

Quand le Maghreb vivait à l'heure du panafricanisme

Par M'hamed Oualdi

À rebours des replis contemporains, le Maghreb fut, dans les années 1960-1970, un foyer majeur des solidarités révolutionnaires sur le continent africain. De ses capitales surgirent des réseaux politiques, artistiques et intellectuels porteurs d'un élan radical.

À propos de : Paraska Tolan-Szkilnik, *Maghreb noir. Rabat, Alger et Tunis dans les luttes panafricaines*, Carennac, Rôt-Bò-Krik, 2025, 336 p., €17, ISBN 9782959005541.

Partout au Maghreb, des migrants ouest-africains sont aujourd'hui maltraités, repoussés des villes, parfois sous pression des politiques anti-migratoires européennes. Dans cette même partie du monde, ici et là, – par une terrible ironie – la théorie du « grand remplacement » a même été adoptée par certains Nord-Africains, y compris par le président tunisien Kaïs Saïed, pour voir dans l'arrivée de ces migrants noirs une nouvelle invasion qui menacerait une majorité blanche. C'est dans ce contexte de rejet instrumentalisé par des pouvoirs politiques que l'ouvrage *Maghreb noir* vient nous rappeler que, tout à l'inverse des moments d'exclusion que nous sommes en train de vivre, il y eut, au cours des années 1960 et du début des années 1970, des lieux, des créations et des moments panafricains qui ont témoigné de grands élans de solidarités entre Africains du Nord et bien d'autres Africains. En ces temps-là, ces hommes et femmes étaient tout juste sortis de décennies de domination coloniale ou bien encore cherchaient encore à s'en échapper dans le cas des Luso-Africains.

Tout l'objet de cet ouvrage est de montrer qu'au cours des années 1960, des intellectuels, artistes, écrivains engagés et notamment des poètes de diverses origines africaines ont fait du Maghreb, et notamment de ses principales capitales (Rabat, Alger, Tunis), l'un des centres de la « pensée noire » et de « l'internationalisme noir », aux côtés d'autres métropoles plus importantes telles que Londres ou New York.

Une génération fanonienne pour une décolonisation complète

Ces artistes militants que l'autrice perçoit comme étant issus d'une « génération Maghreb » ont, pour ce faire, pris leurs distances avec un panafricanisme plus officiel, porté par des autorités publiques postcoloniales africaines. En conséquence, ils ont aussi tourné le dos à un discours de la « négritude », qu'ils ont jugé trop proche de ces nouveaux pouvoirs autoritaires issus de l'indépendance, pour se reconnaître davantage dans la pensée révolutionnaire de Frantz Fanon. Ce qui pouvait les lier, par-delà la différence de couleurs de peau, c'était d'ailleurs cette volonté de libération révolutionnaire fanonienne sans concessions, contre tous les nationalistes « petits-bourgeois ».

En s'appuyant sur des archives privées de certains de ces auteurs (tels que Todd Joans ou Jean Sénac), mais aussi sur des documents administratifs, dont un nombre restreint consulté dans les archives nationales tunisiennes, ainsi que sur 33 entretiens menés entre le Maghreb, la France et les États-Unis, Paraska Tolan-Szkilnik redonne vie avec élégance et sobriété à ces moments de solidarité en trois lieux et trois temps successifs. D'abord à Rabat, à partir de 1957 et jusqu'au milieu des années 1960, lorsque le royaume marocain tout juste libéré des tutelles françaises et espagnoles soutient des militants luso-africains dans leur lutte contre la puissance coloniale portugaise, et qu'à partir de 1966, *Souffles*, une revue littéraire devenue mythique devient en ce même pays un lieu d'imagination d'une révolution africaine pour des auteurs issus de l'ensemble du continent. Ensuite à Alger, où se tient en 1969 le légendaire festival panafricain, le « Panaf », coorganisé par les autorités algériennes et l'Organisation de l'Unité Africaine. Enfin à Tunis, qui commence à accueillir, à partir de 1966, les Journées Cinématographiques de Carthage : ces JCC, comme on les dénomme depuis, ne sont alors pas qu'un énième des festivals glamours qui se déploient en Méditerranée, mais un rendez-vous militant de créateurs comme

Sembène Ousmane, Med Hondo et Sarah Maldoror, qui veulent donner vie à un cinéma capable de conscientiser les masses africaines et de décoloniser leurs imaginaires.

Dans chacune de ces trois métropoles nord-africaines, l'autrice de *Maghreb noir* ressuscite la valeur toujours actuelle de ces débats artistiques et intellectuels : ainsi des débats passionnants entre les rédacteurs de la revue *Souffles* sur « la » et « les » langues qu'ils devaient emprunter pour mieux s'adresser aux masses jusqu'à ce qu'ils s'accordent sur la création d'une version arabe de leur revue dénommée *Anfâs*.

Paraska Tolan-Szkilnik nous fait aussi et surtout ressentir toute la force de diverses écritures poétiques et leur lien alors encore étroit avec l'espoir de décolonisation révolutionnaire. De ce point de vue, les pages sur *Poésie sur tous les fronts*, l'émission poétique très populaire de Jean Sénac à la radio algérienne entre la fin des années 1960 et le début des années 1970, montrent à quel point toute une jeunesse algérienne vibrait aux paroles de poètes révolutionnaires africains et américains jusqu'à s'en inspirer dans leurs premières créations poétiques. Et même si ce n'est pas en son cœur, *Maghreb noir* a aussi le grand intérêt de mettre en avant les écrits clairvoyants et sans concession d'Abraham Serfati, conscience juive de Tanger, grande figure de la gauche marocaine propalestinienne.

Maghreb postcolonial et question noire

De tous ces points de vue, *Maghreb noir* se situe à la jonction de deux champs historiographiques qui connaissent aujourd'hui un certain épanouissement. D'une part, les études sur l'histoire du Maghreb et des Maghrébins après les indépendances – notamment nourries très récemment par le très beau *Barbès Blues* de Hajer Ben Boubaker. D'autre part, les études sur la question raciale et la question noire dans le monde arabe en général et en particulier dans l'Afrique du Nord moderne et contemporaine qui visent à se demander si la condition noire dans cette région pouvait être comparée à l'histoire de la violence atlantique, et plus largement comment la question raciale était formulée dans ce contexte colonial et postcolonial islamique et méditerranéen¹.

¹ Muriam Haleh Davis, *Markets of Civilization. Islam and Racial Capitalism in Algeria*, Duke, Duke University Press, 2022.

Sur ce second versant, à propos de la question noire et de la race, par son titre même, *Maghreb Noir* entre en résonance avec des recherches précédentes sur les migrations et la géographie d'une Méditerranée noire (*Black Mediterranean*²), notion elle-même liée au *Black Atlantic* de Paul Gilroy. *Maghreb noir* peut aussi être rapproché du récent *Black Morocco* de Chouki Hamel. Si ce dernier entendait démontrer l'émergence d'une négrophobie au Maroc à partir de la formation d'une garde prétorienne au début du XVII^e siècle, *Maghreb noir* ne traite pas tant de la question d'une condition noire au sein des populations serviles ou post-serviles en Afrique du Nord que de diverses possibilités de panafricanisme postcolonial. Elle pense ce panafricanisme comme une « noirité politique » (p. 15) – terme traduisant celui, en anglais, de *blackness* – c'est-à-dire comme une forme de solidarité politique révolutionnaire au-delà même de la couleur de peau. Ce terme de « noirité » est d'ailleurs lui-même utilisé dans les traductions en français des œuvres de bell hooks pour rendre la notion de noirceur tandis que le philosophe Norman Hajari lui préfère celle de noirceur.

De ce point de vue, il aurait été intéressant de lier, sinon en termes de recherches archivistiques du moins théoriquement, ce panafricanisme politique avec la question des conditions des minorités noires dans ce Maghreb postcolonial et notamment dans les discours révolutionnaires nord-africains de l'époque. D'autres chercheurs et surtout chercheuses telles que Stéphanie Pouessel, Maha Abdelhamid et Inès Mrad Dali ont insisté sur l'invisibilisation de toutes les minorités, y compris les minorités noires dans les discours unanimistes des nationalistes maghrébins avant et après l'indépendance, et notamment lorsque sont formulées de manière officielle, mais aussi dans des ces cercles militants, ces déclarations de solidarité panafricaines.

Sociologies des dissidences maghrébines

Selon l'autre versant historiographique, à savoir la contribution à une histoire encore bourgeonnante et pour l'instant surtout culturelle du Maghreb postcolonial, *Maghreb noir* insiste sur les tensions dans les années 1960 entre des cultures d'État soutenues par des pouvoirs autoritaires et des cultures dissidentes portées par des artistes activistes dont les créations et discours sont au cœur du livre, dans la lignée

² Camilla Hawthorne, "Geografie del Mediterraneo Nero", *Geografica Helvetica*, 77, 2022, p. 179–192.

d'autres ouvrages qui ont mis en valeur ces figures d'opposants réprimés³. Mais si ces cultures dissidentes, tolérées un temps avant d'être réprimées, furent sans conteste très créatives et doivent être étudiées en tant que telles, qui en sont les porteurs ? De quels milieux sociaux en sont issus les principaux acteurs ? Qui représentent-ils dans ces sociétés ? Un seul ouvrage comme *Maghreb noir* ne pourrait répondre à toutes ces questions. Mais les figures de *Souffles* tels que Zakya Daoud, Abdellatif Laâbi, les créateurs des JCC à Tunis, les militants luso-africains furent-ils réellement, comme le prétend l'autrice, « une multitude de militants » au temps des unanimismes nationalistes, au début du développement d'une éducation de masse, ou bien furent-ils des minorités éclairées ? Qu'en est-il de ceux qui ont pu porter d'autres formes de solidarité panafricaine et qui n'avaient pas pour référence le surréalisme, l'existentialisme, la poésie *beat* (p. 254) ? Il reste encore à explorer le panafricanisme de ceux qui ont emprunté d'autres discours, notamment ceux de la solidarité islamique, du Sénégal à la péninsule arabe dans le cas des confréries soufies.

Dans une sociologie de ces groupes dissidents, les distinctions parfois employées dans cet ouvrage – peut-être par souci de clarté – entre des groupes pensés selon les catégories par trop rigides d'« Arabes » et « Amazighs » ne sont pas toujours très utiles. Les répertoires culturels étaient et sont encore très fluides. En conséquence, une intermédiaire importante entre ces activistes plus ou moins dissidents et les nouvelles administrations nationalistes telle qu'Elaine Mokhtefi, qui avait aidé les Black panthers états-unis à s'installer dans l'Alger d'après 1962, ne peut seulement être qualifiée d'« Américaine blanche ». Et surtout l'on ne peut lui reprocher, comme le fait l'autrice, de n'être « pas vraiment la mieux placée pour parler d'expérience vécue du racisme anti-noir en Afrique du Nord » (p. 182). Car, au terme de ses très belles mémoires, Elaine Mokhtefi a révélé avec grande pudeur qu'elle avait rejoint les combats anti-impérialistes et la cause algérienne en particulier, puis palestinienne, parce qu'elle et sa famille avaient été victimes de l'antisémitisme dans le New Jersey⁴. Mokhtefi, qui a épousé un militant algérien indépendantiste – Mokhtar Mokhtefi⁵ –, pouvait comprendre ce qu'enduraient les colonisés, car elle savait elle-même ce qu'était le rejet sur plusieurs générations. Elaine Mokhtefi comme Abraham Serfaty nous replongent dans un moment de solidarité au-delà des premières trajectoires

³ Entre autres, Malika Rahal, « Le temps arrêté », *Écrire l'histoire*, 12, 2013, p. 27-36.

<https://revolutionarypapers.org/person-organisation/idriss-jebari/>

⁴ Elaine Mokhtefi, *Alger, capitale de la révolution. De Fanon aux Black Panthers*, Paris, La Fabrique, 2019.

⁵ Mokhtar Mokhtefi, *J'étais Français-musulman. Itinéraire d'un soldat de l'ALN*, Alger, Barzakh, 2016.

individuelles, pour embrasser l'ensemble des causes révolutionnaires, y compris la cause panafricaine de décolonisation de l'ensemble du continent.

Entre histoire de la race, de la condition noire au Maghreb et histoire du Maghreb postcolonial, *Maghreb noir* ouvre enfin une nouvelle piste d'analyse en s'attaquant à la question de la masculinité révolutionnaire dans ces milieux militants. L'autrice rappelle que ces activistes panafricains laissaient les femmes au second plan de ce projet politique ou, pire, les envisageaient comme les objets de fantasmes et de conquêtes sexuels, voire « comme autant de conduits pour construire un réseau plus serré ». Elle interprète les manières dont ces anciens révolutionnaires se souviennent dans leurs entretiens de ces conquêtes sexuelles des années 1960 soit comme le signe d'une volonté de contrôler les femmes (p. 199) ou de façon plus subversive comme des façons de défier les diverses assignations raciales qui régnaient dans ces sociétés coloniales et postcoloniales : « En faisant l'amour, ils défiaient la peur du mélange chez les blancs et les Maghrébins et créaient un monde qu'ils croyaient plus équitable » (p. 198). Explorer cette masculinité se révèle ici tout aussi intéressant que délicat : comment déterminer les intentions de ces acteurs ? Comment penser l'intersectionnalité masculine postcoloniale de ces militants sans reproduire les clichés qui ont longtemps frappé ces hommes racisés sur leur prétendue voracité sexuelle et leur volonté de domination masculine ?

Des capitales nord-africaines encore anti-impériales ?

En refermant *Maghreb noir*, on se surprend à se demander si ce monde des solidarités panafricaines ne fut que provisoire et ne fut qu'un de ces mirages des années 1960 comme tente de le démontrer *Maghreb Noir*. Habilement construit autour des trois capitales maghrébines, de divers lieux de solidarité, le livre fait transiter ces acteurs révolutionnaires d'une scène à l'autre, comme si l'élan révolutionnaire s'éteignait peu à peu sous le coup des répressions politiques. Ces passages de relais entre capitales furent-ils toutefois si rapides ? Rien ne serait donc resté de ces solidarités ?

Le premier chapitre donne ainsi à voir, plus que ne l'affirme l'autrice, une longue présence des militants luso-africains, au-delà même de la mort du roi Mohammed V, et encore durant les cinq premières années du règne de l'atlantiste Hassan II (p. 63). De même, la revue *Souffles* ne semble pas abandonner « sa dimension

panafricaine au moment même où son comité éditorial décida de publier une version arabe ». L'autrice nous rappelle que le numéro de 1970 était encore consacré aux luttes de décolonisation en Afrique. On peut ajouter que la langue arabe pouvait elle aussi être porteuse du panafricanisme et de l'universel, et que l'intérêt des rédacteurs de *Souffles* pour la Palestine ne contredisait pas leurs intérêts pour la décolonisation de l'Afrique. Nous l'avons vu récemment : la Palestine résonne encore avec des revendications plus larges de libération, de souveraineté des peuples et de respect du droit international contre les formes d'appropriation coloniales des terres et des populations.

De fait, nous ne dirions pas comme l'écrit l'autrice que « Rabat, Alger et Tunis ont chacune perdu leur statut de métropole anti-impériale ». En dépit des répressions orchestrées par leurs pouvoirs toujours en cheville avec des intérêts occidentaux ou les agendas autoritaires des pays du Golfe, les populations de ces trois grandes villes maghrébines peuvent encore marquer des élans de solidarité politique surtout avec les Palestiniens. Et des formes de panafricanisme peuvent parfois s'y exprimer dans la musique comme dans les stades au temps des compétitions sportives africaines. Mais, il est vrai, à un degré bien moindre que dans les années 1960.

Publié dans laviedesidees.fr, le 20 février 2026