

## 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 anecdo-

**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 polissons 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).<sup>2</sup> 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 Mafeje<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup>

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.<sup>6</sup>

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-Congo<sup>7</sup> – 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.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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 Adesogan<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup>

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*,<sup>13</sup> 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,<sup>14</sup> 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](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.