

L'argumentation sur le Mungiki et la retraditionnalisation de la société : une quête de reconnaissance ?

Cette note succincte est une critique de l'analyse par Peter Kagwanja du Mungiki, qui est ancrée dans la retraditionnalisation de la société et l'instrumentalisation de cadres de désordre. Ce sont deux cadres liés, qui ont éclairé les travaux de Patrick Chabal, Jean-Pascal Daloz et Stephen Ellis.¹ L'article démontre le lien entre la retraditionnalisation du cadre de société et la récente recommandation d'Ellis pour une nouvelle tutelle d'États africains qui ont prétendument échoué.² Il montre que la tutelle, en tant que proposition de recolonisation, est fondée sur la piètre opinion que se fait Ellis du nationalisme africain. En dernière analyse, l'article soutient que les chercheurs africains, tels que Kagwanja, prennent de gros risques lorsqu'ils conceptualisent des mouvements tels que le Mungiki en partant de cette perspective très imparfaite, principalement axée sur la guerre, le chaos, l'anarchie et la violence, autant d'aspects qu'Ellis et ses associés lient au traditionnel. L'article identifie le centrage d'intérêts personnels occidentaux comme étant le but caché d'une interprétation aussi pessimiste des réalités africaines, quand bien même ces intérêts sont présentés de façon prétentieuse comme emphatiques pour les africains. En conséquence, il s'agit à la fois d'une note personnelle à Kagwanja et d'une réplique à Ellis.

Kagwanja a eu une vie universitaire très prolifique. La qualité et la quantité de ses publications ont été régulières et impressionnantes. Il a publié plusieurs articles, certains dans des revues « réservées » comme *African Affairs* (ci-après appelée AA). AA est une revue rare, en effet, à cause de sa longue histoire de représentation des autochtones, et en particulier par la façon dont les éditeurs décident de ce qu'ils doivent accepter ou rejeter. Récemment, Stephen Ellis nous a fait réviser, Shadrack Nasong'o et moi, un article que nous avons présenté trois fois, seulement pour qu'il le déclare trop « journalistique » pour être publié. Il nous a également fait savoir qu'on lui avait soumis un très grand nombre d'articles de haute qualité, ce qui fait qu'il ne pouvait publier le nôtre. Naturellement, nous aurions été

Godwin Rapando Murunga
Kenyatta University,
Nairobi, Kenya

surpris qu'AA acceptât de publier notre article. Mais nous l'avions conçu de telle sorte que les éditeurs n'aient pas de bonne raison intellectuelle de le rejeter. Alors que nous étions en train de réviser et de réorganiser l'article, nous en sommes venus à apprécier à leur juste valeur les mots de Nyamnjoh, selon lesquels les chercheurs africains sont « confrontés au dilemme crucial de choisir entre sacrifier la pertinence pour la reconnaissance, ou la reconnaissance pour la pertinence ».³

Je raconte cette histoire à titre de commentaire sur le genre de pressions subies par de nombreux chercheurs africains dans leur tentative de se faire publier dans des revues occidentales, et le compromis qu'ils doivent faire assez souvent entre reconnaissance et pertinence. Dans « Power to Uhuru », Kagwanja fait un choix particulièrement pernicieux pour la reconnaissance. Son argument emprunte, sans aucun esprit critique, l'idée d'Ellis d'un passage visible de la modernité à la retraditionnalisation de la société, en la prenant au pied de la lettre. Il ne cherche pas à théoriser et à expliquer le concept de retraditionnalisation. En conséquence, ses analyses des activités de Mungiki n'arrivent pas à prendre avec la démarche qu'il se propose d'adopter. Il semble s'être accroché aux deux perspectives du désordre et de la retraditionnalisation de la société, simplement pour attirer l'attention de ceux qui contrôlent l'accès à la publication chez AA. Une telle attitude est décourageante, car jusqu'alors, Kagwanja était un analyste de premier plan de la question de la jeunesse/générationnelle dans la politique kenyane, dont la position interprétative désignait les réalités kenyannes.⁴ Pour cela, d'autres lui faisaient des compliments, à l'exemple de Mshai Mwangola dont les travaux cherchent à sauver les discours sur les jeunes de la conception trop négative des activités des jeunes, à travers le prisme pessimiste de la criminalité, du chaos, de la vio-

lence ou de la guerre. D'autres chercheurs comme Abubakar Momoh et Musambayi Katumanga ont apporté d'importantes contributions à cette discussion en situant la violence des jeunes dans le contexte de la nature de l'État lorsqu'il est contraint de faire des réformes. Naturellement, il y a l'étude éclairante de Mamadou Diouf sur la jeunesse sénégalaise, que Kagwanja ne mentionne pas.⁵ Pour comprendre pourquoi, examinons de près les outils conceptuels de Kagwanja.

En fait, la description éclairante que fait Kagwanja du Mungiki est recouverte des notions imparfaites de retraditionnalisation du régime politique et d'instrumentalisation du désordre. Sa conclusion est particulièrement significative, dans la mesure où elle désigne une logique obsolète de la modernisation. « Le Mungiki », déclare-t-il, « signifiait non seulement une logique d'instrumentalisation du désordre qui a caractérisé l'ère du multipartisme au Kenya, mais aussi, l'effort de retraditionnalisation de la gouvernance dans un espace essentiellement moderne ».⁶ En juxtaposant « tradition » et « modernité », Kagwanja pose d'importantes questions épistémologiques et méthodologiques. Cette démarche est particulièrement préoccupante dans le contexte de l'historiographie récente sur l'État africain. L'essentiel de cette historiographie cherche à trouver la meilleure épithète pour décrire l'État africain au lieu de localiser complètement les causes profondes de ces conflits dans l'économie politique des processus jumeaux de localisation et mondialisation. « La retraditionnalisation de la société » et « l'instrumentalisation du désordre » sont des notions qui ont émergé de cette historiographie discréditée ; elles ont été généralisées dans les années 1990 par un réseau africaniste regroupant des personnes comme Bayart, Ellis, Chabal, Daloz et Béatrice Hibou.⁷ Vers la fin des années 1990, ces africanistes ont commencé à « concrétiser » leurs arguments à travers la collection « Africa Issues » ; d'abord, comme moyen d'apporter le « meilleur » des œuvres d'africanistes français au monde anglais, et aussi, comme base de revendication d'une certaine nouveauté pour leur perspective. Leurs arguments ont reçu quelques ap-

plaudissements dans la communauté africaniste vivant en Europe et aux États-Unis, où la frénésie des épithètes avait suivi son cours. Mais ces études ont été largement rejetées en Afrique, sauf, bien entendu, par une minorité de chercheurs.

Cette pensée « nouvelle » a été rejetée par plusieurs chercheurs du continent pour un certain nombre de raisons. Les notions de retraditionnalisation s'inspirent d'une logique de la mission civilisatrice qui, jusque dans les années 1940, définissait les incursions européennes sur le continent. Construite autour d'une interprétation anthropologique des institutions et cultures africaines, cette mission mettait en question l'humanité des africains, justifiait leur colonisation et posait cette domination comme un moteur de la modernisation des autochtones. La modernisation coloniale est devenue le chemin qui mène l'Afrique du cœur des ténèbres à la modernité. Sa logique unilinéaire était le fondement de l'expansionnisme qui a succédé à la mission civilisatrice après les années 1940, un expansionnisme actuellement autorisé sous l'hégémonie américaine et autorisé à nouveau par le néolibéralisme du FMI et de la Banque mondiale.⁸ Dans *Criminalization of the State*, Bayart et al. évoquent le retour de l'Afrique au cœur des ténèbres tandis que dans *Africa Works*, Chabal et Daloz écrivent sur l'instrumentalisation du désordre en tant que retraditionnalisation plausible de la société. Il faut être un africaniste audacieux pour coucher par écrit de telles notions, dans ce monde où règne le politiquement correct.

Dans sa critique de Bayart, Chabal et Daloz, Guy Martin conclut avec justesse que les deux ouvrages étaient « longs du point de vue théorique, mais courts quant au fond ».⁹ L'article de Kagwanja semble conçu pour apporter le fond, et c'est très démoralisant. Les choses auraient pu s'arranger si le fond « fourni » par Kagwanja apportait des preuves précises à l'appui des concepts adoptés. Malheureusement, ce « fond » ne peut marcher qu'avec son cadre conceptuel, grâce à une mauvaise interprétation de la politique générationnelle au Kenya. D'abord, il n'existe pas de ligne définissant ce qui passe pour traditionnel ou moderne. Ces deux domaines s'imbriquent de façons complexes en Afrique, et de manière à faire de la dichotomie une parodie de la réalité. Les étiquettes dichotomiques sont souvent utilisées dans les discours africanistes comme des leurres à la mode, visant à si-

tuer les problèmes africains exclusivement sur le terrain local. Quel meilleur moyen de mettre l'accent sur les causes internes des problèmes africains que de se focaliser sur le local qui, la plupart du temps, est compris comme étant culturel ?¹⁰ Quel meilleur moyen de mettre hors de cause le lien externe que de mettre l'accent sur la tradition et prévenir des dangers qu'elle constitue pour la modernité ? Les arguments de Bayart ont été remarqués parce qu'ils éliminent le colonialisme occidental comme explication de la nature de l'État en Afrique. En ce qui concerne Ellis, Mkandawire écrit ceci : « Ellis s'intéresse au « local » et au « culturel » précisément parce que cela lui permet de les détacher du global, d'une part, et de l'« économique » et du « politique », d'autre part ».¹¹ Il ne faudrait donc pas s'étonner qu'il recommande à présent une nouvelle tutelle des États africains qui ont prétendument échoué.¹²

Deuxièmement, la définition par Kagwanja de la retraditionnalisation est de mauvaise qualité et très peu convaincante. De fait, il ne théorise guère la notion. Le simple fait qu'un groupe d'autodéfense s'inspire des « idiomes précoloniaux d'organisation basés sur des systèmes d'âge hiérarchiques » ne constitue nullement une retraditionnalisation du régime politique.¹³ Autrement, les nombreuses fois où les idiomes précoloniaux d'organisation ont été invoqués en Afrique postcoloniale feraient de toute cette histoire postcoloniale un processus de retraditionnalisation. Suivant la même logique, cela veut dire que chaque fois qu'un groupe de personnes s'emparent de lances, de flèches ou de sabres et se peignent d'ocre rouge ou revêtent le shuka traditionnel pour attaquer d'autres, nous devrions y voir une retraditionnalisation de la société et une instrumentalisation du désordre. La mesure dans laquelle cette description dévalorise la culture et nous invite à ignorer des éléments plus généraux de l'économie politique est remarquable. Et pourtant, ces approches de l'économie politique ont inspiré des décennies de recherche éclairante sur le continent que des notions telles que la retraditionnalisation sont en train d'abâtardir.

Chose curieuse, Kagwanja fait à peine référence à cette littérature inspiratrice. En effet, les adjectifs qu'il emploie pour parler des chercheurs africanistes dont il a choisi d'exploiter les perspectives justifient amplement l'affirmation qu'il cherchait à attirer l'attention de ceux qui contrôlent l'accès aux publications. Alors que

Grace Wamue, sans doute le principal chercheur africain qu'il cite en dehors de lui-même, s'est « dévoilé », dit-il, John Lonsdale « a puissamment argumenté », David Anderson « a argumenté de façon pertinente » ou « a analysé avec lucidité ». On peut comprendre pourquoi Lonsdale occuperait une place centrale dans le raisonnement de Kagwanja, du fait qu'il est le chercheur britannique phare dans l'étude du Kenya en ce moment. Cependant, ceux qui se servent des notions de « tribalisme politique » et d'« ethnicité morale » de Lonsdale « oublient » souvent, de façon commode, que Peter Ekeh a fait cette distinction éclairante dans sa notion de « deux publics », il y a trois décennies de cela.¹⁴ La notion d'Ekeh était une notion pionnière. Dans un article visant à canoniser la contribution d'Ekeh, Osaghae montre comment d'autres chercheurs, partant de l'analyse pionnière d'Ekeh, ont emprunté, utilisé et abusé de son argument. S'agissant des omissions que ces chercheurs favorisent au sujet de l'œuvre pionnière d'Ekeh, la plupart d'entre eux refusent de reconnaître la centralité du colonialisme dans son argumentation et l'impact de ce dernier sur la nature de l'État et de la société civile en Afrique. Ekeh a fait remarquer que « C'est vers l'expérience coloniale que doit se tourner toute conceptualisation valable de la nature unique de la politique africaine ».¹⁵

Or, la notion de retraditionnalisation de la société est bien centrée sur l'Afrique précoloniale. Elle cherche à identifier uniquement les aspects qui valident une interprétation locale/culturaliste de la politique africaine. La religion, les symboles culturels, la sorcellerie, la grammaire locale, les atours communautaires, le trafic de têtes, et cetera, y occupent la place d'honneur, sans se préoccuper de l'économie politique plus large relative au colonialisme, au néocolonialisme et au contexte néolibéral, dont les effets sur l'Afrique ont compliqué, plutôt qu'ils n'ont facilité, sa tentative de réparer les torts antérieurs.¹⁶ C'est presque comme si la culture est une persistance particulièrement précoloniale dans le moderne, quelque chose qui marque l'écart de l'Afrique par rapport à la norme universelle, à telle enseigne qu'une société en train de se retraditionnaliser est perçue comme étant en recul du point de vue de la modernité. L'amnésie au sujet du colonialisme a bouclé la boucle dans les écrits d'Ellis. Il rejette le nationalisme et recommande la tutelle, ce que Richard Joseph appelle « couplage de

pays' (« *country-pairing* »). Dans une étude récente, Ellis recommande « une nouvelle forme d'engagement international en Afrique, à savoir, la tutelle pour certains états qui ont échoué ». Sans chercher à approfondir comment cette nouvelle forme se distinguera de l'ancienne, Ellis en appelle à des « coentreprises multilatérales, dans lesquelles certains pays et institutions partagent le contrôle des opérations clés ». Chose curieuse, Ellis recommande que « les Nations Unies continuent de jouer un rôle fondamental (quoique non administratif) étant donné qu'elles sont les seules à pouvoir conférer le type de légitimité essentiel pour de tels projets ». Il plaide ensuite au nom des africains pour un représentant africain symbolique au sein d'un Conseil de sécurité élargi, arguant que « cela donnerait aux africains le sentiment d'être des partenaires à part entière de cet organe ».¹⁷ A-t-il dit « donner le sentiment » ?

De mon point de vue, la recommandation d'Ellis émane logiquement de l'interprétation culturaliste de l'Afrique discutée plus haut. La logique est simple : si le problème est interne à l'Afrique, alors la solution doit être externe ! Par conséquent, il n'est guère surprenant qu'il recommande la recolonisation qu'il appelle tutelle. Mais une telle recommandation ne peut pas marcher dans un contexte où les gens continuent de croire à la gloire du nationalisme. C'est ce qui explique son souci tragique de rejet du nationalisme. Pour lui, « l'âge d'or de la décolonisation et du nationalisme en Afrique ne s'est pas soldé, dans la plupart des cas, par des états souverains qui ont réussi ».¹⁸ Mais Ellis fournit à la décolonisation et au nationalisme de faux motifs. L'idée de la décolonisation et du nationalisme était l'autodétermination d'un peuple colonisé, et non la création d'états souverains réussis. De tels états étaient des conséquences fortuites de la lutte principale pour l'autodétermination d'un peuple. Si l'Afrique n'a pas pu créer des états souverains réussis, est-ce que se soumettre à la tutelle est une solution possible ?

Par-dessus tout, si une conférence d'un Basil Davidson aux africains sur les échecs du nationalisme peut avoir quelque chose de rafraîchissant, on ne peut pas en dire autant de Stephen Ellis.¹⁹ Après avoir distingué Davidson, appliquons la même logique que celle d'Ellis pour rejeter le nationalisme. Ellis rejette le « prisme idéologique étroit du nationalisme » qui a servi à interpréter la violence à grande échelle, organisée, du fait qu'il

s'agit de créations européennes.²⁰ Mais qu'est-ce qui l'autorise lui, un chercheur européen, à donner des conférences aux africains sur les faiblesses du nationalisme ? Troisièmement, la notion de tutelle d'Ellis est conceptualisée de façon cavalière et son idée des autochtones en tant que « partenaires à part entière » de la tutelle est suspecte. D'abord, il n'existe aucune solution de continuité qui garantirait une nouvelle sincérité aux incursions occidentales en Afrique. Ensuite, pourquoi les partenaires locaux, comme on les appelle, devraient-ils faire partie de la solution alors que, comme le souligne Ellis, ils « ont développé un intérêt pour le désordre et en manifestent très peu pour l'émergence d'un état efficient » ?²¹ Naturellement, Ellis a raison quand il note que « l'ingérence extérieure envahissante » est « difficile à avaler pour les nationalistes africains ». C'est parce que nous sommes habitués au zèle missionnaire qui va de pair avec de telles recommandations. Et Ellis n'est pas différent. Son gène de missionnaire l'amène à conclure en plaçant au centre l'intérêt personnel de l'Occident. « L'Occident », recommande-t-il, « devrait adopter une nouvelle forme éclairée d'intérêt personnel et être ouvert à la participation à des engagements d'un genre nouveau en Afrique ».²² Cet intérêt personnel, nous l'appelons impérialisme en Afrique. Il explique pourquoi de nombreux nationalistes doivent toujours se méfier de certains de nos bons anges.

Ainsi, Kagwanja devrait se désengager de ce type de pensée pessimiste pour poser sa question d'une autre manière, s'il espère arriver à une conceptualisation plus large et plus précise du rôle du Mungiki dans la politique kenyane et ce, malgré l'attrait de la reconnaissance dans les revues occidentales. Plutôt que d'inscrire le Mungiki dans une notion préconçue de retraditionnalisation de la société, il peut s'avérer bénéfique de se demander quels types de forces sont toujours constamment en train de s'organiser à l'arrière scène, relativement aux mouvements et groupes d'autodéfense comme le Mungiki. Poser la question de la sorte, c'est reconnaître que les forces ne sont pas toujours les mêmes, que leurs intérêts changent constamment et, à ce titre, ne convergent pas toujours. La question ainsi posée, il est difficile d'offrir des explications faciles, comme la retraditionnalisation de la société, pour la simple raison que la retraditionnalisation ou l'instrumentalisation, quand elle est

précédée du mot « classique », déhistoricise ces mouvements et les gèle dans le temps. Il n'existe aucun mouvement en Afrique, ou ailleurs du reste, dont l'objectif est tout simplement la retraditionnalisation de la société. Nombre de ces mouvements sont engagés dans une lutte pour le pouvoir, et les forces et intérêts agissant derrière empruntent des symboles culturels et la grammaire locale pour les utiliser dans le cadre de la lutte élargie pour le pouvoir. D'où l'utilité, lorsque l'on traite de ces questions, de faire une distinction conceptuelle entre objectifs et moyens, tout en comprenant que les deux sont, en réalité, étroitement liés. La plupart du temps, la perspective culturaliste s'est employée à décrire les moyens, tout en ignorant les objectifs. De telles études empruntent alors un long détour à la recherche de preuves de cette « tradition historique », et Kagwanja représente la plus récente tentative d'intégration de la preuve dans la notion « classique ».

J'ai un penchant pour l'analyse de Mkandawire.²³ Elle pose certaines questions fondamentales et il est sans doute plus utile de s'y engager que de se livrer à l'entreprise ignominieuse qui consiste à apporter un fond aux notions de retraditionnalisation de la société. L'analyse de Mkandawire peut être utile, en termes de connaissance de la dynamique rurale-urbaine des mouvements comme le Mungiki. En fait, aussi loin que va cet argument, il est possible d'infléchir l'hypothèse centrale de Mkandawire que les mouvements rebelles, pour la plupart, marchent des milieux ruraux aux sources d'influence urbaines. Et si ces mouvements n'étaient pas les vastes mouvements rebelles engagés dans de grands conflits ? Et s'il s'agissait de groupes d'autodéfense de moindre envergure, comme le Mungiki ? Il convient de noter que le Mungiki ne s'est pas contenté de marcher sur la ville ; il l'a fait tout en conservant stratégiquement ses racines en milieu rural. Cela, parce ses intérêts sont, par nature, différents et plus petits. Etre à cheval sur les domaines urbain et rural demeure l'objectif central du Mungiki pour deux raisons. La première, c'est par souci de sécurité. La deuxième, c'est qu'il n'est pas certain que le Mungiki soit en quête de pouvoir étatique. En effet, son caractère unique réside dans le fait que sa marche vers la ville obéit à des objectifs ordinaires de dispositions sociales, même si de telles dispositions sont prises de façon violente. En tant que groupe,

son programme d'action n'en fait pas un prétendant viable au pouvoir étatique. Aussi se contente-t-il de profiter du déclin en milieu urbain pour soutirer des rentes à ceux qu'il tient en otage. Compte tenu de la nature de ses objectifs, le Mungiki restera un mouvement faible, qui se prête à la cooptation, la manipulation politique et la défection intermittente de ses principaux membres lorsque le mouvement subit la pression politique ou lorsque l'État ou les politiciens leur font miroiter de meilleures perspectives. Mais qu'est-ce qui rend cette cooptation et cette manipulation possibles ? Il y a là matière à débattre. Est-ce à cause des faiblesses et du manque de principe de ses leaders, ou à cause de l'influence et du pouvoir de l'élite au sein du régime Moi ou Kibaki ? Pour Katumanga, c'est un peu des deux.²⁴

En somme, Kagwanja n'a aucune bonne raison d'adopter les cadres de retraditionalisation et d'instrumentation. Ces cadres sont problématiques à cause de la langue dans laquelle ils sont formulés et de leur tentative d'assainissement de postulats théoriques démodés et discrédités. Mais ce nouvel ordre mondial utopique de réaffirmation impériale a permis une vague d'expérimentation théorique des réalités africaines. Bon nombre de ces théories prétendument nouvelles ne font qu'habiller d'un langage nouveau de petites portions de positions théoriques obsolètes. Ceux qui sont chargés du rhabillage sont enhardis par la faible position de l'Afrique dans l'ordre mondial. Pourtant, nombre des analystes responsables de cette expérimentation détiennent des postes clés de contrôleurs d'accès dans l'industrie de l'édition universitaire. Les jeunes chercheurs africains pourraient être très tentés de s'attirer leurs faveurs. C'est ce qui a souvent mis les chercheurs africains dans la position non enviable de sacrifier la pertinence au profit de la reconnaissance ou la reconnaissance au profit de la pertinence, dans leurs choix de publication. Il est clair que dans cet exemple, Kagwanja a opté pour la première. C'est là que réside le risque tragique que sa recherche devienne non pertinente, du moins pour les personnes à propos desquelles il écrit.

Notes

1. Voir Peter Mwangi Kagwanja, « Power to Uhuru » : Youth and Generational Politics in Kenya's 2002 Elections', *African Affairs*, 105/418, pp. 51-75; Jean-François Bayart et al., *The Criminalization of the State in Africa*,

Oxford : Institut international africain en association avec James Currey ; Bloomington : Indiana University Press, 1999 et Patrick Chabal et Jean-Pascal Daloz, *Africa Works : Disorder as Political Instrument*, Oxford : Institut international africain en association avec James Currey ; Bloomington : Indiana University Press, 1999.

2. Stephen Ellis, 'How to Rebuild Africa', *Foreign Affairs*, Vol. 84, Numéro 5, septembre-octobre 2005, pp. 135-148.

3. Francis Nyamnjoh, « From Publish or Perish to Publish and Perish : What "Africa's 100 Best Books" Tell Us about Publishing in Africa », *Journal of Asian and African Studies*, Vol. 39, N° 5, 2004, p. 333.

4. Voir son ouvrage intitulé 'Facing Mount Kenya or Facing Mecca? The Mungiki, Ethnic Violence and the Politics of the Moi Succession in Kenya, 1987-2002', *African Affairs*, Vol. 102, N° 406, pp. 25-49.

5. Abubakar Momoh, 'Youth Culture and Area Boys in Lagos', dans Attahiru Jega, dir., *Identity Transformation and Identity Politics under Structural Adjustment in Nigeria*, Uppsala : Nordic Africa Institute, 2000 ; Musambayi Katumanga, 'A City Under Siege : Banditry & Modes of Accumulation in Nairobi, 1991-2004', *Review of African Political Economy*, Vol. 32, N° 106, décembre 2005, pp. 505-520, et Mamadou Diouf, 'Urban Youth and Senegalese Politics : Dakar 1988-1994', *Public Culture*, Vol. 8, 1996, pp. 225-249.

6. Kagwanja, "Power to Uhuru", p. 73.

7. Jean-François Bayart et al., *The Criminalization of the State in Africa*, Oxford : Institut international africain en association avec James Currey; Bloomington : Indiana University Press, 1999, et Patrick Chabal et Jean-Pascal Daloz, *Africa Works : Disorder as Political Instrument*, Oxford : Institut international africain en association avec James Currey; Bloomington : Indiana University Press, 1999.

8. Paul Tiyambe Zeleza, *Manufacturing African Studies and Crises*, Dakar : CODESRIA, 1997, pp. 218-240

9. *Africa Today*, Vol. 47, N°s 3/4, 2000, p. 179.

10. C'est un argument que Mkandawire défend énergiquement dans son débat avec Ellis. Voir Stephen Ellis, 'Violence and History: A Response to Thandika Mkandawire', et Thandika Mkandawire, 'Rejoinder to Stephen Ellis', *Journal of Modern African Studies*, Vol. 41, N° 3, 2003, pp. 457-475 et pp. 477-483.

11. Mkandawire, 'Rejoinder to Stephen Ellis', p. 480.

12. Richard Joseph fait aussi cette recommandation, qu'il appelle « couplage de pays » ('country-pairing') et qui aurait pour but « de renforcer les capacités dans des secteurs spécifiques ». On se demande si Joseph est conscient du fait qu'aujourd'hui, l'Afrique possède beaucoup plus d'experts étrangers qu'il n'y ait jamais eu d'officiers coloniaux, et qu'aucun d'entre eux n'a apporté d'innovation significative dans le renforcement des capacités. Pour la recommandation, voir Richard Joseph, 'Strengthening Development Capacity in Africa', un document de travail présenté à la conférence sur l'aide, la gouvernance et le développement en Afrique, qui s'est tenue du 12 au 14 mai 2005 à Northwestern University, p. 3.

13. Kagwanja, « Power to Uhuru », p. 59.

14. Peter P. Ekeh, 'Colonialism and the Two Publics in Africa : A Theoretical Statement', *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 17, N° 1, 1975, pp. 91-112.

15. Eghosa E. Osaghae, 'Colonialism and Civil Society in Africa : The Perspective of Ekeh's Two Publics', Article présenté à l'occasion du Symposium on Canonical Works and Continuing Innovation in African Arts and Humanities, Accra, Ghana, 17-19 septembre 2003, p. 3. Pour la citation, voir Ekeh, 'Colonialism and the Two Publics in Africa', p. 93.

16. Luise White, 'The Traffic in Heads: Bodies, Borders and the Articulation of Regional Histories', *Journal of Southern African Studies*, Vol. 23, N° 2, 1997, pp. 325-338.

17. Ellis, 'How to Rebuild Africa', p. 145.

18. Ellis, 'How to Rebuild Africa', p. 148.

19. C'est là un contraste évident, compte tenu de la longue histoire d'engagement de Basil Davidson dans le nationalisme africain et ses luttes ardentes aux côtés de nombreux nationalistes africains. C'est pour cette raison que son ouvrage *The Black Man's Burden : Africa and the Curse of the Nation-State*, New York : Times Books, 1992 était généralement bien accueilli.

20. Ellis, 'Violence and History', p. 472.

21. Ellis, 'How to Rebuild Africa', p. 143.

22. Ellis, 'How to Rebuild Africa', p. 148.

23. Thandika Mkandawire, 'The Terrible Toll of Post-colonial 'Rebel Movements' in Africa : Towards an Explanation of the Violence against the Peasantry', *Journal of Modern African Studies*, Vol. 40, Numéro 2, juin 2002, pp 181-215.

24. Katumanga, 'A City under Siege'.