

malaise profondément ancré dans le psyché africain, qui empêche les Noirs de s'autogouverner dans un environnement de démocratie moderne ». Après avoir interviewé Ian Smith, le Premier Ministre de la Rhodésie, de 1965 à 1980, Boynton se surprend à « éprouver de la sympathie pour les vieux conservateurs convaincus ». Il a même trouvé le champion libéral, Garfield Todd, tout déprimé et déçu par la situation post-indépendance dans les années 80. Il affirme que l'Afrique du Sud peut connaître un meilleur avenir, à condition que la communauté blanche productive y reste.

On pourrait facilement condamner ce livre du fait de son aspect réactionnaire, mais ce serait mal l'interpréter. Boynton essaie ici de nous brosser un tableau plus nuancé de la communauté blanche en Afrique. Il est pour une Afrique du Sud non raciale. Il espère que la vision de Turner finira par triompher. Il pense qu'il est inexact d'affirmer que les Blancs sont de nature raciste.

Boynton s'attaque à des questions difficiles qui doivent être abordées de front. Sommes-nous en train de construire une nation inclusive où les différentes populations et civilisations de l'Afrique du Sud se mélangent ? Ou alors, allons-nous finir comme l'Algérie (l'autre pays africain qui comptait une importante population

de colons au moment de l'indépendance), où le nationalisme exclusif a fini par triompher, contraignant les colons à rentrer en France ?

Pour pouvoir répondre à ces questions, il nous faut aller au-delà du « monde imaginaire » que Boynton décrit dans son ouvrage. Malheureusement, son livre reproduit l'approche blanche, au lieu de la transcender. Selon Boynton, « la période de Durban » (un moment de grande agitation politique et intellectuelle, dans les années 70) était exclusivement un fait blanc. Aucune mention n'est faite à Steve Biko et à ses homologues qui avaient formulé la philosophie historique de la conscience noire. Il n'y a non plus aucune référence aux unionistes noirs, ni aux activistes du Congrès national africain clandestin. L'auteur se contente d'être un observateur, un spectateur, un visiteur de l'Afrique enfermé dans son monde blanc, même s'il se décrit comme un « Africain blanc ».

Le but de Boynton est de remettre en cause le système binaire réducteur selon lequel les Blancs sont les oppresseurs et les Noirs les opprimés. Il mène cette mission avec succès. L'apartheid n'aurait pas été possible sans la collaboration active de certains Noirs, et la tradition du non-racialisme n'aurait pas existé, si certains Blancs n'avaient pas refusé de jouer le rôle d'opresseurs.

Ce qui semble intéressant, c'est que cet ouvrage ne s'intéresse pas à ces Blancs qui ont participé au mouvement de libération. Boynton s'intéresse plutôt à une nouvelle génération de progressistes professionnels blancs qui ont contribué à mettre sur pied le mouvement travailliste moderne. Même s'il est vrai que ces hommes et femmes font partie de l'élite blanche, ils ont cependant fait preuve d'un sens du service qui est assez rare dans ce monde post-moderne dans lequel prévaut un certain individualisme exacerbé. Ils sont aujourd'hui impliqués dans la construction de la nouvelle Afrique du Sud : Alec Erwin, ministre du Commerce et de l'industrie, Nicholas Haysom, conseiller juridique du Président, Halton Cheadle, architecte du nouveau système travailliste de relations, Charles Nupen, ancien directeur de la Commission pour la conciliation, la médiation et l'arbitrage (CCMA).

Graham Boynton a écrit un livre qui pousse à la réflexion, et qui constitue le point de départ idéal pour un débat concernant l'avenir des Blancs. Mais pour que celui-ci ait un sens, il devrait inclure les craintes et espérances des Noirs et des Blancs. Le chemin conduisant à une nation multicolore est long, mais si l'on n'écoute pas ce que toutes les voix ont à dire, il n'y aura tout simplement pas de nation multicolore.

Le masque de la race ? Réflexion sur la notion de race après l'Apartheid : réponse à Fred Hendricks

Dans son éclairant article intitulé *Inter-personal Racism After Apartheid* (*Bulletin du Codesria*, nos. 1 & 2, 2002), le sociologue sud-africain Fred Hendricks, écrit : « Je suis étonné par le peu d'intérêt intellectuel que les sociologies accordent aux questions de race et au racisme en Afrique du Sud ». Cette situation est effectivement surprenante, car l'histoire de l'Afrique du Sud est étroitement liée au colonialisme, à la ségrégation raciale et à l'apartheid. Hendricks note que son « projet consiste à encourager un débat dynamique autour de la notion de race... ». Dans ce cadre, j'aimerais prendre en compte ses recommandations et présenter un certain nombre d'idées inspirées par sa contribution

Suren Pillay
Dept of Political Studies,
University of the Western Cape
South Africa

provocatrice, dans laquelle il relie l'histoire structurelle du racisme à ses propres réflexions biographiques sur ses expériences racistes, en tant qu'intellectuel noir et sud-africain.

Le monde universitaire s'est timidement interrogé sur la relation entre le monde académique et les idées et pratiques déterminées par l'histoire, telles que l'esclavage, le colonialisme et l'apartheid¹, qui sont présentées comme étant repré-

sentables, d'un point de vue normatif. Après avoir posé la question de savoir pourquoi il existe si peu d'études portant sur la notion de race, Hendricks suggère que « L'historiographie de l'Afrique du Sud est basée sur un marxisme mécaniste, selon lequel la domination raciale ne serait qu'un simple produit de la nature spécifique du développement capitaliste », que cette historiographie était principalement écrite par les universitaires blancs, et que ce sont ces mêmes universitaires blancs qui continuent de déterminer les priorités de recherche dans la nouvelle Afrique du Sud. Je m'attendais à ce que Hendricks approfondisse les implications d'une analyse du problème à travers une approche marxiste mécaniste. Cependant,

je demeure perplexe lorsqu'il affirme qu'une des tâches qu'il s'est fixé est de « remettre en question la manière dont le discours sur la race a été utilisé pour masquer la continuation des inégalités de classe ». Hendricks parle d'un certain déterminisme économique qui nuirait à l'étude du passé de l'Afrique du Sud ; mais il me semble qu'il utilise ce même déterminisme idéologique pour analyser l'avenir de l'Afrique du Sud, et continue de considérer l'idéologie comme un élément « masquant » une chose véritablement réelle. En termes plus directs, la seule différence semble être que dans ce cas-ci, l'approche analytique est effectuée par un universitaire noir, plutôt que blanc.

Il me semble qu'une réflexion sur l'idée de race après l'apartheid nous offre de nouvelles occasions de réfléchir à la manière dont un moment historique particulier nous permet de méditer sur certaines idées, tout en réfutant d'autres, et nous permet également de ne pas uniquement penser à l'idée de complicité ou d'inconscience individuelle en ce qui concerne les pratiques raciales dans le milieu académique, et surtout, d'imaginer comment l'expérience de l'apartheid s'inscrit dans l'ordre possible des choses ; c'est-à-dire que ce type de réflexion nous permet de considérer le pouvoir non pas comme un élément uniquement restrictif, mais en fonction des possibilités qu'il offre. En d'autres termes, il nous permet de voir à quel point l'analyse d'une idéologie est elle-même influencée sur le plan idéologique. Cela revient à faire « un travail de pensée sur la pensée ». Dix ans après l'apartheid, nous nous trouvons dans un « espace à problèmes »², au sein duquel nous pouvons avoir différentes pensées, tout en occupant un moment qui rejette à notre insu les autres idées. Ce moment nous offre la possibilité de repenser les idées et les analyses d'un point de vue avantageux, moins soucieux de l'exigence éthique, qui définit de manière si véhémentement toutes les catégories du monde universitaire sud-africain, créant un besoin de penser à travers certains concepts et produisant certaines visions du paysage temporel ; cette exigence éthique justifie partiellement ce que Mamdani (1996) qualifiait d'« exceptionnalisme sud-africain ». Ces exigences éthiques continuent de peser sur nous, car la contrainte du financement gouvernemental de la recherche nous oblige à demeurer dans le sillage de la pensée appliquée, de la recherche de solutions et d'expertise pour résoudre les problèmes quotidiens pratiques de la majorité des individus. Ceci doit être

poursuivi. Mais je pense qu'il nous faudrait également élargir cet espace au sein duquel nous pouvons méditer sur ce que Hannah Arendt appelait la « condition humaine ». C'est peut-être ce que la « liberté » – terme que j'utilise en toute modestie et avec circonspection – pourrait offrir au monde académique sud-africain, à propos de la race. Cela pourrait correspondre à une « rupture », dans le cadre de laquelle de nouvelles possibilités se présenteraient, ainsi que de nouvelles limites, certaines entièrement formées, d'autres en cours de maturation, et d'autres encore devant être « explorées » par ceux qui en ont la capacité, car ils auront trouvé de nouvelles références leur permettant de méditer, sur le plan temporel et spatial, au sujet de l'objet de connaissance « Afrique du Sud » et de l'idée de race comme mode de subjectivité et de sujétion.

La connaissance académique et disciplinaire produite au niveau institutionnel en Afrique du Sud autour du thème de la race est très influencée par les espaces-problèmes ouverts et fermés par les pratiques de l'apartheid et par les questions posées par les chercheurs en guise de réponse. Jusqu'au début des années 90, une grande partie du monde académique pensait par rapport au système binaire domination/résistance, pour tout ce qui concernait les effets politiques d'une position académique particulière envers la démocratie nationale ou le socialisme. Les relations entre les débats universitaires et activistes, entre les luttes estudiantines au niveau des universités et le type de discussions ayant lieu dans les classes universitaires, concernant des matières telles que la sociologie, les études politiques, l'anthropologie et autres disciplines des sciences humaines étaient complexes. Je me souviens des discussions riches et passionnées que nous tenions lors des forums du « Marxist Theory Seminar » (Séminaire sur la Théorie Marxiste), à l'université de Western Cape, au Cap, qui étaient en partie organisés par Hendricks lui-même, et dans le cadre desquelles activistes et membres du monde académique se retrouvaient. Je ne cherche pas à déterminer si les professeurs travaillaient en étroite collaboration ou non avec les étudiants activistes, ou étaient pour ou contre l'apartheid, mais je m'interroge plutôt sur l'environnement dans lequel se déroulaient l'enseignement et la recherche, et sur l'environnement général hors universités, qui décidait de l'« urgence » ou de la pertinence de certaines questions. Cet environnement orientait certaines questions

vers certaines voies conceptuelles/normatives plutôt que vers d'autres, dans un cadre caractérisé par le système binaire domination/résistance, produisant ainsi des objets de connaissance particuliers méritant d'être étudiés, au vu de l'évidente existence d'« implications politiques » inhérentes à l'argument particulier d'un texte quelconque concernant la relation entre race et classe. Ces problématiques sont influencées par l'attention portée à la reproduction d'un système de classe racialisé. La question de savoir si elles font évoluer ou régresser ce système semble correspondre au principal « espace-problème » dans lequel ces problématiques sont plongées, et dont, en même temps, elles essaient de s'affranchir, aussi bien dans la ligne « libérale » que dans la ligne « marxiste révisionniste ». Je ne suis pas en train d'émettre un jugement normatif, mais juste en train d'objectiver les contours de l'espace-problème, en indiquant que nous occupons un espace différent. Il me semble que Hendricks ne saisit pas cette occasion pour réfléchir à la manière dont ces hypothèses et cette polarité continuent d'influencer son œuvre, et sur les implications de ces dernières. Je ne cherche pas à savoir si les études programmatiques font progresser ou bouleversent le capitalisme racial, ou si celles-ci ont été efficaces ou inefficaces. J'aimerais plutôt suggérer que l'on s'interroge sur la manière dont les hypothèses conceptuelles influencent les problèmes qu'elles cherchent à « dominer », au niveau spatial, et demeurent liées aux jumelles à travers lesquelles nous observons un nouvel horizon (vers lequel ces hypothèses tendent) au niveau temporel.

En quels termes alors devrions-nous penser la question de l'« appartenance au monde noir », dans l'Afrique du Sud post apartheid ? Il existe bien sûr diverses manières de procéder à cette tâche. Même si Hendricks s'inspire des écrivains britanniques caraïbéens Paul Gilroy et Stuart Hall, il a certainement abordé leur projet différemment, car ils affirment également que cette classification raciale n'est pas qu'un simple « masque » de l'inégalité de classe. Après tout, Stuart Hall s'était détourné de la nouvelle gauche britannique qui privilégiait la notion de classe, pour se tourner vers la notion de « culture », car il tentait de trouver une manière de réfléchir à l'expérience de la Race, trop vite réduite à un élément masquant les relations sociales capitalistes, par les « New Left Marxists » (Marxistes de la nouvelle gauche). Archie Mafeje a fait

part de ce malaise, dans le cadre de sa réflexion sur les anthropologues marxistes blancs travaillant sur l'Afrique³. Ainsi, l'appartenance à la race blanche est-elle un fait simultané ne faisant aucunement appel à notre registre cognitif ? Cette question peut revêtir ou non une certaine importance en fonction des dispositions de chacun envers les questions d'identité et leurs conséquences dans le monde que nous habitons. Je parle du monde que nous habitons, plutôt que du « monde » dans son acception faussement « mondiale ». Tout comme Hendricks a tenté de réfléchir sur ses propres expériences racialisées en Afrique du Sud, je pense que nous devrions également réfléchir sur la manière dont nous réfléchissons.

Dans les différents mondes dans lesquels nous vivons, en Afrique du Sud, nous avons des expériences « transtemporelles », « transspatiales » et « transsituationnelles » de l'« appartenance au monde noir ». Dans le monde étourdissant de nos présences individuelles, nos idées semblent être en relief les unes par rapport aux autres, pour être complétées, colorées, affinées ou adoucies, arrondies ou atténuées.

Considérons-nous comme des enquêteurs légistes cherchant à savoir ce que nous représentons pour les autres. Prenons Le Cap. Quittons Langa en traversant l'autoroute N2 pour atteindre Bonteheuwel. Puis allons de Bonteheuwel à Mannenberg. Prenons un taxi pour Athlone. Faisons quelques courses à Rylands. Continuons vers Mowbray. Prenons un bus en descendant Main Road. Ou alors une voiture. Passez devant Observatory, Woodstock, Salt River. Remontez Adderley Street, vers Long. Empruntez Long, puis tournez vers Waterkant, jusqu'à Tamboerskloof. Jusqu'à Camps Bay et l'immensité bleu azur de l'Océan Atlantique tout à votre droite, et l'éternel Table Mountain, par-dessus votre épaule gauche. Je viens d'énumérer un itinéraire conduisant à des endroits dont les noms peuvent être évocateurs ou non, peuvent indiquer qui y réside, quelle « identité raciale » ces endroits pourraient revêtir, et ce qui s'y déroule. Cet itinéraire lui-même peut évoquer ou non un éventuel narrateur – le Moi anonyme à travers lequel nous effectuons ce voyage.

Voici notre localité : un ensemble de noms se côtoyant, tels des passagers attendant un bus. Ils ne sont rien d'autre que des passagers, parce qu'ils se trouvent les uns près des autres à un arrêt de bus. Autrement, ils seraient des individus quelconques se dépassant les uns les autres. À présent, ils partagent la même identité

(celle de passagers) en transit, qui prennent tous le même bus, mais tous différents, en cela que ce bref mouvement qui leur confère la même identité sera dissolu et remplacé en l'espace de quelques minutes, lorsque le bus arrivera, et qu'un nouveau groupe de passagers prendra leur place. À ce moment-là, chacun d'entre eux empruntera une destination inconnue. Le bus symbolise-t-il le voyage final ou n'est-il qu'une étape d'un long voyage ? Nous ne pouvons connaître les itinéraires individuels de nos voyageurs, ni le savoir en nous contentant de les observer à l'arrêt de bus. Le célèbre poète qu'était Shakespeare n'avait-il pas fait remarquer que « La construction de l'esprit ne se lit pas à travers le visage » ? Cela veut-il dire que l'esprit nous permet de voir la construction des visages ?

Le passager, cet interrogateur de l'esprit, émergeant de l'ombre, en tant que penseur d'une permanente vigilance envers les autres aussi bien qu'envers lui-même, c'est Frantz Fanon, ce psychiatre martiniquais qui a consacré toute son énergie intellectuelle et son souffle de jeunesse à la lutte anti-coloniale, à l'Afrique et la révolution algérienne. L'usage que Fanon faisait du « masque » était encore plus complexe que l'usage orthodoxe marxiste de l'idéologie en tant que masque. La conception de Fanon dessinait un pont métaphorique entre l'esprit et le visage, entre l'extériorité et l'intériorité, entre les contours, les couleurs, les textures d'une géographie épidermique du Moi et les forces, crevasses, canaux et énergies de la « vie psychique du pouvoir », convergeant dans le champ du Moi et de l'Autre. C'est probablement Fanon qui a affirmé avec la plus grande érudition que les notions de race et de classe étaient liées, mais que l'une ne pouvait se réduire à l'autre. Les explorations de la pensée menées par Fanon qui nous ont honorés, mais également fustigés, ont sondé nos « Moi », en opposition à d'autres « Moi ». Il exigeait de nous une remise en question autoscopique et ferme des motivations et conséquences de nos actions. C'est Fanon qui a parfois brutalement remis en question le confort apporté par une solidarité noire nouvellement inventée, en prononçant sa célèbre phrase « Il n'y a pas de mission nègre, il n'y a pas de fardeau blanc »⁴. C'est Fanon qui nous a rappelé que le confort que procure la solidarité peut nous ensommeiller l'esprit et affecter notre vision, et nous rendre paresseux envers le monde qui se crée autour de nous, ce néo-monde qui est apparu de manière tragi-

comique tel un miroir dans lequel nous n'aimerions pas nous regarder, mais qui fait appel à notre sensibilité envers le mystérieux, comme dans le film de Sembène Ousmane, « Xala ».

C'est ce monde (dont nous ne pouvons toucher les frontières, mais dont sommes au courant de leur existence, dont nous ne pouvons voir les peurs et les désirs, mais les ressentons néanmoins) qui porte les caractéristiques de notre Moi. C'est lorsque nous entrons dans d'autres mondes (lorsque nous y sommes invités, lorsque nous y entrons par effraction, ou parce que nous y sommes forcés) que nous accumulons encore plus d'imagination, davantage de peurs, de désirs et de possibilités. Chaque élément se mélange, se mêle à l'autre dans un mélange confus d'ordre et de contradiction, comportant des murs, mais également des fenêtres, des clôtures, mais également des portes, et des barrages, mais aussi des rivières.

Le poids du présent souffle comme le vent de tempête du sud-est du Cap, en nous emportant avec lui, et nous faisant tourner avec lui. Nous nous agrippons à ce qui nous permet d'y échapper. Certains s'accrochent à de nouvelles bases pour nous enraciner, tout en créant de nouveaux itinéraires. Ces nouvelles voies sont à la fois passionnantes et effrayantes ; elles désorganisent et réorganisent, en arrachant les peaux avec force, en reconfigurant les couleurs, les tâches plutôt que les images bien dessinées d'un livre de coloriage. Le fait de souligner la nature fictive d'une appartenance au monde noir ne veut pas dire qu'« on transforme toute la substance en un simple fil », comme l'avait affirmé Marx. Cela ne veut pas dire que l'on transforme de la poussière du Karoo en prairies luxuriantes d'un simple griffonnage de stylo. Ou que l'on insensibilise les sens à la brûlante sensation provoquée par le regard scrutateur de la supériorité blanche. Cela ne veut pas dire que l'on fait croire que le monstre au coin n'y est pas réellement, parce qu'on s'est détourné de lui. Cela veut plutôt dire que l'on considère le monstre comme un élément morphologique ; que l'on voit un caméléon en la personne du monstre. Le monstre peut revêtir une certaine forme, mais dès que vous vous en approchez, il peut disparaître sous vos yeux. Juste au moment où vous vous apprêtez à le saisir par le cou, il s'évanouit en fumée. Avant même que vous ne vous en rendiez compte, il peut s'introduire en vous, et vous ne découvrirez cela qu'en vous mirant devant la glace, par ha-

sard. Avez-vous déjà entendu parler du limerick sur ce jeune garçon du Niger ? Il montait un tigre, le sourire aux lèvres. Lorsque les deux revinrent de promenade, le petit garçon avait été avalé, et cette fois, c'est le tigre qui arborait un grand sourire.

L'appartenance à un monde noir est une chose fictive. Autant qu'elle est liée à la couleur de peau. Autant que celle-ci est un mot de code pour désigner la Race, ce principe trompeur de la modernité, qui a transformé l'Afrique en une race plutôt qu'un continent⁵. C'est le génie impertinent de Fanon qui nous a rappelé que nous pouvons facilement revêtir les étiquettes qui nous ont été collées, tel le logo du consommateur de nirvana. Fanon pense certainement que l'identité qui devrait le plus nous préoccuper n'est sans doute pas notre identité noire, mais notre identité de « damnés ». L'appartenance au monde noir n'était-elle pas impérative, du fait de sa contiguïté avec la « damnation » ? Il a consacré toute son énergie à nous montrer notre condition de damnés, pour nous faire réfléchir à nos anciennes manières coloniales et nos nouvelles manières post-coloniales d'intégration au monde. Selon Fanon, les « damnés de la terre » se trouvaient entre l'Algérie et le Vietnam. Aujourd'hui ils se trouvent entre Gaza et Goma. Entre Mandela Park et Mazar-i-Sharif. Le terme « damné » semble offrir à Fanon une issue conceptuelle et politique permettant de sortir de l'impasse des conceptions économiques déterministes de la race, et des dangers de l'essentialisme racial. Il ouvre également les frontières géographiques de l'identification (après tout, il était intéressé par tous les « damnés de la terre », pas seulement par les damnés de l'Afrique).

La fiction n'en est pas moins réelle que les faits. Le fait que Steve Biko s'en soit aperçu est tout à notre avantage. En effet Biko s'est saisi de son pinceau et nous a tous peints en victimes, dans une couleur noire lumineuse⁶. Dans un éclair d'illumination, Biko a arraché l'appartenance noire des mains de l'apartheid, tout comme Aimé Césaire, Albert Memmi et Léopold Senghor l'avaient fait avant lui, et l'a brandi contre son ancien maître, tout comme ceux-ci l'avaient fait avec le leur. Mais également comme Toussaint L'Ouverture, ce grand héros tragique de

la malheureuse révolte d'esclaves en Haïti, l'avait fait avec la Déclaration universelle des droits de l'Homme, en arrachant le cimenterie de l'égalité fraternelle des mains de ses maîtres français pour le leur poser sur la gorge et exiger une « humanité universelle » imaginaire⁷. Mais rappelons-nous du jeune garçon qui est revenu de sa promenade, cette fois dans le ventre du tigre. Son cas devrait nous hanter l'esprit. Gardons à l'esprit l'idée selon laquelle nos manières de penser, dont nous nous servons pour nous éclairer, nous émanciper, nous frayer un chemin à travers la brousse, peuvent tout d'un coup nous enfermer « dans la tour dorée de notre couleur de peau », comme l'affirmait George Lamming. L'appartenance à la race noire, la négritude, comporte ce danger. Les armes des faibles peuvent également se transformer en armes contre les faibles. Il peut y avoir un certain mérite à se laisser du bien-être que procure notre couleur de peau ; un certain mérite à être gêné par nos vérités, par notre liberté, par nos réponses bien pensées aux questions difficiles, par nos concepts. En Afrique du Sud, il faudra bien que nous cessions, un jour, d'établir des distinctions analytiques, comme celles entre le monde noir et le monde blanc, car l'expérience de l'Autre est insaisissable. Peut-être beaucoup moins que la condition d'homme malheureux. Cependant, pour le moment je suis du même avis que Hendricks, lorsqu'il affirme qu'en Afrique du Sud, parler de la race revient à parler de la classe. Et nous devons évoquer ces deux éléments. Mais cela ne signifie pas que ces deux concepts sont synonymes ou qu'ils sont en relation. Cela ne veut pas non plus dire que l'expérience du racisme ne peut être décrite et rendue intelligible qu'à travers la notion de classe. Il existe dans ce cas un excès d'expérience qui ne peut être contenu dans la catégorie « classe » et qui perdure. Ceci correspondait à une pratique et une faiblesse conceptuelle majeure du milieu académique regroupant la plupart des universitaires marxistes-blancs, dans les années 70–80. Le fait d'être au-dessus de l'apartheid ne veut pas nécessairement dire qu'en tant qu'universitaires noirs, nous avons le droit de commettre les mêmes erreurs que nos homologues blancs.

Notes

1. Par exemple, au sujet de l'anthropologie, des anthropologies et de l'apartheid (Kuper 1988, Sharp 1981).
2. J'ai emprunté cette notion à l'universitaire jamaïcain (Scott 1999).
3. Archie Mafeje (1981) a critiqué les anthropologies marxistes anti-apartheid à majorité blanche, pour leur ignorance de la « culture ».
4. Le chapitre «Pitfalls of National Consciousness», de l'ouvrage de Fanon (1963) est particulièrement éclairant dans ce cas-ci.
5. Voir Sander (1969) pour mener une discussion sur la manière dont les identités raciales proviennent des identités culturelles et linguistiques. Pour les effets politiques (et génocidaires) de changement de discours voir Mamdani (2001).
6. L'influence de Fanon sur Biko est évidente dans l'ouvrage de Biko intitulé *I Write What I Like*, (1978) Londres: Bowerdean Publishing
7. L'ouvrage de C.L. R James (1963) *The Black Jacobins, Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*, New York: Random House, demeure un classique.

Références

- Fanon, F., 1963, *The Wretched of the Earth*, New York, Grove Press.
- Kuper, A, 1988, 'Anthropology and Apartheid', in Lonsdale, J. *South Africa in Question*, James Currey, Londres.
- Mafeje, A., 1981 'On the articulation of Modes of Production', *Journal of Modern African Studies*, 8, pp123-138.
- Mahmood, Mamdani, 1996, *Citizen and Subject*, New Jersey: Princeton University Press.
- Mahmood, Mamdani, 2001, *When Victims Become Killers*, New Jersey: Princeton University Press.
- Sander, E. R., 1969, «The Hamitic Hypothesis: Its Origin and Functions in Time Perspective», *Journal of African History*, 10, no 4.
- Sharp, J., 1981, 'The Roots and Development of Volkekunde in South Africa', *Journal of Southern African Studies*, vol 8, no 1, octobre, pp 16-36.
- Scott, David, 1999, *Refashioning Futures, Criticism after Postcoloniality*, New Jersey, Princeton University Press.