela voulait dire, jusqu'à ce qu'il s'en aille. J'aurais souhaité le voir une dernière fois, lui dire à quel point il était un héros pour moi. J'aurais aimé qu'il sache à quel point il était aimé et admiré. A mes yeux, ce sera toujours Papa, Archie Mafeje, l'homme qui est monté sur un piédestal et n'en est jamais redescendu.

Avril 2007

After 71 years of life, this is what Archie Mafeje would have told you:

My Way

And now, the end is near;

And so I face the final curtain.

My friend, I'll say it clear,

I'll state my case, of which I'm certain.

I've lived a life that's full.

I've traveled each and every highway;

And more, much more than this,

I did it my way.

Regrets, I've had a few;

But then again, too few to mention.

I did what I had to do

And saw it through without exemption.

I planned each charted course;

Each careful step along the high-way,

But more, much more than this,

I did it my way.

Yes, there were times, I'm sure you knew

When I bit off more than I could chew.

But through it all, when there was doubt,

I ate it up and spat it out.

I faced it all and I stood tall;

And did it my way.

I've loved, I've laughed and cried.

I've had my fill; my share of losing.

And now, as tears subside,

I find it all so amusing.

To think I did all that;

And may I say - not in a shy way,

No, oh no not me,

I did it my way.

For what is a man, what has he got?

If not himself, then he has naught.

To say the things he truly feels;

And not the words of one who kneels.

The record shows I took the blows -

And did it my way!

Written by Paul Anka

God rest his soul.

P.S. I love you Papa, Dana

Après 71 années de vie, voici ce qu'Archie Mafeje vous aurait dit :

Je me lève

Et je te bouscule

Tu n'te réveilles pas

Comme d'habitude

Sur toi

Je remonte le drap

J'ai peur que tu aies froid

Comme d'habitude

Ma main

Caresse tes cheveux

Presque malgré moi

Comme d'habitude

Mais toi

Tu me tournes le dos

Comme d'habitude

Alors

Je m'habille très vite

Je sors de la chambre

Comme d'habitude

Tout seul

Je bois mon café

Je suis en retard

Comme d'habitude

Sans bruit

Je quitte la maison

Tout est gris dehors

Comme d'habitude

J'ai froid

Je relève mon col

Comme d'habitude

Comme d'habitude

Toute la journée

Je vais jouer

A faire semblant

Comme d'habitude

Je vais sourire

Comme d'habitude

Je vais même rire

Comme d'habitude

Enfin je vais vivre

Comme d'habitude

Et puis

Le jour s'en ira

Moi je reviendrai

Comme d'habitude

Toi

Tu seras sortie

Pas encore rentrée

Comme d'habitude

Tout seul

J'irai me coucher

Dans ce grand lit froid

Comme d'habitude

Mes larmes

Je les cacherais

Comme d'habitude

Mais comme d'habitude

Même la nuit

Je vais jouer

A faire semblant

Comme d'habitude

Tu rentreras

Comme d'habitude

Je t'attendrai

Comme d'habitude

Tu me souriras

Comme d'habitude

Comme d'habitude

Tu te déshabilleras

Oui comme d'habitude

Tu te coucheras

Oui comme d'habitude

On s'embrassera

Comme d'habitude

Comme d'habitude

On fera semblant

Comme d'habitude

On fera l'amour

Oui comme d'habitude

On fera semblant

Comme d'habitude

Chanson écrite par Paul Anka

Que Dieu ait son âme.

P.S. Je t'aime Papa, Dana

Un géant s'en est allé



Archie Mafeje

1936 - 2007

L'absence de lien entre la culture et le développement en Afrique*

La Problématique dans son contexte historique

Le problème de la culture et du développement est au moins aussi vieux que les sciences sociales qui sont dans une large mesure un produit de l'Occident. L'on peut identifier en Occident deux traditions principales qui remontent au dix-neuvième siècle. Il s'agit notamment de l'idéalisme et du matérialisme que nous appelons aujourd'hui libéralisme et marxisme, respectivement. La première de ces deux traditions est hégémonique et a été étudiée en long et en large dans le domaine des sciences sociales académiques qu'avec le déclenchement de l'actuelle crise économique mondiale, qui a été témoin de la renaissance de l'économie politique et de la suprématie des études néo-marxistes, en particulier dans la théorie du développement. Cette évolution a eu pour corollaire une nouvelle confrontation entre ces deux principales traditions européennes, ce qui a coïncidé dans le Tiers Monde avec la remise en question des sciences sociales eurocentrées, remise en question qui à son tour s'explique par l'intensification des luttes anti-impérialistes qui l'ont précédée.

Notre intention n'est pas ici de retracer dans le détail l'histoire de ces différentes traditions. Toutefois, pour instaurer un éventuel débat ou une quelconque recherche en Afrique sur la question de la culture et du développement, il peut s'avérer opportun d'identifier les écoles de pensée occidentales pertinentes :

(a) l'école la plus connue dans la tradition libérale est celle dénommée « école de la modernisation », qui compte des théoriciens tels que W. E. Moore, N. J. Smelser, B. F. Hoselitz, E. M. Rogers, D. McLeleland, etc. bien qu'au nombre de ces auteurs figurent aussi bien des sociologues que ce l'on pourrait appeler des « économistes institutionnels », leurs travaux découlent fondamentalement de la théorie des « options de valeurs » de Talcott Parsons, qui est exposée dans *The Social System* (1948). Dans cet ouvrage, Talcott Parsons établit un modèle qui comporte deux pôles ou opposés binaires, la modernité et le traditionalisme. Certains indices qu'il appelle « options

Archie Mafeje
American University,
Le Caire, Égypte

de valeurs » peuvent servir à identifier ces pôles. Exprimés en termes simples il estime que le traditionalisme est à la modernité ce que le particularisme est à l'universalisme, ce que l'autonomie est à l'hétéronomie, ce que l'action impulsive est à l'action réfléchie, ce que le globalisme est à la spécificité. Ces attributs dépendaient du type de valeurs sociales reconnues dans chaque société ; néanmoins, des changements importants d'un bout à l'autre du spectre, c'est-à-dire en passant progressivement du traditionalisme à la modernité signalaient les mutations sociales.

Les parsoniens se sont toujours défendus d'utiliser un schéma dichotomique opposant la tradition à la modernité, car estiment-ils, il s'agit plutôt d'un continuum pouvant combiner plusieurs variables. Si l'on admet cette théorie, cela implique une démarcation nette par rapport à la sociologie de Weber dont Talcott Parsons est censé être l'héritier présomptif en Amérique. Max Weber est connu dans le domaine de la sociologie pour son analyse du type idéal et sa relativité culturelle. Chez Parsons, le type idéal devient le type réel, susceptible d'être mesuré sur l'échelle progressive de la modernité. Par ailleurs, la société moderne capitaliste à l'image de celle des États-Unis devient l'objectif de tout développement écartant ainsi la relativité culturelle pour la remplacer par un modèle ethnocentrique absolu, la société bourgeoise occidentale. Cela implique aussi un modèle de développement unilinéaire.

(b) Avec le temps le paradigme parsonien influença aussi les anthropologues culturels en Amérique, surtout ceux de l'École de Chicago naissante alors. Les plus connus parmi eux sont Robert Redfield (*The Primitive World and its Transformation*, 1953) et Oscar Lewis (*The Children of Sanchez*, 1961). D'après eux, la société traditionnelle primitive allait évidemment de pair avec « les cultu-

res arriérées » / « petites traditions », ces dernières s'opposant aux « cultures avancées » / « grandes traditions » qui caractérisent la société industrielle moderne. Bien qu'on le déplore du point de vue du romantisme libéral, les sociétés primitives ou traditionnelles étaient condamnées à être balayées par la civilisation moderne, témoin, la pénétration de villages traditionnels même au fin fond de pays comme le Mexique, par les valeurs rustiques ou traditionnelles étaient progressivement écartées par des valeurs modernes, « universelles ». À l'inverse des théoriciens de la « modernisation », les anthropologues culturels ne se demandaient pas si ce phénomène était souhaitable ou nécessaire, il était simplement pour eux inévitable. Sous cet angle leur position s'apparentait davantage à celle de Weber qu'à celle de Talcott.

(c) L'école des évolutionnistes technologiques, souvent appelée l'école des évolutionnistes technologiques du Columbia est la troisième et la moins réputée dont le cheval de bataille est le développement et les valeurs sociales. Marvin Harris et George Foster sont les plus connus de ces anthropologues, mais certains autres, notamment des économistes, puisent leurs idées dans la philosophie instrumentaliste de C. E. Ayres. Les défenseurs les plus acharnés de cette philosophie sont K. Balwin, R. Manners, E. Service et Louis Junder. Ils soutiennent que les valeurs sociales peuvent rentrer dans deux catégories principales, d'une part les valeurs cérémoniales et d'autre part les valeurs instrumentales. Les sociétés traditionnelles se caractérisent par la prédominance de valeurs « cérémoniales » qui militent contre l'expérimentation alors que les sociétés modernes se distinguent par des valeurs « instrumentales » qui encouragent l'expérimentation et récompensent l'innovation technologique. Cette thèse nous rappelle le parallèle que fait Talcott Parsons entre « action réfléchie » et « action impulsive » entre « la valeur de l'effort accompli » et « celle du rôle consacré par la coutume ». Ces deux thèses imputent le progrès social à l'initiative et à l'effort personnels. Il existe toutefois une différence entre elles à savoir que selon la sociologie parsonienne,

le progrès technologique est une caractéristique des sociétés modernes et c'est ainsi que « le système social » fonctionne, se maintenant constamment en équilibre, alors que chez les évolutionnistes technologiques la technologie est à la fois une force motrice et une force qui libère des valeurs « cérémoniales ».

(d) La quatrième école de la tradition occidentale est, comme nous l'avons déjà souligné, le marxisme, qui s'oppose aux précédentes. N'était-ce son épistémologie, c'est du paradigme des évolutionnistes technologiques que celui des marxistes se rapprocherait le plus. Tandis que dans la théorie marxiste une distinction est faite, d'une part, entre la superstructure qui représente des rationalisations philosophiques et légales, des idéologies sociales, des formes et croyances culturelles et, d'autre part, l'infrastructure qui désigne un ensemble de forces matérielles et productives, ce sont ces deux dernières (travail accumulé et vivant) qui jouent un rôle déterminant. La superstructure y est considérée comme une sous-catégorie, c'est-à-dire qu'elle est une émanation des conditions prévalant dans l'infrastructure. C'est pourquoi dans la théorie marxiste le concept de « culture » n'est guère approfondi (cf. Worsley 1981) sauf au sens large de « civilisation » ou de développement des arts.

La seule fois où la « culture » a été traitée correctement dans la théorie marxiste, c'est lorsqu'elle s'est penchée sur la question du droit des nations à l'auto-détermination ou sur la définition de la nation en tant que telle. Même alors, elle en fait une catégorie toujours subjective, et ceci indépendamment des problèmes qu'ont posés aux marxistes les concepts de langage et de famille, qui l'un et l'autre chevauchent la supra- et l'infrastructure. Les relations de parenté supposent probablement des relations à la fois culturelles et de production. Le langage peut être à la fois symbolique/expressif et instrumental au niveau de la cognition et de la conceptualisation comme c'est le cas lors de la mise au point d'une science. Tout ceci nous amène à avancer que le marxisme procède du rationalisme européen et se révèle inapte à traiter ce que nous percevons comme des aspects subjectifs de l'existence sociale. Cependant il faut reconnaître qu'il accorde la prépondérance aux facteurs matériels par rapport aux facteurs non matériels en réaction contre l'idéalisme hégélien. L'on se pose

donc la question de savoir si les disciples de Marx à travers le monde devraient à jamais être hantés par l'ombre d'Hegel.

La problématique dans son contexte contemporain

Comme nous le savons bien, les « théories de la modernisation » sont en net recul depuis la moitié des années 60, et ceci en partie à cause du désappointement généralement ressenti vis-à-vis du fonctionnalisme (cf. Gouldner, 1971). En réalité, la raison en est plus précisément la réaction nationaliste des spécialistes en sciences sociales du Tiers Monde contre la thèse soutenue en Occident ou dans les pays du Nord selon laquelle leurs pays devraient pour se développer copier servilement l'Occident/le Nord. L'attaque la plus virulente contre « les théories de la modernisation » a été lancée en Amérique Latine par les théoriciens de la « dépendancia » en particulier rejetant toute la thèse qui voulait que le sous-développement en Amérique Latine soit le fait des valeurs ou de la culture traditionnelles (cf. Sunkel 1980). Ils firent valoir plutôt que ce phénomène résultait des facteurs structurels qui ont entraîné la dépendance du Sud vis-à-vis du Nord, limitant par la même occasion le développement autonome du Sud. L'on reconnaît que c'est probablement Gunder Frank qui a sonné le glas des « théories de la modernisation » en publiant en 1966 son article intitulé « Sociology of Development and Under-development of Sociology ». Selon le verdict final, les « théories de la modernisation » étaient empiriquement invalides à en juger par l'expérience latino-américaine et théoriquement insuffisantes « selon les normes établies par ces théories de la modernisation ».

Une interprétation claire et précise de ce qui précède pourrait mener à la conclusion que la culture en tant que telle est sans rapport avec le problème du développement. En fait, les relations structurelles entre pays développés et pays en développement constituent le problème fondamental. En d'autres termes, sans attribuer un rôle actif à la culture dans le processus de développement, les Latino-Américains sont convaincus que les cultures qui existent dans leur région ne constituent pas un frein au développement. L'on comprend que les Latino-Américains dont la culture moderne est un produit de la culture européenne (y compris leur langue) pouvaient se permettre

d'adopter cette attitude minimaliste. Par conséquent, si la culture peut être considérée comme une variable commune aux Latino-Américains et à l'Europe méditerranéenne, alors leur sous-développement ne peut s'expliquer si l'on retient cette même variable. La conclusion logique de cet état de fait est que le nationalisme des théoriciens de la *dependancia* était plutôt *structurel* que culturel. Cette conclusion pourrait déplaire à certains Latino-Américains chauvins. Cependant, du point de vue de la sociologie de la connaissance il est assez significatif que la critique la plus acerbe à l'endroit des théories qui attribuaient le sous-développement aux différences culturelles provenait d'Amérique Latine. Pour pouvoir déterminer l'importance d'une quelconque variable, il convient toujours de pouvoir préserver la constance de certaines variables. Pour les raisons énoncées antérieurement, l'Amérique Latine est la seule région du Tiers Monde qui puisse le faire, culturellement parlant.

Les années 70 furent témoin de la régression de l'école de la « modernisation » (cf. Gouldner, 1971 et Bottomore et autres collaborateurs, 1982) face à la montée des théoriciens de la *dependancia*. Les théoriciens de la *dependancia* avaient prévu les luttes anti-impérialistes ou nationalistes, mais n'avaient pas envisagé la renaissance culturelle du Tiers Monde qui a atteint son point culminant avec la révolution iranienne et l'intégrisme musulman d'une manière générale. Indépendamment de l'ambiguïté de leurs incidences politiques à ce jour, il est évident que les révolutions contre la domination occidentale ont dans l'ensemble réussi à attirer davantage l'attention sur les cultures et traditions locales. C'est à cette source que se sont abreuvés les mouvements nationalistes. Cependant, cette quête d'authenticité et d'une identité propre n'a pas nécessairement été liée directement à ce que l'on appelle dans le jargon actuel, développement. Les nationalistes du Tiers Monde invoquent souvent les cultures locales, sans dire clairement le genre de société nouvelle qu'ils souhaitent bâtir, comme l'illustrent les cas de l'Iran et de l'Afghanistan. Les nationalistes africains ont manifesté un grand intérêt pour le capitalisme occidental, ce qui est une contradiction à l'ère de l'impérialisme. Alors, on peut se poser la question intéressante de savoir par où les intellectuels africains commenceraient si un véritable débat devait s'engager sur le sujet.

Il est évident que les théories évolutionnistes les obligeraient à considérer le capitalisme industriel et la culture bourgeoise comme étant à ce jour le summum du développement. Le point de vue anthropologique d'auteurs comme Kroeber ou Redfield et le relativisme culturel de Weber les attireraient peut-être, mais ce serait succomber à l'idéalisme libéral qui n'a pratiquement rien à voir avec le mauvais usage établi du développement. Il est vrai que Weber dans son *The Protestant Ethic and the Rise of Capitalism* (1921) s'est penché sur la question des valeurs et du développement. Toutefois, l'on a critiqué Weber, tout comme les anthropologues classiques, pour avoir ignoré les forces structurelles et matérielles dans sa théorie du développement et du changement. Ce sont avant tout (mais pas exclusivement) les marxistes qui ont fait cette critique, à commencer par Lukac dans *Tour de Force, History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* (1926). Cependant, comme nous l'avons souligné à titre de mise en garde, les marxistes n'ont jamais considéré la « culture » comme un concept important dans leur théorisation de la société. Ainsi, un appel radical à la réintroduction de la culture dans les études de développement quoique justifié dans les luttes anti-impérialistes et nationalistes est plein d'ambiguïtés. C'est, d'une part, un rejet des théories de la « modernisation », essentiellement impérialistes, d'autre part une déviation par rapport à la théorie marxiste classique qui est anti-impérialiste dans la mesure où elle est anti-capitaliste. En conséquence, ce terrain étant tout à fait nouveau, toute in-

vestigation dans ce domaine devrait être abordée avec circonspection.

Nécessité de la culture

Il est généralement reconnu que ce qui distingue l'homme de la bête c'est la culture. Elle caractérise l'espèce humaine et la répartit dans le temps et dans l'espace comme en témoigne l'histoire des civilisations humaines. La civilisation occidentale moderne est la première à avoir essayé d'homogénéiser la culture. Cette tentative est à la fois appauvrissante, culturellement parlant, et défavorable au développement dans la mesure où elle écarte de nombreuses autres possibilités imprévues. Toutefois, il ne faudrait pas considérer que l'appel à l'étude de ces autres possibilités est un ensemble d'affirmations sans nuances. Toutes les cultures sont en butte à des mutations. Depuis la célèbre définition de Tylor (1871), l'on sait généralement ce que renferme la notion de culture. Ce que l'on ne sait pas d'avance ce sont certaines de ses composantes qui pourraient se développer davantage. C'est là un problème délicat et complexe que l'on ne peut débrouiller en se fondant sur une théorie reçue ou un universalisme imaginé. Pour cela, il faut connaître à fond la dynamique de la culture africaine dans son contexte contemporain. Il doit en être ainsi parce que les Africains des temps modernes ne peuvent en aucun cas revivre leur passé colonial. Ceci ne porte pas atteinte aux appels à l'authenticité.

En effet, les intellectuels du Tiers Monde réclament une indigénisation des sciences sociales. Ceci présuppose un rejet de

la théorie reçue et une conscience ou une connaissance des schèmes de pensée et des comportements indigènes. L'Afrique étant le continent le plus affecté par l'impérialisme intellectuel et culturel se trouve aux prises avec la plus terrible crise de développement de tous les temps. Pourtant, les intellectuels africains n'ont fait aucune proposition précise devant remédier à cette situation. Cette lacune pourrait être un indice de l'aliénation sociale de la plupart des intellectuels africains. Par exemple lorsque des avis sont demandés sur le problème du développement rural et agricole, les « experts » des anciens empires coloniaux ont davantage à dire que les intellectuels africains. La raison en est que ces derniers se nourrissent de rêves de grandeur, en s'imaginant qu'ils peuvent atteindre le sommet sans bâtir des fondations solides qui en Afrique se trouvent (culturellement et pratiquement parlant) dans le secteur agricole. S'il y a un trésor à découvrir en Afrique, c'est très probablement là qu'il est enfoui. Le défi que nous devons relever c'est d'élaborer les outils intellectuels qui nous permettront de le découvrir. Cette recherche ne peut être entreprise isolément, mais collectivement, dans le cadre d'une série d'ateliers et de séminaires au cours desquels seront exposés des documents mûrement préparés, s'appuyant sur la réalité régionale et locale.

LE FESPAC prévu à Dakar en décembre 1988 pourrait offrir une plate-forme utile et pratique pour introduire ce thème, pour poser des questions pertinentes, et mettre en place un dispositif dans le cadre duquel seront menées les discussions et les recherches à venir.

* *Bulletin du CODESRIA*, numéro 1, 1988 (p. 8-10).

Cadre africain de substitution aux programmes d'ajustement structurel : pour une reconversion des mentalités*

Préambule

Depuis le début de la crise économique actuelle en Afrique, le continent a été inondé de programmes de redressement économique « approuvés ». Ces derniers ont été principalement introduits par des institutions internationales qui ont pour tâche d'élaborer de tels programmes pour le compte des pays sous-développés en particulier. Depuis 1980, les plus courants de ces programmes sont les Programmes d'Ajustement structurel (PAS) en Afrique, financés par la Banque Mondiale et le Fonds Monétaire International (FMI). À ce jour, ils ont été appliqués dans plus de trente pays africains. En outre, on peut noter l'existence des programmes FAO, « *L'Agriculture en Afrique : les 25 prochaines années (1986) et le Programme d'Action des Nations-Unies pour le Redressement Économique et le Développement d'Afrique 1986-1990 (PANUREDA)* ».

Au cours de la même période (1985) l'Organisation de l'Unité Africaine (OUA) a adopté le *Programme Africain Prioritaire de Redressement Économique 1986-1990 (PPREA)*. Du point de vue de la réorientation des économies africaines et de l'analyse relative à cette dernière, le PPREA n'a apporté aucun impact en Afrique. Ceci n'est point surprenant puisque la majorité des pays africains avait déjà adopté des PAS et accepté des prêts à cet effet – les Emprunts d'Ajustement Structurel (EAS). Dans un tel contexte, le PPREA était politiquement vide, d'intellectuellement plat et financièrement non compétitif.

Au contraire, les programmes financés par les institutions internationales étaient bien côtés. Invariablement, ils jouissaient de la bénédiction des pays développés toujours sous-tendue par de grandes prétentions intellectuelles/techniques et bénéfiques financiers attrayants. Par conséquent et à des degrés divers, lorsqu'ils traitent avec l'Afrique en particulier, les bailleurs de fonds ont tendance à tenir pour acquis leurs présuppositions intellectuelles et idéologiques. On ne peut pas affirmer qu'ils adoptent une position identique et idéologique. On ne peut pas affirmer qu'ils adoptent une position

Archie Mafeje,
University of Cairo

identique et figée mais qu'en ce qui concerne l'Afrique, le raisonnement intellectuel à l'origine de tout changement de position ne s'est effectué pendant très longtemps qu'au niveau interne des bailleurs de fonds. Aussi, les possibilités de « libertinage » scientifique, de paternalisme politique et de mystification idéologique étaient-elles illimitées.

En pratique, cela a conduit à une situation caractérisée par des changements politiques on ne peut plus arbitraires et des gouvernements à charge tels les régimes africains qui se retrouvent désemparés sans aucune explication scientifique précise. Par exemple, alors que la FAO recommandait la propriété foncière individuelle et une agriculture capitaliste dans les années 60 et 70 comme politique et base « scientifique » de développement, depuis 1979, date de la Conférence mondiale sur la Réforme agraire et le Développement rural (CMRADR), elle a mis l'accent sur le rôle des pauvres dans le développement agricole et la nécessité de réduire la pauvreté en milieu rural. C'est dans ce contexte qu'en 1981, elle publia un document de politique générale intitulé *La Charte du Paysan*. Ces changements de politiques significatifs furent perçus comme tels par la FAO. Pour les avoir vécus dans les années 80, l'auteur de cet article ne peut s'empêcher de se rappeler les critiques dont il fut l'objet lorsqu'en tant que jeune consultant, il recommanda en 1979 la même approche qui fut alors jugée comme étant « trop idéologique » par un des responsables de la FAO.

Quand en 1986, je lus *L'Agriculture en Afrique : les Prochaines 25 années*, je me rendis compte que la FAO était revenue à son point de départ. Dans une réponse écrite (Mafeje 1987), je voulus connaître les fondements scientifiques/théoriques de cette situation. Je savais qu'il n'en existait pas, car si tel était le cas, ils figure-

raient dans le document. Les Africains auraient eu le plaisir d'apprendre une nouvelle théorie scientifique relative aux mutations agraires, aux nouvelles méthodes d'attribution des facteurs de production, particulièrement la répartition des terres ou les régimes améliorés de propriété foncière en vue d'un développement futur. La seule conclusion susceptible d'être retenue dans ce manque de cohérence intellectuelle est qu'en dépit de l'objectivité dont la FAO peut faire preuve en ne poussant pas trop loin son orthodoxie néo-classique initiale, en Afrique, cette dernière ne lui a permis de produire ni une théorie cohérente des mutations agraires, ni des recommandations relatives à une politique foncière. Au contraire, elle fonctionne à partir de normes qui, bien qu'étant nobles en tant que telles, ne contribuent pas à une compréhension scientifique des problèmes de développement du continent africain. Les théories en vigueur doivent être retenues ou rejetées en fonction de leur pertinence et non pas tout simplement écartées pour faire plaisir à une personne.

Cette exigence répond parfaitement aux critères du positivisme scientifique, en effet, au cours des dix dernières années, la Banque Mondiale a pu jouir d'une domination intellectuelle apparente sur les autres institutions internationales de développement parcequ'elle s'enorgueillait d'avoir appliqué sans compromis, ses principes bien établis. En dépit du fait qu'à la fin des années 60 et au début des années 70, Robert Mc Namara ait flirté avec la théorie des « petits producteurs », les technocrates de la Banque Mondiale étaient théoriquement moins préoccupés par cela et étaient plutôt pressés de revenir aux théories économiques néo-classique pures. Plus tard, dans les années 70, à la faveur d'un changement des « gardes » de cette « forteresse », ils eurent l'occasion d'appliquer leurs théories. Les politiques de Mc Namara s'étaient soldées par un échec en Afrique et les économies africaines étaient désorganisées à cause de certaines aberrations économiques et d'une certaine faiblesse d'esprit ou sentimentalité internationale. Les nouvelles « instructions de route » furent annon-

cées dans le rapport Berg devenu maintenant célèbre ou décrié (selon la vision que l'on en a) intitulé « *Développement Accéléré de l'Afrique Sub-Saharienne : Un Programme d'Action* », Banque Mondiale, Washington D.C., 1981. Il n'est un secret pour personne que le rapport a eu un très grand impact mais généralement très négatif. Les gouvernements africains qui, l'année précédente, venaient juste d'adopter leur propre projet - le *Plan d'Action de Lagos* (1980), furent secoués. Ils ont publiquement refusé de souscrire au Rapport Berg car ils le considéraient comme étant en contradiction avec leurs propres politiques prioritaires telles que définies dans le *Plan d'Action de Lagos*.

Malgré la non-exécution du Plan d'Action de Lagos, les problèmes étaient clairs. Pour la Banque Mondiale, il fallait revenir à l'orthodoxie néoclassique en mettant l'accent, entre autres, sur les paysans capitalistes et l'agriculture d'exportation, l'élimination des contrôles de prix, la suppression des subventions à l'agriculture et aux produits alimentaires, la liquidation du secteur para-public en faveur du secteur privé et la réduction des dépenses publiques. D'autre part, les gouvernements africains savaient par expérience politique et en dehors de quelque orthodoxie particulièrement qu'il existait un nombre d'actions qu'ils ne pouvaient envisager. Les plus importantes de ces actions étaient celles relatives à la subvention des produits alimentaires consommés par des populations ayant généralement un niveau de revenus nettement inférieur au minimum requis et celles liées à la situation lamentable des petits producteurs dont la situation financière devenait si désespérée qu'en l'absence de soutien financier du gouvernement il n'y aurait que des pénuries alimentaires chroniques au sein des populations démunies en milieu rural et urbain avec des conséquences catastrophiques.

Dans la position adoptée par la plupart des gouvernements africains, il pourrait y avoir une forte dose de cynisme. Mais cela importe peu. Ce qui est plus important, c'est leur sens de la réalité ou de l'objectivité de la situation. S'il est vrai qu'initialement, ils avaient peur de compromettre leur propre survie en souscrivant publiquement au Rapport Berg, puisque leur capitulation individuelle aux PAS n'a eu aucune conséquence importante, la plupart de ces gouvernements ont pu être encouragés à faire fi du Plan

d'Action de Lagos. Cela est d'autant plus vrai qu'ils ont reçu des promesses concernant de nouveaux fonds devant être continuellement injectés sous forme d'EAS et furent assurés de réussir inévitablement un redressement économique, à condition d'accepter de se conformer aux règles du jeu. Que les pays qui ont adopté les EAS aient pu connaître un redressement économique ou non, il convient de noter pendant que le temps passe, des inquiétudes, pour ne pas dire des appréhensions inévitables au sein des gouvernements ayant adopté les programmes ainsi qu'au sein des institutions qui en sont les auteurs. Et ce d'autant plus que certains intellectuels et politologues africains avaient de tout temps affiché à cet égard un scepticisme voilé. Ce scepticisme a été pour la première fois examiné collectivement dans *La Déclaration de Khartoum sur la Dimension Humaine du Redressement Économique et du Développement de l'Afrique* (1988). Celle-ci n'étant en définitive ni plus, ni moins qu'une protestation, une faible protestation qui ne constituait réellement pas un défi scientifique face aux EAS. Les motivations étaient néanmoins suffisamment profondes pour ouvrir la voie à d'autres tours de négociations qui se sont avérés être les plus importantes jamais menées en Afrique depuis les indépendances. Nous voulons nommer ici le Programme africain de Substitution aux Programmes d'Ajustement Structurel (CARPAS).

Programme africain de substitution aux Programmes d'Ajustement structurel : portée intellectuelle et théorique

En procédant à l'examen du CARPAS, on n'entend pas seulement rendre hommage aux artisans de l'œuvre de la Commission économique des Nations-Unies pour l'Afrique (CEA) sous la direction de son Secrétaire Exécutif le Professeur Adebayo Adedeji mais également la signaler à l'attention de l'intelligentsia africaine. Les représentants de l'OUA, les ministres africains de la planification économique et du développement et ceux des finances, ont permis aux politiciens et décideurs de prendre pleinement conscience de l'importance de ce document. En tant que programme de substitution, le document aura certainement besoin d'être mieux étudié et approfondi. Dans le cadre de la division du travail, cela incombe dans une grande mesure aux intellectuels africains. On se souviendra ici du rôle joué au cours des années 60 et au début des années 70

par les chercheurs, universitaires latino-américains sous l'impulsion de la Commission économique des Nations-Unies pour l'Amérique Latine (CEPAL). Cela a, comme nous le savons, donné naissance à l'approche globale typiquement latino-américaine dont se sont cependant inspirés tous les chercheurs du tiers-monde dans leurs travaux en prouvant la faillibilité de la sagesse populaire en vigueur dans les pays du nord. Une approche n'a pas besoin d'être intégrale pour réussir de telles transformations. Il en était ainsi de l'approche dite de la *Dépendance*. Il suffit pour cela de montrer par une analyse systématique et une rigueur méthodologique, qu'en tenant compte des diverses théories actuelles omises, on pourrait déboucher sur une alternative. Autrement dit, le choix des critères d'analyse est tout aussi important que l'analyse elle-même. C'est précisément à notre avis ce qui a donné naissance au CARPAS.

Mise en cause de la Banque

Dans son examen du Rapport de la Banque Mondiale intitulé « Ajustement Structurel et Croissance en Afrique dans les Années 80 » (1989), la CEA a accusé la Banque :

- (a) de manipuler les données statistiques pour renforcer des préjugés ;
 - (b) de recourir à une approche simpliste ne tenant pas compte de facteurs externes, des coûts sociaux des programmes d'ajustement structurel et des effets néfastes à longs termes des politiques d'ajustement recommandées ;
 - (c) de faire fi du rôle des flux de l'aide qui favorisaient les pays mettant en œuvre des PAS et pénalisant ceux qui n'en mettaient pas en œuvre ;
 - (d) de procéder à une classification arbitraire des pays de l'Afrique subsaharienne en trois catégories : ceux à politique d'ajustement structurel « rigoureuse », ceux à mesures d'ajustement structurel « souple » et ceux n'en adoptant aucune ;
 - (e) de libérer systématiquement les prix ; et
 - (f) de réduire les dépenses sociales publiques.
- (a) Les preuves présentées en ce qui concerne (a) dans un document intitulé « Statistiques et Politique » (1989), ont été accablantes. Utilisant des moyennes pondérées et 1980 comme repère plutôt que les moyen-

nes non pondérées utilisées par la banque et 1985 (une année exceptionnellement bonne) comme repère, la CEA a pu montrer que : « ...au cours de la période 1980-1987 les pays de l'Afrique sub-Saharienne aux programmes d'ajustement structurel les plus rigoureux ont enregistré le s plus mauvais résultats de tous, soit un taux de croissance annuelle moyen négatif de -0,53% contre un taux positif de 2% pour les pays aux programmes d'ajustement structurel souples et un taux positif relativement solide de 3,5% pour les autres pays de l'Afrique sub-Saharienne non dotés de programmes d'ajustement structurel ». Bien que la Banque Mondiale ait formellement cherché à trouver dans une grande mesure des excuses à ces omissions, elle n'a pas pu prouver dans sa réponse que ses conclusions n'étaient pas erronées. Le reste des points soulevés par la CEA portait sur une approche au développement lui-même. Bien qu'elle ait été tentée de présenter ses programmes comme étant des programmes de soutien et non des programmes de développement à long terme, la Banque a par la suite publié un rapport intitulé : « *Programme d'Ajustement destiné à éliminer la pauvreté et à favoriser la croissance en Afrique* » (1989) qui prétendait examiner tous les aspects sociaux et les problèmes d'équité soulevés par des organismes comme la CEA et l'UNICEF. Aussi, le défi lancé par le Programme africain de Substitution instauré par la CEA devrait-il aider à clarifier la question.

Le Défi

Bien que la CEA ait souvent donné l'impression que ces commentaires critiques sur l'orthodoxie des programmes d'ajustement structurel n'étaient pas plus qu'une demande de modification des instruments et mesures politiques, en réalité ces critiques équivalaient à une réjection explicite de l'approche de la Banque Mondiale de donner l'impression qu'elle pourrait adopter une stratégie de développement « à visage humain » sans pour autant abandonner le principe de base de sa philosophie du développement était déroutante.

Si à l'instar de la CEA, les points ci-dessous avaient été considérés comme inacceptables :

- a. Réductions budgétaires drastiques notamment des dépenses, des sub-

ventions aux services sociaux et aux biens essentiels ;

- b. promotion exclusive des exportations traditionnelles grâce à des prix plus rémunérateurs pour les « commercialisables » seulement ;
- c. resserrement considérable et général du crédit ;
- d. dévaluation généralisée grâce à des marchés libres de devises, des ventes de devises aux enchères et des dépréciations monétaires importantes et fréquentes ;
- e. taux d'intérêts réels extrêmement élevés ;
- f. libéralisation totale des importations ;
- g. dépendance excessive à l'égard des marchés extérieurs afin d'assurer la vérité des prix dans des situations de marchés désorganisés et imparfaits ; et
- h. privatisation à outrance ;
- i. que resterait-il à la Banque Mondiale comme base de ses programmes ? En fait, la Banque Mondiale mène une politique de laissez-faire et implicitement s'en tient à la théorie obsolète selon laquelle la richesse finit par toucher les plus pauvres. La CEA au contraire, soutient le principe de l'intervention de l'État dans l'attribution des ressources et la répartition des revenus. Nous avons ainsi deux approches différentes du problème du développement et des mutations en Afrique.

À la lumière de cela, une des questions soulevées est de savoir si une le rejet de l'orthodoxie de la Banque Mondiale, équivaut à une remise en question des hypothèses néoclassiques et à une nouvelle contribution à la théorie du développement de l'Afrique. Cela pourrait ne pas être l'affaire de la CEA, mais celle de l'intelligentsia africaine en général. Toutefois, on peut supposer qu'il existe un lien entre les efforts intellectuels/scientifiques de la CEA et ceux des institutions académiques africaines. Si tel n'est pas le cas, comme on en doute, alors les implications sont véritablement graves. Par conséquent ; il serait utile de vérifier jusqu'à quel point, les prescriptions de la CEA au titre du CARPAS, tiennent compte du débat préalable qui a eu lieu dans les institutions académiques africaines.

En gros, le CARPAS recommande l'adoption d'une économie mixte. Cette notion fut à l'ordre du jour depuis le deuxième plan quinquennal indien au cours des années 50 et fut adoptée en Afrique après

les indépendances en tant que nécessité pour les mêmes raisons que celles avancées par la CEA. Deuxièmement, la question de la croissance équitable fut l'objet de débats acharnés dans les milieux académiques depuis la Déclaration d'Arusha. En fait, le débat fut initié à l'Université de Dar-es-Salaam pour s'étendre aux autres campus en Zambie, au Nigéria et au Kenya, vers la fin des années 70. Aussi, n'est-il pas étonnant que les EAS aient reçu une réponse extrêmement mitigée dans des pays tels la Tanzanie, la Zambie et le Nigéria. Troisièmement, le concept de développement « auto-centré » a fait l'objet d'une grande attention de la part des chercheurs africains aussi bien au plan national que régional entre 1968 et 1975, sous l'influence de la théorie Latino-américaine dite de la *Dépendance*. Quatrièmement, la question de la relation entre la demande extérieure et la demande intérieure avait déjà été soulevée, même si ce fut dans une moindre mesure, en relation avec l'opposition cultures de rentes – cultures vivrières. Cinquièmement, bien que n'étant pas du tout un domaine prioritaire depuis la fin des années 70, les limitations de la stratégie d'industrialisation de substitution aux importations en vue de la production de produits de première nécessité pour une consommation de masse, semblaient être adoptées.

Aussi, est-il étonnant de constater qu'après avoir brillamment critiqué les PAS de la Banque Mondiale, les experts de la CEA n'ont pas pu tirer profit des analyses préalablement effectuées par les chercheurs africains en vue de l'approfondir. Par exemple, au titre du CARPAS dans la section « Renforcement et Diversification des capacités Productives, tableau 5-2, figurent des références aux « réformes foncières » et au « développement des liens entre l'agriculture et l'industrie ». Le terme « réforme foncière » figure dans les politiques recommandées en Amérique Latine et en Asie. En Afrique, personne ne connaît exactement ce que ce terme signifie, sauf dans le cas des économies de colons en Afrique Australe. En Afrique sub-saharienne, on l'associait généralement à l'introduction de la propriété foncière individuelle et la technologie moderne. Mais ces deux indicateurs ont fait l'objet d'une révision approfondie, pas plus tard qu'au cours de la Troisième Consultation Gouvernementale pour le Suivi de la CMRADR, tenue à Addis-Abeba en Octobre 1989. Grâce à une recherche approfondie sur les systèmes de propriété foncière en Afrique sub-

saharienne, menée par pas plus de cinq chercheurs africains, la FAO ne se permet plus de parler vaguement de la « réforme foncière » en Afrique. Qu'en est-il en ce qui concerne la CEA ?

Deuxièmement, bien qu'il n'y ait aucun doute quant aux avantages d'une auto-suffisance alimentaire en Afrique, le rôle de l'agriculture n'est pas clairement défini en cas de changement positif de la situation surtout par rapport au fait que conventionnellement et historiquement, l'agriculture fut toujours considérée comme moyen d'acquisition de devises et comme source d'accumulation primitive de capitaux. L'agriculture africaine n'a pas forcément souffert du retard technologique. Selon des études FAO-PSC (1980, 1984) en Afrique, l'agriculture a atteint un niveau technologique intermédiaire mais son rendement continue à être équivalent à celui d'un bas niveau technologique. Pendant ce temps, en Afrique, on note des rapports faisant état de la dégradation du sol. Compte tenu de cette situation, est-il indiqué de présenter le développement des moyens technologiques en tant qu'approche allant de soi, comme la CEA semble vouloir suggérer ?

Cela nous amène au troisième point « développement des liens » entre l'agriculture et l'industrie. A cet égard, il se pourrait bien que l'enjeu ne soit pas l'ampleur des liens entre les deux, mais plutôt le type de liens. On s'est plaint que la substitution de l'industrialisation aux importations a conduit à un décalage entre l'utilisation des ressources et la demande intérieure et que l'agriculture avait été utilisée sans bénéfices transformationnels. De même, un des griefs portés contre les PAS est qu'ils s'apposent au processus d'industrialisation. Ainsi, la question est de savoir quelle sera la relation entre l'agriculture et l'industrie au stade de l'accumulation primitive et quelle sera la dynamique du lien entre ces deux composantes en tenant particulièrement compte des exigences de « l'auto-suffisance » et de la rareté des devises ? L'intéressante idée émise par la CEA proposant une diversification des cultures d'exportation grâce à une diversification de ses produits renvoie à la notion d'« agro-industrie » pas forcément destinée à l'exportation. Voilà des questions pour lesquelles les décideurs ont besoin d'orientations allant au-delà des clichés économiques habituels.

Eu égard à sa notion de développement « axé sur l'homme » le CARPAS fait

preuve de fermeté dans la section intitulée « *Structure des Dépenses consacrées à la Satisfaction des Besoins* ». En accordant la primauté à la satisfaction des besoins sociaux essentiels, à l'investissement dans les ressources humaines ainsi qu'à l'élévation du niveau de vie de la majorité de la population, le CARPAS a réussi à battre en brèche l'approche de la Banque Mondiale. Néanmoins, il semblerait que l'accent mis sur la consommation accrue ne soit pas accompagné de moyens et mesures politiques énergiques en vue d'un développement de la production. Dans les recommandations au titre de « *l'Accroissement du Niveau du Revenu et de son Mode de Répartition* », la préoccupation majeure est de savoir comment augmenter les revenus de l'État. Bien qu'on mentionne souvent l'« investissement productif » des revenus ainsi assurés, cela n'est pas effectivement spécifié et aucun type d'investissement à long terme clairement défini ne figure dans cette section. Il est vrai que dans la section précédente intitulée « *Renforcement et Diversification de la Capacité Productive* », une priorité est accordée à l'agriculture, essentiellement du point de vue de l'auto-suffisance alimentaire et de la création d'emplois. Cela nous amène à faire face à une stratégie de développement orientée dans une large mesure vers la consommation. Les mêmes commentaires pourraient être valables en ce qui concerne la séparation des services sociaux de la production et le fait de les considérer comme étant une tâche purement bureaucratique.

Il semblerait que quelle que soit la situation en Afrique au cours des prochaines années, la « diversification de la capacité productive » devrait dépasser les préoccupations habituelles en ce qui concerne la diversification des cultures et devrait faire face au problème de diversification de la production dans un cadre économique global. Par exemple, est-ce que l'agriculture va toujours être considérée à moyen terme comme secteur prioritaire malgré la faible valeur ajoutée de ses produits et le manque considérable d'élasticité du marché ? On pourrait apporter une réponse à cette question, en tenant compte du rôle des ressources minières du continent au cours des développements futurs. Ce facteur n'a pas fait l'objet d'une grande attention et aucune mention n'en est faite dans le « CARPAS ». Pourtant, on ne saurait sous-estimer la valeur stratégique des ressources minières dans un monde en cours d'industrialisa-

tion rapide ni les possibilités qu'elles offrent dans l'industrialisation au plan régional. On ne doit pas oublier que ce sont de telles richesses qui ont permis l'existence de pays telle l'Afrique du Sud. Parmi les pays africains qui utilisent effectivement les minéraux, on peut citer le Botswana et on espère que la Namibie suivra cet exemple. Mais qu'en est-il du reste des richesses minières de l'Afrique ? On ne peut s'empêcher de penser que le « CARPAS » aurait pu véritablement se pencher d'avantage sur les perspectives et stratégies d'industrialisation de l'Afrique telle une alternative à une simple industrialisation de substitution à l'importation.

Enfin, nous allons aborder la section sur « *l'Aide Institutionnelle pour l'Ajustement avec Transformation* ». Ce point porte sur le développement agricole et les transformations. Le cadre de référence utilisé est assez conventionnel – facilités de crédits, services de vulgarisation, mobilisation des petits producteurs (les femmes en particulier), participation des populations, ONG, auto-assistance et promotion des industries familiales. Toutes ces activités sont regroupées dans le concept de développement rural intégré, qui a récemment eu du crédit. Mais la question est de savoir ce qui est transformable dans cela ? Il est à noter qu'au plan historique, cela concernait une transformation d'un groupe d'institutions donné en un autre ou le changement d'un niveau de développement technologique à un autre. En Afrique sub-saharienne, les institutions rurales reposent sur une base familiale ou communautaire. Les partisans de la modernisation, la Banque Mondiale incluse, conçoivent les transformations comme un mouvement de démarcation par rapport à de telles institutions vers des formes de propriété et de production beaucoup plus individuelles et privées. Au plan technologique ils assimilent cela à l'adoption d'équipements et de techniques de production occidentaux. Ces hypothèses ont donné lieu à des controverses dans l'Afrique contemporaine.

Aussi, aurait-il été utile d'avoir des précisions dans le CARPAS quant aux types de transformations auxquels ses auteurs se référaient. Les allusions faites au « processus accéléré de réalisation d'une révolution verte en Afrique », ne dissiperont pas les craintes les plus désespérées de certains experts africains, compte tenu de l'expérience asiatique et celle de pays africains tel le Nigéria. Si c'est l'industrialisation de l'agriculture qui est envisagée,

alors cela ne sera pas possible sans une industrialisation fondamentale des économies africaines elles-mêmes. Par conséquent, ce sont des conseils portant sur les étapes intermédiaires qui sont davantage nécessaires. Il existe assez d'idées et de résultats de recherches disponibles à cette fin. En fait, certaines preuves pourraient provenir de la CEA. Quand ils ont pu établir que les pays ayant adopté « un ajustement souple et, ceux n'ayant adopté aucun, ont enregistré les meilleurs résultats pendant la crise des années 80, ils auraient pu dégager des indications à partir de ces expériences en vue de formuler des politiques exécutables à l'avenir. Quels sont les types d'ajustement qui ont permis à ses pays de survivre à la crise ?

Conclusion

Du point de vue de la psychologie de l'acquisition du savoir, il est d'une importance historique que la CEA ait pu lancer son défi. Ce qui est davantage significatif

au plan psychologique, est le fait que ces experts aient pu exprimer par écrit ce qu'ils savaient déjà ou ce qui étaient déjà connu à cause d'un fait : la conviction implicite de l'infailibilité des organismes extérieurs telle que la Banque Mondiale. Le simple fait d'avoir découvert que les données statistiques de la Banque Mondiale étaient erronées, leur a permis de prendre confiance et de donner libre cours à des connaissances authentiques, intellectuelles jusque là étouffées. Préalablement à cela, cette même suprématie intellectuelle d'organismes extérieurs pourrait avoir été à l'origine de la dépréciation du capital intellectuel interne. Sinon, comment peut-on expliquer le fait que les recommandations du CARPAS ne reposent pas sur un fondement scientifique conforme au niveau intellectuel de l'Afrique ?

Néanmoins, il convient de reconnaître encore une fois que le CARPAS est une saisissante critique de PAS et aura ainsi contribué à la création d'un nouvel envi-

ronnement politique en Afrique. Il n'est pas parvenu à identifier une alternative pouvant être opposée au cadre inapproprié de la Banque Mondiale ; cela devrait être perçu par les chercheurs africains comme étant une invite à combler toute lacune à cet égard. Il est rare qu'un cadre holistique puisse connaître un développement uniforme suite à une seule tentative. Surtout que la tentation de verser dans les réformismes est plus que jamais réelle, particulièrement quand on tient compte des indicateurs sociaux en tant que partie intégrante des modèles de développement qui sont par convention « économiques ». Cette approche politico-économique adoptée dans le CARPAS est tombée en désuétude, depuis un certain temps ou est considérée comme « gauchiste ». Puisqu'à présent, il n'est plus question d'être préoccupé par quelque gauchiste que ce soit, il serait temps d'essayer de nouveaux modèles tout en évacuant les préjugés occidentaux habituels.

* *Bulletin du CODESRIA*, numéro 2, 1990 (p. 12-15).

À propos de « iconoclastes » et perspectives africaines sur la démocratie : commentaire sur les points de vue de J. Ibrahim*

Dans le contexte des critiques de Jibrin Ibrahim dirigées contre les « iconoclastes », on peut facilement rétorquer que le contraire de « iconoclaste » est « néophyte » (du mot grec, *neuphotos*, qui signifie nouvellement planté). À la réflexion, « nouvel initié » ou « novice », les charges émotives que véhiculent ces deux termes n'honorent personne. Par conséquent, pourquoi évoquer ces choses terribles, ces passions humaines – le vert, le jaune et le rouge ? Pourquoi ne pas s'en tenir à l'essence – le noir et le blanc. Ainsi, nous pouvons dire clairement s'il s'agit de funérailles ou de mariage, d'un requiem pour les « iconoclastes » ou d'une ouverture pour les « néophytes ».

Les critiques de Jibrin Ibrahim contre ceux qu'il appelle « iconoclastes » ne sauraient être clarifiées ou validées, car elles violent toutes les règles de discours intellectuels. Premièrement, nulle part dans sa diatribe il ne définit ses termes. Deuxièmement, au lieu de textes bien étudiés, il utilise des phrases abstraites sans suite.

Archie Mafeje,
University of Cairo

Troisièmement, il affiche un mépris souverain des faits historiques et empiriques. Quatrièmement, et c'est là le plus déconcertant, il n'a, pour tout argument, qu'un chapelet de griefs purement subjectifs. Cinquièmement, et hélas, il semble oublier les dangers de montrer quelqu'un du doigt, ou accusations *ad hominem*. Le fait qu'ils ne se soient pas transformés en chantages du libéralisme, n'autorise pas d'accuser ceux que Ibrahim a choisi d'appeler « iconoclastes », d'avoir passé trop peu de temps à apprendre ou à pratiquer (dans ce cas à lutter pour) la démocratie. On n'a pas besoin d'être un biographe ictérique, un nihiliste sur le plan théorique, ou un anarchiste sur le plan épistémologique, pour être un casseur d'images (*eikonoklastes* en grec). Cela fausse tout le sens du discours intellectuel et militie

contre le développement d'une communauté intellectuelle. Par conséquent, sans minimiser la préoccupation légitime de Ibrahim et le fait qu'il soit déçu par les grands chercheurs africains, il appartient à tout un chacun de jouer le jeu selon les règles.

À propos du libéralisme et de la démocratie libérale

Jibrin Ibrahim a tout simplement omis de définir ces deux termes. Par rapport à la « démocratie libérale », il s'est contenté d'une vague allusion à « l'attachement des peuples à leurs droits civiques et politiques, en tant qu'individus ». À noter que dans sa formulation, le passage de noms et pronoms collectifs aux individus, est déroutant. Sociologiquement, à quel moment une action politique collective devient-elle la propriété sociale d'individus, et comme telle, défendable par ces derniers ?

À l'opposé de l'idéologie libérale, ce qu'on désigne par liberté individuelle ou droits civiques n'est pas le fait d'exploits

individuels, mais plutôt de luttes sociales. Dans le cas de l'Europe féodale, il s'agissait de libérer des classes entières soit de la servitude, soit de la subordination politique. Il est évident que pour libérer les peuples de la servitude ou de l'oppression généralisée, la reconnaissance de l'individu a une grande valeur intrinsèque et stratégique. Cependant, cela ne diminue en rien le fait que la libération sociale, quelle qu'elle soit, participe d'une responsabilité collective.

C'est là une question qui a tourmenté la philosophie et la pensée sociales bourgeoises européennes jusqu'au premier quart de ce siècle. L'individualisme bourgeois s'est appuyé, tant pour sa protection que pour sa réalisation, sur l'action collective. Cette ironie de l'histoire n'a pas échappé à l'attention d'individualistes aussi célèbres que Auguste Comte (1798-1857) et Herbert Spencer (1820-1903) qui prônaient la politique de laissez-faire. Leur problème à eux était de voir comment concilier la liberté individuelle avec l'impératif de l'organisation sociale. Considérant cette dernière comme un mal nécessaire, ils ont résolu le problème en établissant une distinction nette entre l'« État » et la « société civile ». Dans ce contexte, l'État est perçu comme voulant imposer sa volonté aux individus et on a pu penser que les individus pouvaient se soustraire à cette imposition, en exigeant une existence indépendante en dehors de l'État. C'est ainsi que la « société civile » en est venue à symboliser une communauté de citoyens privés qui, en vertu de leur existence collective et de leur vigilance politique, garantit la liberté individuelle. Naturellement, cela est en partie illusoire pour deux raisons majeures.

Premièrement, comme on le sait, la société civile tire sa force de l'organisation. Deuxièmement, tant que la société civile est organisée en différents groupes sociaux avec des intérêts, elle est ouverte à la conquête sociale du pouvoir. Ainsi, la nécessité de l'organisation sociale ainsi, que l'impératif auto-imposé de protection des intérêts communs dans la pratique, rend absurde « l'individu » abstrait des théoriciens du « laissez-faire ». Sans engagement collectif, il n'est pas possible de défendre les individus. L'importance de cette assertion ne devient apparente que si on est en mesure d'opérer un choix dans notre esprit entre l'individu en tant que sujet ou objet de la liberté. Les penseurs bourgeois se contredisent sur cette

question, car même s'ils insistent sur l'individualisme et traitent l'État avec beaucoup de suspicion, ils soutiennent que l'État a non seulement le droit de garantir les droits civiques, mais également le devoir de les défendre. Mais l'État n'aurait pas pu garantir tout cela, sans se réserver le droit de gouverner avec une autorité supérieure, individus ou même groupes d'individus, tel que le prévoit cette même constitution qui le lie aux citoyens.

Second point majeur, l'opposition entre « l'État » et la « société civile » fait partie de la mystification bourgeoisie, parce qu'elle n'identifie pas l'État selon ses origines et son caractère social. Il n'existe pas « société civile » qui forme un tout homogène. Une frange de la « société civile » rend compte des origines et caractère social de l'État et cette frange est organisée pour garantir la reproduction sociale de l'État. Ainsi, les gouvernements « petits bourgeois » / « néocoloniaux », comme on a coutume de les appeler, ne se sont pas auto-crées. Au contraire, ils traduisent les intérêts sociaux de l'élite africaine naissante. Au plan sociologique, ils sont constitués par l'élite instruite. Les politiciens, les grands bureaucrates, les agriculteurs, et les hommes d'affaires composés essentiellement de marchands parasites.

Nonobstant la négation des libertés civiles et la violation fréquentes des droits humains en Afrique, ces éléments jurent par la démocratie bourgeoise, et dans la plupart des cas, celle-ci apparaît clairement dans leurs constitutions nationales. Ils sont si endoctrinés dans l'idéologie bourgeoise et dans leur propre infériorité qu'ils sont dévorés par un grand désir de respectabilité bourgeoise. Comme si cela ne suffisait pas, ils invoquent par opportunisme, les valeurs africaines « traditionnelles », pour justifier l'État à parti unique et les présidences à vie en Afrique. Ils savent que, objectivement, ils n'ont pas les moyens de la démocratie bourgeoise, et ils ne peuvent, au mieux, que prétendre. Le résultat : il n'y a ni principes directeurs, ni authenticité dans la gestion des affaires nationales. Dans ces conditions, c'est la route ouverte à l'arbitraire et à l'utilisation personnalisée du pouvoir de la part des dirigeants. Et ainsi, ce qui aurait dû être des dirigeants. Et ainsi, ce qui aurait dû être des fonctions objectives de l'État, même réactionnaire, devient secondaire. Contrairement à la conviction profonde de Ibrahim, ne se trouve, nulle

part dans le monde, dans le retour à la démocratie libérale. C'est, en effet, une forclusion qui sied à un « iconoclaste ». Cependant, il faut ajouter qu'elle ne procède pas du dogmatisme mais d'une lecture plus qu'accidentelle de l'évolution de la démocratie bourgeoise.

Philosophiquement parlant, la Première guerre mondiale a marqué la fin de la « démocratie libérale », en tant que principale idéologie bourgeoise. Différents problèmes s'étaient posés. Premièrement, il y avait la question de savoir si la « démocratie bourgeoise » était réalisable dans les pays anciennement colonisés dominés par l'impérialisme. Cette question avait été soulevée par les idéalistes socialistes, au lendemain de la révolution russe. Leur préoccupation n'était pas la répudiation des libertés civiles, comme celles acquises dans le contexte de la démocratie libérale, mais plutôt la démocratie socialiste qui était perçue comme un refus de domination et d'exploitation par une classe. Certes, cela a fini par être associé à la révolution « prolétarienne » et au « socialisme » international chez les marxistes ou membres de la Troisième Internationale, mais la critique de la démocratie libérale elle-même ne se limite pas à ces derniers. L'ampleur de cette critique dans les pays capitalistes est à peine reconnue par leurs historiens. La montée en puissance des partis travaillistes ou socio-démocrates dans différents endroits d'Europe occidentale ainsi que l'incapacité des partis libéraux à mobiliser le soutien des populations dans l'entre-deux guerres et après la Seconde guerre mondiale, montrent très clairement les insuffisances de la démocratie libérale. Ce n'est pas au niveau des droits civiques que résident ces insuffisances, mais de la répartition du pouvoir et de la richesse. C'est là la question, qu'elle se pose au sein ou en dehors des sociétés capitalistes.

Sous ce rapport, il convient de se rappeler que l'acte d'accusation sociale ne porte pas sur le bien qu'on donne mais sur le bien qu'on voit mais auquel on n'a pas droit. Par conséquent, il est absurde de penser qu'une critique de la démocratie libérale est nécessairement une négation de la valeur des droits introduits par la démocratie libérale dans ses beaux jours. Donc, toute revendication démocratique à l'heure actuelle, devrait être le bien perçu qui est refusé par les systèmes sociaux existants. Si, par exemple, la démocratie libérale est offerte comme un morceau de

pain trempé aux « masses » africaines, n'appartient-il pas aux intellectuels africains de montrer en quoi cela est historiquement dolosif ? C'est peut être une surprise pour Ibrahim de savoir que les « iconoclastes » africaines n'avaient pas besoin de « démolir » la démocratie libérale, parce que cela a déjà été fait par les sociétés qui l'ont inventée.

Premièrement, c'était les électeurs européens qui ont voté contre les partis libéraux au lendemain de la Première guerre mondiale. Il ne s'agissait pas de revirement idéologique, mais d'une perception bien fondée du bien qui n'était pas délivré. Il a fallu la première attaque de la « Grande Crise » de 1929-1933 pour s'en rendre parfaitement compte. L'individualisme libéral, pas plus que les théories du « laissez-faire », ne saurait être une source de consolation aux multitudes de chômeurs et d'individus affamés. Le modèle libéral, s'était effondré avec ses à priori. Dès lors, la voie était balisée pour la révolution keynésienne en économie. Dans la gestion des économies nationales, « la main invisible de Adam Smith » était délestée en faveur de celle visible de l'État. Pour des raisons de convenance politique, l'intervention de l'État dans l'affectation de la main-d'œuvre et des ressources, et dans la redistribution de la valeur sous forme de services sociaux gratuits, est appelée « planification indicative ». En fait, c'était là des signaux de la montée de l'État-Providence dont les soubassements idéologiques étaient différents de ceux de l'individualisme libéral ou du « laissez-faire ». Les gouvernements de l'époque étaient appelés à intervenir en vue de stimuler la croissance économique, créer des emplois et garantir les moyens d'existence des chômeurs ou des personnes inaptes à travailler. C'est précisément l'objet de la campagne que menaient les socio-démocrates depuis la fin du XIXe siècle.

Dans ces conditions, le seul crime qu'auraient pu commettre les « iconoclastes » africains, c'est de trouver tout cela normal, et pour des raisons historiques valables, de demander plus. C'est le « plus » qui est intéressant sur le plan théorique et politique, car cela ne va pas de soi. Il fait l'objet de controverses qui méritent d'être étudiées, surtout par rapport à la question de savoir si les pays africains et autres pays du tiers-monde, peuvent espérer reproduire l'expérience socio-historique de l'occident. Tant qu'on n'aura pas pris en charge cette question fondamentale, on se heurtera

toujours aux arguments éculés du genre « faute de grives, on mange des merles ». Ce ne sont pas là des arguments, mais des apologétiques surannées qui sonnent le glas du libéralisme – la tendance à être charitable en désespoir de cause. Ibrahim confond « libéralisme » et démocratie libérale », mais ces deux termes, finalement ne veulent pas du tout dire la même chose. Le « libéralisme » est devenu une expression de dégoût dans les débats intellectuels et politiques parce que, à la place de solutions, il propose des excuses. Témoin, le mépris dans lequel les Américains démocrates tiennent « les libéraux » depuis la tentative malheureuse du Président Truman de retarder la pendule après la Seconde guerre mondiale. Pourtant, sur le plan national, les Américains sont disposés à détruire la moitié de l'humanité pour défendre « la démocratie libérale ». Ayant publiquement renoncé à la sociale démocratie sur leur continent, les Européens sont également prêts à battre les tambours de guerre, mais ils manquent suffisamment de cran pour le faire eux-mêmes. Dans ces conditions, pourquoi un « iconoclaste » africain qui se respecte devrait-il trouver des excuses à un tel cynisme ou s'engager dans une parodie irréfléchie de la « démocratie libérale » ?

À propos de la démocratie « libérale » et « socialiste »

Sur cette question précisément, on peut traiter Jibrin Ibrahim d'esprit confus et l'accuser d'ignorance notoire de l'historiographie. Au plan métaphorique, quoique peu élégant, on peut dire que les « démocraties libérales ont donné la sociale démocratie. Mais sur le plan historique et analytique, cette assertion passe sous silence le fait que c'était ceux-là qui protestaient contre les négligences de la démocratie libérale, notamment les travailleurs et leurs alliés socialistes/marxistes, qui ont joué un rôle particulièrement important dans l'évolution de la sociale démocratie au sein de la société bourgeoise. Deuxièmement, si on utilise « démocraties libérales » comme métaphore pour désigner la société bourgeoise, alors il faut reconnaître que, historiquement, celle-ci a produit un certain nombre de choses telles que le fascisme, les dictatures, les socialistes, les marxistes, les colonialistes, les racistes et les impérialistes. Pour éviter de qualifier Ibrahim de néophyte qui voit les choses en rose, on peut supposer qu'il sait toutes ces choses, mais que, idéologiquement, ce qui l'inté-

resse c'est de clamer les vertus de la démocratie libérale et de fustiger les iniquités du « socialisme » ou des doctrines marxistes. Moment ne pouvait être plus favorable pour ce type d'exercice. Cependant, l'histoire ne commence pas plus qu'il ne finit pas avec la grandeur ou la décadence des sociétés dites socialistes de l'Europe de l'Est.

Il y a quelque chose de très dégradant à affirmer que les « iconoclastes » africains devraient célébrer « la démocratie libérale » simplement parce que les régimes « socialistes » n'ont rien fait d'autre que de dégénérer en dictatures. En l'occurrence, qu'est-ce qu'ils ont d'africain ? Leur prétendu marxisme universitaire, peut-être ? Naturellement, l'effondrement des sociétés de l'Europe de l'Est a des implications théoriques pour les socialistes/marxistes, mais il n'évacue pas les problèmes qui sont inhérents à la société capitaliste. La question concernant l'opposition entre « démocratie libérale » et « social-démocratie », portait sur la répartition du produit social et du pouvoir politique entre classes dans les sociétés capitalistes. Qu'on l'appelle « socialisme » ou « social-démocratie », n'a aucune importance. Ce qui est important, c'est le constat que la « démocratie libérale » n'a pas pris en charge cette question et est, par conséquent, dépassée par les programmes qui l'on faite. Partout les lignes de bataille sont clairement tracées entre la droite, qui est fondamentalement pour la concentration de la richesse et du pouvoir et, pour cette raison, prête à démanteler l'État-Providence et à se passer de la justice distributive, et la gauche qui est entièrement pour la redistribution de la richesse et du pouvoir au profit des classes défavorisées. La gauche ayant souffert de la défaite et de la perte de crédibilité depuis les changements en Europe de l'Est, éprouve des difficultés à formuler un nouveau programme et à mettre au point des stratégies en vue de sa mise en œuvre. Dans le même temps, il est évident que le refuge dans le libéralisme au moment où ce dernier est dépassé par les événements, est sans effet, malgré les illusions de Ibrahim. Ce qu'il faut, c'est une pensée novatrice et critique.

Les déclarations des chercheurs africains, comme celles des autres, pourraient être avantageusement revues, à la lumière des perspectives historiques en pleine mutation. Ainsi, en rejetant le libéralisme et les manquements de la démocratie libérale comme on en a connu en Europe, les « ico-

noclastes » africains ne risquent pas de naviguer en eaux troubles. Par ailleurs, en préconisant la social-démocratie ainsi que le pluralisme démocratique, ils sont sur un terrain sûr, puisque c'est devenu en fait un problème universel en raison notamment de l'effondrement des sociétés dites socialistes en Europe de l'Est. Ils ont permis de réintroduire la question de la social-démocratie dans l'Europe « unie », ce qui à débouché, comme on s'y attendait, sur la montée de fascisme en Europe occidentale, le centre de la richesse et du privilège. Le problème soulevé par Mahmood Mamdani concernant les droits des citoyens et des « non-citoyens » pourrait bien s'appliquer ici. Ce problème n'est pas nécessairement imputable à la démocratie libérale, mais plutôt à la conception anachronique de « l'État-nation » au moment de son dépassement historique. Dans le tiers-monde, l'effondrement a eu comme effet d'intensifier la rébellion populaire contre la mainmise étrangère et les régimes compradores, au lendemain de l'offensive lancée par les pouvoirs occidentaux en vue de consolider leur mainmise à l'échelle mondiale, au nom du « nouvel ordre mondial », comme le déclare avec une gaieté débordante « le vilain Américain ». C'est cette énergie populaire que s'emploient à canaliser les Américains et leurs alliés, pour l'orienter vers des solutions « libérales » qu'eux-mêmes ont abandonnées depuis longtemps. Ils traitent les pays du tiers-monde avec condescendance, en leur fixant des normes inférieures à celles qu'ils se fixent eux-mêmes, et en leur disant « faute de grives, on mange des merles ». Les grives, est-ce un privilège de la bourgeoisie occidentale ?

Ainsi que l'indiquent les luttes à travers le monde, nulle part cela n'est accepté aveuglément, malgré le prétendu effondrement du « socialisme ». En Europe, la lutte pour la social-démocratie est telle que la droite triomphante, n'est pas en mesure de consolider le pouvoir de la bourgeoisie, sans faire des concessions socio-démocratiques, comme le montrent les vicissitudes du Traité de Maastricht ou les négociations du GATT qui achoppent depuis six ans. C'est au niveau national que les pressions sont plus particulièrement ressenties. Les régimes réformistes naïfs de l'Europe de l'Est ont vite fait de découvrir la folie consistant à offrir la démocratie libérale à cette conjoncture historique, sans la social-démocratie. Certains ont même imaginé qu'ils

pouvaient échapper à leur sort en vendant par morceaux leurs pays à l'Occident pour une bouchée de pain. Promesses vides et fermetures des vannes, ont été la réponse de l'Occident, en partie à cause de la crainte des répercussions internes mais fondamentalement à cause des visées impérialistes qu'il continue d'entretenir vis-à-vis de l'Europe de l'Est. Par conséquent, la lutte pour la social-démocratie continuera sans répit. Ce qu'il convient de revoir, c'est la relation entre ces luttes et ce qu'on appelait, peut-être par erreur, « socialisme », en Europe de l'Est. À cet effet, Samir avait raison d'affirmer que l'effondrement de l'Europe de l'Est ne met pas fin au débat sur le socialisme. Toutefois, il semble que la tâche consistant à élucider les implications logiques des luttes socio-démocratiques en faveur de la « démocratie socialiste », et non à présenter les deux comme des opposés par extrapolation, comme ce fut le cas autrefois, repose entièrement sur les épaules de la gauche.

Il existe des raisons pragmatiques de poser la question de cette manière. Dans les pays du tiers-monde, la lutte en faveur de la social-démocratie, implique un certain nombre d'autres libertés qui seraient déjà acquises dans le nord, comme par exemple, les droits civiques et l'autodétermination des nations. Les luttes anti-impérialistes restent une réalité dans leur cas. Au niveau national, la négation des libertés civiques par des régimes en mal de légitimité, est monnaie courante ; ces régimes que l'appui extérieur permet de se maintenir au pouvoir indéfiniment. Toutes choses qui font que la question nationale est solidement inscrite à l'ordre du jour. Par conséquent, Amin, Shivji et moi-même, nous ne nous trompons guère en insistant sur le droit à l'autodétermination et le droit des peuples à choisir pour eux-mêmes. Par ailleurs, nulle n'ignore que le peuple veut non seulement avoir la liberté de s'organiser et d'exprimer ses opinions, mais il veut également avoir accès aux moyens d'existence ou à une part équitable du produit national. Cela pourrait signifier une chose parmi tant d'autres. Par conséquent, en rejetant la démocratie libérale par ce qu'elle est inappropriée, il incombe aux « iconoclastes » africains de dire à quoi ressemble leur conception de la nouvelle dispensation, presque de la même manière, il sera demandé aux progressistes du nord de dire quelle articulation existe éventuellement entre les luttes sociales démocratiques dans les pays capitalistes dé-

veloppés et la transition vers une équité sociale totale, quel que soit son nom.

En abordant la question nationale en Afrique, par exemple, raisonner en termes d'« alliances nationale démocratique » est une orthodoxie acceptable chez les « iconoclastes » africains, certaines classes ayant été oubliées après l'indépendance. Raisonner en termes de « classes », participe, par ailleurs, de l'orthodoxie marxiste ou socialiste. Mais est-ce que les membres d'une classe sont partout toujours aussi organisés ? Par exemple, qu'est-ce qui s'est passé en Ethiopie, au Tchad, en Somalie ou au Liberia ? Était-ce un simple phénomène de classe ? Il semble que dans l'œuvre de construction sociale de notre révolution sociale et démocratique, il sera nécessaire de prendre en compte les formes d'organisation sociale autres que les « classes ». Claude Ake que Ibrahim qualifie de « marxiste universaliste » aurait pourtant fait des allusions peu marxistes à certaines « caractéristiques de la société » en Afrique qui seraient incompatibles avec la démocratie libérale. Ce qu'il serait bon de faire à ce niveau, c'est pousser Ake non seulement à les identifier mais également à les évaluer en conséquence, car Wamba-dia-Wamba est sévèrement critiqué par Ibrahim pour avoir proposé de baser la démocratie sociale africaine sur les mécanismes traditionnels tels que « l'arbre à palabres et le *Mbongi* (assemblée lignagère) ». Tout cela relève-t-il d'absurdités romantiques, comme le prétend Ibrahim ?

On peut parfaitement imaginer que son individualisme libéral l'a repris. Mais, qu'il nous suffise de dire qu'une étude attentive de l'arbre à palabres (qui est apparemment spécifique à l'Afrique selon le *Oxford English Dictionary*) et du *mbongi*, débouche sur une conclusion non-marxiste. Notamment qu'il n'existe pas nécessairement de rapport entre les formes d'organisation sociale et les fins pour lesquelles elles sont utilisées à différents moments de l'histoire. Par exemple, les lignages africains peuvent être exploités à des fins d'élections présidentielles, d'accumulation capitaliste, de collectivisation, ou de planification au niveau communautaire. Ce domaine et ses implications pour la démocratie sociale et l'équité en Afrique, c'est, dans une large mesure, la *terra nova*. En particulier pour les « iconoclastes » marxistes africains. Peut-être bien que c'est par pure perversité que Ibrahima invite les quelques « iconoclastes » africains qui

Recolonisation « bénigne » et esprits « malins » au service de l'impérialisme*

Alerte

Nous sommes en octobre 1994 et je reçois des appels téléphoniques de quelques intellectuels et scientifiques égyptiens fous de rage. Avec indignation, l'on me pose la question suivante : « quel genre d'intellectuel africain est donc cet Ali Mazrui ? Comment ose-t-il dire que l'Afrique a besoin de recolonisation ». Abasourdi, je pose la question : « Où et quand ? » Apparemment ces propos avaient paru sous forme de commentaire dans des journaux arabes que certains avaient lu, alors que les autres avaient entendu dans les actualités. Mais personne ne pouvait dire exactement d'où venait cette nouvelle. Quoiqu'il en soit, cela revêtait apparemment moins d'importance que le message-même. Les propos avaient fait sensation et c'est probablement l'effet recherché par Ali Mazrui. Il est évident qu'étant africain moi-même, je ne pouvais y croire sans avoir lu l'article. Ce fut une tâche très ardue et frustrante. Ce fut finalement en Europe où je m'étais rendu en janvier 1995 que je réussis en fin de compte à mettre la main sur un exemplaire du texte original qui me fut transmis par des collègues africains. Il importe de noter que pendant qu'ils discutaient entre eux de l'article, leurs « hôtes européens les écoutaient en souriant. »

La situation est des plus fâcheuses dans la mesure où elle coïncide avec la montée d'un racisme sans précédent en Europe sous le leadership des chrétiens démocrates ou des conservateurs. Ali Mazrui dont l'égoïsme est bien connu des intellectuels africains du continent et de la diaspora n'y aura probablement pas songé ! Disons tout simplement que l'article est paru dans le *International Herald Tribune* du 4 août, mais que la diffusion en a été assurée par le *Los Angeles Times Syndicate*. Par une certaine ironie du sort, l'exemplaire que j'ai reçu avait été imprimé à Pretoria où les Africains venaient d'arriver au pouvoir. Cette juxtaposition a dû les mettre hors d'eux, comme ce fut le cas des représentants de l'OUA et de certains de la CEA à Addis Abeba. Mais comme nous le verrons plus tard, Ali Mazrui épargne les Sud-Africains

Archie Mafeje,
University of Cairo

pour des raisons complètement différentes. Certains intellectuels africains avec lesquels j'avais eu une conversation téléphonique, en dépit du choc que cela leur avait causé, n'avaient pas manifesté de surprise, y compris les plus proches d'Ali Mazrui. Cela nous permet, entre autres, d'examiner les propos d'Ali Mazrui sans rancœur personnelle.

Trajectoire d'Ali Mazrui

L'on dit d'Ali Mazrui qu'il est le professeur africain le plus en vue. Il serait actuellement, à en croire certains propos, l'un des trois « méga-professeurs » en sciences sociales aux États-Unis. C'est également l'un des deux rares intellectuels africains qui ait été chargé d'assurer les cours de Reith (*Reith Lectures*) en Grande Bretagne. Il a aussi eu le rare privilège de diriger le programme de la BBC intitulé, *Les Africains* (il s'agit d'un programme de plusieurs millions de dollars). Il en a outre eu l'honneur d'être invité à siéger au Conseil consultatif de la Banque mondiale. Ali Mazrui a été l'objet de beaucoup d'autres honneurs de moindre envergure qu'il n'hésiterait pas à énumérer sans que l'on le lui demande, car s'il y a bien quelque chose qu'il n'a pas appris des Britanniques, c'est que le fait de se jeter des fleurs ne constitue en rien une recommandation en tant que telle. Il avait placé ailleurs sa fierté. En effet, lors d'une conférence afro-arabe tenue à Sharja en 1977, il avait déclaré que cette rencontre s'inscrivait dans le cadre de ce qu'il avait appelé la « contre-pénétration » des colons par les colonisés. Mais personne n'avait été convaincu. En fait, un des intellectuels africains venant des États Unis était sorti de la salle de conférence en guise de protestation contre « l'obscénité de cet homme ». Sa désapprobation ne visait pas tant la métaphore freudienne employée par Ali Mazrui que les justifications intellectuelles grotesques de ses propos, par de fausses raisons. Malgré

cela, Ali Mazrui disposait de suffisamment d'atouts pour faire beaucoup d'envieux par les professeurs en Afrique et en fait ailleurs.

Pour toutes ces raisons, Ali Mazrui est souvent décrit par les médias occidentaux comme un « éminent intellectuel africain ». En effet, même dans l'article dont nous parlons, les éditeurs n'ont pas oublié de dire de lui qu'il s'agit d'un « auteur kenyan ». Pourquoi pas le Professeur Albert Schweitzer des études africaines à New York ? Le fond du problème est que Ali Mazrui, en tant qu'Africain, est utile aux Américains ou aux Britanniques. Plus que toute autre, cette hypothèse explique bien des choses car il existe d'autres intellectuels africains de renom qui pourraient ne pas être aussi utiles/serviables. Samir Amin en est le premier. En effet, il a non seulement contribué pendant longtemps au développement des sciences sociales en Afrique, mais sa probité scientifique et ses travaux appartiennent à une catégorie totalement différente de ceux d'Ali Mazrui. Eu égard au fait qu'il ne rend pas service à l'impérialisme, l'ONU au lieu de lui rendre honneur, l'a déshonoré alors que c'est sous sa direction intellectuelles que l'IDEP s'est épanoui. (Il se pourrait fort bien qu'Ali Mazrui ne s'en souvienn pas, compte tenu de sa prédilection pour les envolées lyriques). Inutile de dire que tout cela s'est fait avec la complicité des gouvernements africains corrompus des pays pour lesquels Ali Mazrui est en train de recommander une « recolonisation ».

Un cas plus proche d'Ali Mazrui, celui d'Edward Said, l'illustre professeur palestinien de Critique littéraire et culturelle de Columbia University, constitue un autre exemple qui illustre bien nos propos. Ses travaux et son érudition confondraient totalement Ali Mazrui. Or, à l'instar de Samir Amin, le fait qu'il ne se rende pas utile à l'impérialisme (consulter son ouvrage, *Culture and Imperialism*, 1993), ne lui a valu rien d'autre qu'aversion lévitique. Ce qui amène à se poser la question de savoir si l'enjeu, en l'occurrence, est bien le travail scientifique ou autre chose.

Il ne fait aucun doute qu'Ali Mazrui a l'esprit brillant et qu'il est, sur tous les plans,

un écrivain prolifique. En effet, il a plus de 20 ouvrages et de nombreux articles à son actif. C'est un écrivain doué, qui est passé maître dans l'art de forger des expressions accrochantes et d'évoquer des images traduisant le grotesque et le ridicule. Pour cette même raison, son éloquence sans pareille attire les foules. Pourtant, malgré tous ces acquis, rares sont les intellectuels africains partisans des idées d'Ali Mazrui. Il n'a pas produit de corps de connaissances dont ils pourraient se servir pour créer des systèmes de pensée durables sur les sociétés africaines. Tout comme ses articles et commentaires de journaux, ses ouvrages sont lus (il est vrai avec plaisir) et tombent dans l'oubli. Pis, ses rencontres directes avec les scientifiques africains, jeunes et vieux, suscitent en général des réactions intellectuelles et idéologiques négatives chez ces derniers. Il s'agit là d'un constat qui remonte à nos études universitaires à Makerere College vers la moitié des années 1960. Des intellectuels africains en colère et indignés l'avaient traité, de face, de tous les noms.

Il en fut de même, 25 ans plus tard, lors d'un colloque du CODESRIA qui s'est tenu en 1991 à Kampala. Certaines personnes impliquées dans cet épisode étaient des personnages en vue telles que le Président Museveni, Tarsis Kabwegyere, et bien sûr, Mahmood Mamdani. J'ai également tenté, pour ma part, d'engager avec Ali Mazrui un dialogue plus calme. Hélas, en vain. Et c'était une situation des plus embarrassantes dans la mesure où le lobby sioniste américain faisait tout pour lui nuire, n'hésitant pas pour cela à recourir même à des attaques personnelles méprisables dans *Newsweek*. Ceci dit, Christopher Fyfe qui fut associé pendant longtemps aux études africaines posa une fois la question rhétorique suivante, dans une critique littéraire des œuvres de Mazrui : « Notre auteur a-t-il besoin d'être un tel taon ? » Ce qui remet en cause le rôle que ses admirateurs occidentaux lui font jouer. S'il est vrai qu'Ali Mazrui est une lumière parmi les intellectuels africains, quels sont ceux qu'ils guident et dans quelle direction ?

Mis à part les divergences idéologiques, les connaissances africaines d'Ali Mazrui sont ici mises en doute. Depuis 1971 où il réussit à échapper à l'emprise d'Idi Amin auquel il avait apporté au début son appui contre le « constitutionnalisme violent » de Milton Obote et « le Mouvement

vers la gauche », ses périples en Afrique ont pris l'allure d'un tourisme intellectuel. Il est vrai que cela ne revêt aucune importance puisqu'il n'a jamais cru en un véritable travail scientifique. En effet, en 1966 où nous étions réunis à Makerere pour discuter du travail sur le terrain et de son importance, la seule question posée à l'époque par Ali Mazrui fut celle de savoir si dans les divers points que nous examinions, le travail en bibliothèque avait une place quelconque. Tout le monde avait ri – à bon escient. Il ressort effectivement de la bibliographie de ses ouvrages qu'il tire essentiellement ses données de coupures de journaux, de nouvelles radio-diffusées et de ses conversations avec des hommes politiques éminents chaque fois que l'occasion se présente. À partir de son agilité mentale bien connue et de son imagination bien fertile, il conçoit des idées brillantes mais éphémères comme le phosphore blanc dans un bol d'eau.

Déjà en 1966 à Makerere, il avait fait la déclaration fracassante selon laquelle, n'eût été l'anglais (la langue), il n'y aurait jamais eu de nationalisme africain. Cette affirmation qui avait déconcerté les nationalistes africains avait enchanté les officiers britanniques de cette ancienne colonie qui, après l'indépendance étaient devenus universitaires. En 1970, il fustigeait les gauchistes de l'Université de Dar-es-Salaam, pour leur intolérance et déclarait que tout le monde avait le droit de faire valoir ses opinions, y compris Verwoerd le raciste, en Afrique du Sud (il aurait pu y inclure Adolf Hitler de l'Allemagne nazie). La contradiction implicite en l'occurrence est que malgré sa perception des idées comme primaires, il s'abstient d'en tirer les conséquences pratiques sauf lorsqu'elles sont émises par la « gauche ».

À Kampala en 1991, Ali Mazrui était revenu à son point de départ. Il déclarait comme d'autres intellectuels, qu'une nation qui ne produit pas de connaissances dans sa propre langue ne saurait se développer. Or, selon ses propos de 1966, c'était grâce à l'anglais que s'était développé le nationalisme africain. Et pourquoi pas une « nation » africaine ? Après avoir pris pleinement conscience du fait que l'éclipse totale du communisme en Europe de l'Est était inéluctable, il plaça pour la première fois le socialisme sur un même pied d'égalité que le capitalisme. C'est ainsi qu'il fit remarquer sur un ton affecté que, la redistribution était le point fort du socialisme

et la production, sont point faible, alors que la force du capitalisme se trouvait dans la production contrairement à la redistribution qui était sa faiblesse. À l'occasion, il proposa avec beaucoup d'aplomb que l'idéal serait de combiner le système socialiste de redistribution avec la production capitaliste (recette parfaite pour les pays africains, qui ne tenait compte ni des implications pratiques de la crise d'accumulation à laquelle ces pays étaient confrontés ni de l'histoire des sociaux-démocrates de la Scandinavie et d'autres pays comme la Hollande et des problèmes auxquels ils faisaient face à l'heure actuelle avec la tendance à la concentration encore plus forte du capital en Europe. En 1994, c'est-à-dire trois ans à peine plus tard, Ali Mazrui avait trouvé une autre solution idéale pour l'Afrique : la « recolonisation ».

« Colonisation bénigne » : insuffisance intellectuelle ou autoprostitution ?

Le discours d'Ali Mazrui sur la « colonisation bénigne/humanitaire » laisse beaucoup à désirer sur le plan intellectuel. Par ailleurs sur le plan de l'analyse, c'est un discours superficiel, à caractère sensationnel et carrément malhonnête. Pour commencer, cela lui ressemble bien de se servir de termes qui seraient des concepts de sciences sociales comme simples mots ou slogans du genre « déliquescence » sociale, « désintégration » sociale, « modernisation par la dépendance », « liberté nationale », etc. Or, sur le plan historique, la notion de « déclin (ou déliquescence) social » renvoie aux anciennes sociétés viables et unies à une certaine époque, mais qui compte tenu de l'évolution de la situation socio-économique, étaient *dépassées*. Les États qui ont vu le jour en Afrique après l'indépendance ne sont vieux que d'une génération ; or il serait difficile de prouver qu'au bout de ce bref laps de temps, ils sont devenus solidaires et auto-suffisants. En fait c'est l'inverse qui est en général vrai pour la majorité d'entre eux. En effet, presque immédiatement après l'indépendance, ils étaient déjà en proie à des luttes pour le pouvoir qui se sont manifestées sous différentes formes : concurrence entre élites politique d'origines régionales ou ethniques diverses ; plus tard, concurrence entre différentes fractions de la bureaucratie (par exemple les civils contre les militaires). Cette situation traduisait en fait le caractère artificiel de l'État colonial. Les responsables africains

en étaient pleinement conscients. La « construction de la nation » qui les préoccupait constamment en est la preuve patente. Or, pour y arriver, il fallait au préalable réaliser un État-nation unitaire. Dans la mesure où cette conception-même était sans fondement, elle aboutit inéluctablement à la mise en place de dictatures/États monopartisans. Les tendances centrifuges au sein de l'État africain ex-colonial s'en sont trouvées exacerbées et les conditions indispensables à la production économique et à la reproduction sociale n'ont pas pu être réunies. L'on peut avancer, en ce sens, que l'Afrique traverse actuellement un processus de *déliquescence* économique et politique.

L'on ne saurait néanmoins en déduire qu'il s'agit automatiquement d'une décomposition sociale. En effet de nouveaux mouvements démocratiques sociaux qui ont mis au pouvoir de nouveaux régimes, out tout au moins tenu en échec les vieilles dictatures, ont succédé à l'effondrement de toute une série d'États africains dans les années 1990 (situation qui est à l'origine de l'angoisse d'Ali Mazrui). La famine et la guerre civile sévissent en Afrique ; nous n'en disconvenons pas. Mais le continent est également le théâtre d'un dynamisme et d'un militantisme social que nous n'avons pas revu en Afrique depuis le mouvement des indépendances. Il se pourrait que les guerres civiles à caractère populaire comme, entre autres, celles d'Érythrée, d'Éthiopie, du Soudan, du Togo, de la Somalie, du Sahara occidental, soient le prix à payer sur le plan social pour démanteler les structures de domination et de coercition. Comme il fallait s'y attendre, la chute des régimes totalitaires en Europe de l'Est a été célébrée à l'Ouest. Mais ce qui revêt de l'intérêt pour nous, c'est que l'on retrouve dans les divers pays de l'Europe de l'Est les mêmes processus de *déliquescence* économique et politique en cours en Afrique. Nombre d'entre eux connaissent une paupérisation accrue des masses, et des guerres civiles y font rage. Celle qui sévit en Bosnie en est l'illustration parfaite, et l'ONU ainsi que l'OTAN n'ont pas réussi à y mettre fin ; malgré les illusions que se fait Ali Mazrui sur une « Force africaine de maintien de la paix ». Il risque de se voir accuser d'être un agent inconsciemment au service du racisme occidental, dans la mesure où il n'est pas parvenu à reconnaître le parallélisme historique pourtant manifeste entre les deux situations.

L'on pourrait en dire davantage sur les guerres civiles en Afrique. À l'instar d'un libéral imbu de lui-même, Ali Mazrui brandit à la face du monde « le cruel message que transmettent les événements horribles du Rwanda ». Mais les Africains ne s'y laisseront pas prendre. Nous ne savons pas encore avec certitude ce qui s'est passé au Rwanda, raison pour laquelle le CODESRIA compte organiser un atelier spécial sur les formations sociales dans la région des Grands Lacs. Les événements du Rwanda ne constituent pas un phénomène nouveau en Afrique, et contrairement à l'hypothèse de Mazrui (qui lui a coûté peu d'efforts), ce qui s'y est passé n'est peut-être en rien lié au déséquilibre ethnique entre les Ba-Tutsi et les Ba-Hutu. Les guerres civiles de l'Angola et du Mozambique ont coûté la vie à des millions d'individus. Les pays impérialistes qui crient « au loup » actuellement, sont bel et bien ceux qui ont contribué à la tragédie. Et ils y ont mis les moyens. Le sens qu'il convient de donner à la stratégie de « guerre à faible intensité » adoptée par les États Unis depuis les guerres civiles d'Angola et du Mozambique est en fait que, le cas échéant, les Africains en guerre bénéficieront de l'assistance qu'il faut pour se lancer dans une extermination mutuelle ou un génocide. Pour ce qui concerne la région de l'Afrique australe, cette thèse a été pleinement étayée, entre autres, par Horace Campbell qui s'est appuyé sur de nombreux documents à cet effet. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'associer automatiquement les conflits en Afrique avec le phénomène ethnique. En effet le Lesotho, pays mono-ethnique, depuis l'indépendance est l'objet d'une série de coups et de contrecoups d'État. Un autre pays n'ayant qu'un seul groupe ethnique, la Somalie, s'est retrouvé récemment plongé dans la pire catégorie de guerre civile que l'Afrique ait connue.

Non seulement la proposition selon laquelle l'Afrique aurait besoin de recolonisation est contraire au bon sens, mais elle est également malveillante en ce sens qu'elle n'est pas formulée pour les Africains. Encore une fois, Ali Mazrui joue pour sa galerie occidentale. Sachant très bien que ce terme a une connotation raciste et impérialiste, il tente de désavouer le « fardeau du blanc » (cliché assez cru) en invitant les Asiatiques et les Africains à superviser la « colonisation » fait intervenir l'imposition du système politique du colon, quel qu'il soit). En fait en essayant de traiter de ce projet insensé, Ali

Mazrui fait des suggestions qui frisent l'aliénation mentale. Il propose par exemple un « système de tutelle – analogue à celui des Nations Unies sur le Congo en 1960 ». Mais il oublie, semble-t-il, que c'est bien sous cette administration impérialiste de l'ONU que Patrice Lumumba fut éliminé. Dans le même ordre d'idée, en tant qu'originaire de l'Afrique de l'Est, il aurait dû savoir que les relations entre les Asiatiques et les Africains souffrent toujours d'un héritage colonial encore irrésolu. Il ne fait aucun doute qu'Ali Mazrui s'emballa et perd tout sens de la réalité lorsqu'il s' imagine que l'Égypte pourrait être invitée à « rétablir les liens de 'grand frère' qu'elle avait entretenus avec le Soudan » et que l'Éthiopie pourrait, malgré le défi posé par les anciens groupes nationaux opprimés, reprendre d'une part le rôle de colon qu'elle s'était assignée, et d'autre part « gérer la Somalie au nom de » ses soi-disant « Nations Unies ». Il perd tout sens de la réalité lorsqu'il s' imagine aussi que l'Afrique du Sud est le Nigéria pourraient être invités à jouer le rôle de puissances impérialistes « humanitaires » secondaires dans leurs régions respectives. Quelle absurdité !

C'est d'autant plus surprenant que tout politologue en Afrique sait à quel point ces propositions sont inconciliables et que cette recommandation d'Ali Mazrui va en fait à l'encontre des sentiments populaires qui se dégagent sur le continent. En effet il suffit pour cela de voir les tendances actuelles qui se dessinent sur le continent : rejet de l'État monolithique monopartisan, revendication de « pluralisme démocratique » et d'autonomie ou de « décentralisation » régionale. En général, les puissances hégémoniques sont mal vues et, dans le meilleur des cas, elles sont traitées en méfiance. Il en est ainsi de l'Afrique du Sud dans la région de la Communauté de développement de l'Afrique australe (SADC) et du Nigeria dans la Communauté économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO). Cela est aussi valable pour l'Égypte par rapport au Soudan. L'empire éthiopien a déjà été démantelé et il ne risque pas de revivre. Tous ces faits amènent à se poser sérieusement la question de savoir si Mazrui a le sens de la réalité, et donnent à penser que son hypothèse d'un « mouvement de colonisation qui refait surface » en Afrique, est factice. Il a par-dessus tout l'esprit embrouillé car il ne peut valablement préconiser une « recolonisation » de l'Afrique et proclamer parallèlement que

l'intégration régionale est à l'ordre jour et que « si l'Afrique n'emprunte pas cette voie, le continent dans son ensemble va se retrouver coupé encore davantage de la communauté mondiale par l'absence de stabilité et de croissance économique ». Johan Galtung, un professeur européen brillant mais pratique mettait en garde le parlement européen auquel il s'adressait, contre le risque d'isolement de l'Afrique par suite de la division du monde en blocs régionaux, qui allait intervenir. Mais poursuivant sa pensée, il recommandait aux Africains d'y voir une bénédiction dégu-

sée car, pour la première fois, ils seraient livrés à eux-mêmes ; auquel cas ils se verraient obligés de trouver leur propres solutions à leurs problèmes. Cette recommandation contient une certaine sagesse qui aura échappé à notre professeur africain.

Au lieu de spéculer sur « recolonisation » et la reproduction du système des Nations Unies (qui fait actuellement lui-même l'objet d'un examen) en Afrique, Ali Mazrui aurait pu envisager la question de savoir : i) pour quelles raisons notre équivalent de l'ONU, à savoir l'OUA, n'a pas réussi

à mener à bien toutes les fonctions qu'il confère à sa « colonisation bénigne » ; ii) pourquoi la force de maintien de la paix de la CEDEAO a été incapable de remplir sa mission au Libéria ; iii) pourquoi les Nations Unies ont échoué dans leur intervention en Somalie, et iv) pour quelles raisons il s'est avéré impossible pour l'OUA d'intervenir dans la crise du Rwanda bien qu'elle ait été invitée par le Secrétaire général des Nations Unies à le faire (alors que la France l'a fait de façon unilatérale) ? À mon sens, au lieu d'une « recolonisation », ce dont nous aurions besoin en Afrique, c'est d'une *décolonisation* du corps politique et de l'esprit.

* *Bulletin du CODESRIA* numéro 2, 1995 (pp. 20-24).

Auto-colonisation et quête de *Pax Africana* : une réplique*

Ma naïveté m'a peut-être amené à penser que le professeur Archie Mafeje était un ami sur le plan professionnel dans la mesure où, par le passé, il s'est montré très aimable à mon égard, à plus d'une occasion. Mais comme le veut le dicton, avec des amis comme Mafeje, qui a besoin d'ennemis sur le plan professionnel ? En effet, il banalise et condamne l'œuvre de toute une vie d'un collègue, sans avoir prouvé qu'il avait lu l'un des vingt ouvrages rédigés par sa victime. En guise de preuves pour étayer ses propos, il recourt à des anecdotes et de vagues souvenirs de ce que j'aurais peut-être dit, il y a vingt ans ou plus, puis accuse sa victime de faire un travail bâclé !

Si Dr Archie Mafeje avait lu, ne serait-ce que, *Towards a Pax Africana : A Study of Ideology and Ambition* (Mazrui 1967), il se serait rendu compte que la question de l'auto-pacification de l'Afrique me préoccupe depuis près de trente ans.

...peut-être que ce qui revêt le plus d'importance sur le plan de l'éthique de l'autonomie en Afrique, c'est l'ambition des Africains de se charger eux-mêmes du maintien de l'ordre sur le continent. La question qui revient souvent depuis quelques années, est la suivante : « Maintenant que l'ordre colonial prend fin, qui va assurer le maintien de la paix en Afrique ? »... C'est ce genre de réflexion qui met parfois la liberté de l'Afrique en relation avec une capacité africaine d'auto-pacification. C'est à cela que

Ali A. Mazrui
Université de New York

renvoie le concept de *Pax-Africana*... Tout comme la pensée politique africaine s'articule autour du concept d'autonomie, l'aspiration du continent à se gouverner s'articule autour du concept d'autonomie, l'aspiration du continent à se gouverner s'articule autour du concept de *Pax Africana* (Mazrui 1967).

Certes, contrairement aux années 1990 où j'ai recours parfois à la terminologie « auto-colonisation » de l'Afrique, dans les années 1960, j'ai utilisé celle d'« auto-pacification » de l'Afrique. Mais cela n'a en rien changé m'a préoccupation, qui est celle de savoir comment l'Afrique peut se donner les moyens d'un contrôle interafricain, d'une pacification interafricaine et d'une autodiscipline collective, efficace.

J'ai assigné, dans mes écrits et mes propos, un rôle aux Nations Unies tant dans les années 1960 que dans les années 1990. Mais contrairement à une hypothèse de plus d'Archie Mafeje, qui est dénuée de fondement, je me rends compte des limites, voire des injustices de la structure des Nations Unies actuellement en vigueur. J'avais dit (Mazrui 1967:204-216) et cela tient toujours, que :

Entre l'ancien concept de pacification coloniale et la nouvelle aspiration à une *Pax Africana*, les Nations Unies constituaient temporairement une troisième alternative. Il s'avéra pourtant rapidement qu'en tant qu'alternative, les Nations Unies, ne pourraient jamais être aussi autosuffisantes que la pacification coloniale ne l'avait été et que les Africains n'aspirent à l'être pour ce qui est du maintien de l'ordre par les Africains eux-mêmes... Aussi, vers la fin de 1964, les Nations Unies se sont-elles retirées du Congo. Or la pacification du Congo par les Africains-mêmes avec les moyens dont disposait le continent n'était pas encore réalisable... Entre temps, la scène politique africaine reste dominée par diverses sortes de conflits : entre les leaders africains eux-mêmes ; entre eux et les militaires ; entre soldats. Le risque d'ingérence étrangère reste aussi une donnée importante de cette scène politique. D'où, la quête d'une paix sur le continent africain que l'Afrique serait capable de protéger et de préserver se poursuit.

Je préconise que l'Afrique entreprenne sa propre colonisation. Je m'oppose au retour du colonialisme européen et de l'équivalent d'une *Pax Britannica*. Mais je crains que, si les Africains ne prennent pas en mains leur propre destin, même s'il le faut, en recourant à la force bienveillante pour leur propre pacification, ils ne soient encore une fois victimes d'une utilisation malveillante de la force pour

les coloniser. Je parlais déjà de ce rêve de *Pax Africana* des décennies avant que les États africains postcoloniaux ne connaissent l'échec et que le système postcolonial n'ait coûté à l'Afrique quatre millions de vies humaines. Mafeje estime-t-il, pour sa part, qu'il nous faut en perdre encore plusieurs millions avant de commencer à nous entraider ?

Nous avons besoin de l'assistance de l'ONU, mais celle-ci doit d'abord être soumise à l'approbation des Africains eux-mêmes. L'ONU a apporté son concours au Mozambique et il se peut que l'Angola ait toujours besoin de son aide, l'ONU a mal géré le cas de la Somalie et a fait preuve d'une négligence grossière frisant le crime, en ce qui concerne le Rwanda. Mais l'Afrique continuera d'avoir besoin de l'ONU dans l'avenir immédiat. Je ne sais pas si Archie Mafeje aimerait grossir le rang des extrémistes républicains des États Unis qui cherchent à mettre fin au rôle de maintien de la paix des Nations Unies et peut-être même à détruire le monde.

En fin de compte, les grands pays ne sont pas ceux qui ont besoin des Nations Unies et de ses agences spécialisées ; mais plutôt les petits pays et les peuples vulnérables. Une bonne partie de l'Afrique en fait partie. De l'avis d'Archie Mafeje, les occidentaux se servent de moi. Est-ce Newt Gingrich qui se sert de lui ?

Mafeje me qualifie de « touriste intellectuel » en Afrique ; ce qui signifie que d'après lui, j'avais le choix entre rester ou quitter l'Afrique. A quand remonte la dernière ? Aurait-il, quant à lui, oublié ses longues années de « tourisme intellectuel » ? son exil a-t-il donc pris fin ? Ce genre de raisonnement confus justifie amplement les recommandations sur la colonisation et la rééducation intellectuelles interafricaines.

Pour le Professeur Mafeje, la colonisation interafricaine serait apparemment une sorte de conte de fée ; mais en réalité, c'est bien ce qui s'est passé en 1964 lorsque le Tanganyika a annexé Zanzibar en vue de la formation de la République Unie de Tanzanie. Personne n'a consulté au préalable les populations de Zanzibar que ce soit par référendum, ou par élection générale, pour savoir si celles-ci souhaitaient renoncer à leur souveraineté et à leur indépendance. Jilius K. Nyerere du Tanganyika a tout simplement signé un accord avec Abeid Karume, le dictateur de Zanzibar (tout comme ceux qui ont construit

l'empire britannique l'ont fait avec les chefs africains pour les amener à confirmer ce qui correspond à l'accord ougandais de 1900 pour une prétendue protection britannique).

Suite à la révolution de janvier 1964, un désordre tel régnait à Zanzibar que l'unification avec le Tanganyika lui offrit une forme de pacification. En dépit des conditions de cette unification. En dépit des conditions de cette unification qui furent très favorables à Zanzibar, il s'agissait bel et bien d'un cas de colonisation interafricaine.

Dr Mafeje cite également un cas où l'intervention interafricaine a abouti à ce jour à l'impasse. Il s'agit du cas de l'ECOMOG au Liberia dans les années 1990. Mais Mafeje oublie, parce que cela l'arrange, le cas de l'intervention de l'armée tanzanienne en Ouganda en 1979 sous le régime d'Idi Amin. Après avoir fait à pied tout le chemin jusqu'à Kampala, les soldats tanzaniens ont réussi à renverser cette brute de dictateur. Ainsi cette « mission » apparemment « impossible » au départ a-t-elle fini par se transformer en « mission accomplie ». L'armée mal formée d'un voisin africain pauvre a malgré tout été suffisamment forte pour mettre fin à la tyrannie d'Amin.

Dr Mafeje se livre à une gymnastique cérébrale fascinante sur les raisons pour lesquelles mon article sur la « Recolonisation » était publié à partir de Pretoria. Il ne lui est jamais venu à l'idée que l'explication la plus évidente était la bonne, à savoir que j'étais à Pretoria en Afrique du Sud le 4 août 1994, lorsque l'article paru dans le *International Herald Tribune* (en même temps que dans des journaux africains tels que le *Daily Nation* du Kenya). Si je m'étais trouvé à Kampala, à Dakar, à Nairobi ou à Abuja, le lieu d'origine de publication aurait changé en conséquence. Il se trouve que j'avais reçu une invitation à venir en Afrique du Sud écouter l'Archevêque Desmond Tutu féliciter personnellement le Président Nelson Mandela, et assister à une conférence sur « l'Islam et la société civile en Afrique du Sud ». Les dates de ces différents événements n'ont pas été fixées pour les besoins d'un de mes articles de journaux.

Pour ma part, je ne suis en compétition ni avec Edward Said, l'éminent homme de lettres palestinien, ni avec Samir Amin, le célèbre économiste égyptien. En réalité je suis un grand admirateur des deux. Néan-

moins, compte tenu de l'attaque au vitriol dont je fais l'objet de la part de Dr Mafeje, je me demande si celui-ci pense être en concurrence avec moi ? Si c'est là le problème qui se pose, alors je voudrais sincèrement pouvoir faire quelque chose pour Dr Mafeje. Est-il nécessaire que nous nous considérions comme des rivaux ?

L'année 1971 a été celle où Idi Amin est venu au pouvoir en Ouganda et non celle où « j'ai échappé à... Idi Amin » et où j'ai démissionné de l'Université de Makerere. Puisque Dr Mafeje rejette mes travaux d'un ton de mépris, il devrait au moins vérifier les faits et les dates qu'il avance avec plus de circonspection.

De l'avis de Dr Mafeje, ma théorie sur la recolonisation aurait été élaborée pour les non-Africains et notamment la « galerie » occidentale. A-t-il pris soin de vérifier l'ordre géographique dans lequel j'ai fait mes exposés ? En avril 1994, j'ai fait circuler un document de conférence sur la recolonisation, au Septième congrès panafricain de Kampala. En mai 1994, je présentais au Caire une communication sur « l'échec de l'État et l'auto-pacification de l'Afrique » (avec mes cinq États-clés) à une conférence financée par l'Organisation de l'unité africaine, le Gouvernement de l'Égypte et l'*International Peace Academy*. J'ai également fait un exposé sur des questions connexes lors d'une conférence qui s'est tenue à Addis Abeba grâce aux financements de la Commission des Nations Unies pour les réfugiés et de l'OUA. Les journaux kenyans ont aussi fait paraître, de temps à autre, plusieurs de mes articles sur la « recolonisation ».

Ce n'est qu'à ce moment-là que les médias occidentaux se sont rendu compte de ce que j'ai écrit. Le *Washington Post* a repris mon article paru dans le *Sunday Nation* de Nairobi, et j'ai reçu un appel du *Los Angeles Times Syndicate* me demandant de plus amples détails sur mes points de vue. L'article lu par Dr Mafeje dans le *International Herald Tribune* a été rédigé bien après que mon auditoire africain (à Kampala, au Caire, à Addis Abeba, à Nairobi et plus tard à Abuja), m'ait entendu parler de ces questions de « recolonisation ». Dr Mafeje ne saurait me taxer d'incompétence dans mes travaux quand il n'essaie même pas d'obtenir des informations sur les endroits où j'ai déjà évoqué la question de « recolonisation », et sur l'auditoire que j'ai visé.

Mafeje renvoie à une observation que j'aurais faite en 1991 à Kampala selon laquelle la redistribution serait le point fort du socialisme et la production, son point faible ; alors que la force du capitalisme se trouverait dans la production contrairement à la redistribution qui serait sa faiblesse. (Voici en substance ce que disait l'épigramme de Mazrui : « la production est l'aire privilégiée du capitalisme ; la distribution, celle du socialisme »). Contre quelle portion de cette épigramme Mafeje désire-t-il s'inscrire en faux ? Il fait état d'une « crise d'accumulation » en Scandinavie et en Hollande. Mais il évite soigneusement les exemples de la Chine et du Vietnam, pays qui depuis quelque temps évoluent vers le *marxisme de marché*. Fidel Castro a fait des déclarations d'intention similaires en ce qui concerne Cuba. L'épigramme a-t-elle anticipé sur l'évolution économique décisive de la Chine et du Vietnam (le Vietnam où cette situation est de plus en plus visible) ? Il ne fait aucun doute que les Chinois et leurs voisins du Japon, de Taiwan, de la Corée du Sud, de la Malaisie et d'ailleurs ont démontré la validité de ma thèse selon laquelle « la production est l'aire privilégiée du capitalisme ; la distribution, celle du socialisme ». Si Mafeje préfère des expressions usées et globalisantes du type « crise d'accumulation » pour jeter la lumière sur les mutations mondiales, c'est son droit.

Archie Mafeje fait référence dans son article à mes cours de Reith [*Reith Lectures*] de la BBC (*The African Condition*, 1979) et ma série télévisée de BBC/PBS (*The Africans: A triple Heritage*, 1986). Il insinue que l'on me fait ces offres pour

que, politiquement parlant, je puisse faire entendre le son de cloche qu'apprécie les occidentaux. Si c'est bien ce que pense Mafeje, cela montre encore une fois qu'il n'a pas tenté de faire des recherches ; qu'il n'a pas non plus lu les ouvrages confectionnés à partir de mes cours à la BBC et de ma série télévisée. S'il l'avait fait, il se serait rendu compte que je m'étais attiré les foudres des auditeurs occidentaux pour avoir fiat de mon concept de *Pax Africana* une bombe nucléaire :

Il ne suffit pas pour l'Afrique de pouvoir maintenir l'ordre sur le continent. Il importe aussi au plus haut point que l'Afrique contribue véritablement au maintien de l'ordre dans le reste du monde. Il ne suffit pas pour l'Afrique d'être déterminée à rester en paix avec elle-même ; il est également important que l'Afrique joue un rôle dans la pacification du monde (Mazrui 1980:113).

J'ai préconisé, dans le cadre de la réalisation de cet objectif mondial plus vaste, une prolifération nucléaire temporaire du tiers monde (y compris le Nigeria et une Afrique du Sud dirigée par des noirs) pour choquer les grandes puissances au point qu'elles se lancent dans un désarmement nucléaire universel. Ce n'était certainement pas un message que les occidentaux souhaitent entendre.

Selon certaines forces influentes aux États Unis, ma série télévisée, *The Africans*, était « anti-occidentale » et « anti-américaine ». Cette série a été à l'origine d'un débat national et le *National Endowment for the Humanities* (qui avait contribué à son financement) s'est retiré du groupe de financement après avoir condamné *The*

Africans comme étant une « diatribe anti-occidentale ».

Les média occidentaux m'offrent peut-être, de temps à autre, une tribune pour exprimer mes points de vue. Il se peut qu'ils donnent aussi à Edward Said, notre collègue palestinien de Columbia University les moyens de se rendre très visible. Mais ni Edward Said ni moi-même ne jouons pour la galerie occidentale. Notre interprétation du monde est fonction de la perception que nous en avons. Si Archie Mafeje s'était davantage informé il aurait découvert ces simples faits qui sont bien documentés et qui sont pour la plupart de notoriété publique.

Aurais-je dû traiter le Professeur Archie Mafeje avec plus de courtoisie qu'il ne m'en a montré ? En fait, j'ai été moins méchant et moins insultant que lui. La preuve, je n'ai pas fait usage de termes tels que « insuffisance », « égoïste », « auto-prostitution », « carrément malhonnête », esprit malin », au « service de l'impérialisme » ou « obscène », qui parsèment le texte où il m'attaque. Je refuse de m'abaisser à certains manquements à l'éthique professionnelle, même lorsque l'on me provoque.

Références

- Mazrui, Ali, 1967, *Towards a Pax-Africana: A Study of Ideology and Ambition*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press et Weidenfeld et Nicolson.
- Mazrui, Ali, 1980, *The African Condition: A Political Diagnosis*, New York and Cambridge: Cambridge University Press (1ère édition).

* *Bulletin du CODESRIA*, numéro 2, 1995 (pp. 24-27).

« Recolonisation » ou « auto-colonisation » : Quête de *Pax Africana* Réplique à une thèse réactionnaire*

J'aimerais remercier Ali A. Mazrui, Directeur de l'Institute of Global Cultural Studies, Albert Schweitzer, Professeur en sciences humaines, à l'université d'État de New York, Binghamton, Albert Luthuli, Professor-at-large, Université de Jos, Nigeria et Senior Scholar et Andrew D. White, Professor-at-large *Emeritus*, Université Cornell, Ithaca, de s'être interdit de s'abaisser à certains manquements à l'éthique professionnelle, même s'il s'est senti provoqué. S'il s'agit là du crime que j'ai commis dans ma première réplique, je voudrais qu'il sache que j'apprécie sa magnanimité et sa bienséance professionnelle. J'aimerais par ailleurs qu'il prenne acte du fait que la courtoisie que j'ai manifestée à son égard par le passé n'est en rien liée à une communauté de vues entre nous à quelque moment que ce soit ; loin s'en faut. C'est tout simplement parce que nous sommes ce que nous sommes et il en sera toujours ainsi. Mais si au contraire nous avons des points de vue divergents, il est dans l'intérêt de la communauté des sciences sociales qu'il n'en soit fait aucun mystère. Après avoir donc ainsi bien campé la situation, je suis prêt à croiser le fer avec Ali Mazrui. Si, ce faisant, le sang venait réellement à couler, ce serait peut-être un sacrifice tardif aux divinités africaines ou alors une invitation ainsi lancée aux jeunes guerriers africains.

Le moment est en effet tout à fait propice pour jeter la lumière sur les points de vue intellectuels et politiques au sein de l'intelligentsia africaine, car non seulement nous sommes en pleine période de déconstruction des anciens modèles et structures, mais par ailleurs, la pression populaire en faveur d'une reconstruction et d'une indépendance des modèles de pensée se fait de plus en plus forte. Aussi les intellectuels africains « en vue » ne peuvent-ils se permettre d'esquiver les problèmes qui découlent de leurs propres pratiques intellectuelles. Cela m'amène au constat que Ali Mazrui n'a pas répondu, à mon avis, aux questions ayant trait à son article du *Herald Tribune* et que nous pourrions récapituler de la façon suivante :

a) Contrairement à sa réplique faisant référence à plusieurs reprises à une

Archie Mafeje,
University of Cairo

« auto-colonisation », il propose, dans le texte en question, une « solution qui à une certaine époque était impensable, à savoir : la recolonisation ». Or il ne s'agissait ni d'un lapsus ni d'un trou de mémoire de sa part, dans la mesure où il préconisait sans la moindre ambiguïté dans le même texte une « recolonisation externe guidée par l'humanitarisme ». En effet, il recommandait un système de tutelle international dont les composantes seraient si possible « des pays d'Afrique ou d'Asie, ou d'autres pays membres de l'ONU ». Cela permettrait selon lui de transformer dans un certain sens « le fardeau du blanc » en celui de « l'humanité tout entière ». Il convient néanmoins de ne pas voir dans tous ces éléments une « auto-colonisation » puisque lui-même a des difficultés à le prouver dans sa riposte. L'option qui se présente à lui est tout à fait claire ; soit il retire sa déclaration, soit il reconnaît les connotations que celle-ci peut avoir. Dans le cas où son choix porterait sur la seconde option, il lui faudrait révéler ceux dont il se fait le porte-parole. Ceci est d'autant plus indispensable qu'il a été l'un des participants au 7^e congrès panafricaniste de Kampala en avril 1994 où le mot d'ordre traduit dans la déclaration finale a été : « Résistez à la recolonisation : organisez-vous au lieu de vous tourmenter ». D'autre part, si les idées d'Ali Mazrui sur la recolonisation étaient si bien connues des publics africains, comment se fait-il que son article ait secoué à ce point nombre de milieux africains ?

b) Le second problème qui s'inscrit immédiatement dans le sillage du premier était de savoir si un système de tutelle pour l'Afrique, dans le style de l'ONU, serait à même de réaliser ce que l'OUA et certaines organisations régionales comme la Communauté économique des États de l'Afrique de

l'Ouest (CEDEAO) et la South Africa Development Community (SADC) se sont révélées incapables d'accomplir (contrairement aux accusations erronées de Mazrui, l'ONU n'était pas mon centre d'intérêt). Dans ce cas, en effet, il faudrait en faire état avant d'avancer des présupposés sur la nécessité ou l'efficacité d'une « recolonisation » de l'Afrique. Le fond du problème en l'occurrence était que ce genre de suggestion, à ce moment précis de l'histoire africaine, avait des implications tout aussi politiques qu'idéologiques. Personnellement, il m'était impossible de cautionner une attitude aussi réactionnaire de la part d'un intellectuel africain quel qu'il soit ; qu'il s'agisse d'un professeur « nomade » ou résident. Mais une question encore plus étroitement liée à celle-ci consiste à savoir si la colonisation, quelle que soit sa forme, peut être inoffensive, eu égard à l'élément d'imposition qu'elle fait intervenir à un moment où les peuples africains se rebellent précisément contre celle-ci. L'on n'oubliera pas qu'Ali Mazrui, dans son texte, emploie les termes « recolonisation » et « auto-colonisation » indifféremment ; ce qui traduit, à mon avis, une certaine négligence et une certaine désinvolture que je n'associe pas à un savoir sérieux. Le terme « auto-colonisation » est en soi une contradiction et s'inscrit en faux contre « l'auto-libération », sens qu'il convient de donner aux luttes menées actuellement sur le continent en faveur de la démocratisation.

c) La troisième question était celle de savoir s'il y avait une raison-d'être politique expliquant que certaines puissances impérialistes secondaires en Afrique pensent qu'elles pourraient prendre en mains les affaires de leurs voisins plus faibles ou vivant dans le « chaos ». Cela reviendrait, à mon avis, à fermer les yeux sur notre domination et notre coercition par les grandes puissances, deux situations auxquelles nous cherchons à mettre un terme. En outre, cela militerait contre l'intégration régionale démocratique. Le leadership n'est pas quelque chose que l'on impose mais qui se conquiert.

Aussi la question que je posais à Mazrui était-elle d'indiquer comment comptait-il concilier le concept de « colonisation » au principe d'intégration régionale ? Pour quelles raisons idéologiques, morales conférerait-il le rôle de leadership à des pays tels que le Nigeria, le Zaïre, l'Afrique du Sud, l'Éthiopie et l'Égypte (« États-clés de Mazrui ») s'il ne pensait pas que « la force prime le droit » ? Quelles solutions ces pays offrent-ils à la crise actuelle en Afrique, quand en dépit de leur souveraineté, ils n'ont pas eux-mêmes résolu la question nationale ? Ali Mazrui ne serait-il pas en fait, en train de perpétuer l'idéologie des grandes puissances ? Si c'est ce à quoi a abouti toute une vie de travail pour Ali Mazrui, qu'il l'appelle « recolonisation ou « auto-colonisation », je ne vois donc pas l'intérêt qu'il y aurait à lire tous ses ouvrages. Par ailleurs, si c'est là ce à quoi ressemble son savoir africain, je reste convaincu que nous pouvons faire mieux et qu'en fait nous avons déjà fait mieux que cela avec le parainnage du CODESRIA.

- d) Le dernier point soulevé avait trait au concept de nationalisme africain des années 1960 et 1990, tel que l'entend un intellectuel comme Ali Mazrui. Une bonne partie de l'Afrique, selon lui « se délite et est en proie à la désintégration » ; et ce, à telle enseigne que l'on assiste à « un recul du niveau de modernisation dépendante atteint pendant la période coloniale ». (Au cas où Mazrui l'ignorerait, c'est précisément ce à quoi renvoie le terme « crise d'accumulation ». Impossible d'éviter en l'occurrence que ce soit un terme « usé »). Et, de poursuivre en faisant la remarque suivante : « Face au grand nombre d'États africains qui se sont effondrés dans les années 1990, une solution qui, à une certaine époque était impensable, semble se présenter à savoir : la recolonisation ». Le mouvement des années 1950 et 1960 en Afrique a été décrit comme un mouvement « anticolonial » ou « de nationalisme évaporé pendant les années 1990, que nous reste-t-il ? Quel était le sens du 7^e Congrès panafricaniste auquel Ali Mazrui assistait apparemment en 1994, car à en juger par les documents de conférence qui m'ont été expédiés, les projections d'Ali Mazrui ne cadraient pas du tout avec l'esprit et le climat qui ont prévalu à ce Congrès de Kampala. Contrairement au sentiment d'impuissance qu'aurait pu entraîner le

désenchantement par rapport aux États africains après l'indépendance, un nouvel esprit de panafricanisme et de nationalisme culturel voyait le jour, rappelant les années 1950 et 1960. La question que se pose, dès lors, est celle de savoir si ces tendances politiques sont compatibles avec le concept de « recolonisation ».

Le rôle de l'intellectuel africain

Cette expression m'a toujours mis mal à l'aise car elle couvre trop de sous-entendus ; et ce, non pas tant en raison du rôle que l'on attend de l'intellectuel africain que de celui qu'il s'assigne. À ce niveau précis, il est extrêmement difficile, compte tenu de l'interaction entre l'idéologie et les activités scientifiques d'une part, la pratique intellectuelle et les vicissitudes individuelles, d'autre part, d'imposer un système éthique unique (quel qu'il soit) de comportement intellectuel. Ce sujet a déjà fait l'objet de discussions vives lors de divers colloques du CODESRIA et de l'Association africaine de sciences politiques (AASP) sans que l'on ait pu y trouver de solutions claires. Grâce à ces discussions, néanmoins, un minimum de normes politique, psychologiques et idéologiques ont pu être fixées à l'intention des intellectuels africains, ce qui a favorisé un climat permettant de s'exprimer sur le caractère authentique ou non des allégations intellectuelles des chercheurs africains. C'est à ce niveau que se situe le problème qui m'oppose à Ali Mazrui ; et il en était de même à Kampala en 1991.

J'ai avancé, dans ma réponse à l'article d'Ali Mazrui paru dans le *Herald Tribune* que ses allégations intellectuelles en tant qu'Africain, n'avaient rien de particulièrement brillant et manquaient d'authenticité. Elles s'adressaient, je l'ai affirmé, à d'autres qu'aux Africains, ce que Mazrui a nié totalement dans sa réplique. Ce démenti a pris diverses formes que je vais examiner par ordre d'importance. Le premier argument qu'il a avancé est que si j'avais pris connaissance de tous ses ouvrages (ce que j'ai de bonnes raisons de ne pas avoir fait), je me serais rendu compte que les termes « recolonisation » et « auto-colonisation » étaient synonymes, et c'est là l'essence de sa quête de *Pax Africana* de toute une vie. Il s'agit là d'un amalgame inadmissible qui est loin de témoigner d'une grande érudition et d'une rigueur scientifique. Le mouvement en faveur de l'indépendance a été, d'un point de vue historique, un rejet explicite du colonialisme. Suite au désenchantement

suscité par, les gouvernements qui ont vu le jour après l'indépendance en Afrique, au lieu de faire référence à la colonisation, les populations en appellent plutôt à la déconstruction des structures hégémoniques et à la réalisation du « pluralisme démocratique ».

En essayant de réfuter mes propos selon lesquels ses allégations intellectuelles ne seraient pas authentiques, Mazrui me renvoie à nombre de tribunes africaines qui lui ont permis de présenter son alternative d'« auto-colonisation ». Dans le cadre de ses exposés, il a dû se rendre, d'après lui, de Kampala, en avril 1994 au Caire en mai 1994 puis à Addis Abeba (aucune mention de date à ce niveau). Mais le plus intéressant c'est qu'il a entrepris ce périple en grande partie sur l'invitation de dirigeants politiques qui, de son propre aveu, sont responsables de l'effondrement du continent africain. Il avait été convié en Afrique du Sud, lieu de publication de l'article controversé, pour écouter l'Archevêque Desmond Tutu, féliciter personnellement le Président Mandela et assister finalement à une conférence sur « l'Islam et la société civile en Afrique du Sud ». Même si l'on ne sait pas exactement qui est derrière cette invitation, il ne fait aucun doute que l'accent est placé sur les autorités constituées, ce qui tranche nettement avec le 7^e Congrès panafricaniste de Kampala où il fait tout simplement état de la distribution de sa communication. A-t-il été placé ou non sur un piédestal à Kampala ? Les médias occidentaux que représentent, entre autres le *Washington Post*, le *Los Angeles Times Syndicate* et le *International Herald Tribune* ont-ils manifesté autant d'intérêt pour ses déclarations panafricanistes à Kampala qu'ils l'ont fait pour « celles qu'il a faites dans les différentes zones géographiques » ? si non, quelles en sont les raisons ?

Les tribunes dans lesquelles l'on s'exprime ont leur importance ; le cas de la réaction des Occidentaux aux cours de Reith (*Reith Lectures*) dispensés par Ali Mazrui et à sa série de la BBC intitulée *Les Africains* en est une illustration patente. Les observations que j'ai faites sur ces deux éléments avaient davantage trait aux tribunes en question qu'à leur teneur. Le problème qui se pose n'est pas que Mazrui a mal compris mes propos mais plutôt qu'il tenait trop à prouver que ses affirmations n'avaient pas pour objectif de servir les intérêts de l'impérialisme. Hélas, ce faisant, il n'a fait que confirmer

ce qu'il s'efforçait de réfuter. Que ses sponsors attendent de lui des déclarations au nom de l'histoire et des intérêts de l'impérialisme, cela se conçoit tout à fait. Mais dans la mesure où il n'a pas réussi à satisfaire leurs attentes, ils ont dénoncé ses déclarations tant en Grande Bretagne qu'aux États-Unis. Eu égard donc au genre d'invitation qui lui était adressée ou de la tribune dans laquelle il devait s'exprimer, il n'y a rien de surprenant dans la réaction des impérialistes. Mazrui, à l'instar du Dr Faust, avait vendu son âme au diable en échange d'une célébrité immédiate. Il convient de dire à cet égard qu'en faisant cette comparaison entre sa propre pratique intellectuelle et celle d'Edward Said, Ali Mazrui fait preuve de malice et de fourberie. Sur le plan intellectuel, les thèses avancées par Edward Said sont toujours marquées par l'anti-colonialisme et l'anti-impérialisme ; ce qui, au fil des années a eu une incidence sur les conférences auxquelles il est convié dans les pays occidentaux et en Palestine. Par ailleurs, tout en étant disposé à s'entretenir avec Mazrui, il a fait savoir qu'il s'inscrivait en faux contre l'épistémologie du colonialisme de celui-ci.

Il existe un terme pour qualifier toute entreprise d'un individu visant à tirer le meilleur parti des deux mondes. La thèse de la « contre-pénétration » de Mazrui lui sert en fait de prétexte pour viser sur le plus fort à tout moment, que ce soit en Occident ou en Afrique. L'on conçoit difficilement comment l'on peut frayer avec l'opresseur au profit de l'opprimé. Les régimes ou organisations néocoloniales qui invitent Ali Mazrui à donner libre cours à ses mystifications habituelles ; et ce pour leur plus grande joie, sont ceux-là même qui font l'objet de résistance populaire en Afrique. Il est tout heureux de faire référence à Idi Amin le dictateur mais se refuse à répondre à la question bien précise de savoir si oui ou non il a apporté son concours à Idi Amin avant sa décision de fuir le pays. Curieusement aussi, il présente le rôle joué par les forces tanzaniennes en Ouganda comme un élément qui corrobore « l'auto-colonisation » qu'il préconise. Il ignore en fait que le comité directeur du TANU a toujours fait opposition à cette politique. Seule l'agression menée contre des villages tanzaniens par les forces d'Amin, après avoir traversé la frontière tanzanienne, a pu donc justifier une attaque de l'Ouganda. Le président Nyerere percevait certes Amin comme un usurpateur dangereux ; aussi désirait-il

voir Milton Obote son allié reprendre les rênes du pouvoir. Mais le caractère opportun ou non de ce souhait fut une source de controverse sérieuse au niveau des populations de l'Afrique de l'Est. La perception qu'en avait Mazrui, par contre, est que c'était à l'avantage de la Tanzanie.

Or, aux yeux d'Ali Mazrui, l'appui politique et intellectuel que nous avons apporté à la Tanzanie après la Déclaration d'Arusha était la preuve que nous étions victimes d'une terrible maladie qu'il a appelée la « Tanzaphilie ». S'agit-il encore une fois d'un cas de conflit entre l'histoire orale et l'amnésie intellectuelle ? Le fond du problème est qu'en réalité, sur le plan idéologique, il était hostile à la Déclaration d'Arusha et à l'unification du tanganyika et de Zanzibar ; ce qui transparait dans sa déclaration critique selon laquelle :

Jilius K. Nyerere du Tanganyika a signé un accord avec Abeid Karume le dictateur de Zanzibar (tout comme ceux qui ont construit l'empire britannique l'ont fait avec les chefs africains pour les amener à confirmer ce qui correspond à l'accord ougandais de 1900 pour une prétendue protection britannique).

Cette analogie est tout simplement scandaleuse et la façon dont il caractérise cet accord illustre combien Mazrui est superficiel et a des prédispositions de journaliste. Cette unification est intervenue par suite d'un accord entre le parti révolutionnaire de Zanzibar (y compris des personnalités aussi importantes que Babu) et les nationalistes progressistes du TANU ; accord qui était d'ailleurs à l'avantage des deux parties signataires. Mazrui l'admet en partie lorsqu'il affirme que « suite à la révolution de janvier 1964, un tel désordre régnait à Zanzibar que l'unification avec le Tanganyika lui offrit une forme de pacification ». Mais tout aussi brusquement, il fait volte-face en avançant que : « En dépit des conditions de cette unification qui furent très favorables à Zanzibar, il s'agissait bel et bien d'un cas de colonisation interafricaine ». Ces propos confèrent au terme de « colonisation » un caractère absurde et s'inscrivent en faux contre les aspirations déclarées d'Ali Mazrui pour le continent.

Pour ce qui est de la crise d'accumulation en cours en Afrique, je tenais en fait à dire, malgré « l'épigramme de Mazrui », que, supposer (comme il le fait) qu'il serait possible de combiner le mode capitaliste d'accumulation à un mode socialiste de redistribution sociale pourrait s'avé-

rer une entreprise difficile à poursuivre et à maintenir. Non seulement nous avons là une contradiction au niveau des termes, mais l'expérience de certains États-providence modernes telle que celle de la Scandinavie et la Hollande démontre bien que cela présuppose l'existence constante d'un surplus en vue de garantir la distribution sociale. Or, l'on sait que dans une situation de risque de crise d'accumulation ou de crise d'accumulation véritable, le capital efforce de garantir les conditions de sa propre reproduction en mettant un terme aux « gaspillages de ressources financières » pour des services sociaux, voire l'aide étrangère. C'est en fait la logique qui sous-tend les politiques des Chrétiens-démocrates en Europe, des Conservateurs en Grande Bretagne et des Républicains aux États-Unis. Aussi l'« épigramme » d'Ali Mazrui ne sert-il à rien. Cependant le débat qui s'articule autour de cet épigramme remonte à la période de la Seconde Internationale et à l'émergence d'un réformisme socialiste avec Bernstein et Kautsky au sein du Parti social démocrate (PSD) en Allemagne.

Cela n'a rien à voir, néanmoins, avec les événements que connaissent des pays comme la Chine, le Vietnam et Cuba. En dehors de la pression plus forte exercée sur le reste des pays socialistes depuis la chute de l'Union Soviétique, il n'est pas vrai que les rapports marchands n'existaient pas dans ces économies ou que celles-ci n'entretenaient pas de tels rapports avec les économies capitalistes. Pour ce qui est du cas de Cuba, ce pays n'a pas décidé de s'abstenir délibérément de tout échange commercial avec ses voisins ; au contraire, il est et demeure victime de l'embargo commercial que lui imposent les États Unis. La dichotomie entre « économies dirigées » et « économies de marché » qu'Ali Mazrui prend apparemment pour argent comptant n'a pas été le fait des pays socialistes. La question qui se posait pour ceux-ci était plutôt de savoir comment concilier des forces de marché « aveugles » et la nécessité d'une planification rationnelle de l'économie de façon à garantir une équité sociale.

Mais il convient de préciser que ce problème n'est pas propre aux pays socialistes. En effet, les diverses interventions des États africains dans leurs économies (interventions contre lesquelles la Banque mondiale s'élève vivement) avaient pour objectif de lutter contre ce même problème fondamental. La question qui se pose n'est pas celle de savoir si les résul-

tats obtenus étaient toujours positifs, mais plutôt de savoir comment réaliser parallèlement un maximum d'efficacité et d'équité sur le plan économique. Suite à la grande dépression qu'ont connu les pays occidentaux, ce même problème s'est posé implicitement à l'économie keynésienne. Or, compte tenu de l'ordre économique international qui prévaut actuellement, il s'agit-là de questions majeures qui ne sauraient être appréhendées en recourant à des non-concepts comme « marxisme de marché » (Dieu seul sait ce que cela veut dire), au lieu de notions telles que « crise d'accumulation » et « problème d'équité ». Si Ali Mazrui est effectivement un admirateur de Samir Amin, il serait souhaitable qu'il se familiarise avec les travaux de ce dernier sur ce sujet précis car cela pourrait servir d'antidote à ses illusions supra-structurelles. Finalement, la référence au tourisme intellectuel n'a probablement rien à voir avec

l'exil. Il s'agit plutôt de savoir jusqu'à quel point les allégations intellectuelles d'un individu s'appuient sur la réalité africaine et non sur les impressions qu'il en acquiert lors de ses rares visites. Je peux me permettre de faire ce genre de remarque dans la mesure où l'indigénisation des sciences sociales en Afrique est une question qui me préoccupe. Il faudrait également qu'Ali Mazrui sache que mon exil intellectuel a pris fin depuis que je me suis rendu en Tanzanie en 1969 et qu'il n'existe pas d'exil pour moi en Afrique. Il en est ainsi depuis 1976. J'avoue que cette situation a été dure et pénible parfois ; mais elle m'a permis de m'émanciper sur le plan intellectuel. Pour ma part, je n'apprécie pas l'authenticité de mes propos en fonction de ce que pourrait en penser ou en dire, à l'étranger, une organisation un commentateur quelconque ; mais plutôt en fonction de la communion d'esprit que je ressens avec les intellectuels africains

se trouvant dans la même position que moi. Dans la mesure où je me sens responsable de mes faits et gestes, je ne saurais être le porte-parole « d'autrui » sans impunité. Il se pourrait que je sois rongé d'envie mais, il ne fait aucun doute que je ne suis pas en compétition avec Ali Mazrui ; et ce, tout simplement parce que nos objectifs ne sont pas les mêmes. Inutile pour lui de se trouver des excuses en faisant allusions aux possibilités ou non d'emplois qui se présentent à lui. Il n'était pas obligé d'être turbo-Professeur à l'Université de Jos. En fait, il aurait pu y être Professeur-résident si tel avait été son désir. Tout le monde peut se douter des raisons pour lesquelles cette situation ne présente pas autant d'intérêt pour lui. N'est-il pas temps qu'Ali Mazrui mette fin à ses tergiversations et prenne une décision concernant sa personne ? Je continue de penser, et je ne suis pas seul dans le cas, que ses allégations intellectuelles trahissent ses revendications africaines.

* *Bulletin du CODESRIA*, numéro 3, 1995 (p. 19-22).

*Pax Africana : entre l'État et les intellectuels**

Je ne sais pas au juste pourquoi je continue de débattre avec quelqu'un qui se targue de n'avoir lu aucun de mes ouvrages et qui, pourtant, se croit qualifié pour juger toute ma carrière. Je ne sais pas au juste pourquoi j'accepte de débattre avec un chercheur qui n'est pas capable de faire la différence entre l'argument intellectuel et l'injure personnelle. Je ne sais pas au juste pourquoi je croise le fer avec quelqu'un qui juge toute ma carrière sur la base d'un seul article de journal – et qui pourtant pense qu'un tel réductionnisme est digne d'un intellectuel. Peut-être est-ce plus par respect pour les lecteurs du *Bulletin du CODESRIA* que parce que je suis convaincu que ce débat va bien au-delà d'une querelle de bas étage que je le continue.

Si Archie Mafeje insiste pour faire de cette affaire une sorte de querelle qui mêle injure et argument, je peux le rencontrer à mi-distance. Je peux même faire la moitié du chemin, mais pas du tout le chemin. Cependant, je ne sais absolument pas combien de temps je pourrai continuer cet échange inconvenant. Il est clair qu'avec Mafeje, j'ai affaire à un adversaire plus impétueux et moins subtil que Wole

Ali A. Mazrui
Université de New York

Soyinka, avec qui j'ai eu un débat au début de cette décennie (1991-92) dans le magazine *Transition*. Contre Soyinka, j'étais poussé à un discours d'un niveau plus élevé. Contre Mafeje, je me retrouve dans une spirale descendante d'invective superficielle.

Auto-colonisation : bienfaisante, bénigne et maligne

Le Dr Mafeje semble quelque peu embrouillé par la façon dont j'utilise les deux termes « recolonisation » et « auto-colonisation ». En réalité, c'est assez simple. La recolonisation peut être le fait de pays non africains, ou des Nations Unies, ou d'autres États africains. Je réserve le terme « auto-colonialisme » à la colonisation interafricaine uniquement, en particulier lorsque ses intentions sont en substance bienfaisantes. Dans un tel contexte, la

colonisation inter-africaine pourrait faire partie de la *Pax Africana*.

Pour que l'Afrique soit capable de contrôler son destin, il faut qu'elle soit capable de se stabiliser et de se pacifier. Les pays africains les plus grands et potentiellement les plus influents ont une responsabilité spéciale dans un monde organisé sur la base d'États-nations. Il peut y avoir des occasions où un pays plus grand doit être le gardien de son frère, ou même le tuteur de son frère. La pacification interafricaine peut devenir une forme d'auto-colonisation bienfaisante – une *Pax Africana*.

La colonisation inter-africaine peut être bienfaisante, bénigne ou maligne. Elle est bienfaisante lorsque la puissance qui intervient a plus à perdre qu'à gagner dans son intervention ; et lorsque les avantages à court terme sont considérablement plus importants pour le pays occupé. L'intervention de la Tanzanie dans l'Ouganda d'Idi Amin semblerait être, à l'analyse finale, bienfaisante – car elle a mis fin aux huit années les plus brutales de l'histoire ougandaise du vingtième siècle. Archie Mafeje souligne à juste titre que les in-

tentions du gouvernement tanzanien n'étaient pas forcément bienfaites. Ce qui les motivait c'était de se défendre contre les revendications territoriales d'Idi Amin. Cependant, les conséquences de l'intervention tanzanienne furent entre autres la fin de huit années de tyrannie d'Idi Amin. L'occupation militaire temporaire de l'Ouganda par la Tanzanie était bienfaites. Nyerere a commis une erreur en essayant par tous les moyens de ramener au pouvoir Milton Obote – dont le deuxième gouvernement s'est révélé presque aussi catastrophique que celui d'Idi Amin. Ce fut un recul pour la *Pax Africana*.

À l'autre extrême, il y a l'intervention maligne ou la colonisation fortement préjudiciable au pays plus faible, et qui est un acte généralement perpétré dans l'intérêt absolu du pays puissant.

L'intervention bénigne est le cas où les arguments moraux pour ou contre l'intervention sont presque tout aussi décisifs. En pareil cas, les questions morales restent suspendues.

L'annexion de Zanzibar par le Tanganyika en 1964 était-elle bienfaites, bénigne ou maligne ? Elle aurait été bénigne, n'eût été la tentative de la pérenniser. Le mariage entre Zanzibar et le Tanganyika était un mariage forcé, mais la dot du Tanganyika à Zanzibar était exceptionnellement généreuse. Zanzibar était sur-représenté dans les institutions de l'union. Les questions morales restaient suspendues. Cependant, la mariée n'ayant jamais donné son consentement, on ne pouvait faire durer l'union sans s'informer tôt ou tard de ses désirs. Il faut que Zanzibar donne son consentement à l'union. C'est alors seulement qu'on évitera à cette forme de colonisation interafricaine de devenir maligne, et qu'elle deviendra morale aux termes de la *Pax Africana*.

Dans l'analyse finale, la colonisation interafricaine ne doit jamais être permanente. Elle ne doit se produire qu'en temps désespéré. Elle doit donc prendre fin ou être légitimée par un vote du peuple colonisé. Il peut s'agir d'un référendum ou d'une participation massive dans un ordre réellement démocratique.

Je ne pensais pas que j'aurais à apprendre à Mafeje les lois de la logique. Le colonialisme européen signifiait une colonisation par des pays de catégorie A (européens). L'auto-colonisation, telle que je l'entends, c'est la colonisation par

des pays de catégorie B (compatriotes africains). Zanzibar avait été préalablement colonisée par la catégorie A (les Britanniques). Elle fut ensuite colonisée par la catégorie B (c'est - à dire le Tanganyika). En conséquence, Zanzibar a été recolonisée. Il n'y a à l'évidence aucune contradiction entre « auto-colonisation » et « recolonisation ». Tout comme « auto-conquête » est un concept significatif, « auto-colonisation » est tout aussi opérationnel. Mais l'auto-colonisation ne peut s'empêcher de devenir maligne que si elle n'est pas permanente, ou si elle est légitimée par un vote du peuple colonisé.

Cependant, entre le soi et l'autre, y a-t-il quelque chose qu'on appelle les Nations Unies ? Sont-elles un intermédiaire politique et un acteur moral ? Je pensais qu'il allait de soi, aussi bien dans mon article du *Herald Tribune* que dans ma première réponse à Mafeje, que je suis convaincu que l'Afrique a besoin des Nations Unies et de leurs agences spécialisées. Jusqu'où faut-il aider Mafeje à interpréter mes phrases ? Il y a deux formes de recolonisation que je considère comme potentiellement défendables dans certaines circonstances – par des compatriotes africains et par des Nations-Unies – multi-raciales. Il se trouve que je crois aussi bien en l'Afrique qu'aux Nations Unies, mais pour l'heure elles sont toutes deux dominées par l'Occident. Juste comme je n'ai pas envie de rejeter l'Afrique simplement parce qu'elle est dominée par l'Occident, je n'ai pas envie de rejeter les Nations Unies non plus. Si Mafeje lisait davantage mes ouvrages (au lieu du *Herald Tribune* seulement), il connaîtrait ma véritable position.

Mafeje pense que je suis un afro-pessimiste parce que j'ai identifié des zones de décadence et de vulnérabilité. Au contraire, je suis un afro-optimiste parce que je trouve des idées sur la façon dont l'Afrique peut transcender ces problèmes. Le paradigme de Mafeje est davantage centré sur la CEDEAO et la SADC en tant qu'échecs. Mon paradigme, beaucoup plus optimiste, les considère comme des organisations qui ont simplement besoin de plus d'expérience, de meilleurs dirigeants et d'une volonté d'agir de façon plus créative. Nous avons également besoin d'organisations à l'échelle continentale plus efficaces. Le verbiage sans fin au sujet d'une certaine « crise d'accumulation » ne nous mènera nulle part.

De même, nous ne devons pas nous arrêter à ce qui fonctionnera dans les quel-

ques années à venir. Il est temps pour nous de planifier l'avenir de notre continent en ayant à l'esprit des perspectives à plus long terme. Cela signifie que nous devons institutionnaliser la *Pax Africana*.

À propos de l'exil et de la domesticité

Le Dr Mafeje me reproche d'être en exil. En tant que néo-marxiste, il devrait savoir que l'exil est pour certains une situation plus créative que de rester dans leur pays. Se rappelle-t-il combien de temps Karl Marx est resté exilé de son Allemagne natale ? Plus de trente ans ! Toutes ces années qu'il a passées au British Museum étaient beaucoup plus fructueuses pour l'histoire intellectuelle du monde que s'il était resté dans son pays pour y être réduit au silence ou emprisonné. V. I. Lénine aussi a connu l'exil avant la révolution russe de 1917.

Qu'en est-il de l'ami et bienfaiteur de Marx, Friedrich Engels ? Pourquoi se préoccupait-il de gagner de l'argent dans des entreprises capitalistes à Manchester, en Angleterre, pendant que le peuple allemand était tyrannisé ? Engels aussi a trouvé l'exil beaucoup plus productif que la domesticité politique.

L'histoire fourmille de radicaux, de libéraux et d'intellectuels qui ont été contraints de s'exiler par l'intolérance des autorités au pouvoir dans leurs pays.

Tout comme l'exil n'est pas forcément improductif, rester chez soi n'est pas forcément productif non plus. De fait, en tant que Sud-africain, Mafeje aurait dû savoir qu'être établi en Afrique n'est pas une garantie qu'on est enraciné dans les réalités africaines. Les Blancs d'Afrique du Sud étaient établis en Afrique depuis des générations, mais ils étaient à tous égards des exilés raciaux. La question est de savoir si les Archie Mafeje d'Afrique sont des exilés idéologiques malgré leur présence physique en Afrique. Je suppose que si lui et moi devions nous adresser au même public sud-africain, et que moi je parle de l'ethnicité et de la race et lui de « la crise d'accumulation », je serais beaucoup plus proche du véritable nerf de la réalité sud-africaine que lui, étant donné son « vocabulaire d'exilé ». Nous pourrions, s'il le désire, faire cet essai en guise d'entraînement préalable à un débat public en Afrique du Sud ou au Kenya.

Qu'en est-il de mon propre exil physique ? Dans quelle mesure cet exil aux États-Unis est-il volontaire ? Concernant la localisa-

tion de Mafeje – se trouve-t-il en Afrique faute de pouvoir être ailleurs ?

Mafeje déclare que je ne devais pas être professeur *at-large* à l'Université de Jos alors que j'aurais pu devenir *in residence*. Il est évident qu'Archie Mafeje ne sait absolument pas que j'ai été professeur *in residence* à l'Université de Jos pendant des années. Puisqu'il connaît si peu ma vie, pourquoi prend-il la liberté de la juger ?

Il ignore que j'ai offert mes services plus d'une fois à mon ancienne université, Makerere, à Kampala, en Ouganda, et qu'on a rejeté mon offre. Il ignore qu'on ne m'a invité à donner une conférence publique sur aucun des campus du Kenya depuis la mort de Kenyatta en 1978.

Dans quelle mesure aurais-je pu m'exprimer librement au Kenya ? J'en ai fait l'expérience avec le sort réservé à mes séries télévisées. Mafeje semble ignorer que ma série télévisée, *Les Africains : un triple héritage* qui a été diffusée dans des dizaines de pays, en plusieurs langues, n'a pas été diffusée dans mon propre pays. Mafeje pense que je fréquente les grands d'Afrique. Il n'a aucune idée de ce qu'est ma vie et son lien avec les autorités kenyanes.

Etant donné qu'il me connaît si peu, personnellement, pourquoi me donne-t-il des conseils ? Je ne sais pas non plus grand-chose de sa vie. Mais j'ai entendu dire qu'il avait sollicité récemment un poste aux États-Unis. Il avait même été présélectionné. Si sa demande n'a pas abouti, on peut aisément comprendre pourquoi il cherche à transformer son échec en une vertu panafricaine. Est-il en Afrique faute de pouvoir être ailleurs ?

À propos du pouvoir et des intellectuels

Mafeje a raison de soulever la question du pouvoir par rapport au rôle des intellectuels. Cependant, il doit résoudre certaines contradictions. Depuis la libération de Nelson Mandela, je me suis rendu chaque année en Afrique du Sud. Mes lettres de créance étaient intellectuelles et universitaires. Le Dr Mafeje voudrait sans doute savoir qui était mon hôte. En fait, j'en ai eu plusieurs sortes, entre autres des universités, des groupes religieux, une Chambre de commerce noire, un grand journal national, des groupes d'étudiants, et une organisation à but non lucratif pour la paix internationale. Il faut reconnaître que je n'ai jamais été invité par les plus démunis des Sud-Africains, en partie parce qu'ils n'ont jamais en-

tendu parler de moi. Mais je suppose qu'ils n'ont jamais entendu parler d'Archie Mafeje non plus.

Mafeje prétend que je n'ai d'échanges qu'avec les grands d'Afrique, et considère cela comme la preuve que je suis contre le peuple ! Et malgré tout, il se range soudain au côté de la décision du dictateur Abeid Karume de mettre fin à l'indépendance de Zanzibar sans consulter le peuple par référendum. Tout d'un coup, Mafeje se met du côté de la structure de pouvoir contrôlée par Karume et Julius Nyerere. Qu'en est-il de son soutien au peuple ?

Mafeje ne semble pas non plus se rendre compte que la décision de Nyerere de s'engager dans une union avec Zanzibar était en partie due à la pression du Président des États-Unis, Lyndon Johnson, et à celle du Premier ministre britannique, Sir Alec Douglas-Home. Ces deux puissances occidentales voulaient que Nyerere empêche l'émergence d'un Cuba marxiste en Afrique de l'Est. Le président Nyerere a colonisé Zanzibar en partie pour rassurer le président Lyndon Johnson des États-Unis. Je pensais que Mafeje était avec le peuple. Son instinct démocratique avait-il perdu de sa force sur la question de Zanzibar ?

On peut arguer que la structure du pouvoir en Afrique est faite de politiciens, de soldats et d'intellectuels, chaque catégorie étant définie au sens large. Les politiciens comptent sur leur art de manier les mots et sur la fraude électorale. Les soldats comptent sur l'utilisation ou la menace de la force militaire pour atteindre leurs objectifs. Les intellectuels invoquent les compétences d'un savoir-faire plus grand et le pouvoir analytique de l'esprit. Il arrive que des intellectuels comme Julius Nyerere et Léopold Senghor deviennent des politiciens. Il arrive que les trois catégories s'allient. Comment ces trois unités vont-elles répondre à l'impératif de la colonisation interafricaine ?

Ai-je été le conseiller intellectuel du président Idi Amin Dada ? Amin voulait que je joue auprès de lui le rôle qu'Henry Kissinger a joué auprès de Richard Nixon, mais j'ai réussi à me dérober à ce rôle. J'avais des sentiments confus au sujet d'Idi Amin.

Mafeje aimerait sans doute que je lui parle davantage de mon attitude à l'égard d'Idi Amin, lorsqu'il a pris le pouvoir ou par la suite. J'ai écrit un livre complet sur cette

affaire (Mazrui 1975). S'il est trop léthargique pour lire mes ouvrages, il peut continuer ses spéculations aveugles sur mes relations avec Idi Amin. J'ai forgé le terme « lumpenmilitariat » après qu'Idi Amin se fut emparé du pouvoir, et alors que je vivais toujours en Ouganda. Ce terme fut par la suite adopté par un collègue antillais de l'Université de Dar-es-Salam. Peut-être qu'un jour j'écrirai un autre livre sur le phénomène Amin.

Y'avait-il une alliance de politiques, d'intellectuels et de soldats derrière l'invasion de l'Ouganda d'Idi Amin par la Tanzanie ? Mafeje souligne certains désaccords fondamentaux en Tanzanie concernant la sagesse d'envahir l'Ouganda. Mais les différences d'opinions ne coïncidaient pas avec les divergences entre politiciens, soldats et intellectuels.

Le Dr. Mafeje essaie sans cesse de me maintenir à un niveau intellectuel ostensiblement déterminé par le Septième congrès panafricain qui s'est déroulé à Kampala en avril 1994, et auquel j'ai participé. Cependant, les organisateurs de ce Congrès avaient délibérément choisi de marginaliser les intellectuels et les chercheurs – y compris les universitaires de Makerere. J'étais étonné de voir à quel point les collègues de Makerere étaient sous-représentés dans le programme, ou même dans l'assistance. Avec d'autres chercheurs (intellectuels universitaires), nous étions relégués dans des ateliers relativement obscurs. Les rôles prépondérants étaient attribués soit aux politiciens déjà au pouvoir (un chef d'État ou un ministre des Affaires étrangères) soit aux dirigeants militaires qui se battent pour le partage du pouvoir (comme John Garang du Soudan ou Mohammed Farrah Aideed de Somalie). Est-ce que Mafeje continue d'applaudir le Septième congrès panafricain ? Voilà ce qu'il appelle soutenir le peuple, être contre la structure de pouvoir, Mafeje mue comme un caméléon en fonction de la structure de pouvoir qu'il approuve.

Je suis arrivé au Congrès de Kampala avec 30 exemplaires de mon article concernant le spectre de la recolonisation. Ces copies ont disparu sans laisser de trace – mais sans que cela n'influe en rien sur le communiqué final, personne dans le comité de rédaction n'ayant lu leur contenu. J'ai remis des exemplaires à la presse ougandaise, qui a également tardé à réagir. Chose assez étrange, l'Ouganda n'a pas prêté attention à l'article, jusqu'à ce qu'il soit publié dans la presse kenyane.

En tant qu'intellectuel avéré, Mafeje devrait savoir à présent que le lieu de publication d'un article peut modifier totalement son impact. Mon opinion concernant la recolonisation était connue en Afrique avant d'être publiée dans *The International Herald Tribune* – mais une fois qu'elle fut publiée dans *The Tribune* et dans une rubrique spécialisée du *Los Angeles Times*, même Mafeje est sorti de sa léthargie. Les intellectuels africains eux-mêmes n'ont pas les mêmes réactions devant les articles publiés dans les grands médias occidentaux et ceux qui paraissent dans des journaux et magazines africains. C'est là l'une des réalités des rapports de forces internationaux et du savoir-faire intellectuel.

Mafeje a raison de comparer les intellectuels africains aux autres intellectuels à l'étranger. Mais dans quelle mesure connaît-il réellement Edward W. Said et ses idées ? Il ne cesse d'essayer de m'opposer à Edward Said, le chercheur et homme de lettres palestinien. Je suppose que Mafeje fait confiance au jugement de ce dernier. Dans son livre *Culture et impérialisme* (1993:38), Edward Said me présentait comme « un chercheur remarquable ... dont la compétence et la crédibilité en tant qu'autorité universitaire de première classe sont incontestables ». Le professeur Said poursuit en me défendant contre les attaques furieuses du critique du *New York Time* à la télévision, John Corry. Il s'est exprimé en ces termes (Said 1993:38-39):

Voilà enfin un Africain qui apparaît à la télévision occidentale à une heure d'écoute, et qui ose accuser l'Occident de ses crimes, rouvrant ainsi un dossier considéré comme clos. Que Mazrui ait bien parlé de l'Islam, qu'il ait fait preuve d'une maîtrise de la méthode historique et de la rhétorique politique « occidentales », qu'enfin il soit apparu comme un modèle convaincant d'être humain – tout cela apportait un démenti à l'idéologie impériale reconstituée que défendait Corry, peut-être par inadvertance.

Ailleurs dans le livre, Edward Said (1993:261) me compte au nombre d'une poignée d'intellectuels dont « les recherches ont été un catalyseur pour d'autres chercheurs ». Said (1993:239) avait fait au préalable la remarque suivante dans un autre contexte :

[...] il n'est plus possible d'ignorer les travaux d'Anta Diop, Paulin

Hountondji, V.Y. Mudimbe, et Ali Mazrui, même dans l'étude la plus superficielle de l'histoire, de la politique et de la philosophie africaines.

Pourquoi Archie Mafeje essaie-t-il de tromper les lecteurs du *Bulletin du CODESRIA* en leur faisant croire qu'Edward Said et moi sommes en guerre aux plans idéologique et épistémologique ? Personnellement, j'ai toujours admiré l'œuvre de Said. Et j'ai cité ses propres paroles concernant sa solidarité avec moi en matière de recherche. Mafeje a-t-il une preuve quelconque du contraire dans les écrits de Said ? Ou bien ignore-t-il autant les écrits de Said qu'il ignore les miens ?

Bien que ce soit une bonne idée de débattre des intellectuels africains par rapport à d'autres intellectuels d'autres cultures et sociétés, nous devons partir d'un niveau de discours plus élevé que celui que le Professeur Mafeje nous a permis jusqu'ici.

Conclusion

Malgré tout, je suis reconnaissant au Professeur Archie Mafeje d'avoir créé une situation dans laquelle j'ai dû expliquer mes concepts d'auto-colonisation et de *Pax Africana* au lecteur du *Bulletin du CODESRIA*. Je suis prêt à croire que Mafeje a réellement mal compris mon article original paru dans l'*International Herald Tribune*. Peut-être est-ce aussi le cas de William Pfaff (1995:2-6) lorsqu'il me cite dans son propre article intitulé « Un nouveau colonialisme ? » publié dans la revue américaine influente *Foreign Affair*.

Par ailleurs, Leenco Lata (1995), un Africain normalement établi au Canada, a tout à fait compris mon idée de la colonisation interafricaine, mais l'a rejetée comme étant à la fois immorale et irréalisable.

Dans le même journal kenyan, le rejet de la colonisation interafricaine par Stephen Harrison était fondé sur un argument plus singulier : si les gouvernements africains post-coloniaux ont été si incompetents pour diriger leurs propres pays, pourquoi devraient-ils être efficaces pour gouverner leurs voisins ? Pour lui, les colonisateurs européens étaient beaucoup plus efficaces.

Je pense que la solution serait de les inviter à revenir gérer le continent jusqu'à ce que la population locale ait bénéficié du temps et de la formation adéquats pour reprendre le pouvoir. Il pourrait s'agir d'un accord commer-

cial, comme lorsque les entreprises en difficulté doivent faire venir des gestionnaires qualifiés temporaires, ou lorsque des syndicats sont nommés pour gérer les affaires de société au bord de la banqueroute (Harrison 1995).

Ce point de vue est différent de celui de William Pfaff (1935) dans *Foreign Affairs*. Pfaff demandait aux puissances européennes de retourner en Afrique pour compléter leur responsabilité morale inachevée de tutelle en tant que colonisateurs. Par ailleurs, Harrison proposait de nouveaux rapports contractuels de nature commerciale entre les colonisateurs et les colonisés.

Je préfère ma position initiale de colonisation interafricaine pour des raisons de bienfaisance, de préférence sous un système comprenant un Conseil de sécurité panafricain, une Force d'urgence panafricaine, et un Haut commissariat panafricain pour les réfugiés. En supposant qu'ils survivent dans leur forme actuelle, les cinq États-pivots que je propose pour le Conseil de Sécurité Africain seraient l'Afrique du Sud, l'Égypte, le Nigeria, le Zaïre et l'Éthiopie. À l'heure actuelle, certains d'entre eux ont davantage besoin de recevoir des soins que d'en dispenser. Mais je dois souligner que le plan que je propose pour la *Pax Africana* a des perspectives plus longues, bien dans le courant du vingt et unième siècle.

Nous autres en Afrique pouvons de temps en temps vivre avec une colonisation inter-africaine bénigne (distincte de bienfaisante) quand les arguments moraux pour ou contre se valent comme ce fut le cas en 1964 lorsque le Tanganyika annexa Zanzibar. Mais pour ce qui est de la recolonisation maligne – comme lorsque l'empereur Hailé Sélassié I mit fin unilatéralement au statut autonome de l'Érythrée, ou lorsque le Maroc voulut refuser l'auto-détermination au Sahara occidental, nous devons être sur nos gardes.

Hors de l'Afrique, l'annexion de la colonie portugaise de Goa par l'Inde en 1962 était à l'évidence bienfaisante ou bénigne, tandis que celle du Cachemire par l'Inde, au mépris de l'opposition militante des habitants eux-mêmes, continue d'être une annexion tragiquement maligne. Également maligne était l'annexion unilatérale par l'Inde, en 1975, du Timor Oriental.

Je peux comprendre pourquoi mon vieux collègue le professeur Archie Mafeje s'embrouille parfois. L'éthique de la colonisation interafricaine (ou interasiatique)

est souvent complexe. Cependant, dans notre tentative de comprendre, nous avons davantage besoin de lumière que de flamme, d'arguments que d'injures. Peut-être qu'un jour, le professeur Mafeje et moi réussirons à maîtriser nos propres émotions afin de libérer nos intellects. Et si nous maîtrisons nos sentiments afin de libérer nos intellects ? Si nous parvenions

à une telle *maîtrise de soi*, pourrions nous prévenir l'*auto-colonisation* ?

Références

Harrison S., 1995, « Laissons les experts recoloniser l'Afrique », *Sunday Nation*, Nairobi 5 mars.

Lata L., 1995, « La prescription de Mazrui empoisonnera l'Afrique », *Sunday Nation*, Nairobi, 19 février.

Mazrui A., 1975, *Soldats et parents en Ouganda : création d'une ethnocratie militaire*, Beverly Hills, CA : Publications du SAGE, 1975.

Pfaff William, 1995, « A New Colonialism » in *Foreign Affairs*, Volume 74, No. 1, janvier-février, pp. 2-6.

Said Edwards, 1993, *Culture and Imperialism*, New York: Alfred A. Knopf, pp. 38-39.

* *Bulletin du CODESRIA*, numéro 3, 1995 (p. 22-26).

Conflits en Afrique postcoloniale : Recolonisation ou écolonisation ? Une réflexion sur le procès-débat Mafeje/Mazrui*

Procès-débat

Depuis le début de la décennie, parallèlement au déclenchement du processus de démocratisation, l'Afrique est en proie à des problèmes dont la gravité rappelle ceux qu'elle a connus la veille et au lendemain des indépendances. Non seulement l'Afrique connaît un marasme économique sans précédent, inconnu sous le régime colonial, mais de l'Est à l'Ouest, du Nord au Sud, elle doit face à des conflits multiformes et d'une rare violence qui inquiètent et troublent les esprits les plus lucides.

Ainsi que le remarquait Fares (1993 :19), l'Afrique est « en ébullition » et est l'objet des plus folles inquiétudes. En 1991 déjà, Kā Mana se demandait si l'Afrique allait mourir tandis que Mbembe avait le sentiment qu'elle allait imposer.

Ali Mazrui (1995 :24-26), dans un article paru dans le *International Herald Tribune*, note que le continent « se délite » et est en « désintégration ». Il propose « une colonisation légère des régions d'Afrique en désintégration », une « auto-colonisation et quête de *Pax Africana* ». Sur le plan institutionnel, comme instrument de cette « auto-pacification », il suggère la création d'un « Conseil africain de sécurité » constitué de « cinq États régionaux clé » ou « États-clé » ou « États-clé potentiels » (Afrique du Sud, Égypte, Nigeria, Éthiopie et Zaïre, malgré les réserves qu'il formule sur ces deux derniers en raison des problèmes qu'ils affrontent actuellement) qui superviserait le continent et continent et auraient la charge « fardeau »

André Mbata Betukumesu Mangu
Université de Kinshasa
RDC (ex Zaïre)

de la « recolonisation ». Il préconise également la mise en place d'une « Force panafricaine d'urgence » une année pour toute intervention et pour le maintien de la paix, et d'un « Haut commissaire (commissariat ?) Africain pour les réfugiés en relation avec l'agence des Nations Unies pour les réfugiés ». Sa préoccupation majeure est que l'Afrique doit entreprendre sa propre colonisation en recourant à la « force bienveillante » pour sa propre pacification pour éviter qu'elle ne soit victime d'une utilisation malveillante de la force et de la colonisation par des puissances étrangères. D'après lui, « si nous pouvions entreprendre notre propre colonisation, cela vaudrait mieux qu'une colonisation par des étrangers » Mazrui 1995 : 24-26).

Comme il fallait s'y attendre dans une Afrique qui développe si bien les débats depuis l'institution du CODESRIA, les propositions de Mazrui ont suscité une vive protestation de Mafeje qui a vu dans cette « recolonisation bénigne » des « esprits malins au service de l'impérialisme » et propose par contre au lieu d'une « recolonisation, une « décolonisation du corps politique et de l'esprit » (Mafeje 1995 : 20-24). Tout naturellement, Mazrui a répliqué (Mazrui 1995 : 24-26).

Dans son *Bulletin* n°2, 1995, le CODESRIA a procédé à la communication des pièces

entre les parties et requis les avis de ses membres. Ce *Bulletin* vient de nous parvenir après qu'il ait probablement déjà fait le tour des capitales et bibliothèques du monde. Cependant, le CODESRIA aurait tort de clore précipitamment ces débats qui intéressent au plus haut point la communauté scientifique africaine. S'il l'avait déjà fait, la présente réflexion qui s'y rapporte ne constituerait pas moins, une demande de réouverture des débats.

Les parties du procès-débat

Mafeje et Mazrui ont le mérite d'avoir soulevé le débat sur le règlement des conflits en Afrique, heureusement sans l'épuiser ni l'aborder en profondeur, laissant ainsi à la communauté scientifique africaine l'opportunité d'approfondir la question et ouvrant grandement la porte à d'autres analyses.

Je n'ai pas encore eu le privilège de m'entretenir ou de prendre contact directement avec chacun des deux bien que je le souhaite ardemment depuis près d'une décennie.

C'est au cours de l'Institut d'Été du CODESRIA en 1994 sur « Constitutions, institutions et gouvernance démocratique en Afrique » que j'ai pris goût à me familiariser avec certains écrits de Mafeje et de Mazrui.

Le moins que je savais déjà sur Mafeje, c'est qu'il était l'une des sommités intellectuelles du continent. Les nombreux appels téléphoniques qu'il avait reçus des intellectuels égyptiens et d'autres pays d'Afrique en réaction à l'article de Mazrui

traduisent à eux seuls la place qui lui revient au sein de la communauté scientifique africaine. Sur Mazrui, je savais aussi qu'il était l'une des fiertés scientifiques du continent. Il est l'un des meilleurs professeurs des sciences sociales aux USA et dans cette Afrique où l'on est censé être solidaire et se réjouir de la jolie case construite par son voisin, il a tout mon estime. Mafeje et Mazrui sont ainsi des poids lourds en sciences sociales et devant de tels documents un jeune chercheur s'incline avec le plus grand respect et une immense admiration même quand il n'apprécie pas totalement les idées émises par l'un et l'autre de ses aînés.

J'ignorais que Mafeje et Mazrui enseignaient tous les deux dans des universités américaines, l'un au Caire, l'autre à New York.

J'avais cependant la conviction qu'étant tous des phares en sciences sociales et ressortissant de l'Afrique de l'Est, ils devaient absolument se connaître et bien se connaître. Mafeje a jugé bon dans sa citation directe de tracer d'un trait de plume la « trajectoire d'Ali Mazrui » et même si ce dernier n'a pas cru utile de le faire pour le premier, l'on ne devrait pas se faire trop d'illusions : les deux hommes se connaissent bien et très bien même. Ils ont noué depuis plus d'un quart de siècle des relations d'amitié suspecte, caractérisées par un mépris cordial et fraternel. Sur ce point, je n'ai pas été déçu. La violence du réquisitoire de Mafeje contre son collègue Mazrui et la sévère réplique de celui-ci en témoignent.

Violent réquisitoire de Mafeje

Je n'ai pas personnellement compris pourquoi, réagissant aux propositions de Mazrui sur le règlement des conflits en Afrique, Mafeje se livre à une attaque au vitriol du premier, de sa vie professionnelle et de son œuvre. L'impression qui s'en dégage est que Mafeje est allé *ultra petita*.

Dans l'apostrophe de son procès contre Mazrui, Mafeje qualifie le célèbre professeur d'« esprit malin » au service de l'impérialisme. Heureusement que dans l'Islam, les termes n'ont pas le sens d'« esprit satanique » que leur attribue le Christianisme. Autrement, Mazrui et son abondante « œuvre diabolique » encouraient la sentence de Salman Rushdie et de ses *Versets sataniques*. En réalité Mafeje ne demande pas autre chose que cela !

Avant de s'attaquer à ses idées, Mafeje s'en prend à la personnalité de son collègue « Mazrui dont l'égoïsme est bien connu des intellectuels africains du continent et de la diaspora ». Il ironise ensuite sur les commentaires à son sujet : « L'on dit de Mazrui qu'il est le professeur africain le plus en vue ». Il serait actuellement, à en croire certains propos, l'un des trois « méga-professeurs » en sciences sociales aux États-Unis.

Pour Mafeje, le célèbre Mazrui ne devrait son renom qu'aux certificats qui lui sont distribués, à la publicité faite autour de lui et à la tribune qui lui est offerte en permanence par sa « galerie occidentale » pour laquelle il « joue » et don il sert les intérêts. Selon Mafeje, Mazrui serait tout simplement nul sur le plan scientifique.

Mazrui (...) est passé maître dans l'art de forger des expressions accrochantes et d'évoquer des images traduisant le grotesque et le ridicule :

Il n'a jamais cru en un véritable travail scientifique (...) la seule question posée à l'époque par Mazrui fut celle de savoir si le travail en bibliothèque avait une place quelconque. Il ressort effectivement de la bibliographie de ses ouvrages qu'il tire essentiellement ses données de coupures de journaux, de nouvelles radiodiffusées et de ses conversations (...) Il conçoit des idées brillantes, mais éphémères comme le phosphore blanc dans un bol d'eau ; Insuffisance intellectuelle ou auto-prostitution ?

Sur Mazrui, la réponse de Mafeje est indubitablement positive :

Le discours de Mazrui laisse beaucoup à désirer sur le plan intellectuel... C'est un discours superficiel, à caractère sensationnel et malhonnête ; Mazrui fait des suggestions qui frisent l'aliénation mentale. Il s'emballe et perd tout sens de la réalité (...) Il a par-dessus tout un esprit embrouillé !

Sans vouloir parler de lui-même, Mafeje lui préfère Edward Said « l'illustre professeur palestinien » de Columbia University dont les travaux et l'érudition « confondraient totalement Mazrui » et Galtung, « un professeur européen brillant mais pratique » qui a fait aux Africains une recommandation qui contient « une certaine sagesse qui aura échappé à notre professeur africain ! ». Complexe (lequel ?) ou refus de reconnaître les mérites d'un collègue renommé ? Sentiments répandus

chez les intellectuels africains. Dans tous les cas, plus de vingt ouvrages, une centaine d'articles et chaires dans les grandes universités prouvent que notre frère Mazrui est un éminent intellectuel.

Cheikh Anta Diop, notre savant, et notre célèbre Samir Amin ne valent pas parce qu'encensés par l'Occident, mais par leur valeur intrinsèque. L'Occident ne leur a pas offert de tapis rouges. Tant pis s'il en offre à Mazrui. Refuserait-on de le reconnaître si le Prix Nobel lui était attribué, pour la simple raison que l'on ne partagerait pas ses idées ou que le Prix lui serait décerné par l'Occident ? Comme le confesse Mafeje, « malgré cela, Ali Mazrui disposait de suffisamment d'atouts pour faire beaucoup d'envieux parmi les professeurs en Afrique et en fait ailleurs ». Il en a encore !

Mafeje enseigne que « le fait de se jeter des fleurs ne constitue en rien une recommandation ». Il semble cependant difficile de croire que le manque de courtoisie envers un collègue ou l'injure facile contre un adversaire dont on n'épouse pas les idées sont par contre des leçons apprises des Britanniques !

Le nihilisme affiché par Mafeje dans sa citation directe à l'égard des thèses défendues par Mazrui révèle par son intensité le fossé qui s'est créé au fil des années entre les deux hommes qui semblent décidés à le combler désormais par des procès-débats meurtriers.

Règlement de comptes scientifiques et/ou idéologiques ?

Mafeje et Mazrui ont eu depuis près de trente ans des rencontres orageuses. Mafeje s'était senti plus d'un fois frustré. À plusieurs reprises. Il a été révolté par le caractère hautain, orgueilleux et méprisant du comportement de Mazrui, ce libéral très imbu de lui-même à l'égard de ses collègues scientifiques africains :

ses rencontres directes avec les scientifiques africains, jeunes et vieux, suscitent en général des réactions intellectuelles et idéologiques négatives chez ces derniers ; Il s'agit d'un constant qui remonte à nos études universitaires à Makerere Collège vers la moitié des années 1960.

Il en fut de même, vingt-cinq ans plus tard, lors d'un colloque du CODESRIA qui s'est tenu en 1991 à Kampala. J'ai également tenté, pour ma part, d'engager avec Ali Mazrui un débat plus

calme. Hélas, en vain ; (...) lors d'une conférence afro-arabe tenue à Sarya en 1977... un des intellectuels africains venant des États-Unis était sorti de la salle de conférence en guise de protestations contre « l'obscénité de cet homme ».

Mafeje avait donc plusieurs comptes à régler avec Mazrui, en son nom et en celui d'autres intellectuels africains qui à un moment ou un autre s'étaient sentis scandalisés par les propos de ce dernier.

D'ailleurs, au sortir de l'article de Mazrui sur la « recolonisation » en octobre 1994, Mafeje avait reçu des appels téléphoniques des intellectuels et scientifiques africains « fous de rage » et en janvier 1995 en Europe, un exemplaire du texte original lui fut transmis par des collègues africains. Ces réactions confirment mes appréhensions : Mafeje est grand. Néanmoins pourquoi une « alerte » et des appels adressés uniquement à Mafeje ? Pourquoi, « avec indignation », ses correspondants égyptiens lui posaient-ils la question : « Quel genre d'intellectuel africain est donc ce Mazrui ? Les réponses à ces questions semblent claires. Ses correspondants savaient pertinemment bien que Mafeje était l'un des rares universitaires africains à mieux connaître la trajectoire de Mazrui à mieux connaître la trajectoire de Mazrui, sa personnalité et ses idées et à pouvoir s'opposer à celles-ci. Ils savaient également que nul n'avait été autant révolté par Mazrui que Mafeje et que le professeur de Cairo American University était l'intellectuel africain des mieux armés pour monter au front en vue de combattre avec toute la force requise le mythe qui avait été construit autour du célèbre professeur est-africain de Institute of Global Cultural Studies, Binghamton, University of New York. Une « alerte » par des appels téléphoniques suffisait, Mafeje n'avait pas besoin de se faire supplier. L'on pouvait compter sur sa disponibilité à ce moment crucial, sur son immense talent. On pouvait lui faire pleinement confiance quant à sa capacité à tenter comme il se devait un procès-débat à Mazrui et il l'a bien mérité. Il n'a pas été décevant de s'est acquitté avec enthousiasme de son devoir.

Puisque Mazrui est présenté par son adversaire comme un « esprit malin au service de l'impérialisme », un « libéral imbu de lui-même » qui « joue pour la galerie occidentale », un intellectuel irréaliste, mais hostile aux idées de la « Gauche », un agent conscient du capi-

talisme et inconscient du racisme ainsi qu'un conseiller périphérique du centre et de l'ordre néo-colonial dont les Nations-Unies sont les garantes, le procès intenté contre lui par Mafeje devient aussi un procès contre l'« impérialisme », le libéralisme, l'Occident, la « Droite », le capitalisme, le racisme, le centre, le colonialisme, le néo-colonialisme ou la « recolonisation » et dans une certaine mesure contre le système des Nations-Unies ! Dans tous les cas prophétie ou provocation ? Mazrui avait prévenu que ses propositions étaient « des idées effrayantes pour des peuples fiers qui ont versé tant de sang et usé de toute la volonté politique nécessaire pour se libérer du joug des puissances européennes ». il devait donc s'attendre à trouver en travers de son chemin l'un des plus dignes adversaires de l'« impérialisme » en Afrique et l'un des plus farouches défenseurs du nationalisme africain résolument ancré à « Gauche » par conviction et par nécessité, Mafeje.

Mafeje fustige les démons de l'« impérialisme » (le terme est employé avec abomination trois fois et le qualificatif « impérialiste » quatre fois), du capitalisme (deux fois le substantif) et deux fois l'adjectif qualificatif) et du racisme (trois fois) qui accompagnent le « diable » du colonialisme ou de la « recolonisation » dont Mazrui se fait le prophète.

Nationaliste qui se veut radical, Mafeje n'a pas oublié qu'en 1966 à Makerere, Mazrui avait fait une déclaration fracassante selon laquelle « n'eût été l'anglais (la langue), il n'y aurait jamais eu de nationalisme africain ». Mais à Kampala en 1991, Mazrui était revenu sur son point de départ : « Il déclarait comme d'autres intellectuels, qu'une nation qui ne produit pas de connaissances dans sa propre langue ne saurait se développer ». Mazrui n'y a pas réagi. Cependant, comme il n'est jamais trop tard pour revenir à de meilleurs sentiments ou idées, devrait-on le lui reprocher ? A moins de prêcher un certain fixisme en sciences sociales ou de faire preuve de fétichisme scientifique, ce qui ne ressemble point du tout à Mafeje.

L'important est du reste de savoir si depuis 1991, ces excellentes idées ont connu un début de matérialisation ou si les intellectuels africains si friands d'une phraséologie oiseuse sont finalement passés du verbe aux faits en faisant en sorte que les nations africaines produisent ces connaissances dans leurs propres langues.

Malheureusement, plusieurs, aliénés jusqu'à la moelle épinière, continuent à se faire les chantres de l'« anglophonie » ou des guignols de la « francophonie ». Les conclusions que nous avons tirées des travaux du Colloque de Cape Town sur l'Innovation dans l'éducation en Afrique postcoloniale en décembre 1994 restent encore lettre morte faute de soutien des pouvoirs publics à la solde de l'« impérialisme culturel » occidental. Le Swahili, par exemple, qui pouvait servir d'outil de production scientifique en Afrique de l'Est, continuerait d'être regardé comme « rabaisant » et je constate avec une grande admiration que Mafeje et Mazrui continuent à produire dans un anglais du style même de Shakespeare des connaissances qu'ils communiquent avec une rare maîtrise aux étudiants des universités américaines, l'un démontrant son talent en Afrique et l'autre en Amérique même. La triste vérité est que non seulement nous continuons à produire en langues étrangères, mais que nos connaissances semblent d'abord destinées non pas à notre peuple, mais à l'Occident.

En Mafeje s'exprime aussi l'homme de « Gauche » qui n'a pas oublié, qui ne saurait pardonner ni faire de cadeaux au trop libéral Mazrui qui s'est fait une solide réputation à combattre la « Gauche » africaine : « En 1970, il fustigeait les gauchistes de l'Université et déclarait que tout le monde avait le droit de faire valoir ses opinions ».

L'intolérance est-elle « le point fort » de la « Gauche » ? Mais Mafeje en voulait également à cet homme en général « irréaliste » et qui malgré sa perception des idées comme primaires, s'abstient d'en tirer les conséquences pratiques, sauf lorsqu'elles sont émises par la « Gauche ».

Enfin, c'est contre le monstre de la colonisation lui-même que s'attaque Mafeje. Pas de « recolonisation » ni de « colonisation bénigne ». Et de là, quittant subitement le terrain de la réflexion scientifique pour celui de l'action concrète, le professeur menace et prévient : « Les Africains ne s'y laisseront pas prendre ».

Décolonisation et règlement des conflits en Afrique

Mafeje relève d'abord que contrairement à la « désintégration » évoquée par Mazrui, l'Afrique est plutôt en « déliquescence ». Cependant, au-delà des tiraillements sur les concepts ou des discussions sur le sexe des anges dont

raffolent les intellectuels africains, il n'existe guère de différence fondamentale dans le concret qui se traduit par le fait que quels que soient les belles expressions utilisées et les théories savamment exhibées, l'Afrique se porte chaque jour plus mal, comme atteinte du syndrome immuno-déficitaire acquis du fait de la colonisation.

Pour Mafeje, le règlement des conflits en Afrique postcoloniale passe par « la décolonisation du corps politique et de l'esprit ».

Mafeje a vraisemblablement donné le contenu de sa « décolonisation » dans l'une de ses nombreuses publications qu'il n'évoque pas malheureusement.

La question fondamentale que les événements ont imposé à Mazrui a été de savoir comment régler les conflits en Afrique et mettre fin à la « désintégration » du continent. Mazrui a tenté d'y répondre et ne pouvait échapper aux critiques. Mafeje semble quant à lui rester dans les nuages et le vide de la pensée. Qui finalement est plus « réaliste » que l'autre ? La critique des propositions « irréalistes » de Mazrui donne malheureusement l'impression de s'achever sur une suggestion brumeuse.

Galtung risque d'être sollicité pour enseigner la sagesse à un autre professeur africain. Il faut cependant reconnaître que sa prétendue sagesse n'avait pas du tout échappé à Mazrui qui avait proposé comme lui l'intégration régionale et qui, même s'il se contredit, insiste néanmoins sur l'autocolonisation et sur la nécessité pour les Africains de prendre eux-même en charge les problèmes du continent.

Sévère réplique de Mazrui

Dans une courte réplique à Mafeje, Mazrui persiste et signe ses propositions déjà publiées dans *International Herald Tribune*. Il se défend d'abord contre l'accusation suivant laquelle il serait au service de l'impérialisme et nuirait aux Africains attestant preuve à l'appui que la question d'« auto-pacification », la quête de *Pax Africana* le préoccupe depuis plusieurs années. L'internationaliste réaffirme son soutien aux Nations-Unies et aussitôt après, réponse du berger à la bergère, tel un fauve grièvement blessé il semble que cela s'appelle légitime défense lors d'un procès même scientifique l'avocat de soi-même répond coup pour coup, injure pour injure, manque de courtoisie pour manque de courtoisie. Il ra-

masse sa colère dans l'une de ces formules magiques dont il a seul le secret, lance méchamment sa bombe sur Mafeje qu'il accuse de tenir un « raisonnement confus » et pour qui il recommande la « colonisation et la rééducation intellectuelle interafricaines ».

Même si Mazrui confesse de lui-même avoir été « moins méchant et moins insultant », il ne s'en trouve pas justifié. Il est mieux placé pour savoir que répondre à la méchanceté par la méchanceté et à l'injure par l'injure, même de moindre degré, n'est pas une excellente ressource en sciences sociales.

Mafeje et Mazrui sont toujours comme je l'espère musulmans pratiquants. J'ai pour l'Islam le plus grand respect même lorsque j'en désapprouve certains principes et pratiques, mais faut-il peut-être leur rappeler ce verset et l'Épître de Jude (1,9) qui enseigne aux chrétiens que même lorsqu'il discutait avec le diable, le vrai, concernant le corps de Moïse, Michel l'Archange n'osa pas proférer de jugement injurieux contre lui – Hélas, le procès-débat entre les deux hommes apparaît violent, marqué par un manque regrettable de courtoisie et truffé d'injures. Pourtant, l'on était en droit d'attendre mieux que cela des deux professeurs. Mafeje s'est illustré par une attaque foudroyante, de bout en bout caractérisée par cet énervement que l'on avait dit rare chez les anglophones, même quand ils s'opposent. Contraint par la provocation, Mazrui a malheureusement fini par succomber également au manquement à l'éthique professionnelle et aux règles de la déontologie. Du coup, les deux aigles en combat se sont précipités vers la mare du diable et les eaux polluantes du débat.

Recolonisation et règlement des conflits sur le continent africain

Les questions d'« auto-pacification », « d'auto-colonisation », et de *Pax Africana* sont fondamentales et vieilles dans l'œuvre de Mazrui. Dans *Towards a Pax Africana : A Study of Ideology and Ambition* (1967), son ouvrage capital dans ce domaine, Mazrui avait déjà révélé ses inquiétudes sur l'avenir de la paix en Afrique suite à l'effondrement de l'ordre colonial. Sa proposition fait de la « recolonisation » le mode de règlement des conflits en Afrique et la base matricielle de la paix sur le continent.

Le paix chez Mazrui : la paix de Mazrui

Mazrui est un homme absolument épris de paix ! Il mériterait bien un prix africain de la paix et même un Prix Nobel de la Paix. Il a une obsession malade pour la paix et y croit certainement. S'il avait accepté spontanément l'invitation de venir en Afrique du Sud écouter l'Archevêque Desmond Tutu féliciter personnellement le Président Mandela, tous deux déjà détenteurs du Prix Nobel de la Paix, c'est en partie parce qu'il se croyait bien engagé sur leurs traces. N'est-ce pas parce qu'ils l'avaient vu venir au galop sur le chemin du Nobel qu'ils l'avaient invité ? Il ne serait donc pas surprenant que demain en Mazrui l'Afrique autrefois superbement ignorée alors qu'elle avait accordé l'asile au Fils de Dieu menacé de mort en Israël, soit une fois de plus honorée de compter parmi ses fils un Prix Nobel de la Paix.

Cependant, la paix chez Mazrui n'est pas la même que chez Tutu ou Mandela. En effet, chez ces derniers, la paix, c'est la paix sans la servitude, la paix sans les colonisation ni l'apartheid qui l'excluent. Par contre, la paix Mazrui, c'est la paix sous l'esclavage, sous la colonisation, l'apartheid ou sous sa nouvelle trouvaille, la « recolonisation ». Puisque la « paix du professeur » s'appose si bien à la paix des leaders sud-africains et que ces derniers connaissent parfaitement le professeur pour l'avoir invité, il devient tentant de se demander si Mgr Tutu et Président Mandela n'avaient pas tenu à voir Mazrui en personne en Afrique du Sud pour lui permettre d'y subir ce que Mazrui appelle lui-même une « rééducation intellectuelle interafricaine » ! N'est-ce pour l'amener à changer ses idées sur la paix qu'ils avaient jugé bon de le voir personnellement suivre et entendre de ses oreilles non pas le *te Deum*, mais le *requiem in aeterna* de la colonisation et de l'apartheid qui lui avaient toujours paru mieux garantir la paix ? L'invitation était trop belle pour être refusée et le sens trop profond pour être compris. Entêtement ou incompréhension ? Le professeur en profitait pour publier au cœur même d'une Afrique du Sud sortant du boubier raciste, son fameux article sur la « recolonisation » en prenant soin cependant de réserver une place à l'Afrique du Sud dans son « Conseil africain de sécurité ». L'effet de séduction avait joué sur la classe politique et l'élite intellectuelle sud-africaines qui n'avaient pas

réagi. Mais à Soweto de dans les Townships, le peuple qui avait payé le prix le plus cher pour la fin de l'apartheid était survolté. Mafeje s'est fait son porte-parole ou son avocat-conseil sans malheureusement produire auprès du « tribunal » du CODESRIA une procuration spéciale.

Pour Mazrui, c'est la paix à tout prix, quels que soient les moyens utilisés pour y parvenir et quel qu'en soit le contenu. La paix de Mazrui, c'est même la paix de cimetière et surtout elle. Peu importe que cette paix vienne d'Allah ou de Satan. La question qui vient immédiatement à l'esprit est la suivante : si la « paix d'Idi Amin était bonne, pourquoi Mazrui a-t-il démissionné de l'Université de Makerere lorsque le pacifique Amin est arrivé au pouvoir en 1971 ? Il peut trouver un autre prétexte en arguant que c'était de toute façon un mal excellent parce que cette fuite lui a finalement ouvert les portes du monde et les voies de la célébrité pour se présenter actuellement devant la porte du Nobel.

La paix de Mazrui reste hélas ! associée à la défense de l'ordre dictatorial, colonial ou néocolonial.

Ordre colonial, « recolonisation » et paix chez Mazrui

« Maintenant que l'ordre colonial prend fin qui va assurer le maintien de la paix en Afrique ? » (Mazrui 1967).

Mafeje a eu tort de situer à la base de l'angoisse de Mazrui l'effondrement de plusieurs États africains dans les années 1990. En réalité, l'angoisse du professeur date des années 1960 et est liée à l'effondrement de l'ordre colonial qui pour lui assurait parfaitement le maintien de la paix.

L'on dirait que Mazrui adorait l'ordre colonial au point qu'il avait été démoralisé par son effondrement. En visionnaire, le mouvement vers l'indépendance n'était pas une bonne chose et il estimait sûrement que l'indépendance serait source de conflits, il a eu raison sur la forme, d'où sa préférence pour la colonisation et l'ordre colonial.

Pour Mazrui, si le colonisateur n'avait pas existé, il eût fallu le créer, s'il est parti, à défaut de le rappeler d'outre-mer, il faut en fabriquer un autre de couleur locale, « authentique » comme le dirait le Président du Zaïre. L'on comprend ainsi que Mazrui révolte et provoque plusieurs Africains qui se cachent derrière Mafeje. En droite, c'est toujours la bonne foi que l'on présume. Je suis porte à croire que Mazrui

a cherché tout simplement à animer un débat scientifique sur le sujet et là, il a réussi et a droit à notre reconnaissance car la science avance grâce aux chocs des idées et aux débats. Mazrui aurait-il réellement voulu animer les rubriques « Débats » des médias africains ? C'est cependant difficile de soutenir cela lorsque lui-même avoue par sa réplique que c'est le fond de sa pensée qui n'a guère évolué sur le sujet depuis trente bonnes années.

Mazrui apparaît comme un nostalgique de l'ordre colonial. Les termes « colonial », « colonisés », « colonisateurs », « colonisation », « recolonisation », « auto-colonisation »... ont dans ses écrits une place privilégiée. En 1977, dix ans après sa brillante plaidoirie pour l'ordre colonial en « désintégration », il inscrivait la conférence afro-arabe de Sharja dans le cadre de la « contre-pénétration des colons par les colonisés ». En août 1994, le voilà qui prêche la « recolonisation » ou l'« auto-colonisation ». en 1995, malgré le « procès » initié contre lui par le professeur Mafeje dans les colonnes du deuxième numéro du *Bulletin du CODESRIA*, il persiste et signe avec une arrogance de style qui affole ses détracteurs. L'Occident aurait trouvé en Mazrui son meilleur conseiller africain du temps de la colonisation et puisque cette « entreprise humanitaire » n'est toujours pas terminée, Mazrui est l'une de ces éminences grises que l'on devrait dispenser de la formalité d'une demande d'emploi ou d'un curriculum vitae.

La paix de Mazrui est une paix d'enfer, nourrie d'inégalités, d'oppression, d'exploitation et de servitude. Pour nous, comme dirait Patrice Lumumba, « il n'y a ni grandeur ni paix dans la servitude ». Ce n'est pas de cette paix chimérique et vide dont rêvent les peuples africains. En outre, si la « paix coloniale » faite de coups de fouets et d'exploitation était la véritable et la bonne, nul n'eût senti le besoin de se battre ou de verser son sang pour l'indépendance, à moins que l'éminent professeur enseigne sans ambiguïté que l'indépendance était une erreur !

Par ailleurs, lorsqu'il parle de « recolonisation », c'est qu'à un moment donné, la colonisation avait cessé mais qu'il faut réinstaurer l'ordre colonial jugé meilleur que l'ordre précédent. Cependant, lui qui passe la plupart de son temps à côtoyer les maîtres coloniaux dans leurs métropoles, Mazrui pense-t-il en proposant la

« recolonisation » que la colonisation de l'Afrique avait déjà pris fin. L'indépendance acquise est restée nominale et sous des formes nouvelles par ses agents périphériques et les institutions internationales interposés, l'Occident poursuit son œuvre de colonisation. On ne peut le cacher, à moins de prendre les Africains pour des mineurs éternels ou de prendre pour véritable une indépendance de façade. Je me refuse de croire que Mazrui qui connaît si bien les secrets des divinités coloniales, puisse tomber dans l'erreur de prendre la surface pour le fond, les éclairs pour la lumière, la nuit étoilée pour le jour, l'envers pour l'endroit.

Dans sa première livraison, Mazrui a préconisé une « recolonisation externe guidée par l'humanitarisme (...) » par des puissances qui pourraient provenir d'Afrique, d'Asie ou des pays de l'Europe de l'Est ou de l'Ouest, d'Amérique ou d'Asie, qui connaissent des problèmes semblables ou proches à ceux des pays africains, amis où le terme « colonisation » a déjà été jeté aux poubelles de l'Histoire et où tout chantre de « recolonisation » passerait pour un revenant dangereux qui s'exposerait aux premières balles des nationalistes ? À quand, par exemple, la « recolonisation » de la Bosnie, de l'Irlande, de certaines anciennes Républiques de l'URSS, de certaines provinces d'Espagne ou de la Corse par les Africains ? Peut-être que le professeur propose une « recolonisation » à sens unique de l'Afrique par les puissances étrangères, avec préférence aux « anciens » colonisateurs, une sorte de répétition de l'histoire de la colonisation cette fois-ci sur propre demande ! On sait que l'Occident n'a pas besoin de requête pour continuer une entreprise qu'il n'avait jamais réellement arrêtée. Il est devenu le tuteur auto-proclamé du processus de démocratisation et le distributeur des brevets de « bonne gouvernance », l'autorité morale pour juger de la régularité des élections du reste manipulées par lui et pour proclamer les résultats. Au Zaïre, il est déjà à l'œuvre sous le couvert de la Troïka (coalition USA, Belgique, France) qui en fait assure la tutelle du pays. Pourtant, la démocratie sous tutelle ne peut être qu'une farce.

Lorsque Mazrui recommande une « recolonisation (...) guidée par l'humanitarisme », oublie-t-il si tôt que, l'humanitarisme a toujours servi de cheval de Troie à l'invasion coloniale ; qu'à la Conférence de Berlin de 1885, le but avancé

pour coloniser l'Afrique était aussi humanitaire – amener la « civilisation » aux peuples barbares, mettre fin à la traite négrière – ou que, sans partager nullement les vues du dictateur de Bagdad, l'« humanitaire avait également été avancé par l'Occident pour la « recolonisation » de l'Irak ?

Mes connaissances sont fragiles, mais je ne connais pas de colonisateur qui n'ait invoqué de motifs humanitaires.

En réalité, la connaissance rime toujours avec la violence et l'asservissement des colonisés. L'ordre colonial, qu'il soit l'œuvre des États occidentaux, d'Asie ou d'Afrique même, cache des objectifs réels d'exploitation sous le manteau de l'humanitarisme. La colonisation africaine de la Namibie par l'Afrique du Sud, celle du Sahara Occidental par le Maroc et celle d'une partie du Tchad par la Libye n'ont pas été des œuvres humanitaires ou de bienfaisance. C'est ce qui a justifié ailleurs ou justifie encore au Sahara Occidental tous les moyens utilisés par les « colonisés » pour mettre fin à la colonisation de leurs frères et ceux mis en œuvre par ces derniers pour ne pas partir.

Œuvre des Africains eux-mêmes ou des étrangers à l'Afrique, la colonisation reste mauvaise pour les colonisés. Le diable noir n'est pas préférable au diable blanc. Il n'existe pas d'ailleurs de bon diable ni de bon colon. Il ne sert donc à rien de ressusciter le monstre colonial en Afrique si ce monstre est déjà mort ou en voie de disparition. Qui le maîtriserait ?

La colonisation instaure un système durable d'exploitation, le système colonial. L'intervention éclair de l'armée tanzanienne en Ouganda en 1979 pour tirer le peuple de ce pays des griffes meurtrières du monstre d'Idi Amin auquel Mazrui avait échappé – ce dont l'Afrique est reconnaissante à Dieu – et l'action des troupes de l'ECOMOG au Liberia ne sauraient à mon sens être assimilées à des cas de « colonisation africaine » ou de « recolonisation ».

En préconisant l'« auto-colonisation ou la « recolonisation », Mazrui semble oublier que cette *Pax Africana* a déjà été imposée ou l'est encore dans certains États par des régimes autoritaires. L'État autoritaire central a soumis certaines régions ou provinces du pays à la « recolonisation » par le dictateur national. Aussitôt passées les festivités de l'indépendance nominale, les nouveaux dirigeants africains se sont assis sur les sièges et tipoy des colonisateurs blancs

dont ils ont revêtu le casque et hérité le fouet. L'État néocolonial colonise certaines de ses provinces et une partie de sa population. La paix coloniale est cependant à l'instar de la paix de tout système autoritaire, une négation de la paix véritable.

La « recolonisation » appellera nécessairement de nouvelle guerre de libération. Mazrui aurait pu préconiser également le mode de règlement des conflits nés de la « recolonisation ».

Mazrui fait des éloges à l'ONU pour son rôle dans le maintien de la paix dans le monde. Il reconnaît et déplore les échecs de certaines missions onusiennes, mais il ne va pas plus loin. On aurait pu s'attendre à ce qu'il relève les insuffisances d'un système où certains ont tout à dire dans le cadre du Conseil de sécurité et les autres pas assez à dire ou rien, sinon applaudir et rire lors des assemblées générales qui offrent d'ailleurs à plusieurs chefs d'État africains et à leurs ministres une occasion de faire du tourisme à New York et dans ses environs. Je m'attendais également à ce qu'en passant, il soutienne l'entrée de l'Afrique au sein dudit Conseil. La question ne semble guère l'intéresser dans ses propositions. Peut-être qu'il l'a abordée dans l'un de ses vingt ouvrages malheureusement plus disponibles en Occident que sur le continent.

L'Afrique continuera à avoir besoin de l'ONU, mais sans grossir les rangs des extrémistes qui en veulent pour des raisons qui leur sont propres, il me semble que le système de l'ONU souffre d'être une machine de « recolonisation » gérée du reste de façon non démocratique.

Mazrui fait-il la part belle à l'ONU parce qu'elle sert la paix ou parce qu'elle est un instrument de « recolonisation » aux mains des pays réunis au sein du Conseil de Sécurité, particulièrement des cinq membres permanents ? les deux vont ensemble suivant la philosophie de Mazrui. C'est d'abord comme instrument de « recolonisation » indispensable à la paix mondiale que l'ONU a les faveurs de l'illustre professeur. En effet, l'ONU permet aux cinq « grands » de « recoloniser » le monde en recourant à tous les moyens, même ceux contraire au droit international lui-même d'une indiscutable imperfection. La paix onusienne, c'est d'abord la *Pax americana, britannica, franca*, russe ou même aussi chinoise. Cette paix imposée comme une nouvelle forme de paix coloniale est trop fragile pour ne pas emballer Mazrui.

Il est difficile de soutenir le point de vue de Mazrui suivant lequel « les grands pays ne sont pas ceux qui ont besoin des Nations Unies et de ses agences spécialisées, mais plutôt les petits pays », dont une bonne partie de l'Afrique. De là à considérer que l'ONU est une entreprise de charité pour les « petits pays » et que ceux-ci devraient être reconnaissants envers les « grands », il n'y a qu'un pas vite fait. Même s'il ne contredit pas Mafeje qui considère que les Occidentaux se servent de lui, contentant à son tour de lui demander si c'est Newt Gingrich qui se sert de lui, il serait surprenant d'arguer que Mazrui ne sert pas les intérêts occidentaux.

La vérité est que les USA, la France ou la Grande Bretagne pour ne citer que ces trois pays, ont besoin de l'ONU et de ses agences. Ce n'est pas pour les beaux yeux des citoyens des « petits pays » que les USA, par exemple, refusent de se retirer de l'ONU malgré de vives critiques d'une partie de leur opinion publique. Ce n'est pas non plus pour les raisons humanitaires que les cinq grands refusent d'élargir le Conseil de sécurité à l'Afrique, à l'Asie ou à l'Amérique du Sud. Leur charité sur ce point va vers l'Allemagne !

Les États occidentaux, les « grands pays » ont besoin de l'ONU pour « recoloniser » le reste du monde, l'exploiter, maintenir leur leadership dans le monde. Un tel intérêt n'est pas moindre, mais capital, stratégique. Le général de Gaulle avait pour sa part qualifié l'ONU de « machin », mais ni le général, ni ses successeurs ne se sont retirés du « machin ». C'est aussi le général qui avait enseigné : « Les États n'ont pas d'amis ; il n'ont que des intérêts ». Depuis, cette leçon fait partie de l'héritage spirituel de la France. Les intérêts de la France au Nations-Unies et dans leurs agences spécialisées sont tels que le « Libérateur de la France » n'a pas osé franchir le cap et ses successeurs n'ont pu le faire pour ne pas nuire à la « grandeur » de la France. Or, la grandeur de la France comme celle des autres réside dans leur « impérialisme ». La France reste à l'ONU pour consolider sa position en tant que « superpuissance », pour reconquérir ou élargir son empire colonial.

En définitive, l'ONU comme instrument de « recolonisation » sert plus aux « grands » qu'aux « petits pays », ; à moins de considérer que l'apartheid a plus profité aux Noirs qu'aux Blancs en Afrique du Sud, que la traite négrière a été plus avantageuse pour les esclaves que

pour leurs marchands, que la colonisation a été une « mauvaise affaire » pour les colonisateurs et une très bonne pour les colonisés ou encore que l'exploitation de l'Afrique bénéficie plus à l'Afrique qu'à l'Occident. Je ne vois pas Mazrui soutenir une telle argumentation qui appellerait cette fois-là des menaces de mort du professeur Mafeje.

La « recolonisation » par l'Afrique elle-même dans le cadre du Conseil de sécurité africain profitera toujours à l'Occident. Les cinq « États-clé » de Mazrui devant constituer ce Conseil se trouvent dans l'ancrage et sous la coupe de l'Occident. Ils ne seraient dès lors que des consulats occidentaux en Afrique, chargés de l'administration des territoires africains sous l'ordre de l'Occident qui leur fournirait armes, argent, experts et qui leur enseignerait ces bonnes techniques qui lui ont permis depuis plusieurs siècles d'exploiter le reste du monde.

Dans son Conseil de sécurité de « recolonisation », Mazrui semble avoir oublié deux autres « États-clé » qui disposent pourtant d'une solide expérience en la matière : le Maroc et la Libye, héritiers coloniaux de l'Espagne et de la France, respectivement au Sahara Occidental et au Nord du Tchad.

La « Force panafricaine d'urgence » préconisée par l'éminent Mazrui pose aussi des problèmes. Comment l'Afrique peut-elle constituer, rendre opérationnelle et entretenir une telle force si elle n'a déjà pas les moyens de maintenir les troupes de l'ECOMOG au Liberia ? Pour intervenir au Tchad, par exemple, le Zaïre avait dû attendre pendant plusieurs mois que la France finance l'opération et mette à la disposition des troupes zairoises avions, véhicules, vivres et armement. Cette disposition particulière de l'Hexagone se justifiait d'ailleurs amplement parce que l'armée zairoise intervenait comme un peloton de parachutistes français noirs établis sur le continent, c'est-à-dire sur les ordres et dans l'intérêt de la France.

L'Afrique n'a pas les ressources morales et matérielles nécessaires pour se « recoloniser ». Plusieurs millions de ses fils ont versé leur sang pour mettre fin au colonialisme et à l'apartheid. Accepter la « recolonisation » reviendrait à cracher sur les tombes des martyrs.

En revenant sur les cinq « États-clé » de Mazrui, l'on constate que presque tous sont en proie à des problèmes de « désin-

tégration ». L'Égypte est secouée par des tensions internes. L'Éthiopie, le Nigeria et le Zaïre se « désintègrent ». L'Afrique du Sud qui vient d'être accouchée est encore très fragile. D'où ces « États-clé » tireraient-ils la force de « recoloniser » les autres ? D'où leur proviendraient les ressources pour combattre sur les deux fronts à la fois, le front intérieur pour arrêter leur propre « désintégration » et le front extérieur pour arrêter celle des autres pays et assurer la *Pax Africana* ?

Un autre problème se poserait relativement à la « désintégration » d'un « État-clé » qui assurerait sa « recolonisation », sa « tutelle » ou jouerait à son égard le rôle de « grand frère » ? La tutelle de la Troïka sur le Zaïre est riche d'enseignements. Le tuteur viendra de l'Occident.

Quel moustique a donc piqué notre grand Mazrui pour se faire le chantre de la colonisation ou de la « recolonisation » et renoncer à la terminologie d'« autopacification » qu'il utilisait dans les années 1960 ? C'est lui qui nous apprend que de toute façon, « auto-colonisation » et « recolonisation » chez lui signifient la même chose. Cependant, ne peut-on pas s'« auto-pacifier » sans se « réconcilier » ? La réponse est positive et c'est la voie qui me semble avoir échappé à Mafeje et à Mazrui : la démocratisation.

Il est curieux que, Mazrui des années 1990 préfère « auto-colonisation » ou « recolonisation » contrairement à celui des années 1960 qui préconisait l'« autopacification » ! Trouverait-il actuellement une meilleure opportunité qu'en 1960 pour faire accepter une proposition qu'il n'aurait pas osé faire aux Africains qui venaient à peine d'enterrer les martyrs de l'indépendance ? Malheureusement ou heureusement, il peut toujours trouver sur son chemin des nationalistes comme Mafeje dont le discours même scientifique n'hésite pas à puiser dans la colère et la violence des mouvements de libération, sacrifiant s'il le faut à la courtoisie et à la déontologie.

Démocratisation et règlement des conflits en Afrique

Plus pratique que Mafeje, Mazrui a le mérite d'avoir extériorisé son angoisse, posé le problème du règlement des conflits en Afrique, et proposé la « recolonisation » comme outil de la *Pax Africana* et inventé en même temps de cadre institutionnel de celle-ci. Mazrui ne se limite pas à un constat et à une attitude pares-

seuse de résignation, mais il constate et propose. L'on ne pouvait pas attendre moins que cela d'un scientifique de son rang. Objet de nombreuses sollicitations et de vives interpellations, il avait un devoir d'y penser et s'en est acquitté.

En sciences sociales, les solutions sont souvent mauvaises parce que les problèmes sont mal posés, parce que l'on n'a pas maîtrisé les termes des équations qui sont généralement à plusieurs inconnues ou que la dimension durée n'est pas suffisamment prise en compte.

La question fondamentale que l'on devrait se poser avant de proposer des solutions – Décolonisation ou « Recolonisation » – paraît la suivante : quelle est ou quelles sont les causes des conflits à la base de la « désintégration » de l'Afrique ? Cette question semblé malheureusement avoir échappé à Mafeje et Mazrui.

Du 16 au 18 novembre 1992 à Nairobi, le CODESRIA a organisé un séminaire sur les conflits ethniques en Afrique. Les nombreuses communications faites à cette occasion par les chercheurs africains ont permis d'établir que presque tous les pays sont atteints et que la plupart des conflits qui secouent l'ensemble du continent sont intimement liés au phénomène de l'ethnicité ou du tribalisme.

Les conflits ont pour source l'exploitation de certains groupes par d'autres, la marginalisation de certaines provinces ou régions par le pouvoir central ou sont la conséquence de l'autoritarisme des gouvernants sur les gouvernés. D'autres sont commandités par des forces extérieures à l'Afrique ou entretenus par elles. Il y en a qui apparaissent comme de véritables guerres de libération.

L'on ne peut durablement et efficacement combattre les effets de l'impérialisme externe ou interne en imposant un nouvel impérialisme ni ceux de la colonisation par la « recolonisation », si légère soit-elle.

Il faut combattre à la racine le mal à la base des conflits si l'on veut aboutir à une paix durable. Les racines sont nombreuses et ont pour noms ethnicisme, tribalisme, régionalisme, marginalisation, oppression, développement inégal....

Et puisque son objectif ultime, c'est toujours la paix, la *Pax Africana*, et que Mazrui reconnaît un grand rôle à l'ONU, il me semble que la question à laquelle il a essayé de répondre et qui m'intéresse également autant que Mafeje, se résume

de la manière suivante : « Quelle est la meilleure voie pour parvenir à la paix en Afrique ? » Peut-être qu'à ce sujet, en tant qu'Africains et « pacifistes », nous devrions plutôt avoir l'humilité de solliciter l'avis d'un autre africain, professeur également, censé actuellement mieux connaître l'ONU et les problèmes de la paix dans le monde et qui par un heureux hasard, au moment où l'on se bat scientifiquement avec menaces de recourir aux poings pour le règlement des conflits en Afrique, se trouve être Secrétaire général de l'ONU. C'est l'Égyptien Boutros-Boutros Ghali.

Plus d'un an avant l'article de Mazrui et deux ans avant le procès-débat Mafeje/Mazrui, Boutros Ghali était déjà arrivé à une conclusion qui aurait pu être prise en compte et épargner des débats violents et moins courtois : « la démocratie est une garantie de la paix et un développement solide est inimaginable sans démocratie » (Ghali 1993 : 15).

Et Ghali (1993 :16) avait prévenu ceux qui se laisseraient griser par de bons résultats économiques comme solution aux conflits :

Si une fois obtenus les premiers résultats économique, les États n'engagent pas des réformes démocratique, alors ils n'aboutiront en fin de compte qu'à une croissance désincarnée, source d'inégalités accrues et des désordres sociaux à venir.

Ghali terminait sur un ton magistral : « Je le répète, seule la démocratie donne sa signification au développement Ghali 1993 :16). Les relations synchrones entre la démocratie, le développement et la paix ont été également soulignées par Tafsir Malick Ndiaye (1992 :26).

Après tout ce qui nous préoccupe tous Mafeje et Mazrui, les membres de la communauté du CODESRIA et l'ensemble des intellectuels africains, c'est le règlement des conflits en Afrique et au-delà, la survie d'un continent en « déliquescence » ou en « désintégration. L'un des nôtres,

Ake avait déjà relevé que pour les Africains dans la situation actuelle ; comme pour les citoyens de tous les États du monde, « la démocratie est la condition pour survivre » (Ake 1991 :4). Or, on ne peut vivre ni survivre sans paix. L'absence de démocratie au sens le plus large, institutionnel et socio-économique, est à la base de nombreux conflits qui font rage sur le continent et le placent en hypertension.

Les Africains et tous ceux qui se préoccupent de la paix dans le monde doivent

d'abord et à présent soutenir le processus de démocratisation en cours s'ils veulent voir s'instaurer une paix durable et véritable dans chaque pays africain.

La *Pax Africana* digne de ce nom reposera sur la « Pax nationale » garantie par la démocratie.

Il est évident que tant qu'il y aura des hommes, il y aura toujours des conflits. La démocratie est le cadre idéal de règlement de ces conflits. Elle ne les supprime pas, mais elle permet de les réduire et les conflits les plus graves sont résolus pacifiquement par l'application des règles de droit et par le dialogue.

Il n'y a pas de mariage entre la paix et la servitude, entre la démocratie et la (re) colonisation, pas plus qu'il n'y en a entre le paradis et l'enfer. La démocratie et la paix sont inconcevables en l'absence d'une réelle indépendance ou de l'exercice de la souveraineté.

Une fois que nous aurons réussi par la démocratisation l'« auto-pacification » de chaque pays africain, nous pourrons alors avec plus d'énergie et de succès nous attaquer au problème de l'intégration du continent au plan politique, économique, social et culturel. Il faudra pour cela repenser l'OUA. Les résultats économiques positifs engendrés par une gestion transparente et démocratique et par le peuple remis au travail après avoir gagné le combat de la démocratisation permettront de financer et d'entretenir les institutions continentales comme une force pan-africaine d'intervention en faveur de la paix et non de la « recolonisation ». la démocratie consolidée, la paix et le développement diminueront considérablement le nombre de réfugiés politiques et économique ou feront en sorte qu'il n'y en ait plus du tout, les raisons pour se faire « réfugié » ayant totalement disparu. Mais ne brûlons pas les étapes et ne nous laissons pas distraire, le défi majeur que l'Afrique doit affronter en cette fin du 20^e siècle et au début du troisième millénaire, est celui de la réussite du processus de démocratisation et de consolidation de celle-ci.

La lutte pour la démocratie et la décolonisation totale en Afrique est déjà à l'œuvre et le sera davantage, mais elle s'impose comme exigence existentielle pour les citoyens et les peuples d'Afrique. Les Africains doivent se préparer à affronter sur cette voie l'« impérialisme » et tous ses démons.

L'Occident continue à appliquer avec bonheur le principe « diviser pour régner » afin de maintenir les pays africains sous son joug. Il joue le rôle de souffleur ou même de metteur en scène dans plusieurs conflits en Afrique. Il tire les ficelles et maints conflits n'existeraient pas ou se résoudraient facilement ou rapidement sans lui.

L'action des pays occidentaux et particulièrement de la France durant cette transition atteste que l'Occident n'est pas prêt à laisser l'Afrique assumer son indépendance ou à la voir se démocratiser à sa manière, avec des hommes et des régimes qu'elle veut, mais suivant plutôt des plans avec les cadres et des hommes préparés par lui. Togo, Gabon, Burkina Faso, Algérie, Zaïre..., les exemples sont légion. Le dernier coup d'État monté aux Comores par le très célèbre mercenaire français Bob Denard contre un Président africain démocratiquement élu est en lui-même lourd de sens. Quand on sait que Bob Denard, si populaire à l'est du Zaïre, n'est pas à son premier coup, qu'il a toujours voulu régner en Afrique à la place des Africains et que la France, son pays, a naturellement été à chaque coup plus clément qu'elle ne l'a jamais été à l'égard des « terroristes », il y a lieu de se demander s'il n'agit pas sous couvert des autorités de son pays !

En outre, l'Afrique démocratique et indépendante nuirait aux intérêts de l'Occident et de tous ceux qui vivent de l'exploitation de l'Afrique. Après avoir soutenu les dictateurs les plus sanguinaires favorables à ses intérêts, l'Occident continue de soutenir les régimes autoritaires.

Pour prouver sa bonne foi et soutenir la pacification de l'Afrique, l'Occident devrait se garder d'intervenir dans les affaires internes des États, de leur imposer des régimes et des hommes, mais débarrasser le continent de ses nombreux chiens aujourd'hui enragés, qui sèment la terreur et sont à la base de nombreux conflits.

Il revient avant tout aux Africains eux-mêmes d'accélérer la décolonisation et la démocratisation ainsi que de lutter pour couper le cordon ombilical qui rattache comme un bébé à sa mère l'Afrique à l'Occident.

Dans cette lutte contre la « désintégration » ou la « déliquescence » du continent et le règlement de conflits, la réflexion scientifique a une place prédominante et les débats ont leur importance. Oui à l'ac-

tion en faveur de la démocratisation et de la décolonisation, non à la « recolonisation » que l'on croirait cependant compréhensible lorsque l'on observe l'évolution de la situation en Afrique. N'excommunions ni Mafeje ni Mazrui. Discutons sans nous battre. La tendance de céder à l'afro-pessimisme est bien grande, mais il faut considérer également la durée. Le « tribunal » du CODESRIA a heureusement cette particularité qu'il reçoit des citations directes, règle les débats, procède à la communication des pièces, il peut prendre les « affaires » en délibéré tout en restant favorable aux demandes

de réouvertures des débats, mais il ne condamne ni ne prononce de jugement.

Références

- Ake, Claude, 1991 « L'Afrique vers la démocratie », *Africa Forum*, Vol 1.
- Fares, Zahir, 1992, *Afrique et démocratie : Espoir et illusions*, Paris l'Harmattan.
- Ghali, Boutros-Boutros, 1993, « Les Nations-Unies et l'Afrique », *Afrique*, 2000, No. 14
- Kâ Mana, 1991, *l'Afrique va-t-elle nourrir ? Bousculer l'Imaginaire Africain*, Paris, Editions du Cerf.

- Mafeje, Archie, 1995, « Recolonisation bénigne et esprits malins au service de l'impérialisme », *Bulletin du CODESRIA*, No. 2.
- Mazrui, Ali, 1995, « Pour une recolonisation légère des régions de l'Afrique en désintégration », *Bulletin du CODESRIA?* No. 2.
- Mazrui, Ali, 1995, « Auto-colonisation et quête de *paix africana* : une répliquer », *Bulletin du CODESRIA*, No.2.
- Mbembe, Achille, 1991, « L'Afrique noire va imposer », *le Monde Diplomatique*.
- Ndiaye, Tafsir Malick, 1992, « Des transitions démocratiques en Afrique », *Alternative démocratique dans le tiers monde*, No.6

* *Bulletin du CODESRIA*, numéro 1, 1996 (p. 21-28).

Remarques sur *Anthropology and Africa**

(Sally Falk Moore, 1994, University Press at Virginia, Charlotte -Ville)

Préambule

D'abord il est important de noter qu'il ne s'agit point ici d'une analyse littéraire mais d'un article qui s'intéresse aux idées fortes et aux grandes perspectives contenues dans l'œuvre de Sally F. Moore. Bien entendu nous n'essayerons pas spécialement d'épouser le format du livre, par contre, dans la mesure du possible, nous veillerons à coller systématiquement aux idées avancées. Ensuite, une telle entreprise pourrait servir de mise en garde à propos des idées que Sally F. Moore développe sur l'Afrique et l'anthropologie ; des idées qui, j'imagine, surprendront plus d'un intellectuel Africain. Il faut le dire, pour moi tout au moins, cela a été une véritable surprise de voir que de tous les anthropologues ayant travaillé sur l'Afrique, elle est la seule qui ait décidé de faire la déclaration finale sur l'anthropologie et l'Afrique. Peut-être faudrait-il prendre cela comme une preuve de son courage et de son profond dévouement pour sa profession.

Mais, cela ne veut pas dire que dans certaines conditions il faut confondre courage et témérité, aussi bien du point de vue professionnel que politique.

L'histoire de l'anthropologie en Afrique est une chose ; son importance idéologique et sa pratique dans l'Afrique moderne en sont une autre. D'ailleurs, la question de savoir quelle anthropologie et quelle Afrique, reste toujours posée. Probablement, la jeune génération d'an-

Archie Mafeje
American University,
Le Caire, Égypte

thropologues et ce que Sally F. Moore appelle avec dédain les champions de la « mentalité coloniale » sont moins optimistes qu'elle, quant à l'avenir de leur profession. Les anthropologues africains qui ne sont pas du tout cités dans son livre n'ont pas encore résolu leur dilemme politique et intellectuel. En Afrique du Sud et dans les pays voisins l'anthropologie *volkekunde* fait partie du passé douloureux et aujourd'hui elle est rejetée par les Africains comme étant colonialiste et raciste. « Anthropologie » et « Afrique » apparaissent donc comme deux abstractions qui du point de vue concret pourraient représenter n'importe quoi. Dans ce contexte, il est intéressant de noter que les Euro-Américains peuvent aisément parler « d'études africaines », mais pas « d'anthropologie africaine ». La différence de connotation ne réside pas dans la phraséologie elle-même, qui est parfaitement symétrique, mais dans l'action qui en résulte. Dans les études africaines, il ne fait aucun doute que l'Afrique est l'objet, alors que l'anthropologie africaine pourrait avoir à s'intéresser, entre autres objets, à l'étude d'un besoin typiquement africain. Bien que n'étant pas reconnu par les figures de prou de l'anthropologie,

l'impulsion est réelle et elle est probablement plus intense en Afrique australe. Si on se fonde sur ce constat, l'alternative serait d'abolir l'anthropologie, et on le sait bien, c'est exactement ce qui a été fait ailleurs par les nationalistes africains.

Il est donc évident que les intellectuels contemporains, quels qu'ils soient, doivent faire face à cette antinomie entre l'impérialisme intellectuelle et l'aspiration des peuples d'Afrique à l'autodétermination. Ce n'est pas simplement un problème de « cadres de penseurs » comme pourrait le penser Sally F. Moore, mais plutôt, et plus concrètement, de politiques de création de la connaissance concrètement, dans une situation où l'on impose tout et son contraire. À cet égard, un peu de sociologie de la connaissance ne serait pas inutile, même parmi les piliers de l'anthropologie. Quels sont les acteurs et l'audience de l'anthropologie des années 1990 ? Quels sont les objets et les raisons de l'anthropologie ? Pourquoi « L'anthropologie et l'Afrique et non « L'anthropologie et l'Europe ou l'Amérique » ? L'ouvrage de Sally F. Moore répond de manière implicite à un certain nombre de ces questions. Dans cet article nous proposons de les rendre explicites.

L'orientation

De toute évidence *Anthropology and Africa* n'est pas destiné au public africain. Néanmoins, son auteur espère particulièrement qu'il sera lu en Afrique (pVII).

Par qui et pour quelles raisons, on ne sait pas. Le livre ne pouvait pas non plus avoir l'ambition de servir de guide anthropologique pour les créateurs de l'anthropologie en Afrique, les Anglais. Par conséquent on ne peut que supposer qu'il a été surtout écrit à l'attention des anthropologues américains ; qu'ils soient de la nouvelle génération comme de la vieille, ils sont venus en Afrique sur le tard, et pourrait tout ignorer de l'anthropologie britannique en Afrique. Et même si c'était le cas, tout Africain qui s'est abreuvé à la source des meilleures traditions anthropologiques d'Oxford et de Cambridge, trouverait que le livre tout entier n'est qu'un tissu de contrevérités intelligemment enrobées. Ce n'est pas tant dans le contenu du livre mais dans l'intention inavouée, ce qui est à l'opposé de l'historiographie tendancieuse. Ce pourrait être un stratagème pour éviter de se prêter à un jeu de massacre ou une subtilité diplomatique pour ne pas trop montrer son jeu.

Si une femme à la réputation établie comme Sally F. Moore diplômée de Harvard, veut dire à ces collègues anthropologues que :

- a) ils ne devraient pas s'intéresser au « tapage » anticolonial parce qu'il est suranné et que le colonialisme lui-même n'était pas le fléau qu'on en a fait, mais simplement un produit de son époque, qui a toutefois été à l'origine d'une permissivité illimitée à l'égard des colonies (p.20) ;
- b) ils ne devraient pas se préoccuper des parvenus radicaux et grossiers qui sont dans leurs rangs et qui sont obsédés par le « lien colonial » dans la constitution de l'anthropologie, et que l'anthropologie était une profession noble, malgré l'indiscrétion coloniale (p.20) ;
- c) il faudrait reconnaître que l'anthropologie, depuis le commencement et par définition, est une discipline impérialiste qui étudie les « autres » (p.9) et que l'anthropologie est toujours issue du monde impérialiste (p.2) ;
- d) l'Afrique, en raison de sa véritable nature, est un laboratoire anthropologique dont la vocation est de produire « une bonne moisson d'études sur les idées et les pratiques culturelles non européennes » ; un laboratoire dans lequel aucun problème social ou intellectuel connu ne peut être étudié (1) (cela me fait penser aux maladies tropicales et l'Afrique) :

- e) les Africains devraient arrêter de se lamenter et de pleurnicher sur le colonialisme, parce que c'est leur propre condition qui l'a rendu possible ; aujourd'hui, sans le colonialisme, on en a la preuve avec le lourd tribut face au SIDA, les famines face aux explosions démographiques, et la violence politique qui remplit les camps de réfugiés (p. 4) ; et,
- f) étant donné les circonstances, les riches et les plus forts devraient aller de l'avant et ne se méfier que des gouvernements africains capricieux (p.117). Cela ne donnerait-il pas les contradictions existantes plus apparentes ? Au lieu de tourner autour du pot, n'est-il pas préférable de se montrer tel qu'on est pour que tout le monde sache à quoi s'en tenir ? Pour un anthropologue, il est bon de se rappeler que s'il y a une chose que les « primitifs » ne savent pas faire c'est bien lutter dans l'ombre.

Le legs colonial

L'anthropologie et la période coloniale constituent la moitié de la brève étude de Sally F. Moore et c'est tout à fait justifié. Avant toute chose il faudrait accepter qu'il ne saurait y avoir de spectacle s'il n'y a pas d'acteurs. Il n'y a pas à dire, les anthropologues de la période coloniale étaient de grands personnages et des personnes attachantes. J'ai connu personnellement la génération suivante d'anthropologues britanniques depuis Malinowski, Radcliffe-Brown, et Evans-Pritchard. Je ne me rappelle pas avoir eu de l'aversion pour l'un d'entre eux, à l'exception de Henry Forsbrooke, le dernier colon Directeur de l'Institut Rhodes-Livingstone et ancien Commissaire de District au Tanganyika – un anthropologue colonialiste à la manque à tous égards. Les anthropologues que j'ai connus en Angleterre et en Afrique, comme Audrey Richards, Fortes, Leach, Godoy, Firth, Scapera, Gluckman, Mitchell, Beattie, Victor, Monica Wilson, Philip Mayer, Southall, Gutkind, Apthorpe, Blacking et quelques autres moins bien connus, étaient réellement des libéraux. Mais un jour au cours d'une conversation banale Mary Douglas m'a rappelé que c'était un gros mot et que c'était « kascher » d'être à gauche.

Était-ce une pierre gentiment lancée dans mon jardin ou non, le fait est que souvent j'avais, avec certains d'entre eux, des discussions houleuses sur la question colo-

niale et le racisme blanc. Une fois, le débat était si intense qu'un de mes mentors, Audrey Richards, avait dû me rappeler que pendant la Seconde Guerre mondiale ils ont sué sang et eau dans les colonies, vraisemblablement au profit des colonisés. Une autre fois, au cours d'une réunion tenue à Lusaka, c'était au tour de Max Gluckman le guerrier Zoulou, se sentant trahi, de me menacer du poing en guise d'avertissement, pour me dire que mes critiques à leur endroit ne marcheraient pas parce que hier seulement les colons blancs les accusaient de trahison et aujourd'hui ce sont les Africains devenus indépendants qui les traitent de colonialistes. Richards et Fortes me désavouèrent en fin de compte, alors que Monica Wilson pria pour mon âme et déclarait aux autres que s'ils voulaient savoir ce que l'on pensait de l'autre côté, je faisais partie de ceux qu'il fallait écouter. Prenant le contre-pied de cette situation, Sally F. Moore dépeint une situation remarquable et empreinte de sérénité.

Malgré le fait que les anthropologues appartenaient à la société dominante, leur intérêt se portait sur les populations dominées, sur leurs affaires et sur leur bien-être. Les anthropologues se mêlaient sans problème aux populations autochtones au sein desquelles ils travaillaient, souvent partageant leur vie, ne souffrant d'aucune discrimination raciale et ne respectant aucune des barrières sociales érigées entre les administrateurs et leurs administrés qui étaient de mise auprès des administrateurs et des colons blancs (p. 20).

Les propos de Sally F. Moore sont aussi contraires à l'anthropologie qu'ils sont faux. Partout où ils ont été les anthropologues ont été traités en *Bwana Mkubwa* ou en *Mama* en vertu de la couleur de leur peau et du contexte colonial. Les populations autochtones étaient pleines d'égards pour eux et à leur service à la demande. Le fait que certains d'entre eux étaient plus gentils que d'autre et n'utilisaient pas la « méthode brutale » de Nadel qui convoquait ses enquêtés sous sa tente pour leur arracher des informations, est sans rapport avec la question. Ce qui reste ce sont des rapports de super-ordination et de subordination ou l'exploitation sociale et politique. Au niveau officiel, il faudrait encore faire une autre distinction. Eu égard à leur classe sociale, la première génération d'anthropologues britanniques venue en Afrique jouissait des mêmes pouvoirs que les administra-

teurs coloniaux avec lesquels ils ont collaboré pour développer ce qu'on a, par la suite, appelé l'anthropologie appliquée. Les exemples ne manquent pas avec Seligmans, Nadel et Evans-Pritchard au Soudan, J.G. Jones au Nigeria, Audrey Richards en Ouganda, Mitchell en Rhodésie, Lestrade van Warmelo, Odendaal, et Hammond-Tooke en Afrique du Sud. En outre, Daryll Forde fit de son mieux à partir du Royal Anthropological Institute de Londres. Sally F. Moore peut en témoigner :

À Londres, la profession s'employait de temps à autre à essayer de persuader le gouvernement que l'anthropologie pouvait effectivement être utile à l'administration coloniale. Vers le milieu des années 1920, la nature de l'interface entre les intérêts des intellectuels et ceux de l'administration était devenue plus claire (pp.19-20) (Remarquez le choix des mots).

Il en fut autrement avec la génération suivante d'anthropologues britanniques qui ont vu le soleil des indépendances se lever en Afrique, je pense notamment à Victor Turner, Mary Douglas, John Beattie, ainsi qu'à bon nombre de leurs contemporains de l'école de Manchester. Non seulement ils n'ambitionnaient pas de bâtir une nation, mais encore l'administration coloniale était loin de leurs préoccupations. Tout de même, le prestige et la respectabilité n'en avaient pas trop souffert. Avec l'avènement des indépendances les choses devaient rapidement évoluer. La première génération d'anthropologues britanniques venue en Afrique au lendemain des indépendances, à l'image de Caroline Hutton, Ann Charman, Suzette Heald, Joane Vincent, Rachel Yeld, Sandy Robertson et quelques autres n'ont joui d'aucun prestige ou respectabilité. Ils étaient à leur propre compte. L'environnement politique et idéologique était hostile. On les pressait de se justifier. De manière générale ils répondaient en étant anticolonial – de l'anthropologie anticoloniale – et dénonçaient le fonctionnalisme structurel. Ils évitèrent les études tribales comme la peste et choisirent des sujets thématiques qui se focalisaient sur les processus de transformation. La plupart d'entre eux étaient de grands chercheurs, mais on ne sut jamais s'ils ont fait ou n'ont pas fait de la reproduction de l'anthropologie dans un contexte en mutation. Ce qui est certain, c'est qu'ils n'ont jamais joui de la même aura que leurs prédécesseurs. En fait, jusqu'au moment où

je quittais Cambridge aucune de mes étudiants n'était disposé à aller en Afrique pour faire un travail de terrain. L'un d'entre eux choisit de partir en Mongolie, un autre en Amazonie, et un autre encore dans les montagnes de l'Atlas. C'est pourquoi lorsque Sally F. Moore parle d'une activité anthropologique en plein essor en Afrique, j'avoue que je ne comprends pas. Dans son livre, elle a d'énormes difficultés à étayer sa thèse. Mais pour le moment je persiste, les tendances que j'ai soulignées plus haut ont marqué non seulement le déclin de l'anthropologie coloniale en Afrique, mais également à sa suite l'atrophie de l'anthropologie en Afrique elle-même. Bien entendu, dans le contexte de la discussion qui précède, les personnalités et les attributs personnels n'étaient pas en cause, mais plutôt le colonialisme. L'anthropologie a été identifiée au colonialisme à cause de son objet et son épistémologie de l'altérité. Elle a été introduite par des personnes dont les intérêts étaient les mêmes que ceux des administrateurs coloniaux. Le fait que les deux partageaient la même position structurelle et collaboraient souvent pour parfaire le système de contrôle politique souhaité, a permis aux Africains de faire la part des choses, politiquement et idéologiquement. Ceux qui pensent que les anthropologues s'intéressaient aux objets de leurs études et les défendaient, chaque fois que de besoin, n'ont rien compris, et leurs arguments sont trop subjectifs pour être utiles. Le paternalisme implicite mis à part, la protection de groupes individuels n'était pas synonyme d'anticolonialisme à outrance, et c'est ce message que le nationalisme africain véhiculait.

Ils étaient nombreux les anthropologues libéraux qui détestaient les « agitateurs » et les fauteurs de trouble noirs et ils ne voulaient pas qu'ils s'approchent de « leurs gens », presque autant que Sally F. Moore déteste les critiques de la « mentalité coloniale » au sein de l'anthropologie. Les deux seuls anthropologues de ma connaissance qui se sont joints au mouvement nationaliste dans les pays où ils faisaient leurs recherches ont créé des remous auprès des administrateurs coloniaux ; ils en ont également créé auprès de leurs collègues qui estimaient que ce n'était pas « nécessaire ». En outre, lorsqu'un anthropologue de l'Institut Rhodes-Livingstone est tombé amoureux d'une jeune femme originaire de la « tribu » qui faisait l'objet de son étude et qu'il voulut la marier, il a été contraint

à la démission et recommandation lui avait été faite de quitter la Rhodésie du Nord. La même situation s'est répétée à Makerere lorsqu'au lendemain des indépendances une jeune femme anglaise a eu un enfant avec un Masai, à la différence qu'elle a réussi à le garder et à rester en Ouganda devenue indépendante. Le colonialisme et le racisme sont allés de pair, même au sein de la communauté des anthropologues. Ce n'est pas surprenant car ils appartenaient tous deux à la communauté coloniale. Quels que soient les changements qu'il y a eu, ils n'étaient pas dû à un changement des « cadres de pensée » parmi les anthropologues, comme le sait si bien Sally F. Moore, mais à la dynamique de la décolonisation.

Déconstruction ou reconstruction de l'anthropologie ?

Sally F. Moore, naturellement, ne croit pas que la déconstruction de l'anthropologie soit une procédure historiquement déterminée, et elle ne cache pas son aversion pour ceux qui le croient. Dans son livre elle fait la remarque suivante :

Les rapports entre l'anthropologie et l'entreprise coloniale ont fait l'objet de beaucoup d'attaques acerbes dans les années 1960 et 1970. Par la suite ces rapports sont devenus un problème politiques parmi les critiques « radicaux » au sein de l'anthropologie, juste là où de tels rapports n'avaient aucune pertinence pratique, c'est-à-dire dans une réaction postcoloniale, les autres attaques sont venues du côté des intellectuels africains qui voulaient reprendre le contrôle de la recherche portant sur leurs propres sociétés. Ces attaques se sont poursuivies pendant des décennies (p.22).

Dans un livre qui se veut un guide historique d'anthropologie, la moindre des choses serait que ces enfants naturels y soient cités comme des auteurs de plein droit, Mais aucun d'eux ne figure dans le livre, à l'exception de James Clifford et Paul Rabinow. Leur omission est tendancieuse. Quelle que soit l'opinion que l'on a des thèses déconstructionnistes de la fin des années 1960 et 1970 dans l'anthropologie, historiquement et sociologiquement c'est quelque chose d'important. *Anthropology And the Colonial Encounter* (Asad 1973), *Reinventing Anthropology* (Hymes 1974), et le symposium sur « Responsibility of the Social Scientist », dans *Current Anthropology*,

9, 1968 ont probablement été des tournants dans l'anthropologie. Quels que soient les arguments avancés par des personnes comme Sally F. Moore, qui pensent que les auteurs de ces textes ne faisaient que reprendre ce que les anthropologues avaient déjà fait, ils ne peuvent être que malavisés et superficiels. L'intensité du débat qui s'est poursuivi pendant plusieurs décennies prouve qu'il y avait bien plus que cela.

Tout d'abord, ils ont révélé une crise paradigmatique en développement au sein de l'anthropologie ; une crise qui a été créée par des transformations sociales et économiques d'unités d'analyse anthropologiques. Ensuite, ils constituaient une réponse à la révolution anticoloniale dans des régions comme l'Afrique. Les anciens sujets coloniaux refusaient d'être traités en objet de curiosité, d'où l'intervention politique des gouvernements nouvellement indépendants. Enfin, il y avait en Europe et en Amérique un ferment politique et intellectuel qui avait pris la forme de mouvements étudiants qui dans les années 1960 remettaient en question les formes traditionnelles de la connaissance et leur organisation, ce qui risquait de donner un coup d'arrêt à l'épistémologie, surtout dans les sciences sociales. Il y avait également la montée en puissance du mouvement Black Power (Pouvoir noir) à l'origine de l'ouragan de Montréal en 1969, et du mouvement de protestation contre la guerre du Vietnam en Amérique.

Nous avons là une combinaison de forces historiques qui ont été déterminantes dans la prolongation des soi-disant invectives. Malgré la complaisance de Sally F. Moore la bataille n'est peut-être pas finie, qui sait ? Pour le moment et contrairement à ce qu'elle affirme, il faut noter qu'il n'y a pas de cadre théorique observable au moment où l'anthropologie est considérée comme une discipline ; il n'existe pas non plus, ne serait-ce qu'en Afrique, de paradigmes dominants qui font la distinction entre ce qui peut passer pour de l'anthropologie et les autres disciplines des sciences sociales. Ce qui semble être le cas, c'est qu'il suffit de s'autoproclamer anthropologue par avance, pour qu'à l'image d'un décret, le travail fourni devienne « anthropologique ». En outre, il est encore plus intéressant du point de vue du témoignage et de l'épistémologie des sujets et des objets de Sally F. Moore, de noter que les Afri-

cains sont laissés en rade, pendant que le travail anthropologique en Afrique est en plein essor. Comme pour renforcer ce qu'elle dit, elle ne cite aucune auteur africain, à l'exception de Mudimbe pour des raisons négatives sur lesquelles nous reviendrons plus tard. Nous nous contenterons de dire que, s'il faut se fonder sur ce que l'on sait de l'état actuel des études africaines la véracité de ses propos est mise en question.

En rejetant la critique déconstructionniste comme n'étant pas fondée, Sally F. Moore nous dit ceci :

Hormis les vitupérations des années 1960 et 1970, qui souvent devenaient aussi ennuyeusement conformistes que les hommes de paille conceptuels qui en étaient souvent l'objet, il y avait aussi une forte remise en question des modèles sur lesquels reposait une très grande partie de la théorie anthropologique. L'ahistoricité et les constructions sélectives du paradigme fonctionnaliste-structurelle apparurent au grand jour. Les critiques de la « mentalité coloniale » constituaient un aspect de la proposition plus globale qui voulait qu'une nouvelle série de problématiques fût abordée (pp. 22-23).

C'est là une affirmation qui n'est pas sans rappeler Sarastro réprimant l'hystérie de la Reine de la Nuit dans *La flûte enchantée* : sans illustration aucune mais imposant. À quel moment l'ahistoricité du fonctionnalisme-structurel est-elle apparue au grand jour et qu'est-ce qui a été à l'origine de cette nouvelle révélation, sinon dans une large mesure les « vitupérations » des années 1960 ? Il est vrai que le fonctionnalisme structurel n'était pas perçu de la même façon par tous les anthropologues britanniques, et des personnes comme Leach, Firth et Audrey Richards pouvaient difficilement être pris pour des fonctionnalistes-structurels, mais en plus ils n'ont rien à voir dans la disparition du paradigme fonctionnaliste-structurel. C'était la génération suivante qui avait orchestré l'attaque en règle contre le fonctionnalisme structurel, d'abord de l'extérieur pendant leur deuxième cycle universitaire au milieu des années 1960, et plus tard de l'intérieur à l'image des prétentieux « radicaux » de Sally F. Moore. On peut citer parmi eux Adam Kuper, Maurice Bloch, Ralph Grillo, Jim Faris, Jack Stauder (qui a été renvoyé de Haward à cause de son obsession pour la « mentalité coloniale »), et Marilyn Strathern,

pour ne citer que ceux que j'ai connus à Cambridge. Il y en avait d'autres à l'University College de Londres. La protestation de cette jeune génération a eu un impact non pas sur l'ancienne génération d'anthropologues, intermédiaire, surtout sur Jacky Goody et Mary Douglas. À Oxford, pour avoir le même effet il semble qu'il fallait subir une certaine mutation spirituelle à l'image de Rodney Needham. Mais ce qui est sûr c'est qu'au cours des séminaires et des discussions informelles, des personnes comme Jack Goody et Mary Douglas étaient généralement très attentives à ce « tapage » et ont commencé à s'y intéresser indirectement de peur que la vieille garde ne les accuse d'encourager la rébellion. Dans la mesure où cela est vrai, contrairement aux sages de Sally F. Moore qui savaient tout depuis le début, c'est la jeune génération qui les a libérés. Pour ce qui concerne Jack Goody il est possible de faire un graphique montant de manière précise ces changements que Enid Schildkrout et Keith Hart, devenus membres de sa famille élargie, pourraient trouver amusants.

Concernant l'ahistoricité du « fonctionnalisme-structurel », il est évident que pour accuser ses partisans d'ahistorisme il fallait le faire de dehors. Les fondateurs du fonctionnalisme-structurel britanniques étaient ahistoriques par choix et par conviction : l'anthropologie était pour eux une science qui établissait des rapports de causalité tirés de l'observation directe, alors que l'histoire appartenait aux humanités, établissait des rapports de causalité de manière indirecte, en ayant recours à l'extrapolation. Par conséquent, l'histoire n'était pas et ne pouvait pas être partie intégrante de l'anthropologie. Cela n'a rien à voir avec la prise de consciences de « la dimension temporelle » au sens premier où l'emploie Sally F. Moore. Bien entendu, les facteurs temps et évolution étaient présents dans les préoccupations de tous les anthropologues, mais pour le fonctionnalisme-structurel le problème était de savoir comment l'intégrer dans son argumentation théorique, sans devenir historique, probablement dans le sens de l'histoire sociale. Cela comportait des implications déconstructionnistes qui ne pouvaient être abordées sans apporter à la discipline elle-même des changements radicaux. Par exemple, chaque anthropologue britannique d'envergure concluait sa monographie avec en annexe les récents changements survenus dans la communauté qu'il/elle étudiait. D'ailleurs

certaines sont allés plus loin et sont retournés dans leur « tribu » quelques années plus tard, ainsi ils avaient deux tableaux statiques séparés dans le temps ; cela leur permettait de faire une comparaison dans le cadre de ce que l'on appelle la méthode diachronique.

Il y avait également des monographies dévolues aux transformations sociales, la plus célèbre étant *Analysis for Social Change*, par G. et M. Wilson (1945). Ainsi que le souligne effectivement Sally F. Moore, le livre faisait la comparaison de deux modèles ou stéréotypes statiques de société (« Primitive » Vs « Moderne »). Cet ouvrage comporte implicitement un certain nombre de présuppositions coloniales et eurocentriques qui ont été battues en brèche par Ben Magubane dans son article, *A Critical Look at Indices used, in the Study of social Change in Africa* (1971). Dans la ligne de mire de sa critique on retrouve certains travaux faits par les membres de l'école de Manchester, pour laquelle Sally F. Moore ne cache pas ses faveurs. Ce qui est surprenant, peut-être pas tant que ça, c'est qu'elle ne fait pas mention de l'œuvre de Magubane, malgré l'impact que celui-ci a eu sur la jeune génération d'anthropologues, en Grande Bretagne comme aux États-Unis.

Sally F. Moore pense que « l'analyse situationnelle » et la « méthode du cas élargie » introduites par les membres de l'école de Manchester ont aidé l'anthropologie à s'affranchir de la version du « système fermé » du fonctionnalisme. Mais elle ne dit pas si oui ou non ils sont restés fonctionnalistes si s'ils sont devenus historiques. Assurément, l'analyse situationnelle était dynamique et passionnante comme tout art dramatique. Mais où cela a-t-il abouti ? Cela a abouti à la confirmation d'un équilibre fonctionnel rendu possible grâce au conflit ritualisé ou ordonné. Comme le reconnaît Sally F. Moore, une grande partie de tout cela s'inspirait des travaux et des idées de Gluckman, comme on le retrouve, par exemple, dans *Rituals of Rebellion in South-East Africa* (1952), *Custom and Conflict in Africa* (1955), et *Order and Rebellion in Tribal Africa* (1963). *Schism and Continuity* de Victor Turner était coulé dans le même moule. Même dans ses travaux ultérieurs qui portaient sur les systèmes symboliques, à l'image de *The Forest of Symbols* (1967), et *The Drums of Affliction* (1968), il n'a jamais abandonné l'idée de la réconciliation ou du

sursis structurel en affirmant la solidarité communautaire par le biais du rituel. Dans ce sens il était beaucoup plus durkheimien que levi-straussien. Comme autre exemple intéressant de l'école de Manchester, nous avons *Tribal Cohesion in a Money Economy*, par William Watson (1958). Il cherchait à montrer que les *Mambes* de la Rhodésie de Nord participaient à une économie monétaire sans pour autant perdre leur cohésion, tribale, c'est-à-dire qu'ils s'arrangeaient pour trouver un équilibre dynamique dans un contexte de situation économique en mutation. Comme vous l'aurez remarqué, le référent dans toutes ces études c'est la « tribu ». Cela veut dire que, loin de transcender le cadre tribal, l'analyse situationnelle n'a réussi qu'à reconnaître des explosions rhapsodiques à l'intérieur de la même mélodie, comme dans les motels médiévaux.

Sally F. Moore reconnaît à Gluckman d'avoir semé la graine, se référant en particulier à l'analyse d'une situation sur le pont en terre zoulou et à ses propos selon lesquels un mineur africain est un mineur, voulant dire par là qu'une fois qu'ils vendant leur force de travail dans les zones urbaines les Africainss oublient leur appartenance tribale et deviennent des prolétaires urbains comme tout le monde. Mais dans le cadre des discussions sur la détribalisation en Afrique Gluckman n'avait pas été en mesure de défendre sa position au cours du symposium historique sur les mutations sociales en Afrique moderne, tenu à Kampala en 1959, parce qu'il admit qu'une fois que le travailleur africain retournait à son village il se « retribalisait » (Southall 1961). C'est Watson qui a donné la réponse à cette affirmation qui semblait paradoxale, en disant que le travailleur migrant africain n'avait pas à faire le choix entre ces deux mondes ; il appartenait aux deux. Gluckman ne pouvait pas tellement apprécier, parce que son attitude subjective (il me l'a dit à plusieurs reprises) voulait qu'on laissât les Africainss jouir tranquillement de leur splendeur traditionnelle, si on ne voulait pas d'une révolution totale faute d'avoir pu faciliter cette jouissance. À cet égard, il sympathisa avec le parti communiste sud-africain. Même avec cela, il est resté un colon rebelle, ce qu'il ne pouvait ni comprendre ni accepter. Sally F. Moore non plus d'ailleurs, à cause du fait qu'elle était incapable on peu disposée à considérer l'histoire comme étant le fruit de plusieurs interprétations de la réa-

lité, et peut-être aussi à cause d'une croyance profonde dans l'objectivité absolue de ses propres perceptions.

Mutation sociale sous forme d'histoire non reconnue

Dans son livre, Sally F. Moore donne une certaine signification au fait que Gluckman a grandi en Afrique du Sud, où la confrontation entre blancs et noirs est beaucoup plus directe et s'impose d'elle-même. Est-ce pour cette raison ou une autre ? Toujours est-il que sous le thème de la « détribalisation » elle établit une longue comparaison entre les Wilson et les Mayer. Les ouvrages en question sont *Analysis of Social Change* (1945) par les premiers, et *Townsmen and Tribesmen : Conservation and The Process of Urbanization in a South African City*, par les seconds (1961). La question est de savoir si la « perte de la culture » ou la « détribalisation » de la part d'un Africain est synonyme d'une grande mutation d'un état « primitif » vers un état « civilisé », ou *a contrario*, la fidélité aux traditions « tribales » est-elle une marque de conservatisme ou de refus de la « civilisation » ? Ce sont là des questions de fond et d'actualité en Afrique et le choix des œuvres opérés par Sally F. Moore est tout sauf parfait. On comprend difficilement qu'on puisse comparer une œuvre de 1945 à une autre de 1961. Au livre des Mayer s'oppose *Langa : A Study of Social Group in an African Township* (1963) par M. Wilson et A. Mafeje ou « The Growth of Peasant Communities » par Monica Wilson, in M. Wilson and L. Thompson (eds.), *The Oxford History of South Africa* Vol. II (1971).

Dans *Townsmen and Tribesmen*, les Mayer ont identifié une catégorie de personnes qu'ils appellent le peuple rouge, c'est-à-dire ceux qui se peignent avec une ocre rouge ou plongent leur habits traditionnels dans de l'ocre rouge (*amaqaba* en Xhosa) Selon les Mayer, ces peuples sont conservateurs parce qu'ils refusent de se séparer de leurs valeurs et de leurs habitudes et de s'adapter à l'environnement urbain. Les Mayer sont pleins d'admiration pour eux parce qu'ils veulent rester eux-mêmes, mais en même temps ils reconnaissent qu'il sont désavantagés dans le milieu urbain puisque la préférence est donnée aux « scolarisés ». Ces derniers sont des chrétiens convertis, autrement dit des *amagqoboka* en Xhosa. Au début ils étaient obligés

d'apprendre les trois R dans les écoles des missionnaires et c'est pourquoi on les a appelés les « scolarisés » (*abantu basikolweni*) en Xhosa. Pour le modèle eurocentrique ils représentaient la modernité et on leur donnait la priorité.

Cependant, avec le temps et la fin de la ségrégation ou apartheid, ce ne sont pas tous ceux qui s'étaient convertis au christianisme qui avaient accès à l'éducation, et l'éducation de type moderne n'était pas rejetée par tous les animistes. Par conséquent, la distinction entre les deux devenait de plus en plus difficile, surtout en zone urbaine où tout le monde porte des habits européens. Donc, les Mayer n'ont pu arriver à leur classification qu'avec des questions subjectives qui permettaient aux personnes interrogées de donner les réponses qui leur convenaient. Ce qui fait que jusqu'ici, on ne sait pas si les personnes interrogées font effectivement partie du « peuple rouge ». Toute ce que l'on sait, c'est qu'ils étaient des migrants ruraux et conservateurs.

En nous penchant sur l'œuvre relative à Langa, nous avons évité ce que nous pensions être une erreur de procédure de la part des Mayer. Au lieu de réfléchir en terme de scolarisé et de peuple rouge, nous avons réfléchi en terme de « population à orientation rurale » et « population à orientation urbaine ». À Langa la tâche n'a pas été difficile parce que les travailleurs migrants étaient logés dans des baraquements, alors que la population urbaine africaine permanente était logée dans des bungalows individuels de la municipalité. À la première catégorie, la population elle-même avait donné le nom de *amagoduka* (ceux qui retournent chez eux), aux autres elle avait donné le nom de *abantu baselokishini* (ceux qui sont en location ou les gens de la ville). Ensuite, conscients du fait que le flux de travailleurs migrants allant dans des villes comme Cape Town est favorable à ceux qui sont quelque peu scolarisés, nous avons essayé de voir si l'orientation vers les zones urbaines notée chez les migrants était un tant soit peu en corrélation avec autre chose que le niveau moyen d'éducation de la population appelée *amagoduka*. Il apparut que le migrant moins scolarité ou analphabète avait tendance à être plus conservateur et plus tourné vers le monde rural que ceux qui avaient été scolarisés plus longtemps ; ces derniers se sentaient plus à l'aise dans les rapports qu'ils avaient avec

ceux qui sont en location, et dont ils avaient acquis leur code grâce à l'enseignement scolaire. Ceci n'avait rien à voir avec la « détribalisation », mais plutôt à une différenciation sociale ou formation de classe au sein de la population urbaine africaine de Cape Town. A ce sujet, même les migrants conservateurs ne sauraient être considérés comme « peuple rouge » ou « peuple scolarisé » ou identifiés selon leur « appartenance tribale ». Il s'agit simplement de paysans migrants qui se reconnaissent des régions ou districts d'origine communs. Pour cette raison, au lieu de parler d'eux en terme de « membres d'une (de la) tribu », nous avons adopté la terminologie habituellement utilisée en zone urbaine : les *homeboys*.

Clide Mitchell a rencontré certaines de ces difficultés dans ce qui était alors les deux Rhodésies. Sally F. Moore parle de son *Kaleka Dance* (1956) mais pas tellement de son *Tribalism and the Plural Society* (1960). Souvent, la question s'est posée de savoir si le travail de Mitchell était anthropologique ou sociologique. Dans ses études urbaines, Mitchell a souvent eu recours au vocable « tribalisme » comme terme de référence, mais il soutenait qu'il pouvait indépendamment se référer à autre chose. Par exemple, dans la zone cuprifère où l'environnement était pluri-ethnique, il était d'avis qu'avec leur *dance Kalela*, les Bisa ne cherchaient pas à affirmer leur identité tribale, mais plutôt leur identité ethnique. Il soutenait que dans l'interaction quotidienne de la zone cuprifère l'identité ethnique était plus importante que tout. Même pour cette affirmation il a nuancé ses propos, en soulignant que, ce qu'il avançait n'était valable que pour les rapports entre Africains, et non entre blancs et noirs. Dans ce dernier cas, les différences ethniques n'ont aucune conséquence. Il s'est apesanti sur la question dans *Tribalism and the Plural Society*. Effectivement, il y aborde la question des rapports entre la race, l'ethnicité et la classe dans une société coloniale. Dans le contexte de cette dernière analyse, Mitchell avait l'occasion de se décider sur son terme de référence, c'est-à-dire entre « tribalisme » et « ethnicité », mais il ne l'a pas fait. Ses danseurs Kalela de la zone cuprifère auraient pu être considérés comme des paysans migrants à orientation rurale par opposition aux dirigeants syndicalistes sans appartenance ethnique, scolarisés et à orientation urbaine, ces derniers

étaient censés faire partie de la future élite nationaliste qui a dirigé le mouvement anticolonial. En Rhodésie du Sud et en Afrique du Sud, c'est encore une fois la classe scolarisée et à orientation urbaine qui a dirigé la lutte contre la domination raciale et l'oppression exercées par des régimes minoritaires blancs. Par conséquent, les Wilson ne pouvaient pas s'être trompés sur toute la ligne lorsqu'ils ont supposé que les élites africaines qui se modernisaient étaient antithétiques aux formations sociales précoloniales. Ils supposaient que ces éléments tendraient vers le type européen, et non pas seulement vers le type africain moderne avec ses propres valeurs sociales. Dans une sortie fracassante lors d'un séminaire tenu à Leiden il y a quelques années, Adam Kuper accusa les anthropologues chrétiens d'Afrique de prosélytisme parce qu'ils utilisaient la conversion au christianisme comme indice de modernité ou de « civilisation ». Même s'il ne le dit pas, ceci explique indirectement le repli des anthropologues juifs davantage derrière les conservateurs que derrière les « scolarisés ». Pour un Africain ce n'est pas immédiatement compréhensible car la majeure partie des Africains ne sait pas reconnaître un juif d'un chrétien. Pour eux, ce sont tous des Blancs venus en Afrique. Était-ce une indication d'une subtile concurrence entre anthropologues pour les âmes africaines, on ne le saura jamais et cela n'a peut-être pas d'importance.

Ce qui précède montre qu'il y a un peu de tout dans les soi-disant études urbaines en Afrique. Certaines d'entre elles n'étaient anthropologiques que de nom, pas du point de vue du contenu. Mais dans leur totalité le référent principal c'était « tribu », « tribal » ou « tribalisme » (j'ai peut-être influencé Monica Wilson pour qu'elle ne fasse pas la même chose dans *Langa*). Pourquoi en est-il ainsi ? Sally F. Moore déclare de façon plutôt agaçante et suffisante :

L'idée de la « tribu » était fermement ancrée dans la mentalité des Africains et des étrangers, mais elle était loin d'être une unité naturelle d'analyse. Elle n'était manifestement pas « naturelle » et pour bien des questions elle n'était pas l'unité d'analyse la plus significative (p. 92).

Cela est en opposition avec la déclaration franche de Gulliver (1965) qu'elle cite. Il déclare ceci :

L'unité d'analyse naturelle de l'anthropologue en Afrique a été la tribu – pas la « tribu » dans le sens de la tribu sous le régime colonial mais la « tribu » tout simplement (p.92).

Malgré les prétentions eurocentriques de Sally F. Moore, ils n'ont pas déconstruit le concept de la « tribu » dans le discours anthropologique. Ce sont les Africains qui l'ont fait par ma personne en 1971, lorsque j'ai publié mon article sur « The Ideology of Tribalism ». Il est intéressant que mon point de départ ne soit pas l'article de Gulliver paru en 1965 et cité plus haut, mais les traités intitulés *Tradition and Transition in East Africa : Studies of the Tribal Element in the Modern Era*, dont il était l'éditeur. Dans son introduction, Gulliver expliquait que :

Nous ne l'utilisons plus (le terme « tribu » dans un esprit de défiance quelconque, encore moins de rabaissement et de dénigrement. Nous l'utilisons simplement parce qu'il continue d'être largement employé en Afrique de l'Est, lorsqu'il parlent anglais...entre eux là-bas (p.2).

En 1994, Sally F. Moore nous sert la même excuse. Combien de fois faut-il répéter que le terme « tribu » est absent des langues africaines et que le concept de « tribu » a été imposé en Afrique, par les Européens? Ce qui est ethnographiquement connu, c'est que les Africains comme tout le monde d'ailleurs, sont conscients de leur appartenance à un groupe ethnique et linguistique. La question théorique qui se pose est donc la suivante : comment savoir que ceci est prédicatif d'une « prise de conscience tribale », ou du fait que la collectivité dont ils se réclament est nécessairement une tribu ? Le fait que les anglophones africains et étrangers utilisent le terme ne prouve rien du point de vue anthropologique, et en fait, du point de vue conceptuel, cela pourrait apporter de l'eau à mon moulin. La deuxième question théorique qui s'ensuit est celle-ci : en l'absence de « tribus » conceptuelles ou réelles, quelles catégories sémantiques reste-t-il à l'anthropologue pour donner un nom à son unité d'analyse ?

Sally F. Moore n'a aucune réponse à ces questions. Elle se réfugie dans des aspects thématiques, comme la question du genre, les systèmes alimentaires, la réforme agraire, l'histoire juridique, un peu d'histoire sociale, la guérilla, et les études

développementales. Mais elle admet aussi que la discipline a connu quelque remous qui ont donné lieu à des spécialisations qui « ont proliféré à un point tel que, souvent elles ont davantage en commun avec des sujets parallèles dans d'autres disciplines qu'avec d'autres secteurs de l'anthropologie » (p.122). Cela remet en question son affirmation selon laquelle l'anthropologie est, aujourd'hui plus que jamais, en effervescence en Afrique. Sur les quelques cinq cents références qu'elle a données dans son livre, il n'y a environ qu'une quarantaine d'études faites par des anthropologues sur l'Afrique depuis 1986. Sa discussion sur l'anthropologie « post-indépendances africaines » laissait déjà prévoir cette disette lorsqu'elle disait : « ...il faudra faire avec un certain louvoiement entre les premières monographies et les dernières... » (p.87). En fait, elle a invoqué les noms des ancêtres de l'anthropologie en vain parce qu'il n'y avait pas grand-chose à se mettre sous la dent. Dans les moments cruciaux lorsqu'elle a eu à démontrer la présence actuelle de l'anthropologie, elle n'a cité que cinq œuvres pour illustrer l'exubérance de l'entreprise anthropologie en Afrique. Se rendant compte que même ces derniers ne se suivant pas logiquement, dans le sens disciplinaire, elle entreprit un plaidoyer spécial :

Leurs auteurs ont trois choses en commun : une connaissance des œuvres pionnières anthropologiques en Afrique, une parfaite connaissance des grands problèmes théoriques qui se posent à la discipline, et une solide confiance dans la méthode du travail de terrain » (p.22).

Dans le contexte de déconstruction de l'anthropologie coloniale et de l'anthropologie tout court, c'est méthodologiquement et épistémologiquement naïf. La raison en est que maintenant on donne à tous les africanistes chercheurs en sciences sociales les origines de la littérature anthropologique et la méthode de travail de terrain; et les questions théoriques que les anthropologues sont censés aborder sont maintenant du domaine public, comme le prouve son propre témoignage. Par conséquent, assez de faux-fuyants !

Pour terminer, avec la question de « l'africanité », Sally F. Moore a très probablement raison de dire du texte de Mudimbe dans *The Invention of Africa*

(1985) et en général, qu'il est « complexe, indigeste et très dogmatiques ». Mais l'hostilité de Mudimbe envers l'anthropologie coloniale est partagée par beaucoup de chercheurs africains. Pour un intellectuel africain, nourrir ce sentiment ne nécessite pas des études en anthropologie. Il lui suffit simplement d'avoir une parfaite connaissance des textes anthropologiques classiques. Ce qui est important ce sont les images de l'Afrique qu'il évoque et leur association avec le passé colonial. Sally F. Moore pense à tort que ce n'est plus de mise aujourd'hui que la colonisation est révolue et déverse sa bile sur les critiques de la « mentalité coloniale ». Ces questions restent à l'heure actuelle très vivaces auprès des intellectuels africains auxquels elle ne semble pas prêter attention, comme le montrent ses références dans lesquelles les Africains brillent par leur absence. Ceci pourrait confirmer l'existence d'un sentiment qui abrite les Africains à propos d'un racisme et d'un eurocentrisme blancs.

L'insistance des écrivains comme elle qui pense que l'anthropologie est l'étude des non-civilisés par les civilisés (pour être plus loquace) est susceptible d'exacerber ce genre de sentiments. Les intellectuels africains indépendants sont en mesure de décider du genre de relations qui sera toléré ou non en matière de création de connaissances. L'obsession apparente de Mudimbe par le problème de l'altérité n'est pas socialement uniforme, malgré le fait qu'il réside aux États-Unis. Ce qui m'intéresse dans son livre, ce n'est pas sa compréhension de l'anthropologie ou autre, mais sa maîtrise de l'étymologie de l'altérité *Africanus*, telle qu'elle a été perçue par les Européens à travers les âges. Les textes classiques (que je n'ai aucune difficulté à décoder pour avoir passé le plus clair de ma jeunesse à apprendre les classiques dans un internat de missionnaires) ont un avantage, à savoir, les auteurs n'ont aucune gêne à exprimer leurs préjugés contre l'Afrique. Ce n'était qu'un continent de sauvages (lisez « tribus ») et de serpents venimeux. Une telle candeur ne me gêne pas ; j'en ai pris l'habitude en Afrique australe. Pour tout dire, j'aime les mambas noirs aussi mortels qu'ils soient et je souhaite que les Africains puissent s'en inspirer. Peut-être que si cela était, leur continent cesserait d'être la cour de récréation des détenteurs de la connaissance absolue et qu'eux, en retour, perdraient leur altérité absolue.

Contribution au débat sur la recolonisation de l'Afrique*

S'il n'est pas indécent à un « horsain », dont le seul titre à la parole pourrait être celui de Le Vieux, un titre dont les Africains l'ont malicieusement gratifié, lui sera-t-il permis de s'introduire dans un débat africano-africain provoqué par un article du professeur Mazrui (*International Herald Tribune* du 4 août 1994) et développé dans les colonnes du *Bulletin du CODESRIA* (N°2 et 4 de 1995). Une observation de forme s'impose de prime abord. Il est attristant de relever dans les commentaires faits sur l'article d'Ali Mazrui des attaques ad hominem dirigées contre un compatriote et un collègue, qui a contribué, à sa manière, à faire connaître une pensée africaine dont M. Kamto souligne l'urgence (*l'urgence de la pensée*, Mandaza, Yaoundé, s. d.). Des appréciations telles que discours carrément malhonnête », « idée rétrograde », sont inacceptables. Dans le milieu universitaire, personne n'aimerait se voir traiter de cette façon. Les divergences d'opinion n'autorisent pas à formuler des appréciations pour le moins discourtoises qui ne contribuent pas à rehausser le niveau du débat.

Le droit à la critique et le devoir de critique font partie de la mission impartie aux intellectuels. Mais, comme l'ont souligné Konrad Lorenz et Karl Popper, « il est important pour des raisons d'éducation, extraordinairement important pour la démocratie... de rendre sa critique aussi objective que possible » au lieu de se laisser aller à la rage de détruire celui qui a pensé l'impensable et de rejeter dans le néant « ce pelé, ce galeux dont vient tout le mal ».

Cela dit qu'on nous le pardonne, on ne peut nier que les États africains traversent, pour la plupart, une crise profonde, quelles que soient, par ailleurs, les causes de cette crise analysées, notamment, par Samir Amin dans la revue *Afrique et développement* (1995, N°3). On ne peut reprocher au professeur Mazrui, légitimement inquiet des échecs subis par les politiques mises en œuvre depuis les indépendances, d'avoir eu la naïveté d'avancer une solution qui devait nécessairement soulever la réprobation de tout Africain attaché à préserver une indépendance chèrement conquise. Comment peut-on imaginer aussi un seul instant, qu'un État comme l'Afrique du Sud, qui a

Pierre François Gonidec
Université de Paris I
(Panthéon-Sorbonne)

fait depuis le début du siècle, *A Long Walk to Freedom* (titre de l'autobiographie de N. Mandela 1995), puisse accepter, comme le suggère Mazrui, de prêter assistance à une mise en tutelle d'États frères ? À la fin de son article, le professeur Mazrui a d'ailleurs bien senti que son projet se heurterait à l'opposition de « peuples fiers qui ont versé tant de sang et usé de toute la volonté politique nécessaire pour se libérer du joug des puissances européennes ». Il serait plus juste de donner acte à Ali Mazrui de ce constat.

Il aurait été également juste de reconnaître que l'auteur considère son projet comme un pis-aller. Ne suggère-t-il pas *in fine* que ce serait encore mieux que les Africains aillent à leur propre conquête ?

Le vrai problème est là. Ce qu'on peut reprocher au professeur Mazrui, c'est d'avoir ressuscité une vieille idée qui, par son origine, est déjà suspecte.

C'est en 1990 dans un article du *Herald Tribune* (24 avril) qu'un journaliste américaine, N. Pfaff, parlait de la nécessité d'une « recolonisation internationale de l'Afrique ».

Un an plus tard, B. Lugon, dans un ouvrage consacré au « Bilan de la décolonisation » concluait sur un point d'interrogation : « Faut-il recoloniser l'Afrique ? » Fort heureusement, il considérait que ce n'était qu'un cadeau à faire aux Africains et suggérait de mettre en œuvre la vieille maxime : Aide toi et le ciel t'aidera, ce que les Africains traduiraient peut être par le proverbe burkinabé : « Si tu vas au mariage et que quelqu'un te lave le dos, tu peux bien te laver le ventre ! ».

Dans ses propos, Bangura (1994) revient précisément au vrai problème : reconstruire l'État – on peut rêver des États-Unis d'Afrique et d'intégration à l'échelle régionale et sous-régionale.

L'avenir de l'Afrique est probablement là. Mais il faut bien constater que le chemin de l'intégration est long et malaisé.

Nous avons ailleurs relevé les obstacles qui restent à franchir pour parvenir aux paradis d'ensembles intégrés, politiquement et/ou économiquement (*Les organisations internationales africaines*, l'Harmattan, Paris, 1987). Pour l'instant, la réalité est l'irréductible État, souverain à défaut d'être un État-Nation.

Reconstruire l'État ? Mais comment ? Bangura (1994) affirme qu'« une réforme radicale de l'État-Nation est une urgence pour la stabilité politique et le développement économique », deux objectifs qui, selon A. Mazrui, n'ont pas pu être atteints, faute pour les Africains d'avoir fait « cause commune ».

Une réforme radicale de l'État-Nation ou plutôt d'un projet d'État-Nation, puisque la nation n'existe pas encore, serait donc la solution à la crise. Personnellement, le horsain estime qu'il faut être plus audacieux. Il est urgent de rompre avec cette idéologie imposée qui est celle de l'État-Nation. Pourquoi ?

Comme tous les États, les États africains sont le produit d'une longue histoire, précoloniale et coloniale, comme d'une histoire plus immédiate, postcoloniale.

Pour progresser, le réalisme commande de construire, ou de reconstruire, avec les matériaux dont on dispose. Or, au stade actuel de l'évolution, tous les matériaux nécessaires à l'édification d'une Nation, correspondant à l'État, n'existent pas.

Du moins, la construction nationale ne pourrait être réalisée que dans des conditions similaires à celle de l'Europe, c'est-à-dire par l'entremise d'un groupe ethnique dominant, résolu à imposer une unification, hypothèse détestable, dans la mesure où elle va à l'encontre des aspirations démocratiques.

Ce que les porte-parole des ethnies privées de l'exercice et des fruits du pouvoir reprochent à l'État postcolonial, reproche aux maîtres de l'appareil d'État, c'est en effet d'être victimes d'une ethnie dominante, bénéficiaire de ce que Bayart (1993-94) appelle la « politique du ventre ». Il faut donc, pour progresser, en prendre son parti et accepter les états africains tels qu'ils sont, c'est-à-dire avec leurs diversités internes. Ceci suppose que les diri-

geants africains acceptent de modifier « la forme de l'État » pour l'ajuster aux réalités sociales.

Or, la réalité, ce n'est pas la Nation. Ce sont comme a eu la sagesse d'en prendre acte la constituant éthiopien, les Nations, nationalités et peuples d'Éthiopie (Constitution du 9 décembre 1993, article 8), définis comme des groupes de gens qui ont ou partagent dans une large mesure une culture commune ou des coutumes similaires, ont une compréhension mutuelle de langues, une croyance en des identités communes ou apparentées et qui en majorité habitent un territoire identifiable et contigu.

Ces Nations, nationalités et peuples ressemblent fort à des ethnies, considérées à tort comme une singularité de l'Afrique (G. Héraud, *L'Europe des ethnies*, Presses de l'Europe, Paris, 1971).

On devrait oublier l'utilisation abusive qui a été faite du fait ethnique (ethnisme ou tribalisme c/ethnicité ou tribalité) et retenir ce qui en fait une richesse inhérente à la diversité des cultures.

Ayant ainsi défini les éléments qui donnent à l'État son support humain, le constituant a tiré l'enseignement quant à la forme de l'État.

Celui-ci est de type fédéral avec tout ce que cela comporte au plan des institutions et du droit, pour sauvegarder, au nom du droit à la différence, ce qui fait richesse de l'État : les diversités culturelles.

Dans ce système, le pouvoir d'État incarne l'unité nécessaire de l'État tandis que les pouvoirs locaux, constitutionnellement reconnus, sont l'expression des diversités garanties par la constitution.

Le constituant, instruit par l'expérience (Érythrée) va très loin en ce sens, puisqu'il reconnaît, sous certaines conditions, le droit à la sécession.

Cette disposition peut faire l'économie de ces pulsions qui poussent des peuples opprimés à se rebeller.

L'Afrique du Sud a également suivi la voie de la sagesse, bien que, mathématiquement, l'ANC aurait pu imposer sa loi.

Tout en repoussant la solution, fédérale, qui n'est pas la seule à pouvoir concilier unité et diversité, elle a trouvé une solution de compromis qui reconnaît aux provinces une large autonomie politique, chaque province possédant sa propre constitution et ses propres institutions.

Par ailleurs, selon la Constitution de 1994 (Annexe 4-XI), « la diversité de langue et de culture sera reconnue et protégée, et les conditions pour leur promotion seront encouragées ».

Ajoutons à l'autonomie des provinces le *self-government* local, qui inclut les institutions traditionnelles, y compris la monarchie zoulou.

Ces deux exemples pourraient être médités, tout comme le projet d'État plural et de société, démocratique élaboré par Mwayila Tshiyembe et Mayeka Bakasa pour le Zaïre (voire aussi la thèse soutenue par Tshiyembe à Nancy en 1995).

En tout cas, la sagesse (ou le réalisme) est de partir de la complexité du social pour affirmer l'impératif du pluralisme (en ce sens, M. Kamto, s. d : 71).

Bien évidemment, changer radicalement la forme de l'État en prenant en compte et en organisant la diversité ne suffit pas.

La reconnaissance du pluralisme, considéré dans tous ses aspects (culturel, juridique, économique, social, politique) dans le cadre d'un État dont la forme concilie unité et diversité implique aussi que s'épanouissent des institutions (celles de la puissance publique et celles de la société civile) qui permettent de surmonter les contradictions multiples dont les États africains sont le lieu.

On est ainsi renvoyé à un autre débat qui est celui, non plus de la forme d'État, mais celui de la « forme de gouvernement ».

Aujourd'hui, seuls les nostalgiques des régimes autoritaires (il en reste) osent encore soutenir l'idée que de tels régimes sont seuls capables d'assurer la réalisation des objectifs mentionnés à la fois par le professeur Mazrui et par Bangura : stabilité politique et développement économique.

L'air du temps invite à la recherche de solutions démocratiques. Le problème est : quelle démocratie ? Quelle que soit la formule retenue, il paraît nécessaire, dans la logique d'une société pluraliste, que la démocratie soit elle-même pluraliste, que cette démocratie soit appréciée comme un moyen, un instrument ou qu'elle ait une valeur en soi, une valeur philosophique.

De ce point de vue, la démocratie ne peut être arbitrairement réduite à ses seuls aspects juridico-politiques, trop facilement empruntés à des systèmes étrangers. Il reste à inventer la démocratie économi-

que, sociale et culturelle, ce qui impose une réflexion approfondie afin de définir les rôles respectifs de l'appareil d'État et des organisations diverses représentatives de la société civile qui a fait récemment irruption en Afrique et qui a fait l'objet d'un nombre incalculable d'études (voir en particulier le colloque de Dakar, 15-17 mars 1993).

Les débats autour du concept de société civile ont parfois conduit à obscurcir la distinction entre « État » et « société civile ». C'est faire fi de l'idée de totalité qui implique, comme l'a fort bien montré Gramsci, qu'une société parvenue au stade de l'État inclut nécessairement l'État (au sens d'appareil d'État) et la société civile, domaine de la vie sociale organisée, sur une base volontaire, spontanée, autonome et largement indépendante du pouvoir d'État.

Par la force des choses État et société civile constituent un couple indissociable, contraint d'œuvrer à l'unisson pour le bien de la société dans son ensemble. Absorbée par l'État (appareil) pendant la période de gouvernement monocratique et automatique, la société civile renaît et met à jour les contradictions sociales, donc le pluralisme des sociétés africaines.

Le réveil de la société civile, manifesté par une sorte de rituel de mise à mort de l'État par la société dans le cadre des conférences nationales souveraines, redoutées par certains gouvernements ne doit cependant pas conduire à sacrifier l'État à la société civile et vice-versa.

À l'étape actuelle de la démocratisation des sociétés africaines, la société civile, forte et structurée a un rôle irremplaçable à jouer pour consolider la démocratie et déjouer les entreprises de reconquête du pouvoir par ceux qui ont été contraints de l'abandonner ou de le partager.

Inversement, à magnifier le rôle de la société civile, on court le risque d'affaiblir l'État.

En Afrique, la société civile pourrait freiner le développement de l'État fort si le processus de construction ou de reconstruction de l'État n'allait pas de pair avec celui de la société civile.

Dans un système qui se veut démocratique, un État fort et une société civile forte doivent coexister dans une situation de tension nécessairement conflictuelle mais en même temps, de coopération, ce qui rend l'exercice périlleux et ses résultats imprévisibles.

Mais le prix de cet exercice est la préservation de l'Afrique d'une recolonisation prônée par le professeur Mazrui.

Anthropology and Africa : la version de Archie Mafeje*

Anthropology and Africa semble de toute évidence soulever l'ire de Archie Mafeje au point de l'amener à dire que : « Le livre se présente comme un mensonge intelligemment exprimé, non pas tant à cause de ce qu'il dit mais plutôt parce qu'il ne révèle pas la signification de ce qu'il dit » (Mafeje, p.7). Mafeje se charge alors de donner du livre une signification qui est tout à fait à l'opposé de son sens véritable.

Il semble penser que je dissimule quelque chose. Le livre affirme que l'ouvrage comporte entre les lignes, un contenu qu'il entend dévoiler (p. 7). Je peux seulement protester et dire qu'il dévoile le sens d'*Anthropology and Africa* pour des raisons qui lui sont propres, en prétendant que le livre et l'Anthropologie en général cadrent avec un stéréotype qu'il a l'intention de battre en brèche.

Je me demande combien d'ouvrages récents il a lu sur l'Anthropologie. Il a certainement lu mon livre en diagonale. Ainsi il me reproche de ne pas avoir cité dans ma bibliographie (Mafeje, p. 9). *Anthropology and the Colonial Encounter* de Talal Asad ; mais en réalité je fais état de trois articles de ce livre qui traitent de l'Afrique, notamment ceux de Brown, James et Lackner. À la même page également, Mafeje affirme : « Elle ne cite aucun auteur africain hormis Mudimbe ». Avec un peu plus d'attention, il aurait constaté que j'ai mentionné Busiah, Danquah, Deng, Dike, Diop, Hountondji, Mabogunje, Obbo, Oppong et Kenyatta. Est-ce à dire qu'il me reproche de ne pas l'avoir cité ? Mafeje dit également : « se proclame anthropologue qui vent » (p. 9) et je me demande bien dans quelle partie du monde une telle pratique existe.

De nos jours, l'Anthropologie ne ressemble en rien à l'idée que semble en avoir Mafeje. Il s'agit d'un vaste domaine qui embrasse un grand nombre de sous-spécialisations, notamment en ce qui concerne la géographie des sujets et les théories. Les arguments avancés par Mafeje relèvent d'une vision dépassée de la discipline. Il lui faudrait actualiser ses connaissances pour mieux justifier son hostilité. Les préoccupations de l'époque coloniale n'ont rien à voir avec les courants de pensée actuels.

Sally Falk Moore
Harvard University
Cambridge, USA

Dans *Anthropology and Africa*, j'affirme que les sous-spécialisations de l'anthropologie ont proliféré au point de s'apparenter souvent plus à des sujets similaires dans d'autres disciplines, qu'à d'autres secteurs de l'anthropologie pas plus qu'il existe de paradigmes mis à jour, du moins en Afrique, qui distinguent l'anthropologie dans son acceptation actuelle des autres disciplines des sciences sociales.

Il est communément admis en anthropologie sociale, que l'engagement véritable aux travaux de terrain constitue un des principaux moyens d'acquisition de connaissances.

Un tel travail de recherche ne saurait se fonder uniquement sur une connaissance des travaux accomplis antérieurement dans ce domaine, il réside également dans le fait de transformer systématiquement en problématique, les concepts et catégories culturels et techniques.

Au cours des dernières années, les sujets et les sites de recherche anthropologique en Afrique ont été, à l'image du continent lui-même, d'une grande diversité.

Les recherches ethnographiques récentes ont porté sur tous les aspects de la vie africaine : des systèmes locaux d'attribution des terres aux camps de réfugiés, des pratiques traditionnelles à la législation foncière, de l'économie rurale au marché d'art touristique, des problèmes démographiques à l'idéologie du genre.

Beaucoup de ces études sont d'une grande valeur.

La diversité des sujets par rapport au travail effectué en Afrique est plus révélateur de l'état de la recherche dans la discipline.

Les thèmes développés dans *l'Annual Review of Anthropology* au cours de la dernière décennie montrent que cette grande variété de sujets et l'intérêt théorique qu'ils suscitent sont manifestes chez les Anthropologues qu'ils condui-

sent des recherches en Europe, au Moyen-Orient, en Malaisie, en Chine, au Pérou, au Mexique, en Afrique ou au Texas.

Il ne s'agit pas de « se réfugier dans les questions thématiques » ou « d'admettre » des similitudes entre plusieurs disciplines « faute d'alternative », il s'agit pour moi d'exprimer les préoccupations multiples de la discipline à l'heure actuelle.

Comme tous les autres anthropologues africanistes, j'espère qu'il y aura bientôt plus d'Africains dans la profession (Moore, p. 133). L'absence d'anthropologues africains au cours des dernières décennies s'explique non pas par leur exclusion par des « Européens », mais par des raisons politiques qui ont entraîné pendant une longue période, l'absence de formation appropriée en anthropologie dans beaucoup d'universités africaines.

Il n'existe plus de raison politique de considérer l'anthropologie comme une forme de connaissance taboue pour les intellectuels africains.

Des ouvrages donnant une idée générale de la discipline, traitant de son histoire et des débats en cours, devraient en faciliter l'accès à un plus grand nombre. L'histoire de la division du travail intellectuel chez les universitaires revêt lui-même un intérêt d'ordre intellectuel.

Une bonne compréhension de l'évolution d'une discipline entraîne la nécessité de la soumettre à un examen critique tout aussi important. L'une des idées-maitresses d'*Anthropology and Africa* est que l'anthropologie est de nos jours, le théâtre de plusieurs débats. Ceux-ci s'articulent au moins autour de cinq critiques que je décris comme suit :

La première concerne l'attaque contre le colonialisme non plus bien sûr sous sa forme politique d'antan parce qu'elle est dépassée, mais sous la forme des liens et des idées néocoloniaux ou des rapports quasi-identiques de « recolonisation ».

La seconde est la critique de l'économie globale qui comporte plusieurs aspects et sous-aspects dont notamment l'économie classique orientation vers la dépendance, le marxisme, la mondialisation, etc....

La troisième critique porte sur le genre qui recommande une nouvelle lecture de la littérature, une nouvelle analyse des données ethnographique et une nouvelle conception de l'ethnographie, pour réparer les distorsions du passé et empêcher leur répétition.

La quatrième soutient que toute lecture et discussion devrait être refaite à la lumière du discours Foucaultien sur les rapports de force.

La cinquième a trait à la compréhension post-moderne critico-littéraire de la problématique de l'interprétation qui, pour l'anthropologue, est associée aux nombreux dilemmes occasionnés par le dialogue, la traduction, la représentation et le sens littéral... (Moore, p. 86-87).

Non seulement Mafeje n'a rien à ajouter à tout ce qui précède, mais il veut réduire le débat à un thème : l'argument de la mentalité coloniale.

Il dit que je méprise souverainement cette critique (Mafeje, p. 12), il n'en est rien. Je dis que :

L'argument de la mentalité coloniale est l'un des thèmes d'une série d'attaques importantes par des anthropologues contre l'anthropologie, après les années soixante.

Ces attaques ont eu le même impact que l'idée selon laquelle l'indépendance n'avait pas répondu aux attentes des populations, que les économies africaines postcoloniales étaient néocoloniales, c'est-à-dire que les pays continuaient de subir une domination économique sans un contrôle administratif formel.

Par conséquent, lorsqu'on considère les critiques formulées par la suite, il devient évident que l'attaque contre la mentalité coloniale a eu des effets au-delà de sa cible initiale.

Cette attaque a donné relativement plus de poids aux schémas de pensée par rapport aux apparences fournies par les faits.

C'était une affirmation de la dépendance de l'intellect. Quelques-unes des idées développées à partir de la théorie d'Antonio Gramsci sur l'hégémonie et la domination par la suprématie culturelle ont eu des influences sur l'anthropologie.

Par ailleurs, la subjugation et l'asservissement de la conscience ont attiré l'attention des africanistes sur les résultats historiques du dialogue afro-européen.

Citons à titre d'exemple John et Jean Comroff (1991) (*Anthropology and Africa*, p. 79).

À la page 7, Mafeje demande : « Pourquoi Anthropologie et Afrique, et non pas Anthropologie et Europe ou Amérique ? »

En réalité, beaucoup de travaux sont actuellement en cours en Europe, en Amérique et, bien sûr, à travers le monde.

Parallèlement à ce travail ethnographique mené à l'échelle mondiale on peut noter un intérêt certain pour ces différentes recherches anthropologiques effectuées dans diverses parties du monde (Fardon, R. *Localizing Strategies*, 1990).

L'Afrique ne doit certainement pas être exclue de ce type d'études. Pour en revenir à l'essai de Mafeje et à ses commentaires désobligeants, il commence par dire à la page 6 : « Cela a été une surprise, du moins en ce qui me concerne, que parmi tous les Africains ayant effectué des recherches sur le continent, ce soit elle qui ait choisi d'émettre le jugement final sur l'anthropologie et l'Afrique ».

L'objet du livre n'est pas d'être un arrêt définitif. Comme je l'indique sans ambages dans la préface : « Il se peut que d'autres auteurs développent des approches différentes de l'Histoire et il y en aura sûrement » (P.VII).

Mafeje est tout à fait libre d'avoir sa propre version comme n'importe qui d'autre. Puisqu'il dit qu'en écrivant ce livre j'ai commis une bévue tant au plan professionnel que politique (Mafeje, p. 7) laissez-moi dire à vos lecteurs les circonstances qui m'ont amenée à l'écrire.

En 1990 ou au début de 1991, Mudimbe, Robert Bates et Jean O' Barr m'ont demandé d'écrire un chapitre pour contribuer à un livre qu'ils allaient éditer sous le titre de *Africa and the Disciplines : The Contribution of Research in Africa to the Social Sciences and Humanités*. (Chicago, University of Chicago press, 1993). L'on m'avait demandé de rédiger le chapitre sur l'Anthropologie.

L'idée derrière le livre était qu'un tel ouvrage pourrait persuader les écoles supérieures et les universités américaines de continuer à étudier l'Afrique

L'avenir de telles études faisait alors l'objet de préoccupations. La réduction des facultés et la hausse des coûts avaient obligé les administrateurs à procéder à une sélection des disciplines et des domaines

d'enseignement et de formation devant être maintenus ou abandonnés. Les éditeurs de *Africa and the Discipline* voulaient faire comprendre à ce qui devaient faire ces choix. L'importance actuelle de l'Afrique dans plusieurs disciplines. Toute personne intéressée par la situation institutionnelle du moment au USA, devrait se pencher sur l'ouvrage de Jane I Guyer *African Studies in the United States: A perspective* (African Studies Association Press, 1996). Cet ouvrage embrasse toutes les disciplines fournissant des données pertinentes sur l'Afrique, de l'agriculture à la planification urbaine.

L'anthropologie n'est qu'une de ces disciplines. Dans sa préface, l'ouvrage de Guyer (1996 : VII) dit : « le continent africain risque d'être de plus en plus marginalisé dans la vie universitaire [américaine] ». Les auteurs et les personnes ayant contribué à *Africa and the Discipline* avaient-ils tort de vouloir prévenir cela ?

Alors que j'avais pratiquement achevé le chapitre que m'avaient demandé d'écrire Mudimbe et ses collègues, un éditeur en visite à Harvard me demanda sur quoi je travaillais. Ceci est une pratique courante dans le milieu universitaire américain puisque beaucoup d'éditeurs recherchent souvent des manuscrits. Je lui expliquai et il voulut le voir.

En l'absence de tout manuel bibliographique, il pensa qu'il serait intéressant d'isoler de l'étude pluridisciplinaire, les éléments ayant trait à l'anthropologie, pour les développer dans un manuel distinct. Je demandai et obtins des auteurs de l'ouvrage interdisciplinaire, la permission de publier un livre basé sur ma contribution.

Pour revenir au problème plus concrets de l'histoire anthropologique traitée dans l'essai du CODESRIA, une des évolutions décrites dans *Anthropology and Africa* est la manière dont vers les années soixante, un grand nombre d'anthropologues a cessé d'utiliser mot le « tribu » comme un terme descriptif ou comme un concept analytique.

La « tribu » était non seulement perçue comme une construction de l'administration coloniale, mais l'anthropologie des « tribu et traditions » axée sur l'étude de « coutumes » a été progressivement remplacée par l'anthropologie tournée vers l'évolution et les mutations sociales.

Le paradigme structurel-fonctionnel cessa d'être une préoccupation de l'ensemble

des anthropologues i.e. pas seulement au niveau de l'Afrique.

Anthropology and Africa démontre que le challenge du travail de terrain en milieu urbain, l'étude de l'exode rural de la main-d'œuvre africaine constituent une des premières raisons ayant conduit à l'abandon du modèle basé sur les « tribus et traditions ». Ce travail de terrain en milieu urbain initié bien avant 1950 commença à faire évoluer les questions que se posaient les anthropologues et les méthodes utilisées pour y répondre. Quelques défenseurs de l'approche « tribus et traditions » continuèrent à travailler en marge de cette évolution, ce qui donna lieu à de curieuses théories confuses et contradictoires. Cependant l'ère de l'anthropologie tournée vers les « tribus et traditions » touchait à sa fin. L'avènement des indépendances africaines, au début des années soixante, déplaça totalement le terrain du débat intellectuel. Les changements politiques et économiques intervenus en Afrique modifièrent les éléments de base de l'analyse académique.

Mafeje prétend que je fournis des arguments pour le maintien du concept de « tribu » (Mafeje, p. 12), il n'en est rien.

Il m'attribue les opinions des personnes dont je viens de décrire les idées tantôt. Il va jusqu'à déplacer un guillemet pour donner l'impression que j'approuve Gulliver alors que je critique ma phrase, pour ne pas avoir mis en exergue le contexte colonial associé au mot « tribu » (Mafeje, p. 12 citant la p. 92 de *Anthropology and Africa*).

Mafeje soutient, par ailleurs, que je ne prends pas en considération les circonstances historiques ayant conduit à l'évolution des idées intervenue avec la décolonisation. Il se peut que Mafeje ait fait ces allégations pour des raisons d'amour propre.

Il affirme sans modestie aucune, qu'il est à l'origine de ces développements intervenus dans l'anthropologie, de la démarcation par rapport aux concepts de tribu et de tribalisme. Faisant allusion à l'anthropologie sociale, il affirme : « malgré les prétentions euro-centristes » de Sally Moore, les anthropologues ne sont pas parvenus à éliminer la notion de tribu du discours anthropologique.

Les Africains à travers ma personne, y sont parvenus en 1971 avec la publication de mon article sur « l'idéologie du tribalisme » (Mafeje, p. 12).

Cette influence que Mafeje revendique et pour le moins exagérée. L'idée de tribalisme faisait l'objet de critiques depuis plus d'une décennie ayant que Mafeje ne rédige son article son article par les universitaires et les non-universitaires, en Afrique et ailleurs.

J'attire l'attention de Mafeje sur les observations faites par Joan Vincent dans son histoire de l'anthropologie politique, en particulier lorsqu'elle dit : Déjà en 1986, la position de l'anthropologie politique était presque entièrement révisionniste... l'ethnie émergea pour se substituer progressivement au tribalisme (1990 :334). Il suffit simplement, pour trouver un exemple irréfutable du degré d'engagement des universitaires par rapport aux questions ethniques dans les années soixante, de consulter *Pluralism in Africa* de Leo Kuper et M. G. Smith (1969) sans que l'article Mafeje publié en 1971 très court au demeurant n'ait été d'un quelconque apport. La réflexion sur l'anthropologie a toujours été liée à la situation politique et historique du moment. Il s'agit là d'un argument très important dans *Anthropology and Africa*. C'est pourquoi j'ai divisé l'histoire de la discipline en période coloniale et post-coloniale. Je suis d'accord avec Mafeje pour dire que la pensée académique est un « processus déterminé historiquement » (Mafeje, p. 9, voir ce que j'avance à la p. 79, cité ci-dessus à propos de la dépendance de l'intellect). Cependant, par définition les situations politiques changent et les événements historiques se succèdent.

Bien des choses se sont pensées en Afrique depuis les années soixante. Il y a assurément des individus qui auraient aimé renouer avec la gloire connue pendant leur jeunesse, alors qu'ils contestaient l'anthropologie de l'époque coloniale. Quelques-uns d'entre eux (Mafeje entre autres) se vantaient alors de donner non seulement des leçons à leurs aînés, mais aussi de révolutionner la discipline. Peu leur importait de savoir que des changements profonds étaient en cours et que ses amis et lui ne faisaient que prendre le train en marche, train du reste occupé par beaucoup d'autres individus. Au cours des périodes de transition d'anciens et de nouveaux paradigmes se chevauchent.

Le fait que des incohérences aient été observées par beaucoup d'anthropologues entre et dans les différents modèles et la manière dont ils ont réagi face à cela, constituent un des points que je voulais soulever dans mon étude de l'histoire de la discipline.

Cette situation n'est pas particulière à l'anthropologie, il en été de même pour toutes les sciences sociales et bien d'autres disciplines, dans beaucoup de pays, pas seulement en Afrique mais aussi en France, aux États-Unis et dans d'autres pays. Un grand mouvement de prise de conscience des changements paradigmatiques était en cours.

Ce n'est certainement pas un hasard que *The Structure of Scientific Revolutions* de Thomas Kuhn ait été publié en 1961.

Aujourd'hui en 1996, ne doit-il y avoir qu'une seule orthodoxie, qu'un seul paradigme de science sociale acceptable ? Quelle conception d'un discours académique ouvert est-ce donc là ? En donnant de façon ingénieuse une fausse interprétation d'*Anthropology and Africa*, Mafeje se crée une opportunité de se poser en référence. Il nous dresse une liste de plusieurs anthropologues qu'il connaît et non seulement fait état de sa collaboration avec Monica Wilson dans la rédaction d'un livre, en 1963, sur le *Langa Township* en Afrique du Sud mais prétend également qu'il l'a amenée à changer d'avis (je me demande bien à propos de quoi).

La préface du livre de Monica Wilson atteste bien du travail de terrain accompli par Archie Mafeje mais précise : « La formulation des problèmes, la direction du travail de terrain et la rédaction de l'ouvrage relèvent du professeur Monica Wilson » (p. VIII). Pour autant que je puisse dire (à en juger par leurs titres et les notes de catalogues dans les bibliothèques), les livres de Mafeje depuis le *Langa study*, ont porté sur la théorie politique et le développement et n'ont nécessité aucun travail ethnographique de terrain, de sa part. Son dernier livre : *The theory and Ethnography of African Social Formation* (Dakar, CODESRIA, 1991) est une relecture et une réinterprétation des textes anthropologiques classiques de la période coloniale, sur les royaumes interlacustres.

Les problèmes qu'il soulève dans ce livre sont très intéressants. De toute évidence, il pense que l'histoire de l'anthropologie est importante et qu'une nouvelle analyse des vieux classiques peut être mise en profit de nos jours. Je suis d'accord avec lui son livre aurait pu constituer une publicité pour *Anthropology and Africa*, s'il n'avait lu le mien avec autant d'animosité. Mafeje me réprimande pour avoir omis de citer plusieurs articles et ouvrages. Je peux seulement répondre qu'il m'a fallu faire un choix,

plusieurs centaines de références ne suffiraient pas pour être exhaustif et je me suis plus intéressée aux livres qu'aux périodiques, aux monographies et aux travaux de terrain qu'aux commentaires. Il ne fait aucun doute que j'ai dû laisser de côté autant d'ouvrages intéressants que j'en ai cités. On ne peut tout mettre dans un petit livre. Je dois ajouter que je suis attristée par le fait que Mafeje ait adopté un ton aussi insultant. Je sais qu'il y a des personnes pour les-

quelles il suffit simplement de crier « colonialiste, raciste, euro-centriste », comme il le fait en parlant de moi, et cela aussitôt prend les mêmes proportions que lorsqu'on crie « au feu ! » dans une salle de théâtre pleine à craquer. Il y a des personnes qui réagissent immédiatement à ce type de qualificatif et beaucoup d'individus bien-pensants qui se distinguent en collant des étiquettes aux autres. Je crois que la communauté des chercheurs en sciences sociales, représentée par le

CODERSIA, est plus nuancée dans ses jugements. Ce déballage qui n'honore personne ne peut assurément pas passer pour une divergence de vue entre universitaires. Il y a tellement de travail à abattre, de thème de recherche à développer, de données historiques actuelles à enregistrer, de problèmes sérieux à débattre sur les méthodes et les modèles, d'obstacles à une franche communication, que c'est dommage d'être amené à perdre son temps dans des querelles de chiffonniers.

* *Bulletin du CODESRIA*, numéro 3, 1996 (p. 23-26).

Systeme d'autodétermination à l'africaine : quand la Pax Africana devient effective*

L'autocolonisation et la *Pax Africana* ont désormais vu le jour en Afrique. Si mes critiques n'ont pas reconnu l'importance des rôles de l'Ouganda et du Rwanda dans le renversement du régime de Mobutu au Zaïre (actuelle République démocratique du Congo), alors il n'aurait pas été suffisamment vigilants.

Lorsqu'au début de cette décennie je lançais le débat sur la colonisation interafricaine, seule une minorité de personnes m'avait pris au sérieux. Le temps de prendre connaissance de ma thèse sur l'autocolonisation, Archie Mafeje était devenu un critique au vitriol et même abusif ! D'autres critiques ont soutenu dans vos colonnes que ma thèse était soit malfélique soit irréaliste. Cependant, jusqu'en mi-1997, l'histoire me donnait raison de façon incontestable. Les Africains ont commencé à étendre le contrôle sur les voisins en déliquescence.

Le plus dramatique de ces événements a été le rôle de soutien de l'Ouganda au profit des Tutsi pour permettre à ces derniers de reprendre le contrôle du Rwanda en 1994. C'était une sorte d'opération « Baie des Cochons » à l'africaine. La vraie opération « Baie des Cochons » avait été lancée par le Président John F. Kennedy en 1961. Elle consistait à entraîner des exilés cubains aux États Unis en vue d'envahir Cuba et de renverser le régime de Fidel Castro. Ces Cubains devaient débarquer sur la Baie des Cochons d'où ils entameraient une révolution anti-cas-triste. L'opération s'était soldée par un fiasco total.

Ali A. Mazrui
Université de New York

Plus de trente ans après, des Rwandais entraînés en Ouganda envahirent le Rwanda pour renverser le régime Hutu en place et arrêter le génocide des Hutu. Depuis l'Ouganda, le Front patriotique rwandais avait pour objectif non pas un contre-génocide, mais la conquête et le contrôle. Cette opération « Baie des cochons » à l'africaine a été un succès total en 1994.

Témoins du génocide anti-tutsi au Rwanda, les Occidentaux se sont souvent posé la question de savoir : « Pourquoi les Africains eux-mêmes ne se chargent-ils pas d'arrêter ce genre de choses » ? La réponse en 1994 était : « les Africains l'ont fait. Ce ne sont pas les troupes françaises mais le Front patriotique rwandais qui, avec le soutien de l'Ouganda, a mis un terme au génocide ». C'était un cas assez impressionnant de *Pax Africana*.

Ensuite ce fut au tour des problèmes de 1996 et début 1997 concernant le Zaïre. Le régime Mobutu s'est lui-même embrouillé tout seul dans ces événements lorsqu'il a tenté d'armer les réfugiés hutu *Interahamwe* restés au Zaïre dans les camps de réfugiés et de dépouiller les Tutsi d'origine zaïroise de leur nationalité zaïroise. Le Tutsi zaïrois — soutenus par le Rwanda — se sont décidés à résister aux harcèlements des forces armées

zaïroises. A la surprise générale, les forces armées zaïroises se sont révélées être des singes en papier, beaucoup moins que des tigres en papier. En effet, elles furent facilement dérouterées par les résistants Tutsi.

Peu après, la rébellion Tutsi devint multi-ethnique. Alors entre en scène Laurent Kabila et son rendez-vous avec l'histoire. La rébellion était aussi devenue multinationale, bénéficiant des soutiens du Rwanda, de l'Ouganda et de l'Angola. Le mouvement anti-mobutiste était à la fois panafricain et transethnique. Il a atteint son apogée avec l'éviction de cette dictature qui avait duré de 1965 à 1996. Rien que l'éviction de Mobutu Sésé Séko constitue un triomphe pour la *Pax Africana*, même si aujourd'hui, nous ne savons pas encore en quoi Laurent Kabila sera-t-il meilleur par rapport à Mobutu.

Ceux qui sont optimistes voient en lui un autre Yowéri Musévéní. Ce dernier avait, lui aussi, créé une armée privée pour affronter l'armée régulière. L'armée de Musévéní — tout comme celle de Kabila — avait vaincu l'armée nationale. Et une fois au pouvoir, Musévéní s'était lancé dans une stratégie de changement à trois volets : d'abord stabiliser le pays, puis lui redonner une santé économique avant, dans une dernière phase, d'entamer avec prudence le processus de démocratisation.

Musévéní avait remarquablement réussi dans les deux premiers objectifs à savoir la stabilité et la restauration de la santé économique de l'Ouganda. Son rythme de progression dans les deux domaines a

été plus rapides que ne s'y attendaient la plupart des observateurs (y compris les Ougandais). Son troisième objectif, la démocratisation prudente en est encore à ses balbutiements – mais jusque-là on peut dire sans se tromper que tout va bien.

Kabila sera-t-il un autre Musévéní ? La réponse est oui, à la seule condition que Kabila soit chanceux. Ce qui est sûr et certain, c'est que la première victoire de Kabila n'aurait été possible sans l'aide de Musévéní tant directement que par l'intermédiaire du Rwanda. Pour le moment, l'histoire retiendra un triomphe de la *Pax Africana* dont l'avenir dans le long terme reste pourtant incertain.

Une version différente mais réussie de la *Pax Africana* est celle du Libéria avec l'intervention des forces de l'ECOMOG qui ont réussi à mettre un terme à la guerre civile et à mener les pays vers des élections générales relativement pacifiques prévues en juillet 1997. Il s'agissait là, encore une fois, d'une situation où des pays africains voisins ont accepté de prendre leurs responsabilités pour un de leurs voisins, confronté à des problèmes, et où ils se sont réellement impliqués dans la résolution des problèmes du plus faible.

Le manque d'expérience de l'ECOMOG combiné aux troubles connus à Lagos, ont résulté au départ de nombreux et désastreux faux départs dans le maintien de la paix au Libéria. Mais, au bout du compte, la mission a été plus ou moins bien accomplie, d'autant plus que les Libériens ont pu s'exprimer à travers les urnes. Même si le fait que les Libériens aient massivement choisi Charles Taylor (initiateur de la guerre civile) a été une grande surprise, il n'en demeure pas moins que c'était le résultat d'une élection libre et démocratique. En toile de fond de ce choix, il y avait l'intervention un peu maladroite mais historique de l'ECOMOG, dans son rôle d'avant-garde pour l'avènement de la *Pax Africana*.

Comment pouvons-nous faire pour décourager les armées africaines de faire des coups contre des gouvernements démocratiquement élus ? Le dilemme a pris naissance avec le premier coup d'État militaire d'Afrique noire contre Sylvanus Olympio au Togo, ce qui était aussi le premier assassinat d'un chef d'État de l'Afrique postcoloniale en 1963.

La première réaction panafricaine a été de boycotter le nouveau régime togolais. À la première conférence de l'Organisation

de l'Unité africaine (OUA) en 1963, il y avait une place vacante, c'était à n'en pas douter, celle initialement prévue pour le Président togolais Sylvanus Olympio assassiné, pour qui, Julius K. Nyéréré de la Tanzanie n'avait pu s'empêcher de verser des larmes en public. Et la charte de l'OUA qui venait de naître d'inclure une disposition expresse « condamnant l'assassinat politique de quelque forme qu'il soit ».

Mais y avait-il une force capable de balayer le régime qui avait assassiné Sylvanus Olympio ? En ce temps, personne n'en était encore capable. La *Pax Africana* existait mais n'était pas aussi développée qu'elle ne l'est aujourd'hui.

Presque exactement dix ans après (au mois près), un coup d'État fut perpétré en Ouganda. Idi Amin Dada renversa le gouvernement de Milton Obote. Le Président Julius K. Nyéréré de la Tanzanie fut l'un des plus bouleversés par cet événement. Il condamna vivement le coup et décida de n'avoir aucune relation personnelle avec Idi Amin Dada. Mais y avait-il une force prête et capable, par l'utilisation de la force, d'annuler le coup ? En ce temps-là, même Nyéréré ne l'était pas ! La *Pax Africana* était sans doute sensible, mais pas encore assez forte.

Huit années plus tard, Julius Nyéréré était même prêt à utiliser la force contre les tentatives persistantes de déstabilisation nationale et régionale de la part d'Idi Amin Dada. C'est finalement en 1979 que Nyéréré était prêt pour donner l'ordre à l'armée tanzanienne de marcher sur Kampala et de renverser Idi Amin. Il réussit son entreprise et dut établir un protectorat tanzanien sur l'Ouganda, le temps que des élections multipartites puissent se tenir. Nyéréré commettra deux fautes dans Ce protectorat sur l'Ouganda. Sa *Pax Africana* avait été trop brève et il tenait coûte que coûte à ce que Milton revînt au pouvoir. Toutes ces deux décisions ont été catastrophiques pour l'Ouganda. L'interlude de la *Pax Africana* a été une bonne chose mais malheureusement, celle-ci n'avait pas été bien implantée. D'où le deuxième régime tout à fait tragique d'Obote qui s'est soldé par le triomphe de Yowéri Musévéní en 1986.

Il y eu aussi le coup militaire de 1997 en Sierra Léone qui devait renverser le gouvernement démocratiquement élu d'Ahmed Tejan Kabbah. Dans ce cas, la *Pax Africana* a pris une tournure tout à fait inattendue ; un gouvernement militaire, en l'occurrence celui du Nigéria s'est

donné la noble mission de défendre et de réinstaller un gouvernement démocratiquement élu en Sierra Léone.

C'était là, à coup sûr, une amélioration par rapport à la vieille chanson des démocraties occidentales venant à la rescousse de régimes militaires ; comme ce fut le cas avec Mobutu Sésé Séko qui, à deux reprises, ne dut son salut qu'aux Occidentaux face à la révolte de sa propre province du Shaba.

Je préfère voir un régime militaire comme celui du Nigeria défendre la démocratie en Sierra Léone que de voir une démocratie comme la France ou les États-Unis consolider des dictatures militaires dans les pays les moins avancés. Cependant, il ne faudrait pas perdre de vue qu'en Sierra Léone le processus est actuellement dans l'impasse. La *Pax Africana* n'a pas encore entièrement triomphé, même si l'Afrique tout entière a condamné le coup de Freetown de juin 1997.

L'idée, que j'avais émise, d'une force africaine d'intervention rapide aussi gagne du terrain dans les années 1990. En effet le Projet Aigle bleu / Blue Eagle Project en Afrique australe inclut la formation des troupes d'au moins huit pays africains, en vue de les préparer à des responsabilités particulières dans les situations de crise politique. La plus grande partie de la formation a eu lieu, du moins jusque-là, au Zimbabwe. Le projet Aigle bleu pourrait constituer la version ECOMOG de l'Afrique australe, mais il faudrait alors que dans la formation, l'accent soit mis sur le rôle de maintien de la paix. Il y a là aussi, une arme potentielle qui pourrait être au service de la *Pax Africana*.

Le gouvernement Clinton aux États-Unis a soutenu l'idée d'une force africaine d'intervention rapide. Il s'est aussi engagé à assurer la formation de troupes de pays comme le Sénégal et l'Ouganda pour des opérations de maintien de la paix. Ce que je n'accepte pas dans le paradigme clintonien, c'est qu'il veuille rattacher la responsabilité de la force africaine d'intervention rapide au Conseil de sécurité des Nations Unies qui est contrôlé par les pouvoirs occidentaux. J'ai la ferme conviction que la force panafricaine d'intervention rapide doit être responsable devant l'Afrique elle-même à travers des institutions réformées, telles que l'OUA, de sorte que l'Afrique soit à même de décider pour elle-même. Au cas échéant, la responsabilité devrait en revenir aux organisations sous-régionales respectives, – l'ECOMOG pour l'Afrique de l'Ouest,

la SADEC pour l'Afrique australe et à une Communauté économique naissante dans l'Afrique de l'Est. Seule une telle responsabilité afrocentrique serait à même d'éviter à la *Pax Africana* de n'être qu'une excroissance de la *Pax Americana*.

La République sud africaine qui hésite à assumer son rôle d'hégémonie serait, elle aussi pertinente dans cette saga d'autocolonisation qui se déploie en Afrique. Dans le cadre plus large du panafricanisme, prend naissance le sous-thème de la *Pax Pretoriana*, les muscles de Pretoria sont en train de régler des conflits politiques dans les pays voisins. Le

règlement du conflit du gouvernement du Lesotho avec son armée en est un exemple.

En fait la République sud africaine est fortement appelée à être plus active – depuis l'aide à la reconstruction de la République démocratique du Congo aux pressions sur l'UNITA pour que celle-ci arrête la guerre et rejoigne le processus démocratique angolais. La *Pax Pretoriana* au meilleur de ses états peut être une branche de la *Pax Africana*.

Les tendances à la démocratie sont réelles en Afrique, mais toujours est-il qu'elles restent fragiles. Les derniers régimes militaires subissent une pression conti-

nue les poussant à la démocratisation ; les systèmes monopartites ont cédé la place au multipartisme ; les régimes autoritaires comme celui du Kenya sont confrontés à de fermes réclamations pour une réforme constitutionnelle. L'Afrique fait des pas, certes hésitants, vers la démocratie.

Cependant, la démocratisation au sein des pays africains pris individuellement ne peut être qu'une partie du processus de la reprise en main, par les Africains, de leur destinée. La *Pax Africana* est la face continentale de cette autodétermination – pourvu que ses motivations, objectifs et moyens soient en consonance, et en dernier ressort, avec le bien-être de l'Afrique.

* *Bulletin du CODESRIA*, numéro 3, 1997 (p. 16-17).

Pax Africana : L'éternel embrouillamini d'Ali Mazrui*

Prélude

Aussi « mordant et injurieux » que j'ai pu être dans mon dernier échange avec Ali Mazrui, ce dernier, n'a fait que confirmer l'accusation que j'ai portée contre lui, en ne s'assumant pas. Non content d'avoir répondu coup par coup, il est allé jusqu'à louer le services de quelques journalistes kenyans flagorneurs afin qu'ils mènent une campagne calomnieuse contre moi. Ce qui n'a d'ailleurs pas échappé à Anyang' Nyong'o et André Mangu, deux universitaires qui ne sont pas vraiment contre sa personne, mais plutôt contre ses idées. Dans un monde où la vertu est l'apanage de peu de gens, au lieu de me répandre en remarques hypocrites, je propose d'analyser la *Pax Africana* version Mazrui. Apparemment les propos mordants ont été d'une certaine utilité, car à entendre ses dernières déclarations, son sens du nationalisme africain semble s'être renforcé, tout comme sa foi dans le panafricanisme s'en est visiblement sortie ravivée. Un panafricanisme auquel il trouvait difficile de se « rallier » après sa participation en 1994 au 7e Congrès panafricain à Kampala, et en quoi mon attachement m'a valu de sa part des propos désobligeants (*Bulletin du CODESRIA*, 3, 1995).

« L'auto-colonisation » revisitée

Lors de notre dernière rencontre, Ali Mazrui m'accusait d'être un « caméléon » et de « m'être quelque peu embrouillé » dans sa conception des termes

Archie Mafeje
American University,
Le Caire, Égypte

« recolonisation » et « auto-colonisation ». Sans pour autant essayer de me justifier, ni tenter de lui retourner l'accusation d'être un caméléon, de n'être pas confus, mais plutôt embrouillant, une chose est sûre : ses positions souffrent par moments d'une certaine inconstance. Malgré le fait que dans une polémique antérieure, il eût particulièrement défendu la conception du terme « recolonisation » qui incluait celui de « auto-colonisation », il revient cette fois-ci pour mettre l'accent sur ce dernier concept. Une « auto colonisation », à laquelle ne participent pas les non-Africains, qu'ils soient administrateurs ou agents de Nations Unies. Que ce soit une volte-face involontaire ou non de sa part, il nous affirme que seule une responsabilité afrocentrique pourrait sauver la *Pax Africana* du risque de se transformer en un vulgaire instrument entre les mains d'agents extérieurs. Bien que le débat porte ici essentiellement sur la *Pax Africana*, il est important de rappeler que Mazrui avait déclaré auparavant que « l'auto-colonisation » pourrait devenir une composante de la *Pax Africana*.

Apparemment, nous assistons ici à un comportement de caméléon pour ce qui

est des nuances de sens des termes « recolonisation », « auto colonisation », et *Pax Africana*. Ce que n'arrivent pas à comprendre de simples esprits comme moi (Mazrui l'a laissé insinuer), c'est l'association persistante du concept *Pax Africana* avec le mot « colonisation » et de n'importe quelle colonisation que ce soit. Pourquoi seraient plus justifiables moralement et politiquement les perspectives d'un mini impérialisme régional, que tout impérialisme venu d'ailleurs ? Ne sommes-nous pas face aux premières sensibilités panafricaines d'Ali Mazrui ? En conformité avec la distinction douteuse qu'il cherche à faire, il a déclaré avec une ferveur toute nationalité :

Je préfère qu'un régime militaire comme celui du Nigeria défende la démocratie en Sierra Leone, qu'une démocratie comme la France ou les États-Unis maintienne des dictatures militaires dans le pays en développement (p.15).

Drôle de choix ! Ou bien est-ce de la schizophrénie idéologique ? Après avoir fait avorter les élections démocratiques dans son propre pays, avoir piétiné la démocratie et les droits de l'homme de ses propres citoyens, avoir impunément assassiné ses opposants, de quelle justification morale / politique la dictature militaire nigérienne pourrait-elle s'entourer pour défendre ce qu'elle nie impitoyablement chez elle ? Ensuite, a-t-elle le droit

d'usurper la place de l'ECOMOG quand elle le désire ? Si ici le maître mot est la force qui prime sur le droit, alors sur quelles raisons pourrait-on se baser pour refuser à la France ou aux États-Unis le droit d'invoquer le même principe immoral ? Il est clair que le nationalisme africain pervers de Ali Mazrui ne peut que conduire à un gouffre moral et politique. Ce qui est inquiétant, c'est cette vision qui se tient en accord avec sa dangereuse idée des cinq « États pivots » d'Afrique qu'il partage avec le Département d'État américain. Une idée qui bafoue, et l'éthique politique du continent, et les droits démocratiques des petits États participant aux processus inexorables d'intégration régionale et globale. En tout les cas, les méthodes d'intervention des présidents Mandela et Abacha dans la politique africaine sont diamétralement opposées. Donc, il s'avère impératif de savoir sur quelle base et comment chaque intervention sera réalisée.

Une *Pax Africana* dévoyée

Dès les premières remarques de l'article incriminé, il apparaît que Ali Mazrui est victime d'une illusion. Car en plus de croire qu'il est le « père » de la *Pax Africana*, il s' imagine que tel Apollon avec l'Oracle de Delphes, l'histoire va lui faire signe. Ensuite, sa méthodologie est souvent erronée. En effet, il considère les analogies et les métaphores comme une méthode d'analyse valable en histoire et en sciences sociales. Pour exemple, l'analogie historique qu'il a faite entre l'opération de la Baie des Cochons et la campagne du Front patriotique du Rwanda (FPR) contre le régime de Kigali. Une telle analogie ne tient ni structurellement, ni substantiellement. C'est juste un style flamboyant qu'il utilise, et comme je l'avais affirmé, confère aux réflexions de Mazrui un ton de superficialité. Il serait vraiment absurde pour ce dernier d'avancer le postulat que le FPR était un mouvement contre révolutionnaire au service d'un chef impérialiste dénommé Yoweri Museveni. Il serait tout aussi insensé (ça l'est d'ailleurs comme cela va se démontrer) de sa part de déclarer que la campagne du FPR menée avec l'aide de l'Ouganda, constituait « un formidable exemple de *Pax Africana* ».

La métaphore du « singe de papier » aussi attrayante soit-elle, ne nous est d'aucun secours. Voici comment se présente la situation : nous avons d'une part l'armée zaïroise qui pendant très longtemps n'a

existé que sur le papier. Elle était non seulement déprimée par des conditions de travail précaires (avec le non-paiement des salaires des mois durant) mais aussi profondément mécontente du régime de Mobutu, à l'instar des autres masses opprimées du pays. Par conséquent, en tant qu'armée, elle n'avait aucune cause à défendre, sinon soutenir quelques leaders politiques en vogue. Nous avons d'autre part le Banyamulenges¹, boucs émissaires du régime chancelant de Mobutu, qui avaient de bonnes raisons de se soulever. Leur campagne militaire a coïncidé avec l'opération que préparait Museveni et Kagame en vue de se voir considérer comme de « petits tigres ». Le soulèvement contre Mobutu n'était pas seulement national, mais aussi régional, multiethnique, comme le reconnaît parfaitement Mazrui. En réalité, le soi-disant « rendez-vous avec l'histoire » de Kabila ressemblerait plutôt à un rendez-vous avec une hyène (qui serait lui), un charognard traînant avec lui une armée sans nom. Tout ceci entraîne des implications louches pour la fameuse *Pax Africana* dont se vante Mazrui. Jusqu'ici, ni le jeu de domino de Museveni, ni le militarisme éclairé du FPR n'ont apporté la paix dans les pays en trouble. En ce qui concerne le Rwanda, Ali Mazrui a cyniquement déclaré que : « l'objectif du Front patriotique rwandais à partir de l'Ouganda n'était pas d'empêcher les massacres, mais d'assurer la conquête et le contrôle ». Même s'il est honnête de reconnaître que cet opportunisme leur commandait d'arrêter les massacres à grande échelle menés par l'Interhamwe (des milices soutenues par le gouvernement rwandais).

Le plus troublant, sur leur *Pax* rwandaise est que, à peine eurent-ils pacifié le pays, que leur militarisme effréné a dégénéré en un vaste massacre dans les camps de réfugiés et qu'ils se sont transformés en des escadrons de la mort ambulants. Le temps qu'ils rejoignent la guerre contre Mobutu, ils étaient devenus indissociables des mercenaires ordinaires dont ils utilisaient les méthodes pour perpétrer des atrocités. Leurs agissements se sont soldés par d'innombrables tombes creusées dans l'Est du Zaïre. Plus tard, ils se sont accrochés comme des sangsues au coup du président autoproclamé Laurent Kabila qui en conséquence de cela a dû jouer à cache-cache avec la Commission d'enquête des Nations Unies- mise en place.

Serait-il possible que notre héros ait accédé au pouvoir les mains dégoulinantes

de sang ? Est-il concevable que les héros de la *Pax Africana* d'Ali Mazrui que sont Museveni et Kagame aient été des anges de la mort qui n'ont apporté ni paix, ni démocratie à la région ? La chute de Mobutu à laquelle ils ont contribué indirectement ne saurait leur servir de caution. Cette chute était annoncée par les longues luttes sociales et politiques dans l'ex-Zaïre qui ne cessaient de s'intensifier. Mobutu était fini dans tous les sens du terme. Donc, la logique veut Monsieur Mazrui que la *Pax Africana* aille de pair avec la paix. De bonnes intentions suivies d'actes répréhensibles, n'en sont plus.

Démocratie : la véritable clé de la *Pax Africana*

Pour Ali Mazrui, le concept de *Pax Africana* ne peut être que non démocratique et réactionnaire. Un concept qui ne pose ni la démocratie en condition *sine qua non* pour la paix, ni l'égalité comme condition nécessaire pour la coopération politique entre nations. Au lieu d'être axé sur les populations, il est basé sur l'autorité de l'État (plus il est puissant, mieux c'est) à tendance militariste. Il accorde au régime criminel nigérian le droit d'imposer sa volonté dictatoriale sur la faible Sierra Leone, célèbre les « petits tigres » militaristes comme ceux du Front patriotique rwandais pour avoir expédié en enfer « le singe de papier » qu'était l'armée zaïroise, tout en bafouant les droits démocratiques et humains des citoyens dans les camps de l'ex-Zaïre. Quant à Museveni « le renard », dont le régime non démocratique a organisé l'expulsion de citoyens ougandais d'origine rwandaise² (malgré le fait que certains d'entre eux étaient ses camarades d'armes) et le a froidement envoyés rejoindre la marche forcée vers le Rwanda, il apparaît comme un symbole éclatant de la *Pax Africana*. Mais comme le dit le proverbe, charité bien ordonnée commence par soi-même. En réalité, il est parfaitement illusoire de penser que la paix en Afrique peut se faire sans la démocratie. Démocratie ne veut pas dire uniquement droits des individus, mais aussi et surtout responsabilité sociale collective.

Il apparaît par conséquent que la *Pax Africana* ne peut pas être l'affaire de gouvernements isolés ou de présidents comploteurs décidant unilatéralement ce qui est bon pour leurs voisins. Elle doit être une responsabilité collective dont les citoyens ne sont pas exclus, et doit être basée sur un code de conduite bien dé-

fini. Les organisations régionales comme l'ECOMOG et bientôt le Blue Eagle dans la région de SADC ne doivent pas être considérées comme « les bras armés » potentiels de la *Pax Africana* à la Mazrui, mais plutôt comme des prototypes de dispositifs destinés au maintien de la paix en Afrique. En plus de l'absence d'un code de conduite établi et d'une formation préalable au maintien de la paix, l'ECOMOG a commis des erreurs au Liberia en partie à cause de l'autoritarisme du contingent nigérian. La militarisation des politiques nationales en Afrique prédispose les forces de maintien de la paix à faire la guerre et non à restaurer la paix dans les pays en guerre. C'est une des raisons pour lesquelles la démilitarisation en Afrique doit être considérée comme une part essentielle du processus de démocratisation. Les armées africaines sont célèbres pour ne pas se battre contre des ennemis extérieurs, mais pour s'en prendre à leurs propres populations civiles. Ce qui constitue une négation totale de la démocratie et une violation ultime des droits de la citoyenneté.

Pour ce rôle destructeur, elles se voient attribuer dans ces pays un budget supérieur à ceux des ministères de l'éducation et de la santé réunis. Jusqu'ici, comme le

armées africaines n'ont jamais été testées sur le terrain avec un vrai ennemi en face et avec comme objectif de défendre leurs propres citoyens (à l'exception de l'Égypte et de la Tanzanie), elles sont certainement toutes des « singes de papier » pour emprunter la métaphore à Mazrui. Mais en réalité, elles ont de grandes responsabilités politiques, sociales, et financières. Pour parvenir à la paix, la stabilité et le développement social collectif, l'Afrique doit être démilitarisée.

Normalement, l'OUA aurait dû prendre la responsabilité de coordonner les interventions chaque fois qu'elles se révèlent nécessaires, l'OUA pour qui Ali Mazrui nourrit des aspirations grandes mais vaines. En attendant, l'organisation panafricaine doit maintenant s'impliquer dans la recherche d'une véritable *Pax Africana* et du développement social de l'Afrique. Peut-être que cela figure dans ses projets, mais ils ne se sont pas encore traduits sur le terrain. Je crois que dans un futur prévisible, seules des initiatives panafricaines et une intégration régionale franche pourront susciter enthousiasme et intérêt. La démocratie participative pourrait s'en trouver renforcée plus qu'il n'est possible avec les structures rigides de l'OUA.

Notes

1. Il est quand même ironique de voir que Ali Mazrui, tout comme le régime de Mobutu, considère les Banyamulenge (habitants des collines de mulenge) comme des « Tutsi », 200 ans après qu'ils se soient installés, mariés dans la région minière du Kivu. À l'instar des journalistes occidentaux en ce qui concerne l'Afrique, il réfléchit en termes de tribus. Au contraire des autres spécialistes africains en sciences politiques, et des historiens africanistes contemporains qui se débattent avec les connotations et les implications sociales des identités tribales supposées, lui n'a pas varié depuis les années 1960 dans sa façon de les concevoir, de les exploiter. Et je me demande au stade où il en est, à quelle tribu il pense appartenir.
2. La Tanzanie, mal inspirée, procède de même avec des populations qui se sont et ont été installées sur son territoire près de 40 ans. Parce qu'en fait, il n'existe ni responsabilité collective, ni non plus de code de conduite établi entre les États africains. Comment peuvent devenir subitement « Tutsi » des citoyens tanzaniens sur deux générations et non les Bahinda/ Bahima de Buyaya, Buba et Buzinga ?

* *Bulletin du CODESRIA*, numéro 2, 1998 (p. 9-11).



Archie Mafeje with Suzane Nkomo et Jimmy Adesina au 30e Anniversaire du CODESRIA, décembre 2003, à Dakar, Sénégal

L' Africanite : une ontologie de combat*

Le présent article s'inspire de *Out of One, Many Africans* (1999), une insurrection intellectuelle fomentée par William Martin et Michael West. Leur courage, leur ténacité et leur intégrité intellectuelle méritent d'être pleinement reconnus. Le meilleur moyen d'apprécier leur contribution aurait été d'étudier intégralement leur ouvrage, mais à mon avis, je risquais d'avoir les yeux plus gros que le ventre. J'ai donc choisi de répondre à quelques-unes des idées maîtresses du livre. Parmi celles-ci figurent la fin proche des études africaines, la reconstitution de l'africanité, et la nécessité de l'afrocentrisme. Comme on l'admettrait sans difficulté, ces questions sont aussi énormes que controversées, mais d'une très grande actualité. Elles sont si passionnantes que même de « distingués aînés » sont prêts à sauter dedans pieds joints, peut-être au grand dépit des défenseurs du « Progrès ». Et pourtant, ils ne courent pas grand risque, puisqu'ils ont l'avantage de la sagesse rétrospective, contrairement aux néophytes qui, souvent ont l'engouement facile. La mode étant très versatile, il va sans dire que l'ahistoricité est un plus grand risque que l'historicité. Pour développer des significations durables, nous devons être « enracinés » dans quelque chose.

Le « signifiant sans attaches » qui est en vogue est une illusion dans un double sens. Premièrement, nul ne peut penser et agir en dehors de circonstances déterminées par l'histoire, et garder l'espoir d'être un quelconque signifiant social. En d'autres termes, si nous sommes libres de choisir le rôle que nous nous attribuons en tant qu'agents actifs de l'histoire, ce n'est pas nous qui inscrivons à l'ordre du jour les questions sociales auxquelles nous répondons, mais l'histoire qui nous les impose. Par exemple, nous ne parlerions pas de la liberté s'il n'y avait pas eu au préalable de situation dans laquelle celle-ci a été refusée ; nous ne serions pas contre le racisme si nous n'en avions pas été les victimes ; nous ne proclamerions pas l'africanité si elle n'avait pas été niée ou avilie ; et nous n'insisterions pas sur l'afrocentrisme, n'eût été pour nier l'eurocentrisme. Deuxièmement, contrairement à l'illusoire « signifiant sans attache

Archie Mafeje
American University,
Caire Égypte

ches », ce sont les circonstances historiques qui nous définissent socialement et intellectuellement. À l'heure actuelle, il y a des questions critiques que les chercheurs africains doivent éclaircir, afin d'indiquer ce que devraient être les piliers de la renaissance africaine tant attendue.

Dans les conditions globales déterminées, une renaissance africaine doit nécessairement comprendre une rébellion, un refus conscient des transgressions du passé, une négation résolue des négations. Au départ, les partisans du *statu quo* ne croiront pas à de telles représentations. Mais si elles sont fortes et persistantes, elles finiront tôt ou tard par obtenir que des hommes et des femmes dotés de raison et de bonne volonté plaident en leur faveur, en vue d'établir un dialogue. D'ailleurs, cela se produit déjà, ce qui n'a rien d'étonnant. Avant même qu'ils se soient redécouverts, et qu'ils aient exorcisé les mauvais esprits qui ont trouvé refuge dans le continent depuis si longtemps, les chercheurs africains sont invités à une contemplation extravertie sur « notre avenir commun ». La raison alléguée, c'est que des constructions qui s'affirment d'elles-mêmes, telles que l'« afrocentrisme », sont trop restrictives et ne réussiront qu'à « ghettoïser » les intellectuels africains. De telles suppositions devraient être résolument repoussées, car l'idée libérale classique d'un homme/d'une femme universel (le) est comme un mirage face aux hiérarchies de perpétuation de soi indéfinie dans le « Nouvel Ordre Mondial » de Bush et Clinton. Pour les Africains qui sont en bas de l'échelle, les représentations authentiques ne doivent signifier rien de plus que le fait que « charité bien ordonnée commence par soi-même » (un adage très juste), ce qui traduit un refus conscient d'être transformés en « signifiants sans attaches ». Ainsi, si on la comprend bien, l'africanité a des implications politiques, idéologiques, cosmologiques et intellectuelles profondes.

Africanité contre Afrocentrisme

Bien que dans le débat en cours, ces deux termes soient souvent utilisés comme des termes interchangeable, ou du moins, ayant un référent commun, tel n'est pas forcément le cas. Sur le plan conceptuel, on peut clairement faire la distinction entre les deux. Contrairement aux suppositions de l'école de la Temple University, représentée par Tsehloane Keto (actuellement de retour en Afrique du Sud) dans *Out of One, Many Africas*, qui en a fait un fétiche, l'afrocentrisme peut être considéré comme un besoin méthodologique pour décoloniser les connaissances en Afrique, ou comme un antidote contre l'eurocentrisme au filtre duquel ont été passées toutes les connaissances sur l'Afrique. Bien que l'on ait justifié cela en évoquant des « normes universelles » douteuses, le fait est que l'Afrique est la seule région qui ait subi une domination paradigmatique aussi totale. Dans une communication inédite, mais caustique, Kwesi Prah (1997) fait les mêmes observations, d'une façon simple et sans polémique :

Ce qui est frappant, en termes comparatifs, c'est qu'il est remarquable que lorsque les Chinois étudient la culture et la société chinoises dans leurs propres termes et pour leur propres fins, le monde scientifique occidental ne proteste pas.

C'est peut-être la reconnaissance de cette expérience historique qui a abouti à la remise en question des suppositions épistémologiques européennes classiques, en particulier par les postmodernistes qui présentent le dialogue entre les cultures comme la seule voie du progrès.

Cela parce que la souveraineté du savoir chinois sur la Chine est admise. L'Inde et le monde arabe sont pratiquement à ce stade. Les Russes ne contemplent pas l'Occident pour comprendre leur société... Pas plus que les Japonais.

Ainsi interprété, l'afrocentrisme n'est rien d'autre qu'une exigence légitime que les chercheurs africains étudient leur société de l'intérieur, et cessent d'être les appro-

visionneurs d'un discours intellectuel étranger.

La conviction sous-jacente, c'est que cela aboutira à des représentations authentiques. En effet, il n'est que trop logique de supposer que lorsque les Africains parleront pour eux-mêmes, et d'eux-mêmes, le mode entendra la voix authentique et à la longue, sera forcé de l'accepter. Le chemin pourrait être long, surtout dans les conditions éducatives défavorables en Afrique et la rareté du savoir requis qui prévaut. Mais le principe est noble et mérite d'être entretenu. Une fois de plus, Kwesi Prah (1997) a soutenu que si nous étions suffisamment afrocentriques, les implications internationales ne seraient pas en pure perte pour les autres. Dans ce contexte, il rappelle les paroles de sagesse de Mao Tse Tung à propos de l'internationalisme : « Si nos paroles et nos actes sont pertinents pour l'humanité, leur pertinence internationale est garantie ». L'Asie en général en est un exemple éloquent. Cependant, la conscience ou la reconnaissance mutuelle n'engendre pas l'universalisme, comme le prêche l'Occident dominateur depuis son ascension. Contrairement aux suppositions occidentales actuelles concernant la « mondialisation », des conceptions différentes de l'humanité et des façons différentes d'ordonner la vie humaine pourraient très bien engendrer le polycentrisme plutôt que l'homogénéité/l'homogénéisation.

Dans la mesure où cela est vrai, la « connaissance universelle » ne peut exister que dans la contradiction. C'est peut-être la reconnaissance de cette expérience historique qui a abouti à la remise en question des suppositions épistémologiques européennes classiques, en particulier par les postmodernistes qui présentent le dialogue entre les cultures comme la seule voie du progrès. Il semble que, théoriquement, même cela ne peut suffire que si par le terme « culture » on entend les civilisations dans lesquelles la fonction intellectuelle et scientifique est primordiale. Par une curieuse coïncidence, l'afrocentrisme pourrait être une réponse appropriée. C'est cette probabilité que les chercheurs africains doivent étudier avec tout leur sérieux. Quelles formes de connaissances accumulées ont les Africains ? Sont-elles utilisables dans les conditions modernes ? Les Africains modernes se réservent à juste titre le droit de traiter eux-mêmes cette question. Et pourquoi pas ? ils ont combattu avec succès le colonialisme, et ont déli-

vré l'Afrique du Sud de la tyrannie des colons blancs. Blancs. Ils font des progrès constants dans les arts, et comme le montrent les archives de l'Académie africaine des Sciences, ils pourraient encore faire leurs preuves dans le domaine des sciences, si on leur donnait suffisamment de ressources et d'opportunités qui n'existent pas actuellement. Comme on peut le voir, il n'y a absolument aucune raison pour laquelle l'afrocentrisme en tant que question épistémologique/méthodologique devrait être idéologisé ou démonisé. Deuxièmement, il est erroné de supposer qu'il peut être cultivé sur un sol étranger, ou être universalisé avant même de naître. Kwesi Prah parle probablement pour un grand nombre de chercheurs africains locaux lorsqu'il déclare : « Nous devons être des nationaux avant d'être des internationaux ». Cela semblerait contredire la supposition selon laquelle l'afrocentrisme est ou pourrait être transatlantique, sauf si on l'idéologise pour d'autres raisons, problème sur lequel nous reviendrons.

Africanité contre Justificationisme

Au contraire de l'afrocentrisme, que nous avons présenté comme étant fondamentalement référentiel, l'africanité a une force émotive. Ses connotations sont ontologiques, et donc exclusivistes. Il fallait s'attendre à cela, puisque son ontologie est déterminée par des ontologies exclusivistes préalablement existantes, telles que les catégorisations blanches racistes et les identités qui prônent la suprématie européenne en particulier. Celles-ci insinuaient que les Noirs étaient intrinsèquement inférieurs. En conséquence, les Noirs du Nouveau Monde, en particulier, ont senti le besoin de faire leurs preuves et ont donc produit ce que Martin et West appellent la tradition intellectuelle « justificationniste ». De ce côté-ci de l'Atlantique, celle-ci a trouvé son plus grand triomphe dans le fameux concept senhorien de « Négritude », et dans une certaine mesure, dans l'idée de « personnalité africaine » de Nkrumah. L'idée d'une qualité, d'un être profond distinct, d'une « âme noire » n'était pas un appel à la race, mais une revendication de qualités humaines plus grandes. Des peuples qui avaient été avilis et auxquels on avait conféré un statut moins qu'humain n'auraient pas grand mal à comprendre ce réflexe.

L'insistance sur l'africanité est inspirée par les luttes politiques et idéologiques pour

une seconde indépendance en Afrique ou une renaissance africaine. Elle concerne davantage le méta-nationalisme africain que la race et la couleur. En conséquence, ceux qui se sentent obligés de déclarer que « l'Afrique n'est pas noire », ou que « l'africanité est régressive » font fausse route.

Il est probable que même cela ne suffise pas pour les Africains ordinaires qui ne sont pas justificationnistes, mais qui croient ferme qu'en tant que peuple, ils possèdent des qualités humaines plus grandes que celles des Blancs. Dans les langues bantoues, le nom collectif abstrait pour décrire cela est *ubuntu*, qui est intraduisible (une traduction approximative donne « humanité », qui est un terme générique sans connotations socioculturelles). En tête de ces qualités viennent, entre autres, la solidarité humaine, la volonté de partager, et le pardon. Il est intéressant de noter qu'au cours de son périple africain, Sa Sainteté le Pape Jean Paul II a reconnu cette même révélation (en pensant probablement à l'Afrique du Sud) pour laquelle il a spécialement recommandé à Dieu et béni les Africains.

Cela n'aurait pas pu avoir de signification particulière pour son auditoire, étant donné qu'on considère que ces qualités vont de soi. C'est plutôt leur absence qui attire attention et commentaire.

C'est un dialogue réflexif, qui permet aux africains ordinaires de faire facilement la distinction entre eux-mêmes et les autres, sans éprouver le besoin d'en faire un discours. Entre les mains des intellectuels noirs modernes, l'africanité est devenue quelque chose de plus grand qu'un simple état d'être social et spirituel. Elle est devenue une ontologie pénétrante, parcourant l'espace et le temps. Au lieu de se limiter aux Africains du continent, elle s'étend à tous les Noirs d'origine africaine de la diaspora, en particulier les Africains américains. Inévitablement, elle a acquis des connotations racistes, précisément parce qu'elle est une riposte au racisme et à la domination des Blancs, en Amérique surtout. Cependant, son projet intellectuel est beaucoup plus vaste que cela. Entre autres choses, elle vise à gagner la respectabilité et la reconnaissance pour les Africains, en établissant la véritable identité de l'Africain historique et culturel.

Pour cela, il a fallu effectuer des excursions dans le passé, en remontant aussi

loin qu'aux débuts de la civilisation égyptienne dans la Vallée du Nil, et déchiffrer les cosmologies et mythes des origines africaines. Sans doute s'agit-il là d'une survivance de la tradition « justificationniste » dans laquelle la première génération d'africains américains a joué un rôle de premier plan. Cependant, en ce moment, les chercheurs noirs américains sont rejoints par une génération plus jeune de chercheurs africains, phénomène qui présage d'une possible rupture d'avec ce que Martin et West appellent, peut-être par mégarde, un « traitement irréprochable » de tous les peuples d'origine africaine. Quelques discontinuités commencent à apparaître.

À partir de ce que l'on peut voir, l'idée d'africanité telle que perçue par des chercheurs africains comme Joseph Ki-Zerbo, Kwesi Prah, Paul Hountondji, et Valentin Mudimbe renvoie à ce que l'on considère comme étant l'essence de l'Afrique, par opposition aux images fausses qui ont été imposées au continent par d'autres (c'est-à-dire, les Européens et les Américains). Le point de référence est l'histoire et les supports culturels des sociétés africaines contemporaines. On espère qu'une compréhension réelle de cet héritage permettra aux chercheurs africains de développer des théories et des paradigmes qui aideront les Africains à combattre la domination étrangère et à forger une identité panafricaine indépendante. En d'autres termes, l'insistance sur l'africanité est inspirée par les luttes politiques et idéologiques pour une seconde indépendance en Afrique ou une renaissance africaine. Elle concerne davantage le métanationalisme africain que la race et la couleur. En conséquence, ceux qui se sentent obligés de déclarer que « l'Afrique n'est pas noire », ou que « l'africanité est régressive » font fausse route. En Afrique seuls les colons blancs d'Afrique australe, qui sont les principaux auteurs du racisme, se préoccupent de la couleur et sont incapables de traiter leur africanité parce qu'ils ont constamment joué aux « Européens », au point d'admettre inconsciemment qu'ils étaient des étrangers, tandis que les Noirs étaient des « autochtones ». Ceux d'entre eux qui réfléchissent sont profondément conscients de cette anomalie.

L'africanité est l'affirmation d'une identité qui a été niée ; c'est une rébellion panafricaniste contre ce qui est imposé de l'extérieur, ou le refus d'être régents

par d'autres. Dans ce sens, c'est un réflexe politique et idéologique qui est destiné à inaugurer une renaissance africaine. De notre point de vue, il ne faudrait pas confondre cela avec la solidarité noire dans le sens panafricaniste originel, qui incluait les noirs d'origine africaine de la diaspora. Celle-ci demeure valable et souhaitable. Cependant, sur les plans social et conceptuel, cela ne correspond pas à la réalité. Sur les plans culturel, social et historique, il y a longtemps que les Africains américains ainsi que les Antillais ne sont plus des Africains sauf si nous parlons en termes de biologie qui, elle-même, est fortement hybridée. Les Noirs américains sont avant tout américains, et ensuite tout ce qu'ils choisissent d'être, comme tous les Américains. Cela est tout aussi vrai pour les Antillais. L'héritage et la contribution historiques et culturels des

Au fil du temps les deux cousins sont devenus peu à peu étrangers l'un pour l'autre, et en réalité, leur identité africaine commune ne peut être assumée. Nous avons l'expérience du Liberia et de la Sierra Leone, où le renvoi arbitraire d'anciens esclaves par la Grande-Bretagne et les États-Unis a engendré la création d'une société duale dans laquelle les anciens esclaves « occidentalisés » se sont arrogé le droit de traiter de haut les autochtones.

Noirs américains à la formation de l'Amérique sont pour une grande part reniés et scandaleusement peu étudiés, d'après les critères américains. Comme l'africanité pour les Africains, ceci provient des Études Noires (Black Studies), convenablement conçues. Indépendamment de ce qu'ils font, les Noirs américains ne peuvent espérer se réapproprier l'Afrique. Toute tentative dans ce sens ne peut qu'entraîner de la confusion intellectuelle et des déformations conceptuelles. Nous en avons déjà des preuves.

Précédemment, il avait été fait référence à une menace de rupture entre les notions qu'ont les Noirs américains de l'Afrique, et celles qu'ont les Africains autochtones. Henry Louis Gates Jr. s'est fait un nom lorsqu'il a publié l'ouvrage intitulé *The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism* (1988), qui s'est largement servi du symbolisme yoruba, et s'est taillé subséquemment un énorme empire afrocentrique à Harvard. Mais entre-temps, l'authenticité de ses représentations avait été mise en

question par Olufemi Taiwo, dans un article intitulé de façon assez significative, « Appropriating Africa: An Essay on New Africanist Schools » (1995). Se servant d'outils très fins en vérité, et s'appuyant sur une plus grande maîtrise de la sémiotique Yoruba, il a démontré que Gates n'a pas rendu pleinement justice aux textes qu'il avait sélectionnés. À n'en pas douter, ce qui a donné à Taiwo suffisamment de courage pour s'attaquer à une célébrité noire américaine telle que Gates, c'est le fait qu'il était en terrain connu, l'ultime *terre ferme*. Néanmoins, ce n'est pas Taiwo qui entreprend une odyssee dans l'espace, se rendant en train de Kampala à Mombassa ou Tombouctou pour chanter les louanges de l'Afrique à la télévision. Gates « la Gambade » serait-il devenu un touriste intellectuel au nom de l'afrocentrisme ? Anthony Kwame Appiah, auteur du célèbre ouvrage intitulé *in my father's House* (1992), qui est ghanéen d'origine mais qui s'est retrouvé à Harvard en qualité de membre de la « Dream Team » de Gates, a subi un interrogatoire similaire entre les mains d'un compatriote ghanéen, Kwesi Prah. Fait assez surprenant, Prah mettait en doute l'authenticité de la conception qu'avait Appiah de l'Africain, et l'a finalement accusé de mal comprendre en « accusant les victimes » pour ce qui leur avait été imposé par le colonialisme. La seule conclusion qu'on puisse tirer ici, c'est que le discours de Appiah est extraverti, précisément parce qu'il n'est pas afrocentrique dans le sens où Prah entend ce terme. Dans l'intervalle, les étudiants africains aux États-Unis se sont plaints de ne pouvoir accéder à Appiah, en raison de ses prix trop élevés pour eux, et de son refus de s'abaisser pour triompher—un autre exemple d'« accusation des victimes ». il y a certainement quelque chose qui se prépare, mais cela n'a pas été problématisé jusqu'ici.

Vers la fin de la campagne pour les droits civils, les Noirs américains sont venus massivement en Afrique. Ils ont trouvé le continent très différent, et de leur propre aveu, préféreraient leur pays, malgré leur désir initial romantique de redécouvrir leurs racines en Afrique. De leur côté, les Africains se sont plaints que les Noirs américains pensent et se comportent comme des Blancs ; par exemple, ils ont tendance à parcourir le continent à la recherche d'artefacts exotiques à revendre en Amérique. En Tanzanie, on les appelait carrément *bazungu* (Blancs), malgré leur

couleur. Aux États-Unis, les Noirs américains trouvent les Africains un peu étranges et le disent pratiquement. Il ne s'agit pas là simplement d'un problème de fausse conscience, comme certains panafricanistes idéalistes voudraient nous le faire croire. Au fil du temps, les deux cousins sont devenus peu à peu «étrangers l'un pour l'autre, et en réalité, leur identité africaine commune ne peut être assumée. Nous avons l'expérience du Liberia et de la Sierra Leone, où le renvoi arbitraire d'anciens esclaves par la Grande-Bretagne et les États-Unis a engendré la création d'une société duale dans laquelle les anciens esclaves « occidentalisés » se sont arrogé le droit de traiter de haut les autochtones. Le reste, les Africains le savent trop bien mais ils sont trop embarrassés pour en parler ouvertement. Cependant, une chose est sûre : à en juger par la tournure que prennent les événements dans ces deux pays, la création du Liberia et de la Sierra Leone par des puissances étrangères n'était en aucune façon un événement heureux. Cela marque les limites de l'africanisme transcendantal.

Pour l'heure, on peut affirmer avec une assez grande certitude que, tandis qu'au niveau politique il y a beaucoup de choses qui lient les Africains et les Noirs de la diaspora, à savoir, ce que Skinner identifie comme le racisme blanc et l'« hégémonie paradigmatique » de l'Occident, sur les plans historique, culturel et sociologique, beaucoup de choses séparent les deux.

Skinner, qui est un ardent défenseur de l'africanité dans la tradition justificationniste, est tout aussi convaincu que les revendications ontologiques d'une culture universelle africaine ne sont pas défendables, et que les Africains américains dénaturent certains aspects de la culture africaine pour les adapter à leurs besoins. Pour illustrer son argument, il se réfère au *Kwanzaa* dont le fondateur, selon l'*Économiste* qu'il cite (Martin and West : 80) « a concocté son festival en empruntant à un grand nombre de sources culturelles ...Il avait dans l'idée de créer pour les Noirs américains un rituel pour exprimer leur fierté d'avoir des racines africaines ». Bien entendu, Skinner ne dit mot des Africains du continent qui vendent la « culture » africaine en Amérique pour leurs propres fins opportunistes. Tout cela fait un non-sens des revendications ontologiques d'authenticité et d'identité culturelle africains transcendant toutes les frontières. Si elles ne sont pas frauduleu-

ses, ces revendications ne sont rien de plus qu'une falsification de la vérité.

Dans l'ensemble, l'afrocentrisme « made in America » est une contradiction dans les termes. Les Noirs américains, aussi bien intentionnés soient-ils, ne peuvent pas fabriquer en Amérique des connaissances indigènes pour les Africains, pas plus que les Africains du continent ne peuvent faire la même chose en Amérique pour une durée quelconque. Alors que des africains américains pris individuellement peuvent devenir des « experts » pour ce qui concerne l'Afrique, ils ne peuvent pas, au nom de l'africanité, parler pour les Africains. L'africanité, telle que perçue par les chercheurs africains mentionnés plus haut, est l'insistance sur le fait que les Africains pensent, parlent et agissent pour eux-mêmes d'abord. Cela n'implique pas le refus d'apprendre des autres, mais le refus d'être hégémonisés par d'autres, quelle que soit leur couleur ou leur race.

Dans l'un de ses nombreux pamphlets politiques, Kwesi Parh remarquait une fois avec regret que dans le passé, les présidents africains ont toujours eu des conseillers étrangers. Dans le cas de N'Krumah, à la grande surprise, il incluait George Padmore, l'un des fondateurs du panafricanisme. Cela est un signe fort que dans la nouvelle africanité, la primauté revient à l'autonomie africaine. On aura beau essayer, on ne parviendra pas à définir cela comme du chauvinisme ou de l'esprit de clocher, car c'est le droit de tous les peuples du monde. La seule différence, c'est que dans la distribution internationale et raciale actuelle, certains ont plus, et d'autres beaucoup moins. C'est ça le hic, et le seul. En, insistant sur l'africanité, les Africains établissent leur droit. Pour cette raison, il serait absurde que les instruments pour établir l'africanité soient fabriqués ailleurs.

Il serait absurde que les instruments pour établir l'africanité soient fabriqués ailleurs. De la même façon qu'on ne peut importer l'afrocentrisme de l'Amérique, l'africanité ne peut être entretenue en dehors de l'Afrique.

De la même façon qu'on ne peut importer l'afrocentrisme de l'Amérique, l'africanité ne peut être entretenue en dehors de l'Afrique. En tant qu'ontologie, elle est indissociable de la renaissance africaine projetée. C'est une condition *sine qua*

non de la renaissance africaine suggérée, la seconde indépendance des méta-nationalistes africains.

On est conscient du fait qu'en se livrant aux nombreuses distinctions et observations sociologiques dans la section précédente, on est sur un terrain dangereux, et qu'on s'expose à la colère des essentialistes noirs tout comme des carriéristes intellectuels noirs. Toutefois ce n'est pas une raison pour que les intellectuels noirs un tant soit peu intègres se fassent illusion pour autant, ou pratiquent la politique de l'autruche. La vérité leur saute aux yeux, malgré toutes leurs grandes illusions sur une culture universelles africaine que ni l'espace ni le temps n'affectent. Les Blancs d'Afrique australe ont toutes les chances de devenir des Africains, s'ils changent, au lieu de s'arroger le droit de dire aux Africains comment être des Africains « modernes », c'est-à-dire comment leur ressembler, présomption qui est anti-africaine dans un sens historique, social, et culturel profond. L'africanité est l'antithèse de cela, et à l'instar de toutes les révolutions sociales, ses termes de référence n'incluent pas ses négations. C'est une tentative de mettre fin à la domination et à l'aliénation de soi. C'est un combat à la fois au niveau individuel et collectif, mais enraciné dans ce morceau de terre refusé et violent, plein de créatures étranges et venimeuses.

L'africanité et la fin des études africaines

La montée de l'africanité, telle que définie dans le discours précédent, sonne le glas des Études africaines, pour la bonne raison que les Études africaines sont une institution américaine gérée par des Américains à leur fins personnelles, quelles soient bonnes ou mauvaises. Les Études africaines sont une anomalie en Afrique, qu'on ne trouve qu'en Afrique du Sud, le vortex du racisme blanc. Pour s'étudier eux-mêmes, les Africains n'ont pas besoin des Études africaines en tant qu'entreprise intellectuelle ou politique indépendante. En instituant les Études africaines, les Américains ainsi que les Sud africains blancs avaient des motivations politiques et idéologiques. Maintenant que ces considérations ont été abandonnées en route depuis la fin de la Guerre froide et de l'Apartheid en Afrique du Sud, les Américains et les Sud africains blancs vont se rendre compte qu'il est presque impossible de soutenir ou de redéfinir les Études africaines. La raison fondamentale est

que, en tant qu'entreprise intellectuelle, les Études africaines étaient fondées sur l'altérité. Si les responsables de ce fait le nient formellement, alors ils n'auront pas d'explicatSud africains pour la montée de l'africanité dans le contexte actuel. Défendant ce qui apparaît clairement comme ses intérêts en jeu, Jane Guyer déclare :

La recherche sur l'Afrique par des chercheurs africains ainsi que par nous-mêmes, n'est pas simplement un enjeu géographique dans un monde d'« études régionales » ; c'est une contribution à la compréhension de phénomènes globaux et de l'expérience humaine commune, qui a fait des cultures et sociétés africaines de « cas spéciaux » (citée par Martin and West 1999 :11).

C'est là une pensée après coup commode, qui étudie complètement la question. Les cultures et les sociétés africaines sont devenues des « cas spéciaux » pour qui et pourquoi ? C'est ça la question. Il n'y a rien que Martin et West sachent sur l'histoire des Études africaines en Amérique, que Jane Guyer ne sache pas. Elle sait aussi bien que n'importe qui que ce qu'elle proclame n'a jamais été le cas, et c'est pour cela que les Études africaines traversent une grande crise en ce moment historique. Les chercheurs africains avaient prédit cet événement, non pas à cause de changements imminents de la politique étrangère américaine, mais en raison de leur propre maturité intellectuelle croissante. L'article écrit par Mahmood Mamdani, « A Glimpse at African Studies, Made in USA », paru dans le *Bulletin du CODESRIA* No. 2, 1990, était un signal clair qui parlait pour une base assez importante de chercheurs africains. Le tournant fut la rencontre de trente chercheurs au Carter Centre d'Atlanta en février 1989. Les desseins des africanistes américains

Ce phénomène en lui-même ne marque pas la fin de l'étude de l'Afrique par les chercheurs américains blancs. Il marque la fin de leur hégémonie intellectuelle et de leur domination institutionnalisée dans les Études africaines, considérées comme allant de soi.

étaient exposés à fond. Au lieu de se regarder, ils ont traité l'ensemble de la mise en accusation comme une aberration individuelle (voir la réplique de Goran Hyden : « Mamdani's One-eyed Glimpse », *Bulletin du CODESRIA*, 4, 1990).

Néanmoins, la rébellion se poursuivait, et atteignit un point culminant au cours d'une rencontre organisée par Martin et West à l'Université d'Illinois, Urbana-Champaign, en 1994. Les participants ont rejeté sans ambages l'idée d'Études africaines « made in the USA ». Celui d'entre eux qui a le moins mâché ses mots, c'est Micere Mugo du Kenya. L'antithèse africaniste, comme on peut le voir dans l'introduction de *Out of One, Many Africas*, justifiait la position de chercheurs américains tels que Martin et West, qui étaient en faveur du développement d'un nouveau concept d'Études africaines en mettant un terme à l'hégémonie des Américains blancs dans les Études africaines. Bien qu'il y ait quelques africanistes comme Jane Guyer qui croient sincèrement que les Études africaines « made in the USA » peuvent encore être sauvées, il est évident que la montée de l'africanité et de l'afroncentrisme est leur ultime négation.

Ce phénomène en lui-même ne marque pas la fin de l'étude de l'Afrique par les chercheurs américains blancs. Il marque la fin de leur hégémonie intellectuelle et de leur domination institutionnalisée dans les Études africaines, considérées comme allant de soi. On a le sentiment qu'il y aura une retraite forcée vers les disciplines traditionnelles à partir desquelles des chercheurs américains indépendants (et non esseulés) poursuivront leurs intérêts dans la recherche en Afrique. On peut penser que le vide institutionnel créé par les disparitions des Études africaines « made in the USA » sera comblé par des organisations africaines comme le CODESRIA, OSSREA, AAPS, SAPES/SARIPS, CASAS, CAAS, etc. Ce sont des institutions potentiellement démocratiques parce qu'elles sont gérées par les chercheurs africains eux-mêmes, et ne sont redevables à aucun gouvernement. Si elles s'avèrent viables, il serait peut-être approprié pour les chercheurs étrangers de travailler par leur biais, en attendant la renaissance des universités africaines qui se sont effondrées. En d'autres termes, elles sont porteuses d'avenir pour la coopération intellectuelle et scientifique qui pourrait être d'un grand bénéfice mutuel, en comparaison de l'appropriation historique impérialiste de l'Afrique par d'autres.

L'ironie dans tous ces développements, c'est qu'il est possible qu'il n'y ait plus d'Études africaines nulle part, à l'avenir. Dans *Out of One, Many Africas*, Christopher Fyfe et Catherine Coquery-

Vidrovitch font tous deux état du déclin des études africaines en Grande-Bretagne et en France, respectivement, conséquence de la fin de l'empire et de l'affirmation de soi de plus en plus grande des africains. Les Américains, en tant que derniers bâtisseurs d'empire, pourraient subir le même sort. Coquery-Vidrovitch pense que la chute des empires, qu'ils soient politiques ou intellectuels, est un événement favorable, étant donné quelle crée des opportunités pour de nouveaux initiés, en particulier pour ceux qui avaient été rejetés. Elle voit dans le terme francophone un nouvel universalisme ayant pour fer de lance les jeunes des anciennes colonies françaises. Tout en partageant l'optimisme révolutionnaire de Coquery-Vidrovitch, on est enclin à penser qu'elle sous-estime le nationalisme dans le Tiers-monde en tant que réaction à une globalisation unidimensionnelle de la part de l'Occident, qui transcende toute supposée division en francophone et anglophone. Théoriquement, on peut soutenir que la révolution nationale démocratique a été un échec en Afrique. Les réponses telles que l'africanité ou l'afroncentrisme en sont symptomatiques. Comme nous l'avons laissé entendre plus haut, cela n'a rien de plus haut, cela n'a rien à voir avec la couleur ou la race, mais avec la domination et la politique d'indépendance qui en résulte. On peut prédire que dans le présent millénaire, tout le monde pourrait faire croire qu'il est pour l'universalisme, mais il est tout aussi évident que tous les arrivants vont poursuivre leurs intérêts de clocher. Naturellement cela se fera sous diverses apparences.

Comme nous l'avons laissé entendre plus haut, les Études africaines seront certainement l'une des victimes du nouveau millénaire. Elles se sont atrophiées en Europe et en Amérique, et ne peuvent être ressuscitées en Afrique. Il n'y a jamais eu d'« Études africaines » dans les universités africaines, sauf dans les sociétés coloniales maudites d'Afrique australe. Là-bas, elles avaient reproduit le paradigme colonial, dans lequel des sujets blancs étudiaient des objets noirs. Dans le processus de superordination et de subordination qui en a découlé, les Noirs n'étaient pas autorisés à s'étudier eux-mêmes, sauf en tant qu'assistants. Après l'indépendance dans la sous-région, on a supposé que les Études africaines pouvaient être réhabilitées par la revalorisation des jeunes assistants et assistantes africains.

Ceux qui pensaient ainsi, chercheraient des ennuis, car ils n'avaient pas clairement discerné la vague naissante de l'africanité dans le sillage de la chute de l'ancien ordre. Ils pensaient pouvoir orchestrer l'entreprise tout entière. Ils se trompaient, oh combien ! À preuve, l'affaire Makgoba à l'université de Witwatersrand, ainsi que le fiasco de Mamdani, suivi de la débâcle des Études africaines envisagées à l'Université de Cape Town qui leur a éclaté à la figure. En raison soit de son insularité, soit de son isolation, la communauté académique blanche d'Afrique du Sud s'est conduite d'une façon tout à fait insensée. Elle aurait pu tirer des leçons de l'expérience des colonialistes britanniques et français, et de leur pairs américains arrivistes. Cela est en dehors du fait qu'elle était prise entre deux feux, et ne pouvait pas se définir puisqu'elle n'était ni européenne, ni

africaine. Dans les Études africaines de conception nouvelle, mais condamnées, qui va étudier qui ? L'africanité affirme qu'il n'y aura ni sujets blancs, ni objets noirs. Il faut donc s'attendre à un fléau au-dessus de leurs foyers et les flammes éternelles sur Gomorrhe et Sodome.

References

Appiah, K.A.; *In My Father's House*. Methuen, London, 1992

Gates Jr, H.L.; *The Signifying Monkey: A Theory of African American Literary Criticism*. Oxford University Press, New York, 1998.

Hyden, G., «Mamdani's One-eyed Glimpse», *Bulletin du CODESRIA*, 4, 1990

Mamdani, M., «A Glimpse at African Studies, Made in USA». *Bulletin du CODESRIA*, 2, 1990

Martin, W.C. and West, M.O; *Out of One, Many Africas*. University of Illinois press, Urbana and Chicago, 1997.

Prah, K.K., «A Reaction to Thandika Mkandawire: «The Sciences in Africa: Breaking Local barriers and Negotiating International Presence», article présenté à la conférence annuelle 1996 de l'Association des Études africaines, puis publié dans *l'African Studies Review*, Vol. 40, No. 2, Sept, 1997.

Prah, K.K., «Accusing the Victims: In My Father's House», *Bulletin du CODESRIA*, No. 1, 1997.

Taiwo, O., «Appropriating Africa: An Essay on New Africanist Schools», *Issu* XXIV/1, Winter/ Spring, 1996.

* *Bulletin du CODESRIA*, numéro 1, 2000 (p. 67-73).

L'Africanité : un commentaire en guise de conclusion*

La publication d'un numéro spécial du *Bulletin du CODESRIA* sur l'africanité ne pouvait pas mieux tomber, pour plusieurs raisons. La publication répétée des seules déclarations de la rédaction avait déjà suscité une grande préoccupation chez les scientifiques africains, comme le montrent la lettre inédite de Zeleza adressée à l'ancien secrétaire exécutif du CODESRIA et ses ramifications sur Internet. Les déclarations privilégiées de la rédaction étaient devenues un véritable obstacle intellectuel et menaçaient de dégénérer en un monologue prétentieux. Ainsi, le fait d'offrir un espace à diverses représentations sur la question de l'africanité constituait un événement fort heureux et facilitant. Cela donnait aux personnes concernées l'occasion de savoir s'il y avait encore des questions réelles à aborder, en dehors des fantaisies personnelles ou de la mystification inutile. À en juger par la teneur de la discussion générale dans le *Bulletin*, il est évident que l'africanité n'est pas un sujet à controverse au sens philosophique du terme, mais tout simplement une construction politique et sociale déterminée par l'histoire. C'est une affirmation

Archie Mafeje
American University,
Le Caire, Égypte

d'une identité indépendante dans les conditions actuelles déterminées.

Un simple coup d'œil montrerait que sa réapparition chez les intellectuels africains radicaux peut être retracée dans trois événements importants de l'histoire africaine contemporaine : a) les programmes d'ajustement structurel de la Banque mondiale ; b) les négations intellectuelles des études africaines ; et c) la fin de l'Apartheid en Afrique du Sud. Bien que n'ayant aucun lien entre eux, ces événements ont eu le même impact sur la conscience des intellectuels africains, notamment dans le domaine des sciences sociales. Alors que dans les années 1980 les programmes de la Banque mondiale en Afrique et les études africaines « made in USA » ont fini par être considérés comme des éléments imposés de l'extérieur, la domination blanche persistante dans l'Afrique du Sud post-apartheid des années 1990 et perçue comme un refus de l'africanité. Cela est notamment vrai chez

les universitaires africains venus de l'extérieur, qui n'avaient aucune expérience de première main des sociétés de colons blancs et confondaient le gouvernement par la majorité avec « l'indépendance » telle qu'on la connaît ailleurs en Afrique. En témoignent les vicissitudes de Mahmood Mamdani à l'université de Cap Town et la préoccupation de Kwesi Prah au sujet de l'africanité dans le même environnement.

Pour témoigner de la réaction africaniste contre le diktat intellectuel et pratique de la Banque mondiale, l'on pourrait faire référence aux exposés surprenants de la Commission économique de l'Afrique (CEA) en 1989, dans un document intitulé « Cadre alternatif africain pour les programmes d'ajustement structurel en vue du redressement socio-économique et de la transformation ». Ce document a soulevé des vagues au sein des institutions de Bretton Woods, car jamais personne n'avait imaginé que les représentants des États-clients africains pouvaient se montrer aussi provocants dans le rejet de ce qu'ils considéraient comme les excès de l'Occident. Le deuxième exemple de défi africain face aux présomptions économiques de la Banque mondiale est venu d'un

groupe de chercheurs formé d'une vingtaine d'économistes africains dont l'intention première était de faire valoir leur revendication intellectuelle face à la Banque mondiale et ses malveillances en Afrique. Cela se reflète nettement dans le titre de leur produit final : *Notre continent, notre avenir : perspectives africaine sur l'ajustement structurel*, publié sous la direction de Thandika Mkandawire et Charles Soludo (1999). S'agissant des études africaines, j'avais déjà parlé dans ma contribution dans le *Bulletin*, de l'œuvre authentique de Mamdani, « A Glimpse at African Studies Made in USA » (1990) et du dernier requiem pour un gringo publié sous la direction de William Martin et de Martin West, sous le titre *Out of One, Many Africas* (1999).

Authenticité et conjoncture historique

Les œuvres précitées ne sont pas des réactions au hasard. Elles constituent le point culminant des forces politiques qui sont intervenues ces 20 dernières années. En d'autres termes, l'africanité est l'expression d'une volonté commune. C'est une révolte déterminée par l'histoire contre la domination par les autres. Elle n'a rien de nouveau, sauf la conjoncture historique. Depuis l'époque de la colonisation blanche, les Africains ont toujours parlé d'eux-mêmes en tant qu'Africains contrairement à leurs oppresseurs et exploités étrangers. En aucun moment cela n'a signifié un désir d'opprimer les autres : le sentiment profond a toujours été la libération de soi. Au stade actuel de l'histoire, ce qui a fait paraître autrement l'africanité, c'est l'insécurité politique des Sud-Africains blancs qui ont, pendant si longtemps, traité les Africains comme les « autres ». À présent que les choses se retournent contre eux, ils veulent que les Africains se considèrent autrement que ce qu'ils pensent être. Il s'agit là d'une réaction tout à fait perverse. Le problème, si l'on comprend bien, n'est pas l'africanité, mais plutôt « l'altérité » qui a permis et continue encore de permettre aux Blancs de prospérer en tant que catégorie socio-économique.

Certes les Sud-Africains blancs et leurs amis et parents à l'étranger pourraient réellement croire que des événements tels que l'occupation des terres au Zimbabwe sont une transposition de « l'altérité » par les Africains, mais ces événements traduisent en fait leur incapacité à s'adapter aux nouvelles conditions dans lesquelles les ap-

ports préexistants de dominations sociale sont en train d'être remis en question. Si les Sud-Africains blancs, comme *Le marchand de glace* de Bradley, sont poussés à tout accaparer et sont prédisposés, dans la poursuite de leur avarice, à traiter les autres sans aucune pitié, ils ne peuvent alors que réussir à confirmer leur « altérité » déterminée par l'histoire. Ce point est illustré par l'interview d'une femme blanche de Johannesburg qui, au bout de quelque deux années de gouvernement par la majorité en Afrique du Sud, insistait sur le fait que pour elle, « l'Afrique du Sud est celle des piscines et des pique-niques ». C'est ce qui fait que la déclaration fréquente de Mandela, « Il ne doit plus y avoir de bonnes planques » sonnait comme une voix dans le désert.

Il ne s'agit pas là d'une question philosophique ou technique, comme certains apologistes ont essayé de nous le faire croire. C'est un simple problème politique et social déterminé par la marche du temps. Cela n'a rien à voir non plus avec la race ; c'est une construction sociale. Fabien Boulaga (*Bulletin du CODESRIA*, no.1, 2000) présente la question dans son véritable contexte lorsqu'il déclare : « L'histoire montre que la race n'est pas un problème politique en quête d'une justification métaphysique absolue. Qui devrait commander et qui devrait obéir ? Au nom de quoi ? » Mais notre philosophe atténue ensuite cette appréciation en donnant l'impression que les sujets comme les objets du racisme sont coupables du même crime. Le refus de la subordination raciale ou d'être traité comme l'autre ne saurait être interprété comme le revers de la médaille. C'est plutôt une négation d'une construction sociale prédominante et une affirmation de ce qui est refusé ou que l'on croit être refusé. Cela ne peut se réaliser qu'en mettant en avant de nouvelles identités propres. L'africanité et la « renaissance africaine » proclamée figurent en bonne place dans cette recherche d'une « seconde indépendance ». Dans le contexte africain, rien ne prouve que ces notions visent à avilir les autres – les exproprier oui, si c'est la seule façon de garantir l'équité et la justice sociales. Il est par conséquent erroné de supposer que ceux qui avaient été des victimes se servent forcément de ces notions comme une justification morale pour avilir ou déshumaniser les autres. D'ailleurs, Mbembe a commis une grosse faute sociologique en donnant ne serait-ce que la plus vaine impression qu'il existe une similaire

entre le « messianisme juif » (s'il veut dire par là sionisme) et l'africanité. Dans l'histoire contemporaine, se sont uniquement les Israéliens qui se sont servis des représailles dont ils ont été victimes comme une justification morale pour punir les Palestiniens et les arabes en général pour les mêmes pêches pour lesquels ils avaient été punis pendant l'holocauste. Cela ne leur a apparemment pas valu autant de désapprobation de la part des Américains, des Britanniques et des Sud-Africains blancs que l'africanité risque de susciter dans le cas des panafricanistes. La duplicité morale implicite dans cela n'a pas échappé aux Africains.

La race en tant que forme de mystification

Il est intéressant de noter que, tandis que les sociologues et les philosophes doivent toujours être aux prises avec le problème de la race, les biologistes, eux, se sont passés depuis longtemps du concept de « race ». Une fois de plus Boulaga nous assure qu'il « n'existe qu'une espèce humaine ou race » et réunit beaucoup de preuves scientifiques récentes pour appuyer ses arguments. Mais ayant été moi-même étudiant en biologie à la fin des années 1950 à l'Université de Cape Town, j'avais appris la même chose de mes professeurs blancs qui, néanmoins, me considéraient ou me traitaient comme « l'autre ». Même les anthropologues ont souffert de la même schizophrénie intellectuelle malgré les écrits persuasifs de Ruth Benedict et Ralph Linton dans les années 1930. C'est la preuve que la théorie de la différence n'est pas basée sur des connaissances scientifiques, mais a un fondement social. À titre d'exemple, pour justifier leur droit à la supériorité, les racistes sautent sur les différences morphologiques ou phénotypes, comme l'indique Boulaga. Le plus répandu de ces aspects est la couleur, qui se manifeste comme une différence fondamentale entre le Noir et le Blanc. En réalité, pourtant, la couleur est la caractéristique humaine la plus indéfinie. Cela est exacerbé par le fait que les êtres humains ne se reproduisent pas selon le type parental. C'est la raison pour laquelle, contrairement à ce que laisse supposer Boulaga, ils ne peuvent pas être divisés en « sous-espèces » ou « sous-races ». Au mieux, on peut parler de variétés humaines qui déteignent les unes sur les autres, c'est-à-dire qu'elles constituent un continuum. Par exemple, ceux que l'on appelle les « Noirs » en

Afrique et en Amérique (et non au sud de l'Inde et au Sri Lanka) ne sont pas noirs pour la plupart. Leur teint va du marron foncé au marron très clair. C'est notamment vrai pour les natifs de l'Afrique australe et les Africains. Cela s'explique surtout par un croisement continu entre variétés humaines. En Afrique du Sud, le fait qu'une africaniste intransigeante comme Winnie Mandela revendique que ceux que l'on appelle les métis sont « nos cousins, les enfants de nos mères qui ont été violées par les Blancs » est lourd de sens. En insistant sur l'africanité, ses défenseurs ne sont pas uniquement aveuglés par la couleur.

Il est donc surprenant que tout d'un coup, un membre de longue date du CODESRIA, Mahmoud Romdhane, trouve nécessaire de faire des excuses parce qu'il « n'est pas Noir Africain ». Souffre-t-il d'amnésie sociale ou a-t-il été infecté par un nouveau virus au CODESRIA ? Si tel est le cas, il est bon de lui rappeler que non seulement il était devenu un membre de bonne foi du CODESRIA, mais aussi que les questions qu'il soulève avaient été résolues longtemps avant qu'il ne soit devenu membre. Au cas où il ne le saurait pas, le CODESRIA a été créé par des Nord-Africains ayant à leur tête Samir Amin, en tant qu'organisation pan-africaniste. Les Africains subsahariens ont jugé cette dernière sur les apparences, ont pleinement adopté le CODESRIA et en ont formé le pivot. Bien que les réactionnaires d'aujourd'hui aient essayé d'introduire la dimension « race » dans l'organisation en évoquant des notions étranges telles que « arabophone »-dans les milieux du CODESRIA les Nord-Africains étaient désignés comme tels. Cela était conforme à la division de l'Afrique en quatre sous-régions : l'Afrique de l'Ouest, l'Afrique du Nord, l'Afrique de l'Est et l'Afrique australe, à des fins de représentation. En plus de cela, si toutefois la mémoire de Romdhane le trahit, il est bon de lui rappeler que les Nord-Africains ont joué un rôle de tout premier plan dans la création de l'OUA. Des personnalités telles que Gamal Abdel Nasser et Ahmed Ben Bella sont devenues des figures emblématiques du mouvement panafricaniste et jusqu'à ce jour, personne de sensé ne pouvait remettre en doute leur africanité. Il faut également noter au passage que lors de la crise du Congo en 1960, qui a abouti à l'assassinat de Lumumba, une famille égyptienne avait immédiatement offert la garde permanente à ses fils, bien qu'ils

fussent « noirs ». Pour cette raison, des réactions navrantes et tendancieuses de la part de vieux collègues comme Romdhane, qui devraient avoir un peu plus de bon sens, sont regrettables. En revanche, des novices comme Achilles Mbembe, qui croient que le « Panafricanisme définit l'autochtone et le citoyen en les identifiant aux Noirs » doivent être pardonnés, car ils ne savent pas.

Tel qu'il a été réitéré, l'objet de l'africanité est le racisme blanc en tant que construction sociale pernicieuse, et pas les non-Noirs. Si dans les discours politiques qui ont suivi, les termes de références sont « noirs » et « blancs » (notamment en Afrique du Sud et en Amérique), il importe de noter que ces deux termes sont utilisés de façon métaphorique. Comme indiqué plus haut, « Noirs » est une catégorie sociale et « Africain » une identité sociale utilisée par opposition au « Blanc », que ce soit les colons européens en Afrique australe ou l'Occident impérialiste. Cependant, les « Blancs » ne sont pas blancs en réalité. Leur teint varie entre le rose, le brun roux et le brun vert. Ce qui les caractérise, c'est leur hégémonie durant ces cinq derniers siècles et le fait qu'ils y tiennent encore, comme le montre le nouveau généralissime surnommé « globalisation ». Comme l'on pouvait s'y attendre, cela a engendré sa propre antithèse. C'est sur cette dernière que devrait essentiellement porter la discussion et non sur l'illusion de couleur ou de race. Les gouvernements noirs n'ont pas refusé la citoyenneté aux Blancs d'Afrique du Sud. Mais ils leur refusent inflexiblement le droit de dominer les Noirs, de quelque manière qu'ils soient définis. Néanmoins, comme le montre les nouveaux développements aux Zimbabwe, cela ne confère pas automatiquement aux Noirs qui ont le dessus le droit de dominer les autres. C'est ce que l'on a bien fait comprendre au Président Robert Mugabe, malgré sa position ferme concernant le racisme blanc tel que socialement défini. Cela s'inscrit en faux contre l'insinuation métaphysique de Mbembe selon laquelle : « La victime (c'est-à-dire l'Africain), pleine de vertu, est supposée incapable de recourir à la violence, à la terreur et à la corruption ». Supposée par qui et ou ? Comme le montrent les luttes intenses pour la démocratisation à la suite des désillusions suscitées par l'Indépendance ces 20 dernières années, les Africains ont combattu leurs propres dictateurs et les chercheurs africains ont consacré un temps fou à

écrire sur la dictature et la corruption en Afrique à tel point qu'on leur a reproché d'avoir passé beaucoup de temps à critiquer et peu de temps à faire des suggestions positives.

Les perspectives

Dans leur document conceptuel intitulé « Race and Identity in Africa », Wambui Mwangi et André Zaïman ont trouvé le moyen de faire de la race et de l'identité africaine un problème qui est du domaine de la recherche. Sur le plan scientifique, il est convenu que la « race » est un concept vide de sens. Par conséquent, elle ne peut pas être un sujet de recherche. Ensuite l'identité africaine est un concept qui s'impose de lui-même. Tout comme les Européens, les Asiatiques et les Latino-Américains considèrent leur identité comme quelque chose de normal, les Africains aussi savent et ont toujours su qu'ils sont Africains, à tout le moins depuis la domination coloniale. Autrement le mouvement d'indépendance aurait été inconcevable. Le problème d'identité concerne ceux qui vivent en Afrique mais qui ne savent pas s'ils sont Africains ou non. Et même ce problème n'est pas un domaine pour la recherche, mais plutôt pour l'introspection. Une fois le problème résolu, il n'y aura pas besoin de parler de « minorités ». En fait, il se pourrait que ce ne soit pas pour la protection des droits humains des minorités, mais une excuse pour conserver les privilèges. Chacun sait qu'en Afrique, il existe un certain nombre de soi-disant minorités qui sont venues pour dominer les autochtones. Comme indiqué plus haut, cela s'est souvent fait par le biais du racisme, sous une forme ou une autre. Ainsi, il ne s'agit pas d'une question de « minorité » ou de « majorité », mais plutôt d'égalité et d'équité sociales. Ces deux notions ignorent la couleur.

Par conséquent, il n'est point surprenant d'apprendre que les intellectuels africains qui insistent sur l'africanité n'y pensent pas seulement comme une condition nécessaire pour résister à la domination extérieure, mais également comme une condition nécessaire pour instituer la social-démocratie en Afrique. A l'appui de cette supposition, on pourrait parler des travaux de chercheurs africains tels que Joseph Ki-Zerbo, Claude Ake, Kwesi Prah, Ernest Wamba dia Wamba, Jacques Delpechin et de nombreux autres moins évidents. Ils lancent un appel pour un nouveau panafricanisme qui ne tolère ni la dépendance extérieure, ni l'autorita-

risme intérieur, pas plus que le dénuement social. On en parle actuellement de façon métamorphique comme d'une « seconde indépendance » ou d'une « renaissance africaine ». C'est un aperçu d'une utopie qu'il faut traduire en programmes réalisables.

Lorsque le mouvement pour la démocratie a balayé le continent vers la fin des années 1980 et le début des années 1990, on aurait pu penser qu'il allait marquer le début d'une ère nouvelle en Afrique. Hélas ! Cela n'a pas été le cas. Le mouvement n'a réussi qu'à introduire un nouveau type d'autoritarisme, à savoir « l'autoritarisme démocratique », étant donné que les deux principaux critères de son institution étaient le multipartisme et les élections régulières. Ces deux aspects se sont révélés entachés de fraude et les citoyens africains se sont retrouvés à la case départ. Les chercheurs africains, autant que l'on sait, n'ont pas pu expliquer pourquoi il en était ainsi. Ils ont fait allusion, de façon peu convaincante, à la fragilité de la société civile en Afrique. La question qui a suscité la curiosité, cependant, étant la suivante : si cette même société civile avait été assez forte pour balayer l'ancienne génération de dictateurs africains, pourquoi n'a-t-elle pas pu combattre les nouveaux petits dicta-

teurs ? Qui plus est, on ne peut pas dire que toutes les sociétés africaines ont des sociétés civiles fragiles. Par exemple, on ne peut guère accuser l'Afrique du Sud (et le Zimbabwe d'ailleurs) d'avoir une société civile fragile. Pourtant, alors que la démocratie libérale formelle règne dans ce pays, on ne peut pas prétendre que sa société civile a été en mesure de garantir la social-démocratie. Lorsque le futur Président Thabo Mbeki, dans ses heures de gloire, a proclamé que la révolution sud-africaine est « inachevée » et, en conséquence, a déclaré sa grande ambition pour une « renaissance africaine », à quoi faisait-il réellement allusion ? Quoi que ce fut et soit encore, il est évident qu'il ne peut pas réaliser son rêve sans un travail ou des contributions intellectuelles, importants.

Ainsi, au lieu de perdre du temps à discuter de questions stériles telles que la race et dans quelle mesure les Africains sont noirs ou pas si noirs que cela, il ya, apparemment, des problèmes conceptuels plus pertinents auxquels les intellectuels africains pourraient consacrer leur énergie. Par exemple, la question de la social-démocratie par rapport au développement social n'a pratiquement pas été clarifiée. Par ailleurs, on pourrait se poser les questions suivantes : au nom de l'africanité,

comment les Africains combattent-ils le racisme sans être entraînés dans des discours stériles tels que ceux proposés par certains universalistes auto-désignés ? Ensuite, au nom du panafricanisme, comment les Africains concilient-ils le fait d'être un État et l'intégration régionale ? Malgré l'existence d'organisations sous-régionales telles que la CEDEAO et la SADC, il est évident que les méta-nationalistes africains ne détiennent pas de formules claires pour résoudre la tension manifeste entre l'esprit de clocher et l'universalisme dans leur propre contexte, encore moins dans le contexte mondial. Ce sont là certaines des questions qui pourraient donner à l'africanité un référent de fond. En outre, il se pourrait bien que leur résolution instaure le projet de renaissance africaine. En d'autres termes, l'Afrique n'a pas besoin d'une renaissance simplement métaphorique, mais réelle. Durant ces quelque trois dernières décennies, l'Afrique a connu le marasme. Comme on en conviendra aisément, l'on ne peut combiner fierté et perversion, ou combattre le racisme sans faire ses preuves (y compris le tiers-monde réellement méprisé au sein de l'Europe « unifiée »). Pour le moment, il est bon de reconnaître le fait que le chemin plus loin est pavé de pierres et que certaines des blessures dont on souffre sont volontaires.

* *Bulletin du CODESRIA*, numéro 3&4, 2001 (p. 16-19).



Archie Mafeje et son épouse, Shahida El Baz



Mafeje recevant le prix du CODESRIA des mains de Samir Amin à la Conférence du 30e Anniversaire, Dakar, 2003



Tandeka Mkiwane et Archie Mafeje



Archie Mafeje et Thandika Mkandawire à la Conférence sur les effets sociaux de la crise économique et les réactions en Afrique (Dakar, 21-23 juillet 1986)



Archie Mafeje et Ebrima Sall



Jimmy Adesina, John Foye et Archie Mafeje



Georges Kobou, Tereza Cruz e Silva et Archie Mafeje



Shahida El Baz, Archie Mafeje et Sulaiman Adebowale



7e Assemblée Générale du CODESRIA,
10-14 février 1992



Adebayo Olukoshi avec Archie Mafeje



El hadj Sané avec Archie Mafeje



Ali El Kenz et Archie Mafeje



Archie Mafeje, conférence commémorative du CODESRIA,
10-12 décembre 2008