SOUFFLES

ISSUE 5

WINTER 2026

AFRABIA REVISITED



Souffles Monde

INTRODUCTION

1. The Editors, “Afrabia Revisited” [English]
1

ESSAYS

2. Aomar Boum, “Cultivating Afro-Arab Belonging in Sudanese Comics Magazines: The Cases of al-Subyan, Sabah and Mayrud” [English]
5

3. Dahlia El Zein, “Senghor’s Arabité and the Lebanese in Senegal” [English]
19

4. Kenza Talmat, “Refuser la tchakchouka : regards amazighs face à la perte” [French]
32

5. Ahmed Allam, “From Street to Memory: Food Narratives, Migration, and Economy between Egypt and Sudan” [English]
50

6. Osama Abdel-Tawab Mohammed Abdel-Azim, “Nasserism and Nkrumaism as Interacting Paths of Arab and African Nationalisms in the Postcolonial World” [English]
73

7. Bouazza Benachir, “The Tango of the Globalizers of a Desert. Rethinking the De-Bordering of the Sahara” [English]
91

8. Farid Hafez, “Arabs, Blacks, and Islam in German Colonial Imagination” [English]
102

TRANSLATIONS

9. Ali A. Mazrui, “Afrabie. L’Afrique et les Arabes dans le nouvel ordre mondial” [French]
112

TRANSLATIONS

10. Farid Boussaid, “Frères d’armes : l’intervention militaire du Maroc en soutien à Mobutu au Zaïre pendant les crises du Shaba de 1977 et 1978” [French] 122

11. Hisham Aidi, “Exporter la race : normes, catégories et la combine américaine” [French] 148

12. Nathaniel Mathews, “« Esclavage arabo-islamique » : un terme problématique pour une réalité complexe” [French] 178

13. Ikbale Bouziane and Jessie Stoolman, “Résistance et normalisation au Maroc” [French] 186

14. Binyavanga Wainaina, “How to Write About Africa” [Arabic] 211

REVIEWS & INTERVIEWS

15. Mahdi Blaine, “Fanon & Friends: Unearthing the Rebel in a Crowded Clinic” [English] 224

16. Judith Scheele, “Judith Scheele on Writing Shifting Sands: A Human History of the Sahara (2025)” [English] 231

Afrabia Revisited

When Ali Mazrui coined "Afrabia" in 1992, he was writing at what felt like a pivotal moment in world history. The Berlin Wall had fallen, apartheid was crumbling, and Mazrui saw in this "New World Order" both a centrifugal danger—the fragmentation he traced in Iraq, Lebanon, Sudan, Somalia, Yugoslavia—and a centripetal opportunity: the possibility that walls separating peoples, like those falling between Eastern and Western Europe or the United States, Canada, and Mexico, might also fall between Africa and the Arab world. The Kenyan historian had advanced this proposition before: that the Red Sea, like the Sahara, was a geological and colonial accident elevated into a civilizational boundary, and that a candid reckoning with shared language, religion, migration, and yes, the trauma of slavery, could yield a new geography of solidarity—Afrabia—could be a shield against what he called “global apartheid.”

This second issue of Souffles on Afro-Arab trajectories returns to Mazrui's vision more than three decades later, testing it against the granular. Where our first issue, "Afro-Arab Trajectories," laid out the intellectual genealogy of the idea of Ifriqiya—from Mazrui's own itinerary through Nasser's three circles, Nkrumah's pan-Africanism, and the Souffles-Anfas collective's wrestling with Négritude and Arabism—this issue assembles case studies that probe how that idea has actually been lived and contested. If Mazrui asked whether Africans and Arabs could forge a common future, the essays gathered here ask a harder question: on whose terms, through which institutions, and at what cost?

Several essays extend Mazrui's framework directly into new realms. Aomar Boum's study of Sudanese children's comics magazines—al-Subyan, Sabah, and

Maryud—shows an Afrabian sensibility built not through summit diplomacy but through the pedagogical imagination of a postcolonial state, as comic heroes like "Uncle Tango" naturalized Sudan's African and Arabic identities as a single, ordinary inheritance for children rather than a contested political frontier—until the state itself, threatened by the cosmopolitan curiosity its own comics had cultivated, shut the experiment down. Dahlia El Zein's essay on Léopold Sédar Senghor's Arabité demonstrates how Senghor theorized Africanité as a "symbiosis" of Négritude and Arabité even as his politics—excluding North Africans from FESMAN in 1966, defending Senegal's Lebanese merchant elite while ignoring the structural inequality beneath that friendship—reveal the gap between rhetorical inclusion and redistributive justice that haunts every Afrabian project. Ahmed Allam's dispatch on Sudanese cuisine's recent explosion across Cairo and Alexandria offers something closer to Mazrui's hoped-for organic reconciliation: an unplanned, grassroots Afro-Arab convergence built not by treaty but by breakfast, in which shared dishes like *wīka* and *ta'miyyah* are quietly dismantling stereotypes that decades of diplomacy could not touch—even as the essay underscores that it is economic crisis is the catalyst.

A second cluster of essays examines Afrabia's twentieth-century political infrastructure—the institutions, alliances, and interventions through which African and Arab states actually tried to build the solidarity that Mazrui envisaged. Osama Abdel-Tawab's account of Nasserist Egypt and Nkrumah's Ghana reconstructs the diplomatic, military, and cultural architecture of a genuine Arab-African alliance, forged against colonial containment and Israeli inroads, and undone in the "Year of Setbacks" that followed both leaders' fall. Farid Boussaid's history of Morocco's interventions in Zaire during the Shaba crises complicates any romantic reading of Afro-Arab cooperation, revealing how Hassan II's solidarity

with Mobutu was inseparable from Cold War calculation, the Safari Club's covert intelligence-sharing, and Rabat's own desire for American arms. And Abdimalik Ali Warsame's essay on Israel, Ethiopia, and Somalia inverts the volume's usual axis entirely, showing how a non-Arab, non-African outside power exploited precisely the fault line Mazrui wanted erased—cultivating Ethiopia as a bulwark against a Somali nationalism viewed as an extension of Arab hostility. Together these essays insist that any history of Afrabia must reckon with the Cold War's cynical instrumentalization of African-Arab difference, not only its idealistic overcoming.

A third set of contributions turns Mazrui's framework back on itself, interrogating the very categories—race, slavery, Arab, African—that Afrabia takes as its building blocks. Hisham Aidi's essay traces how American racial categories, forged in a specifically U.S. history of slavery and civil rights, have been exported to the Middle East and North Africa by universities, foundations, and now the State Department itself, often imposing a ‘colorline discourse’ where local idioms of difference were operating differently. Nathaniel Mathews's essay dismantles the term "Arabo-Islamic slavery," arguing that it conflates religion and ethnicity, erases the historical arguments of Muslim jurists like Ahmad Baba who condemned slavery from within the tradition, and imports an anachronistic, often Islamophobic framework onto a far more heterogeneous history. Bouazza Benachir pursues a parallel argument in a different register, insisting that any honest reckoning with trans-Saharan slavery must resist the "discursive see-saw" by which the trade is blamed on Arabs when addressing sub-Saharan audiences and on the West when addressing Arab ones.

Finally, two essays engage with the edges of Afrabia. Kenza Talmat's meditation on Amazigh loss, ethnocide, and the "Noirabie" of the Parisian

banlieues insists that Arabization itself has functioned as an internal domination, one that "Afro-Arab" reconciliation risks reproducing if it does not also reckon with the Imazighen's own dispossession—a reminder that the Sahara's peoples are not merely a bridge between two blocs but a third party with political subjectivities of their own. Finally, Judith Scheele's interview on her book *Shifting Sands* dissolves the Africa/Arabia binary at its geological and methodological root, arguing that the Sahara should be read not as a barrier awaiting Afrabian bridging but as a region and a model in its own right, whose internal diversity resists exactly the kind of totalizing categories—Arab, Berber, Black, African—that both colonial cartography and nationalist writers reached for.

Broadly speaking, these essays complicate Mazrui's idea of Afrabia. They show a history of Afro-Arab encounter that is at once more intimate than diplomacy (a shared breakfast table, a comic strip) and more compromised by power than solidarity rhetoric admits (Cold War patronage, racial categories imported wholesale, internal domination submerged beneath the Arab-African binary itself). Thirty years after Mazrui asked whether the wounds between Arabs and Africans might heal as slowly as those between Britain and America, or as quickly and shallowly as those between Japan and the United States, this issue suggests a third possibility he did not quite name: that the healing has been partial, uneven, and contested from the start—not a single reconciliation awaiting completion, but an ongoing argument about who gets to belong to Afrabia, and on what terms.

- THE EDITORS

Cultivating Afro-Arab Belonging in Sudanese Comics Magazines: The Cases of *al-Subyan, Sabah and Mayrud*

Aomar Boum
University of California, USA
Academy of the Kingdom of Morocco

It is difficult to imagine that the political violence and civil war now tearing Sudan apart is the very outcome Sudanese artists and writers, particularly those involved in the early comics magazines, labored to forestall, since these publications articulated a cultural project grounded in ethnic plurality, regional recognition, and the cultivation of shared civic imagination across Sudan's heterogeneous populations. In the years that followed World War II, when the Anglo-Egyptian condominium still administered, managed, and shaped the educational bureaucracy of Sudan, a policy of childhood national and cultural literacy emerged as a critical field through which state officials, teachers, and artists were involved. This state policy, led by Sudan's institutes and Ministry of Education, attempted to articulate the configurations of a broader national agenda that centers children's comics in curriculum and textbook programs. At the center of this comics literature, educational policymakers underscored Sudan's African and Arabic linguistic and cultural identity. It is in this context that the first comics magazine in the Arab world, *Majallat al-Subyan*, designed for children, emerged. Issued by a governmental educational institution concerned with pedagogy and learning, *Al-Subyan* (which preceded Egypt's *Sindibad* Magazine by six years) was primarily intended to parallel Sudan's curriculum and underscore its complex binary African and Arab identity.

Established in 1946 through the teacher-training institute at Bakht Alruda in White Nile State, *Majallat al-Subyan* captured this experiment in its earliest stage. The magazine first circulated in modest numbers, yet its reach widened quickly as the Ministry of Education recognized that children's publications could function as a pedagogical tool and a cultural platform for a society negotiating multiple racial, linguistic, and regional histories, especially during its early independence era. Through a blend of pages filles with comics characters, poetry,

regional cultural diversity, children’s drawings, readers’ pages, and serialized moral tales, the comics magazine introduced Sudanese and other Arabic-speaking children to an Afro-Arab world that they already inhabited but had not yet encountered in textual and visual forms. The magazine’s importance lies in the way it naturalized this ethnic and cultural regional hybridity, turning it into a baseline of childhood learning and friendship building throughout Sudan rather than a contested ideological frame. It should be noted that this comics tradition of underscoring Sudan Afro-Arab identity would continue in other comics magazines such as *Maryud* and *Sabah* until the 1990s.



Figure 1 Selected cover page from *al-Subyan Comics Magazine* issues illustrating visual representations of Afro-Arab Sudanese belonging.



Figure 2 Cover page of *Maryud Comics Magazine* situating Afro-Arab Sudan within children’s print culture.

Bakht Alruda, one of the first teacher-training institutes in Sudan, shaped the ethos of *al-Subyan* Comics Magazine and other comics projects after independence. Established in 1934 near the city of Ed Dueim along the White Nile south of Khartoum, the institute served as a pedagogical laboratory for the entire country, especially during the 1940s and 1950s. Under the leadership of Vincent L. Griffiths, its curriculum blended British instructional methods with local norms and traditions.[1] Its graduates and trainees later settled and taught across Sudan’s provinces, carrying with them a training that emphasized observation of village life, attention to vernacular languages, and the cultivation of learning materials that addressed children as active participants in their Afro-Arab environment. When the ministry authorized a children’s magazine from this location rather than from Khartoum, it tied the project not to a capital-centered vision of Sudanese nationalism but to a rural teacher-training institution that had long acted as a bridge between Sudan’s regional diversity and its emerging bureaucracy.

Emergence of Children’s comics Magazine in Sudan*: al-Subyan*

[1] Vincent L. Griffiths, An Experiment in Education 1930-1950: an Account of the Attempts to Improve the Lower Stages of Boys' Education in the Moslem Anglo-Egyptian Sudan, 1930-1950 (London: Longman, 1953).

Awad Sati, *al-Subyan* Magazine’s first editor, embodied this bridging role of the institute. Educated at Gordon Memorial College (renamed the University of Khartoum in 1956) and later at the American University of Beirut, Sati brought to the project a command of classical Arabic, a familiarity with modern pedagogical theory, and a sensitivity to the socially complex textures of Sudanese Afro-Arab life, culture, and history. Under his direction, *al-Subyan* developed an eclectically diverse editorial program. *Al-Subyan*’s issues combined short poems written in simple, rhythmic Arabic with folktales that drew from Nilotic, Nubian, and Darfuri traditions. Its pages included stories of Nuer pastoral traditions and ordinary Sudanese teaching embroidery patterns, cooking techniques, and household organization. Puzzle sections and competitions invited children to send handwritten submissions from distant towns such as Wadi Halfa, Geneina, and Kosti. These varied elements created a textual environment in which Arabic literacy and heritage and African vernacular knowledge reinforced one another rather than appearing as separate spheres.

Among the magazine’s most influential contributions to this Afro Arab identity was the creation of ‘Ammak Tangu/Tango, “Uncle Tangu/Tango,” a comic character based on the life of a real Darfuri teacher, ‘Uthman Muhammad Ahmad. The background of the creator as a teacher lent the comic figure and hero of ‘Ammak Tangu an organic social and cultural familiarity that readers recognized intuitively. The comic series of Uncle Tango was used as a pedagogical visual and textual medium to teach diverse Sudanese cultural traditions and norms through humor. His transformation to a national children’s hero in a printed comic strip reveals how the magazine understood the relationship between regional biography of Tango’s creator and the collective imagination of Sudan. The editors did not import a foreign protagonist. They elevated a teacher from the western borderlands to the status of an uncle familiar to children across the country. His presence rebalanced representational geographies by placing Darfur -- often stereotyped as backward, underdeveloped and distant from the political and cultural center of Khartoum -- at the heart of the nation’s pedagogical project.



Figure 3 Tango, principal comic character in *al-Sibyan* Magazine

The strip combined short, rhymed verses with illustrations that blended African caricature traditions and Egyptian print techniques. Early issues featured drawings by Isma‘il al-Shaykh; later, the artist and musician Sharhabil Ahmad refined the visual language, adding expressive bodily gestures, exaggerated facial movements, and a kinetic line that made each episode unfold like a miniature performance. Sharhabil’s training at the College of Fine Arts in Khartoum and his later career in Sudanese jazz gave the drawings a musical quality, as if the rhythm of the verse shaped the arc of a figure’s body movements. The synergy between image and text invited children to recite the poems aloud and reenact them in playgrounds, creating a link between the printed page and embodied play.

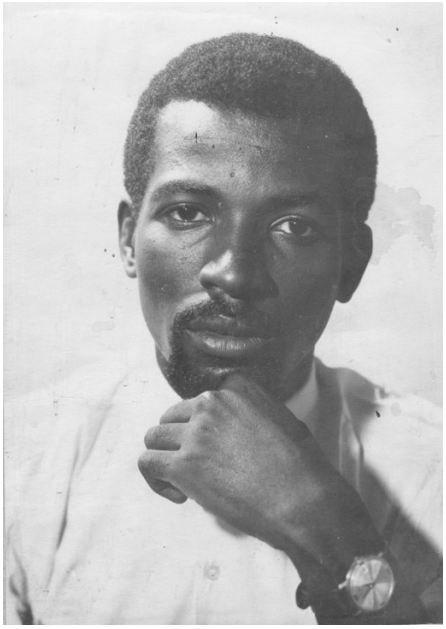


Figure 4 Sharhabil Ahmad, Sudanese illustrator of textbooks and comics magazines, and musician.

The civic morality embedded in these stories relied on humor rather than admonition. Episodes typically began with Tango making a small mistake, such as neglecting to share a tool or forgetting a responsibility assigned by the school principal. The verse narrated his misstep in a tone that remained gentle and modest. The illustrations amplified the comic effect by presenting Tango’s body in exaggerated poses, often with a group of children reacting in the background. The resolution came when Tango corrected the error, apologized, or helped others resolve a situation. This narrative form taught values of fairness, mutual aid, and responsibility without invoking the abstractions that usually accompany authoritative figures’ moralizing approach. It allowed children to recognize themselves in an Afro-Arab subject whose authority came from the humility and humor of everyday life.

Beyond the comic sequences, *al-Subyan* cultivated a participatory reading culture that shaped children’s relationship to the broader nation. Competitions required children to send answers by post, and the magazine published names and towns of those who participated. These columns created a form of imagined community in which children encountered peers from remote regions that they were unlikely to visit. The experience of seeing their own names in print encouraged a sense of belonging to a textual nation that used Arabic script but carried African vernacular memories, cultural practices and social traditions. In a multilingual country where

many children spoke local languages at home and learned Arabic formally at school, the magazine provided a transitional zone where both identities could coexist.



Figure 5 Selected illustrations from *al-Subyan* Magazine.



Figure 6 Sample folklore story with children’s illustrations.

Al-Subyan’s early relationship to Sudanese national institutional publishing networks was critical to its broader and conscious debates about colonial education and postcolonial nation-building. Sharkey and other scholars of Sudan have demonstrated that British policy in the condominium maintained segregated educational pathways, with missionary schools in the south and government Arabic schools in the north, thereby reinforcing regional and religious divisions including ethnic and linguistic divides.[2] *Al-Subyan* is a indigenous Sudanese intervention in this colonial landscape by presenting a repertoire of stories and images that drew from multiple Sudanese regions, refusing to treat the country as a divided cultural entity. The folklore pages regularly featured tales from Nubia, Darfur, the Blue Nile, and Kordofan, showing children that the nation contained a mosaic of cultural histories and cultural funds of knowledge necessary for civic education (FIG. 6). Instead of erasing difference, the magazine normalized it by placing African and Arab heritage stories in the same narrative space.

[2] Heather J. Sharkey, Living with Colonialism: Nationalism and Culture in the Anglo-Egyptian Sudan (Berkeley: University of California Press, 2023).

Sabah Magazine: A New Era of Sudanese Comics with a Female Face

By the 1950s, the volume of Children’s Magazines and comics publication increased in the larger Arab world. In Sudan, the expansion of children’s magazines in subsequent decades underscored the evolving relationship between visual texts, pedagogy and national belonging. *Majallat Sabah* (Morning), which also appeared within the Ministry of Education’s system, maintained the link between schooling and print but adopted a more utilitarian tone. Muhammad Mustafa Muhammad al-Jayli, one of the leading figures of children’s literature in Sudan who played a key role in the foundation of *al-Subyan*, *al-Bahith al-Saghir, al-Jil*, *al-Kibar* and others, noted in one of his interviews that *Sabah* emphasized lessons, civics, and short didactic stories that echoed the school curriculum. Although its visual style remained close to that of *al-Subyan*, its frame was more straightforward, and its ambition was to reach out to an audience of young and old readers. It provided continuity in years when economic contraction and administrative pressures strained the capacities of state publishing.

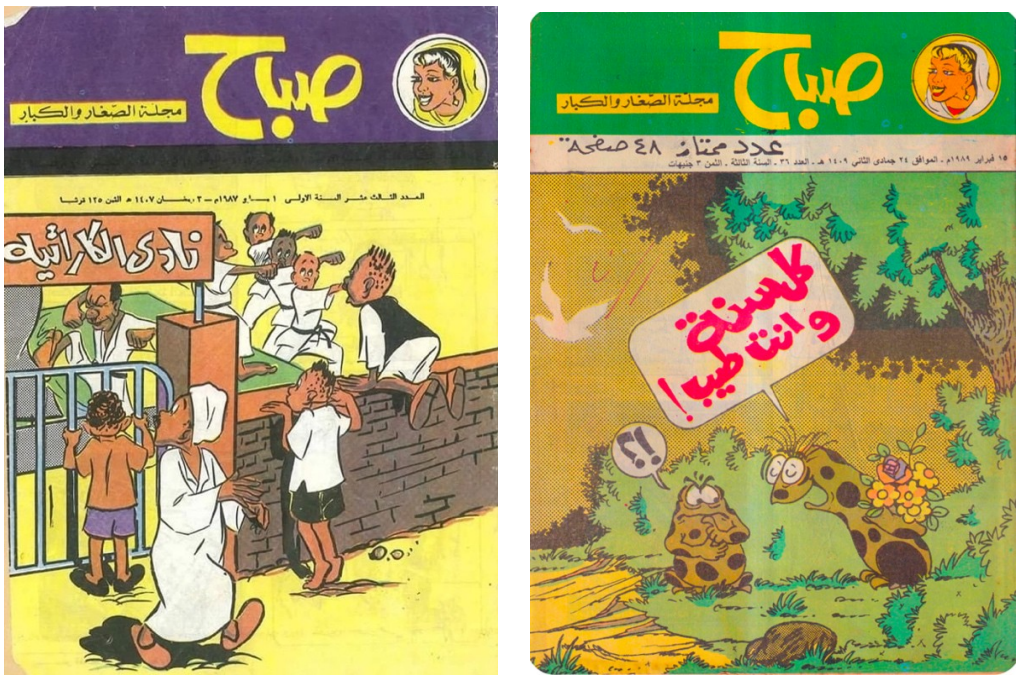


Figure 7 Selected cover pages from *Sabah* Magazine.

Like *al-Subyan* which built its reputation and reach among young readers through a series of comic characters such as *Tango*, *Hamkanji*, *Saad* and *Sa‘id* mainly by artists Sharhabil Ahmad and Muhammad Mustafa Muhammad al-Jayli, *Sabah* Magazine became famous for a rich ensemble of recurring comic characters, among them *Sabah* herself who features regularly on the cover of every issue, *Ghalbawi*, *Hasan al-Shatir*, the tiger *Abu Shanab* and the monkey *Abu*

Danab, all drawn by the artist Omar Abdelrazek, who was at times joined by Ammar Abdelwahab. The magazine also featured the historical serial *The Scent of the Earth*, written by Muhammad Mustafa Muhammad al-Jayli and illustrated by Sharhabil Ahmad. Another significant comic character was the frog family *Fangat* which was created by Ismail Abbas Hamoudi. The frog *Fangat*, his wife and mother-in-law represented different aspects of social life in Sudan across regions and ethnicities. Nizar Awad Abdelmajid, *Sabah* Magazine’s editor-in-chief, published a regular column introducing its readers to different themes and questions, at the same time and unlike the *al-Subyan* which centered around Sudanese voices during its formative years, *Sabah* magazine’s contributions were supported by a wide network of correspondents and connections across the Arab world. Taken together, these features gave *Majallat Sabah* a distinctive tone and established it as a new and influential magazine within Sudanese children’s literature and around the Arab world.



Figure 8 Ghalbawi, a comic-strip character featured regularly in *Sabah* Magazine.



Figure 9 *Fangat* Frog, a comic-strip character, *Sabah* Magazine.

***Maryud*: Defining Afro Arab Identity through a New Adventurous Generation**

By the early 1980s, the publication of *Majallat Maryud* signaled a new shift in Sudan comics history toward new era of visual and thematic experimentation during a new Sudanese cultural and political moment. The expansion of television, the pressures on state publishing, and the growth of Sudanese artistic ambition combined to create a magazine that leaned on fantasy, local folklore, and external adventure while insisting on local protagonists and local landscapes. The use Maryud as a title of the magazine reflect this new thematic experimentation from *al-Subyan* to *Sabah*. Maryud is a child comic figure different from Tango who represents the older generation of Sudanese during the colonial era. Maryud stands for young Sudanese children with the permission to explore new worlds outside Sudan but the vigilance and constraints to stay faithful to their Afro and Arab history and identity. Within the magazine, the comic character Maryud functions as a proxy for the child reader, but not in a neutral sense, since he is imagined as the child whom Sudanese society allowed to step outside the protective family and communal constraints and rules, and whose curiosity about the world is not only treated as legitimate but also encouraged.

This is especially evident in the recurring column "A Tour with Maryud in the Arab Countries," where Maryud travels imaginatively across the Arab world, asking questions, observing differences, and learning without bias about cultures outside Sudan. This narrative approach explains the political anxiety that Maryud provoked in the early 1980s when he travelled to regions in the Arab world that were political taboos in Sudan. Maryud, unlike Tango, deploys a new approach of learning, for by allowing Maryud to move freely across borders, the magazine implicitly affirmed a conception of childhood as open, inquisitive, and pan-Arab, rather than narrowly national or ideologically constrained. Edited by Bakhita Amin, *Maryud* was under the patronage of the Sudanese state od Jaafar al-Numeiri since it was launched in 1981. After three years it was suspended over Maryud's regular column "A Tour with Maryud in the Arab Countries." This ban underscores that Maryud was understood, especially by Sudanese authorities, as more than a fictional child, functioning instead as a symbolic figure through whom Sudanese politics, history and culture are mediated circulated in and outside Sudan. Therefore, the deviation of Maryud from state policies at the time which was diplomatically at odds with the regime of Muammar Qaddafi and Maryud's mistake to visit Triploi ended his life and the magazine. In this sense, the meaning of Maryud in *Majallat Maryud* can be stated precisely: he embodies the beloved child as citizen-in-formation, whose right to curiosity, imagination, and cultural breadth the magazine sought to normalize, but was unsuccessful when it attempted to extend the political boundaries of Arab identity of Sudan.

Like many comic characters and especially Uncle Tango, Maryud was also the artistic creation of Sharhabil Ahmad, and the stories incorporated elements of fantasy, folklore, and adventure. Like *Sabah* Magazine, animals, witches, and trickster spirits populated the landscapes of *Maryud,* yet the protagonists remained recognizably Sudanese children. Although Maryud operated within a more fragmented cultural and political field in Sudan and the Arab world, it continued the Afro-Arab aesthetic by combining colloquial Sudanese Arabic with African visual motifs drawn from village life, riverine ecologies, and rural folklore.

Concluding Note

Taken together, *al-Subyan, Sabah,* and *Maryud* form a linear continuity that starts with the wisdom and humor of Tango, goes through the diverse representations of Ghalbawi and Fangat Frog and continues with the optimism of Maryud. These comic characters allowed

children to imagine themselves as part of a nation that drew from African regional traditions and Arabic textual histories without requiring them to choose between the two. They reveal how Sudanese comics literature was continually reframed through different political conjunctures while maintaining a commitment to a visual and textual language that treated Afro-Arab belonging as an ordinary and organic element of everyday life. Artists such as Sharhabil Ahmed, Muhammad Mustafa Muhammad al-Jayli, and Ammar Abdelwahab moved across these publications with ease, carrying techniques, themes, and pedagogical visions from one venue to another. Their careers demonstrate that Sudanese children’s media developed through the circulation of individuals whose training spanned art schools, teacher-training institutes, and print houses. The Sudanese comics magazines I presented here provide a rich archive of how children’s comics literature mediate the relationship between language, geography, race, and memory. *Al-Subyan*, *Sabah*, and *Maryud* were laboratories of Afro-Arab belonging, offered children a script for inhabiting an Afro-Arab world. They are some of the most durable cultural archives for understanding how Sudan imagined its cultural identity in the decades before and after independence. *Al-Subyan*, *Sabah*, and *Maryud* are a reminder that Afro and Arab identity and social cohesion could be built not only through political struggle but also the work of storytelling, illustration, and childhood pedagogy.

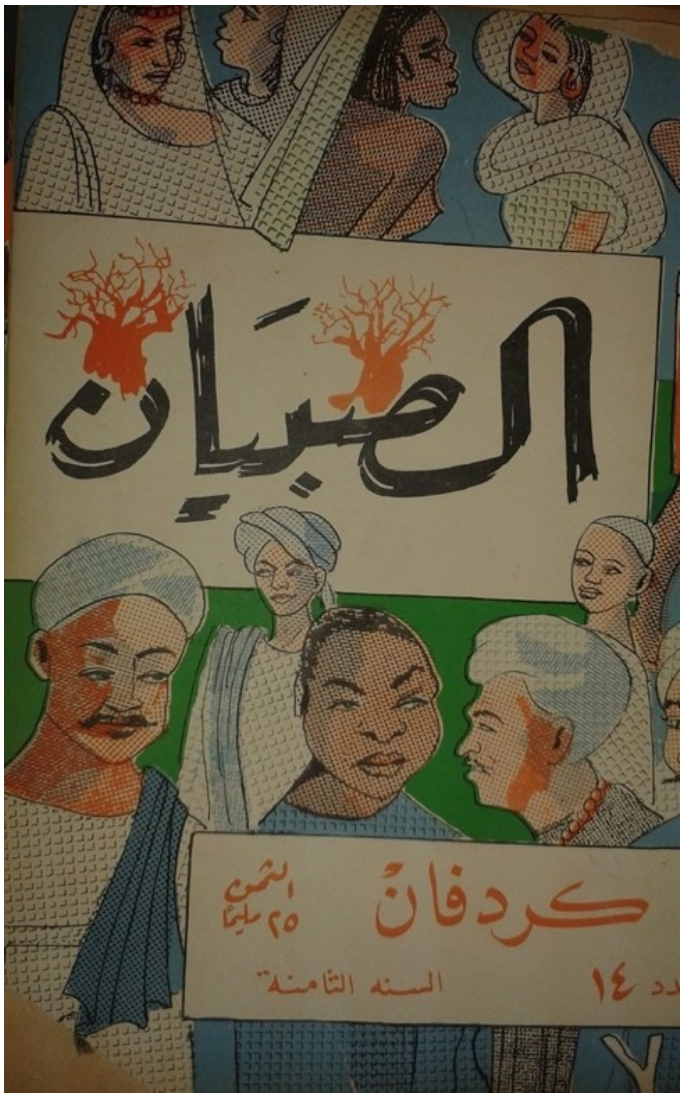


Figure 10 Cover page from an issue of *al-Subyan* Magazine, presenting multiple Afro-Arab Sudanese figures.

Senghor's Arabité and the Lebanese in Senegal

Dahlia El Zein

Northwestern University, Qatar

> "More than 10,000 Lebanese [people] have been living in Senegal for several decades. They feel at home. They know our customs, speak our languages. Bonds of friendship and fraternity connect them to Senegalese people, bonds that can withstand any adversity!"
> President Léopold Sédar Senghor[1]

The decolonization period that began after the Second World War and led up to Senegalese independence in 1960 was indeed rife with adversity as remarked by Senegal's first president Léopold Sédar Senghor. After World War II, the French Empire was on shaky ground across its colonies, slowly disintegrating. According to a military report from April 1947, the French had multiple concerns: Growing resentment from disgruntled returning colonial soldiers stirred by anticolonial sentiments and connections made with other soldiers in the metropole; an increasingly violent resistance in North Africa calling for an end to colonialism with generous support from other Arabs including Lebanon, Egypt, Syria, Iraq, and Libya; major rebellions were underway in Madagascar and Southeast Asia (French Indochina), and violence rocked the Levant.[2] With instability in North Africa, Madagascar, and Southeast Asia and already having lost the Levant by 1946, French West Africa (FWA) had to be preserved at all costs to the imperial mind. It is precisely during this decolonization period that Pan-African and anticolonial thinkers began hotly debating questions of identity and belonging: What does it mean to be African or Arab? How did anticolonial Pan-African thinkers confront and contest the colonial

[1] Quoted in Nadra Filfili, *Ma Vie: 50 ans au Senegal* (Dakar: n.p., 1973), 31. A special thank you to Arame Ndiaye for her help with French translations. All shortcomings are my own.

[2] "NOTE, en date du ler Mai 1947, sur la situation au Liban (Avril 1947)," 6 May 1947, 14S 347, Service historique de la Défense de l'armée de terre Vincennes. For more on the decolonization wars, see Anthony Clayton, *The Wars of French Decolonization.* London: Longman, 1994 and Thijs Brocades Zaalberg and Bart Luttikhuis, (eds.), *Empire's Violent End: Comparing Dutch, British, and French Wars of Decolonization, 1945–1962* (Ithaca NY: Cornell University Press, 2022).

arbitrary fault lines that separated Arab from African, Black from Amazigh, Muslim from Christian and Animist? How did they conceptualize the place of the Arab in the African imagination during the descent of empire?

While recent scholarship on Afro-Arab relations has, for good reason, overwhelmingly focused on anti-Black racism, slavery, and racialized labor in Arab societies, it often sidelines how Black and African thinkers have historically engaged with the idea of the Arab. Much of the scholarly literature on race in Middle East studies, in particular, has focused on how Arabs have historically perceived Africans—especially in terms of racial othering, and the ways in which Arab elites embraced whiteness to navigate colonial hierarchies and claim proximity to European power.[3] But far less attention has been paid to the inverse: how African and Pan-African thinkers perceived and debated the place of Arabs and North Africans within African identity. Pan-African thinkers on both sides of the Atlantic, particularly in the postcolonial moment, engaged in vigorous debates about whether North Africa and Arabs should be included in the African imaginary.[4] Was North Africa truly African, or fundamentally Arab or Amazigh? Could it belong to Pan-Africanism, or did it represent a separate civilizational and racial order? Could Arabs from outside North Africa, born and raised south of the Sahara, really become African?

This paper examines Senegal's first president, poet, and literateur Léopold Sédar Senghor's ambivalent and contested positioning of Arabs within his vision of African identity, tracing how his writings on *Arabité* and *Africanité* simultaneously included and distanced Arab identity from the core of Négritude. In juxtaposing Senghor's theoretical embrace of cultural *métissage* with his political actions—such as the exclusion of North Africans and Arabs from the 1966 Festival Mondial des Arts Nègres (FESMAN) hosted by Senegal—this study situates him within broader debates among postcolonial Pan-African thinkers regarding the place of Arabs and North Africans in the African imaginary, adding to a recently growing literature on the

[3] My own work tries to do this, see for example: Dahlia El Zein, "Politique des races: The Racialization of Lebanese Syrian Migrants in French West Africa," *POMEPS* 52 (May 2024) https://pomeps.org/politique-des-races-the-racialization-of-lebanese-syrian-migrants-in-french-west-africa and "From Shi'a to White: Race and Colonialism in Kamel Murouwwa's Nahnu Fi Ifriqiya," *Mashriq & Mahjar: The Journal for Middle Eastern and North African Migration* 12, no. 1 (Winter 2025). There is a very rich literature on this topic, see for example: Sarah Gualtieri, *Between Arab and White: Race and Ethnicity in the Early Syrian American Diaspora* (Berkeley: University of California Press, 2009 and Eve M. Troutt Powell, *A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan* (Berkeley: University of California Press, 2003).

[4] See Sophia Azeb, "Crossing the Saharan Boundary: *Lotus* and the Legibility of Africanness," *Research in African Literatures* 50, no. 3 (2019): 91–117 and Hisham Aïdi, "Fanon, Senghor and Afro-Arab Civilization," *Souffles Monde*, Issue 4, 2025, https://www.soufflesmonde.com/posts/fanon-senghor-and-afro-arab-civilization.

subject.[5] It also grounds these ideological questions in the material reality of Senegal's longstanding Lebanese diaspora, whose close ties to Senghor and to the Senegalese elite made them a focal point of critique, while also challenging assumptions of perceived racial differences. Senghor's rhetoric of inclusion was sincere but selective—offering belonging to Arab communities like the Lebanese, while failing to address the structural inequalities and popular resentments that undercut his project of "cultural synthesis." The stakes remain high today: although Senegal is often celebrated as a model of peace and hospitality (the land of *teranga*), the Lebanese there are still widely perceived as an insular elite (for many reasons of their own making), and Senghor's legacy as a Francophile statesman continues to haunt them.

Senghor's Nègritude and Arabité

Born in 1906 (d. 2001) in Joal to a wealthy Serer family, Senghor completed his preliminary schooling in Senegal and continued in France. First at the Sorbonne and later at Lycée Louis-le-Grand where he was the first African to achieve the prestigious *Agrégation* in French grammar in 1935, allowing him to become a teacher in the metropole.[6] In 1939, he was conscripted into the French Army with the outbreak of World War II. He was assigned to the 3rd Colonial Infantry Regiment at the rank of 2nd class private despite his higher education, consistent with the French colonial policy that barred Africans from attaining positions as officers in the French army.[7] In June 1940, he was captured and imprisoned by the German army in France, like many other Tirailleurs Sénégalais. He was interned in several prisoner camps and transferred to Front Stalag 230 in Poitiers, a prison labor camp for colonial soldiers.[8] Released in 1942 on medical grounds and transferred to Paris under Vichy control, he then resumed his job as a schoolteacher in a Paris suburb.[9]

While living in Paris in the 1930s, Senghor met and befriended French Caribbean intellectuals Aimé Césaire and Léon-Gontran Damas**,** together the three men founded the

[5] See above on Azeb and Aïdi.
[6] For more on Senghor's life, works, and ideas, see Souleymane Bachir Diagne, *African Art as Philosophy: Senghor, Bergson and the Idea of Negritude* (Calcutta: Seagull Books, 2011); Janet G. Vaillant, *Black, French and African: A Life of Léopold Sédar Senghor* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990).
[7] Before the postwar period, very few Africans were given positions as officers.
[8] Raffael Scheck,"Léopold Sédar Senghor Prisonnier de Guerre Allemand: Une Nouvelle Approche Fondée Sur Un Texte Inédit." *French Politics, Culture & Society* 32, no. 2 (2014): 76–98.
[9] Myron Echenberg, *Colonial Conscripts: The Tirailleurs Sénégalais in French West Africa, 1857–1960* (Portsmouth, NH: Heinemann, 1991), 97.

Négritude movement. Négritude was a bedrock in the anticolonial and Pan-African movements and sought to reclaim Black identity and culture from the dehumanizing narratives of colonialism, emphasizing the values, cultures, and traditions of all people of the African diaspora across the globe.[10] Négritude explored the relationship between race, culture, nationality, and citizenship within French colonial humanism. Senghor envisioned an Africa that balanced Négritude with industrialization, advocating for cultural synthesis (*métissage*) and political integration to unite primordial African identity with Western modernity. His catchphrase was, "It is about assimilating, not being assimilated," and believed that "what the black man contributes to European and universal civilization" created a hybrid universal culture that would erase the perceived directional oppositions between Western modernity and African culture.[11]

While Négritude has been given adequate scholarly attention, Senghor's view of Arabs and Arabité have been comparatively understudied, reinforcing how scholarship has often overemphasized the relationship between the metropole and the colony, often at the expense of cross-colonial encounters.[12] Senghor believed that Africanité and Arabité were complementary to each other: "I often define Africanité as the 'complementary symbiosis of the values of Arabité and the values of Négritude.'"[13] "Alongside African civilization, with its Negro-African and Arab-Berber facets, we teach, on an equal footing, each of the great civilizations: European civilization, American civilization, the Chinese, Indian, Christian, Islamic, Judaic civilizations, etc."[14] Senghor viewed African and Arab civilizations as closely intertwined but also very much *separate*:

> We believe that you first need not confuse Arabité and Negritude. There is Arabité, which must be defended and promoted by Arabs. They do it, and do it well. The Arab league organizes, on a regular basis, conferences, where Arabs discuss their cultural policy. It is also our duty, we Negro-Africans and Negroes of the Diaspora, to defend Négritude by first defining it…And this was also as it should be because, if Black civilization, Black culture, in sum, Négritude, must be defined, then it is the internal business of Negroes.

[10] For more on Césaire, Damas, and Negritude, see Babacar M'Baye, *Black Cosmopolitanism and Anticolonialism: Pivotal Moments* (New York: Routledge, 2017); Gary Wilder, *Freedom Time: Negritude, Decolonization, and the Future of the World* (Durham, NC: Duke University Press, 2015).
[11] Gary Wilder, *The French Imperial Nation-State: Négritude and Colonial Humanism Between the Two World Wars* (Chicago: The University of Chicago Press, 2005): 232, 236-7, 249.
[12] One major exception is for solidarity purposes.
[13] Léopold Sédar Senghor, *Liberté III. Négritude et civilisation de l'universel* (Paris: Éditions du Seuil, 1977): 105.
[14] Léopold Sédar Senghor, *La poésie de l'action: Conversations avec Mohamed Aziza* (Paris: Éditions Stock, 1980): 74.

> We will not resolve the cultural problem of Arab-African cooperation if we do not raise those issues in a straightforward manner.[15]

For Senghor, Europeans were to blame for spreading racist ideas about Arabs as slave traders who disparaged Black people. He countered these characterizations by showing that Arabs and Africans share:

> …a sense of solidarity, whether they are Arab-Berber or Negro-African. Senegal is an example of this. In our country we have 20,000 Lebanese-Syrians, of which half have obtained Senegalese nationality. Above all we have 150,000 Mauritanians, who own small shops all the way into the villages. Twenty percent of the Senegalese population is foreign. Yet, there has never been any racial conflict, even less an ethnic cleansing.[16]

For Senghor, Arab-Amazigh cultures were not external to Africa, but integral to its civilizational fabric. In a 1969 speech at the University of Algiers, he reaffirmed that Arabité was a vital part of African heritage: "We encourage and scientifically organize the teaching of Arabic language and civilization at the University of Dakar because Arabité is part of the African cultural heritage."[17] Senghor's framing, in theory, rejected colonial attempts to draw racial lines across the Sahara and instead insisted on a historical (albeit essentialist) continuity between Arab and African civilizations. Despite this, the practical application of Senghor's ideas was often inconsistent and, at times, exclusionary.

The most glaring of these tensions was Senegal's decision to exclude North Africans and Arabs from participating in the 1966 Festival Mondial des Arts Nègres (FESMAN) in Dakar. This would become a point of contention and divergence between Senghor's Négritude and the anticolonial Pan-African thinkers Frantz Fanon and Cheikh Anta Diop. For Fanon, Négritude's focus on cultural affirmation was politically insufficient: it risked mystifying structural inequality and enabling bourgeois nationalism under the guise of racial pride.[18] While Fanon acknowledged the psychological benefits of reclaiming Black identity, he rejected what he saw as Négritude's reliance on a mythical past. Diop—Senghor's Senegalese political rival and celebrated postcolonial historian—critiqued the civilizational partitioning of Africa. Whereas Senghor

[15] Senghor, *La poésie de l'action*, 275–276.
[16] Senghor, *La poésie de l'action*, 272–273.
[17] Léopold Sédar Senghor, *Liberté III: Négritude et civilisation de l'universel* (Paris: Éditions du Seuil, 1977), 93.
[18] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Richard Philcox (New York: Grove Press, 2004), 46, 148–49, 212–16. See also Aïdi's discussion of Fanon's critique of Negritude in "Fanon, Senghor and Afro-Arab Civilization," referenced above.

posited a symbiosis between "Arab and Negro" cultures, Diop insisted that ancient Egypt was the cradle of Black African civilization, and that any division between North and Sub-Saharan Africa was a colonial fiction.[19]

The tensions between these competing visions of identity came to a head during the Second World Black and African Festival of Arts and Culture (FESTAC 77), held in Lagos. Senghor's insistence on restricting North African participation to observer status was widely interpreted as racial gatekeeping.[20] The backlash to Senegal's position, including accusations of "racial bigotry in the most nauseating sense," dealt a blow to Senghor's international reputation.[21] This confrontation cannot be understood apart from the earlier 1969 Pan-African Cultural Festival (PANAF) in Algiers, where Négritude was vehemently criticized by Fanonist and Marxist intellectuals as retrograde and essentialist.[22] The *Souffles-Anfas* collective, which emerged in Morocco in the 1960s, had already dismissed Négritude as bourgeois and complicit with neocolonialism. Haitian poet René Depestre, writing in *Souffles* in 1968, derided Senghor's culturalism for ignoring class struggle, and decried it as giving "rise to unacceptable black Zionism."[23] But Senghor's position at FESTAC 77 was as much a reaction to previous ideological marginalization as it was a racial stance.[24] His attempt to exclude North Africans from shaping the festival's discourse was, in part, an effort to reassert the centrality of Négritude within a rapidly shifting Pan-African cultural landscape.

By the 1980s and 1990s, Senghor's earlier defensive posture gave way to a more inclusive approach. As Hisham Aïdi shows, Senghor became a central figure in the Afro-Arab Cultural Forum in Asilah, Morocco, which sought to promote Afro-Arab dialogue across linguistic, religious, and continental lines.[25] There, Senghor praised Morocco as a civilizational mirror to Senegal and framed Arabité as a co-constitutive element of Africanité. His friendship

---

[19] Cheikh Anta Diop, *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*, trans. Mercer Cook (Chicago: Lawrence Hill Books, 1974), 1–23. See also Aïdi's discussion of Diop's critique of Negritude in "Fanon, Senghor and Afro-Arab Civilization," referenced above.
[20] Andrew Apter, "Beyond Négritude: Black Cultural Citizenship and the Arab Question in FESTAC 77," *Journal of African Cultural Studies* 28, no. 3 (2016): 313–326.
[21] Ibid., 321.
[22] Ibid., 316.
[23] René Depestre, "The Winding Course of Negritude," in *Souffles*, 1968. First quoted in Aïdi, "Fanon, Senghor and Afro-Arab Civilization."
[24] Apter, "Beyond Négritude," 313–326.
[25] Hisham Aïdi, "Senghor, Asilah and 'Afro-Arab Civilization,'" *Review of African Political Economy*, April 23, 2025.

with King Hassan II and participation in cultural diplomacy reflected a strategic shift toward embracing Arab identity not only as a domestic policy within Senegal but as essential to a shared Afro-Mediterranean heritage.[26] And by the 1980s, many former critics—including Depestre—would find themselves honored at the Afro-Arab cultural forums in Asilah, presided over by Senghor himself. In many ways, this paradox reflects Senghor's quiet success in his late career—the reframing of Négritude not as an exclusive racial doctrine but as a humanist civilizational project—capable of incorporating Arabité, Berbéritude, and even dissent itself.

The Lebanese in Senegal

Perhaps the most enduring expression of Senghor's vision of cultural métissage was his long-standing relationship with the Lebanese community in Senegal. While many Senegalese viewed the Lebanese as economic outsiders or a privileged minority, Senghor insisted they were part of the national fabric. His defense of the Lebanese community was arguably not simply political expediency (although some would argue that it had some hallmarks of it); it was theoretically aligned with his broader universalist convictions. By the time Senghor became president, the Lebanese in Senegal were deeply embedded in commercial and political networks in Senegal and broader French West Africa. Their presence, dating back to the late nineteenth century, grew rapidly during the French colonial period, particularly in the interwar years. Originating mostly from the Shi'a communities of Jabal 'Amil in southern Lebanon—long marginalized within Lebanon—they found in West Africa opportunities for economic and social mobility unavailable at home. As French colonial dependents, they could travel freely throughout the empire, and many settled in towns and cities across French West Africa, including Dakar, Kaolack, and Kankan, as merchants and traders. [27] By the 1960s, the Lebanese population in West

[26] Ibid.

[27] Various documents and historical accounts locate the arrival of the first Lebanese Syrian migrants in West Africa around 1880 onwards. The first wave of early migrants in the late nineteenth century were mainly from Jabal Lubnan (Mount Lebanon) because of famine, civil war with the Druze, and rising competition in the silk trade which created a severe economic downturn in the region. For more on the history of Lebanese Syrian migration to French west Africa, see: Andrew Arsan, *Interlopers of Empire: The Lebanese Diaspora in Colonial French West Africa* (New York: Oxford University Press, 2014). Julien Charnay, "Les Syro-Libanais en A.O.F. des années 1880-à 1939," *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 142 (2017), https://doi.org/10.4000/remmm.9745Boutros Labaki, "L'émigration libanaise en Afrique occidentale sub-saharienne," *Revue européenne des migrations internationales* 9, no. 2 (1993): 91–112. Alhadji Bouba Nouhou, "Les Libano-Syriens au Sénégal: Trajectoires, accommodations et confessionnalisme," *Confluences Méditerranée* 83 (2012): 135–51.

Africa had grown to nearly 20,000.[28] Today, the Lebanese community in the region numbers close to half a million, with substantial populations in Côte d'Ivoire, Senegal, Guinea, Mali, Liberia, Ghana, and Nigeria, as well as a presence in every postcolonial West African nation.

In Lebanon, Shi'is were excluded from elite privileges dominated by Maronite Christians. In West Africa, they were treated preferentially in comparison to African subjects but still distrusted by French officials. They were often portrayed as disease carriers or economic threats, yet they had privileged access to capital through European banks. This enabled them to lend at high interest to local farmers and expand into real estate and retail in Dakar. Their economic visibility and intermediary role between colonizer and colonized fed tensions with local Senegalese and also with the French. [29]

After World War II, Lebanese migrants came to represent a country that had chosen to sever its ties from France (Lebanon became technically independent from France in 1943) and thus became the subject of vicious racist attacks from French settlers and lost the trading and banking privileges from which they had once heavily benefited before 1945 in comparison to their West African counterparts. The Lebanese in Senegal in the late 1940s, 1950s and 1960s heavily depended on a Dakarois political elite to defend their interests among them Senghor but others as well, including Lamine Guèye, Lamine Amadou Diallo, and Mamadou Dia. As French-imposed restrictions increased on Lebanese migrants' activities and abilities to secure credit lines from European banks, the French grew increasingly paranoid about the collaboration, working relationships, and friendships between Senegalese and Lebanese in the decolonization era.[30]

Between 1946 and 1960, Lebanese Syrians were targets of several attacks by "*petits blancs*," French working-class settlers who put pressure on the French colonial administration to impose several limitations on their activities.[31] These restrictions included limits on the groundnut trade, quotas on the issuance of business agent licenses, strict parameters on the amount and frequency of remittances migrants were allowed to transfer to Lebanon, and looming

[28] "Synthèse Historique: Les Libano-Syriens en A.O.F.," 16 Décembre 1953, 17G530V144, Archives Nationale du Sénégal (ANS).
[29] El Zein, "Politique des races."
[30] Nadra Filfili talks about this explictly in his memoir, *Ma Vie: 50 ans au Senegal* (Dakar: n.p., 1973).
[31] The French lower-middle and working classes were pejoratively called *petit blanc* by local whites and Africans who competed with them for jobs and accused them of harboring racist sentiments.
Mara Leichtman, *Shi'i Cosmopolitanisms in Africa: Lebanese Migration and Religious Conversion in Senegal* (Bloomington: Indiana University Press, 2015), 54.

threats of expulsion.[32] Many who had faced arrest were expelled, their foreign identity cards withdrawn, and beat up. There were several registered incidents of unfair arrests and beatings by French police.[33]

The anti-Lebanese campaign was led by French settler and journalist Maurice Voisin, who ran a weekly newspaper, *Les Echos Africains,* in 1947 and formed an organization entitled *Les Amis de Petit Jules* and later *Défense de l'Afrique Française* in 1954.[34] Lebanese migrants dubbed it the *Mauvoisin* campaign. He used his newspaper to launch his vicious attacks against the Lebanese in FWA, dubbing them a "yellow" race and calling for the expulsion of the "bad Lebanese" from French West Africa who deceive Africans with their "unscrupulous" means. [35] Voisin's newspaper called the Lebanese "dishonest," "foreign," "Semitic," "parasites" who required elimination.[36] Voisin simultaneously degraded the Lebanese and patronized Africans. He made himself out to be their benevolent protector from the trickery of "dishonest" Lebanese intermediaries who at first were a "necessary evil" doing a job that "few Europeans would want to do, especially regarding the bush trader." [37]

Voisin became bolder in the 1950s, when he established the DAF and recruited many more Africans into the movement, opened branches in Thiès and Kaolack, and started publishing pamphlets signed by Africans to underscore the support the DAF movement had from Senegalese merchants and farmers, especially in the countryside.[38] The DAF used Lebanese support of the Algerian *Front de Libération Nationale* (FLN) against the Tirailleurs Sénégalais in the 1950s to try to attract more African supporters. While the DAF was a fringe movement of

---

[32] "Campagne anti-libanais menée par M. Maurice Voisin," 28 September 1948, 17G 530 V144, ANS.

[33] "Synthese Historique: Les Libano-Syriens en A.O.F.", 16 December 1953, 17G530 V144, ANS.

[34] *Les Echos Africains* had an average circulation of between 8,000 and 12,000. The paper was widely read and discussed, especially for its local gossip, and aimed to protect the French presence.
Leichtman, *Shi'i Cosmopolitanisms*, 55.

[35] "Les minorités étrangères en union Française: 1.Les Libano-Syriens," *La Croix du Sud* no.6, 23-29 June, 1954, pg.1; "Trois mille français réunis au Palace exigent l'expulsion des Mauvais Libanais", *Les Echos Africains* no.22, 2-9 August 1947, pg. 1.

[36] Also consistent with antisemitic metropolitan discourses at that time. There were many similarities and shared discourses between antisemitism and Islamophobia at this time, suggesting they are rooted in the same European colonial racial ideologies.

[37] "Les minorités étrangères en union Française: 1.Les Libano-Syriens," *La Croix du Sud* no.6, 23-29 June, 1954, pg.1; "Trois mille français réunis au Palace exigent l'expulsion des Mauvais Libanais", *Les Echos Africains* no.22, 2-9 August 1947, pg. 1.

[38] "Nous ne sommes pas à vendre. Messieurs les Libanos-Syriens," pamphlet by Abdelkader Diagne, January 1954, 17G530 V144, ANS; "Réunion des Amis de Petit 'Jules", 10 August 1947, 17G530 V144, ANS; Congrès D.A.F, Kaolack," September 1954, 17G530 V144, ANS.

mostly French railway or lower-skilled French workers and some Senegalese merchants and farmers, it substantially influenced polices against the Lebanese in the colonies and caused a massive stir in Lebanon and Senegal. The Lebanese were further outraged that Lebanon was not responding more forcefully to the campaign against them, citing its duty as an independent country to protect them.[39] But ultimately it was not Lebanon who came to their defense in face of these attacks, but it was Senegalese politicians like Senghor, Guèye, Lamine Amadou Diallo, and Mamadou Dia who defended them.

Founder of the Anti-Racist Committee of Republican Vigilance (*Comite Antiraciste de vigilance republicaine*), Lamine Amadou Diallo wrote a scathing response to Voisin's campaign against the Lebanese.[40]

> The law of the QURAN prohibits Islamic populations from remaining inactive and indifferent to the LEBANON-SYRIAN problem and especially to the SOLUTIONS OF VIOLENCE, PARTISANSHIP, and HATRED that the NON-ISLAMIC LEADERS of the "FRIENDS OF PETIT JULES" and "LES ECHOS AFRICAINS" want to impose.[41]

Mamadou Dia, who would become the first Prime Minister of Senegal under Senghor's government and was a deputy in the French National Assembly, also defended the Lebanese against Mauvoisin.[42] In a letter to Senator Dia, Voisin asked him "why do you defend the Levantine-Syrians? Why?" Voisin claimed that Lebanese Syrians did not invest money or infrastructure for Africans and did nothing to "educate the bush farmer out of his ignorance."[43] Voisin suggested on multiple occasions that Senegalese politicians and deputies like Dia and Diallo were paid off by the Lebanese. It was undeniable that the Lebanese had a strong affinity with the Dakarois elite. Many of them, both Lebanese and Senegalese were French educated, visiting France often, and had urbanized cultural tastes. Several of them were good friends. Ali

---

[39] "Mohamed Sabra menace de quitter le Senegal," *Koul Chay,* 19 June 1947, 17G530 V144, ANS.

[40] Lamine Amadou Diallo was a Senegalese politician and active member of the *Rassemblement démocratique africain*. He was also involved with the *Union Progressiste Senegalaise,* known as the Senegalese Socialist Party (UPS) led by Senghor.

[41] "Comite Antiraciste de vigilance republicaine," pamphlet by Lamine Amadou Diallo, n.d., 17G 530 V144, ANS. (Other documents in the folder from 1947)

[42] Mamadou Dia (1910-2009) is best known for his role as the first Prime Minister of Senegal under Senghor from 1957 until 1962 when he was imprisoned for attempting to plan a coup to overthrow Senghor. However, Dia was an instrumental figure in the decolonization period. He was educated at the École William Ponty, which trained African leaders under French colonial rule. He was also a member of the RDA and later the UPS which he co-founded with Senghor. In the 1950s, Dia served as a deputy in the French National Assembly, representing Senegal, working to gain greater autonomy for Senegal and other West African colonies.

[43] "Les Echos d'Afrique Noire- Numéro Spécial: Réponse de Maurice Voisin au Sénateur Dia Mamadou," November 1954, ANS 17G 530 V144.

Assad was a well-known and respected trader who reportedly made his fortune during the Second World War. He was believed to have been one of Lamine Guèye's closest friends.[44] The Lebanese community offered to build a school in support of their recognition from Guèye as mayor of Dakar.[45]

Perhaps the greatest champion of the Lebanese in French West Africa, in Senegal and in Dakar was Senghor himself. He wrote in *Echoes de Kaolack* in October 1954 defending the Lebanese:

> You [the Senegalese] know that the Lebanese are Muslims like you.
>
> Would you agree to drive away your brothers from this country? Why does not he [Voisin] talk about trading companies like the C.F.A.O. and the "Niger Français" whose capitals are abroad! These are the real strangers, but the Lebanese are your brothers.[46]

Even though Senghor here references the shared Muslim umma between Lebanese and Senegalese as Lamine Amadou Diallo did and many others, he was, in fact, a Catholic. Senghor often made clear in his statements and speeches that the Lebanese were "brothers" to the Senegalese and part and parcel to the Senegalese cultural fabric. These sentiments were consistent with his strong convictions in universal humanism.

Within this backdrop it is unsurprising that Senghor had excellent relationships with the Lebanese in Senegal, and with Lebanon, and vice versa.[47] The Lebanese Bourgi family were well-known in the Senegalese political scene during decolonization. Abdou Karim Bourgi arrived in Senegal in 1927 and met Senghor in Kaolack in 1947 at an inaugural meeting of Senghor's *Bloc Démocratique Sénégalais* party (BDS).[48] At that same meeting Karim Bourgi also met Alioune Badar M'Bengue, A. Cisse Dia, and Bassirou Bali, other leading members of BDS. Karim Bourgi offered up his cinema in Dakar as a space to hold the first BDS congress in 1950, which he attended with his son Ramez.[49] Voisin would later attack Senghor for his support of the Lebanese accusing him, Mamadou Dia and other BDS leaders of receiving 40 million

---

[44] Boumedouha, "The Lebanese in Senegal," 156.

[45] Arsan, *Interlopers of Empire*, 117.

[46] Boumedouha, "The Lebanese in Senegal," 186.

[47] Senghor visited Lebanon in 1966 with much fanfare. He met with the then-Lebanese president Charles Hilou and many other Lebanese dignitaries.

[48] After independence, Senghor turned Senegal into a one-party system and did not allow any opposition.

[49] Abdou Karim Bourgi was almost expelled by the French administration for his support of BDS. Saïd Boumehouda, "The Lebanese in Senegal: A History of the Relationship Between An Immigrant Community" (Phd Diss. University of Birmingham, 1987), 188.

francs in donations from the Lebanese.[50] Many Lebanese who had a network of lorries for trading purposes connecting the countryside with major cities, would lend their lorries to BDS leaders to campaign in more remote areas of Senegal.[51] Karim Bourgi and Senghor were known to be good friends. Almost every trip Senghor would take, Karim Bourgi would be at Dakar-Yoff airport sending him off or receiving him. He was the first Lebanese to receive Senegalese citizenship in 1961 and was offered several awards from Senegal and Lebanon.[52] It was not only Senegalese politicians that Karim Bourgi maintained a good relationship with but he was also known to have close relations with the leaders of the Muridiyya and Tijanyya Sufi orders such as Murid Caliph Muhamad Falilu Mbakke, and Tijani spiritual leaders Sheikh Abdul Aziz Sy and Al Hajj Tierno Sydou Nourou Tall.[53]

Not everyone was like Senghor, far from it. While there was an affiliation between Lebanese and Senegalese elites and leaders, non-elite Senegalese men and women did not always hold such a favorable view of the Lebanese. The tight-knit relationship between Senghor and the Lebanese merchant elite—particularly in Dakar—fueled the perception that Négritude and its overtures toward *Arabité* and *Arabness* were not actually inclusive projects, but elite intellectual endeavors driven by a Francophile bourgeoisie. Whether in the cultural salons of Morocco or among the business circles of the Lebanese diaspora in Senegal, these affiliations gave credence to the critique that Senghor's pluralism was more rhetorical than redistributive.

Senghor's relationship to Arabité and the Lebanese diaspora in Senegal offers a cautionary tale of both the promises and hard limits of his vision of métissage. His inclusive rhetoric often clashed with his exclusionary practices, but his ignorance of class dynamics, in the end, left many Senegalese feeling excluded and fundamentally unseen.[54] The contradictions within his thought—between racial essentialism and humanist universalism, between cultural diplomacy and political exclusion are constitutive of the constant negotiations, messy, non-linear, and ongoing debates within *post*-postcolonial identity-making. They remind us that Afro-

[50] "Maurice Voisin aux parlementaires," 15 January 1957, 17G 530 V144, ANS. Boumedouha, "The Lebanese in Senegal, 187.

[51] Boumedouha, "The Lebanese in Senegal, 187, 283.

[52] Boumedouha, "The Lebanese in Senegal, 188. Abdou Karim Bourgi helped to promote the construction of Dakar''s biggest mosque. He actively participated in the collection of funds to ensure that it was built. After his death in 1977, his name was given to a street in the Lebanese quarter in Dakar.

[53] Boumedouha, "The Lebanese in Senegal," 188.

[54] Thank you to Professor Cheikh Babou for pointing out to me that Cheikh Anta Diop is more popular than Senghor in Senegal. The University of Dakar was renamed University of Cheikh Anta Diop in 1987.

Arab entanglements, like so many other identity-making projects, are never static or resolved. To understand Senghor’s legacy is for us to grapple with the rough terrain of Afro-Arab intersections, where solidarity and hierarchy, inclusion and boundary, race and class, often occupy the same historical space.

Refuser la *tchakchouka* : regards *amazighs* face à la perte

Kenza Talmat
Université Libre de Bruxelles, Belgique

Le 17 juillet 1969, l'écrivaine et cantatrice kabyle Marie-Louise Taos Amrouche publie l'article « en marge du Festival Panafricain d'Alger » dans le journal *Le Monde*. Engagée dans la valorisation des héritages amazighs, elle compte aussi parmi les premières romancières d'expression française d'Afrique du Nord. Dans cet article, elle dénonce l'hypocrisie de l'État algérien qui, toujours plus engagé dans sa politique d'arabo-islamisation d'orientation jacobine, développementaliste et panarabe, refuse qu'elle représente l'Algérie et ses mondes amazighs lors d'une célébration dite panafricaine. Cet article est rédigé à Paris à son retour d'Alger, et publié 5 jours avant le début du Festival. Entre deux élans, sa complainte expose une plaie à vif. L'éloge applaudit ensemble les exploits du mouvement de libération nationale et la persistance d'un héritage autochtone plurimillénaire. Le tragique redit l'amertume que suscite le mépris et la suspicion poursuivant celleux pourtant à l'avant-garde de cette poussée libératrice, comme de son tribut le plus brutal. Il déplore également le sort de sa famille, que « les méandres de l'histoire », dans ses grandes et petites convulsions, a peu à peu christianisée et conduite à l'exil. L'auteure se penche sur le *mythe berbère*[1], désormais instrumentalisé pour légitimer la stigmatisation des présences amazighes, en particulier kabyles, tout en évacuant leur rôle majeur dans la lutte de libération nationale : « Il s'agit en fait d'une survivance du colonialisme dans sa forme la plus nocive et difficile à atteindre, à savoir que, s'ils n'y prennent garde, par une sorte de « choc en retour », les décolonisés ont tendance, à leur insu, à recoloniser une partie des leurs, ou, plus exactement, à se recoloniser eux-mêmes ». A rebours du discours dominant, elle pose que « la peur endémique », savamment entretenue « au-dedans et au-dehors du pays par ceux qui ont intérêt à ce que survive le fantôme maudit qui, trop longtemps, divisa les populations autochtones », relève du mythe. La vérité pour l'auteure « est qu'il n'y a pas de différence ethnique » qui ne relève de l'imposition cruelle recouverte d'amnésie proprement coloniale :

> …je ne fais aucune différence entre un Algérien et un autre. Victime moi-même de cette distinction (...) arbitraire entre Arabes et Berbères sur le sol maghrébin, j'ai touché du doigt, l'an dernier, l'unité du peuple algérien, à l'occasion de mon voyage officiel où il me fut demandé (…) dans le cadre de l'Université, une conférence sur Jean Amrouche (son frère) (…) il est temps d'en finir avec le mythe désastreux et de dépolitiser le problème linguistique,

> lequel est indéniable, en le plaçant sur le plan culturel, hautement et sainement compris, l'unité du peuple algérien ne pouvant plus être brisée.

Inscrite dans la veine culturelle du mouvement berbère, Amrouche envisage l'héritage autochtone amazigh comme un facteur d'union, dont elle ne se considère que comme l'une des dépositaires, chargée d'en assurer la révérence et la transmission. Notamment auprès de qui les méandres de l'histoire ont dépossédés de l'héritage le plus ancien. Jouant ingénieusement des voies balisées par l'honneur patriarcal, elle développe :

> Le sens politique me manque, mais élevée selon les principes rigoureux de notre société patriarcale, j'ai toujours su reconnaître les chemins de l'honneur et de la dignité. Partie pour rapporter à mes frères une partie de leur patrimoine artistique et spirituel (...) car, que nous le voulions ou non, ce sang anarchique et fougueux, ce généreux sang berbère coule dans nos veines à tous (...) je pensais que cette offrande serait reçue avec ferveur par tous.

En point d'orgue, l'héritage amazigh est encore fermement rappelé à son africanité primordiale et à l'impérieuse nécessité de lui rendre toute sa place dans une manifestation panafricaine digne de ce nom :

> La berbérité étant une des spécificités non seulement du Maghreb, mais de l'Afrique, l'Algérie se doit de revendiquer – et d'autres pays avec elle – le trésor de cette tradition orale plusieurs fois millénaire qui, selon les ethnologues et les musicologues, va rejoindre l'antique Egypte. « Car, en Afrique, on passe du soudanien au berbère, et du berbère au soudanien, sans rupture ni coupure », ainsi que l'écrit Leopold Sedar Senghor.

De nouveau, l'Université, dans l'espace interstitiel provoqué par l'invitation d'étudiant.es, de Ben Aknoun à Nanterre-La Folie, en banlieue parisienne, est lieu d'enthousiasme. Car il rend possible et désirable auprès des étudiant.es algérien.nes et maghrébin.es la rencontre des héritages amazighs et de l'épaisseur historique nord-africaine.

> Arabophones et berbérophones, francophones et polyglottes, tous étaient (…) unanimes à souhaiter la sauvegarde d'une tradition (...) dont le plus étonnant mérite est d'avoir su résister, comme par miracle, aux invasions successives, impuissante à tarir la source… Face aux berbérophones pratiquant l'arabe classique et dialectal (et d'autres langues encore) les arabophones découvraient soudain l'intérêt qu'il y aurait, pour le bien commun, à retrouver en quelque sorte ce que les hasards de l'histoire et de la vie leur avaient fait perdre. Ils découvraient que c'était à eux de « reconquérir » l'héritage venu du fond des âges dont ils avaient été frustrés, et non pas à leurs frères d'oublier le savoureux parler ancestral sucé au sein de leur mère, celui de Jugurta et Massinissa.

Le Festival Panafricain d'Alger du 21 juillet au 1er aout 1969, représentait pour Amrouche une occasion unique de faire entendre ses chants au grand public algérien et africain. Son évincement s'inscrit dans une longue liste d'ostracisation et de criminalisation des langues amazighes et présences berbéristes/amazighistes[2] de la scène culturelle officielle algérienne. En dépit et réponse à cette mise à

[2]Que j'entends comme engagé dans la valorisation des héritages et mondes amazighs pour eux-mêmes, sans condition

l'écart étatique, elle sera invitée par des étudiant.es kabyles à se produire à la cité universitaire de Ben-Aknoun, devant plusieurs centaines d'Algérien.nes. Malgré l'interdiction officielle, Taos chantera en kabyle lors de ce contre-festival improvisé en plein Alger, dans son cœur étudiant, au seuil de l'Académie[3]. Cet événement préfigure 15 ans plus tard de la riposte du mouvement culturel berbère/amazigh suite à l'annulation d'une conférence sur la poésie kabyle ancienne de l'écrivain, anthropologue et linguiste Mouloud Mammeri, à l'Université de Tizi-Ouzou.

Célébré comme l'apogée des relations afro-arabes, le Festival Panafricain d'Alger témoigne du processus d'effacement, de marginalisation et de destruction des mondes amazighs africains dans le cadre des projets nationalistes arabes triomphant, tout en résistant malgré tout à leur marge, et encore au-delà. Celui qu'on qualifia à l'époque « d'opéra du tiers-monde », manifeste aussi des tournants autoritaires qui essaiment dans les États post-indépendants, ainsi que leurs politiques en matière de nationalisation culturelle[4]. Dans cet essai, je contribuerai depuis une perspective doublement *renégate* et *stigmatisée,* amazighe et banlieusarde, à la mise en tension de la proposition d'Ali Mazrui par la question de l'ethnocide, envisagée depuis les mondes amazighs. Je commencerai par une chronique de l'engloutissement de leur africanité permettant d'interroger les collusions impériales, faisant mienne la maxime « et parce que tout change, rien ne change »[5]. Puis je réfléchirai aux moyens de poursuivre/répéter la conjuration de l'ethnocide, et la fin des enclos contemporains de mes constellations d'origines, de destin et d'ambition, par une introspection éprouvant la *Noirabie* francilienne et ses limites face à l'esclavage en Libye.

De l'engloutissement de l'africanité amazighe. Chronique d'un cas d'école pour penser les collusions impériales.

Plusieurs projets politiques et scientifiques ont de part et d'autres des frontières méditerranéennes, atlantiques, orientales et sahariennes, alimenté la négation contemporaine de l'africanité des imazighen, et les différentes formes que peuvent prendre leur condition et agentivité. Celles-ci se déploient autant dans la permanence de leur lutte anticoloniale et existentielle, que dans leur participation et accommodement à la consolidation des stratifications sociales qui innervent les mosaïques nord-africaines. Penser avec cette ambivalence implique de saisir ces agentivités polymorphes et la surimposition impériale qui continue d'en réactualiser l'engloutissement. Revenons pour cela sur quelques réductions du langage dominant et ses contournements.

[3]Voir Kizzi Akila. *Marie-Louise Taos Amrouche : Passions et déchirements identitaires,* Paris : Fauves éditions, 2019
[4]Pour une réflexion stimulante là-dessus : Swan Quito. Blinded by Bandung? : Illumining West Papua, Senegal, and the Black Pacific, *Radical History Review,* 2018, vol.131, p.58–81

Les disputes autour des généalogies multiples expriment avec force le déplacement et la négation des formes de vies culturelles et spirituelles. Prenons mon prénom, Kenza. À sa mention, on m'a souvent renvoyée à la racine du mot arabe (masculin) signifiant « trésor » – *kanz*. Pourtant pour d'autres, il désigne plus littéralement un pull du sud du Maroc, que la légende rapporte à la tunique de lumière façonnée par une déité du Soleil des panthéons libyques pour réchauffer les habitant.es du village de Tzigat, que l'astre aurait pour un temps abandonné. La dispute interroge autant qu'elle révèle des présupposés à l'oreille de chacun.e en lisant ces lignes. Notamment quant au chemin d'influence et d'appropriation ayant donné l'un des prénoms féminins les plus populaires dans les pays comptant la plus forte présence amazighe actuelle. Quoi qu'il en soit, j'ai la chance de savoir quelle était l'intention de ma mère en le choisissant pour moi. Elle voulait rendre hommage à une autre petite fille, celle de Tahar Djaout, journaliste et écrivain kabyle, parmi les premières victimes des assassinats attribués au Front Islamique du Salut de la décennie noire en Algérie. A la question de savoir quel métier elle souhaiterait exercer plus tard, Kenza Djaout aurait répondu à la télévision : « le même que celui de mon père ». Ce qui décida ma mère.

Comme Taos Amrouche, Tahar et Kenza Djaout, j'appartiens à cette tribu que Salem Chaker déplore de voir couramment oublier son ethnonyme endogène. *Iqvalien*, un terme qui encapsule à lui seul les vicissitudes et paradoxes nés de l'imposition et de la résistance qu'elle suscite. Il trahie une intertextualité fondamentale qui n'a cessé de se réactualiser. La dérivation initiale vient du mot *qabā'il*, pluriel de *qabila* en arabe, signifiant « tribu », qui, au fil du temps et des invasions, deviendra *kabyle* en français. Initialement, le mot désigne les opposant.es des montagnes à l'armée coloniale française. Il est ensuite élargi à tout ce qui relève du « berbère sédentaire » au Maghreb, avant que l'ethnographie coloniale ne s'affine. Il catalyse alors les expériences des habitant.es de « la Kabylie », qui épouse les contours qu'on lui connait plus ou moins aujourd'hui. Réapproprié par les désigné.es, il se décline en *Iqvalien* ou *Iqbalien* selon la localité. La terre ancestrale habitée devient *Tamurt n Leqv(b)ayel*, et la langue parlée *taqv(b)aylit*. Cela aurait pu clore la boucle. Pourtant, l'ethnonyme endogène est préservé ailleurs, notamment par des cousin.es de l'Ouarsenis. Là-bas, les kabyles sont encore appelé.es *Izwawen*. Ironie supplémentaire, les kabyles – dénomination si commune et d'évocatrice des impositions coloniales successives, est aussi celle que la chronique associe le plus souvent à la cause Berbère/Amazigh. Berbère : ethnonyme exogène dérivé de l'antique *barbaroi* grec, duquel découle barbare, initialement cellui dont la langue, qui n'est pas le grec, est incomprise. *Amazigh :* masculin singulier d'*imazighen*, ethnonyme endogène, qui, selon la tradition, évoque le peuple descendant de Mazigh ou l'homme libre, par opposition au captif ou à l'autorité établie. *Tamazight :* féminin singulier, désigne la femme amazighe, la terre des imazighen, leur famille de langue, et un parler spécifique de l'Atlas de l'actuel Maroc. *Tamazgha :* chronotope évoquant les terres d'éclosion des mondes amazighs, s'étirant des Iles Canaries à

l'Oasis de Siwa, et de la bande sahélienne du fleuve Niger à la mer Méditerranée.
Attardons-nous désormais sur l'« Afrique ». En français, le terme est communément rapporté au latin *Africa*, dont la première occurrence semble apparaître sous la plume administrative romaine, à la chute de Carthage en 146 avant Jésus Christ. La nouvelle province désigne alors des terres annexées du nord-est de la Tunisie et de l'ouest de la Libye actuelles. Sa dénomination est généralement admise comme dérivée de l'ethnonyme *Afri*, désignant des peuples amazighs habitant la région, distincts des Carthaginois.es. D'autres hypothèses la rattachent à *Ifri*, terme amazigh pour « caverne/grotte » rappelant les habitats troglodytes de la région, ou à une déité libyque de la guerre ou fertilité. Le toponyme s'étend ensuite à d'autres territoires avec l'expansion impériale romaine à l'ouest et l'annexion de la Numidie, qui ajoutée à l'*Africa Vetus* (ancienne), devient l'*Africa preconsularis* (Afrique proconsulaire) et le grenier à blé de Rome. Dans l'Antiquité, les premières Afriques se distinguent de l'Ethiopie, et plus tard aussi de la Mauritanie. La première désigne approximativement tous les territoires situés au sud de l'Egypte, moins connus des mondes grecs et romains. Lorsque dérivé du grec *Aithiopia*, de la fusion entre *aitho* (brûler) et *ops* (visage), le toponyme est ramené aux carnations de ces peuples. Maures et Mauritanie, dérivés d'un ethnonyme local, ont des contours plus instables et désignent aussi des entités politiques autochtones situées à l'ouest et au sud du Maghreb actuel. Maures, comme d'autres avant lui, sert aussi de générique pour désigner les peuples autochtones. Il évoque tour à tour l'attachement « tribal » face à la citadinité romaine, la peau sombre lorsqu'associée au grec *amauros*, puis les musulman.es après la colonisation d'*Al-Andalus* par des troupes amazighes et musulmanes au 8ème siècle. Côté *Africa*, arrivent ensuite les invasions vandales et byzantines, pour qui elle désigne peu ou prou les mêmes endroits désormais christianisés. Ce découpage est aussi repris pour partie aux conquêtes arabes et musulmanes du 7ème siècle.

Comme avec Rome, *Ifrīqiya* renvoie d'abord au pourtour de Carthage, puis parfois métonymiquement à l'actuel Maghreb, aussi distinguées entre *al-Awsaṭ* (le couchant/occident central) couvrant beaucoup de l'Algérie actuelle, et *al-Aqsa* (le couchant/occident lointain), actuel Maroc. L'islamisation du territoire stabilisée, les penseurs musulmans donnent différentes étymologies au toponyme. Certains renvoient à Ifrikos, fils de Goliath, ou à d'autres figures héroïques arabes, alimentant la mythique des origines cananéennes ou yéménites des amazighs pour légitimer leur rattachement à un ensemble tourné vers l'est. Cette tradition se superpose à d'autres[6], notamment liées aux conquêtes grecques : *Africa* dérive alors d'Afer, fils ou compagnon d'Hercule, ou chef d'expédition en Libye[7]. D'autres comme Ibn Khaldun (1332-1406) privilégient l'approche philologique, renvoyant à l'ethnonyme amazigh et au clan des Banu Ifren. Comme hier, *Ifrīqiya* se

[6]Sur ces enjeux voir Hannoum Abdelmadjid. *Colonial histories, post-colonial memories : The Legend of the Kahina, a North African Heroine*, Princeton University Press, 2001

distingue d'autres toponymes à mesure que les percées impériales et l'islamisation se poursuivent. La géographie arabe et musulmane s'étend plus au sud de l'actuelle Egypte. S'envisage d'abord *Bilād al-Ḥabasha* (Abyssinie), tiré d'un ethnonyme local, connu des arabes avant l'expansion de l'islam (notamment via l'Empire aksoumite), puis comme terre de refuge du prophète Mohammed. S'ajoutent, superposent et distinguent ensuite *Bar al-Zanj*, lié au monde swahili, tiré d'un ethnonyme local ou bantou, d'où dérive Zanzibar, et *Bilād al-Sūdān* (le pays des Noirs) qui, à l'origine du Soudan, s'apparente au Sahel et contient des seuils comme *Bilād al-Nuba* longtemps non-islamisé, ou *Takrūr*, l'un des premiers royaumes musulmans entre les actuels Sénégal et Mauritanie, dont dérive l'ethnonyme *Toucouleur*. Ces toponymes engagent une sémiosis double par métonymie : d'un côté, ils dénotent une approche régionaliste, de l'autre, ils s'apparentent à la noirceur et son (in)stabilité[8].

Ce n'est qu'avec la colonisation européenne du 15ème siècle qu'apparait la projection continentale qui nous est familière. L'expansion ibérique redéploye *Africa* le long du littorale Atlantique et amorce les commerces triangulaires et traites transatlantiques. Le cadrage continental culmine avec la conférence de Berlin (1884-1885), qui scelle la conquête cartographique de l'intérieur et consacre l'appréhension impériale unifiée du territoire doublée de sa répartition administrative entre puissances européennes. Comme hier, l'approche continentale impériale maintient néanmoins des formes de différenciations hiérarchisées au prisme de sa grammaire civilisationnelle, désormais au pas des sciences raciales et évolutionnistes modernes. Comme hier, les puissances occupantes réinventent les conditions circulaires de leur autocélébration et légitimation politique. Dans ce nouveau logiciel, le Sahara agit comme une *barrière naturelle* entre l'Afrique réputée *blanche*, et l'Afrique réputée *noire*. Sont engloutis à nouveau d'autres modes de dire, vivre et habiter. Standard et prophétie en devenir, l'Europe s'auto-proclame arbitre du temps et de l'espace à l'ombre duquel se mesure la valeur globale.

Au 20ème siècle, la résistance anticoloniale et antiraciste qui lui est opposée réinvestie l'africanité en reprenant pour partie sa grammaire. D'une rive à l'autre, deux courants panafricains majeurs projettent des visions différentes de l'Afrique, et distinctes d'Ali Mazrui. Pour l'un, l'union des peuples noirs, sans l'Afrique du Nord. Pour l'autre, l'unité du continent, en incluant Madagascar et d'autres îles de l'océan Indien. Aux dites indépendances, l'Organisation de l'Unité Africaine consacre le principe d'intangibilité des frontières héritées de la colonisation européenne. En 1963, les 32 gouvernements signataires de la charte d'Addis-Abeba conservent le modèle stato-national et entreprennent la nationalisation de leurs territoires et peuples. Les tensions et contradictions liées au capitalisme, à l'esclavage, aux impérialismes, et aux néo-colonialismes se maintiennent en filigrane partout. Ironiquement, celleux que la sémiosis retient globalement comme Africain.es ne sont plus les premier.es Africain.es. Désormais, au Maghreb comme en France, le langage renvoie prioritairement

à l'Africain.e *noir.e* – plus encore originaire d'Afrique subsaharienne. Africain.e duquel on se distingue, ou qu'on évoque ainsi par euphémisme, pour éviter de prononcer explicitement sa noirceur — pourtant circulairement, déjà inscrite dans le signifiant lui-même. « Et parce que tout change, rien ne change », semble-t-il...

***

Cette chronique de la collusion impériale et de l'engloutissement de l'africanité amazighe, captive des élites, des « hauts fait de guerre » et de la puissance lettrée accessible, change de peau sous d'autres soleils à l'ère *postindépendance*. Elle s'accorde à l'*Etat-nation indigènisé*, qui s'affirme comme la promesse trahie de rupture avec la logique coloniale. Son centralisme prolonge et radicalise jusqu'au processus ethnocidaire de longue durée, dont l'intensification brutale est étroitement liées aux mécanismes de dépossession des Etats modernes. Le processus d'arabisation dans les (ex)colonies françaises est un exemple parlant.

Fait ancien en Tamazgha, notamment dans les centres urbains dès les premiers temps des conquêtes arabes et musulmanes, l'arabisation prend un nouveau tournant avec la colonisation française. Soulignons deux éléments. 1) L'arabisation administrative des patronymes, qui appui l'effacement des identités onomastiques amazighes. 2) La dislocation de continuité linguistique amazighe, affectant des espaces souvent ruraux, montagneux ou désertiques, jusque-là socialement préservés, voire politiquement autonomes, où ces langues structuraient la vie sociale. Ce processus accompagne et prolonge le génocide et l'expropriation coloniale qui, en privant les communautés amazighes de leurs membres et de leurs terres, sape les conditions socio-spatiales de la transmission de leur langue. Il favorise également l'affirmation des *dær(i)jas* comme langues véhiculaires parmi les populations conduites à l'errance.

D'indirecte, l'arabisation prend une ampleur inédite arrimée au panarabisme et aux États arabes qui la place, avec l'islamisation et la modernisation économique, au cœur de leur projet d'édification nationale. Leurs politiques de dés-amazighification prennent des formes coercitives variées : négation du fait amazigh, prohibition des patronymes, de l'enseignement et de l'usage public de la langue, imposition du *fuṣḥā* dans les médias, l'administration et l'école (avec la langue de la puissance sortante dans ces deux derniers cas). S'ajoute la répression des spiritualités populaires, qu'elles soient ou non musulmanes. Celle des islams amazighs passent notamment par la re-signification des corps tatoués, désormais anti-islamiques, malgré l'articulation ancienne qui pouvait les lier. La violence faites aux mémoires corporelles amazighes passe par des récits aberrants. Comme en Algérie, où la délégitimation des tatouages féminins mobilise celui d'une adoption tactique pour « s'enlaidir » et se protéger des violences sexuelles pendant la guerre de libération.

L'offensive contre les langues-mondes amazighs s'inscrit dans un processus de transfert symbolique de colonisation interne. De la Libye au Maroc[9], il redéfinit les peuples autochtones comme étrangers ou illégitimes à leur terre. D'abord en réactivant de vieilles recettes, comme le mythe des origines orientales des Imazighen ou la disqualification morale du passé préislamique. Puis en occultant leur poids dans les luttes anticoloniales du 20e siècle. Cet effacement permet deux déplacements. 1) Il essentialise leurs trajectoires historiques soit à une complicité congénitale avec la puissance européenne, soit au registre ethnique problématisé comme archaïsme. Leur présumée européanophilie sert à disqualifier toute revendication spécifiant leur condition, rendue suspecte d'emblée, et à projeter un stigmate ethnicisé de complicité, pour mieux la cantonner à ce groupe désormais construit ennemi de l'intérieur. Parallèlement, la problématisation du fait amazigh sous l'angle ethnique en évacuant la question coloniale permet d'en impliquer l'incompatibilité avec l'idée de projet pour « le bien commun ». 2) Il légitime la négation des dimensions coloniales des faits arabe et musulman en Tamazgha et l'occultation de leur opposition. La négation des réalités plurielles et conflictuelles du tissu politique pré-conquête européenne permet d'établir les politiques gouvernementales comme restauratrices d'un ordre antérieur – réputé légitime, plus authentique et stable – et seules garantes de la souveraineté postcoloniale. Ce récit leur confère une aura anti-impérialiste, tout en neutralisant les violences qu'elles exercent sur les amazighs, pour mieux en normaliser la dépossession et l'ethnocide.

Ce logiciel permet de rendre inconcevable toutes les alternatives politiques non-arabocentrées qui se déployèrent durant les luttes indépendantistes, tout en reconstruisant les peuples amazighs comme des résidus du colonialisme européen. En disqualifiant leurs revendications comme anachroniques, minoritaires ou importées, il justifie circulairement leur marginalisation dans l'espace national et la mainmise des élites arabes ou arabisées.

Si la négation du fait amazigh est la gestion étatique dominante jusqu'aux années 1990, aux Canaries et au Maroc elle s'adosse à un processus de folklorisation plus précoce qu'ailleurs. Inscrit dans la patrimonialisation touristique, il fige et convertit les présences et vestiges culturels amazighs en objet de consommation. Découle une présence fantômale, conservée et tolérée comme décors à condition d'être vidée de substance politique[10]. Partout en Tamazgha, les formes d'organisation sociales coutumières des mosaïques amazighes ont été désautonomisées et supplantées par des dispositifs étatiques calqués sur des schémas eurocentrés. Cette restructuration s'est accomplie par découpe administrative, expropriation, emprisonnement, spéculation foncière et déplacement stratégique de populations, encourageant la fragmentation des capacités de mobilisation

[9]Je manque encore de connaissances pour l'Egypte et la Mauritanie.

[10]Voir les travaux de Larisa Perez Flores et Said Khalid, The grammar of folklorization: An integrated critical discourse analysis of the linguistic depiction of Amazigh social actors in selected Moroccan EFL textbooks (1980s-present),

communautaire. Les mondes amazighs ne sont ainsi pas seulement marginalisés, mais activement empêchés.

Suppression et confinement creuse l'engloutissement des mondes amazighs dans toutes leurs dimensions. Peu à peu, l'espace de ces langues-mondes s'est replié sur le foyer. Loin d'offrir un refuge stable, cet ultime sanctuaire est aussi un terrain miné : fragilisé par l'usure des violences sociales, intra-communautaires et familiales, il peine à porter la mémoire et la continuité de ces langues, et finit par manquer de souffle pour assurer leur transmission sereine. Nombre de parlers amazighs ont ainsi été étouffés, emportant des présences, savoirs et mémoires organiques irrémédiables. D'autres sont en sursis, proches du basculement aux langues sans bouche pour les parler. La perte est incommensurable en Tamazgha ; son écoulement est continu, et accablant de férocité.

***

Voilà pour ma chronique. Elle éclaire une intertextualité impériale récurrente, mais comme qui dirait attendue. Après tout, les gens qui lisent, se lisent. D'autant d'avoir leurs textes conservés, diffusés et hypés comme prodige de civilisation, de stratégie ou de pensée. Manque tous les virages des langues-murmures, qui persistent à *pulser*[11] malgré tout, et jusque dans les langues-occupantes saturant l'espace du dicible. Les mondes amazighs, comme les autres langues-mondes englouties, dépassent les carcans des lignes qu'on a bien voulu leur accorder. Ils dépassent les concepts, le mot, comme les projections de leurs voisin.es.

Les poétiques du refus en pays amazighs sont nombreuses postindépendance. Chants contestataires du studio au stade de football, *tajmaat*[12]revisitée à échelle augmentée, *Teshumara*[13], camp de protestation routier contre l'extractivisme[14], auto-documentation, lutte armée… L'activité créatrice de la langue comme maquis et gardienne de la mémoire persiste aussi dans la parole échappée. La répartie reste un art de vivre. A chaque plis du quotidien, la réplique se donne à voir et raconter. De biais, la langue-source ré-apprivoise aussi les mots qui lui ont été soutiré. Pour dire l'Afrique, on dira ainsi *tafrict* ou *taferka* en référence à la terre de laboure. A ma connaissance, il n'existe pas de terme comme *Shoah*, en hébreux, ou *Nakba*, en arabe, pour évoquer la destruction et sa poursuite. Mais *tamazight* sait faire présence par le lieu, la langue et l'être. *Tamazgha* est un chronotope qui ravive le passé, convoque le présent, et envisage jusqu'à l'avenir. Un mot qui trouble jusqu'à la

[11]J'emprunte à Nicolle Juliana Torres Sierra, poétesse Muysca.

[12]Elle a soutenu plusieurs mobilisations d'ampleur comme *Tafsut Taberkant* (2001), les soulèvements de 2011 en Libye, *Amussu aɣerfan n Arrif* (2016), et dans quelques mesures, le *Hirak* algérien en 2019.

[13]Dérivé du mot « chômage », incarne en pays kel tamasheq une opposition à l'économie capital-étatique, faisant de la marginalisation l'antidote au projet de vassalisation étatique inspiré du nomadisme traditionnel. Voir Hawad. La teshumara, antidote de l'État, *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 1990, vol. 57, p. 123-140

crise. Du bord au large, il exige de se confronter aux seuils et de se montrer rigoureux.se en matière de rupture, de justesse et de responsabilité.

« L'engagement têtu des militants berbères, dans et hors institution » (S. Chaker) a fini par arracher des formes de reconnaissance étatique – notamment Algérie, au Maroc, au Mali et en Libye. Ces percées ne sont pas sans paradoxes ni effets pervers. La solubilité dans l'État-nation pose de réels défis pour les continuités amazighes. La nationalisation des héritages amazighs fait appréhender leur désubstantialisation. On peut craindre un paravent cosmétique, fonctionnant comme une stratégie de neutralisation politique, comparable au fémonationalisme ou au *pinkwashing*. Depuis l'intervention d'Amrouche, la plaie s'est approfondie, à la nausée. Sa dilution dans un récit reproduisant la dépossession des un.es et le blanchiment des autres, est à redouter. La commodification croissante des héritages amazighs opère aussi leur transformation en ressource exploitable, et le dépouillement de leur charge politique, sociale et mémoire de lutte. La recherche de standardisation linguistique peut à son tour nier la pluralité amazighe, manquant ainsi à l'exigence de justesse, et risquant de reconduire autrement les logiques d'ethnocide. Enfin, la transmutation en langue de pouvoir et de police interroge la capacité à se maintenir en langue de lutte. A nouveau, ce sont les possibilités d'autodétermination, de responsabilisation, de justice et de dignité qui risque le désamorçage sous la coupe d'un État central planificateur.

Ces défis interrogent la résistance à l'engloutissement à l'ère de la folklorisation généralisée, mais aussi et encore depuis l'épreuve de la perte de la langue.

Conjurer l'ethnocide depuis chez oim[15]. Eprouver la *noirabie* des banlieues franciliennes et ses limites.

Penser la justice épistémique, sociale et linguistique, demande à réfléchir aux processus d'amnésie et de dépossession qu'implique l'ethnocide de matrice impériale, esclavagiste, raciste, cishétéro-patriarcale et capitaliste. Perdre sa langue et sa manière de dire, c'est perdre de sa capacité à se dire en dehors du rapport qu'impose le langage, et en son absence. Sans interlocuteur.trice familier.e de ses profondeurs, notre langue devient langue secrète qui pulse à bas bruit, en vase clos. Sous couvert de vertu, civilisation, progrès, survie, bon sens, cohérence, pragmatisme, voire même « résistance », elle est rendue au silence. Nous voilà alors feuille blanche, monstre ancien-moderne où s'incruste plus aisément la griffe de qui nous fait prévaloir sa langue-monde, et avec elle, son cadre et sa manière de nous voir dedans. Car c'est ce que font et défont les langues : elles gardent et génèrent mémoires et possibles.

La diasporisation, qu'elle résulte de la persécution ou de l'appel du centre, est un processus de re-signification et de déplacement portant la tension constitutive d'être à la fois espace d'interruption

et de continuité, de destruction et de survie, d'annihilation et de transformation. Pour les mondes amazighs contemporains, la diaspora a d'abord signifié l'exil où les résistant.es au colonialisme français ont été expulsé.es par l'administration coloniale. Puis, celui où les corps, principalement masculin, se sont loués à bas prix pour subvenir au manque engendré par l'expropriation et la destruction coloniale de l'agriculture traditionnelle. Un lieu que les femmes n'ont pas tardé à rejoindre, et où s'est aussi réalisé par elles le faire famille. La diaspora a également été chambre d'écho et maquis au soutien des révolutions nationales anticoloniales, puis la sépulture pour qui a « choisi le parti de la France/métropole ». Elle continue depuis à réceptionner les quêtes de « vies bonnes », de refuge et de maquis face à la persécution des gouvernements successifs en Tamazgha. Le ventre où en dedans, peut aussi se refuser pour les immigré.es et leurs descendant.es l'étau des dépossessions et mises à mort stato-nationales.

Mes grands-pères sont de ceux qui ont loué leurs bras pour pas cher. Ma grand-mère maternelle est de celles qui n'ont pas tardé à rejoindre pour faire famille. Mon père était lui en quête d'une vie bonne avec ses études de médecine. Ma mère est la première à être née en France et est devenue infirmière. Mes frères et moi sommes les enfants d'un immigré et d'une fille d'immigré.es. Nous avons grandi entre la cité Balzac, chez nos grands-parents maternels, et la cité Robespierre, chez nos parents, avant de déménager avec eux en pavillon — à 18 ans pour moi, 17 pour mes frères. Depuis les années 1950, trois générations de ma lignée se sont inscrites dans la diaspora au départ de deux villages : l'un près de Vgayet côté maternel, l'autre près de Tigzirt, côté paternel.

Ces mouvements engendrent de nouvelles coprésences et cohabitations. La diaspora c'est aussi la possibilité de rencontres autrement plus compliquées. L'argot des banlieues populaires est un témoin privilégié de la croisée des chemins d'exils, notamment africains et afrodescendants. C'est une langue que j'ai apprise à parler avec mes pairs d'âge depuis l'enfance, sur les bancs de l'école et à la cité. Une langue qui pousse vite en empruntant à nos ancien.nes, des langues premières de nos parents immigré.es à l'argot des générations précédentes. Et puis de nos propres inventions, que d'autres compèteront ensuite. Cette langue transite de banlieues à banlieues, par le Hip Hop, les réseaux sociaux, nos pas sur le pavé. Elle est la langue-fleuve des jeunesses des banlieues populaires postcoloniales. L'archive de nos joies, épreuves et confrontations les plus à vifs. Comme en novembre 2017, lors de la controverse qui suivit le reportage du média étasunien CNN exposant les pratiques esclavagistes en Libye infligées à des exilé.es noir.es en route pour l'Europe.

A l'époque j'avais 22 ans, et je sortais fraîchement de ma *grande nuit* toute personnelle. L'an passé, j'étais revenue bouleversée d'un séjour aux Etats-Unis, prolongeant mon bachelor à Sciences Po Paris. Là-bas, on m'avait donné à lire pour la première fois des auteur.es algérien.nes dans un séminaire pivot consacré aux littératures postcoloniales, enseigné par l'irlandais Peter O'Neill au

département de littératures comparées de l'Université de Géorgie. Avant cela j'ignorais totalement que des Algérien.nes avaient écrit des livres. Je n'étais même encore jamais allée en Algérie à cause d'embrouilles familiales. Tenir la place d'enseignante pendant une heure et demie pour un exposé sur l'essai d'Albert Memmi, *Portrait du Colonisé précédé de Portrait du Colonisateur* (1957), accentua mon déroutement. Un inédit supplémentaire, face au système éducatif français qui s'était jusque-là appliqué à broyer méthodiquement ma subjectivité, et avec elle, ma capacité à puiser dans mon bagage ethnolinguistique pour dire le monde et entrer en dialogue avec lui. La méconnaissance dans laquelle j'avais été maintenue sur l'épaisseur historique et politique de mon héritage et la condition amazighe, ne me la faisait apparaitre que péniblement par bribes. Quelques railleries tenaces dont je devais me justifier, comme la prétendue passion de mes gens pour le sanglier – insinuant un rapport douteux à l'Islam – ou l'accusation de visées séparatistes vis-à-vis de l'Algérie — interprétées comme le signe d'une haine anti-arabe teintée de francophilie — dès qu'on mentionnait simplement être kabyle. Sans oublier les moqueries d'élèves arabophones pour qui le kabyle sonnait « moche comme de l'allemand ». S'ajoutaient mes hésitations en classe d'histoire-géographie. Est-ce qu'on parlait bien de nous quand on attribuait l'invention des chiffres aux Arabes ? De la Numidie ? Des Sarrasins jusqu'à Poitiers ? Ou bien qu'étaient évoquées les terres arables, que j'entendais obstinément comme « terres arabes »... Bref, *je* revenais de loin, et je poursuivais son excavation en agrippant emphatiquement d'autres expériences minoré.es dans des séminaires consacrés aux écrits des dites *ethnic minorities* étasuniennes, aux diasporas africaines et aux approches féministes intersectionnelles issues du *black feminism.*

En Géorgie, je m'étais aussi étonnée que « les Noir.es et les Arabes » ne marchaient pas forcément ensemble, et que je n'y étais de fait ni Noire, ni Arabe. Là-bas, j'étais devenue une personne *racialement ambiguë*, une *étudiante en échange*, une *Française exotique*, qui malgré le cheveu *frisé* et le nez *méditerranéen/sémite*, voyait son teint clair et son passeport rouge l'épargner des processus de stigmatisation qu'implique ce phénotype en France, comme de ceux à l'œuvre dans ce coin du monde. Comme en France, je n'étais cela dit pas perçue d'emblée comme *Française.* La trahison complice de mon accent faisait de moi une invitée plus raffinée, certes. Mais pas une *Française-Française* pour autant. Les gens paraissaient déconcertés par l'association entre la texture de mes cheveux et la pâleur de mes joues. *Are you from the South of France ? Is it why your hair is so big ?* Leur dire que j'étais d'origine nord-africaine ne dissipait généralement pas leur malaise. Après tout, n'est-il pas censé n'y avoir que des *noir.es* en Afrique ? Avec les afro-étasunien.nes les choses pouvaient aller différemment. Après m'avoir le plus souvent prise pour latina-étasunienne, le mystère de mes origines dénoué pouvait faire place à de l'enthousiasme d'avoir une ascendance africaine partagée. Néanmoins, dans des espaces *blancs*, en minorité, ou lorsque témoin de racisme, mes interlocuteur.trices ne présumaient ni de ma compréhension de la situation par intelligence

expérientielle, ni de la possibilité de trouver en moi un soutien antiraciste minoré, comme cela pouvait être le cas en région parisienne dans des circonstances similaires. Je n'étais pas *Noire* en Géorgie. Pas plus pour les Blanc.hes que pour les Noir.es, ou qui que ce soit d'autre. Pas noire ni même *non-blanche,* à la manière dont je peux être *algérienne, berbère, maghrébine, kabyle, amazighe, rebeu, bylka,* ou encore *Arabe* pour d'autres, en France.

Contrairement à la région parisienne, d'ordinaire à Athènes « les Noir.es et les Arabes » ne partageaient pas non plus sensiblement les mêmes espaces sociaux, à l'exception de quelques manifestations organisées par des groupes de gauche « radicaux » sur le campus. Au quotidien, je n'étais par ailleurs pas présumée Arabe ou Musulmane comme en France en dehors des espaces communautaires amazighs. Aux yeux des arabo-étasunien.nes d'origine palestinienne, libanaise et égyptienne rencontré.es lors d'événements liés à la cause palestinienne ou aux réfugié.es de guerre, j'étais *Algérienne*; et à ce titre, héritière d'une nation présumée arabe qui avait pu être un symbole pour les luttes anticoloniales. Constater que nous n'avions en commun pas d'autre langue que l'anglais, puisque j'étais exclusivement kabylophone et elleux arabophones, a pu alors déconcerter beaucoup. Après tout, n'est-il pas censé n'y avoir que des *arabes* dans le dit « monde arabe » ? En dehors du corpus globalisé à dominante étasunienne, nous ne partagions pas non plus de références culturelles musicales ou culinaires – contrairement à ce qui reste souvent le cas avec les *rebeux* en France, qu'iels se considèrent d'origines amazighes ou arabes maghrébines. Non, je n'étais définitivement pas *arabe* en Géorgie. Toujours est-il que ce n'est qu'auprès de ces arabo-étasunien.nes, et d'autres personnes non-blanches des cercles radicaux, que mon affliction et mon amertume ont pu être accueilli avec empathie face au durcissement de l'islamophobie en France après les attaques du 13 novembre 2015 de Paris.

En juin 2016, je rentrais avec la soif d'apprendre sur tout ce qui avait été omis ou déformé par ma formation scolaire et nationale. Face à l'annonce du décès de mon grand-père maternel, j'étais aussi rattrapée par le regret de ne pas avoir su lui poser les questions que je ne savais pas encore porter. La perte a donné chair à l'urgence : trouver comment contrarier ce que l'ironie du sort, ou bien plutôt ce que l'exil, son mal silencieux, et le lent poison de l'ethnocide, semblaient vouer à l'oubli, ou à l'occasion manquée. Mon inscription en master de recherche en poche, je m'engageais sur deux fronts : 1) Comprendre les écarts perçus d'un pan à l'autre de l'Atlantique, en étudiant les diasporas africaines en région parisienne et les préconceptions liées à ma socialisation dans deux quartiers populaires de Vitry-sur-Seine. 2) Trouver le moyen de lutter activement contre le racisme, l'impérialisme et l'ethnocide en m'inscrivant dans des démarches collectives depuis mes lieux d'étude, de travail et de vie.

J'ai continué à me familiariser avec les *théories voyageuses*, les épistémologies du point de vue situé, et les (dis)continuités des processus de racialisation, de manière plus autonome, et dans des

cercles militant antiracistes, féministes ou universitaires. C'est dans l'espace de mobilisation décolonial, dont je découvrais les contours, que j'ai entendu pour la première fois le terme *Noirabie*. A l'époque, il m'enthousiasma beaucoup. Je trouvais qu'il parvenait à saisir avec une espièglerie caractéristique les gens avec qui j'avais partagé le quotidien, l'humour et l'expérience du racisme postcolonial en France. Ce néologisme revient à Mélissa Glovert, née en 1992, d'ascendance afro-guyanaise et chaoui algérienne, originaire des quartiers populaires de la banlieue nord-est de Paris. Par lui, elle exprime créativement son expérience *noirabe*, et y associe avec la particule « sur-seine », ses sources d'inspirations artistiques et politiques, comme la maison d'édition de poètes surréalistes Arabie-sur-Seine[16]. D'autres militant.es Noir.es et Maghrébin.es le réapproprient ensuite pour évoquer la communauté d'expérience issue des migrations africaines et afro-caribéennes, regroupée dans le signifiant flottant « les Noir.es et les Arabes ». Dans un contexte de forte politisation des violences policières – marqué par les affaires Adama Traoré (2016) et Théo Luhaka (2017) – il renvoie au sujet collectif que cible cet enjeu, ainsi que le racisme d'État rapporté au continuum (post)colonial et (post)esclavagiste de l'Empire français. C'est aussi un moyen pour certain.es de se réapproprier un espace diasporique, à distance de l'injonction au primat de l'identification à l'identité nationale francocentrée. A l'époque, Noir.es et Maghrébin.es sont majoritaires dans cet espace de mobilisation, organisé autour de la valorisation de la prise en charge autonome de l'émancipation des minoré.es non-blanch.es pour en favoriser l'agentivité et la subjectivation politique. Lors de ma première enquête entre septembre 2016 et 2018 auprès de 32 militant.es Noir.es et Maghrébin.es, la plupart de mes interlocuteur.trices considéraient la *noirabie* des banlieues françaises comme leur communauté d'appartenance politique, à plus forte raison s'iels avaient été socialisé.es dans des quartiers populaires et d'immigrations africaines et afro-descendantes, avec un engagement militant au niveau local et/ou sur les violences policières. Avant le reportage de CNN, seule une militante afroféministe musulmane, d'origine sénégalaise des quartiers populaires parisiens, considérait la sienne comme exclusivement noire. La controverse a conduit plusieurs autres militant.es Noir.es à partager cette analyse, et reconfiguré les dynamiques militantes autour de la négrophobie. Elle a encouragé un mouvement d'autonomisation organisationnel noir, d'abord dans le périmètre des collectifs afroféministes en non-mixité minorité de genre noire, puis au-delà. Cette séquence a particulièrement re-politisée la question de la négrophobie dans le dit « monde arabe », et plus encore dans les communautés maghrébines, en les confrontant à leur africanité et aux conséquences de son refoulement : *sa négation, par/pour soi et par/pour les autres*. Elle s'est polarisée autour de trois principaux enjeux : la responsabilité politique des Maghrébin.es non-noir.es en France à dénoncer le racisme anti-Noir dans les États arabes quelle que soit leur socialisation socio-spatiale; la prise en charge organisationnelle des racismes dans un espace aspirant rassembler tout.es les descendant.es de

colonisé.es et d'esclavisé.es; enfin les moyens pratiques d'agir pour faire preuve de solidarité antiraciste concrète en contexte diasporique dans des États (post)impérialistes, lors d'événements impliquant des cas de violence dans « les Suds » relayés par les médias occidentaux. Trois postures se sont dégagées. La première argue un devoir ethnoraciale et/ou idéologique de positionnement communautaire par des moyens collectifs au nom de la consistance de l'engagement antiraciste et la lutte contre la négrophobie. La prise de responsabilité communautaire[17] se justifie par la persistance d'une *négrophobie maghrébine*, porteuse de référents et de généalogies spécifiques, opérant des deux côtés de la Méditerranée, bien que selon des modalités et des configurations de pouvoir distinctes. L'interpellation des communautés maghrébines vise à encourager une mise en discussion explicite de la négrophobie dans les espaces nord-africains afin de construire une communauté politique juste, digne et durable entre Noir.es et Maghrébin.es. Le silence des organisations, aspirant défendre l'ensemble des damné.es de la terre, révèle dès lors l'arabocentrisme de leur agenda. La deuxième posture rejette l'interpellation ciblée des communautés maghrébines en France, jugée contre-productive, car essentialiste et décontextualisée, contribue à renforcer leur stigmatisation dans un contexte qui leur est particulièrement défavorable. Elle insiste également sur la possibilité de préjudice intercommunautaire réciproque en France, notamment sur l'axe de l'islamophobie. Enfin, la troisième posture considère cette interpellation comme un faux débat de chapelle morale, inapte à résoudre efficacement la pratique de l'esclavage en Libye et à peser sur le rapport de force structurel. La capacité d'agir incombe ici à toutes personnes munies d'un passeport européen ou africain, étant lié à l'externalisation des frontières européennes et sa sous-traitance (nord)africaine. La reconnaissance du caractère négrophobe de la pratique et sa nécessaire adresse dans les communautés maghrébines est une exigence partagée, mais pour laquelle est privilégiée la pédagogie à l'échelle interpersonnelle auprès des habitant.es des quartiers populaires.

Les tensions autour de la reconnaissance de la négrophobie dans les communautés maghrébines ont abordé frontalement la matérialité de la race et de l'ethnicité. Elles ont interrogée l'articulation entre différentes économies ethnoraciales postcoloniales, l'agentivité minorée, et les processus d'amnésie et de re-subjectivation engendrés par l'esclavagisme, l'impérialisme, la diasporisation, les formations stato-nationales contemporaines et les expériences spécifiques de la négrophobie et de l'islamophobie. La controverse a révélé les difficultés à ouvrir un dialogue sur les héritages coloniaux et esclavagistes extra-européens, ainsi que les tensions, chevauchements et apories entre différents régimes de subjectivation post-esclavagistes et post-coloniaux. Elle a aussi montré combien il reste ardu de penser leurs articulations et superpositions, notamment dans la mise

[17]Pour un exemple : https://quartierslibres.wordpress.com/2017/11/27/nord-africaines-contre-la-negrophobie-et-

en crise des identités maghrébines, et la manière dont les questions amazighe et noire continuent d'être refoulées.

Le prolongement de mon enquête au-delà de ce milieu militant indique que l'actualité des pratiques esclavagistes en Libye a constitué un choc à résonance variée[18]. Bien que les images aient pu choquer, elles n'ont pas vraiment été une surprise du côté des immigré.es d'Afrique subsaharienne, en particulier pour celleux dont le parcours migratoire inclus une escale récente en Afrique du Nord. Au-delà de sa condamnation morale immédiate, l'affaire semble avoir laissé peu d'empreintes durables parmi les immigré.es maghrébin.es. Le choc (et l'étonnement) a été plus brutal dans les plis des enfants d'immigré.es, dont la socialisation résidentielle et scolaire a été réalisée dans des quartiers populaires d'immigrations africaines et afro-descendant.es. C'est aussi parmi elleux qu'il a conduit au plus de remise en question de la communauté de destin partagé, qui ne va pas de soi ailleurs. Quelle que soit leur ethnicité, mes interlocuteur.trices Noir.es se sont identifié.es aux personnes esclavisées. Tandis que les Maghrebin.es non-noir.es, quel que soit leur trajectoire et ethnicité, ont dans l'espace public majoritairement été associé.es aux libyen.nes esclavagistes, sans pour autant s'y identifier. Cela, en ce qu'ils sont perçu.es comme premier.es représentant.es du « monde arabe et musulman » dans la conscience collective générale. Les processus de (dés)identification des Maghrébin.es non-noir.es aux passeurs libyens ont été densifié par le fait d'avoir vécu côte à côte et partagé des expériences de complicité, de marginalisation et d'adversité. Pour la majorité des hommes noirs et maghrébins musulmans dans la vingtaine au moment de l'entretien, cette controverse est venue jeter de l'huile sur un feu déjà bien allumé, et communautariser davantage les débats autour de la négrophobie, dont le nœud diasporique reste les unions « mixtes » que capture l'expression « frères mais pas beaux-frères ».

Par réverbération, l'événement et ses itérations médiatiques successives ont souligné l'importance de la capacité à communaliser leur lecture au prisme de la négrophobie (et de son terreau local) quant à la possibilité d'entretenir des liens profonds entre Noir.es et Maghrébin.es. Bien que le milieu décolonial ait facilité la diffusion de scripts pour l'action et l'émancipation critiques, ils n'ont pas répondu au besoin immédiat, ni permis la création d'espaces de soin, de réflexion et d'expérimentation transcommunautaire sur ces enjeux de justice (entre) minoré.es racialisé.es. Ils ont pu néanmoins avoir lieu de biais, dans les cercles amicaux, et en dehors de cette constellation organisationnelle[19].

***

[18]Ma recherche doctorale en cours depuis 2020 interroge les processus de subjectivation entre minoré.es racialisé.es comme Noir.es et Maghrébin.es en région parisienne. Elle s'appuie sur 70 entretiens réalisés auprès de personnes évoluant à l'intérieur, en marge, ou en dehors de cet espace de mobilisation antiraciste et anti-impérialiste, dont une large part habite Vitry sur Seine.

[19]Notamment avec le podcast et la page instagram Y'a ça chez nous ? de la journaliste Nawel Benali, d'origine amazigh

L'esclavage en Libye a lancé un malaise profond. Un malaise exigeant. Il y a des apprentissages qui ne peuvent se faire que *ventre serré* (O. Marboeuf). Et il est important de les voir pour ce qu'ils peuvent être : des invitations à aspirer et faire mieux. J'ai été des personnes pour qui ces événements ont été des chocs perceptifs, et pour qui l'ignorance a à chaque fois interrogé la positionnalité en tant que femme amazighe non-noire descendante d'immigré.es socialisée en banlieue populaire. Une ignorance à cheval entre l'ignorance *blanche* décrite par Charles W. Mills, et l'amnésie contrainte – façonnée par les épistémicides (néo)coloniaux successifs, et la diasporisation de mon linéage.

La mise en crise de la Noirabie nous a poussé à revenir de nos romantismes tiers-mondistes diasporiques pour remettre nos lunettes à l'heure des temps présents, en renouvelant l'exigence de l'attention portée à la recherche (non) commune de justice et de justesse. Les limites de nos projections ont ébranlé nos certitudes et mis à nue nos impensés, hypocrisies, contradictions, responsabilités et interdépendances dans la perpétuation du drame. En tant que détenteur.trice de passeport rouge et/ou africain, en tant que dominant.e dans un contexte donné, en tant que monstre-ancien aplati par l'ignorance, ayant perdu le fil de nos mémoires et adopté l'identification réactive du badge choisi pour nous. Nous manquions de langage, encore hésitant. Tracer des chemins plus informés et généreux pour nous-mêmes et les autres impliquait nous confronter avec le plus d'honnêteté et de courage possible. De revenir à l'écoute du grandiosement petit. Pour dépasser la police de l'arbitrage étatique, du droit et de l'élitisme, il nous fallait voir et mesurer nos conflits en face. Mettre un S à la fin d'impérialisme, colonialisme, esclavagisme, suprématisme etc. Rentrer par le trou de nos plaies puantes pour mieux en tirer soin et enseignements. Depuis nos propres chaussures, faire ancrage et possibilité. Les modalités de nos rencontres justes sont à chercher et faire advenir tous les jours, avec patience et diligence. L'élaboration d'un autre langage pour faire advenir nos humanités demande une attention acharnée, mordue. Il demande aussi d'en revenir à d'autres plus enfouies.

Une langue de Pouvoir a pu un jour aussi être langue de lutte. Son potentiel subversif ne résiste cependant pas vraiment à cette intronisation. A jamais, elle restera marquée par l'oppression. La puissance d'une langue ne se mesure pas au nombre de bouche qu'elle a conquise, ni de livre qu'elle étale. Mais à sa capacité à accompagner la recherche d'un monde où justice, justesse, dignité et liberté puissent pleinement s'incarner. Taqvaylit et l'argot de banlieue sont les langues qui habitent mon souffle et mon endurance. Elles accueillent ma créativité spontanée sans borne, et reviennent à moi lorsque j'y mets coeur en recherche. Elles ont été pour moi interruptrices de la poussée à la conformité. Car c'est ce qu'elles font avec le plus de perspicacité : elles emmerdent le monde, et par cela, étendent les possibilités. Elles sont les langues de mes colères les plus farouches. Celles de mes refus les plus élaborés. Les mieux articulés. Elles sont indubitablement reliées. Taqbaylit et l'argot de

banlieue sont les langues qui m'ont poussé à interroger avec le plus de difficulté et d'exigence les routes de départ et d'arrivée. D'exils intérieurs et imposés. Celles par lesquelles je n'ai jamais fini d'apprendre et de transmettre. Elles sont mes langues de lutte, de courage, de soin et d'amour les plus ancrées. Elles ne m'ont jamais complètement appartenues, mais toujours accompagnées. Faites rire, réfléchir et pleurer comme aucune autre. Taqvaylit et l'argot de banlieue ne m'ont jamais été imposée dans aucune classe. Lorsqu'étudiées, c'est moi qui en ai pris le chemin, encore et encore. Elles sont celles par lesquelles j'expérimente avec le plus d'enthousiasme la liberté, la dignité, la justice et la justesse. Mes invitations quotidiennes à aspirer à mieux. Et elles le peuvent avec autant de magnitude et d'endurance précisément parce que ce ne sont pas des langues de Pouvoir, d'hégémonie et d'Empire. A l'Empire, je refuse de répondre par l'Empire. Je refuse d'absoudre. Je refuse d'euphémiser. Je m'obstine à dire et faire monde et mémoire autrement.

En tant qu'enfant et élève de la diaspora africaine, amazighe, kabyle de banlieue parisienne, maudite en mes États d'origine et de traversée, je prends mon rôle d'agent de la disruption très au sérieux. Car c'est par mon corps et mon association de malfaiteurs identitaires que je continue d'interroger envers et contre tout. En refusant de perpétuer le crime et ma dépendance à celui-ci, je suis libre et je me libère. Je refuse la tchakchouka qui désincarne et dépossède. Je refuse celle qui déresponsabilise et préfère la dépendance au confort criminel. Depuis mes chaussures, je conjure l'ethnocide. Je fais face à l'incommensurabilité de la perte, et j'habite le malaise avec tout ce qu'il indique, exige et rend possible de transformation.

Ad nerroz, wela ad neknu
A la fin, c'est *nous* qu'on gagne
A la finale, c'est l'Afrique qui gagne

From Street to Memory: Food Narratives, Migration, and Economy between Egypt and Sudan

Ahmed Allam
Independent Scholar, Egypt

All along Faissal District—where high-rise buildings stand alongside narrow streets and streams of people intertwine very much like the transportation network serving them—Greater Cairo appears in its densest and most chaotic aspects. Here, in this expanse that brings together Egyptians, who have flocked from the provinces seeking a better livelihood, and Sudanese refugees driven across the border by violence and political unrest in their country, something like a "confluence of oppressed people" takes shape (the district also hosts Yemenis fleeing war in their country). Daily life in Faissal seems like a rushing river, a tangle of microbuses, *Tuk-Tuks,* and human movement, dominated by a rapid rhythm that sets it quite apart from the calmness and breadth of Khartoum.

Amidst this crowded world, a small Sudanese restaurant appears, no larger than forty square meters, yet it manages to draw attention. Outside its door, a short line forms—Sudanese and Egyptians waiting for their packaged meals—while inside the premises, there are small tables teeming with patrons from both countries sharing food. Directly beside the restaurant stands a Sudanese bakery, from which the smell of bread drifts, and next to it a modest *café* that turns into a gathering point for large numbers of Sudanese people in the evening.

It would be recalled that the year 2018 saw the beginning of the socio-political movement which paved the way for the 2019 Sudanese revolution, heralding the end of the era of General Omar El-Bachir, after three decades of rule. Yet, the promising transformation remained incomplete, as power passed on to two other generals: Mohamed Hamdan Daqalo (Hemedti), commander of the Rapid Support Forces, and Abdelfettah Al-Burhan, commander of the army and head of the Sovereignty Council—two figures whose names are associated with a bloody record during the Darfur wars, and who became the guardians of post-revolution Sudan. This incomplete

political transition ultimately led to war in 2023, a comprehensive war which swept all of Sudan. With the fall of Khartoum –a scene reminiscent of its fall to the British back in 1898—the city experienced one of the largest waves of displacement in its modern history. Tens of thousands of its residents crossed lands and took desert routes—some on foot, others in overcrowded cars, across the border in search of a safe refuge in Egypt. Amidst this turmoil, working in the Sudanese food sector has become an essential lifeline for thousands of Sudanese people hailing from various classes and backgrounds. For them, cooking has become not merely a profession, but a means—perhaps the only means—to reclaim a measure of stability and semblance of identity.

Nothing in the scene of the small Sudanese restaurant suggests that it is entirely new; yet in reality, it has only emerged over the last two years. In fact, Sudanese restaurants and bakeries—often accompanied by a *café* where Sudanese nationals gather—have become quite a widespread phenomenon across many areas in Greater Cairo, Alexandria, and some cities in Upper Egypt. It is as though Sudanese cuisine did not come to Egypt merely in search of a place where to set up and cook meals, but to establish a daily space for encounter, a small space offering respite amidst a suffocating economic crisis endured by Egyptians and Sudanese, alike. The spread of Sudanese cuisine has come at a time when a large proportion of Egyptians is undergoing financial crises, impelling many to adopt non-conventional, yet economical food alternatives—alternatives which, for some willing to try them, may well become part of their dietary habits.

The presence of these Sudanese restaurants seems like an artery stretching all the way from Khartoum to Cairo, in small, yet memory-laden spaces, filled with the rituals of food consumption and attempts to preserve a semblance of home in a new turbulent environment. As Egyptian customers enter these spaces to eat or to purchase food, whole new dynamics emerge - daily mingling, shared conversations replete with Egyptian expressions of solidarity against the deadly war in *Sudan,* along with first experiences with the cuisine and comparisons between the two cultures—all often unfolding within a narrow space where everyone shares the same table.

The most pressing questions arising from this remarkable proliferation are as follows: is it because the dense presence of Sudanese people –in the wake of a massive wave of displacement provoked by the recent war—has created a commercial demand that has quickly turned into a trend (bearing in mind that according to an ACAPS report release last May as many as 1.5 million *Sudanese* have moved to Egypt)? Many restaurants now have multiple branches across different areas. Or, is it rather because Egyptians are seeking cheap food alternatives amid inflation that

erodes their purchasing power, or simply, are Egyptian looking for Sudanese food out of curiosity? And could food, in its simplicity and closeness to people, become a fast track to understanding the wave of sudden change that is sweeping many Egyptian cities and neighborhoods?

The introduction, which begins with a description of a small restaurant does not end here; it extends to a whole map that is taking shape today—a map of displacement which is redrawing entire Egyptians neighborhoods; an expanding Egyptian palate that is eager to experiment with new food, under pressing economic conditions; and *Sudanese* nostalgia striving to find a place of its own—even if that place should be a space no larger than forty square meters on a crowded sidewalk.

Mapping the Spread of Sudanese Cuisine in Egypt

No one expected that many Egyptian areas would, within the span of a few years only, morph into an array of regional markets marked by a striking proliferation of Sudanese restaurants, bakeries, and *`Attarah* shops—i.e., shops specialized in selling herbs, medicinal plants, spices, and incense brought from Sudan. This phenomenon was once limited to a few historically Sudanese enclaves in Cairo, such as Abdeen and Sayyida Zeinab neighborhoods in central and southern Cairo. The spread was not clamorous or deliberate; it came gradually, like a flavor slowly seeping into the air, then asserting its presence among the foods consumed by Egyptians.

Tracing the emerging geography of Sudanese cuisine, one finds that Greater Cairo has become the most densely populated center for such establishments. In districts as *Faissal, Ard Al-Lewa, `Ein As-Shems As-Sharqiah,* and others, for instance, a ten-minute walk is often enough to encounter a Sudanese restaurant, bakery, or supermarket. While these food premises are typically small—no more than a few square meters—they are perpetually crowded with patrons.

Sudanese presence, however, is not confined to Cairo alone. In Alexandria, as well, *Sudanese* restaurants can be found in *Al-Manshiyah, Ar-Raml Station, Sidi Bishr, Al-Siyouf,* and *Al-`Ajamy.* The city, long accustomed to assimilating cultures and re-articulating them, has embraced Sudanese cuisine with notable warmth, particularly in its densely-populated neighborhoods.

The Alexandrian districts where Sudanese communities are concentrated are largely similar to those in Greater Cairo*:* popular districts with open social fabrics that readily receive newcomers and allow them to integrate more socially enclosed classes without much friction. Besides, these

largely popular neighborhoods offer lower living costs and a greater capacity to accommodate new arrivals without the usual difficulties opposed by class-based or social barriers.

This pattern is not incidental; it reflects a clear Sudanese preference for areas characterized by high population density, affordable prices, and the existence of an informal support networks that help newcomers settle quickly. Over the past decade, the majority of Sudanese people arriving in Egypt has naturally gravitated towards these same neighborhoods—often through the intermediation of relatives, friends, or acquaintances who preceded them—reinforcing a sense of collective familiarity in an unfamiliar place. In such districts, difference becomes less conspicuous, and the vibrancy of the streets and the everyday culture of "living together" offer a feeling of proximity to their home and a sense of social security, albeit minimal.

A third center of Sudanese presence in Egypt is to be found in the Governorate of *Asswān*, which borders Sudan. The politics of gastronomy and food commerce there are more complex, though. *Asswān* forms part of a shared historical continuum between Egypt and northern Sudan, and Sudanese cuisine has, therefore, never been alien or "imported," but rather a natural extension of centuries-old ties. What is new, however, is the increase in the number of restaurants after the outbreak of war—which is perhaps why they have not spread in *Asswān* with the same momentum or ease as in Greater Cairo.

The forms through which Sudanese cuisine has made its presence felt are diverse, varying according to social class affiliation and the character of individual neighborhoods. At one end of the spectrum, one finds the large, pricy restaurants that are patterned after Egypt's major spacious dining establishments. A group of affluent Sudanese people have managed to open such venues, most of which serve Sudanese dishes, at times alongside Egyptian ones. There even exists a major Sudanese chain, owned by a Sudanese businessman, with multiple branches in Khartoum and the provinces. Following the outbreak of war, three more branches were opened in Greater Cairo, in upscale residential districts, such as Sheikh Zayed district. On the opposite end of the spectrum, one finds a model that is quite different in terms of spirit and character: the small Sudanese eateries that are scattered throughout popular neighborhoods. Modest in size, they often have small food-display carts positioned at their entrances, drawing in many Egyptians who enjoy trying new dishes that are proposed at affordable prices.

Equally noteworthy is the rise of home-based Sudanese kitchens, akin to the "home-cooked food" services that are now widespread in Egypt. This kind of venues is one of the most striking

recent developments. Sudanese women living in small apartments create *Facebook* pages where they showcase "authentic Sudanese meals" and offer daily delivery services to dozens of families, Sudanese and Egyptian, alike. This phenomenon suggests that although many Sudanese women possess the same skills and capacities as Sudanese men—especially in restaurant work, a field traditionally sustained by Sudanese labor—they are unable to participate in the sector in the same way, due to constraints related to Egyptian labor-market dynamics, including the difficulty of working in Sudanese concentrated districts. Consequently, they have turned to technology, and in so doing, have given rise to the concept of mobile or home-based Sudanese kitchens. Social media has thus opened a space that enables Sudanese women to work on a footing equal to that of men. These kitchens have shifted the experience from "restaurant" to "home," and from an occasional individual choice to a weekly routine for many families. Such is the case of *Afiyah Muhammed*, a young Sudanese woman who arrived in Egypt immediately after the start of the war and now runs a home-cooked food service from her small apartment in *Nasr Street*, assisted by housemates who help her prepare the meals.

Because *Afiyah* targets Egyptian working women seeking alternatives to home cooking, she did not limit herself to Sudanese recipes alone; she also learned how to prepare Egyptian dishes. This was not difficult for a Sudanese woman who already shared cultural and social affinities with Egypt. Together with her colleagues, she has been able to offer a distinctive home-style dining experience that blends Sudanese and Egyptian flavors, attracting numerous Egyptian families looking for homemade meals with a unique character. This fusion reveals the depth of cultural overlaps between the two cuisines and may pave the way for greater integration and the emergence of new hybrid recipes in the future.

It is noteworthy that most Sudanese food entrepreneurs today belong to two principal waves of migration: an earlier wave that arrived for study, work, or medical treatment and ultimately chose to settle in Egypt. A more recent wave, which has marked the last few years, has been driven largely by political and economic factors, as well as better living conditions. Some among them had previously worked in the culinary sector in Sudan, while others had never cooked professionally before coming to Egypt, but found in food-work a safe industry, through which to begin a new life with minimal financial capital—eventually transforming these ventures into steady source of income.

In a small restaurant tucked away on one of the side streets branching off *`Ishrīn Street* in *Faissal* district, Mohammed Ahmed stands behind the counter of his modest eatery, *Ibn An-Nīl* (Son of the Nile), attending to the orders of his Sudanese, Egyptian, and Yemini customers. He is assisted by two young men—one Sudanese, the other Egyptian—who have worked with him since the restaurant opened in the middle of 2018, shortly after he arrived in *Egypt* with members of his family to seek medical treatment for their father. Following the COVID-19 pandemic, the family decided to settle permanently in Egypt and to bring the rest of their relatives over to live with them. Just as Mohammed helps deliver the freshly prepared dishes to the patrons seated at the three tables inside his small premises, he also prepares *falafel, fūl,* and fried potato sandwiches late into the night. This allows many people who begin their day late—especially the workers serving in the numerous industrial workshops that dot the area—to obtain a filling meal at an affordable price. Having worked in the restaurant trade since his days in *Omdurman* and being known for his distinctive skill in food preparation, many of his neighboring shopkeepers rely on him for their daily lunch—either eating on-site or purchasing meals to take home. Mohammed notes that for more than two years now, the restaurant has cultivated a regular Egyptian clientele who arrive at set times each day, particularly students coming from the many tutoring centers in the neighborhood, as well as workers from nearby workshops that regularly request Sudanese-style sandwiches.

Immediately adjacent to *Ibn An-Nīl* stands a newly-opened *Al-Qurāsa* bakery, which produces a type of Sudanese bread somewhat similar in form and preparation to Ethiopian Injera. The bakery, owned by Mohammed Omar, has been operating for nearly seven months. He explains that he did not intend to target Sudanese customers alone; many of his patrons are Egyptians who have developed a taste for "Sudanese bread." He points out that the shared culinary habit of eating by means of *ghamūs*—that is, taking a piece of bread and directly scooping up the food from the dish, which is an economical and filling practice. Besides Egyptian bread, Sudanese bread has become hugely popular. There are perhaps more Sudanese bakeries in Egypt than Sudanese restaurants, which reflects high demand for bread.

Mohammed adds that many customers have told him that their preference for Sudanese bread stems not only from its greater satiating power, compared to its Egyptian counterpart, but also from the fact that it does not leave them feeling uncomfortably full afterwards. Moreover, it is always fresh, since *Sudanese* bakeries operate around the clock, unlike many Egyptian bakeries which primarily run in the morning only. He also points out that numerous Egyptian restaurants

purchase their daily bread supply from his bakery to use for their sandwiches, signaling the strong entry of Sudanese bread into Egyptian food habits.

Speaking of customs, Mohammed recounts that when he opened the bakery, he decided to host a communal *`Uzūma* (invitation) for a number of his friends and neighbors on his street, which took the form of an open Sudanese breakfast after a Friday prayer—on the weekly day of rest. After they grew fond of both the food and the accompanying rituals, they began to observe this practice regularly among themselves. The weekly Friday breakfast table in Faissal district has thus come to feature a rich variety of dishes inspired by Sudanese and Egyptian traditions.

In the *Tawābiq* precinct within *Faissal* district—an area that has also become a dense hub of Sudanese settlement—a fifty-year-old man, Murtadha Hāshim, runs his restaurant, which he has named *Bayt As-Samak* (the Fish House). The establishment is slightly more spacious than most eateries in the neighborhood. Inside, alongside a few tables, sits a woman before a small cart used for preparing *Sudanese* beverages. She is known as *Sitty Shayy* (or, the Tea Lady).

The *Sitty-Shayy* is a firmly rooted phenomenon in *Sudanese* society, practiced by thousands of *Sudanese* women. It first emerged in the early 1990s as an alternative women-led economy in a context marked by poverty and dwindling formal employment opportunities. Over time, it evolved into a stable profession, a cultural institution, and a recognizable feature of everyday life in *Sudanese* cities, becoming a symbol of women's presence in public space—despite the social stigma and official restrictions that initially targeted the practice. The transfer of this phenomenon "as is" to Egypt in the wake of the war in Sudan reflects the efforts of Sudanese women in the diaspora to rebuild informal economic and social support network by working in a cultural familiar occupation that enables them to secure a rapid source of income and establish their footing in a new environment.

As for *Bayt As-Samak*—the name Murtadha elected for his restaurant in Faissal district—it evokes a deeply rooted practice tied to a clear geographical and social reality: a country through which the Nile and its tributaries flow across numerous cities and villages, making fish an easily accessible and widely available food for most people. From this abundance emerged the notion of the "fish house": modest eateries where fish is prepared in simple and straightforward ways without elaborate methods or complicated recipes. Over time, such places became integral to the urban landscape of Sudanese cities and evolved into social meeting points that reflected the *Sudanese* relationship to food as part of the texture of daily life.

When Mortadha opened his restaurant more than four years ago—as a business venture following his decision to move to and settle in Egypt—the Egyptian clientele was not as sizeable as it is today. At first, Egyptians were surprised by the unfamiliar names of the dishes, but that soon changed once they tried them. He now has Egyptian customers who come daily, especially enthusiasts of *Sudanese*-style *fūl* and *falafel* sandwiches. Mortadha introduced small modifications —such as adding sesame *tahīnah*—to suit Egyptian tastes, which tend to favor sauced sandwiches. Students in particular arrive in throngs, often bringing with them types of *Sudanese* soft drinks such as "Steam" and "Bezyānus," which local Egyptian shops in the neighborhood have started to stock and sell.

Recalling the early days of his venture, Mortadha highlights a revealing dimension of the subtle affinities between Egyptian and Sudanese cuisines. Soon after opening his premises, he noticed a strong demand among his Egyptian customers for *Kamūniyya*—a *Sudanese* dish that consists in cooking an animal's offal, especially tripe, with a robust blend of spices, tomato sauce, and hot pepper sauce. He realized that what he was serving bore a strong resemblance to the Egyptian *Karsha* (tripe) dish, though the latter is typically prepared with a lighter sauce and milder seasoning, without the intensely layered marinades characteristic of *Sudanese* cooking. This shared core with distinct "spirits" and flavor profiles, he notes, became a point of warm convergence between diners from the two countries.

The same applies to *Ta`miah,* one of the most prominent "common foods" shared by the two culinary traditions, albeit grounded in two different philosophies. Egyptian *Ta`miah* is made from ground fava beans mixed with herbs, whereas its Sudanese counterpart substitutes chickpeas for fava beans, giving it a lighter texture, a slightly darker hue, and a stronger inclination toward spice.

With the emergence of new spaces for Sudanese cuisine, these restaurants nonetheless continue to struggle. Rising costs—particularly rent, gas, and the basic ingredients required for food preparation—have adversely affected the spread of Sudanese food. This challenge is compounded by the fact that *Sudanese* cooking relies heavily on meat and on high-quality fava-beans used daily—morning and evening—the prices of all these essentials have multiplied several times ever since the restaurant first opened.

The Economic Crisis and Shifting Consumer Behavior

Sudanese refugees are not the only ones to be affected by the economic crisis brought about by war and displacement. The steep deterioration in living conditions has touched many Egyptians as well, especially over the last three years. Between 2023 and 2025, Egyptian people's relationship to food—an everyday ritual—has been transformed into an ongoing struggle, during which their dietary culture has been reshaped. Successive increases in the prices of basic commodities have compelled Egyptians to re-discover their relationship with food not only in terms of taste, but also as matter of necessity—the necessity of adapting to material constraints. The trajectory taken by the prices of meat and poultry in Egypt has come to be seen as a barometer of the state of the economy: sharp rises followed by slight declines that do little to ease the burden shouldered by consumer have become common. The past few years have been particularly difficult for many Egyptian households. Between 2023 and 2025, the meat price index witnessed unprecedented surges—driven by rising costs of animal feed, fluctuations in the exchange rate and higher fuel prices that reverberate across the prices of all goods. In 2023, for example, the price of a kilogram of fresh meat ranged between 180 and 230 Egyptian pounds (approximately USD 3.6–4.6 at an average exchange rate of 50 pounds per dollar); however, by early 2025 the average had leapt to 380–400 pounds, the equivalent of USD 7.6–8 per kilogram.

A simple calculation makes the impact of price hikes clear: purchasing just one kilogram of meat at this price eats up nearly 5.7% of the average monthly income of many Egyptians—those who make around 7,000 pounds. That percentage alone explains the declining presence of meat on the tables of numerous families.

Poultry has not been spared by this same spiral, either. After fluctuating between 55 and 65 pounds per kilogram (the equivalent of USD 1.1-1.3) in 2023, Egyptians greeted 2025 facing prices ranging from 100 to 120 pounds (USD 2.2.4) per kilogram. Even with the slight decrease during the first months of 2025—by about 4-5%--a kilogram priced at around 120 pounds still represents roughly 1.7% of an average monthly income. Weekly poultry consumption thus becomes a burden no less weighty than other essential items in the Egyptian food basket.

For middle-income households, these numbers tell an additional story. Whereas securing a weekly meat or poultry-based meal was commonplace only a few years ago, it has now become an equation requiring constant re-calculation. As this upward trend continues, the issue of food –and especially protein—has become one of the most sensitive aspects of daily life, intricately tied to the daily pace of the Egyptian street and its broader social transformations.

Amid this climate of economic turbulence, *Sudanese* eateries have emerged –perhaps unexpectedly, yet in many ways logically—as an appealing option for Egyptian consumers. Sudanese cuisine is notably satisfying, both in terms of the size of its portions and its sandwiches, and it naturally relies on Sudanese meat, which remains significantly cheaper on the Egyptian marketplace. The price gap between Sudanese and locally-raised Egyptian meat stems from an interlocking set of factors shaping the livestock sectors in both countries. Sudan possesses one of the largest cattle herds in Africa, raised primarily thanks to natural grazing rather than intensive feed-based methods—thus avoiding the high feed costs that weigh heavily on Egyptian producers. Added to this, there are bilateral agreements that facilitate direct importation of live animals or slaughtered cattle—at relatively low tariffs and customs duties compared with other countries. Once Sudanese livestock enters *Egypt* and is processed locally, production costs remain far lower than those of Egyptian *baladi* (or, home-produced) meat, which is continually affected by the rising prices of imported feed and fluctuations in the exchange rate. As a result, Sudanese meat reaches Egyptian consumers at a significantly lower price, becoming thus a practical economic choice amid current livelihood pressures.

Sudanese cuisine also relies on low-cost ingredients—such as sorghum, legumes, and animal fats—rendering the final meal significantly cheaper than its Egyptian counterparts. Egyptians who have grown accustomed to paying substantial sums for a meat, chicken-based meal or even *koshari* (a meal made of rice, lentils, past, chickpeas and onions) have found an alternative that is filling, tasty, and budget-friendly. Dishes like *`assīdah* or Sudanese *fatta* have thus emerged not only as markers of cultural differences, but also as attractive economic propositions—with food that satisfies, with bold flavors, quality raw ingredients, and an affordable price. *`Assīdah* made by mixing sorghum flour with water and cooking until it thickens, is inexpensive precisely because sorghum is less on demand than wheat. Sudanese *fatta,* known locally as *albūsh,* consists of tearing bread into small pieces, soaking it in fava-bean broth, and adding toppings, according to one's taste preferences. In this sense, both *`assidah* and *al-būsh* are highly economical meals.

With the expanding base of Egyptian customers, Sudanese cuisine may well become—without deliberate prior planning—an economic player in the market of popular, affordable foods. Ironically, many Sudanese restaurant owners themselves did not anticipate such demand; they launched their businesses primarily to serve a community displaced by war. They soon discovered, however, that Egyptians, especially students, workers, and employees, were searching for "a filling

meal at a reasonable price," much as Sudanese families were seeking safe refuge in a neighboring country.

Yet this spread has not been solely economic. The image of Sudanese cuisine in the Egyptian imagination has also shifted largely thanks to social media. Paid advertisements and promotional campaigns by Sudanese restaurants—featuring photographs and short videos on platforms such as *Facebook*, *TikTok,* and *Instagram*—have played a substantial role in boosting popularity. Restaurants often collaborate with Egyptian food bloggers who film the premises along with their chefs or owners and introduce Sudanese dishes to the public of viewers.

In doing so, social media has also served to broadcast Sudanese culture more broadly. These short videos convey far more than cooking techniques: they subtly transmit elements such as the Sudanese dialect, which has now, through repeated exposure, become widely recognizable to many Egyptians.

In what may well be the first time ever, Sudanese culture is now being presented in a genuinely positive light. Where Egyptians once mocked Sudanese speech patterns, there is now not only an acceptance of them, but a growing attentiveness to a linguistic register that Egyptians increasingly hear, understand, and, at times, even incorporate into their own daily speech. Online publicity surrounding these restaurants has thus morphed into a spontaneous wave of popular promotion: it is not as much an organized campaign, as mere collective curiosity seeking to discover a neighboring culture, through its simplest medium—taste. Some of these videos have garnered millions of views, generating a current of culinary curiosity reminiscent of the earlier rise of Syrian cuisine, albeit under somewhat different circumstances and across a different temporal arc.

At this intersection of economic hardship and the desire for new experiences, the essence of the phenomenon becomes evident: the economic crisis was not the sole reason behind the spread of Sudanese cuisine; it was indeed its main catalyst. It has prompted Egyptians to rethink their dietary choices. Yet, this alone cannot fully explain the magnitude of the trend. Sudanese food has resolved another equation altogether inasmuch as it has offered a distinctive flavor profile; provided a social space for interaction between Egyptians and Sudanese; and created a point of convergence between economy and identity—crisis and curiosity. Meanwhile, the Sudanese table has become a site where relations between two geographically proximate, yet politically estranged societies are being quietly remade.

Tariq Gamal, an Egyptian admirer of Sudanese food, recounts that what first caught his attention as he was walking through the streets of his neighborhood in *`Aish Shams Al-Sharqiyyah* (in northeast Cairo) were the names of the Sudanese restaurants and bakeries proliferating around him: *Bint An-Nil* (or, *Daughter of the Nile*, a reference to Sudan, where the Nile river symbolizes life and identity); *Agāshī* (a delicacy originating from Darfur consisting of thin slices of meat, deftly seasoned with hot *Sudanese* spices and grilled); *Center Sudan* (Central Khartoum); and *Dukkāny* (meaning, as the case may be: my shop, my eatery, or my bakery). The growing visibility of these venues was what eventually impelled him to try Sudanese cuisine.

Tariq explains that his relationship with Sudanese food revolves primarily around breakfast, which he tends to eat at midday. Sudanese *Ta`miyyah* topped with cheese, along with *fūl* (fava beans) are among his favorite sandwiches. In addition to his fondness for *Agāshi* and his reliance on Sudanese bread in most of his meals, he plans to try *malah al-rūb*—a dish made from yoghurt mixed with *wīka* (dried okra) or small pieces of meat. *Rūb* is especially popular among Sudanese people during Ramadan, much as yoghurt is with Egyptians—given that its fermentation soothes the stomach and quenches thirst. It is consumed after the pre-dawn *suhūr* meal and features in various dishes and salads in both culinary traditions, including in Sudanese cuisine.

Most Egyptian eateries in working-class neighborhoods that serve breakfast—which consists mainly of *ta`miyyah* and *fūl*—operate only from early morning until noon. Sudanese restaurants, by contrast, serve these items throughout the days and even into late hours. This offers many Egyptians in these areas, particularly those who begin their days late due to work schedules or other circumstances, the opportunity to obtain a fresh breakfast at any time of the day.

What struck Mohammed most about the interpersonal dynamics within Sudanese restaurants was the remarkable sense of parity among all members of the staff. The atmosphere was such that a customer could hardly distinguish the owner from the employees—a sign of a courteous mode of interaction imbued with familiarity and mutual warmth. This stands in stark contrast with many Egyptian restaurants (those owned by Egyptians), where relations tend to follow a hierarchical chain of command, and where, all too often, the owner deals with his staff through a supervisory logic that may carry class-laden overtones. This sense of ease and camaraderie, he suggests, may itself be part of what draws Egyptians towards Sudanese food.

Highlighting the contrast in "workplace culture" between Sudanese and Egyptian contexts, Mohammed further notes that what also caught his attention was the composure of the "Sudanese

vendor," who interacts with customers patiently and accommodates multiple or changing orders without irritation. This differs from the demeanor of many Egyptian workers, whose interactions often show proneness towards irritability—perhaps a consequence of economic pressures and heavy demands which have made financial exchange the overriding logic shaping most interactions. The prioritization of "money" as the sole means of economic agency in Egypt diverges markedly from the economic order in Sudan, where housing and daily living costs are significantly lower. As a result, many Sudanese restaurant owners in Egypt find themselves with greater latitude to invest in food quality and in cultivating humane, socially grounded relationship through their work. This may explain why many workers—Sudanese and Egyptian, alike—prefer employment in establishment owned and managed by Sudanese people.

Speaking about integration into the Egyptian work environment, Mortada explains that, given that *Faissal* district is home to many residents hailing from Upper Egypt, he has developed numerous friendships with them. They exchange visits on all occasions, forming a new sphere of social interaction facilitated by the presence of Sudanese restaurants—one that extends from the workplace into private homes. He recounts that he once travelled to *Sohāg* in southern Egypt, where he spent three days attending the wedding of his friends, and was struck by the profound similarities between Egyptian and Sudanese wedding customs, particularly those related to food. Mortada also recounts that one day, when one of his Egyptian customers noticed a Sudanese woman in the restaurant—herself a fellow customer—struggling to pay the rent for the apartment where she lived with her children, he insisted on paying three months' rent to the landlord on her behalf until she was able to manage her affairs. He refused to accept a single pound from the Sudanese witnesses present who wished to share the cost.

Regarding price comparisons between Sudanese and Egyptian restaurants, Tariq—an Egyptian enthusiast of Sudanese cuisine—observes that, given the quantity and quality of food served in Sudanese establishments, they are, in fact, cheaper than their Egyptian counterparts. He attributes the stability of Sudanese food prices to the relatively small profit margins that most Sudanese restaurant owners—including some of his friends—are content to accept. Financial gain, he explains, in not pursued with the same intensity as it tends to be by Egyptian restaurant owners.

Speaking about the ethos that has impelled most Sudanese restaurant owners –many of whom have fled the war—to prioritize *quality* over material *profit,* Mortada, the owner of *Bayt As-Samak* (or, The Fish-House), explains: "the day-to-day life of the Sudanese citizen—whose

housing and living requirements are not unduly burdensome—shapes his character, making him less predisposed to engage in conflicts or to pursue material ambition, especially when it comes to food—and this regardless of who the customer may be."

Mostapha Mamdouh, another Sudanese cuisine fan owing to its strong presence in his neighborhood at *Sayyidah Zaynab* in Central *Cairo,* recounts the amusing beginnings of his relationship with Sudanese food. It began, he says, with his desire to learn and understand the Sudanese dialect. For that reason, he frequented Sudanese restaurants, bakeries, and shops. His growing familiarity with the dialect and its vocabulary made it easier for him to learn more about Sudanese culture—an experience that made him realize that much of what he has previously known, shaped as it was by television and cinema, had been quite inaccurate.

The Historical Roots of the Culinary Convergence between the Egyptians and the Sudanese

For thousands of years, the *Nile Valley* has been the theater of exchange and encounters among its peoples—encounters which have never been solely political, but rather culinary and cultural, *par excellence.* With every wave of migration or political transformation, the foodscape shifted accordingly, expanding or contracting, yet never disappearing.

A historical view of Egyptian-Sudanese relations reveals that food has long served as one of the most resilient and enduring bridges between the two people. Despite the differences between the Egyptian agrarian Nile Valley cuisine and Sudan's food traditions, which have been more deeply influenced by East and West-African heritages, the points of convergence were far greater that is often assumed. These encounters have helped forge what might be termed a "shared Nile Valley palate," which has evolved over the centuries and is today being reproduced in many Egyptian streets.

Since the time of ancient Egypt, trade between the southern and northern reaches of the Nile have constituted a constant factor in shaping local diets. Historical sources point to exchanges of agricultural and animal products between Egypt and the ancient Nubian kingdoms. Products included plants, seeds, and spices, all of which gradually made their way northward. Caravans also played a crucial role in the movement of food—not merely in terms of commodities, but also in terms of the transmission of culinary techniques and know-how. Travelers along the commercial routes stretching from *Dongola* to *Asswān* carried with them methods of preserving food by means

of salting and drying. These techniques would later appear in popular Egyptian dishes that are quite common and widespread even today.

With the advent of Islam in Egypt and Sudan, a new layer of similarity emerged: food rituals and ceremonies became tied to shared religious occasions. This was further enhanced during the *Mamluk* and *Ottoman* eras, which added yet another level of intertwining and exchanges. New cooking methods traveled thanks to the movement of soldiers and merchants. Dishes like *feseekh, mulūha,* and Sudanese *qeddīd* found their Egyptian counterparts, many of which originating in the South before steadily spreading to the northern areas.

By the early twentieth century, culinary relations had begun to take on a more immediate social character. As a result of reciprocal migrations between the two countries—whether for seasonal or permanent resettlement—signs of a shared palate became prominent in cities such as *Asswān, Halfa,* and *Wādi Halfa,* where Egyptians and Sudanese lived within the same social fabric. They exchanged food during weddings, funerals, and communal events. This shared culture reached Cairo and Alexandria, as well, carried by Sudanese soldiers and students attending Egyptian universities, who prepared their traditional dishes in dormitories or clubs, inviting culturally-curious Egyptians to join them.

One of the most significant historical details of the twentieth century is the "colonial episode," and its role in reshaping the food systems of Sudan and Egypt. Colonial rule introduced coercive food policies that left a deep and lasting imprint on agricultural production and on the very notion of food security. During the Second World War, in particular, colonial authorities mandated the conversion of vast tracts of agricultural land in both Sudan and Egypt to the cultivation of wheat and cotton, serving the needs of British armies as Europe was no longer able to supply them with these crops from its own fields. Local crops—which had hitherto been the backbone of the populations' food systems—were thus displaced by commodities intended for the global markets and for the generation of financial returns, with little, if any, regard for the impact of these shifts on the actual needs of local communities. These economic priorities persisted even after the departure of colonial powers: successive governments continued thus to prioritize "exportable" crops at the expense of traditional stapes essential to food security. In Sudan especially, this dynamic reached an extreme form: wheat was harvested on Sudanese fields only to be shipped abroad, while large segments of the populations suffered from food shortages—a paradox that encapsulates a colonial legacy still evident on tables to this day.

Equally important are the various food ingredients that embody this centuries-long culinary interweaving: *mulūkhiah nāshifah* (dried jute leaves), *`assidah,* spices, and okra (or, *wīka* in Sudanese Arabic, meaning dried okra). Egyptians typically consume *okra* cooked in tomato sauce, using it fresh after harvest, whereas *wīka* is prepared differently: it is cooked after drying, along with broth, giving it a thicker texture and deeper flavor.

Indeed, these ingredients form some of the most enduring culinary bridges between Egyptians and Sudanese. Many Egyptians who try *wīka* today in a Sudanese restaurant believe it to be entirely new, when, in fact, it is an extension of an ancient *Nubian* recipe shared by the two peoples. For centuries *wīka* served as a means of preserving okra and making it available year-round in southern Egypt and northern Sudan, long before refrigerators or modern preservation techniques existed.

Prior to the era of social networking platforms, the media played a subtle yet meaningful role. Numerous Sudanese songs broadcast in Egypt during the 1970's and the 1980's contained references to Sudanese food, creating the beginnings of an associative link. But the pivotal moment arrived in the early 2000s with the opening of commercial borders, when simple Sudanese products such as *dakkwa* (or, peanut butter), *shatta* (or, hot sauce), and various spices began to circulate in popular markets all over Cairo.

Clearly, Sudanese food culture was never entirely foreign to Egyptians; rather, it remained somewhat latent within certain social strata or confined to specific areas, such as downtown Cairo or Alexandria. With the recent wave of Sudanese displacement on account of the outbreak of the war, this culture has become markedly more visible in several neighborhoods. Egyptians now encounter aspects of that culture not only during special occasions or in borderline regions, but also on a side street near their own homes. It is here then that the re-discovery of an ancient culinary relationship begins—albeit in an entirely new context shaped by economic pressures, social tensions, and changing public tastes.

This historic backdrop constitutes the foundation that has facilitated the rapid emergence of Sudanese food and foodways in Egypt—not merely as *"refugee cuisine,"* but as an opportunity to explore a culinary tradition that is geographically and culturally so close to Egyptians, yet sufficiently distinct to spark curiosity. Besides, meals pertaining to the tradition are priced in a way that make them attractive everyday options, especially in this inflation-ridden age.

The Political History of Egypt and Sudan and Its Impact on Cross-Cultural Perceptions

Contemporary Egyptian reception of Sudanese cuisine cannot be understood in isolation from the long and complex history binding the two countries. The table, however innocent it may seem, is never entirely detached from the political narratives that shape it, nor from the mental images formed through media, education, and public discourse. For at least a century, relations between Egypt and Sudam have oscillated between moments of closeness and moments of tension, while the two peoples have often lived and experienced forms of social harmony which often contrasted with the official mood governing the relationship.

The modern history in question begins with the Anglo-Egyptian Condominium (1899), a unique political arrangement under which Egypt appeared as a nominal partner in the governance of Sudan, while real authority rested with the British authorities. This configuration created a dual sensitivity: many Sudanese people viewed Egyptians as an extension of centralized power, while Egyptians often regarded Sudan as part of "Egypt's natural sphere of influence." Over time, divergent conceptions of identity, sovereignty, and belonging started to take root. In fact, some of these differences played a direct role in shaping the mental images formed on both sides, some of which persist even to this day.

Then came the moment of independence in 1956, marking a decisive turning point. Sudan's independence was not simply a political event; it was also an emotionally charged moment of separation between two countries united by geography, yet divided by increasingly divergent political trajectories. In Egypt, much of the public discourse continued to treat and represent Sudan in these terms: *"we were once one country,"* implying Sudan's subordination to Egypt, or as *"the younger brother,"* or *"the closest neighbor."* The Sudanese, by contrast, sought to affirm their independence and assert their national identity. At times, this divergence created a chasm the depth of which is echoed even today in popular conversations across restaurants, *cafés*, and similar venues.

In the ensuing decades, water politics played a central role in shaping relations between the two states. As the *Nile* River became a focal point of competing development agenda, water shifted a shared resource to a space of tension. With the growing prominence of the grand Ethiopian Renaissance Dam in the last decade, sensitivities have increased in the Egyptian official discourse vis-à-vis any upstream Nile country, including Sudan, which Cairo has often perceived as *"the hesitant neighbor,"* in the dispute with *Addis-Ababa*. This political context may have indirectly

shaped popular perceptions, leading some Egyptians to project their government's grievances onto Sudanese individuals—issues that ordinary Sudanese citizens had little to do with.

Another persistent point of friction is the question of *Halayeb* and *Shalateen,* which has remained one of the most sensitive files in bilateral relations. Though it has never escalated into direct conflict, it still has created an additional layer or silent tension—re-surfacing in media discourse whenever political crises intensified. With each cycle of tension, familiar stereotypes were revived, and mutual misconceptions between the two people were revived.

This politically charged history, along with its lot of instability and complexity, has deeply influenced the representation of Sudanese people in Egyptian media. In the 1960's, the dominant image was a romantic one shaped by the rhetoric of *"the Unity of the Nile Valley."* However, during the 1980's and 1990's, other stereotypes emerged, including the docile Sudanese, the gentle Sudanese, the poor Sudanese who moved to Egypt to perform low wage labor. Later, amidst the disruptions of the past decade, a more mocking and condescending tone surfaced in certain television series, films, and media outputs—a tone that continues to this day—reinforcing feelings of discrimination and bullying directed against many Sudanese.

Yet, when we look at the current spread of Sudanese food in Egypt, we find a striking paradox: while politics has failed to produce a stable relationship, food culture has succeeded in dismantling certain barriers. Indeed, Sudanese restaurants, unlike political discourse, recognize no borders. An Egyptian who steps into a Sudanese eatery is unlikely to think about *Halayeb* and *Shalateen*, the Anglo-Egyptian *Condominium*, or *Nile* water agreements. What matters to him are taste, price, and the human warmth which imbues the premises.

Quite unexpectedly, then, the economic crisis has played a role in reshaping perceptions of food. As Egyptians discovered that Sudanese cuisine offers a hearty meal at a reasonable price, served with courtesy and kindness, the older derogatory stereotypes have started to crack. Some customers have even begun to regard Sudanese cooks as bearers of a distinct culinary tradition—an unprecedented and unfamiliar image for both two sides. In a rare moment, food has taken precedence over politics as a space for crafting a new narrative of relations between the two peoples.

This does not mean that all the residual elements of political history have vanished. Daily life still uncovers instances of discrimination or harassment targeting Sudanese individuals on Egyptian streets, especially with the rise of forcible migration after the war. Yet, the proliferation of

Sudanese restaurants has created—perhaps for the first time—an immediate human space of interaction that works against negative stereotypes. When an Egyptian and a Sudanese sit at the same table, or when an Egyptian tastes a dish previously unknown to him, the path towards a deeper and genuine understanding of the other becomes markedly shorter.

We may thus say that food today performs the role that politics has failed to fulfill adequately: building a simple and sincere daily relation between Egyptians and Sudanese peoples. In the long term perhaps, this culinary affinity may serve as an entry point for reconfiguring mutual perceptions in ways that transcend official frictions, border disputes, and river politics. Cultural exchanges that begin at the table often extend far beyond it.

Migration and Integration through Food": Cultural "Transformation," or a Passing "Fad"?

Many sociologists view restaurants in large cities as *"intermediate social spaces"* that play an important role in fostering social relations outside the dynamics of home or workplace. This is precisely what has occurred in Sudanese restaurants and food shops in Egypt. Within these spaces, interaction between Egyptians and Sudanese has begun to assume a more natural form, giving rise to a kind of *"mutual contemplation."* Each side observes the other in a simple human moment—the moment of eating—one of the most genuine forms of social interaction, grounded as it is more in human gesture than in mere words.

Meet Osman Al-Jadd, a history teacher who arrived in Egypt immediately after the outbreak of war and opened his restaurant at *Haram* district, last year—naming it *Ar-Rūmi,* after his neighborhood, *Ar-Rūmi* Station in *Omdurma.* Osman explains that conversations about food with his Egyptian customers often move naturally towards shared history and geography. Sudanese cuisine, as he points out, has managed to dismantle many of the psychological barriers that years of political separation between the two people had entrenched. Although he has not lived in Egypt for long, he already feels he has formed friendships through his work at the restaurant—relationships so warm and easy that he feels as though he has known his hosts/patrons for years.

Intermingling of Identities … and the Seeds of a Hybrid Cuisine

Just as many Sudanese restaurants have started adding Egyptian touches to their *menus* (in response to customer demand), Osman has chosen to take a further step by incorporating Egyptian dishes, such as *Hawāwushy* and *Shish Tawūq,* prepared with Sudanese flavors. These items have

been well received by customers who tried them. He also plans to experiment with *crepes,* which have of late become popular in Egypt, and pies infused with *agāshī* seasoning.

What is happening here constitutes a form of culinary cross-fertilization—or what is often referred to as *fusion cuisine*—one of the most significant forms of cultural integration. Such experimentation may eventually produce a hybrid Egyptian-Sudanese cuisine, akin to what has emerged between Egyptians and Syrians over the past ten years. This is, at least, what is suggested by early indicators pertaining to the proliferation of Sudanese restaurants in many working-class neighborhoods in Egypt.

Alongside the economic challenges facing owners of Sudanese food businesses in Egypt—notably: galloping rents, service costs, and the prices of basic commodities—Osman points to another factor affecting the spread of these restaurants: what he calls "limited diversity." By this he means that Sudanese cuisine, as it is currently presented in Egypt, relies on a narrow *repertoire* of inherited traditional dishes. Most restaurants focus on simpler, lower-cost meals, made from readily available ingredients with relatively stable prices. Osman adds that this constraint is not a cultural one; it is primarily material and logistical. Many essential Sudanese ingredients are difficult to find in Egyptian markets or are available at high costs, which discourages restaurateurs from proposing dishes that require complex processes or inaccessible intrants. Moreover, the scarcity of chefs specializing in regional Sudanese cuisine reinforces a conservative pattern in menu design. For this reason, Osman expects restaurants in the coming years to tap deeper into the rich popular culinary heritage of Sudan—reviving local dishes from *Darfur, Eastern Sudan,* or its *norther regions*—not only as a form of innovation but also as a means of competition and distinction among Sudanese restaurants themselves, which would, in turn, expand the Egyptian base of Sudanese cuisine enthusiasts.

Over the past two years, the culinary landscape in Egyptian cities has thus begun to move along an unfamiliar trajectory: Sudanese restaurants and bakeries opening in working class districts, Egyptian customers engaging with foods that were not part of their daily lives until recently, and economic shifts reshaping the very idea of Egyptian food culture.

Now if we were to trace some indicators to see whether these changes mark the beginning of a long-term cultural transformation or merely point to a temporary culinary wave that will eventually fade away as its conditions recede, we would find ourselves if front of several possible scenarios. The first is a scenario of "gradual stabilization," in which Sudanese cuisine becomes an

established part of Egypt's food scene—as happened, for instance, with Syrian cuisine a decade ago. At that time, Egyptian adoption of Syrian food was not simply an exchange of recipes driven by different motivations; it evolved into a new pattern of consumption and social relations. A repetition of this process with Sudanese cuisine is plausible, especially as daily ties between Egyptians and Sudanese deepen through interactions at restaurants, streets, and markets. It is worth noting, however, that the Sudanese experience differs from the Syrian one, notwithstanding the existence of some superficial similarities. Syrians arrived in Egypt in a relatively organized wave and quickly succeeded in establishing a coherent economic model that shaped their restaurants and food businesses. Sudanese arrivals, by contrast, have come under far harsher circumstances and heavier pressures, making the task of building economic stability far more difficult. Despite these circumstances, Sudanese cuisine has managed to gain a foothold and to persist even under challenging conditions.

The second scenario is that the phenomenon remains limited in scope and strongly tied to current economic conditions. If prices fall or market circumstances change, Sudanese culinary presence may decline—without disappearing from the landscape altogether—remaining available as a *"distinctive option"* rather than a widely adopted alternative. This scenario assumes that Egyptian interest in Sudanese cuisine is the result of a temporary economic situation rather than the outcome of full cultural acceptance.

A third scenario, more complex than the previous two, posits that what is unfolding today goes beyond food and touches on something deeper: a reshaping of popular relations between two nations long overburdened by misunderstanding and political tensions. Despite their simplicity, Sudanese restaurants and food shops have succeeded in offering a daily space in which Egyptians and Sudanese people share experiences away from the discourse of incitement and harassment that often appear on social media. In these small spaces, where a dish is served to a first-time customer or shared with clients, narratives may emerge that differ from those conveyed or promoted by politics.

From an indirectly political standpoint, cuisine may even be able to perform a role that official discourse has long failed to achieve - creating a daily, intimate, non-ideological form of contact between the two peoples. This type of interaction, though unmediated by diplomatic channels, leave a longer lasting imprint because it is built on human encounters rather than on formal agreements. This transformation may carry echoes of what happened with Syrian cuisine

after 2011, when food became a gateway for redefining the image of Syrians in the Egyptian imagination and for building an economic and social network that persists to this day.

The difference, however, is that Sudanese communities do not rely solely on cuisine. In their food preparation they draw on a long history of geographic and cultural proximity which allows food to revive what political pressures had muted. If this current wave is to exercise a lasting impact, it will not be because it coincided with an economic crisis, but rather because it has uncovered the fragility of boundaries between the two cultures and demonstrated the quiet power that food exerts to redraw them.

In the final analysis, the deeper question perhaps is this one: can a dish served on a simple wooden table reconnect the multiple ties that have been severed between the two countries? While there is no definitive answer to the question, what is certain is that these restaurants—with their daily rhythms, their transient crowds, and their food, which crosses the borders without a passport—open a new window onto the meanings of neighborliness. Migration imposes close contact and economic crisis the search for affordable alternatives, but food alone has the capacity to forge a lasting relationship, because it speaks to the most primary human needs: warmth, salt (which is symbolic of bonds), and tranquility.

Thus, while politicians argue over maps and borders, ordinary people redraw their own maps with spoons more so than by negotiations. And it seems that the impact of these new maps—even if they begin modestly with a small restaurant at *Faissal* district—may well extend father than we could imagine.

References

كتاب "مياة النيل في السياسة المصرية..ثلاثية التنمية والسياسية والميراث التاريخي"، أيمن السيد عبدالوهاب.

كتاب "الحكم المصري في غرب السودان من 1899 :1821م "، د.تحية محمد أبو شعيشع.

ACAPS. (2025). Country Analysis: Egypt. Available at: https://www.acaps.org/en/countries/egypt?utm_source=chatgpt.com.

Mehta, V. & J. Bosson. (2010). Third Places and the Social Life of Streets. *Environment and Behavior* 42(6): 779-805. DOI:10.1177/0013916509344677.

ع، عبد الهادي.(2024). ست الشاي "كوفي شوب" السودان. الجزيرة.

https://www.ajnet.me/culture/2017/4/6/%D8%B3%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%A7%D9%8A-%D9%83%D9%88%D9%81%D9%8A-%D8%B4%D9%88%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%AF%D8%A7%D9%86

n.a. (2023, June 9). Egypt signs cattle, frozen meat deal with five countries to expand supply source. *Food Business: Middle East & Africa.* https://www.foodbusinessafrica.com/egypt-signs-cattle-frozen-meat-deal-with-five-countries-to-expand-supply-sources/?utm_source=chatgpt.com

https://www.almasryalyoum.com/news/details/2906428?utm_source=chatgpt.com

Nasserism and *Nkrumaism* as Interacting Paths of Arab and African Nationalisms in the Postcolonial World

Osama Abdel-Tawab Mohammed Abdel-Azim
Cairo University, Egypt

Introduction:

Arab-African relations have evolved significantly over time, founded as they have been on mutual benefits and shared interests. While their importance has been constant for both parties, the nature of that significance has shifted across different historical eras. In the modern age, these bonds have been strengthened by a common cause and destiny: confronting European colonialism. This shared struggle, of course, necessitated unity and cooperation, first to expel the colonizer and then to prevent their return to Africa in any disguised form. As many nations achieved liberation in the twentieth century, newly independent states established coalitions to aid those still under the yoke of colonial rule. These efforts were facilitated by deep-seated historical ties, making Arab-African solidarity both a feasible and natural development. Which is why the history of Arab-African relations is a vital dimension of African history itself and of human history, alike.

Between 1957 and 1966, Egyptian-Ghanaian relations epitomized the spirit of Arab-African cooperation. Under Gamal Abdenasser, Egypt assumed a pioneering role in the struggle against colonialism. Having successfully expelled the British in 1956, broken the Western arms' monopoly via the Czech arms' deal, and rebuffed Western military alliances, Egypt helped found the Non-Aligned Movement and nationalized the *Suez* Canal. From this position of strength, *Cairo* adopted a policy geared towards supporting colonized peoples, particularly in Africa. This involved backing southern liberation movements to secure the Nile's waters, striving to free North Africa, and subsequently extending its liberatory efforts westward, despite the obstacles encountered. Ghana's independence in 1957 presented a pivotal opportunity, allowing Egypt to forge a strong alliance with *Accra* as a milestone in its broader campaign aimed at achieving total liberation of Africa notwithstanding the challenges ahead.

Ghana achieved its independence on March 6, 1957, becoming the first sub-Saharan African nation to liberate itself from colonial rule. This independence, however, was largely nominal, as the country remained politically and economically bound to Western powers, notably Britain and the United States. To secure genuine autonomy and achieve comprehensive development, Kwame Nkrumah's government recognized the necessity of confronting any pervasive Western influence. In Nasser's Egypt, Ghana found an ideal partner, united as the two countries were by their shared experience of British colonialism and parallel revolutionary spirit. Consequently, Ghana committed to close cooperation with Egypt, while pursuing political and economic independence through a comprehensive partnership spanning to cover bilateral, regional, and international levels.

For this reason, during this period, Egyptian-Ghanaian relations were but one episode in the broader confrontation between the revolutionary forces in the Third World and colonial powers. In these relations, the principle of *challenge*/*response* was conspicuous. The course of relations unfolded as a dynamic political interaction between Egypt and Ghana, on the one hand, and the colonial powers, on the other—a sequence patterned on action, reaction, and counter-reaction. Within this context, our purpose in this paper resides in a discussion of the interaction between *Nasserism* and *Nkrumaism* in its simplest form, without delving into their philosophical underpinnings or ideological complexities. Such theoretical elaborations, in fact, started to emerge forcefully only after the demise of the two leaders, following the overthrow of Nkrumah's regime in Ghana in February 1966 and the death of President Abdennasser in September 1970.

The Determinants of Egyptian-Ghanaian Relations:

The roots of the relationship between Egypt and Ghana go back to the period of British colonial rule. The first instance of cooperation occurred in 1924, when Egypt—at the request of the British authorities[1] —helped the *Gold Coast* contain an outbreak of rinderpest by supplying

[1] The National Archives of Egypt: Ministry of Foreign Affairs, *New Confidential Archive,* Portfolio no. 278, File no. 40/25/2, Document no. (1), subject: *Letter from the Deputy of the Royal Crown in London to the Egyptian Ministry of Agriculture concerning a request for vaccines against rinderpest to be sent to the Gold Coast,* dated Oct. 14, 1924

necessary vaccines.[2] This episode reflected the existence of early ties between the two countries, albeit under colonial supervision.[3]

The 1955 *Bandung Conference* marked the true beginning of Egyptian-Ghanaian relations. Egypt participated in the event as a full-fledged member,[4] while the *Gold Coast* attended simply as an observer[5] —its first significant move towards international recognition. The conference inspired Ghanaian leader Kwame Nkrumah to adopt a policy of *non-alignment* and to emulate such leaders as Nasser, Nehru, and Tito.[6] From that point onward, both Egyptian and Ghanaian leadership became increasingly aware of the importance of future cooperation in the pursuit of independence and development.[7]

Another determinant of the relationship was the strategic position of the two countries. Egypt's position in the northeastern corner of Africa made it impossible for it to remain indifferent to events on the continent. As President Gamal Abdenasser once stated:

> Can we ignore the fact that there exists a continent—Africa—into which destiny has placed us, and where a fierce struggle is raging over its future? This struggle will inevitably affect us, for better or worse, whether we like it or not. It is no coincidence that our country lies in the northeastern part of Africa, overlooking the Dark Continent, where the most intense struggle is presently taking place between the white colonizers and its black over its countless resources.[8]

Ghana's geographical position also held considerable strategic significance for the Egyptian leadership. Bordered on the east, west, and north by French colonies and overlooking the Atlantic Ocean to the south, Ghana occupied a position that made it particularly valuable for Egypt as a

---

[2] The National Archives: Ministry of Foreign Affairs, *New Confidential Archive*, Portfolio no. 278, File no. 40/25/2, Document no. (15), subject: *Letter from the Egyptian Ministry of Agriculture to the Ministry of Foreign Affairs regarding rinderpest serum to the Gold Coast*, dated Dec. 1, 1924

[3] The National Archives: Ministry of Foreign Affairs, *New Confidential Archive*, Portfolio no. 278, File no. 40/25/2, Document no. (19), subject: *Letter from the Egyptian Ministry of Foreign Affairs to the Ministry of Agriculture regarding rinderpest serum to the Gold Coast*, dated May 20, 1925.

[4] Shawqi Al-Jammāl, التضامن الآسيوي الإفريقي وأثره في القضايا العربية (or, *Asian-African Solidarity and its Impact on Arab Causes*, (General Egyptian Organization for Authorship, Information, and Publishing), (Cairo: Egyptian House for Authorship and Translation, 1964), pp. 13-52

[5] Kwame Nkrumah, "Movement for Colonial Freedom," *Phylon* 1940-1956, Vol. 16, no. 4, Clarck Atlanta University, 1955, p. 409.

[6] Scott W. Thompson, *Ghana's Foreign Policy, 1957-1966: Diplomacy, Ideology, and the New State*, (New Jersey: Princeton University Press, 1969), p. 17.

[7] *The Economist*, Saturday, April 16, 1955, (The Economist Newspaper Limited).

[8] Jamal Abdenasser, الفلسفة والثورة(or, *The Philosophy of the Revolution*((Beirut: *Beit Al-Arab* for Contemporary Documentation, 1996), pp. 111-112.

means of exerting pressure on France to relax its colonial grip on Algeria.[9] At the same time, Ghana's position made it a focal point of contention between the United States and the Soviet Union: Washington regarded it as a natural extension of its sphere of influence due to its former British colonial status, while Moscow sought to draw it into its orbit in Africa. Egypt thus recognized the importance of establishing some presence in Ghana, viewing it as a strategic gateway to expand its influence in West Africa and to counterbalance American influence in the region.[10]

The revolutionary *élite* in Egypt played a key role in shaping the country's foreign policy, particularly after Nasser's victory in the 1956 Suez Canal Crisis, which enabled him to shore up his relations with African liberation movements that regarded him as a powerful ally.[11] Abdenasser championed African causes and continued to challenge colonialism. Interestingly, in his book titled, *The Philosophy of the Revolution,* he articulated Egypt's commitment to supporting liberation movements both materially and morally.[12] He also established special departments for African affairs, affirming that Egypt's three policy spheres—Arab, African, and Islamic—were interrelated and mutually reinforcing, and that Africa had a vital role to play in resolving Middle-Eastern issues.[13] Following Ghana's independence in March 1957, President Kwame Nkrumah called for the liberation of all African peoples, declaring that Ghana's role did not end with its own independence but indeed extended to assisting others in their ongoing struggle. He insisted that Africans must demonstrate their capacity for self-governance and for building independent, unified states.[14] Moreover, he opened Ghana's doors to all Africans and people of African descent, proclaiming it to be the homeland of the Black man—a place where they could, for the first time since slavery,[15] experience genuine freedom.

---

[9] Mohamed Faeq, عبد الناصر والثورة الإفريقية (*Abdenasser and the African Revolution*), 4th Edition, (Cairo: *Dar Al-Mustaqbal Al-Araby,* 2022), p. 44

[10] John Robert, "Ghana, One Year After," *Africa Today,* Vol. 5, no. 1 (Indiana University Press, 1958), p. 7

[11] Mohamed Fayeq, Op. Cit., p. 28

[12] Issam Mohsen Al-Jibouri, 1977-1961 ،العلاقات العربية الإفريقية (*Arab-African Relations, 1961-1977*), (Baghdad: *Al-Rasheed Publishing House,* 1981), p. 110

[13] Mazrui, Ali A., "Black Africa and the Arabs," *Foreign Affairs,* Vol. 35, no. 4 (Council on Foreign Relations, July 1975), p. 727

[14] Nkrumah, Kwame, "On Freedom's Stage," *Africa Today,* Vol. 4, no. 2 (Indiana University Press, March-April, 1957), p. 9

[15] Russel Warren Howe, "*Gold Coast* into Ghana," *The Phylon Quarterly,* Vol. 18, no. 2, (Clark Atlanta University, 1957), p. 160

It was indeed through this convergence of historical experiences that the two leaders came to regard one another with admiration. The Suez Crisis first drew Nkrumah's attention to President Jamal Abdennasser, while Ghana's independence—as the first sub-Saharan African country to free itself from the yoke of British colonial rule—attracted Abdennasser's attention to Nkrumah.[16] The most emblematic personal connection between the two was Nkrumah's marriage to Fatiha Halim Rizk, an Egyptian woman**,** in December 1957, a union concluded with the knowledge and approval of the Egyptian leadership. President Abdennasser even dispatched a special envoy to attend the wedding and to bestow on Nkrumah the Order of the Nile. The British Governor-General noted that this marriage could serve to compensate for the late start in Egyptian-Ghanaian relations.[17] The event was a resounding surprise to the colonial powers in Africa, who realized that Egypt had indeed succeeded in establishing a strategic presence in newly-independent Ghana.[18]

Both leaders thus met on a common ideological ground**—**socialist orientation, revolutionary thought, and nationalist vision. Abdennasser and Nkrumah shared the conviction that socialism was the only system capable of providing their people with a decent life in the shortest possible time, for it entailed collective ownership of the means of production—that is, land and resources—and the use of those means for the benefit of the people, at large.[19] Revolutionary ideology, likewise, remained a unifying force in the relations between the two countries, as both leaders asserted that a revolutionary approach to the liberation of Africa was essential in confronting imperialism across the continent.[20] As for nationalism, it served as another foundation of Egyptian-Ghanaian relations. At the beginning of the July 1952 Revolution, Abdennasser emphasized Egypt's Arab identity, affirming that Arab nationalism was the cornerstone of its

---

[16] For more on the intellectual and strategic convergence of Abdennasser and Nkrumah, see Ahmed Youssef Al-Qarai, "رؤية عبد الناصر ونكروما لتحرير إفريقيا—دراسة مقارنة"The Visions of Abdennasser and Nkrumah for the Liberation of Africa—A Comparative Study," in *Abdennasser and After,* Arab Issues Journal (Cairo: The Arab Foundation for Research and Publishing, 1pril 1980), pp. 224-229.

[17] The National Archives of Egypt: Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio no 867, file no. 55 Accra, Document no. 75, regarding an article published in local newspapers, quoting the American *Time* magazine, concerning the marriage of the Prime Minister of Ghana to an Egyptian Woman, Top Secret, March 15, 1958.

[18] Ossama Abdetawwab Mohamed, *Relations between Egypt and Ghana, 1957-1966,* African Research Series, no. 2, (Cairo: National Library and Archives of Egypt), pp. 48-55.

[19] For more on Nkrumak's socialist thought, see: "Kwame Nkrumah: Some Aspects of African Socialism," in the book titled *African Socialism,* edited by William H. Friedland and Carl G. Roseberg, translated into Arabic by Rasheed Al-Barawi and Mahmoud El-Sayed Mohamed (Cairo: Al-Nahda Al-Arabia Publishing, 1966), pp. 247-253.

[20] For more perspectives of both Abdennasser and Nkrumah on the liberation of the continent, please see Ahmed Youssef Al-Qarai, "The Visions of Abdennasser and Nkrumah for the Liberation of Africa—A Comparative Study," cited above.

regional engagement—the first sphere of its political orientation—followed respectively by African and Islamic spheres. Nkrumah, by contrast, operated within a single framework: Pan-Africanism. Consequently, Egyptian-Ghanaian relations became a vivid example of the convergence between Arab and African nationalisms, with both leaders viewing the interaction between them as a decisive factor in the confrontation of Western colonial powers.[21]

They were likewise bound by a shared aspiration to realize a set of common goals and ideals. Foremost among these was the attainment of independence for all the nations on the African continent. In his *Philosophy of the Revolution,* Jamal Abdennasser stated that Egypt could not remain an idle observer in the face of colonial domination in Africa, declaring: "if I then turn to the second sphere—the sphere of the African continent—without elaboration or prolixity: that we cannot in any way—even if we so desired—stand aloof from the terrible and bloody conflicts raging today in the heart of Africa between five million whites and two hundred million Africans."[22] For his part, Kwame Nkrumah, upon Ghana's attainment of independence on March 6, 1957, proclaimed that this historic event filled the peoples of Africa with boundless joy and jubilation, for Ghana was the first Black nation in sub-Saharan Africa to achieve sovereignty.[23] Such an achievement served as a powerful catalyst, inspiring other African peoples to pursue their own liberation. Nkrumah's philosophy rested on the conviction that all African nations and peoples must unite so that the continent, as a whole, might attain freedom and progress. He asserted that specific shared factors bound the newly-independent African states to one another—which factors should impel them to cooperate and integrate in the pursuit of their common goals. These, he argued, would also shape Africa's relationships with the wider world: the collective desire of independent nations to see Africa wholly free and sovereign; the determination of African states to conduct their foreign policies on the principles of non-alignment; and the urgent need for economic emancipation and development.[24]

Moreover, both Egypt and Ghana adopted the principle of non-alignment and positive neutrality, regarding it as the most suitable path for newly-independent African states, as it would

[21] See Ossama Abdetawwab Mohamed, Op.Cit., p. 57

[22] Jamal Abdennasser, Op. Cit., p. 112

[23] Akyampong, Emmanuel and Amade-Graft Aikins, "Ghana at Fifty: Reflections on Independence and after," *Transition,* no 98, Indiana University Press, 2008, p. 26

[24] Nkrumah, Kwame, "African Prospect," *Foreign Affairs,* Vol. 37, no. 1 (Council on Foreign Relations, 1958), p. 46

allow them to express their positions on international issues freely and independently.[25] A third and central objective was the pursuit of African unity. Egypt sought to promote this unity as a means to resist European colonialism and to raise the challenges facing the continent. Nkrumah, by contrast, envisioned an even deeper form of Pan-Africanism; he went so far as to include in Ghana's constitution a clause allowing for the voluntary cession of national sovereignty to a prospective African union. To advance his vision, Nkrumah collaborated with George Padmore, through their conception of unity diverged. Padmore advocated a federation confined to sub-Saharan Africa, whereas Nkrumah envisioned a continental union encompassing all of Africa, without any distinctions.[26] Egypt, for its part, viewed African unity as inseparable from Asian solidarity—particularly within the framework of the United Nations—given the shared struggles and aspirations of the two continents, whose alignment would strengthen their collective stance against Western imperialism.[27]

Political Relations between the Two States

In the aftermath of African independence, the colonial powers—foremost among them, Great Britain—sought to forestall the establishment of relations between Egypt and Ghana. They feared that an alliance between two revolutionary government might endanger their political and economic interests on the continent.[28] To that end, they erected barriers to communication between the two nations and bound Ghana within a network of direct ties to the West—particularly Britain, the United States, and Israel—thus securing its place within the Western sphere of influence.[29] In response, Egypt, under the leadership of Jamal Abdennasser, undertook deliberate efforts to breach this siege. It capitalized on the revolutionary orientation of Ghana's ruling *élite* to cultivate firm

[25] The National Archives of Egypt, Ministry of Foreign Affairs, new confidential archive, Portfolio no. 867, file no. 55, Accra, Document no. 157, regarding the discussion of Ghana's foreign policy in the Ghanaian Parliament, August 5, 1957.

[26] Tunteng, P. Kevin, "George Padmore's Impact on Africa: A Critical Appraisal," *Phylon,* Vol. 35, no. 1, (Clark Atlanta University, 1947), p. 44

[27] The National Archives (UK), D.O 35/9337—GHA 190/120/1-No. 5, Inward Telegram from the UK High Commissioner in Ghana to the Commonwealth Relations Office, May 17, 1957.

[28] Foreign Relations of the United States, 1955-1957, Vol. XIII, Telegram from the Consulate General in Accra to the Department of State, February 12, 1958, p, 368.

[29] The National Archives (UK), D.O 35/9337-GHA 190/122/1-No. 1, Telegram from the UK High Commissioner in Ghana to the Commonwealth Relations Office, May 4, 1957; and D.O 35/9337—GHA 190/122/1—No. 2 Telegram from the Commonwealth Relations Office to the UK High Commissioner in Ghana, May 9, 1957; and D.O 35/9337-GHA 190/122/1-No. 4, Telegram from the UK High Commissioner in Ghana to the Commonwealth Relations Office, May 10 1957.

and purposeful relations aimed at resisting colonial domination.[30] In so doing, Egypt successfully penetrated the British-imposed blockade and progressively contributed to the erosion of British influence in Ghana, despite London's attempts to preserve it under the nominal framework of the Commonwealth.[31]

The leadership of both countries also succeeded in confronting the renewed colonial pressures that followed the proclamation of the United Arab Republic in February 1958—an event that even bolstered the bilateral relations between the two countries.[32] Such deepening *rapport* was soon institutionalized through the mutual exchange of ambassadors. Egypt thus opened its embassy in Accra in November 1957,[33] appointed Mr. Nabih Abdelhamid as its first ambassador,[34] who arrived in Ghana in February 1958.[35] In turn, Ghana formally recognized the United Arab Republic and its president, Jamal Abdennasser, dispatching Dr. Joseph E. Armah, as its first ambassador to Cairo.[36]

The strength of Egyptian-Ghanaian relations was further demonstrated through reciprocal state visits. Amon the most significant was Kwame Nkrumah's visit to Cairo in June 1958,[37] during which he witnessed Egypt's post-revolutionary achievements and held substantive discussions with Abdennasser in bilateral, regional, and international questions.[38] The visit affirmed a broader

[30] The National Archives (UK) D.O 35/9337-GHA 190/120/1-No. 7, Telegram from the Office of the High Commissioner for the United Kingdom in Ghana to the Commonwealth Relations Office, September 13, 1957; D.O 35/9337-GHA 190/122/1-No. 24, Extract—Brief Formulate from the High Commissioner of Ghana to the Commonwealth Relations Office, February 12, 1958.

[31] United Arab Republic, Council of Ministers, Minutes of the Meeting of the President of the Republic with the Ministers, December 17, 1961.

[32] The National Archives of Egypt, Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio no. 867, File no. 55, Accra, Document no. 11, regarding the Meeting of the Egyptian Ambassador with the Prime Minister of Ghana, Top Secret, March 15, 1958.

[33] *Al-Ahram* newspaper, issued dated November 8, 1957.

[34] The National Archives (UK), D.O 35/9337—GHA 190/122/1—No. 12, Press Release: Exchange of Diplomatic Missions between Ghana and Egypt, November 7, 1957.

[35] The National Archives (UK) D.O 35/9337—GHA 190/122/1—No 23, Extract—Ghana's Fortnightly Summary, February 15, 1958.

[36] The National Archives (UK), D.O 35/9337—GHA 190/122/1—No. 34, Article in the *Daily Graphic* newspaper, April 3, 1958.

[37] The National Archives of Egypt, Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio no. 867, file no. 55 Accra, Doc. No. 114, regarding the Visit of Dr, Nkrumah, Prime Minister of Ghana, and his delegation to Cair0, Top Secret, May 22, 1958.

[38] The National Archives (UK) D.O 35/9337—GHA 190/122/1—No. 54, Press Release from Ghana Information Services, Accra, Subject: Premier's Tour of Independent African States, June 17, 1958.

convergence of outlook between the two leaders[39] and marked the beginning of a new phase of cooperation encompassing political, economic, and cultural fields.[40] Nkrumah was reportedly moved by the enthusiastic reception he received from the Egyptian public—admired as an African leader who had secured his nation's independence from British colonial rule—particularly at a time when Egyptians themselves were still emerging from their confrontation with Britain during the Suez Crises of late 1956.[41]

Equally noteworthy was President Jamal Abdennasser's return visit to Accra in October 1965, following an African summit. During that visit, he toured the Volta Dam, one of the continent's most ambitious development projects. That same day he also hosted a reception in honor of President Nkrumah and his wife, during which he conferred upon Nkrumah the Order of the Nile and upon Mrs. Fatiha Nkrumah the Order of Al-Kamal [Perfection], of the first class. The discussion between the two leaders reaffirmed their alignment on both regional and international matters. Abdennasser's visit also elicited an immense popular welcome, particularly in the *Sambo* district—home to a branch of the *Ashanti* people, where he was ceremonially crowned with a chieftaincy headdress and presented with a traditional wooden stool. The visit further enhanced his stature as an Africain statesman who is deeply respected by the peoples of the continent.[42]

Through such interactions, the two nations were able to thwart all attempts to sow discord and dissension between them. Indeed, just as the colonial powers had previously attempted to prevent the establishment of relations between the two states, they now diligently worked to undermine their continuity, whether through colonial propaganda aimed at fostering rivalry and conflict between their leaders, or through covert operations designed to destabilize the prospects of

[39] The National Archives (UK) D.O 35/9337—GHA 190/122/1—No. 54, Press Release from Ghana Information Services, Accra, Subject: Premier's Tour of Independent African States, June 17, 1958.

[40] The National Documents House, Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio no. 867, file no. 55 Accra, Doc. No. 141, regarding the Speech by Dr. Nkrumah, Prime Minister of Ghana, broadcast on the radio, following his return from his tour of independent African states, July 8 1958.

[41] For further details on Nkrumah's visit to Cairo in June 1958, see: Ossama Abdetawwab Mohamed, Op. Cit., pp. 112-115.

[42] The National Archives (UK), F.O 371/183902—No. VG103213/1—Report from Accra to the Foreign Office. Subject: Political Relations, Ghana State Visit by President Nasser 1965, October 30, 1965.

fruitful cooperation between them.[43] Yet, the two countries stood firm against all such attempts, making it impossible for colonial powers to infiltrate and dismantle their bilateral relations.[44]

The increasing robust relationship between Egypt and Ghana was not confined to the bilateral level; it extended to the realm of collaborative action for the liberation of the African continent. This cooperation was readily seen in the coordination between the two countries within regional and international organizations and conferences. On the African unity front, both nations contributed significantly to the Conference of Independent African States in Accra in April 1958,[45] the All-African Peoples' Conference in Accra in December 1958,[46] the Casablanca Conference in January 1961,[47] and the summits of the Organization of African Unity in Addis-Ababa (1963), Cairo (1964), and Accra (1965).[48] The strong ties between the two countries were also apparent within the framework of the Non-Aligned Movement conferences and the UN General Assembly sessions.[49] Through their solid relationship, the two nations managed to amplify the power of the revolution in the Third World within international organizations, advocating for the principles of peaceful co-existence worldwide. Furthermore, their clear mutual understanding enabled them to coordinate on issues pertaining to African and Arab liberation—which were pivotal issues in the struggle against colonialism.[50]

Both Jamal Abdennasser and Kwame Nkruma believed in the ideology of unity and strove to implement it. Accordingly, in February 1958, Abdennasser announced the union of Egypt and Syria, under the name "the United Arab Republic," a development which resonated in Africa due to

---

[43] The National Archives of Egypt: Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio no. 867, File (55) Accra, Document no. 88, regarding the adjournment of the current parliamentary session on June 25 and the opening of the new parliamentary session on July 1, 1958, confidential, dated July 2, 1958.

[44] Mohamed Fayeq, Op. Cit., p. 159

[45] Colin Legum, *Pan-Africanism: A Short Political Guide,* translated by Ahmed Mohamed Soleiman, reviewed by Abdelmalek Ouda, (Cairo, the Egyptian House for Publication and Translation, 1966), pp. 51-52. See also, "The Accra Conference," *Africa Today,* Vol. 5, No. 3 (May and June, 1958), Indiana University Press, pp. 9-10.

[46] Shawqy El-Jamal, 1966 الوحد الإفريقية ومراحل تطورها: من مؤتمر أكرا لسنة 1958 حتى مؤتمر تنمية الصناعة الإفريقي الأول بالقاهرة(or, *African Unity and Its Stages of Development: From the Accra Conference of 1958 to the 1966 First African Industrial Development Conference in Cairo*), (Cairo: The National Printing and Publishing House, 1966), pp. 17-19

[47] Boutros Boutros-Ghali, *International Relations within the Framework of the Organization of African Unity,* (Cairo: The Anglo-Egyptian Bookshop, 1974), pp. 21-26.

[48] Essam Mohsen Al-Jibouri, *Arab-African Relations,* Op. Cit., p. 322. See also, Reda Khalifa, "The African Summit Conference in Accra," *Al-Siyassa Al-Dawliya* (International Politics) Journal, Issue No. 3 (Cairo: *Al-Ahram* Center for Political and Strategic Studies, 1966), pp. 157-161.

[49] Mazrui, Ali. A, "Africa and the Egyptians' Four Circles," *African Affairs,* Vol. 63, No. 251 (Oxford: OUP, April 1964), p. 131. See also, Jack Homer A. "The Belgrade Ballet," *Africa Today,* Vol. 8, No. 8 (Indiana University Press, October 1961), p. 12.

[50] Mohamed Fayeq, Op. Cit., pp. 124-170

Egypt's geopolitical position. In November of the same year, Nkrumah announced the union of Ghana and Guinea under the name "the Union of Independent African States," leaving the door open for other African nations to join. Egypt welcomed this step, though Western newspapers claimed that the union was indeed directed against Abdennasser's leadership in Africa. Abdennasser responded by affirming that his goal was to support Africa's independence and the unity of its peoples, rejecting these claims, which he described as colonial attempts to sow discord and to undermine the spirit of solidarity among African leaders.[51] The Egyptian leadership also supported Nkrumah's continental project to establish a United African Government, a project that was naturally opposed by colonial powers and their client regimes.[52]

It has been demonstrated that British colonialism facilitated Israeli infiltration into Ghana, effectively making Israel a "cat's paw" for colonial forces within the country. This was achieved through political cooperation predicated on economic and technical aid, designed to project an image of a partner working in the interests of the nascent state. However, over the years, Egypt succeeded in unveiling Israel's true nature to the Ghanaian leadership, and by the same token, in effecting a regression in Ghanaian-Israeli cooperation, beginning with the Casablanca Conference in January 1961 and continuing until 1966.[53]

Egypt's and Ghana's success in exposing and thwarting colonialist schemes unsettled Western powers, particularly when the two partners also contributed to the frustration of similar imperial projects in Africa and in the broader Third World. In retaliation, colonial powers orchestrated a *coup d'état* against Nkrumah on February 24, 1966, and fomented a setback in Egypt on June 5, 1967, for the purpose of undermining Abdennasser's leadership role. As a result, the pillars of solidarity between the two nations gave in, creating a void which paved the way for the resurgence of colonial influence. The period spanning 1966-1967 came to be referred to as the "Year of Setbacks," in the Third World, ushering a marked regression in the momentum of

---

[51] Mohamed Fayeq, Op. Cit., pp. 124-170

[52] Ahmed Yusuf Al-Qarai, "The Vision of Nasser and Nkrumah for the Liberation of Africa," Op. Cit., pp. 237-238

[53] National Archives of Egypt: Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 867, File No. (55) Accra, Document No. (75)—a previously cited document. See also National Archives of Egypt: Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 867, File No. (55) Accra, Document No. (48), regarding the visit of Dr. Nkrumah, Prime Minister of Ghana, to Israel and the denial of the news. Confidential, April 2, 1958. D.) 35/9337—GHA 190/122/1—No. 55, Letter from the British Embassy in Tel Aviv to the Foreign Office—June 24, 1958. Likewise, see Levey, Zach, "The Rise and Decline of a Special Relationship: Israel and Ghana, 1957-1966," *African Studies Review,* Vol. 46, No. 1 (African Studies Association, April 2003), pp. 157-158.

liberation movements, in the wake of Nkrumah's ouster and serious weakening of Abdennasser's stature.[54]

Economic Relations between Egypt and Ghana

It has been established that colonial powers would never have permitted full-fledged cooperation between Egypt and Ghana in this area. When Britain granted independence to Ghana, it intended that independence to remain nominal, ensuring continued British and Western control over the economic resources of a newly emerging state such as Ghana. In a bid to obstruct any further economic, commercial, or technical collaboration between Ghana and Egypt, Britain facilitated Israel's access to Ghana by removing all obstacles to its activities in these spheres. In the face of this, the Egyptian leadership deemed it its national duty to confront the Western blockade imposed upon the newly independent African state of Ghana.[55]

Egypt's response to Western attempts to prevent it from establishing economic, commercial, and technical relations with Ghana was made equally clear. Availing itself of the Ghanaian government's expressed desire for cooperation, Egypt moved with remarkable swiftness and determination to establish close relations with Accra. Thus began a phase of effective trade-cooperation between the two countries, grounded in mutual benefits and formalized through a series of treaties and agreements. The first trade agreement between the Ghanaian Government and

---

[54] Magdi Abduh Hamad, المؤسسة العسكرية ونماذج بناء التنمية السياسية في إفريقيا مع دراسة الدور السياشي للعسكريين في غانا، 1966-1969 (or, *The Military Institution and Models of Political Development-building in Africa, with a Study of the Political Role of the Military in Ghana, 1966-1969*), a Master's Thesis (Cairo University, Faculty of Economics and Political Sciences, 1976), pp. 185-243. See also Lotfy El-Kholy, *The Setback Year in the Third World,* (Cairo: Cairo for Arab Culture, 1975), pp. 13-76. See also, Sami Mansour, *The Setback of the Revolution in the Third World,* (Beirut: The Arab Foundation for Research and Publishing, 1972), p. 74. And finally: Nkrumah, Kwame, *Dark Days in Ghana* (Third Edition) (London: Panaf Book Ltd., 1970), p. 49.

[55] Lorch, Natenal, "Israel and African States," *Journal of Educational Sociology,* Vol. 36, No. 8, (American Sociological Association, April 1963), p. 380. National Archives of Egypt: Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 545, File No. 140/123/3, Part 4, regarding trade exchanges between Israel and some Asian and African countries, 8 March 1959. National Archives of Egypt: Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 867, File No. (55) Accra, Document No. (42), regarding the establishment of a company between the Government of Ghana and Israel, 26 March 1958. National Archives of Egypt: Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 563, File No. 140/123/13, Part 5, regarding a Report from the Embassy of the Syrian Republic in Cairo on the Ghanaian government concluding an agreement with the Israeli construction company *Solel Boneh*, February 3, 1958. National Archives of Egypt: Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 563, File No. 140/123/13, Part 5, regarding a Report by the Regional Office for the Boycott of Israel on the signing of an agreement to establish the joint shipping company [Black Star Line] between the Israeli shipping company [Zim] and representatives of the Ghanaian government, 10 October 1957. National Archives of Egypt: Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 563, File No. 140/123/13, Part 5, concerning a statement by Mr. Zoé-Hermann, Director of the joint Ghana-Israel *Black Star Line* shipping company, 30 December 1957.

the Government of the United Arab Republic was signed on January 13, 1959[56]; a new agreement followed on May 31, 1961[57], accompanied by a protocol on April 8, 1962 [58]; and subsequent protocols were signed on March 1965 [59] and January 9, 1966.[60] This commercial cooperation developed progressively, in parallel with the enhancement of political ties between the two states. The same spirit of collaboration was also reflected in the economic and technical spheres, where Egypt and Ghana worked together in an exemplary fashion to advance their shared aspirations for economic progress—particularly in Ghana, and, more broadly, across Africa. Thus, on January 1966[61] the two partners signed an agreement for technical cooperation which extended to cover other vital sectors, such as transportation, communication, and military and security cooperation.[62] Through these initiatives, Egypt played a prominent role in liberating the Ghanaian economy and, consequently, in shoring up Ghana's political and economic independence.[63]

The two nations worked together to liberate the African economy. Accordingly, through their successful bilateral relations, Egypt and Ghana collaborated to combat neocolonialism on the continent, to achieve economic independence for all African peoples, and to foster economic cooperation among independent African states. To this end, they exposed the methods of neocolonial infiltration and economic hegemony. Despite the difficulty of the mission, their efforts

---

[56] D.O 35/9328 – GHA 185/122/1 – No. 10—Press Release by the Ghanaian Government, Subject: Ghana Trade Mission to the United Arab Republic – December 8, 1958. D.O 35/9328 – GHA 185/122/1 – No. 15 –Press Release from the Ghanaian Government, Subject: Ghana / United Arab Republic Trade Agreement, January 14, 1959. United Arab Republic, *The Official Gazette*, Trade Agreement between the Government of the United Arab Republic and the Government of Ghana, Issue No. 148, July, 18 1959.

[57] United Arab Republic, *The Official Gazette:* Trade and Payment Agreement between the Government of the United Arab Republic and the Government of Ghana in May 31, 1961, Issue No. 83, dated April 11, 1963, p. 532.

[58] United Arab Republic, *The Official Gazette:* Protocol No. (1) appended to the Trade and Payment Agreement of May 31, 1961, signed on April 8, 1962, Issue No. 83, dated April 11, 1963, p. 537.

[59] United Arab Republic, *The Official Gazette:* Protocol No. (2) appended to the Trade and Payment Agreement, signed on March 18,, 1965, Issue No. 300, dated December 28, 1966, p. 1399.

[60] United Arab Republic, *Al-Waqai' Al-Misriyah* (or, *The Egyptian Official Gazette):* Protocol No. (3) appended to the Trade and Payment Agreement between the Government of the United Arab Republic and the Government of the Republic of Ghana, signed on January 9, 1966, Issue No. 148, dated August 12, 1967, p. 2.

[61] The National Archives of Egypt: Cabinet Archive, Portfolio No. 52, Part 1 "Technical Cooperation Agreement between the Government of the United Arab Republic and the Government of the Republic of Ghana on January 9, 1966, Republican Decree No. 4259 of 1966, along with its explanatory memorandum.

[62] United Arab Republic: Agreement bearing on Postal Services between the Government of the United Arab Republic and the Government of the Republic of Ghana, *The Official Gazette,* Issue No. 161, July 19, 1960, p. 1425.

[63] National Archives of Egypt: Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 867, File No. (55) Accra, Document No. (73), concerning the meeting between the Egyptian Ambassador in Ghana and the Ghanaian Minister of Agriculture, *Top Secret*, 13 March 1958. Likewise, see the National Archives of Egypt: Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 867, File No. (55) Accra, Document No. (175), regarding the appointment of an agricultural *attaché* at the Egyptian Embassy in Accra, September 1, 1958.

were poised for success, but the setback of revolutions in the Third World, at large, ultimately shattered all aspirations for African economic liberation.[64]

Furthermore, the relationship between the two countries served to establish national development projects in Africa, generally, and in Ghana, specifically. The financing of the Aswān high dam in Egypt directly influenced the funding of Ghana's Volta River dam. Funding for both projects became an instrument of political pressure exercised by the United States on the two countries. However, Egypt's experience with financing from 1955 to 1958 prompted the United States to fund the Volta River project, lest the Soviet Union should step in to finance it and thereby extend its influence into Africa, just as it had previously done in the Middle East, following its funding of the Aswān high dam. The move enabled Ghana to make a step forth towards the attainment of genuine independence.[65]

Egypt effectively undermined Israel's economic foothold in Ghana, a presence originally facilitated by Britain in the wake of Ghana's independence in 1957. Through trade and technical cooperation, Israel had cultivated an image of a country acting in Ghana's interests. Cairo, however, moved decisively to sever these commercial and technical links, replacing Israeli involvement with a robust Egyptian presence and forging connections, with the Soviets providing alternative technical expertise. As a result, Egyptian-Ghanaian trade thrived in inverse proportion to Ghana's trade with Israel, marking a decisive victory for Egypt in its economic contest with colonial powers on the African stage.[66] This hard-won cooperation, however, stared to decline after

---

[64] Osama Abdel Tawab Mohamed, 1963-1961 ،مصر وفكرة تأسيس السوق الإفريقية المشتركة (or, "Egypt and the Idea of Establishing the African Common Market, 1961-1963"), *Journal of African and Nile Basin Studies*, (Berlin: Democratic Arabic Center), Vol. 4, No. 8, May 2020, pp. 247–270. See also: Kwame Nkrumah, *Neocolonialism*: *The Last Stage of Imperialism*, translated into Arabic by Abdel Hamid Hamdi, (Cairo: Cairo Publishing House, 1966), pp. 283–302.

[65] Saudi, Mohammed Abdel Ghani , "The Volta Dam," *Journal of African* Studies, No. 2, 1974. See also: Metzmeier, Kurt Xavier, *John F. Kennedy, Ghana, and The Volta River Project: A Study in American Foreign Policy towards Neutralist Africa*, (A Master's Thesis, University of Louisville, United States, 1982), pp. 69-70. See also: Anglin, Douglas G., "Ghana, The West, and The Soviet Union," *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, Vol. 24, No. 2, May 1958, pp. 158-159. In the same vein, see: The National Archives of Egypt, Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 867, File No. (55) Accra, Document No. (35), concerning *The Volta River Project*, dated 28 August 1958. Lastly, see: Pedler, Fredrick, *Main Currents of West African History 1940-1978*, (London, 1979), p. 132.

[66] National Archives of Egypt, Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 563, File No. 140/123/13 Pt. 5, regarding, "The Trade Agreement between Israel and Ghana," 3 October 1957. See also: National Archives of Egypt, Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 545, File No. 140/123/3 Pt. 4, regarding: "The Aid that Israel Could Provide to Africa," 1 May 1960. See also: National Archives of Egypt, Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 545, File No. 140/123/3 Pt. 2, regarding: "Statements by the Ghanaian Ambassador to Israel to a correspondent of the *Ghana Times* in London on Israel's Economic Progress," Top Secret, 24 January 1959. See also: National Archives of Egypt, Ministry of Foreign Affairs, New Confidential

President Kwame Nkrumah was ousted in February 1966—an event that triggered a broader retreat of Egyptian influence across the whole Continent. The collapse of this partnership ultimately served the interests of the colonial powers, successfully stifling a united front against their economic dominance.[67]

Cultural Relations between Egypt and Ghana

Egypt's cultural diplomacy in Ghana faced staunch resistance from colonial powers, namely Britain, the United States, and Israel, who viewed Cairo's influence as a threat to their own in West Africa. Undeterred, Egypt successfully penetrated this barrier. By capitalizing on deep-seated cultural and historical affinities—such as the resonances between ancient Egyptian civilization and Ghana's Akan Kingdoms—Egypt forged a strong cultural connection. Its diplomats and experts were embraced with widespread popular enthusiasm, a reception bolstered by a shared reverence for the two countries' national leaders which solidified a meaningful and appreciated cultural presence.[68]

The persona of Jamal Abdennasser constituted a refined cultural bridge between Egypt and Ghana. In fact, the Ghanaians came to perceive him as an exceptional leader who withstood colonial powers, particularly following his resounding victory in the 1956 Suez Canal Crisis. His influence extended beyond Egypt's borders, positioning him as a symbol of liberation and dignity in the consciousness of the Third World. The profound admiration was vividly demonstrated during

---

Archive, Portfolio No. 563, File No. 140/123/13 Pt. 6, regarding, "The Ghanaian Trade Minister Announces Ghana's Economic Program, including the Signing of a Trade Agreement with Israel and the Comment of the Arab Republic's Embassy in Ghana Thereon," Top Secret, 27 August 1958. See also: National Archives of Egypt, Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 563, File No. 140/123/13 Pt. 5, regarding: "Observations of the Iraqi Embassy in New Delhi on Israeli Activity in Ghana," 10 December 1957. See also: National Archives of Egypt, Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 867, File No. (55) Accra, Document No. (42), concerning "The Blacklisting of the *Black Star Line* Shipping Company, Top Secret, 19 March 1958. See also: National Archives of Egypt, Ministry of Foreign Affairs, New Secret Archive, Portfolio No. 867, File No. (55) Accra, Document No. (16), regarding "The Activity of the *Black Star Line* Shipping Company," 28 August 1958. See also: National Archives of Egypt, Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 867, File No. (55) Accra, Document No. (122), concerning "An Israeli Company's Intention to Invest in Rubber Plantations in Nigeria and Ghana," Strictly Confidential, 30 May 1958. See also: National Archives of Egypt, Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 867, File No. (55) Accra, Document No. (87), regarding, "The Establishment of a Joint Ghanaian-Israeli Construction Company," Confidential, 30 June 1958.

[67] Central Intelligence Agency (CIA) Report on "Israeli Aid in Africa," 30 March 1961.

[68] Eva. R. Meyrowitz, *The Divine Kingship in Ghana and Ancient Egypt*, (London: Faber and Faber 1960). See also: The National Archives of Egypt, Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio No. 867, File No. (55) Accra, Document No. (116), regarding "A Meeting between the Ambassador of the United Arab Republic in Accra and Dr. Nkrumah, Prime Minister of Ghana," Top Secret, 24 May 1958. See also: Essam Al-Jabouri, العلاقات العربية الإفريقية، *Arab-African Relations 1961–1977*, Op. Cit., pp. 395–397.

his historic visit to Ghana in October 1965, where he was received with immense fervor. President Kwame Nkrumah was visibly brimming with pride as he accompanied him to official ceremonies, notably when Abdennasser bestowed the Order of the Nile upon him and the Order of Perfection upon his wife. The crowning of Abdennasser with the title "King of Africa," by the *Ashanti* people was, likewise, a pivotal moment in the Ghanaian people's collective memory, a symbolic act through which the continent expressed its deep appreciation for his visionary leadership.[69]

In like manner, the figure of Kwane Nkrumah served as a focal point for popular solidarity between the two nations. After Abdennasser affirmed the centrality of African identity within the philosophy of the Egyptian revolution, the Egyptian public turned its attention with growing interest towards the affairs of the continent and its leaders. Egyptians thus drew symbolic parallels between their triumph in the 1956 Suez Crisis and Ghana's independence from British rule in 1957, which fostered their esteem for Nkrumah as a fellow icon of anti-colonial struggle. Upon the announcement of his visit to Cairo in June 1958, the Egyptian media launched a major campaign highlighting his struggle against colonialism and racism, his embrace of socialist ideas, and his political independence from the West, all of which endeared him to the Egyptian populace.[70] Furthermore, his marriage to an Egyptian woman deepened the fraternal bonds between the two peoples, transforming the relationship from a political alliance into a genuine and profound affinity.[71]

The robust cultural ties between Egypt and Ghana were characterized by sincere intent and reciprocal cooperation. Ghana facilitated the entry of Egyptian culture by establishing an Egyptian Cultural Centre in the country and hosting influential personalities.[72] Egypt, in turn, contributed to Ghana's educational advancement through the dispatch of teachers, the award of scholarships, and the organization of academic missions.[73] Al-Azhar, likewise, played a particularly notable role,

---

[69] Ossama Abdetawwāb Mohamed, *Egyptian-Ghanaian Relations* 1957–1966 (A Master's Thesis, Institute of African Research and Studies, Cairo University, 2012), 327–28.

[70] The National Archives (UK), D.O. 35/9337 – GHA 190/122/1 – No. 47, Letter from the British Embassy in Libya to the Foreign Office, and an article adapted from the Egyptian newspaper *Al-Massa'* (or, The Evening), dated June 5, 1958.

[71] Ossama Abdetawwāb Mohamed, *Egyptian-Ghanaian Relations*, Op. Cit., 328–29.

[72] Egyptian National Archives, Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio 867, File 55 (Accra), Document 123, regarding, "Cultural Cooperation with Ghana," May 30, 1958; and The National Archives (UK), D.O. 35/9337 – GHA 190/122/1 – No. 89, Article in the *Daily Telegraph*, Subject: "Arab Republic's Propaganda," New Accra Centre, October 11, 1958.

[73] Egyptian National Archives, Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive: Portfolio 370, File 80/101/1, Document 3, regarding, "The Invitation tendered to the Ghanaian Ministers of the Interior and Education to visit

offering scholarships to Muslims, dispatching emissaries, and founding religious schools for the purpose of serving Ghana's community of Muslims, which exceeded one million.[74] These efforts were not unilateral; Ghana participated actively, notably in the preservation of the African heritage [75] and in the collaborative endeavor to re-examine its narrative with Egypt.[76] Their cooperation in media proved to be successful in countering Western and Zionist propaganda targeting Abdennasser, while Ghana concurrently cultivated a positive image of him for the Egyptian and Ghanaian public, alike.[77] A significant achievement consisted in terminating the Israeli cultural presence in Ghana; there, the Egyptian embassy's on-going monitoring activities and countermeasures culminated in the dissolution of Israeli cultural work in Ghana.[78] The Egyptian

Egypt," (Top Secret), February 12, 1958. Portfolio 370, File 80/101/1, Document 1, Correspondence from the Undersecretary of the Ministry of Foreign Affairs to the Undersecretary of the Ministry of Education regarding "The invitation sent to the Ghanaian Minister of Education to visit Egypt," March 3, 1958. Portfolio 370, File 80/101/1, Document 4, Correspondence from the Ministry of Foreign Affairs to the Egyptian Embassy in Accra to invite the Ghanaian Ministers of Interior and of Education to visit Cairo, February 22, 1958. Portfolio 867, File 55 (Accra), Document 123, regarding: "Cultural Cooperation with Ghana," May 30, 1958.

[74] Raja' Ibrahim Salim, التبادل الطلابي بين مصر والدول الإفريقية في الفترة من 1952 إلى 1985 *Student Exchange: Educational Exchange between Egypt and African Nations from 1952 to 1985* –A Study of an Instrument of Egyptian Foreign Policy (Center for Political Research and Studies, Faculty of Economics and Political Science, Cairo University, Cairo, 1989), pp. 62–64; and Shawqi `Atallah al-Jamal, الأزهر ودوره السياشي والحضاري في إفريقيا *Al-Azhar and its Political and Civilizational Role in Africa* (Documentation Center serving Modern Egyptian History, The Egyptian Book Authority, Cairo, 1988), p. 44; and Mahmoud Abbas Ahmed Abdel-Rahman, الأزهر وإفريقيا: دراسة وثائقية *Al-Azhar and Africa: A Documentary Study* (*Al-Alamiya* Publishing and Distribution, Cairo, 2004), pp. 168–69.

[75] *The African Association Journal*, no. 21, November 1963.

[76] *The African Association Journal*, no. 32, November 1964, 30.

[77] Egyptian National Archives, Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio 867, File 55 (Accra): Document 148, regarding, "The Visit of *Ashanti* Leaders to the United Arab Republic," (Top Secret and Urgent), July 26, 1958: Document 151, regarding "The Visit of *Ashanti* Leaders to the United Arab Republic" (Top Secret and Urgent), July 29, 1958. Document 171, regarding: "The Return of the *Ashanti* Chiefs from their visit to the United Arab Republic (Secret)," August 28, 1958. Document 183, regarding, "The United States Efforts to Attract Muslims in Ghana," (Highly Confidential), September 15, 1958. Document 25, regarding, "The Hosting of Sir Arku Korsah, Chief Justice of Ghana, during his forthcoming visit to the United Arab Republic," (Highly Confidential), October 20 1958. Document 38, regarding, "Conducting Necessary Propaganda in favor of the United Arab Republic during the African Conference," (Highly confidential), March 18, 1958. Document 118, regarding, "The Invitation sent to Mr. Cofie, Editor-in-Chief of the *Daily Graphic*, bidding him to visit Cairo," (Confidential), May 31, 1958. Document 27, regarding, "The Invitation tended to a Delegation of Ghanaian Journalists to visit the United Arab Republic," (Top Secret and Urgent), October 17, 1958. Document 108, regarding "Mr. Issam Al-Khudari, Press *Attaché* from the State Information Service," (Confidential), May 12, 1958. Document 139, regarding, "The Establishment of a New 'Voice of America' Radio Station," (Highly confidential), October 28, 1958.

[78] Egyptian National Archives, Ministry of Foreign Affairs, New Confidential Archive, Portfolio 867, File 55 (Accra): Document 90, regarding: "Ghana's Cultural Relations with Israel," (Highly confidential), 2 July 1958. Document 37, concerning "Israeli Economic and Cultural Activity in Ghana," (Highly confidential), March 18, 1958. Document 96, regarding, "The Establishment of a Maritime School in Accra with Israeli Assistance," (Confidential), May 1, 1958. Document 129, concerning "The Establishment of a Maritime School in Ghana with Israeli Assistance," (Confidential), June 6, 1958. Document 186, regarding: "The Establishment of a Naval College in Ghana with Israeli Assistance," (Confidential), September 22, 1958. Document 100, concerning "A Pamphlet about Israel Currently on Sale in Ghana," (Confidential), May 8, 1958.

counteroffensive was so dynamic and potent that it provoked consternation within the British government itself, which conceded the impossibility of matching its escalating momentum.[79]

The present study has demonstrated that the successful bilateral relation between Egypt and Ghana was contingent upon the leadership and shared vision of Jamal Abdennasser and Kwame Nkrumah. Their strong personal friendship and common revolutionary commitment to peaceful co-existence and the exigency of liberating Africa and the Arab world were foundational, indeed. The findings have likewise revealed a relationship marked not by competition, but rather by synergy and complementarity, thereby brushing aside Western propaganda's depiction of a rivalry between the two leaders for continental hegemony—a claim which has been discredited also by archival records.

Furthermore, the foregoing analysis has shown that Egypt perceived its partnership with Ghana as being integral to its own national security strategy, especially in the context of Nile River politics. This alliance served as a bulwark against Israeli influence from the West and helped to mitigate American and British encroachment in Africa. Moreover, the said alliance garnered crucial international support within the United Nations and served to secure access to raw materials for Egypt's industrial development, thereby establishing the Egypt-Ghana cooperation as a cornerstone of Egyptian national security.

Translated from Arabic into English by Saber El Asri

[79] The National Archives (UK), D.O. 35/9337 – GHA 190/122/1 – No. 100, Letter from the Office of The High Commissioner for The United Kingdom in Accra to the Commonwealth Relations Office, January 30, 1959.

The Tango of the Globalizers of a Desert. Rethinking the De-Bordering of the Sahara

Bouazza Benachir

Former Professor and Researcher at Mohammed V University, Morocco

"Beyond specific cases, the heavy legacy of Middle Eastern slave trading continues to weigh on relations between the Arab world and Black Africans, and constitutes one of the main obstacles to African integration… Among [these] burdens, one could discern the ambiguous relations between sub-Saharan Africa and North Africa, which is essentially Arab and white (Ngoupandé, 2007)."[1]

"(…) the racial, ontological question that haunts these societies (in the Americas, the Caribbean, the Indian Ocean, and the Mediterranean) - this question concerns the construction of a genuine pluralism nourished by full awareness and understanding of the fact that slavery carries racism as the storm cloud carries the thunderstorm. The storm (racism) remained after the cloud (the slave system; Diène, 2002)."

"I belong to an Africa that has always looked at itself through its own eyes (Hawad, 2017)."

The thesis according to which Western slave trading and slavery have their generative impulse in the Arab slave trades is defended by the Africanist and American specialist of “Black Islam,” John Hunwick[2] (Hunwick, 1962), and amplified by Olivier Pétré-Grenouilleau, but was nevertheless promptly rejected by the authors of the Proceedings of the Lisbon Seminar (Castro Henriques & Sala-Molins, 2002), in particular by Louis Sala-Molins (Sala-Molins, 2002, [1987] 2002). For their part, forgetting even the very existence of the Western Codes Noirs (Sala-Molins, 1987, 1992), the same Pétré-Grenouilleau or John Hunwick focused, following among others Bernard Lewis (Lewis, 1993), solely on the social, intellectual, or juridical field of “Arab Africa.”

Yet thus, and at the same time, with regard to all slave trades, there are institutional Africanist authors as well as Sub-Saharan African thinkers and writers who, depending on the contexts of enunciation and the audiences addressed, “tip” or tango to one side (the trade is “Arab” and not transatlantic) or to the other (the trade is not “Arab” when the audience is “Arab,” but Euro-Atlantic). This discursive see-saw betrays a harmful political indecision with respect to epistemological ethics and undermines the proper use of thought and of the plurality of ways of thinking the universal and the horizon of humanity—beyond, if not against, identity withdrawal.

With regard to Morocco, what this Africanist, pro-Africanist, or even Orientalist constellation feigns to overlook is this country’s military resistance to the African extension not only of the Reconquista from January 2, 1492 onward, but also of the American

1 Let us note that this late author was a former Prime Minister of the Central African Republic and a professor of philosophy.

2 Is it useful to recall that this historian was one of B. Lewis’s students and that he is extensively cited by African academics working or having worked in prestigious American universities?

“experimentation” (the descendants of the Guanches of the Canary Islands know all too well the bitter fruits and unripe deeds of the murderous “exploits” of a Spanish conquistador named Cabeza de Vaca) of the Pizarros, the Cortéses, and others. *The Mexican Dream, Or The Interrupted Thought* (Jean-Marie Gustave Le Clézio) recounts and narrates the “Destruction of the Indies”; the sobs of Las Casas cannot wipe away the tears of Moctezuma and of his Mexican or Aztec descendants. A specter haunts the Conquistadors: the anxiety felt in the face of the critique of imperiality (Meziane, 2021), but also hatred of the Moor and of his brother in destiny: the African.

Towards the Transmutation of Knowledge into Recognition

The conative yet nevertheless phatic posture of J.-P. Ngoupandé mentioned above is not without recalling the metonymic articulation of the tree around the forest. There is nothing to hide, and in particular this: that the erection of slavery (al-Rik in Arabic; Aïdi, 2023; Benlemlih, 2004; Chebel, 2007; El Hamel, 2013; Ennaji, 1994; N’Diaye, 2008) as a pseudo-unthought (Boukaboute, 2012), poisoning relations between the peoples of the Two Shores of the Sahara (including Saharan peoples), in fact induces the rejection of the Machiavellian occultation of the African anchoring of northern Ifriqiya and of the “Tuaregs,” who are an integral part of the Amazigh world. The articulations, one around the other, of so-called “white” Africa and so-called “black” Africa are bound to the decisive necessity of breaking the taboo subject of the trans-Saharan slave trades, several ramifications of which lead massively to the Ottoman seraglio, or to Persia, or to the Indian littoral of the Arab world, or to the Mediterranean shore of Africa. And this, while accompanying the concluding assertion of the Burkinabè historian Joseph Ki-Zerbo, for whom neither Islam nor North African culture is at issue in this matter (Ki-Zerbo, 1988).

The construction of a de-racialized pan-African living-together, productive of shared possibilities, entails de-complexifying inter-African relations in order to gain access to the meaning of a common legacy that would allow the active intellectuality of African “decolonial” horizon-bound convicts to rethink the outrages—namely, not only intra-African and trans-Saharan slave trades and slavery, but also the transatlantic slave trades. Indeed, relations among the aforementioned peoples must be revisited in light of the ordeal of aporia: the slave trade and its various vectors or channels (including racism) through which pass what it carries–Black persons raided, captured, sold, bought, resold, ontologically denied… This machine of dehumanization bears an “Africanist” name: the trans-Saharan *noria*. Yet there are peoples (Maghrebi, Tuareg, Songhay, Fulani, Bambara, Hausa, Sarakolé…) among whom the various effects of this machine’s functioning continue to be sustained and thus endure. This is what Malek Chebel (2007) designates by the expression “residual slavery.” An expression whose meaning must be broadened to encompass the present-day social, ecological, and mental dimensions of the consequences of all slave trades. Indeed, the slave-trade/slavery dyad generates the anthropological dilapidation of the descendants of slaves (‘Abid). They bear not only the burden of their ancestors, as well as that of the inhumanity of their condition, but also the trauma intrinsic to the intra-African and Middle Eastern genesis and to their pseudo-terminus, namely: the transatlantic slave trade (or the Black Atlantic; Gilroy, 1993; McNeil, 2010).

Being “only” the input of the capture of this flow of deported and enslaved Africans, the Middle Eastern trade, insofar as it is said to constitute the zero degree of the slave phenomenon, finds itself multiplied through both “ideological” yet real outputs and “receptions” (of these very flows), whose locations vary, shift, or multiply according to the intensity and criminality of the global geopolitical space-time which, in the era of “triangular” trade—yet nonetheless disseminated and globally “territorialized”—determined the

arrangement of these economic and anthropological catastrophes, of which Africa, and later the American Africas or those of the Indian Ocean, with the various and infinite eloquent silences that veiled them in a garb woven by the feathers and inks of the most illustrious currents of thinking or theologizing Europe. Reviled by a handful of institutional Africanists, Louis Sala-Molins (1987, 1992) decisively deciphered the manuals and the Black Codices of the genesis and effects of the alliance between reason and the crozier.

Trans-Saharan or the Transfigured Desert (El Guabli, 2024)

Since the dromological revolution (i.e., the introduction of the dromedary and the crossing of the Sahara) and the introduction of Islam into North Africa from the seventh century onward, trans-Saharan slavery and the slave trade have hardly been—beginning with and following the scriptural productions of the first ethnologist “geographers” writing in Arabic—the object of an eloquent “silence” in the writings of numerous Arabophone Maghrebi jurisconsults and “philosophers” (of law), whose argumentative authority and conclusions derive from their recourse to reliability through chains of witnesses or transmitters referring to the “Arabo-Muslim library.”

How, then, should trans-Saharan slave trading and slavery be approached? In North Africa, who has addressed them—or gone beyond them—through reflection capable of achieving a conceptual productivity that can confront the truths haunting the North African body and imagination, and make them dance with their “Black” double? What are the outlines of a non-mythical—indeed, universal and pluriversal—orientation of ethnological reflection at work within Maghrebi historiography and within the cosmography (and its interpretation) that it carried? Among other questions, these call for a renewed confrontation with the thought or thoughts forged by “Africanists,” but also, paradoxically, by diverse sources such as Ibn Battuta, Leo Africanus, Ibn Khaldun—the proto-Deleuzian defender of “the supremacy over other peoples conferred by nomadic life—in fact a limited semi-nomadism” (Servier, 1986, p. 35)—theorist of the paradigm of the “Berber” tribe, paradoxically, or rather “naïvely,” productive of sociopolitical “chaosmoses” (Félix Guattari) and, at the same time, of state imperialisms or, failing that, confraternal ones.

The task of the “specific intellectual” is to cultivate a mania for doubt, to integrate into theoretical reflection geo-cultural phenomena that appear to belong exclusively to the superficial exercise known as the alliance of theology, *Kanoun* (law), reason, and ideology. To gain access to the unspoken (slave trade and slavery) of “our” sciences and of those of Africa(s) is to free them from the amnesia that once intoxicated them. While it goes without saying that one cannot dispense with passing through the dismantling of this exercise, the same does not hold for the necessity of revisiting the pro-eurographic and sub-Saharan Afrocentric reading of the question of the Arabo-Muslim logosphere in its relations to the trade in Africans south of the Sahara and the Sahel. Connecting, one upon the other, discourses expressed in Arabic with Euro-American and Afro-African discourses on the slave trades would make it possible to better grasp both the lineaments and the ravages and outrages caused by the combined effects of intra-African, sub-Saharan, Middle Eastern, and Western slave trades.

Let us restate it: the thesis according to which Western slave trading and slavery have their generative impulse in the Middle Eastern trades is defended by the Africanist and American specialist of “Black Islam,” John Hunwick, and amplified by Olivier Pétré-Grenouilleau, but was nonetheless promptly rejected by the authors of the Proceedings of the Lisbon Seminar, in particular by Louis Sala-Molins. Clearly, referring to the crucial contribution of Christine Taubira in this domain, let us say this: whatever their genesis, sources, or deployments may be, slavery and the slave trade “are crimes against humanity.”

For their part, forgetting even the existence of the Western *Codes Noirs* (Sala-Molins, 1987, 1992), Bernard Lewis (1993), John Hunwick, or Olivier Pétré-Grenouilleau (to cite only these authors) focused on the almost exclusive juridical field of "Arab Africa" and overlooked how sub-Saharan jurisconsults condemned "only" the moral "deviations" of a few sub-Saharan enslaved persons in the Maghreb under Turkish domination—particularly the handful of Black men who were conscripted into the Tunisian Turkish navy. These authors ignore the historiography and, above all, the sub-Saharan "Other Archives" (Chokri, 2010; El Guabli, 2023; Memel-Fotê, 1996) written in Arabic, such as the writings of Ahmad Baba of Timbuktu and those of Ahmad Ibn al-Qadi of Timbuktu (1808–1809), for example. Moreover, these Africanist and Orientalist luminaries feign to overlook that *'abd* (slave), *rayia* (subject), and *'amma* (plebs) are inseparably companions in misfortune of subjection and corvée labor at will: when labor power is cheap, if not "free," it ceases to have a color, or even a "soul" (as Ginés de Sepúlveda liked to say of the Amerindians).

But what of the Middle Eastern slave trade? What of the trans-Saharan slave trade? This has already been noted: according to Olivier Pétré-Grenouilleau, in his version of the history of the transatlantic slave trade, the latter would be the eldest daughter of the other trades—the Middle Eastern ones and, therefore, the trans-Saharan trades and, without saying so, the intra-African ones. This genealogy, which generates a series of questions falling within the domain of historians' expertise, raises the issue of how to explain the positioning of medieval North African historiography and sources concerning the trans-Saharan slave trade.

Beyond the fact that this positioning continues to poison, according to the late Central African philosopher Jean-Paul Ngoupandé and his Africanist or para-Africanist analogues, inter- and intra-African relations, let us recall that, whatever their forms, medieval Maghrebi Arabophone sources did not focus on the phenomenon of slavery and, consequently, on its abolition. With the exception of insidious allusions made by certain North African jurisconsults specializing in *fiqh* (Maliki canon law)—in particular the *An-Nawāzil al-Fiqhiyya* or writings of the Moroccan jurisconsult al-Wancharissi (Mezzine, 1989), the chronological elder of an Ibn Khaldun (statesman and theorist of *'aṣabiyya*; Khaldun, 1856[3]) with regard to sources of knowledge about Africa south of the Sahara—the pre-Wancharissian and post-Wancharissian corpora examined the status and lived experience of slaves and delimited their "rights" and "duties," and did so in light of the Arab- and African-Muslim juridical field (Ahmad Baba of Timbuktu must be invoked here in view of his critical involvement in this field).

What is required of Maghrebi scholars is not only to grasp the mechanisms behind the silence of medieval North African Arabophone sources in their treatment of slavery and the status of slaves. More importantly, what is demanded of them is to universalize approaches to, and interpretations of, the globalized phenomenon of slavery by delocalizing it. This requirement refers these scholars back to their intellectual and academic responsibilities in the face of the present moment: to detach from themselves and to embrace the standpoint of Africa(s) and of the margins that, unbeknownst to them, work through the discourses scholars construct—at once—about them (the Africas), about themselves, and about the world community as a whole.

One example among others illustrating the path forward to confront the entanglement of North African history and the history of slavery: today—or in the past—in South Africa, a

3 Ibn Khaldun could be, under certain reservations, a North African version of Hegel (Dieng, 2005). Thus, since neither Ibn Khaldun nor Hegel ever set foot in Africa south of the Sahara, one may ask whether the primacy of writing—of the text, of the document—ought not to be qualified with regard to its intrinsic value and to its relationship to the global scientific public space that it determines, if not in the last instance, then at least one it is obliged to follow, given the political use ordinarily made of such "printed," "virtual," or even iconographic media.

literary and theoretical corpus has emerged that explains and renders visible the genesis of Apartheid and its (dis)solution through the concept of Ubuntu, forged by Desmond Tutu and Nelson Mandela and taken up by Souleymane Bachir Diagne. In short, positive law speaks of this vitrifying panopticon; it theorizes it just as the *Nawazil* did in relation to the trans-Saharan slave trade and slavery.

Another example showing the way forward to confront the entanglement of Maghreb history (for instance) and that of Sub-Saharan Africa: today, in the Maghreb, a literary and theoretical corpus has emerged that explains and renders visible the genesis of the statist marginalization of society or the "subalternization" (Spivak, 1988)[4] of the "majority." And all the better if positive law, society, and public institutions integrate these insights into the public sphere of discussion. Here, the relationship to truth is a social fact, in contrast to the ambiguous relationship of the *Nawazil* to slavery.

Yet the apparent silence of the two *epistemes* (al-Nawazil and law) is not an ordinary "biopolitical" phenomenon that merely controlled the forms of life (*libenswelt*) of slaves. It was also foundational to societies with an "artificial mode of production" or a "tributary mode of production" (Amin, 1979, p. 54). The material civilization of the peoples north of the Sahara is one of the combined effects of these modes of production without stock or clock (Claudot-Hawad, 2006; El Guabli, 2023).

The practice of slavery is so evident, so visible—like space (Ibn Battuta vs. Ibn Khaldoun; Battuta, [1858] 1994), secularizing thought (Averroès; Averroès, 1987), the *Black Codes* (Louis Sala-Molins), "Negrafricanism" (Claudot-Hawad, 1995), "Arab Africa," ethnocides, Apartheid, and civil wars in Africa—that the dominant discourse, and even the meanders of destructive ambiguation stemming from the critical contributions of the "Jargon of the Aufklärung," ended up claiming to render it invisible.

Beyond, and at the same time alongside, the Timbuktu Studies or Maghrebian studies in a non-Pan-Africanist Black Studies version (El Hamel, 2013), we note that, in terms of the visibility of this practice, Sub-Saharan scholars such as Ahmed Baba of Timbuktu (2012) and Ahmad Ibn Al-Qadi teach us to approach slavery and the writing of history without specular mediation. Even more, they initiate us into the necessity of having history—and its unthought—speak what it suppresses, whereby the critique of the potentials of their stances constitutes a form of de-denial or confirmation of a diversalist relation to truth.

This heuristic gesture allows one to phrase knowledge after trans-Saharan slavery. Beyond the silences of Ibn Khaldoun (insensitive to Ibn Battuta's revolutionary spatial paradigm) and those of Al-Wancharissi, anti-slavery voices reach us from Sub-Saharan Arabic-language knowledge intended for Maghrebian and Ottoman governments.

Regarding the register of the visibility of the slave system, Ahmed Baba of Timbuktu and Ahmed Ibn Al-Qadi left little clear testimony regarding their condemnation of this practice. At best, they condemned the anti-Islamic mores—nights of trance, orgies, mediumship, Maghrebian-Black Blues (Aidi, 2014), Afro-Maghrebian music therapy…—of African-Maghrebian communities. Hence the necessity of analyzing the unthought of Sudan-Maghrebian historiography; of rethinking the Euro- and Afro-centric, or Machiavellian Black-Studies distortion of the relation to this unthought as a form of unmediated stigmatization of the

4 See also the works of Bhabha and McClintock.

so-called "white" Africa and, consequently, the establishment of the Sahara as a frontier with multiple dimensions[5].

The analysis of this unthought allows one to phrase knowledge after slavery in its global generality and not exclusively as "Oriental." Beyond the distortion thus described and the silences of Maghrebian intellectuality and of the intellectual posterity of the previously cited Sub-Saharan authors, what is required of academic research is the respect of scientific debate and dialogue in the Platonic sense, in order to dismantle the various consequences of the anthropological and geopolitical frontiérisation of the Sahara, as well as its perverse effects, such as the maintenance of the enclosure of Saharo-Sahelian peoples (referring only to that part of Africa which one would like to render "ghostly").

Beyond these considerations of the "inactuality" (in the Nietzschean sense) of the frontierization of the Sahara, and whatever this may or may not signify, Ahmed Baba and Ahmad Ibn Al-Qadi teach us to approach the writing of history without specular mediation. In other words: to compel the "globalizers" (J. Ki-Zerbo) and their unthought to speak what they suppress, in which their constrained "positionalities" exist outside the depths of the Other's speech and outside "my" relation to the "Other-Archives."

Address to my colleagues in Africa and beyond, who will engage with Valentin-Yves Mudimbe

For the Africas, or the *Afriches*[6], to construct a meta-living-together productive of shared possibilities and of liberating and non-encompassing meta-narratives, it was still necessary for them to ontologically unblock their specular relations and access the depths of their common legacies, which are by no means free from outrage, namely: slavery and the intra-African, Sub-Saharan, and trans-Saharan slave trades. Indeed, the relations existing between the peoples to the South and to the North of the Sahara, including the Saharan peoples, must be reconsidered in the light of the trial of the aporia, that is, Slavery and the Cerberi of denial. Yet there exist African "governmentalities" that continue to practice trailing slavery under other versions and forms. This cornering leads to the anthropological degradation of the descendants of slaves, who bear the burden both of their ancestors, of the disasters induced by slavery, and of the polymorphic lineaments of all slave trades, whose accounting and compatibility mark the elastic, shifting, globalized territory previously covered by the dyad Middle Eastern / Western slave trade. The combination of causes and impacts, or effects, of this dyad has given rise as much to the Black Sahara, the Black Atlantic, or the Black Mediterranean (Gilroy [1993] 2010) as to the planetaryization of the margins of humanity, and, contrapuntally, to the anthropo-political urgency of producing other ecologies and other pluralist ontological policies.

Codicil, or the Grey of Hegel

Three considerations to open new research avenues:

---

5 This is contradicted, among other authors, by Hélène Claudot-Hawad, "Sahara and Nomadism: The Other Side of the Scenery," in *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 2006 (online); Souleymane Bachir Diagne, *The Ink of the Learned: Reflections on Philosophy in Africa*, Dakar–Paris, CODESRIA–Présence Africaine, 2013; Hawad, *Sahara: Atomic Visions*, Paris-Méditerranée Editions, 2003; idem (Aminata Aidra, "Interview with Hawad," in *Africultures*, 8 November 2017, available online); and Ibrahim El Guabli, *Desert Imaginations: Saharianism and its Discontents* (forthcoming).

6 The terms "Afriches," "retrovolutionary," or "re-hitched" are by Jean-Loup Amselle, by which he means Africa in the plural yet nevertheless left fallow, conceived as land to be cleared, re-explored, and pristine—untainted by any Oriental or Orientalist contamination (Amselle, 2008).

1. The problem of breaking the juridico-philosophical and ideological silence regarding intra-African, Sub-Saharan, trans-Saharan, Middle Eastern, Indian Ocean, and transatlantic slave trades also concerns the descendants of slaves and the so-called African apparatus of enslavement[7].

2. The alliance of ideological and juridical arsenals has contaminated science, consciousness, politics, and morality. The slave trades prior to the fifteenth century, just as much as those that followed them, take the century as their unit of measure. They are grafted onto the Eastern and intra-African slave trades. This explains the relative silence concerning the co-responsibility of Middle Eastern, African, and Western slave traders in the face of the protean consequences of these slave trades on Afro-diasporic lives and cultures.

3. The writings of certain Maghrebi and Sub-Saharan jurisconsults and intellectuals did not merely carry the condemnation of slavery but, more decisively, its abolition. They bore the delegitimization of subjection and of the misdirections of reason —better still, of the right of the subjugated to be free.

With these considerations, my contribution to *Souffles*' work pauses. But is it truly pausing if one does not cite René Descartes: "Reason is entirely in each of us (…) there is more or less only among the accidents and not among the forms or natures of individuals of the same species" (Descartes cited by Césaire, 1954, p. 3)?

Cogito, ergo sum, said Descartes. But for me to exist, I must still will to think my unthought: for a world without the Other and without others can only program my juridical and ontological nonexistence. This "co-being" with the Other is the inchoate Ubuntu to be continually affirmed: a necessary condition to break the Sphinx dialogue that seems to govern the anthropo-political relations of the "rainbow" peoples of Africa, particularly those of the two shores of the Saharo-Sahelian zone.

These peoples will no longer need to be autistic toward the musical partition of the world and the rumors spread by "global" ideology about the part of the world to which they belong, in part or entirely: the Muslim world. Indeed, these peoples are directly concerned by the cartography of contemporary geopolitics and by the geostrategic thought that this produces according to tendentious principles. This area, I would argue, is the object of a geostrategic alliance directed against it, precisely in the name of the Middle Eastern slave trade and, by ricochet, the trans-Saharan slave trade. If one of the objectives of this alliance is the brainwashing of women and men of the "Global South" and the "Global North," we are entitled to ask: what is the status, in terms of power and ideology, of Orientalism and Africanism in its identity-globalization version, and of their uncritical adoption by Southern scholars, particularly African and Afro-Euro-American researchers?

Certainly, from the standpoint of the concept of reification, Africa's tragedy is a replica of the tragedy of which Frantz Fanon was the theorist, and conversely. But that is an entirely different matter —a diversicidal affair, destructive of the universal yet to be made.

---

7 See, for example, Édouard Glissant, *Report on the Slave Trade and Slavery*, written at the request of Mr. de Villepin, Prime Minister of France. *Mémoires des Esclaves*, foreword by Dominique de Villepin, Gallimard/La Documentation française, Paris, 2007. This report is available online on the website of *La Documentation française* (available here in PDF format) at the following site: http://www.agoravox.fr/actualites/societe/article/l-esclavage-un-sujet-glissant-33546

If there is one affair that, for decades, indeed for Boethian centuries, has weakened global intercultural relations —paradoxically and despite the ethical efforts and performances of th**e** UN, UNESCO, and ICESCO in this domain— it is the necessity of diagnosing the stakes and perspectives of the “crucial, ontological question” that lies at the origin of the “racial contract” (Mills, [1997] 2023).

The transition from the triangular trade to today’s globalized trans-triangulation cannot be reduced to an Occidental / Muslim world clash in the name of the “Middle Eastern” slave trade. To preserve the connection of peoples on both shores of the Sahara, all Africans must assume their responsibilities by questioning whether the moment has not come to reconsider their relations—that is, to recognize the misdirections of reason carried by our scholarly, plebeian, and governing ancestors toward the subjugated. What organon mandates this duty? How can hegemonic, even racialized impulses be expelled from African memory and unthought?

Meeting these challenges means, at once, underscoring the shared responsibility of these ancestors and denouncing the ideological and pseudo-juridical foundations of the double temptation of the International of the rights of globalizers: a) denying the alter-practices of peoples who seek to overstep their postcolonial “subalternization,” which, like a virus, continues to phagocytize forms of life from which it was believed to have been eradicated; b) making “Black” Africas the Golgotha of metachromatic Africas and the anthropological granary of the pluriverse to be continuously universalized.

Whether in the name of humanism or of other paradigms, the historical catastrophe known as the slave trade has no reason to weigh upon the inter- and transgenerational communication constitutive of the community of the possible world. This catastrophe is anterior to the formation of the three monotheisms and of traditional African religions, within which it had developed. Moreover, anyone can observe how the current implications of the slave system are undeniably linked to racism, which conditions numerous psychosocial and political postures of individuals and groups, as well as of institutions and organizations. I believe that those who adopt this point of view will no doubt contribute to formulating another approach to trans- and inter-Saharan relations by significantly surpassing the desire to embed within them a Trojan Horse intended to intoxicate the pluriversal perception of the world and of the mondiality yet to be made.

These themes and issues can be critically examined around two central pivots: cosmo-citizenship and reciprocal acculturation. The construction of an alternative African unity, articulated around the affirmation of a de-alienated history and, simultaneously, the joyous celebration of the multi-world, freedoms, and transversal imaginaries (Mbembe, 2000), comes at this price. In other words: what “anthropological resonances” (Glowczewski & Soucaille, 2007) should be introduced in the act of rethinking the history of African and Afro-ultramarins peoples? This act must inevitably consider, for application to African worlds, what, following Clifford, two anthropologists call the “notion of ‘articulations,’ principle of connections which (…) translates the Oceanian metaphor of the peoples of the Pacific” (Glowczewski & Soucaille, 2007, p. 25), but also the trans-Saharan peoples and deserts, as well as their cartography determined by the inter-multiple rather than exclusively the inter-two. This allows for recycling the Elsewhere and “multiplying the horizon” (Claudot-Hawad, n.d., p. 71) and enacts methodological prudence, resonating here as a call to make the “connections” for the empowerment of Africa and its past and present histories, non-fixist. All this while instilling joy into “solastalgia” (a term by Glenn Albrecht). “Thus it is appropriate, without further delay, to return to work and open new horizons” (Boukari-Yabara, 2017, p. 337), all the more so since,

ab initio, there was the rhizomatic diasporization of the living (human and non-human) and of the processes producing cosmo-citizenship. Is this dystopia?

References:

Aïdi, H. (November 2023). Moulay Ismaïl et le Mumbo Jumbo – Le Maroc Noir revisité. *Conditions*. Texte original: Moulay Ismail and the Mumbo Jumbo: Black Morocco Revisited. In *Islmophobia Studies Journal* (Spring 2023).

----------. (2014). *Rebel Music : Race, Empire, and te New Muslim Youth Culture*. Penguin Random House.

Amin, S. (1979). *Classe et nation.* Paris, Éditions de Minuit.

Averroès [Ibn Rochd Le Cordouan]. (1987). *Les Fatwa d'Ibn Rochd* (en arabe), Textes réunis et présentés par Ibn Tahar Tlili, Beyrouth, Dar Al Gharb al Islami.

Ahmed Baba de Tombouctou. (2012). *Plaidoirie ou Réplique contre l'esclavage* (en arabe). In Lahcen Hafidi Alaoui (dir.), *Pouvoir intellectuel et pouvoir politique au Maroc* Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université Mohammed V-Agdal (en arabe).

Ibn Al-Qadi de Tombouctou, A. *Conseil à ceux à qui de droit en Tunisie et au Maroc* (rédigé entre 1808-1809). En arabe.

Amselle, J. (2008). *L'Occident décroché, Enquête sur les post-colonialismes*, Paris, Stock, 2008.

Balibar, E. et *al*, « Le racisme après les races », in ***Actuel Marx***, N°38, Nanterre, 2005.

Ibn Battûta. (1994). Le voyage au Soudan. In *Voyages*, traduit de l'arabe par C. Defremy et B. R. Sanguenetti (1858). Paris, La découverte.

Benlemlih, A. (2004). *L'Esclavage au Maghreb et en Andalousie (11e-12e siècle)*, Mouassassat al-Intichar al-Arabi, Beyrouth. (en arabe).

Boukaboute, M. (2012). « Le sultan Moulay Ismaïl et l'opposition intellectuelle : les exigences de la loi et la logique d'Etat. » In Lahcen Hafidi Alaoui (dir.), *Pouvoir intellectuel et pouvoir politique au Maroc* Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université Mohammed V-Agdal (en arabe).

Boukari-Yabara, A. (2017), *Africa Unite ! Une histoire du panafricanisme*, Paris, Editions La Découverte.

Castro Henriques, I. & L. Sala-Molins (dir.). (2002). *Déraison, Esclavage et Droit (les fondements idéologiques et juridiques de la Traite Négrière et de l'Esclavage)*, préface de Doudou Diène, Paris, UNESCO, 2002.

Césaire, A. (1954). *Discours sur le Colonialisme*, Paris, Présence Africaine, 1954.

Chebel, M. (2007). *L'Esclavage en Terre d'Islam. Un tabou bien gardé*, Paris, Fayard,

Chokri, A. (2010). *L'Historiodictie africaine à l'épreuve de l'écriture (Le cas du Bilad al-Soudan jusqu'au 18e siècle)*, Publications de l'Institut des Etudes Africaines, Rabat (en arabe).

Claudot-Hawad, H. (n.d.) « La furigraphie pour briser l'encerclement. » In « Majeure : Réseaux autochtones : résonnances anthropologiques. » *Multitudes*.

----------. (avril 1995). « “Négrafricanisme” et racisme. » In *Le Monde Diplomatique*, Paris.

----------. (2006). « Sahara et nomadisme. L'envers du décor. » In *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée.*

Diène, D. (2002). préface à *Déraison, Esclavage et Droit (les fondements idéologiques et juridiques de la Traite Négrière et de l'Esclavage)*. Paris, UNESCO.

Dieng, A. A. (2005). *Hegel et l'Afrique noire. Hegel était-il raciste ?* Dakar, CODESRIA.

El Guabli, B. (mars 2023). *Saharianism: Genealogy of a Desert-Focused Imaginary* in *Faculty Lecture Series*.

----------. (2024). Interview with Hélène Claudot-Hawad dans « Déserts expérimentaux » : Esthétiques et théorisation des espaces désertiques au Maghreb. » *Expressions maghrébines* 23(1).

Ennaji, M. (1994). *Soldats, domestiques et concubines (L'Esclavage au Maroc au XIX^e^ siècle)*, Casablanca, Paris, Le Nadir-Balland.

Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London, Verso. *L'Atlantique noir : Modernité et double conscience* (trad. Charlotte Nordmann), Paris, Éditions Amsterdam, coll. « Histoires Atlantiques », 2010. Première traduction française : Éditions Kargo, Paris, 2003.

Glowczewski, B. & Alexandre Soucaille (dirs.). (Automne 2007). Majeure : Réseaux autochtones : résonnances anthropologiques. *Multitudes* 3 : 21-116.

Hawad. (nov. 2017). Entretien de Aminata Aidara avec Hawad. In *Africultures*. Paris. en ligne: https://africultures.com/fais-partie-dune-afrique-sest-toujours-regardee-meme-propres-yeux/.

El Hamel, C. (2013). *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam*. Cambridge-New York, Cambridge University Press. Trad. fr. *Le Maroc noir. Une histoire de l'esclavage, de la race et de l'islam*, Casablanca, La Croisée des chemins, 2019.

Honneth, A. (2005). « Le Primat de la reconnaissance », in *La Réification (Petit traité de Théorie critique)*, traduit de l'allemand par Stéphane Haber, Gallimard, Paris.

Hunwick, J. (dec. 1962). Ahmad Baba and the Moroccan Invasion of the Sudan (1591). *J.H.S.N.* 2(3) : 311-326.

Ibn Khaldoun. (1856). *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, traduit de l'arabe par M. le baron de Slane, tome troisième, Alger, Imprimerie du Gouvernement, 1856 (consultable en ligne).

----------. (1967-68). *Discours sur l'histoire universelle*, 3 vol., tr. fr., Introduction, Notes et Index, Vincent Monteil, Beyrouth.

Lewis, B. (1993). *Race et esclavage au Proche-Orient*, Paris, Gallimard.

Ki-Zerbo, J. (1998). *Histoire de l'Afrique Noire*. Paris, éd. Hatier. (1ère édition, *ibid*., 1978).

----------. (2004). *A quand l'Afrique ?*, Entretien avec René Holenstein, La Tour-d'Aigues, L'Aube,

Mbembe, A. (2000). *De la postcolonie (Essai sur l'imaginaire politique dans l'Afrique contemporaine)*, Karthala, Paris.

McNeil, D. (2010). *Sex and Race in the Black Atlantic (Mulatto Devils and Multiracial Messiahs)*. London, Routledge.

Memel-Fotê, M. H. (1996). *L'esclavage lignager africain et l'anthropologie des Droits de l'Homme*, Paris, Collège de France, Chaire internationale.

Meziane, M. A. (2021). *Des empires sous la terre : Histoire écologique et raciale de la sécularisation*, Paris, La Découverte.

Mezzine, M. (1989). *An-nawizil al-fiqhiya* et l’écriture de l’histoire. In *La recherche dans l’histoire du Maroc. Bilan et évaluation*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres de l’Université Mohamed V. (en arabe).

Mills, C. W. [1997] 2023. *Le Contrat racial*, tr. fr. Aly Ndiye, Montréal, Mémoires d’encrier.

N’Diaye, T. (2008). *Le génocide voilé, enquête historique*, Paris, Gallimard.

Ngoupandé, J.P. (février 2007). L’impossible unité africaine. in *Le Monde*, Paris.

Sala-Molins, L. (2002) Esclavage et engagisme : Peut-on juridiquement envisager de ne pas réparer ?. Disponible sur le site : http://www.potomitan.info/articles/esclavage.html.

----------. (1987). *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, Presses Universitaires de France. (rééd. 2002).

----------. (1992). *L’Afrique aux Amériques. Le Code Noir espagnol*, Paris, PUF.

Servier, J. 1986). *L’Ethnologie*. Paris, PUF. « Que sais-je ? »

Spivak, G. C. (1989). Can the Subaltern Speak ? In Cary Nelson, Lawrence Grossberg (ed.), Marxism and the Interpretation of Culture, Chicago, University of Illinois Press, p.p. 271-313. Les Subalternes peuvent-il les parler ?, tr. fr. de Jérôme Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2006. « Majeure : postcolonial et politique de l’histoire », in Multitudes 26, Paris, Automne 2006.

Arabs, Blacks, and Islam in German Colonial Imagination

Farid Hafez
Limerick University, Limerick, Ireland

Germany, a latecomer to the colonial expansion of European powers, colonized several territories on the African continent in the 1880s: German East Africa (parts of today’s Tanzania), German South-West Africa (Namibia), German Kamerun (parts of today’s Cameroon) and German Togo (parts of today’s Togo).[1] Until the beginning of World War I, the German colonial empire thus governed different populations based on an ever-fluid racialization of the colonized subjects that allowed for the simultaneous inclusion and exclusion of various groups along the lines of race, religion, language, and culture.[2]

A latecomer to colonialism

Carl Peters, a trained historian and self-declared philosopher, was a key figure in the early acquisition of formal colonies. In 1883, Peters established the Deutsche Kolonialgesellschaft and raised funds to pursue his vision of a "German India," organizing an expedition to Tanganyika. There, he persuaded certain local leaders to sign agreements of his own devising, then returned to Berlin in early 1884 presenting these as evidence of a newly established colony. Bismarck, seeing colonial expansion as diplomatically useful, recognized the documents as official *Schutzverträge*, thereby formally bringing German East Africa into existence.[3] The practice of treaty-making did not end there. In the wake of the Berlin Conference, both private actors like Peters and German state representatives continued negotiating

[1] Britta Schilling, “German Postcolonialism in Four Dimensions: A Historical Perspective,” Postcolonial Studies 18, no. 4 (2015): 427– 439, 527.
[2] Farid Hafez, *Governing Islam in Austria and Germany: From the Colonial Times to the Present* (New York: Oxford University Press, 2016).
[3] Arne Perras, Carl Peters and German Imperialism 1856– 1918: A Political Biography (New York: Oxford University Press, 2004).

agreements with local authorities — in Cameroon alone, no fewer than ninety-five such treaties were concluded with various chiefs between 1883 and 1907.[4]

The initial phase of German colonial activity, commencing in 1884, was largely driven by missionaries, geographers, and a handful of trading houses. However, uprisings such as the so-called “Arab rebellion” in East Africa (1888–1889), combined with poor internal governance, compelled the empire to transform its loosely held “protectorates” into formally administered colonies. Given the particular brutality with which German colonizers conducted themselves, Kaiser Wilhelm I, responding to pressure from the Reichstag, issued a series of decrees aimed at curbing their excesses — though these measures proved largely ineffective.[5] The German Colonial Society[6] and various commercial interests jointly lobbied the Reichstag to pass legislation granting the Kaiser greater authority to limit interference from rival colonial powers in German territorial ventures. After extended debate, the Reichstag passed the bill on April 10, 1886. A second phase then unfolded, defined by the formal occupation of territory and the establishment of bureaucratic structures. Underpinning the entire colonial endeavor was the conviction that Europeans, as a supposedly superior race, bore responsibility for the “cultural elevation” of colonized peoples, with full assimilation as the ultimate aim. In practice, this translated into settler colonialism, the appropriation of land for plantations, the imposition of taxation, and the coercion of indigenous populations into forced labor. Such repressive and extractive policies ultimately provoked major uprisings in German South-West Africa (1904–1907) and East Africa (1905–1908), prompting a significant reorganization of colonial governance. This reorganization ushered in a third phase, marked by the creation of the Imperial Colonial Office (*Reichskolonialamt*) in 1907, which centralized oversight of Germany’s overseas territories — with the notable exception of the Kiaochow concession (present-day Qingdao) in China. The driving intellectual force behind this restructuring was Bernhard Dernburg, a former banker, left-liberal politician, and later head of the Colonial Department, who argued that sound colonial policy required utilitarian principles and professional administrative competence — a position that was met with only partial support among colonial governors on the ground.[7]

---

[4] David Simo, “Colonization and Modernization: The Legal Foundation of the Colonial Enterprise; A Case Study of German Colonization in Cameroon,” in Germany’s Colonial Pasts, ed. Eric Ames, Marcia Klotz, and Lora Wildenthal (Lincoln: University of Nebraska Press, 2005), 100.
[5] Ibid., 100.
[6] Sebastian Conrad, *German Colonialism: A Short History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 26– 27.
[7] John Iliffe, Tanganyika Under German Rule, 1905– 1912 (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 7.

A History of Destruction…

Five years after Carl Peters had ventured into the Tanganyika region — a name coined by the colonists to mean "to wander in the bush"[8] — placing it under the control of his colonial enterprise, a desecration of a mosque in the coastal town of Pangani set off the first sparks of an uprising, which ultimately brought down the existing Omani state authority in 1888. What began as a local revolt quickly spread along the entire coast, drawing together a broad coalition of patricians, working-class townspeople, peasants, and enslaved people, all united in their opposition to the German occupiers and the local authorities who had sided with them. This insurrection forced the Germans to convert their private commercial venture into a fully administered colony. Under Hermann von Wissmann's command, troops pillaged and committed acts of violence against the local population, laying waste first to Pangani and then to the town of Tanga — leaving little standing in either place before both were eventually rebuilt by the colonial governance.[9] When Wissmann proved unable to establish order amid ongoing conflict, the imperial government stepped in during January 1891, assuming direct control over the colonial administration and formally incorporating the region into the German Empire.[10] For the Orientalist Carl Heinrich Becker, the internal diversity and fragmentation of the Muslim population accounted for "the absence of a concerted response, in the name of Islam, to imperial encroachment" in German East Africa.[11] According to missionary reports from the German Colonial Congress held in Berlin in 1902, the region also lacked any well-organized Muslim religious infrastructure.[12] Adding to this, the brutal and ruthless methods of colonial occupation dismantled local structures in what regional history remembers as the Vita Vya Kwanza, or the First War — a conflict in which hundreds of thousands of people lost their lives.[13] As Michael Pesek contends, "war was in many cases and aspects the precondition for colonial politics."[14]

---

[8] Kelly M. Askew, *Performing the Nation: Swahili Music and Cultural Politics in Tanzania* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 45.

[9] Jonathon Glassman, *Feasts and Riot: Revelry, Rebellion, and Popular Consciousness on the Swahili Coast, 1856–1888* (Portsmouth, NH: Heinemann, 1995).

[10] Haustein, Jörg Haustein, "Spectres of Islam: Colonial Politics and Religion in German East Africa" (habilitation thesis, University of Heidelberg, 2020), 50– 5.

[11] Becker, Felicitas Maria, "Islam and imperialism in East Africa," *Islam and the European empires* (112-130) edited by David Motadel (New York: Oxford University Press, 2014), 113

[12] P. W. Schmidt, "Die Behandlung der Polygamie in unseren Kolonien," in *Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses am 10. und 11. Oktober 1902* by Deutscher Kolonialkongreß Berlin (Berlin: Dietrich Reimer, 1903), 471.

[13] Michael Pesek, "Colonial Conquest and the Struggle for the Presence of the Colonial State in German East Africa, 1885– 1903," in *Inventing Collateral Damage: Civilian Casualties, War, and Empire: Between the Lines*, ed. Stephen J. Rockel and Rick Halpern (Toronto: Between the Lines, 2009), 161– 163.

[14] Ibid., 166.

The German colonization project was no exception: armed conflict not only began with Carl Peters but it persisted throughout the German colonial period. Although native networks in German East Africa did mount military resistance, these efforts were swiftly and decisively suppressed.[15] Such acts of defiance stood in sharp contrast to the far more cohesive resistance mounted by the inhabitants of German West Africa.[16]

… and Resistance

The Arab Revolt (*Araberaufstand*, also referred to as the Abushiri Revolt or the Slave Trader Revolt, *Sklavenhändlerrevolte*) was one of the most significant acts of resistance against the German colonial administration. Following the signing of a treaty between the DOAG and the sultan of Zanzibar in April 1888, whereby the DOAG was entrusted with the collection of customs duties, the wealthy merchant Abushiri (Abu Bashir bin Salim al-Harthi), who saw the treaty as a harbinger of complete subjugation to German rule, galvanized the local people into action. The rebellion denounced German interference in the slave, ivory, and rubber trades, as well as their conduct in mosques. It spread inland until it was eventually crushed by forces led by the German explorer and later governor Hermann von Wissmann in April 1890. The resistance was not constituted solely by Muslims nor by Arabs, as the name “Arab Rebellion” seemingly suggests. It was led by Abushiri, a Muslim, alongside several other local leaders (including Bwana Heri bin Juma al- Mafazī in Saadani; the Washamba chief Semboja from the hinterland; the liwali (Muslim scholar) ʿAbd- al- Qawī bin ʿAbdallāh; the jimbo of Dar es Salaam, who was named Shindo; a former servant of the Sultan Sulaymān bin Sayf, the Omani merchant Muḥammad bin Qāsim; and the poet Hemedi bin Abdallah bin Saʿīd al- Buhriy) and was largely spearheaded by Yao slaves from the southern coast.[17] But they were all bound by ustaarabu, a hegemonic identity marker that included Islam but was not identical with it.[18] The Deutsche Kolonialzeitung (German colonial newspaper), the DOAG’s media arm, had “already run a series of anti-‘Arab’ articles by the time the uprising began. These articles were composed of racist stereotypes (‘dirty’ and ‘degraded’ Arabs vs. ‘clean’ but yet ‘uncivilized’ ‘Negroes’),

[15] Becker, Carl Heinrich Becker, “Islam und die Kolonisierung Afrikas,” *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft Kunst und Technik* 1 (1910), 116– 117.
[16] Ibid., 113.
[17] Haustein, “Spectres of Islam,” 46– 51.
[18] Ibid., 60-61.

denunciations of Islam, and exhortations to end the slave trade.”[19] Although the German Empire had seized control over the territories that Peters first conquered, there was continuity of personnel. Hermann von Wissmann, whose army crushed the Arab Rebellion, became the first imperial commissioner or governor (Reichskommissar) for German East Africa, a role he held from 1888 to 1891, as well as being the founder of the German Schutztruppe, the quasi-military of the German colonial regime.[20]

… and CCooptation

Throughout the 1890s, the German Schutztruppe pushed into the interior of Tanzania, engaging in a prolonged war against local resistance. At the same time, however, it had succeeded in drawing a portion of the indigenous population into the colonial administration, particularly its military structures. To reduce costs, the German colonial empire largely recruited demobilized Muslim soldiers — the askari — from the Egyptian army in Sudan.[21] These mercenary forces were initially composed of Muslim levies from Sudan and from Shangaan in Mozambique, before being gradually replaced by Muslim soldiers from the coast and, later, by Nyamwezi soldiers from the East African central caravan route.[22] The Schutztruppe of German East Africa was a White officer-led force that numbered around 1,200 soldiers at its outset, growing to approximately 15,000 askari and 3,500 German soldiers by 1914. Given the stark disproportion between the colonial army's modest size and the vast territory it was tasked with controlling — an area twice the size of Germany in Europe — establishing direct rule proved virtually impossible, and the resulting violence was all the more ferocious.[23] This extreme brutality was also rooted in the racial and religious framework through which Hermann von Wissmann perceived the local population. Criticized by contemporaries for running what amounted to a dictatorship,[24] Wissmann held that Islam was inherently a religion of war, and that

[19] Jörg Haustein, “Strategic Tangles: Slavery, Colonial Policy, and Religion in German East Africa, 1885– 1918,” *Atlantic Studies* 14, no. 4 (2017): 499.
[20] Haustein, “Spectres of Islam," 18– 20.
[21] Michael Pesek, “Sulayman b. Nasir al- Lamki and German Colonial Policies Towards Muslim Communities in German East Africa,” in *Islam in Africa*, ed. Thomas Bierschenk and Georg Stauth (Münster: LIT, 2002), 4– 5.
[22] Glassman, Feasts and Riot, 250.
[23] Ernst Nigmann, *Geschichte der Kaiserlichen Schutztruppe für Deutsch- Ostafrika* (Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1911).
[24] Robert Adam, “Völkerrechtliche Okkupation und Deutsches Kolonialstaatsrecht,” *Archiv des öffentlichen Rechts* 6, no. 2 (1891): 310.

Muslims were therefore especially well-suited for service in European military structures.[25] The figure of the African soldier — the loyal askari — within the German Schutztruppe was defined in relation to two mutually reinforcing male archetypes, and carried no implication of equality. In the German colonial imagination, "the loyal black soldier was the result and living proof of the achievements of the German male colonizer. Without the heroic character, the military abilities, and the disciplinary power of the latter, there would be no devoted colonial male subject."[26] The Schutztruppe also incorporated Africans who had converted to Catholicism and were under the care of German missionaries.[27] The askari were embedded within a racial hierarchy that placed them firmly beneath the White German soldier. Militarism would later be invoked as a counterargument by those within the German Kaiserreich — Christian missionaries chief among them — who opposed the inclusion of Muslims in the state apparatus. As crises involving Muslims in the colonized territories mounted, the military dimension was increasingly turned against them. The pastor Amandus Acker contended that “Islam does not provide subservient and reliable subjects due to the military spirit of Islam,”[28] while the Arabist scholar Martin Hartmann argued in his pamphlet *Islam, Mission, Politik* that Islam was in essence an ecclesia militans — a militant community — capable of one day posing a genuine threat to German authority.[29] Between 1890 and 1903, German expeditionary forces brought most of the colony under their control and subsequently incorporated Muslims into the administration and state schools. The wars waged by the German colonial state claimed enormous numbers of lives. From 1891 to 1896, the Schutztruppe was engaged in near-constant combat against the local population, and in 1891 alone it lost close to two-thirds of its soldiers at the Battle of Lugalo-Rugaro in the Tanzanian interior.[30]

Ustaarabu, the way of the Arab

[25] Michael Pesek, *Das Ende eines Kolonialreiches: Ostafrika im Ersten Weltkrieg* (Frankfurt am Main: Campus, 2010), 133.
[26] Susann Lewerenz, “ ‘Loyal Askari’ and ‘Black Rapist’: Two Images in the German Discourse on National Identity and Their Impact on the Lives of Black People in Germany, 1918– 45,” in *German Colonialism and National Identity*, ed. Michael Perraudin and Jürgen Zimmerer (New York: Routledge, 2011), 175.
[27] Van der Heyden, “Christian Missionary Societies,” 223.
[28] Amandus Acker, “Der Islam und die Kolonisierung Afrikas,” Jahrbuch der deutschen Kolonien, 1911, 115.
[29] Martin Hartmann, *Islam, Mission, Politik*, 1912.
[30] Michael Pesek, “Ruga- Ruga: The History of an African Profession, 1820– 1918,” *German Colonialism Revisited* edited by Berman, Mühlhahn, and Nganang, 90– 91.

Muslim communities in German East Africa were far from homogeneous. The Omani elite, regarded by outsiders as “Arab,” maintained their own places of worship in the form of Ibaḍī mosques, and stood as the most politically and economically influential stratum of society. For centuries, the coastline had formed an integral part of their trading networks, and Islam had been woven into the region's cultural fabric since the twelfth century. By the nineteenth century, “Omani Arab rulers and traders established their control over the coast and the Zanzibar archipelago, with caravans and trading networks extending far into the interior of the African continent, decades before the first Europeans followed in their footsteps.”[31] Their elite standing gave rise to what might be described as an “aspiration to acquire Arabness,” clearly reflected in the Swahili concept of ustaarabu — literally, the “way of the Arab” — a positively charged cultural marker carrying distinct religious connotations. The African Swahili population, by contrast, traced its heritage to Ḥaḍramī and Šīrāzī lineages and adhered to Sunni Islam within the Shafi'i legal tradition (maḏhab). Muslim South Asian traders, meanwhile, followed the Ismāʿīlī Shiʿah, while the askari of the Schutztruppe belonged to the Maliki maḏhab. Further adding to this plurality, a network of Sufi orders (ṭuruq) originating from the Somali coast had established a presence in the territory that would become German East Africa. As Jörg Haustein has observed, “This overall variety lent itself to a range of perceptions and observations about Islam in colonial discourse.”[32]

Racializing Blackness, Brownness, and Islam

Colonial usurpation first required ideological justification, and anti-Muslim discourse served precisely that purpose. A telling example is an 1888 article by Gustav Meinecke, editor of the *Deutsche Kolonialzeitung*, drawing on the ideas of the Egyptologist Heinrich Karl Brugsch, which portrayed Arabs as merchants, soldiers, and missionaries who spread “hate against Christians and Europeans” alongside Islam, and cast “Mohammedanism” as an “eternal enemy” while framing fetishism as a “natural ally” of European colonialism. The piece concluded with a call for Christian civilization to overcome what it termed the “semi-barbarity of Arabdom,” so that “the Arabic tide, which has brought a curse rather than a blessing, will be dammed up, freeing the way for the cultural mission of Japheth.”[33] This militaristic register dominated discourse on Muslims throughout the first half of 1888, and was echoed by the missionaries as

[31] Haustein, “Spectres of Islam,” 26– 27.
[32] Ibid., 8.
[33] Ibid., 34.

well as by Hermann von Wissmann, who declared in an article that there was “but one terribly dangerous enemy: the Arab.”[34] According to Haustein, this coordinated rhetoric was designed to “pressure the German government into taking a hard stance toward the Sultan,”[35] while simultaneously rallying German public opinion behind the colonial agenda. Arabs were systematically cast as “racially inferior, a geopolitical foe, slave traders, and religious fanatics.”[36]

The discourse began to shift, however, when the German consul in Zanzibar, Gustav Michahelles, concluded an agreement in April 1888 with Khalifah bin Saʿid — the successor to Sultan Barġash bin Saʿīd, with whom Carl Peters had previously negotiated — on behalf of the German East Africa Company (DOAG), following intense pressure on the sultan. Under the terms of this agreement, the sultan leased the administration of the coastline to the DOAG, granting it taxation authority, extensive jurisdictional powers, mining rights, trade control, and a range of additional privileges.[37] When the symbolic transfer of power was enacted — DOAG flags raised in all major ports and the sultan’s flags seized from his local representatives, the maliwali — resistance broke out almost immediately. Several ports came under attack, and two DOAG agents were killed in the town of Kilwa.[38] Once British support enabled Wissmann to suppress the uprising, a new phase began. Two Arab instigators, Abushiri and Muḥammad bin Qāsim, were hanged, while Bwana Heri and Semboja were pardoned and absorbed into the nascent German administration.[39] The sultan of Zanzibar’s authority was symbolically preserved through the joint display of his flag alongside that of the DOAG, accompanied by assurances that mosques would be protected.[40]

From 1892 onward, the integrated Muslim elite were incorporated into official ceremonies and symbolic acts of power-sharing, including celebrations of the emperor’s birthday, where they were allowed to address the population alongside district officers and the Offizierskorps. Muslim festivals, such as the end of Ramadan, were deliberately leveraged to cultivate closer ties with local Islamic elites. The German colonial authorities further sought to bring Muslims into the fold through a race-based criminal code that placed “true” Muslims and Arabs — identified by lighter skin tone — above the darker-skinned “Swahili” and those

[34] Ibid., 36.
[35] Ibid., 38.
[36] Ibid.
[37] Ibid., 32.
[38] Ibid., 32.
[39] Ibid., 53.
[40] Ibid., 43.

classified as *Mischlinge*, or half-castes, who were regarded as superficial, half-formed Muslims. As German rule consolidated, African Islam — *Islam noire*, as French scholars had termed it — came to be distinguished from Arab Islam, with the former portrayed as moderate, peaceful, and less prone to fanaticism.[41] In the hands of the colonial authorities, differential racialization thus generated contrasting Muslim figures: the allied Muslim on one side, the suspect Muslim on the other.

While Europeans broadly assumed the superiority of their own civilization — a belief that served to legitimize imperial conquest — German colonists were nonetheless compelled to reconcile their theories with the realities they encountered. Much as the Austro-Hungarian and British Empires had done, the German Empire incorporated Muslim elites and their institutions into the framework of the new colonial order. Recognizing that the precolonial political structures were sufficiently developed to be of use, German colonizers adopted and adapted them as a foundation for administering colonial rule.[42] As the historian Felicitas Becker has argued, most empires "wanted to instrumentalize Islamic institutions in the pursuit of social control."[43] The result was an ever-changing ambivalent image of Islam: Muslims were praised on one hand for their civilizational qualities, while on the other, Islam was linked to political violence, moral decay, and civilizational stagnation. In the White German imagination, Muslim African peoples occupied an intermediate position in the racial hierarchy — culturally backward and inferior to Europeans, yet considered superior to non-Muslim Africans, who were placed at the very bottom of that hierarchy,[44] but still to be won, especially by the Christian missions, who focused on proselytization in the hinterlands and on keeping them away from Islam, seeing "Islam as a threat for our African colonies,"[45] as one missionary had put it.

When the German Kaiserreich entered World War I, the idea of Islam as an *ecclesia militans* was revived again, but this time as a positive trait. Fighting with the Ottoman Empire against the Triple Entente, the German Kaiserreich approached the Şeyhülislam to publish a

---

[41] Christopher Harrison, *France and Islam in West Africa, 1860– 1960* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); David Robinson, "France as a Muslim Power in West Africa," *Africa Today* 46, nos. 3– 4 (1999): 105– 127.
[42] Sebastian Gottschalk, *Kolonialismus und Islam: deutsche und britische Herrschaft in Westafrika (1900– 1914)* (Frankfurt: Campus, 2017), 38.
[43] Becker, "Islam und die Kolonisierung,"112.
[44] Holger Weiss, "European Images of Islam in the Northern Hinterlands of the Gold Coast Through the Early Colonial Period," *Sudanic Africa* 12 (2001): 101– 102.
[45] Julius Richter, "Der Islam als eine Gefahr für unsere afrikanischen Kolonien," *Verhandlungen des Deutschen Kolonialkongresses 1905 zu Berlin am 5., 6. und 7. Oktober 1905* by Deutscher Kolonialkongreß Berlin (Berlin: Dietrich Reimer, 1906), 510.

fatwa calling for a jihad by theoretically all Sunni Muslims against the British and French,[46] also translating it into Swahili albeit with little effect on Muslim mobilization for the war.[47] But this example illustrates the extent to which the fluidity of constant racialization depended on what was at stake: German whiteness and their power.

[46] David Motadel, *Islam and Nazi Germany’s War* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), 18– 27.
[47] Ibid., 20. See also Mustafa Aksakal, “ ‘Holy War Made in Germany’? Ottoman Origins of the 1914 Jihad,” War in History 18, no. 2 (2011): 184– 199.

Afrabie. L'Afrique et les Arabes dans le nouvel ordre mondial

Ali A. Mazrui

Introduction

Je voudrais commencer cet essai sur les relations afro-arabes en évoquant tout d'abord deux modèles de réconciliation historique impliquant d'autres sociétés. Le premier est le modèle anglo-américain, qui retrace la transition de l'hostilité à la fraternité dans les relations entre la Grande-Bretagne et les États-Unis, depuis la fin du XVIII^{e} siècle jusqu'à la Première Guerre mondiale. À la lumière de ce modèle, une question se pose : peut-on y discerner des leçons susceptibles d'éclairer, dans une perspective historique, les relations entre Arabes et Africains ?

Le second modèle de réconciliation est illustré par la trajectoire des rapports entre les États-Unis et le Japon, marquée par un passage progressif de l'inimitié à l'amitié, de 1941 aux années 1990. Ce modèle américano-japonais offre-t-il, lui aussi, des enseignements utiles pour penser les relations afro-arabes dans une perspective historique ? Examinons plus attentivement ces deux exemples de réconciliation.

En 1776, les Américains se soulevèrent contre les Britanniques, ce qui allait devenir la guerre d'indépendance des États-Unis. Pendant près d'un siècle, les Britanniques incarnèrent alors l'ennemi privilégié des Américains, une hostilité que la guerre qui les opposa en 1812 ne fit que raviver.

Aujourd'hui, la Grande-Bretagne est sans doute l'alliée la plus proche des États-Unis - peut-être même plus encore qu'Israël ou le Canada. Les stigmates laissés par 1776 et 1812 se sont ainsi effacés au profit d'une identité partagée et durable.

En 1964, une révolution éclata à Zanzibar contre un gouvernement perçu comme dominé par les Arabes et une monarchie perçue comme omanaise. Il s'ensuivit une vague de massacres sanglants, qui nourrirent une haine farouche entre Arabes swahilisés d'un côté et Waswahili arabisés de l'autre. L'arabophobie atteignit alors de nouveaux sommets en Afrique de l'Est, tandis qu'existait une afrophobie manifeste dans certaines régions du monde arabe.

Dans le cas américano-britannique, il fallut environ un siècle pour que la haine disparaisse et davantage encore pour que naisse une amitié durable.

Les relations afro-arabes devront-elles elles aussi attendre un siècle avant que les blessures du passé ne guérissent ? Le modèle pertinent est-il celui entre les États-Unis et la Grande-Bretagne : un pardon lent mais profond ? Ou bien celui entre le Japon et les États-Unis : un pardon rapide mais superficiel ? En 1941, le Japon commit un acte de traîtrise en bombardant Pearl Harbor sans déclaration de guerre. Roosevelt qualifia ce jour de « *date à jamais entachée par l'infamie* ». Les Américains avaient toutes les raisons de haïr les Japonais.

En août 1945, les États-Unis larguèrent deux bombes atomiques sur Hiroshima et Nagasaki : les Japonais furent les premières victimes physiques de l'ère nucléaire. Massacrés, mutilés, ils vécurent un traumatisme qui traversa plusieurs générations. Ils avaient, eux aussi, toutes les raisons de haïr les Américains. Et pourtant, en moins d'*une* génération, États-Unis et Japon devinrent des alliés politiques majeurs et des partenaires commerciaux de tout premier plan. Ainsi, le pardon américano-japonais fut rapide – mais fut-il superficiel ? Tandis que le pardon anglo-américain fut lent – mais fut-il profond ?

La réconciliation entre Africains et Arabes se situera peut-être entre ces deux modèles : moins lente que l'anglo-américaine, mais plus profonde que l'américano-japonaise. Cette réconciliation implique non seulement la mémoire de la révolution de Zanzibar, mais aussi – et surtout – celle de la participation arabe à la traite négrière. Ce passé douloureux peut-il être conjuré ?

Les tendances globales de le nouvel ordre mondial imposent une accélération de la réconciliation afro-arabe. Les continuités historiques et les proximités géographiques peuvent donner une profondeur considérable à cette relation. Mais des choix lucides doivent être opérés pour construire de nouvelles formes de solidarité. Pardonner le passé est une chose ; mais travailler à donner forme à un horizon commun constitue une exigence plus impérieuse encore.

Les murs idéologiques qui séparaient l'Indochine du reste de l'Asie du Sud-Est commencent à tomber. Les murs idéologiques qui séparaient l'Europe de l'Est de l'Europe de l'Ouest se sont progressivement écroulés. Les murs économiques qui séparaient les États-Unis, le Mexique et le Canada sont eux aussi en train de s'effondrer. Les murs qui séparent l'Afrique du monde arabe tomberont-ils également dans le contexte du nouvel ordre mondial ?

On peut soutenir que certains des murs dressés entre Africains et Arabes ne sont pas moins artificiels que ceux qui, en Europe, séparèrent jadis Slaves et Germains. Le Sahara a souvent été discuté comme ligne de fracture imposée entre Afrique arabe et Afrique noire – mais la mer Rouge, elle, incarne une frontière plus factice encore. À l'heure où s'esquisse un nouvel ordre mondial, n'est-il pas temps de réinterroger ces découpages anciens et de repenser nos identités ?

Le concept d'« Afrabie »

Les Français ont jadis forgé le concept d'« Eurafrique » pour décrire leur attache singulière avec l'Afrique. Nous devrions examiner, à notre tour, la relation plus ancienne encore entre l'Afrique et le monde arabe, et la nommer Afrabie.

La majorité du peuple arabe se trouve aujourd'hui en Afrique, et c'est sur ce continent que s'étend la plus grande part des terres arabes. Le Nigeria, à lui seul, compte davantage de musulmans que n'importe quel pays arabe, y compris l'Égypte. Autrement dit, la population musulmane du Nigeria dépasse celle de la plus peuplée des nations arabes. Dans son ensemble, l'Afrique est en passe de devenir le premier continent où l'islam représentera la religion de la majorité absolue.

Mais l'Afrabie n'est pas seulement affaire de langues et de religion : des communautés nouvelles entières sont nées de ces dynamiques. Les groupes couchitiques comme les Somaliens, dans la corne de l'Afrique, en sont un exemple. Oman, le Yémen et l'Arabie saoudite ont aussi contribué à l'émergence de nouvelles populations sur les côtes orientales de

l'Afrique. La culture swahilie et les cités-États swahilies marquent une époque entière de l'histoire africaine – l'histoire moderne de cet héritage swahili reste étroitement liée à Oman.

Les Érythréens, peuple aguerri par l'adversité, constituent eux aussi un maillon du pont afrabien. Les Berbères représentent à cet égard un autre exemple : le nom même d'« Afrique » viendrait d'une langue berbère et désignait initialement la Tunisie actuelle. Le continent tout entier a donc hérité d'un nom enraciné dans « l'Afrique arabe » : peut-être s'agit-il là de l'argument le plus convaincant qui puisse être avancé pour l'Afrabie.

Les migrations et mouvements de population entre Afrique et Arabie traversent les siècles. Des implantations arabes existaient déjà sur la côte orientale africaine avant même la naissance du Prophète Muhammad. Le fait que le premier grand muezzin de l'islam était Seyyidna Bilal prouve qu'il y avait une présence africaine à la Mecque et à Médine. La présence de Bilal, avant même sa conversion, incarne d'ailleurs le témoignage vivant de ces liens anciens entre Arabie et Afrique. Ainsi peut-on dire que l'Afrabie est un phénomène pré-hégirien.

L'islam est presque aussi ancien en Afrique qu'en Arabie. En Éthiopie, des musulmans trouvèrent asile dès les premiers jours de la prédication, lorsque Muhammad et ses compagnons étaient persécutés à La Mecque. Des fouilles archéologiques en Afrique orientale ont révélé des mosquées remontant aux toutes premières décennies de l'islam. L'Afrabie islamique a donc quatorze siècles d'ancienneté.

De plus, l'arabe reste la langue la plus parlée d'Afrique. Les langues africaines les plus influentes (le swahili en Afrique de l'Est et le haoussa en Afrique de l'Ouest) sont profondément marquées par l'arabe et l'islam : une autre preuve soutenant l'idée d'Afrabie.

Les liens linguistiques entre Afrique et Arabie se nouent bien avant l'apparition de l'islam. L'arabe est une langue sémitique, et l'amharique, langue dominante en Éthiopie, l'est aussi. Les historiens débattent encore : les langues sémitiques ont-elles pris naissance en Afrique avant de traverser la mer Rouge, ou bien sont-elles originaires d'Arabie avant de passer en Afrique ? Cette incertitude est elle-même constitutive de l'Afrabie.

Dans le nouvel ordre mondial, deux dynamiques contraires sont à l'œuvre, tentant chacune de redéfinir l'État-nation. D'un côté, les forces *centrifuges*, qui engendrent fragmentation et séparatismes, l'exemple le plus spectaculaire étant la dissolution de l'Union soviétique. De l'autre, les forces *centripètes* façonnent de vastes ensembles économiques et politiques. L'année 1992 consacra un pas décisif vers une intégration plus étroite de la Communauté européenne, prélude à l'arrivée de nouveaux membres avant la fin du siècle.

Dans le monde arabe, la fragmentation centrifuge a trouvé ses foyers de crises les plus violents en Irak, au Liban et au Soudan. L'Irak est aujourd'hui écartelé entre oppression centrale et séparatismes ethniques : Kurdes et chiites s'y révoltent, parfois les armes à la main. Le Liban, lui, demeure hanté par ses clivages confessionnelles. Quant au Soudan, il est actuellement non seulement meurtri par la guerre civile du Sud, mais aussi tourmenté par des tensions religieuses et politiques nouvelles au Nord.

Le continent africain n'est pas épargné, que ce soit au Soudan, en Éthiopie, au Liberia, en Somalie, au Sénégal, et, dans une moindre mesure, au Nigéria. Partout, la poussée centrifuge menace d'emporter l'unité des États.

À ces déchirements internes s'ajoutent des fractures *régionales*, à la fois en Afrique et dans le monde arabe. La crise du Golfe de 1990-1991 fut l'un des épisodes les plus funestes de l'histoire arabe récente. L'impensable advint deux fois : en août 1990, lorsqu'un pays arabe en engloutit un autre (la brève annexion du Koweït par l'Irak), puis en 1991, lorsque des bombes et des missiles arabes s'abattirent sur des villes arabes. Les cicatrices de cette guerre n'ont pas encore commencé à se refermer.

L'Afrique, au tournant des années 1990, ne connaissait pas un tel degré de division régionale. Mais sa situation économique était dramatique, et la volonté politique d'unité en fut d'autant plus affaiblie. Deux évolutions heureuses, paradoxalement, vinrent par ailleurs davantage éroder l'élan panafricain. La fin annoncée de l'apartheid fut incontestablement une victoire éclatante, non seulement pour l'Afrique mais pour l'humanité tout entière. Mais la lutte *contre* l'apartheid cause avait longtemps servi de force unificatrice en Afrique – elle unissait les peuples africains avec la même intensité que la lutte contre le sionisme mobilisait le monde arabe. Tandis que le sionisme demeure redoutable, l'apartheid commence à s'effondrer. Le panafricanisme se trouve alors en quelque sorte victime de son succès en perdant le foyer d'unité qu'il avait trouvé dans la lutte contre Pretoria.

L'autre dynamique positive en Afrique en 1990-1991 fut la poussée démocratique : de Dar es-Salaam à Dakar, de Lusaka à Lagos, d'Alger à Kinshasa, les régimes africains furent appelés à rendre des comptes. Mais cet élan, enthousiasmant à l'échelle des nations, concentra les esprits sur les affaires intérieures, au détriment des enjeux continentaux d'unification. Le souffle démocratique a ainsi agi comme une force centrifuge, au moins à court terme.

Si pour l'heure, Afrique et monde arabe se trouvent chacun divisés, ces deux espaces, que l'on a trop vite opposés, demeurent interconnectées par l'histoire et par la géographie. Il fut un temps où ce que nous appelons aujourd'hui la péninsule Arabique faisait corps avec l'Afrique. C'est à ces leçons géophysiques de l'Afrabie qu'il nous faut maintenant revenir.

Continent noir, mer Rouge ?

La thèse centrale de cette section est la suivante : la mer Rouge n'a aucun droit de séparer l'Afrique de l'Arabie.

Où commence l'Afrique ? Qu'est-ce que l'Afrique ? Quelle est, au fond, la légitimité de ses frontières ? Des îles fort éloignées peuvent être considérées comme africaines, pourvu qu'elles ne soient pas trop proches d'un autre continent. Mais une péninsule, elle, peut être arbitrairement « désafricanisée ».

Ainsi, Madagascar est séparée du continent africain par les 800 kilomètres du canal du Mozambique ; et pourtant, nul ne conteste qu'elle relève de l'Afrique. Le Grand Yémen, en revanche, n'est séparé de Djibouti que par un jet de pierre ; il ne figure cependant pas au sein de ce que l'on conçoit habituellement comme l'Afrique.

Les recherches postcoloniales ont beaucoup insisté sur l'artificialité des frontières des États africains contemporains. En revanche, l'artificialité des frontières du continent lui-même a suscité bien moins de questionnements. Pourquoi l'Afrique du Nord devrait-elle se terminer sur la mer Rouge, quand l'Afrique orientale ne s'arrête pas au canal du Mozambique ? Pourquoi Tananarive serait-elle une capitale africaine, mais pas Aden ?

En Afrique, la question a longtemps été débattue : le Sahara est-il un abîme infranchissable ou, au contraire, un champ de traversées et de rencontres ? Le panafricanisme affirme que le Sahara est un trait d'union plutôt qu'une ligne de rupture. Pourtant, certains continuent d'affirmer que l'Afrique du Nord n'est « pas vraiment l'Afrique ». Pourquoi ? Parce qu'elle ressemblerait trop à l'Arabie ?

Mais dans ce cas, pourquoi ne pas repousser la frontière de l'Afrique du Nord davantage vers l'Est jusqu'à *inclure* l'Arabie ? Pourquoi accorder à la mer Rouge le rôle de fracture, alors que le panafricanisme le refuse au Sahara ? Pourquoi ne pas affirmer que l'Afrique ne s'achève ni à l'extrémité sud du Sahara, ni sur la rive occidentale de la mer Rouge ? Ne devrait-elle pas, plutôt, s'étendre au nord jusqu'à la Méditerranée, et au nord-est jusqu'au golfe Persique ? Faut-il, pour ce nouvel horizon, inventer le nom d'Afrabie ?

La mer Rouge représente sans doute la frontière la plus paradoxale de l'histoire africaine : un étroit passage d'eau a suffi à décider du sort du continent, contre l'ensemble des évidences écologiques, géologiques, géographiques, historiques et culturelles plaidant plutôt en faveur d'une continuité[1].

Le problème date de trois à cinq millions d'années en arrière, lorsque trois failles se produisirent sur le flanc oriental de l'Afrique. Comme l'écrit Colin McEvedy :

« Une faille détacha l'Arabie, donnant naissance au golfe d'Aden et à la mer Rouge, réduisant le contact entre Afrique et Asie à l'étroit isthme de Suez. »[2]

Bien avant que la mer Rouge n'impose sa séparation, l'Afrique avait ainsi connu une première fracture. Trois failles ont sillonné la surface du continent ; mais seule celle qui devint une mer fut jugée légitime à « désafricaniser » ce qui se trouvait au-delà. Les deux autres formèrent des vallées du Rift, larges de cinquante kilomètres en moyenne, qui laissèrent pourtant intacte l'unité du continent. La mer Rouge, elle, scella la *sécession géologique* de l'Arabie.

Mais ce que la géologie avait séparé, l'histoire, la culture et la géographie n'ont cessé de chercher à réunir. Qui sont les Amhara d'Éthiopie, sinon des descendants d'Arabes du Sud ? Qu'est-ce que l'amharique, sinon une langue sémitique ? Les langues sémitiques elles-mêmes ne constituent-elles pas une branche de la grande famille afro-asiatique ? Cette langue-mère sémitique est-elle née en Afrique avant de traverser la mer Rouge, ou bien en Arabie avant de se diffuser en Afrique, jusqu'aux Amhara, aux Tigréens et aux Haoussa ? Quant aux Somaliens, combien incarnent-ils, à eux seuls, le rôle de pont entre Arabie et Afrique ? Toutes ces questions linguistiques et culturelles posent une même interrogation : la sécession géologique de l'Arabie, survenue il y a trois à cinq millions d'années, n'est-elle pas depuis lors constamment corrigée, neutralisée, par l'Afrabie – cette intégration culturelle intime entre l'Arabie, la Corne et le reste de l'Afrique ?

Dans le champ linguistique, il est désormais particulièrement ardu de tracer une frontière nette entre langues africaines autochtones et courants « sémitiques ». Il fut un temps où l'on considérait Hamites et Sémites comme étrangers à l'Afrique. Puis les « Hamites » furent reconnus comme une catégorie fictive, et les peuples qu'on avait ainsi désignés, comme les

[1] La question de savoir si la mer Rouge constitue une frontière légitime de l'Afrique est également discutée dans Mazrui, *The Africans: A Triple Heritage* (Londres : BBC Publications ; Boston : Little, Brown Press, 1986), chap. 1.
[2] C. McEvedy, *The Penguin Atlas of African History* (Harmondsworth, Middlesex : Penguin Books, 1980).

Tutsi, furent acceptés sans conteste comme africains. Mais les Sémites ? Ils existent bel et bien dans l'histoire. Mais sont-ils des Africains ayant traversé la mer Rouge, comme Moïse fuyant Pharaon ? Ou des Arabes originaires d'Asie ayant pénétré en Afrique ? Ces dilemmes identitaires pourraient être dissipés du jour au lendemain, si l'on reconnaissait la péninsule Arabique comme partie intégrante de l'Afrique, ou si l'on donnait chair à une nouvelle solidarité, celle de l'Afrabie.

Culture et continent

L'effort culturel pour réintégrer l'Arabie et l'Afrique après la grande fracture géologique datant d'il y a cinq millions d'années connut une nouvelle phase avec la naissance et l'expansion de l'islam. La conquête arabe de l'Afrique du Nord fut, en ce sens, une tentative de surmonter la division instaurée par la mer Rouge.

Deux processus jumeaux s'y déployèrent : l'islamisation, conversion religieuse à la foi de Muhammad, et l'arabisation c'est-à-dire l'assimilation linguistique à la langue des Arabes. Avec le temps, la grande majorité des Nord-Africains en vint à se percevoir comme arabes, au même titre que les habitants de la péninsule Arabique. L'islamisation et l'arabisation de l'Afrique du Nord furent ainsi des forces culturelles contrebalançant le séparatisme géologique imposé par la naissance de la mer Rouge des millénaires auparavant. Mais les Nord-Africains se trouvèrent pris dans une ambiguïté : étaient-ils aussi africains que les peuples situés au Sud d'eux ? Et, question encore rarement posée, les Arabes à l'est de la mer Rouge ne sont-ils pas tout autant africains que ceux établis au nord du Sahara ?

Si l'on peut ignorer la mer Rouge pour définir la limite nord-orientale de l'Afrique, pourquoi ne pas faire de même avec la Méditerranée pour sa limite septentrionale ? Il y eut d'ailleurs une époque où l'Afrique du Nord était perçue comme une extension de l'Europe – à l'époque de Carthage, des colonies hellénistiques, puis de l'Empire romain. Le concept d'« Europe » n'était alors qu'en gestation. Comme l'écrivent les historiens R. R. Palmer et Joel Colton :

> *« Il n'existait pas vraiment d'Europe dans l'Antiquité. Dans l'Empire romain, on peut voir un monde méditerranéen, ou même un Occident et un Orient, latin et grec. Mais l'Occident incluait des terres d'Afrique aussi bien que d'Europe… »*[3]

Même au XVII[e] siècle, l'idée que la rive méridionale de la Méditerranée constituait une masse continentale distincte de la rive nord demeurait difficile à admettre. L'africaniste américain Melville Herskovits rappelle que le Géographe royal de France écrivait en 1656 que « *l'Afrique est une péninsule si vaste qu'elle constitue le tiers de notre continent, et en est la partie la plus méridionale* »[4].

Cette idée ancienne selon laquelle l'Afrique du Nord formait le sud de l'Europe connut son dernier sursaut alors que la France s'efforçait de maintenir l'Algérie comme partie intégrante de la métropole. Le mythe tenace selon lequel l'Algérie n'était qu'une portion méridionale de la France déchira la nation française dans les années 1950, engendra la crise qui ramena de Gaulle

[3] Voir R. R. Palmer, en collaboration avec Joel Colton, *A History of the Modern World* (New York : Knopf, 1962), 2[e] édition, p. 13.

[4] Voir la contribution de Merville Herskovits au *Wellesley College, Symposium on Africa* (Wellesley College, Massachusetts, 1960), p. 16.

au pouvoir en 1958, et entretint les tensions entre droite et gauche jusqu'à l'indépendance algérienne en 1962 – dont le souvenir est encore lourdement chargé d'amertume.

Cet effort pour faire de l'Algérie une extension européenne se déployait alors même que, sous d'autres aspects, l'Afrique du Nord était devenue une extension occidentale de l'Arabie. Depuis le VII^{e} siècle, arabisation et islamisation avaient transformé en profondeur l'identité nord-africaine. Comme on considérait que la frontière de l'Afrique se trouvait sur la mer Rouge, les Arabes devinrent un peuple « bicontinental », impossible à assigner exclusivement à l'Afrique ou à l'Asie. Au XX^{e} siècle, la majorité de la population arabe se trouvait en effet à l'ouest de la mer Rouge (donc en Afrique « proprement dite »), tandis que la plupart des États arabes étaient situés à l'est (considérés comme appartenant à l'Asie occidentale).

Ainsi qu'il a été rappelé, l'arabe est aujourd'hui davantage parlé en Afrique que dans la péninsule Arabique, et se hisse ainsi au rang de première langue du continent par le nombre de ses locuteurs.

Ainsi, les arguments en faveur de l'intégration de l'Arabie à l'Afrique sont aujourd'hui bien plus solides que ceux qui jadis plaidaient pour rattacher l'Afrique du Nord à l'Europe. L'islamisation et l'arabisation ont redéfini l'identité des Nord-Africains bien plus profondément que ne l'ont fait la gallicisation ou l'anglicisation.

En dépit de la proximité du rocher de Gibraltar, la Méditerranée demeure une ligne de partage infiniment plus convaincante entre Afrique et Europe que ne l'est la mer Rouge entre Afrique et Asie.

Toutes les frontières sont artificielles, mais certaines le sont davantage que d'autres. L'Afrabie, elle, repose sur deux millénaires d'histoire linguistique et religieuse, qui lui confèrent une réalité géoculturelle incontestable.

Afrabie et apartheid global

Il convient désormais de porter le regard vers un phénomène d'une ampleur inédite, et qu'il importe d'observer avec la plus grande attention : la montée d'un apartheid global, dont les effets traversent toutes les régions. Le monde blanc resserre ses rangs, malgré la désintégration de l'Union soviétique et de la Yougoslavie. Le pan-européanisme atteint des niveaux inédits de solidarité, des monts Oural jusqu'aux Pyrénées.

En Amérique du Nord, une nouvelle méga-économie voit le jour, englobant les États-Unis, le Canada et, peut-être, le Mexique.

Mais si l'on regarde de près ce nouvel ordre mondial, deux tendances inquiétantes se dégagent. Les Arabes et les musulmans y apparaissent comme les principales victimes militaires du nouvel ordre. Les Noirs, eux, sont les victimes économiques privilégiées de la matrice de cet apartheid global naissant.

La mise au pas militaire des musulmans s'est traduite par :

(a) l'acceptation tacite de la nucléarisation d'Israël, combinée à la volonté de bloquer l'accès à l'énergie nucléaire dans le monde musulman ;

(b) le financement massif des capacités militaires israéliennes ;

(c) le bombardement de Beyrouth par les États-Unis sous Reagan ;

(d) le bombardement de Tripoli et Benghazi en Libye, également sous Reagan ;

(e) la destruction en plein vol d'un avion civil iranien dans le Golfe, tuant tous ses passagers, là encore sous Reagan ;

(f) la décision de George Bush, lors de la crise du Golfe de 1990-1991, de privilégier la rapidité de l'opération plutôt que la préservation des vies humaines, ce qui causa la mort de centaines de milliers de personnes ;

(g) la menace récurrente d'une nouvelle frappe contre la Libye.

Depuis la guerre du Vietnam, près des deux tiers des victimes des opérations militaires américaines ont été musulmanes : plus d'un demi-million de vies perdues, surtout parmi les Palestiniens, les Irakiens, les Libanais, les Libyens, les Iraniens, et d'autres encore.

Si les musulmans ont été les victimes militaires de ce nouvel ordre, les Noirs en sont les victimes économiques. Cela s'exprime par :

(a) le soutien persistant à des régimes africains corrompus et incompétents ;

(b) les terreurs de l'ajustement structurel imposé par le FMI et la Banque mondiale au « monde noir » ;

(c) l'injustice des prix mondiaux des matières premières, toujours au détriment des économies africaines fragiles ;

(d) l'existence d'une vaste sous-classe noire aux États-Unis, où la pauvreté se double de l'épidémie du sida, de la prolifération de la drogue, du crime et de la désagrégation sociale ;

(e) la montée du racisme en Europe (France, Allemagne, Belgique) ;

(f) le virage à droite de la Cour suprême des États-Unis, affaiblissant les acquis des droits civiques et les avancées des minorités.

Ainsi, le nouvel ordre mondial risque de condamner de manière disproportionnée les musulmans à être les victimes privilégiées des guerres, et les Noirs les victimes privilégiées de la pauvreté structurelle.

L'Afrabie constitue peut-être à cet égard un horizon de dépassement de cette fatalité. La réconciliation entre Arabes et Africains reste nécessaire – on peut espérer qu'elle ne sera pas aussi lente que celle entre Britanniques et Américains après leurs affrontements de 1776 et 1812. Mais on peut espérer aussi qu'elle ne sera pas aussi superficielle que l'entente entre le Japon et les États-Unis. Aux Africains et aux Arabes de tirer de l'expérience nippo-américaine la leçon de la rapidité, et de l'expérience anglo-américaine la leçon de la fraternité.

Jusqu'ici, nous avons vu des institutions arabes créées pour aider l'Afrique – comme la Banque arabe pour le développement de l'Afrique. Il n'a jamais existé, en revanche, d'institutions africaines destinées à soutenir les Arabes hors d'Afrique. C'est ce schéma même, assignant aux Arabes la fonction de donateurs et aux Africains celle de bénéficiaires, qu'il faudrait aujourd'hui dépasser. De nouvelles institutions afrabiennes pourraient mettre en commun les ressources des Arabes relativement riches et de certains Africains relativement prospères, afin de répondre aux besoins des plus vulnérables, qu'ils soient africains ou arabes. Ces institutions seraient placées sous le contrôle conjoint des deux parties. On pourrait enfin imaginer que de l'argent africain vienne en aide à des pays arabes pauvres comme le Yémen ou même la Jordanie – tout comme des fonds arabes ont parfois soutenu des pays africains relativement bien dotés, tel le Zaïre.

Reste une question : faudra-t-il attendre l'avènement de la majorité noire en Afrique du Sud pour voir naître une telle expérience ? La première aide étrangère des Noirs vers les Arabes viendra-t-elle de l'Afrique du Sud post-apartheid ? C'est un scénario possible. Sitôt l'Afrique du Sud libérée et stabilisée, il faudra convoquer un nouveau sommet entre chefs d'État arabes et africains, afin de dresser le bilan du « nouvel ordre mondial ». On peut espérer que, parmi les priorités inscrites à l'ordre du jour, figurera la création de mécanismes afrabiens de coopération, véritablement novateurs. Alors, à mesure que s'effaceront les rancunes du passé, un avenir afro-arabe pourra s'inventer. On ne peut y voir qu'une défense minimale contre l'apartheid global et ses périls.

Conclusion

Nous vivons une époque où la manière dont un peuple se perçoit lui-même dépend profondément du continent ou de la région à laquelle il choisit de s'identifier. Jusqu'aux années 1950, la politique officielle du gouvernement de l'empereur Hailé Sélassié consistait à souligner que l'Éthiopie relevait du Moyen-Orient plutôt que de l'Afrique. Et pourtant, c'est ce même empereur qui initia la ré-africanisation de l'Éthiopie, alors que le reste du continent s'acheminait vers l'indépendance. Depuis lors, la conscience éthiopienne s'est lentement africanisée.

Or, les proximités culturelles entre l'Éthiopie et l'Afrique noire ne sont pas plus grandes que celles qui existent entre l'Afrique du Nord et la péninsule Arabique. Mais une décision européenne, en fixant la fin de l'Afrique sur la rive de la mer Rouge, a sciemment désafricanisé la péninsule Arabique et conduit ses habitants à se concevoir comme des populations d'Asie occidentale[5] plutôt que comme des Nord-Africains.

Avant la « séparation » de la mer Rouge, une fracture géologique traversa l'Afrique : la surface du continent se rompit il y a plusieurs millions d'années et la mer Rouge naquit. Cette mince bande d'eau contribua à figer l'identité de générations entières vivant de part et d'autre de ses rives.

Et pourtant, depuis lors, le changement culturel n'a cessé de s'efforcer de refermer cette faille géologique. Les Sémites sont-ils nés à l'est ou à l'ouest de la mer Rouge ? Les hauts Éthiopiens

[5] Cette question figure également dans la série télévisée d'Ali A. Mazrui, *The Africans: A Triple Heritage* (Londres : British Broadcasting Corporation ; Washington, D.C. : WETA, Public Broadcasting System, 1986), épisode n°1 : « The Nature of a Continent ».

descendent-ils des Arabes du Sud ? L'islam n'a-t-il pas déjà vidé cette mer de toute signification culturelle? La langue arabe n'a-t-elle pas rendu cette frontière obsolète ? N'est-il pas temps de mettre fin à l'emprise de cette mer sur la définition des identités arabes et africaines, ou du moins d'en atténuer l'importance ?

Car cette emprise maritime reflète aussi, pour une part, la tyrannie d'une géographie pensée depuis l'Europe. De la même manière que les cartographes d'Europe décrétèrent arbitrairement que le Nord devait être « au-dessus » et l'Afrique « en dessous », ils décidèrent que l'Afrique finirait à la mer Rouge plutôt qu'au golfe Persique. N'est-il pas temps que ce double arbitraire – celui de la mer et celui de la cartographie eurocentrique – soit jeté par-dessus bord ?

Les plus difficiles à convaincre seront peut-être les habitants mêmes de la péninsule Arabique. Ils se sont habitués à s'enorgueillir d'être « les Arabes d'Asie » plutôt que « les Arabes d'Afrique ». Ils ne manifestent guère d'empressement à rejoindre l'Organisation de l'unité africaine – quand bien même une telle adhésion allégerait les difficultés budgétaires de celle-ci. Se rallieront-ils, au moins, au concept d'Afrabie ?

Et pourtant, si Hailé Sélassié a pu engager la ré-africanisation de l'Éthiopie, et Gamal Abdel Nasser celle de l'Égypte, il n'est pas impossible d'espérer un jour une révision de l'identité de la péninsule Arabique. Dans le nouvel ordre mondial, ce ne sont pas seulement les murs artificiels de l'Europe qui s'écroulent. Ce ne sont pas seulement les États-Unis, le Mexique et le Canada qui s'unissent dans un vaste espace commun. Ce ne sont pas seulement les pays d'Asie du Sud-Est qui réintègrent l'Indochine dans leur horizon. Il faut compter aussi avec l'émergence possible d'une Afrabie, où langues, religions et identités se rejoindraient à travers le Sahara et la mer Rouge, et où arabité et africanité trouveraient un horizon commun.

Mais l'Afrabie sera-t-elle seulement l'union d'Arabes riches et d'Africains pauvres ? La réalité est plus nuancée : il existe des pays riches en Afrique et des pays pauvres dans le monde arabe – et inversement. L'Afrique détient des ressources minérales plus variées que le monde arabe, mais certains de ses États, tel le Zaïre, se sont illustrés par une gouvernance particulièrement calamiteuse.

L'Afrabie de demain inclura une Afrique du Sud post-apartheid, plus riche et plus industrialisée que la plupart des sociétés, arabes ou africaines. L'Afrabie de l'avenir pourra être menée, sur le plan économique, par les économies pétrolières et minières ; mais elle ne prendra sens que dans un ordre nouveau où l'équité et la justice compteront autant entre sociétés qu'elles ont pu compter, parfois, à l'intérieur de nations éclairées. Amen.

Frères d'armes : l'intervention militaire du Maroc en soutient à Mobutu au Zaïre pendant les crises du Shaba de 1977 et 1978[1]

Farid Boussaid
Université d'Amsterdam, Pays-Bas

En 1997, Mobutu mourut en exil et fut enterré au Maroc Ainsi prit fin son règne de trente-deux ans sur le Zaïre. Si peu de pays étaient disposés à l'accueillir, alors même qu'il était atteint d'un cancer de la prostate à un stade avancé, le roi Hassan II du Maroc fit exception. Ce soutien témoignait de la relation personnelle que Mobutu avait développée avec le roi Hassan II au fil des années. Le roi Hassan II s'était en effet également tenu à ses côtés vingt ans plus tôt, en 1977 et 1978, par l'envoi de ses troupes afin d'aider au maintien du régime de Mobutu, lorsque le Zaïre fut secoué à deux reprises par une invasion des rebelles du Katanga venus de l'Angola voisin, lesquels ont occupé certaines parties de ce qui s'appelait alors la province du Shaba (anciennement connue sous le nom de Katanga). L'armée de Mobutu, en pleine déroute, avait alors été incapable de repousser les forces d'invasion. Mais Mobutu survécut à cet assaut en faisant appel à des soutiens internationaux, dont le principal était le roi Hassan II. L'arrivée des soldats marocains en 1977 s'avéra décisive pour repousser les rebelles vers l'Angola. Un an plus tard, en 1978, après une nouvelle incursion, les Français et les Belges envoyèrent leurs troupes au Shaba. Les Marocains constituèrent l'épine dorsale de l'une des premières forces africaines internationales de maintien de la paix après que les rebelles eurent été chassés pour la deuxième fois.

De nombreuses recherches ont été menées sur cet épisode particulier, également connu sous le nom de guerres de Shaba. Cependant, la plupart d'entre elles se concentrent sur la manière dont elles s'inscrivent dans la dynamique de la guerre froide et le rôle des États-Unis de l'URSS, de Cuba(1) et de la France(2). Plus récemment, d'autres ont abordé ce sujet du point de vue des rebelles du Katanga (3). Ce dernier article reflète la tendance croissante à mettre l'accent sur le rôle joué par les pays, les acteurs non étatiques et les élites du Sud dans l'orientation des actions des superpuissances de la guerre froide(4). Il s'inscrit dans la lignée des travaux universitaires récents sur le Moyen-Orient dans le contexte de la guerre froide(5). Cependant, les études sur la politique étrangère marocaine sont rares et

[1] Cet article a été initialement publié en anglais dans *The International History Review.* Boussaid, F. (2021). Brothers in Arms: Morocco's Military Intervention in Support of Mobutu of Zaire During the 1977 and 1978 Shaba Crises." *The International History Review* 43 (1), pp. 185-202. doi: 10.1080/07075332.2020.1739113.

se concentrent sur le conflit du Sahara occidental(6), les relations du Maroc avec l'Europe(7) ou la dynamique de rivalité maghrébine entre la Libye, la Tunisie, l'Algérie et le Maroc(8). Ces analyses sont précieuses pour mieux appréhender la dynamique régionale et les relations avec le monde occidental, mais elles ne nous aident pas à comprendre les politiques à l'égard de l'Afrique subsaharienne.

En ce qui concerne les interventions de 1977 et 1978, il n'existe actuellement aucune étude expliquant pourquoi le Maroc a envoyé ses troupes et s'est autant impliqué dans un conflit à l'autre bout du continent, ni pourquoi le Maroc est intervenu à ce point au Zaïre en particulier et non dans d'autres conflits. Les articles consacrés aux invasions du Shaba soulignent le rôle central des troupes marocaines dans le maintien du régime de Mobutu et attribuent souvent les motivations du roi Hassan II à trois facteurs : l'attachement de l'Organisation de l'unité africaine au principe d'intégrité territoriale(9), son orientation anticommuniste(10) et la volonté de rallier les États africains à la cause marocaine concernant le Sahara occidental(11). Bien que succinctes, ces analyses ont le mérite d'aller plus loin que les articles qui se contentent de mentionner l'envoi de troupes(12) ou bien ceux qui dépeignent les acteurs extérieurs comme de simples marionnettes de Mobutu *(«* en sortant les Marocains et les Français de son chapeau diplomatique comme un magicien, Mobutu a pu survivre »(13), peut-on ainsi lire). D'autres ont mis en avant le fait que l'envoi de troupes marocaines au Zaïre a contribué à renverser la résistance au sein de l'administration du président Carter à la vente d'armes au Maroc(14).

Cet article se distingue des travaux universitaires précédents en ce qu'il place les relations entre le Maroc et le Zaïre au centre de son propos. La thèse centrale de ce texte est ainsi que l'intervention particulière du Maroc au Zaïre trouve ses racines dans les liens historiques entre les deux nations, qui remontent à la période qui fait immédiatement suite à l'indépendance. Cette intervention est trop souvent expliquée par le contexte spécifique de la guerre froide, ce qui occulte entièrement le rôle historique joué par le Maroc au Zaïre/Congo. Pour comprendre le succès de cette intervention, il faut tenir compte de cet aspect historique. Hull y fait allusion(15), mais sans donner plus de détails. Comme nous le verrons plus loin, l'implication du Maroc s'est alors étendue au-delà de l'envoi d'un grand nombre de troupes pour la mission de l'ONU en 1960 et a inclus des contacts directs avec les principaux décideurs du Congo nouvellement indépendant, au premier rang desquels Mobutu. La connaissance que le Maroc avait du Zaïre s'explique en partie par cette première mission congolaise de 1960-1961, à laquelle le jeune État marocain prit part.

Cette thèse ne vise pas à minimiser la dynamique de la guerre froide à l'œuvre en 1977 et 1978. Je soutiens cependant que l'intervention au Zaïre fut possible parce que le Maroc connaissait le terrain et qu'il existait une certaine affinité entre les dirigeants des deux nations. Cela n'a évidemment pas empêché le roi du Maroc d'utiliser cette intervention dans ses relations avec les États-Unis. Mais à

moins de reconnaître la dimension historique, on ne peut expliquer pourquoi le Maroc est intervenu au Zaïre et non, par exemple, en Angola. Cela explique également pourquoi le Maroc a représenté le noyau de la force interafricaine en 1978, après la deuxième guerre du Shaba – et ce, malgré la réticence persistante de Washington à fournir au Maroc l’armement de pointe qu'il avait demandé un an auparavant. Une lecture attentive des archives diplomatiques américaines, en particulier en ce qui concerne la chronologie des événements, montre que malgré les efforts du Maroc au Zaïre, l'administration Carter est en effet restée hésitante quant à la livraison des armes demandées. Ce n'est qu'après l'intensification de l'activité soviéto-cubaine en Éthiopie, l'invasion soviétique de l'Afghanistan et la chute du Shah d'Iran que le président Carter est revenu sur sa décision. Le malaise dans les relations avec les États-Unis se reflète également dans les nouveaux agencements de coopération internationale en matière de sécurité qui ont contourné Washington. L'une d'entre elles, le « Safari Club », a rarement retenu l'attention des chercheurs. Cet article vise à éclairer la manière dont l'intervention marocaine s'inscrit dans le contexte de l’un de ces agencements entre la France, le Maroc, l'Égypte, l'Arabie saoudite et l'Iran.

Cet article explique donc, à travers une perspective historique, les motivations qui ont poussé le souverain marocain Hassan II à soutenir un autre dirigeant africain et contribue ainsi à une meilleure compréhension de la coopération entre dirigeants du Sud. Il cherche également à mettre en évidence les ramifications politiques internes de cette intervention au Maroc tout en la replaçant dans le contexte de la guerre froide et de la coopération en matière de sécurité à travers le Safari Club. Enfin, il enrichit l'historiographie du Zaïre et de la guerre froide, qui s'est jusqu'à présent concentrée soit sur le Zaïre et ses problèmes internes dans le contexte de la guerre froide, soit sur les principaux acteurs occidentaux et communistes pendant les crises du Shaba.

Cet article s'appuie sur des archives diplomatiques américaines, britanniques et françaises, ainsi que sur des journaux officiels et d'opposition marocains. Malheureusement, l'accès aux archives diplomatiques marocaines n’a pas été possible. Cependant, les journaux officiels donnent un aperçu des déclarations des responsables et du roi Hassan II. Les journaux indépendants permettent de se faire une idée de la pensée des forces d'opposition, tout en tenant compte du fait que les articles critiques sur la politique étrangère étaient alors risqués. La deuxième section de cet article explore le contexte historique, tandis que la troisième section est consacrée aux deux interventions au Shaba en 1977 et 1978. Les quatrième et cinquième sections replacent cette intervention dans le contexte de la guerre froide, de l'émergence du Safari Club et des négociations américano-marocaines en matière d’armement.

Une relation historique : récit de deux régimes

Le Maroc et le Congo ont accédé à l'indépendance à peu près à la même période, le Maroc en 1956 et le Congo en 1960. La transition vers l'indépendance s'est déroulée de manière relativement ordonnée au Maroc, contrairement au Congo, où d’importantes forces de l'ONU ont été nécessaires pour stabiliser le pays. C'est par sa participation à cette force internationale que le Maroc a joué un rôle central dans cet épisode de la politique congolaise post-indépendance. Dans cette section, je me concentrerai principalement sur la première année de l'indépendance et sur la manière dont le commandant des troupes marocaines de l'ONU a joué un rôle déterminant dans le renforcement de la position de Mobutu à l'automne 1960.

Les premières années de l'indépendance marocaine ont été marquées par une lutte de pouvoir entre les deux forces qui ont mené la lutte pour l'indépendance contre les Français et les Espagnols. La monarchie s'est opposée au parti Istiqlal (Indépendance). Sous le règne du roi Mohamed V, la monarchie a réussi à prendre le dessus sur le mouvement nationaliste en utilisant deux tactiques importantes. La première consistait à placer la monarchie au centre des institutions politiques nouvellement créées et à maintenir le palais au-dessus des querelles politiques. Parallèlement, grâce à des nominations et à des manœuvres habiles, la monarchie a réussi à diviser les nationalistes en une aile plus conservatrice et une aile plus à gauche.

La deuxième tactique s'est avérée décisive, avec des implications considérables pour le rôle que le Maroc allait jouer au Congo. Le roi Mohamed V prit en effet le contrôle des moyens de violence, c’est-à-dire la police, l'armée et le ministère de l'Intérieur. Dans le mois qui a suivi l'indépendance, la monarchie mit en place une force de police composée d'anciens membres de la police coloniale. Elle plaça également l’armée sous son contrôle, qui était composée à la fois d'éléments de l'armée coloniale et d'éléments de l'Armée de libération(16). Parmi les officiers coloniaux figurait le général Ben Hammou Kettani, qui était le général marocain le plus haut gradé de l'armée française(17). Les Forces armées royales (FAR) étaient dirigées par le prince héritier Hassan. Avec son père et le général Kettani, le prince héritier Hassan mena une politique de renforcement de la position des anciens officiers coloniaux. Un gel des promotions instauré par Kettani au cours des trois premières années suivant l'indépendance empêchait les officiers subalternes, en particulier ceux issus de l'Armée de libération, d'accéder à des postes supérieurs au sein de l'armée. Les officiers coloniaux, dont certains étaient entachés par leur ancien rôle dans la lutte contre les nationalistes, étaient loyaux au palais et désireux de réprimer toute tendance de gauche au sein de l'armée. Il en résulta une armée apolitique dirigée par un corps d'officiers issus des forces coloniales françaises, conservateurs dans leurs opinions et fidèles à la monarchie(18). C'est ce même général Kettani qui dirigea les troupes marocaines au Congo dans le cadre de la mission de l'ONU. Les relations qu'il noua avec le jeune et inexpérimenté Mobutu allaient

s'avérer importantes pour l'ascension future de celui-ci à la tête du Congo. Les cinq premières années de l'indépendance congolaise furent marquées par la violence, les ingérences étrangères et les soulèvements sécessionnistes, qui ont finalement conduit à l'assassinat(19) du premier Premier ministre élu, Patrice Lumumba, en janvier 1961. Les mois qui se sont écoulés entre juin 1960 et l'assassinat de Patrice Lumumba ont été décisifs pour l'ascension de Mobutu, qui allait finalement prendre le pouvoir en 1965.

La Belgique se retira du Congo à l'été 1960 sans avoir adéquatement préparé les Congolais aux effets de la décolonisation, sans véritable plan pour une transition vers l'indépendance. Les Congolais n'avaient aucune expérience en matière de gouvernance et comptaient peu de diplômés universitaires. En l'absence d'un mouvement nationaliste unifié et d'une lutte pour l'indépendance qui aurait servi de terrain d'entraînement aux politiciens, les quelques hommes politiques qui émergèrent après l'indépendance n'avaient pas la même expérience que certains de leurs contemporains africains plus connus. Une semaine après l'indépendance, des parties de l'armée se soulevèrent contre leurs officiers belges. Face au désordre qui régnait dans le pays, les Belges revinrent officiellement pour protéger leurs citoyens encore présents dans le pays. Ce faisant, ils aidèrent également le Katanga, sous la direction de Moïse Tshombe, à faire sécession, onze jours seulement après l'indépendance. Des troupes de l'ONU furent envoyées en juillet afin de faire face à l'insécurité dans le pays. Lumumba chercha à maintenir l'unité du Congo, à réprimer les mouvements rebelles dans diverses régions et à mettre fin à la sécession du Katanga, le plaçant en opposition avec Tshombe. De plus, à la fin de l'été 1960, le conflit entre Lumumba et le président Joseph Kasavubu s’accentua(20). L'appel lancé par Lumumba aux Soviétiques pour obtenir du matériel militaire afin de faire face aux différentes révoltes fit de lui un homme dangereux aux yeux de l'Occident et du secrétaire général de l'ONU. Ainsi, la crise dépassa la simple opposition entre factions congolaises, elle fut d’emblée douée d’un caractère international, tant que l'ONU et les pays occidentaux se sont progressivement rangés contre Lumumba(21). L'objectif principal des États-Unis était alors de parvenir à un Congo uni sous une direction pro-occidentale, et ils fournirent alors la majeure partie du financement et du soutien logistique à la mission de l'ONU, qu’ils tentèrent d'utiliser pour atteindre leurs objectifs politiques ou tout du moins « *pour s'en sortir sans encombres* »(22). Les choses ne se sont pas déroulées si simplement. Après avoir perdu la bataille politique dans la capitale et tenté de fuir vers son fief, Lumumba fut capturé au début de l'année 1961, transféré au Katanga et remis à ses ennemis, parmi lesquels Tshombe. La réputation des États-Unis fut alors entachée par leur rôle indirect présumé et leur complicité dans le meurtre brutal de Lumumba.

Tout au long de la crise congolaise, le Maroc, en tant que l'un des principaux membres militaires de la force de l'ONU, resta fidèle à l'ONU, et donc indirectement à la ligne américaine. Par

l'intermédiaire du groupe de Casablanca[2], le Maroc plaida en faveur d'un rôle plus actif de l'ONU et de la nécessité de recourir aux forces de l'ONU pour mettre fin à la sécession du Katanga. Le groupe de Casablanca se rangea du côté du Premier ministre Lumumba(23). Toutefois, si le Maroc était idéologiquement plus proche de Lumumba, il ne le soutint pas aussi fortement que d'autres nations africaines(24). Ses troupes étaient stationnées dans différentes parties du pays, notamment au Katanga et, fait intéressant, dans la ville minière de Kolwezi, qui allait devenir le point d'incandescence maximale des guerres du Shaba de 1977 et 1978(25). Outre les troupes fournies à la mission de l'ONU, le Maroc envoya également des fonctionnaires expérimentés pour aider à diriger le pays après l'indépendance(26).

Avec l'arrivée des forces et des conseillers étrangers, et au milieu des querelles incessantes des politiciens, c'est un jeune homme, Joseph Mobutu, qui allait tirer le meilleur parti de la situation. Il noua des liens avec les États-Unis, en particulier la CIA, avec la Belgique et certains officiers de l'ONU, dont le principal était le général marocain Kettani. Mobutu était un ancien journaliste et le secrétaire particulier de Lumumba lors des pourparlers à Bruxelles avant l'indépendance. Il avait auparavant servi dans la Force publique, où il avait atteint le grade de sergent. Lumumba le nomma chef d'état-major de la nouvelle armée congolaise après l'indépendance, alors qu'il n'avait que vingt-neuf ans. En tant que protégé de Lumumba, il avait du mal à changer de camp et à rejoindre le président Kasavubu, malgré ses inquiétudes croissantes concernant les actions de Lumumba au cours de l'été 1960. En septembre, il avait gagné le respect du commandant de l'ONU, le général van Horn, et du commandant des troupes marocaines, le général Kettani(27), à qui Lumumba avait demandé de réorganiser l'armée congolaise(28). La nomination de Kettani fut approuvée par les États-Unis ; il figurait sur la liste des personnes que les États-Unis souhaitaient voir occuper ce poste(29).

Au cours des premiers mois de sa mission, Kettani parvint à nouer des liens étroits avec Mobutu. Les Américains savaient que Mobutu faisait confiance à Kettani et se confiait à lui. Mobutu le considérait comme son conseiller militaire et son meilleur ami, tandis que Kettani entretenait avec Mobuto une relation quasi filiale(30). En tant que mentor, Kettani exhorta Mobutu à suivre une voie similaire à celle qu'il avait empruntée après l'indépendance du Maroc, à savoir maintenir la neutralité de l'armée tout en essayant de trouver une solution politique stable(31). Il semble que le général Kettani eut effectivement une influence sur Mobutu, étant donné que ce dernier suivit initialement son conseil de maintenir l'armée congolaise à l'écart de la crise politique entre Kasavubu et Lumumba (32). Tandis que la lutte entre le président et le Premier ministre atteignait son paroxysme début septembre 1960,

[2] Il s'agissait d'un groupe de pays (Égypte, gouvernement provisoire algérien, Libye, Mali, Ghana, Guinée, Tunisie) qui s'est réuni à Casablanca en 1961. La réunion était présidée par le prince héritier Hassan. Ils prônaient l'indépendance et l'unité africaine. Cette réunion est souvent considérée comme le précurseur de l'Organisation de l'unité africaine.

l'ONU craignait que les troupes congolaises basées à Léopoldville ne prennent parti ou ne se livrent à des pillages. Kettani joua un rôle déterminant en veillant à ce que leurs arriérés de salaire soient payés afin d'empêcher les soldats de descendre dans la rue(33). Avant de débloquer les fonds, les États-Unis furent également consultés et approuvèrent le transfert(34). Grâce à ces paiements, Mobutu réussit à renforcer sa position au sein de l'armée et put commencer à compter sur une loyauté fondée non seulement sur l'appartenance ethnique commune avec certaines sections de l'armée, mais aussi sur le clientélisme. Le général Kettani assista à une cérémonie militaire le 10 septembre et les fonds furent versés. Cependant, Mobutu craignait toujours que certains membres de l'armée ne se retournent contre lui et demanda donc à être transféré dans le camp de l'ONU, dans une maison voisine de celle du général Kettani, pour des raisons de sécurité. Ce dernier accepta, dans l'espoir que cette proximité lui permettrait d'exercer une plus grande influence sur Mobutu(35).

Contrairement au conseil qui lui avait été donné de rester en dehors de la politique, quatre jours après avoir payé les troupes avec l'argent de l'ONU, Mobutu organisa son premier coup d'État, proposant une voie de sortie de l'impasse du conflit entre Lumumba et Kasavubu. Mobutu dissolut le parlement et installa un collège de commissaires, dans un geste qu'il considérait comme une « neutralisation des politiciens ». En réalité, il avait créé un troisième pôle de pouvoir, à côté des factions Lumumba et Kasavubu. Son incursion dans la politique échoua, car il ne disposait pas de la force nécessaire pour aller jusqu'au bout et imposer sa solution (36). Quelques jours plus tard, il survécut à une tentative d'assassinat après avoir été prévenu, probablement par la CIA. Mobutu avait invité son assassin potentiel chez lui et, au cours d'une bagarre, un pistolet fut dégainé. Des gardes marocains et ghanéens de l'ONU réussirent à venir à son secours(37).

Bien qu'il n'ait pas réussi à s'imposer politiquement en 1960, Mobutu était sur la voie de devenir un acteur important de la politique congolaise. On ne sait pas exactement dans quelle mesure l'ONU, et plus particulièrement Kettani, était au courant de sa tentative de coup d'État du 14 septembre. Quoi qu'il en soit, « *il faut reconnaître que, quelle qu'ait été son intention, l'action des Nations unies consistant à payer les troupes de Léopoldville le 10 septembre contribua largement à renforcer l'autorité de Mobutu et à rendre le coup d'État possible* » (38). Il semble donc que « *le Maroc, par l'intermédiaire de son général Kettani, ait été l'inspirateur, sinon l'architecte, de la tentative de coup d'État de compromis de Mobutu »* (39).

Ce n'est qu'en 1965 que Mobutu réussit à s'imposer comme le leader incontesté du Congo. Comme en 1960, il intervint après un nouveau blocage entre le président Kasavubu et, cette fois-ci, le Premier ministre Tshombe. Bien que les forces de l'ONU et l'armée congolaise eussent expulsé les Katangais en 1963(40), Tshombe et ses troupes furent rappelés pour aider l'armée congolaise à faire face à un autre soulèvement dans une autre partie du pays. En échange, Tshombe fut nommé Premier

ministre. L'armée congolaise parvint à réprimer la rébellion avec l'aide de mercenaires et des gendarmes du Katanga. Seul un petit groupe resta dans l'est, dirigé entre autres par Che Guevara et Laurent Kabila, qui renversera Mobutu en 1997. Les États-Unis et la Belgique approuvèrent cette stratégie et ont apporté diverses formes de soutien tout au long de sa mise en œuvre (41). Le retour des rebelles du Katanga s’avéra efficace. Cependant, la présence de Tshombe au sein du gouvernement devint un handicap. Plusieurs pays africains s’opposèrent à sa participation au sommet de l'OUA. Dans un rare élan d'unité, l'Algérie et le Maroc s’opposèrent tous deux à Tshombe, le roi Hassan s'exclamant dans un discours radiodiffusé à la nation : « *Comment peut-on imaginer que moi, représentant de la conscience nationale de mon pays, je puisse m'asseoir à une table de conférence ou à un banquet avec l'homme qui incarne la sécession ? Comment pourrait-on imaginer que moi, Hassan II… je puisse observer une minute de silence à la mémoire de nos héros africains alors que l'un de leurs meurtriers est assis parmi nous ?* »(42) Les soutiens occidentaux, notamment les États-Unis et la Belgique, commencèrent également à perdre patience et s'inquiétèrent de voir la scène politique congolaise paralysée. Alors que le président Kasavubu et ses alliés s'opposaient à Tshombe, qui refusait de céder, les États-Unis se tournèrent vers Mobutu comme seul capable de sauver la situation. Il y parvint finalement en novembre 1965, réussissant cette fois à destituer le président et à « neutraliser » d'autres politiciens, après quoi il se proclama chef de la Deuxième République(43). Une campagne répressive menée en 1967 poussa de nombreux gendarmes du Katanga à fuir vers l'Angola voisin(44).

Mobutu mit en place un nouveau régime après cinq premières années chaotiques et rebaptisa le Congo « Zaïre » dans le cadre de sa politique d'authenticité. Son règne fut caractérisé par une forte centralisation et un clientélisme associé à une corruption extrême. Ses mesures économiques furent souvent désastreuses, entraînant une dette extérieure élevée et un faible niveau de développement. Le régime à parti unique et la répression de l'opposition en constituèrent les fondements. Le caractère hautement personnalisé du régime conduisit à des politiques inefficaces et à une légitimité de plus en plus faible. Le soutien extérieur des États-Unis et la répression interne lui permirent de survivre jusqu'à la fin des années 1970, lorsqu'il fut de nouveau confronté aux rebelles du Katanga(45). Comme lors de son ascension initiale, c'est encore le Maroc qui vint à son secours en 1977 et 1978, lors de la plus grande crise que son régime ait connue.

Shaba I et II

En 1977, Mobutu était au pouvoir depuis douze ans, mais son emprise sur le pays s'affaiblissait. Cette fragilisation s'expliquait en partie par son style de gouvernance et ses politiques économiques désastreuses : trop dépendante des exportations de minerais, l'économie zaïroise demeurait exposée à la volatilité des prix du cuivre ou du cobalt sur le marché mondial, par exemple. Outre son gouvernance

répressif et les difficultés économique, Mobutu commit également des erreurs dans ses décisions en matière de politique étrangère. L’une d’elles conduisit ses forces à se mesurer aux rebelles katangais, d’abord en Angola, puis lors de leur invasion du Zaïre en 1977 et 1978. Cette section est consacrée à ces affrontements et mettra en lumière la manière dont l'intervention marocaine a été présentée par le roi Hassan II et son gouvernement.

Les gendarmes du Katanga(46) se retrouvèrent opposés aux forces zaïroises en 1975. Cela se produisit pendant la période où Mobutu soutenait le camp adverse dans la guerre civile qui sévit en Angola entre 1974 et 1976. Les gendarmes du Katanga, aux côtés de 36 000 soldats cubains, soutinrent le MPLA (Mouvement populaire pour la libération de l'Angola), un groupe marxiste qui finit par prendre le pouvoir, tandis que Mobutu soutenait le FNLA (Front national de libération de l'Angola). À ce stade, les Katangais s'étaient regroupés au sein du Front national de libération du Congo (FLNC). L'accord prévoyait qu'après la victoire, le FLNC pourrait utiliser le territoire angolais pour renverser le régime de Mobutu(47) Le FLNC, sous une nouvelle direction, s’estima alors prêt à mener le combat au Zaïre[3].

Les forces de Mobutu étaient faibles et son régime mis à rude épreuve par des problèmes économiques. Cependant, les Cubains refusaient d’apporter une aide militaire au FLNC. Ils ne le jugeaient pas suffisamment engagé idéologiquement dans la lutte communiste, tandis que son passé sécessionniste et son rôle dans le renversement de Lumumba entachaient la réputation du mouvement. Cuba cherchait davantage à consolider les acquis obtenus en Angola. Malgré cela, le FLNC disposait suffisamment d'une expérience du champ de bataille et d'armes pour lancer l’assaut contre un Mobutu affaibli(48). En envahissant le Shaba, ils frappèrent non seulement la province où leur groupe ethnique, les Lunda, était majoritaire, mais aussi le cœur économique du Zaïre. Le Shaba concentrait les plus importantes richesses minérales, dont la production était dominée par la grande entreprise publique Gecamines. Environ 3 000 expatriés y résidaient et y travaillaient, principalement dans la ville minière de Kolwezi(49).

Les rebelles franchirent alors la frontière du Zaïre sans difficulté, tant l’armée zaïroise était faible. La désorganisation de l'armée zaïroise (FAZ) s'expliquait par la crainte de Mobutu d'être renversé par ses propres militaires, comme cela avait été le cas lors de son accession au pouvoir. Il fallait donc trouver un équilibre pour assurer la protection contre les ennemis étrangers sans permettre

[3] D'autres forces d'opposition auraient pu se joindre à la rébellion contre Mobutu. Parmi elles, le Parti révolutionnaire populaire de Laurent Kabila. L'unité a échoué, en partie à cause de l'idéologie, mais aussi à cause du style autoritaire de Mbumba, le nouveau chef du FLNC, qui ne jugeait pas nécessaire de partager le pouvoir. C'est finalement Kabila, soutenu principalement par le Rwanda et les restes du FLNC, qui a renversé Mobutu 20 ans plus tard.

aux FAZ de s'organiser suffisamment pour devenir une menace interne. L'invasion de la province du Shaba révéla la faiblesse de cette stratégie, d'où la nécessité d'un soutien militaire extérieur(50). En outre, les FAZ se remettaient encore de leur défaite en Angola en 1975. Dans le cadre d'une trêve, Mobutu avait accepté de réduire la présence de ses troupes aux frontières, ce qui rendait le Zaïre encore plus vulnérable à une attaque de l'Angola(51). Lorsque les rebelles du Katanga envahirent le Zaïre le 8 mars 1977, ils étaient bien plus nombreux que les FAZ et purent facilement envahir différentes villes et villages. Lorsque l'invasion a commencé, la FAZ fut prise complètement par surprise. Le FLNC put avancer rapidement et s'approcha de la ville minière stratégique de Kolwezi. Les unités des FAZ, en infériorité numérique sur place, se révélèrent inefficaces en raison de leur faible moral et de leur chaîne de commandement défaillante. Mobutu intervint régulièrement en nommant et en révoquant les colonels et les généraux impliqués dans la riposte à l'invasion. Ce ne fut qu’avec le déploiement de 1 200 soldats marocains, rejoints par des unités des FAZ provenant d’autres régions du Zaïre, que l’équilibre des forces et une véritable contre-stratégie purent être rétablis(52). Les troupes marocaines étaient commandées par le colonel Loubaris, qui avait servi sous les ordres du général Kettani lors de la mission au Congo en 1960-1961(53).

Pour rallier des soutiens, Mobutu présentait son discours sous l'angle de la guerre froide, accusant l'Angola, et par procuration Cuba et les Soviétiques, de s'ingérer dans les affaires intérieures du Zaïre. Même si l'attaque venait du territoire angolais, le conflit semblait être de nature interne. Le régime de Mobutu était faible et manquait de soutien parmi la population du Shaba. Mais en l'internationalisant, Mobutu tentait de détourner l'attention des causes internes de la rébellion. L'ancienne puissance coloniale, la Belgique, n'était pas disposée à venir à son secours, compte tenu du manque de confiance dans la survie de son régime et de la sensibilité liée à l'héritage colonial. Les États-Unis n'étaient pas davantage enclins à lui venir en aide. Dans l'après-guerre du Vietnam, les États-Unis, sous la présidence de Carter, tentaient de s'éloigner des conflits régionaux afin d'éviter qu'ils ne se transforment en problèmes liés à la guerre froide. Les États-Unis semblaient moins convaincus de l'implication directe de Cuba et de l'Union soviétique pendant la guerre du Shaba I. Ils se contentèrent d'envoyer une aide non létale par des vols commerciaux(54).

Mobutu demanda l’aide de l’OUA le 2 avril, puis, le 7 avril, il téléphona au roi Hassan et s’entretint avec lui des événements en cours lors d’une conversation de douze minutes(55). Le roi décida d’intervenir pour soutenir Mobutu. Dans une lettre adressée à l’OUA et à l’ONU, le ministre marocain des Affaires étrangères, Ahmed Laraki, soulignait que le Maroc assumerait ses responsabilités et qu’une solution rapide devait être trouvée. Le discours officiel insistait sur la nécessité pour les États africains d’assumer leurs responsabilités dans les affaires africaines. En tant que membre fondateur de l’OUA, le Maroc se déclarait prêt à agir pour préserver l’intégrité territoriale

et l'indépendance des États membres. Laraki fit également allusion aux efforts internationaux déployés après l'indépendance du Congo(56). Ces déclarations semblaient indiquer que le Maroc ne cherchait pas encore à inscrire son intervention dans le contexte de la guerre froide ; elles renvoyaient plutôt aux efforts entrepris par l'ONU dans les années 1960 et à la responsabilité de l'OUA de trouver une solution africaine à ce qui était perçu comme une question d'intégrité territoriale. Dans l'information transmise au Secrétaire général de l'ONU au sujet de l'intervention marocaine, l'accent fut mis sur le fait qu'elle répondait à une demande de Mobutu, transmise par l'OUA(57). Lors d'une réunion entre le roi du Maroc et les ambassadeurs des cinq membres permanents du Conseil de sécurité, la première remarque du souverain fut une référence à la crise congolaise de 1960, insistant sur la nécessité de prévenir toute instabilité sur le continent(58). Dans une autre lettre, le ministère des Affaires étrangères soulignait que « *[…] la solidarité dont fait preuve le Royaume du Maroc envers la République démocratique du Zaïre n'est que le prolongement de celle dont il avait déjà fait preuve lorsqu'il avait répondu à l'appel lancé par les Nations unies en 1960 pour contrer les mêmes menaces qui pesaient sur son unité nationale et son intégrité territoriale* »(59). Il reprenait ainsi presque mot pour mot la déclaration faite par le roi Mohammed V à l'été 1960, dans laquelle il promettait un soutien militaire et diplomatique pour maintenir l'intégrité territoriale et l'indépendance du Congo(60). Mobutu, de son côté, se référait également à 1960 et au soutien apporté au Congo par les troupes marocaines sous le commandement du général Kettani.

Les États-Unis semblaient suivre un raisonnement similaire. Lors d'une conférence de presse, après avoir rendu visite au roi Hassan, Philip Habib, sous-secrétaire américain aux affaires politiques, soulignait que les efforts marocains résultaient des relations bilatérales entre le Maroc et le Zaïre et présentait la question comme un enjeu d'intégrité territoriale concernant principalement les nations africaines(61). D'une certaine manière, les États-Unis visaient un résultat similaire à celui de 1960-1961, espérant ne pas avoir à envoyer de troupes américaines et pouvoir plutôt compter sur l'ONU ou d'autres nations (africaines) pro-occidentales.

Dans une interview accordée à plusieurs journalistes français, le roi du Maroc réaffirmait que l'intervention au Zaïre devait être considérée comme un effort visant à préserver l'intégrité territoriale. L'espoir était qu'un pays africain apporte son aide et puisse ainsi empêcher la crise du Shaba de s'inscrire dans le cadre de la guerre froide. Dans cette optique, le roi du Maroc comprenait l'hésitation des États-Unis à s'engager militairement, compte tenu également de leur implication dans d'autres régions du monde. Il défendait toutefois que les États-Unis se devaient d'intervenir, en soulignant le risque d'escalade de la crise : si le Zaïre devenait instable, cela pourrait en effet accroître l'instabilité dans de nombreux autres États africains, compte tenu de la taille et de la position centrale du Zaïre. En outre, cela pourrait déstabiliser des pays comme le Soudan, l'Arabie saoudite et l'Égypte. Compte tenu

de la fragilité de la situation au Moyen-Orient, une telle déstabilisation n'était pas souhaitable à ce moment-là. En ce qui concerne l'influence directe de l'Union soviétique, le roi soulignait qu'il n'avait aucune preuve d'une telle influence, si ce n'est que les envahisseurs pouvaient avoir des tendances idéologiques proches de celles de Moscou. Il ne pensait pas que l'intervention marocaine perturberait les relations bilatérales avec Moscou(62). Alors que les combats évoluaient en faveur de l'opération conjointe Maroc-Zaïre, le roi Hassan exprimait sa satisfaction quant au fait que cette crise ait été maîtrisée dans un contexte africain. Il continuait toutefois d'affirmer la présence cubaine au sein du FLNC(63).

La décision d'intervenir au Zaïre intervint à un moment clé de la vie politique marocaine, dans la seconde moitié des années 1970. Le roi avait alors survécu à deux coups d'État manqués par l'armée en 1971 et 1972, il était donc impatient de relancer la scène politique. Le roi avait réussi à créer un sentiment d'unité nationale grâce à la Marche verte de 1975, qui visait à libérer le Sahara, précédemment occupé par l'Espagne et revendiqué par le Maroc. La popularité que le roi tira du succès de la Marche verte fut de courte durée. Cela s'explique en partie par les attaques de guérilla menées par le Polisario (Front populaire pour la libération de la Saguia el-Hamra et Rio de Oro) contre les forces marocaines(64). Au début de l'année 1977, le royaume était en proie à des troubles sociaux, à une augmentation de la dette extérieure et au coût élevé de la guerre au Sahara occidental. Les tensions politiques s'intensifiaient, en partie à cause de la condamnation de marxistes-léninistes accusés de vouloir renverser le régime(65).

Afin de reprendre l’ascendant politique, le roi invita les dirigeants des deux principaux partis d'opposition à rejoindre le comité de surveillance des élections en 1976. Cela ouvrit la voie à la participation de ces deux partis aux élections locales de 1976 et aux élections nationales de juin 1977(66). Cela signifie que l'intervention au Shaba eut lieu entre les élections locales et les élections nationales. Le fait qu'il n'y ait pas eu d'élections nationales depuis 1970 fit du début de l'année 1977 une période d'activité politique intense, dans un climat d'accommodement entre la monarchie et les deux principaux partis d'opposition. Le redécoupage des circonscriptions électorales et le processus électoral à deux niveaux profitèrent finalement aux indépendants et aux partis pro-monarchiques. Cependant, cela conduisit à une scission au sein du front de l'opposition, le parti Istiqlal rejoignant le gouvernement(67), ce qui renforça la position de la monarchie.

Dans ce contexte politique, le roi prit le risque d'engager des troupes au Shaba, mais les pertes furent faibles, avec seulement huit soldats officiellement déclarés morts. Les figures de l'opposition ne manifestèrent pas publiquement leur soutien à l'opération, et ne formulèrent pas non plus de commentaires critiques en public. Cependant, ils exprimèrent leur scepticisme auprès du corps diplomatique étranger quant à cette aventure étrangère dans laquelle s'était lancé le roi(68). Même au

sein de l'administration, l'engagement militaire du Maroc suscitait des inquiétudes au cas où la guerre ne se terminerait pas rapidement(69). Malgré l'attitude tiède du grand public marocain, le roi put tout de même sortir renforcé de cette situation, tant sur le plan international que national. Le succès de la campagne au Shaba s'avéra être « *un atout supplémentaire extrêmement utile en termes d'opinion publique nationale au moment des élections législatives ».(*70)

Sur le plan international, le roi trouva un allié utile en France. Tout comme le roi marocain, les Français établirent un lien avec les Cubains et les Soviétiques : du point de vue français, l'invasion du Shaba était avant tout une tentative cubano-soviétique visant à déstabiliser un autre pays africain modéré. Les Français envoyèrent des conseillers pour aider à rationaliser la logistique, la planification militaire et la reconnaissance de la FAZ(71). Les Français voyaient dans cette crise une occasion d'étendre leur rôle à un pays francophone qui n'était pas une ancienne colonie. Ils craignaient en outre que les États-Unis n'abandonnent les pays d'Afrique, en particulier après le revers subi en Angola lorsque le MPLA, soutenu par Cuba, a pris le contrôle. L'importance du Zaïre apparaissait accrue à la lumière des gains réalisés par le camp soviétique en Angola(72). Les troupes marocaines furent acheminées par avion le 9 avril, les Français fournissant des avions de transport pour acheminer le matériel lourd à Lubumbashi(73). En cinq jours, une contre-offensive fut en cours. Cinquante pilotes de chasse supplémentaires venus d'Égypte furent également envoyés au Zaïre(74). Le moral des FAZ s'améliora, car ils pouvaient désormais combattre aux côtés d'unités marocaines expérimentées, bien équipées et disciplinées. Il était clair que les troupes marocaines avaient joué un rôle décisif dans le renversement de la situation sur le terrain(75). Cela permit à Mobutu de garder certaines de ses unités d'élite dans la capitale, prêtes à être déployées au cas où une rébellion éclaterait ailleurs dans le pays. À la fin du mois de mai 1977, le contrôle du Shaba fut rétabli. Il y eut peu de combats, les quelques pertes du côté marocain furent le résultat de combats acharnés entre Mutshatsha et Dilolo(76). Les rebelles s'enfuirent vers l'Angola et la Zambie. Ce qui fut surnommé la « guerre des quatre-vingts jours » fut une victoire pour Mobutu, car grâce au soutien étranger son régime survécut. Cette opération courte et couronnée de succès fut ainsi bénéfique pour tous les acteurs extérieurs impliqués : les Français avaient renforcé leur prestige auprès des nations africaines non alignées sur le bloc soviétique, les Marocains avaient démontré leur capacité à soutenir les positions pro-occidentales en Afrique et les États-Unis avaient gagné en popularité en s'abstenant d'intervenir(77).

Ce qui manqua, toutefois, ce fut une défaite effective des rebelles. Malgré les pressions exercées pour qu'il réforme son système politique et économique et malgré le soutien militaire et les conseils extérieurs dont il bénéficiait, Mobutu ne profita pas de cette occasion pour renforcer son pouvoir. Au lieu de cela, il ordonna des représailles contre les partisans présumés du Shaba et même une purge complète au sein de son armée. Après une prétendue tentative de coup d'État au début de

l'année 1978, Mobutu ordonna l'emprisonnement et l'exécution d'officiers, dont certains avaient été formés par ses soutiens étrangers. Lorsque les rebelles lancèrent une deuxième invasion en 1978, le Zaïre était presque aussi mal préparé qu'un an auparavant(78). Le FLNC avait considérablement renforcé sa puissance militaire grâce aux nouvelles recrues issues de ceux qui avaient fui les représailles de Mobutu(79).

Ce que certains redoutaient se produisit effectivement en moins d'un an. La FLNC adopta une stratégie différente lors de sa deuxième offensive. Elle se concentra principalement sur la ville minière de Kolwezi, où vivaient de nombreux expatriés. Au lieu de l'approcher par l'ouest, en utilisant l'Angola comme base de lancement, elle choisit de traverser le territoire zambien et d'attaquer par le sud. Elle évita les FAZ, qui s'attendaient à une nouvelle invasion depuis l'Angola. De plus, les rebelles avaient commencé à infiltrer la région dès le début de l'année 1978. En mai 1978, ils avaient rassemblé suffisamment de rebelles au Shaba pour s'emparer de Kolwezi en quelques heures à la suite d'une attaque surprise le 13 mai 1978. La FAZ ne disposait que de 700 soldats pour défendre la ville. Cependant, Mobutu réussit à envoyer un bataillon aéroporté formé par les Français, qui finit par reprendre l'aéroport avec d'autres forces sur le terrain. Malgré la présence du FLNC dans la ville, Mobutu se rendit à Kolwezi le 17 mai(80).

Compte tenu du danger que représentaient les soldats indisciplinés des FAZ et la présence de rebelles pour les Européens vivant à Kolwezi, la France et la Belgique envoyèrent des parachutistes pour les protéger et les évacuer. Les Américains fournirent le soutien logistique nécessaire à cet assaut aérien. Au total, dix-huit avions de transport américains C-141 à longue portée furent commandés par l'administration américaine pour aider les Français et les Belges, qui ne pouvaient pas disposer pas de tels avions de transport dans un délai aussi court(81). L'implication directe des États-Unis marqua un changement notable de politique par rapport à l'année précédente : les États-Unis voulaient montrer qu'ils soutiendraient les pays pro-occidentaux, apaisant ainsi les craintes d'un retrait complet des États-Unis.

Afin de maintenir la stabilité après l'évacuation des Européens et le départ des unités d'élite françaises et belges, une force interafricaine fut constituée. Elle provenait principalement du Maroc, qui était prêt à réitérer sa contribution de 1977, mais le roi Hassan insista pour que d'autres pays se joignent à elle. Le Sénégal, le Gabon, le Togo et la Côte d'Ivoire envoyèrent de petites unités, qui furent transportées par avion au Zaïre par la France et les États-Unis, et financées par ces pays et l'Arabie saoudite. Ainsi, une coalition fut formée en dehors de l'ONU, de l'OUA et de l'OTAN, avec des troupes provenant principalement d'anciennes colonies françaises. La France joua un rôle clé dans la mobilisation des alliés et des anciennes colonies, ce qui contraste nettement avec le rôle joué jusqu'alors par les États-Unis. Il convenait aux pays occidentaux que les pays africains assument la

responsabilité principale, compte tenu du manque de soutien public à l'intervention militaire en Afrique parmi les pays occidentaux(82). Les Marocains avaient besoin de l’appui des autres pays afin d'éviter d'être considérés comme les « Cubains des Français »(83).

Le Maroc vint donc à deux reprises au secours du régime de Mobutu, une première fois immédiatement et une seconde fois en tant que force stabilisatrice. Comme l'a décrit le commandant des forces marocaines, Loubaris, « *l'année dernière, il s'agissait d'une expédition de chasse, cette année, il s'agit de réparer une machine cassée* », la machine en question étant la FAZ(84). Ce soutien démontrait l'engagement du Maroc à maintenir le régime de Mobutu. La sauvegarde de l'intégrité territoriale du Zaïre dans le cadre de l'OUA figurait parmi les raisons de l’intervention, mais le rôle historique du roi Hassan II au Zaïre, ses liens avec Mobutu et sa familiarité avec la politique zaïroise contribuèrent probablement à le convaincre de réagir favorablement et rapidement à la demande d'aide de Mobutu. Sur le continent africain, cela permit au roi de recevoir davantage de soutien de la part des nations africaines modérées qui craignaient l'empiètement soviétique sur le continent(85). L’issue favorable et le nombre relativement limité de victimes renforcèrent la position du roi sur la scène intérieure, au moment même où se préparaient des élections législatives auxquelles les partis d’opposition avaient accepté de participer. Sur le plan international, le roi put tirer parti de cette intervention, en partie motivée par des raisons historiques, dans ses relations avec d'autres nations dans le contexte de la guerre froide. L'intervention s’était déroulée dans le cadre d'une interaction structurée entre les chefs des services de renseignement de la France, du Maroc, de l'Iran, de l'Égypte et de l'Arabie saoudite, également connue sous le nom de Safari Club, qui fait l'objet de la section suivante.

L'émergence du Safari Club

La documentation diplomatique consultée ne fait apparaître, à l’heure actuelle, qu’une seule référence, laquelle ne porte pas sur le Safari Club, mais sur le Comité des cinq puissances, décrit comme un « *effort multilatéral [...] visant à contrecarrer les initiatives radicales, à contrer les incursions soviétiques en Afrique et à lutter contre le terrorisme international* »(86). L'autre mention officielle provient de l'ancien chef des services de renseignement saoudiens, le prince Turki Al Faisal, lors d'un discours prononcé aux États-Unis en 2002(87). Ce comité avait été créé au milieu des années 1970, mais en 1988, la CIA le considérait déjà comme dissous, très probablement parce que l'alliance initiale comprenait la France, l'Égypte, le Maroc, l'Arabie saoudite et l'Iran. La révolution iranienne de 1979 entraîna la rupture de cette alliance, paradoxalement en même temps qu’elle révéla au monde entier l’existence passée du Safari Club. Les nouvelles forces révolutionnaires de la République islamique d'Iran donnèrent à Mohamed Hassanein Haykal, un journaliste égyptien et confident de

l'ancien président Nasser, accès aux archives des services secrets iraniens. Le Safari Club semble avoir été l'idée du chef des services secrets français, le comte Alexandre de Marenches. Ses relations personnelles avec les dirigeants mondiaux, en particulier ceux du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord, le rendaient apte à encourager la création d'une telle alliance de sécurité. Le 1er septembre 1976, les chefs des services de renseignement d'Arabie saoudite (Kamal Addam), du Mukhabarat égyptien (El Amma), du SAVAK iranien (général Nematollah Nassiri) et des services secrets marocains (Ahmed Dlimi) signèrent un accord secret. Marenches signa au nom de la France(88). Haykal cite l'accord : « *Les événements récents en Angola et dans d'autres régions d'Afrique ont démontré le rôle du continent en tant que théâtre de guerres révolutionnaires provoquées et menées par l'Union soviétique, qui utilise des individus ou des organisations sympathisants ou contrôlés par l'idéologie marxiste* »(89). Les Français y voyaient une occasion de s'implanter et de renforcer leur propre position en Afrique. Le Maroc, déjà solidement ancré dans le camp occidental, était motivé par le désir de renforcer ses liens avec la France ainsi que ses relations étroites avec l'Arabie saoudite, riche en pétrole. Après 1973, à la suite du boom pétrolier, le Maroc allait dépendre de plus en plus des importations de pétrole subventionnées en provenance du Golfe ainsi que des ventes d'armes au Maroc financées par les pays du Golfe. Les armes étaient achetées aux États-Unis et à la France et utilisées pour renforcer l'armée marocaine, une tâche jugée encore plus importante après le début de la guérilla au Sahara occidental à la fin des années 1970. L'Iran et l'Arabie saoudite, bien que concurrents régionaux, étaient tous deux fermement anticommunistes et alliés des États-Unis dans les années 1970. Les Saoudiens jouèrent également un rôle déterminant dans le ralliement du président Sadate de l'Égypte au camp occidental. Le chef des services de renseignement de l'Arabie saoudite aurait été très proche du président Sadate, avant même qu'il ne prenne le pouvoir après la mort du président Nasser en 1970(90).

Le Safari Club se réunissait régulièrement dans des villes telles que Riyad, Paris et Le Caire. Une structure organisationnelle fut mise en place, avec un siège principal au Caire. Une présidence tournante fut instituée, chaque membre occupant ce poste à tour de rôle pendant un an(91).Les membres du Safari Club informaient les services de renseignement américains et israéliens de leurs activités.92 De cette alliance est née une division du travail dans laquelle les finances étaient principalement fournies par l'Arabie saoudite et la main-d'œuvre par l'Égypte et le Maroc, tandis que la France s'occupait de la logistique et des conseils techniques. Entre 1976 et 1979, le Safari Club était actif sur différents fronts(93). Il faut toutefois garder à l'esprit que cette alliance était de nature relativement informelle et que des doutes sont légitimes quant à son efficacité réelle en tant que mécanisme de coordination des actions. Le fait que ces chefs des services de renseignement se réunissaient régulièrement et tentaient de structurer leur coopération ne doit pas être surestimé : il s'agissait avant tout d'un « club ». Des échanges d'informations et des formes de coopération dans des

domaines spécifiques furent facilités par ce club. Malgré cela, l'intervention au Shaba fut considérée comme un moment où certains des contacts établis par le Safari Club furent mis à profit(94). Le chef des services de renseignement français affirme dans ses mémoires que lors d'une visite privée au roi Hassan, il réussit à le convaincre d'envoyer ses troupes. Cette anecdote n'a pas pu être corroborée par d'autres sources consultées pour cet article(95). Quoi qu'il en soit, le Safari Club fournit une partie de l'infrastructure de coopération dont le roi du Maroc pouvait se servir pour renforcer la position de son pays. L'intervention au Shaba n'a toutefois pas renforcé la position du roi dans ses négociations avec les États-Unis concernant les armes dont il avait tant besoin. Les négociations prolongées et la manière dont la crise du Shaba furent utilisée dans ces pourparlers bilatéraux sont examinées dans la section suivante.

Les négociations pour l’accord sur les armes

L'une des questions majeures qui domina les discussions entre le Maroc et les États-Unis entre 1977 et 1979 fut la vente d'armes demandée par le Maroc. Ces réunions et discussions eurent lieu pendant les deux campagnes du Shaba. La guérilla au Sahara occidental s'intensifiait et le Maroc avait besoin de différents équipements militaires pour faire face au Polisario, soutenu par l'Algérie. Alors que le Maroc invoquait sa position anticommuniste et ses récentes interventions au Shaba pour justifier l'achat de ces armes, l'administration américaine sous la présidence de Carter tarda à réagir positivement. Ce ne fut qu'après l'intensification des activités soviéto-cubaines dans la Corne de l'Afrique, la chute du Shah d'Iran et l'invasion soviétique de l'Afghanistan que les États-Unis décidèrent de fournir ces armes au Maroc. En outre, les pressions exercées par l'Arabie saoudite, membre comme le Maroc du Safari Club, et le financement contribuèrent vraisemblablement à ce revirement de l'administration Carter.

Après le succès de la première intervention à Shaba, le Maroc demanda des armes supplémentaires aux États-Unis. Le Maroc souhaitait acquérir des avions OV 10 et des hélicoptères Cobra. Ces armes étaient clairement destinées à être utilisées au Sahara occidental. Elles étaient nécessaires compte tenu des tensions accrues et des récentes acquisitions d'armes par l'Algérie auprès de l'Union soviétique et de la Libye. Les avions de combat conventionnels s'étant révélés peu efficaces dans la lutte contre la guérilla, le Maroc demanda aux États-Unis de lui fournir des hélicoptères et des avions de reconnaissance à basse altitude. Cette demande fut formulée à l'automne 1977 lors d'une réunion entre le ministre marocain des Affaires étrangères, Laraki, et le secrétaire d'État Vance(96). Rappelons que cela se produisit quelques mois seulement après le premier déploiement réussi des troupes marocaines au Shaba. L'automne 1977 fut marqué par une série de contacts de haut niveau entre les responsables marocains et américains, allant de la rencontre entre les ambassadeurs

américains et le roi à celle entre le président Carter et le Premier ministre marocain. Les Marocains ne cessèrent de soulever la question du besoin d'armes et du fait que le gouvernement américain ne s'était pas encore engagé, attendant de consulter le Congrès. Le Maroc soulignait que ce qui se passait au Sahara occidental n'était qu'une partie d'une lutte plus large pour l'Afrique. Du point de vue marocain, ils étaient « *préoccupés par le développement d'un axe reliant Moscou, l'Algérie, Luanda et La Havane et [le Maroc] a essayé au Shaba et ailleurs d'utiliser les moyens limités à sa disposition pour contrer les activités de cet axe »(*97).Le roi se considérait comme « *le seul dans toute la région à faire des efforts sérieux pour empêcher l'effondrement des régimes modérés en Afrique et pour empêcher la mainmise progressive de l'Union soviétique sur le continent* » (98). Le soutien considérable de l'Union soviétique à l'Algérie désavantageait le Maroc. Lors d'une réunion avec le président Carter, le Premier ministre Ahmed Osman rappela l'intervention du Maroc au Zaïre et réitéra les points soulevés concernant l'axe algéro-soviétique. Tout en appréciant les efforts déployés au Zaïre, le président Carter demanda à être tenu informé des besoins du Maroc sans donner à ce dernier le moindre indice d'une éventuelle réponse positive à sa demande d'armes(99).

Après avoir consulté de manière informelle les membres du Congrès, le secrétaire d'État Vance écrivit au ministre marocain des Affaires étrangères que le gouvernement américain estimait qu'il n'était pas judicieux, à ce moment-là, de demander l'autorisation officielle du Congrès. L'opposition au sein du Congrès était jugée trop forte pour que cette autorisation soit accordée. Le principal point d'achoppement était la définition du territoire marocain, le Maroc considérant l'action militaire au Sahara occidental comme un acte d'autodéfense, tandis que les États-Unis s'opposaient à l'utilisation d'armes américaines au Sahara occidental tant que le conflit n'était pas résolu(100).

Déçu par la réticence du gouvernement américain à lui vendre les armes demandées, le Maroc cherchait des alternatives tout en gagnant du temps pour trouver une solution viable. Après avoir abordé l'ambassadeur américain de manière joviale lors d'un dîner - « *Eh bien, je vois que vous n'avez pas pu me ramener les OV-10 »* - le roi poursuivit en affirmant que la situation de guerre n'était pas alarmante et que soixante-deux hélicoptères Puma et soixante-quinze Mirages étaient en route depuis la France, membre du Western Safari Club. Ces appareils étaient, selon lui, nécessaires pour défendre le territoire marocain(101).

Il apparaissait clairement que le Maroc n'était pas en mesure de persuader le gouvernement américain de lui fournir l'armement approprié, malgré son utilisation d'une rhétorique anticommuniste classique et l'utilisation de l'intervention au Shaba comme exemple des sacrifices consentis et de la position pro-occidentale adoptée. Le seul résultat de ces discussions fut que l'administration américaine revit sa stratégie en Afrique du Nord : le président chargea le Comité d'examen des politiques de proposer une nouvelle stratégie pour cette région du monde (102). Cet examen n'avait pas

encore abouti lorsque le roi se rendit à Washington en visite officielle en novembre 1978. Lors d'une conversation avec le président Carter, le roi Hassan établit alors un lien direct entre le Maroc, partenaire de l'Occident ayant besoin d'équipements militaires, et l'intervention au Zaïre. Selon lui, *« cette partie de l'Afrique constituera un fardeau de plus en plus lourd pour la défense du monde libre. Supposons que le Zaïre tombe. Alors, le Soudan et l'Égypte seront vulnérables et l'Afrique pourrait être divisée en deux. Cela signifierait la fin du canal de Suez. Cela pourrait constituer une menace directe pour l'Arabie saoudite*. » Cela ne convainquit cependant guère le président Carter, qui se montra réticent à l'idée de vendre des armes au Maroc (103).

Malgré ces revers liés à la réticence du gouvernement américain à agir sur une question aussi importante, le Maroc engagea tout de même des troupes pour la deuxième fois à Shaba cette même année 1978. Il dépendait alors des États-Unis pour le transport aller-retour. Il semble que l'année perdue en discussions sur l'accord sur les armes n'ait pas dissuadé le Maroc de rester engagé dans sa cause au Zaïre. L'argument selon lequel le Maroc serait intervenu principalement pour améliorer ses relations avec Washington n'apparaît donc guère convaincant. Il semble donc probable que le soutien du Maroc à Mobutu était véritablement fondé sur une position anticommuniste et sur l'idée d'une puissance mondiale soutenant un régime similaire, en partie pour des raisons historiques, afin de maintenir son intégrité territoriale.

Compte tenu de ces déceptions, le Maroc se tourna également vers l'Italie en 1978 pour acheter des hélicoptères Chinook fabriqués sous licence américaine. Les États-Unis tentèrent de bloquer cette transaction en utilisant le même prétexte concernant l'utilisation prévue des hélicoptères. Les conditions imposées signifiaient que le Maroc ne pouvait les utiliser que pour défendre son territoire contre une agression étrangère, conformément à l'accord bilatéral conclu entre les États-Unis et le Maroc en 1960. En se référant à l'accord de 1960, la question épineuse du Sahara occidental fut évitée. Cependant, le roi Hassan persista et établit de nouveau un lien explicite entre son intervention au Shaba et le manque de coopération des États-Unis, déclarant : « *Comment puis-je intervenir au Zaïre si je prends un tel engagement ?* » (104) Les États-Unis étaient prêts à transporter les Marocains au Shaba et à les laisser utiliser des armes américaines pour soutenir les intérêts américains dans cette région, mais ils n'étaient pas prêts à leur fournir des hélicoptères non armés pour défendre leur patrie(105). En élevant ainsi les enjeux, le roi atteignit ses objectifs. En janvier 1979, le président Carter approuva personnellement la vente des hélicoptères Chinook au Soudan par une réponse à un mémorandum de son NSC, en écrivant : *« Je pense que nous devrions approuver la vente* » (106).

Cependant, l'administration Carter tardait à répondre à la demande initiale concernant les avions OV-10 et les hélicoptères Cobra. Il fallut attendre deux ans après la première requête et après que le Maroc eut engagé des troupes pour la deuxième fois à Shaba pour que les Américains revoient

leur politique et la modifient en faveur du Maroc. Compte tenu de l'escalade au Sahara occidental, des attaques plus sophistiquées du Polisario et de la pression accrue exercée sur les États-Unis par la France, l'Arabie saoudite et l'Égypte, les États-Unis décidèrent finalement de fournir au Maroc les armes demandées, même si elles devaient être utilisées au Sahara occidental, à condition que les Marocains soient prêts à s'asseoir à la table des négociations pour résoudre la question du Sahara occidental(107). Dans une lettre personnelle adressée au roi Hassan, le président Carter annonça ce changement de politique en invoquant la situation militaire difficile du Maroc(108). Par l'intermédiaire d'un médiateur, le souverain marocain informa les États-Unis qu'ils pouvaient utiliser les bases marocaines comme installations de transit et de soutien à la lumière des nouveaux développements concernant l'invasion soviétique en Afghanistan(109). Quelques jours plus tard, le gouvernement américain demanda au Congrès d'approuver la vente de 20 avions de combat F-5.(110) La situation internationale avait radicalement changé avec l'intensification des activités soviéto-cubaines dans la Corne de l'Afrique, l'invasion soviétique de l'Afghanistan en 1979 et la chute du Shah d'Iran la même année. Ces évolutions contribuèrent à réduire l'opposition au Congrès, désormais plus favorable à la vente d'armes au Maroc. La commission des relations étrangères du Sénat reconnut que ces armes pourraient finir par être utilisées dans le conflit du Sahara occidental, tant que cela ne fût pas interprété comme une approbation par les États-Unis de la politique du Maroc au Sahara(111). L'Arabie saoudite exerçait alors une forte pression sur les États-Unis pour qu'ils viennent en aide au roi Hassan(112) et se déclarait prête à prendre en charge le coût des nouvelles ventes d'armes au Maroc(113). À la fin de son mandat, le président Carter se rangea finalement à l'avis de son conseiller à la sécurité nationale, Zbigniew Brzezinski, et approuva la vente d'armes au Maroc(114). Devant la commission des relations étrangères du Sénat, le secrétaire d'État adjoint Harold Saunders défendit la vente d'armes en arguant que « *... le terrorisme en Iran et l'invasion de l'Afghanistan ont accru l'importance pour nous des pays qui soutiennent largement nos objectifs dans le monde. Le Maroc est l'un de ces pays... L'Asie du Sud-Ouest étant en proie à des troubles, nous devons entretenir nos relations comme jamais auparavant avec tous les États islamiques et non alignés.* » (115) La vente d'armes au Maroc constitua l'un des premiers signes du réajustement de Carter vers une position plus offensive. On pourrait même affirmer que 1979 fut une année décisive dans ce basculement vers une approche plus belliciste de la politique étrangère américaine, qui culmina avec le discours sur l'état de l'Union prononcé par le président Carter en 1980 – en rupture avec la politique suivie durant les trois premières années de son mandat, lorsqu'il s'efforçait de tenir la guerre froide à l'écart de la politique américaine envers l'Afrique(116).

Les recherches sur l'histoire des relations internationales en Afrique du Nord tendent à mettre l'accent sur le rôle des États nord-africains au sein du système international et, plus précisément, sur celui des États-Unis. De même, une grande partie des discussions sur la politique étrangère des États

nord-africains se concentre sur leurs liens avec l'Union européenne. Relativement peu d'écrits soulignent en revanche le rôle actif des États nord-africains et leurs liens avec d'autres nations du Sud, ni la manière dont ces politiques prolongent des liens historiques. Cet article propose une modeste contribution à l’élargissement de champ, en examinant la politique étrangère et de sécurité d’un État du Sud global durant la guerre froide. Il met en lumière le rôle historique joué par le Maroc au début de l'indépendance du Congo. On ne saurait comprendre l'intérêt et la faisabilité d'une intervention en 1977 sans prendre en compte la participation du Maroc à la mission de l'ONU en 1960-1961. L'intervention du roi du Maroc en faveur de Mobutu fournit un cas d’étude particulièrement éclairant à cet égard. En soulignant l'importance d'une approche historique, il est possible de mettre en évidence les liens établis de longue date entre les deux régimes. Cette analyse révèle également une alliance longtemps négligée, le Safari Club, officiellement désigné comme le *Five Power Intelligence Committee* (Comité des cinq puissances), par l’intermédiaire duquel s’est en partie effectuée l’intervention. Des recherches supplémentaires sont nécessaires pour comprendre pleinement le rôle de ce comité, en particulier la manière dont il a pu contourner les États-Unis ou agir en fonction de leurs intérêts – autrement dit, jusqu’à quel point les États du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord disposaient d’une marge d’action propre leur permettant de s’assurer une position dans le contexte de la guerre froide. Il importe toutefois de ne pas occulter les logiques historiques et les intérêts antérieurs qui liaient les membres de ce comité. Cet article a montré que l'intervention marocaine ne relevait pas uniquement de la coordination du comité, mais qu'elle s'inscrivait dans un contexte historique remontant au début de la période d'indépendance du Maroc et du Congo. Dans le même temps, il souligne qu'il convient de se montrer prudent avant de supposer qu'une telle intervention, même lorsqu’elle servait les intérêts occidentaux, débouchait automatiquement sur une relation plus favorable avec les États-Unis. Dans le cas de la vente d'armes au Maroc, il n’en fut manifestement rien : la séquence des événements et des discussions suggère que les développements mondiaux de 1978 et 1979 furent bien plus déterminants que l'intervention marocaine au Zaïre. Si cela limite la capacité du roi marocain à influencer le débat interne au sein de l'administration américaine, cela montre également que l'intervention doit être considérée séparément de ce qui pouvait être réalisé à Washington. Cela signifie peut-être que cette intervention répondait davantage à des objectifs africains pour le Maroc et qu'elle doit donc être replacée dans le contexte du rôle historique joué par le Maroc en Afrique, tant au Congo qu'ailleurs. Cette perspective permet enfin de mieux comprendre l’ambition actuelle du Maroc en Afrique, illustrée par son retour dans l’Union africaine et par l’expansion de ses liens économiques, religieux et politiques avec les pays d’Afrique subsaharienne.

Traduit de l’anglais par Hamza Esmili

Notes

1. Piero Gleijeses, « Truth or Credibility: Castro, Carter, and the Invasions of Shaba », *The International History Review*, xviii (1996), 70–103.
2. Nathaniel K. Powell, « La France, les États-Unis et la Force interafricaine au Zaïre (1978-1979) », *Relations Internationales*, CL (2012), 71. Nathaniel K. Powell, « The "Cuba of the West"? France's Cold War in Zaïre, 1977–1978 », *Journal of Cold War Studies*, xviii (2016), 64–96.
3. Miles Larmer, « Local Conflicts in a Transnational War: The Katangese Gendarmes and the Shaba Wars of 1977–78 », *Cold War History*, xiii (2013).
4. Odd Arne Westad, *The Global Cold War* (Cambridge : Cambridge University Press, 2005).
5. Salim Yaqub, « The Cold War and the Middle East », dans Richard H. Immerman et Petra Goedde (dir.), *The Oxford Handbook of the Cold War* (Oxford : Oxford University Press, 2013), 252.
6. John Damis, « Morocco and the Western Sahara », *Current History*, lxxxix (1990), 165. John Damis, « King Hassan and the Western Sahara », *Maghreb Review*, xxv (2000), 13–30.
7. Michael Willis et Nizar Messari, « Analyzing Moroccan Foreign Policy and Relations with Europe », *The Review of International Affairs*, iii (2003), 152–72.
8. Ira William Zartman, « Foreign Relations of North Africa », *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, cdlxxxix (1987), 13–27.
9. Larmer, « Local Conflicts », 89–108.
10. Powell, « La France », 71 ; Powell, « The "Cuba of the West" ? », 64-96.
11. Peter Mangold, « Shaba I et Shaba II », *Survival*, xxi (1979), 107-15.
12. Roger Glickson, « The Shaba Crises: Stumbling to Victory », *Small Wars & Insurgencies*, v (1994), 180-200.
13. Ghislain C. Kabwit, « Zaïre : The Roots of the Continuing Crisis », *The Journal of Modern African Studies*, xvii (1979), 381–407.
14. Gleijeses, « Truth or Credibility », 98.
15. Galen Hull, « Internationalizing the Shaba Conflict », *Africa* Report, xxii (1977), 4.
16. Michael Willis, *Politics and Power in the Maghreb: Algeria, Tunisia and Morocco from Independence to the Arab Spring* (New York: Oxford University Press, 2014), 43.
17. Richard Pennell, *Morocco: From Empire to Independence* (Oxford : Oneworld Publications, 2003), 164.
18. John Waterbury, *The Commander of the Faithful: The Moroccan Political Elite: A Study in Segmented Politics*, Nature of Human Society Series (New York : Weidenfeld & Nicolson, 1970), 288–89.
19. Pour un compte rendu détaillé de l'assassinat de Lumumba, voir Emmanuel Gerard et Bruce Kuklick, *Death in the Congo: Murdering Patrice Lumumba* (Cambridge : Harvard University Press, 2015).
20. Michael G. Schatzberg, « Military Intervention and the Myth of Collective Security: The Case of Zaire », *The Journal of Modern African Studies*, xxvii (1989), 315–40, 319
21. Arnold Rivkin, « The Congo Crisis in World Affairs », *Civilisations*, x (1960), 473–79, 475.
22. Cité dans Schatzberg, « Military Intervention », 322.
23. Amate, C.O.C., *Inside the OAU: Pan-Africanism in Practice* (New York : Macmillan Publishers, 1986), 47.
24. Rivkin, « The Congo Crisis », 473-79.
25. Emmanuel Gerard et Bruce Kuklick, *Death in the Congo: Murdering Patrice Lumumba* (Cambridge : Harvard University Press, 2015), 105.
26. « Télégramme de l'ambassade au Cameroun au département d'État, « Commentaires de l'ambassadeur du Maroc sur l'aide américaine au Zaïre », 26 avril 1977, Central Foreign Policy Files.
27. Madeleine G. Kalb, *The Congo Cables: The Cold War in Africa—From Eisenhower to Kennedy*

(New York : Macmillan, 1982), 93 ; Gerard et Kuklick, *Death in the Congo,* 107–08.

28. Kalb, *The Congo Cables,* 93.
29. « Télégramme du Département d'État à la Mission auprès des Nations Unies, « L'USUN devrait s'inspirer de ce qui suit pour discuter de la situation au Congo avec SYG et Cordier », 11 juillet 1960, dans FRUS, 1958-1960, volume XIV, Afrique, doc. 115.
30. Gerard et Kuklick, *Death in the Congo,* 108–10 ; R. Dayal, *Mission for Hammarskjöld : The Congo Crisis*
(Princeton : Princeton University Press, 1976), 69.
31. Gerard et Kuklick, *Death in the Congo,* 107.
32. Dayal, *Mission for Hammarskjöld* , 35.
33. Dayal, *Mission for Hammarskjöld*, 34.
34. David N. Gibbs, « The United Nations, International Peacekeeping and the Question of “Impartiality”: Revisiting the Congo Operation of 1960 », *The Journal of Modern African Studies*, xxxviii (2000), 359–82.
35. Dayal, *Mission pour Hammarskjö€ ld*, 65–6.
36. Rivkin, « The Congo Crisis », 475.
37. Henry Tanner, envoyé spécial du New York Times, « Ceneral Escapes Death », *New York Times (1923-fichier actuel),* 19 septembre 1960.
38. Catherine Hoskyns, citée dans Gibbs, « The United Nations », 375.
39. Rivkin, « The Congo Crisis », 478.
40. Lise Namikas, *Battleground Africa: Cold War in the Congo, 1960–1965* (Stanford : Stanford University Press, 2013), 173.
41. Emizet F. Kisangani, *Civil Wars in the Democratic Republic of Congo, 1960–2010* (Boulder : Lynne Rienner Publishers, 86–7).
42. Piero Gleijeses, « Fuyez ! Les géants blancs arrivent ! » : Les États-Unis, les mercenaires et le Congo, 1964-1965, *Diplomatic History,* xviii (1994), 212.
43. Ludo De Witte, « The Suppression of the Congo Rebellions and the Rise of Mobutu, 1963–5 », *The International History Review*, xxxviiii (2017), 107–25.
44. Crawford Young et Thomas Turner, *The Rise and Decline of the Zairian State* (Ville : Université du Wisconsin- , 1985), 255.
45. Schatzberg, « Military Intervention », 329.
46. Pour plus de détails sur l'histoire de ces gendarmes, voir Erik Kennes et Miles Larmer, *The Katangese Gendarmes and War in Central Africa: Fighting Their Way Home* (Bloomington : Indiana University Press, 2016).
47. Larmer, « Local Conflicts in a Transnational War », 91-93.
48. Larmer, « Local Conflicts in a Transnational War », 95.
49. Powell, « The “Cuba of the West”? », 64-96.
50. Glickson, « The Shaba Crises », 181.
51. Glickson, « The Shaba Crises », 182.
52. Glickson, « The Shaba Crises », 183-188.
53. National Intelligence Daily Cable, 13 avril 1977, dossiers de la CIA.
54. Mangold, « Shaba I and Shaba II », 109.
55. Al Alam, « Moroccan Troops in Zaire », 9 avril 1977.
56. Al Alam, « Moroccan Troops in Zaire », 9 avril 1977.
57. Al Mouharrir, « Morocco Explains to the UN Its Support to Zaire », 13 avril 1977.
58. Note, « A/s- Convocation par le Roi des représentants des pays membres permanents du conseil de sécurité », , 10 avril 1977, p. 1, dans MAE La Courneuve, Relations extérieures, Maroc, M.20.6.2, 1972-1982, Carton 902.
59. NAUK FCO/93/1120 – « Troupes marocaines au Zaïre », 1977, copie du communiqué du

ministère marocain des Affaires étrangères . Numéro de dossier : NFM050/1.

60. ^Jules Gérard-Libois et Benoît Verhaegen, « Congo 1960, Volume 2 », (Bruxelles : Centre de Recherche et d'Information Socio-Politiques O.J., 1962, 630.
61. Al Alam, « Philip Habib a souligné que la question du Sahara ne faisait pas partie des sujets abordés lors de sa tournée e au Maghreb », 16 avril 1977.
62. Al Alam, « La conférence de presse du roi », 21 avril 1977.
63. Al Alam, « Le Zaïre s'attend à une offensive plus large », 19 avril 1977.
64. Lise Storm, L. *Democratization in Morocco: The Political Elite and Struggles for Power in the Post-Independence State* (Abingdon : Routledge Studies in Middle Eastern Politics. Taylor & Francis, 2007), 39-40.
65. ´´Note, « A/S : Maroc : situation intérieure et extérieure », 7 juillet 1977, p. 1, dans MAE La Courneuve, Afrique du Nord, Maroc, Envoi de troupes marocaines au Zaïre, M.20.6.2, 1972-1982, Carton 902.
66. James Sater, *Morocco: Challenges to Tradition and Modernity (*Abingdon : Routledge, 2010), 40.
67. Storm, *Democratization in Morocco*, 42-43.
68. NAUK FCO/93/1120 – « Intervention marocaine au Zaïre : réactions marocaines », 4 mai 1977. Numéro de dossier : NFM050/1.
69. NAUK FCO/31/2115 – « Zaïre/Maroc : conférence de presse du roi Hassan », 21 avril 1977. Numéro de dossier : JEG050/1.
70. ´NAUK FCO/93/1120 – « Les troupes marocaines au Zaïre », 1977, mémorandum « Hassan II l'africain », du chargé d'affaires britannique à Rabat au secrétaire d'État aux Affaires étrangères et au Commonwealth, 29 juin 1977. Numéro de dossier : NFM050/1.
71. Powell, « Le « Cuba de l'Ouest » ? », 73, 76.
72. Powell, « Le « Cuba de l'Occident » ? », 65-71.
73. The Washington Post, « L'aide militaire française au Zaïre suscite une polémique à Paris », 12 avril 1977.
74. Newsweek, « Le gendarme de l'Afrique », 16 mai 1977.
75. ´NAUK FCO/93/1120 – « Les troupes marocaines au Zaïre », 1977, mémorandum « Hassan II l'Africain », du chargé d'affaires britannique à Rabat au secrétaire d'État aux Affaires étrangères et au Commonwealth, 29 juin 1977. Numéro de dossier : NFM050/1.
76. Newsweek, « Africa’s policeman », 16 mai 1977.
77. Mangold, « Shaba I et Shaba II », 110.
78. Glickson, « The Shaba Crises », 188-189.
79. Larmer, « Local Conflicts in a Transnational War », 98-9.
80. Glickson, « The Shaba Crises », 190-194.
81. Powell, « The “Cuba of the West” ? », 104, 105.
82. Mangold, « Shaba I and Shaba II », 112-113.
83. The Washington Post, « Uncertainties and Confusion Are Rampant in Jittery Zaire; Anxiety, Confusion Rampant in Shaba », 11 juin 1978.
84. The Washington Post, « Les incertitudes et la confusion règnent dans un Zaïre nerveux ; l'anxiété et la confusion règnent dans le Shaba », 11 juin 1978.
85. Note, « A/S : Maroc : situation int´ érieure et ext´ érieure », 7 juillet 1977, p. 3, dans MAE La Courneuve, Afrique du Nord, Maroc, Envoi de troupes marocaines au Zaïre, M.20.6.2, 1972-1982, Carton 902.
86. Agence centrale de renseignement, « Morocco: Foreign Policy Dilemmas, an Intelligence Assessment », NESA : 2150-88- N, 1er juin 1988, 6.
87. Discours du prince Turki Al-Faisal, « Discours spécial à l'université de Georgetown », 3 février 2002, Washington, DC. Cité dans Steve Coll, *Ghost Wars: The Secret History of the CIA, Afghanistan, and Bin Laden, from the Soviet Invasion to September 10, 2001* (New York : Penguin

Press, 2004), 81.

88. Roger Faligot et Pascal Krop, *La Piscine : Les services secrets français depuis 1944* (Oxford, Royaume-Uni ; New York : B.
Blackwell, 1989), 257.
89. Mohamed Hassanein Haykal, *Iran, the Untold Story: An Insider’s Account of America’s Iranian Adventure and Its Consequences for the Future* (New York: Pantheon Books, 1982), 113.
90. Toby Matthiesen, « Saudi Arabia and the Cold War » dans M. Al-Rasheed (éd.), *Salman’s Legacy: The Dilemmas of a New Era in Saudi Arabia* (New York : Oxford University Press, 2018), 226.
91. Haykal, *Iran, the Untold Story*, 114.
92. Matthiesen, « L'Arabie saoudite et la guerre froide », 229.
93. Mahmood Mamdani, *Good Muslim, Bad Muslim: America, the Cold War, and the Roots of Terror* (Potter/Ten Speed/Harmony/Rodale, 2005).
94. Jean-Christoph Notin, *Le Maître du secret* (Paris, Tallandier, 2018).
95. Comte de Marenches et Christine Ockrent, *The Evil Empire: The Third World War Now* (Londres : Sidgwick & Jackson, 1988), 71–72.
96. « Département d'État à l'ambassade au Maroc, « Conversation du secrétaire d'État avec le ministre marocain des Affaires étrangères Ahmed Laraki », 16 septembre 1977, Central Foreign Policy Files. « Département d'État à l'ambassade au Maroc, « Rencontre du secrétaire d'État avec l'ambassadeur marocain », 23 décembre 1977, dans FRUS, 1977–1980, volume XVII, partie 3, Afrique du Nord, doc. 152.
97. « Département d'État à l'ambassade au Maroc, « Conversation du secrétaire d'État avec le ministre marocain des Affaires étrangères
Boucetta - Sahara occidental », 8 novembre 1977, Central Foreign Policy Files.
98. « Ambassade au Maroc au Département d'État, « Le roi Hassan sur la situation au Sahara », 29 octobre 1977, dossiers centraux de politique étrangère de l' .
99. « Mémorandum de conversation, « Résumé de la rencontre du président avec le Premier ministre Ahmed Osman du
Maroc », 3 décembre 1977, dans FRUS, 1977-1980, volume XVII, partie 3, Afrique du Nord, doc. 151.
100. « Département d'État à l'ambassade au Maroc, « Demande d'armes marocaine », 7 mars 1978, dans FRUS, 1977-1980, volume XVII, partie 3, Afrique du Nord, doc. 153.
101. « Ambassade au Maroc au Département d'État, « Commentaires du roi Hassan sur les OV-10 et les Cobras », 1er avril 1978, dans FRUS, 1977-1980, volume XVII, partie 3, Afrique du Nord, doc. 157.
102. « Mémorandum présidentiel/NSC-34 », 14 avril 1978, dans FRUS, 1977-1980, volume XVII, partie 3, Afrique du Nord
Afrique, Doc. 30.
103. « Mémorandum de conversation, « Résumé de la rencontre du président avec le roi Hassan », 15 novembre 1978, dans FRUS, 1977-1980, volume XVII, partie 3, Afrique du Nord, doc. 161.
104. « Département d'État à l'ambassade au Maroc, « Approvisionnement militaire - Recherche d'assurances », 22 décembre
1978, dans FRUS, 1977-1980, volume XVII, partie 3, Afrique du Nord, doc. 166.
105. « Ambassade au Maroc au Département d'État, Hélicoptères italiens pour le Maroc, 29 janvier 1979, dans FRUS, 1977-1980, volume XVII, partie 3, Afrique du Nord, doc. 167.
106. « Ambassade au Maroc au Département d'État, Hélicoptères italiens pour le Maroc, 29 janvier 1979, dans FRUS,
1977-1980, volume XVII, partie 3, Afrique du Nord, doc. 167.
107. « Mémorandum de l'assistant du président pour les affaires de sécurité nationale (Brzezinski) au secrétaire d'État Vance, au secrétaire à la Défense Brown et au directeur de l'Agence pour le contrôle des armements et le désarmement (Seignious) « Décision sur la politique nord-

africaine/Maroc », 19 octobre 1979, dans FRUS, 1977-1980, volume XVII, partie 3, Afrique du Nord, doc. 49. « Département d'État à l'ambassade en Arabie saoudite, « Fourniture militaire à l' -Maroc », 22 octobre 1979, dossiers centraux de politique étrangère.

108. « Lettre du président Carter au roi Hassan II du Maroc », 28 octobre 1979, dans FRUS, 1977-1980, volume XVII, partie 3, Afrique du Nord, doc. 179.
109. « Mémorandum du secrétaire exécutif du département d'État (Tarnoff) à l'assistant du président pour les affaires de sécurité nationale (Brzezinski), « Offre du roi Hassan au gouvernement américain », 19 janvier 1980, dans FRUS, 1977-1980, volume XVII, partie 3, Afrique du Nord, doc. 181.
110. « Mémorandum du conseiller à la sécurité nationale du président (Brzezinski) au secrétaire d'État Vance, « Morocco's Arms Sales Package » (Le programme de vente d'armes au Maroc), 22 janvier 1980, dans FRUS, 1977-1980, volume XVII, partie 3, Afrique du Nord- , doc. 182.
111. « Lettre du sénateur Frank Church et du sénateur Jacob Javits au président Carter », 21 septembre 1979, dans FRUS, 1977-1980, volume XVII, partie 3, Afrique du Nord, doc. 177.
112. Note,"A/S: Les Etats-Unis et les livraisons d'armes au Maroc,'' 6 November 1979, p.4, in MAE La Courneuve, Relations Exterieurs, Maroc, M.22.3, 1972-1982, Carton 922.
113. "Memorandum From the President's Assistant for National Security Affairs (Brzezinski) to Secretary of State Vance and Secretary of Defense Brown, US/Saudi Military Support for Morocco,'" 9 October 1979, in FRUS,1977–1980, Volume XVII, Part 3, North Africa, Doc. 178.
114. David Ottaway,"Africa: U.S. Policy Eclipse." *Foreign Affairs* 58, iii (1979): 637–658, 655–656.
115. Richard Deutsch, (1980). Carter's Africa policy shift. *Africa Report*, 25(3), 15.
116. David Ottaway,"Africa: U.S. Policy Eclipse." *Foreign Affairs* 58, iii (1979): 637–658, 637–639

Remerciements

Je tiens à remercier tout particulièrement Floor Oudendijk pour son aide dans cette recherche. La possibilité de présenter les versions précédentes de cet article lors de trois ateliers a grandement contribué à l'améliorer. Je suis donc reconnaissant d'avoir pu le présenter lors du séminaire LES-Sciences Po sur l'histoire internationale contemporaine, organisé par le Dr Roham Alvandi, ainsi que lors de l'atelier « Challenging the Liberal World Order, the history of the Global South, decolonization and the United Nations, 1955-2000 », organisé par le Dr Alana O'Malley et le Dr Vineet Thakur, ainsi que l'atelier « The Struggle for the Global South », organisé par le Dr Daniela Richterova et le Dr Natalia Telepneva. Je suis également reconnaissant au Dr Nathaniel K. Powell de m'avoir permis de consulter certaines de ses archives.

Déclaration d'intérêts

Aucun conflit d'intérêts ni financement n'ont été signalés pour cette recherche.

Notes sur le contributeur

Le Dr Farid Boussaid est maître de conférences au département de sciences politiques de l'université d'Amsterdam et directeur du Centre d'études sur le Moyen Orient d'Amsterdam. Il est spécialisé dans l'économie politique du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord, avec un intérêt particulier pour les relations entre l'État et les entreprises et l'histoire des relations internationales dans cette région.

Exporter la race : normes, catégories et la combine américaine[1]

Hisham Aidi
Columbia Univeristy, USA

En décembre 2017, une mystérieuse fresque apparaît à l'angle d'une rue de l'ouest de Philadelphie. Couleurs vives, formes kaléidoscopiques : elle déploie sur deux murs des volutes noires mêlées de jaune, de bleu et de rouge. Sur le mur de droite, en arabe, son titre : « L'Âme du Black Bottom » – hommage au quartier afro-américain historique rasé dans les années 1960 pour l'expansion des universités Drexel et de Pennsylvanie. Sur le mur de gauche, toujours en arabe, une citation du sociologue W. E. B. Du Bois sur l'égalité et la fraternité de l'humanité : « noirs, bruns et blancs ». L'auteur de cette fresque ? L'artiste franco-tunisien eL Seed – nom emprunté au chevalier chrétien fictif devenu souverain de l'Espagne musulmane, El Cid. Depuis quinze ans, il peint à travers le monde des fresques complexes, avec l'ambition de populariser deux formes d'art : le graffiti et la calligraphie arabe. En 2011, tandis que les troubles politiques tunisiens gagnaient la région, eL Seed réalise à Doha, au Qatar, une fresque sarcastique reprenant une citation souvent attribuée à Ibn Khaldoun, « père de la sociologie » : « Les Arabes s'accordent à ne pas être d'accord » (ou : « Les Arabes s’accordent à ne jamais être d’accord »). Passionné de sociologie, eL Seed avait lu le classique de Du Bois, *The Philadelphia Negro*, et était inspiré par l'activisme de l'auteur ainsi que par ses efforts pour unir les peuples africains. Aussi, lorsque l'association locale Al-Bustaan l'invita à peindre une fresque, il accepta sans hésiter[2].

eL Seed ignorait probablement que Du Bois portait un vif intérêt à Ibn Khaldoun et voyait en la Tunisie un phare politique. En 1929, Du Bois espère organiser à Tunis le cinquième Congrès panafricain. Comme Frederick Douglass avant lui, il est fasciné par l'Afrique du Nord et

[1] Cet article a été publié initialement dans la revue américaine *Daedalus* au printemps 2025, sous le titre « Exporting Race: Norms, Categories and the "All-American Skin Game». Aidi, H. (2025). Exporting Race: Norms, Categories & “The All-American Skin Game.” *Daedalus* 154(2): 204-228. doi: https://doi.org/10.1162/daed_a_02148.
[2] W. E. B. Du Bois, *The Philadelphia Negro: A Social Study* (Boston: Ginn & Company, 1899).

la vallée du Nil, touché par les soulèvements anticoloniaux qui secouent la Libye et le Maroc voisins. Il tient Ibn Khaldoun et Ibn Battuta pour des chroniqueurs fiables des réussites africaines. Il sait aussi que la Tunisie a aboli l'esclavage en janvier 1846 – deux ans avant la France, des décennies avant les États-Unis[3]. Organiser le Congrès panafricain en Tunisie fait sens : proximité géographique, certes, mais surtout volonté d'intégrer l'Afrique du Nord au mouvement panafricain, contestant ainsi le découpage colonial entre Afrique du Nord et Afrique subsaharienne. « Des préparatifs minutieux furent entrepris », écrit Du Bois dans *The World and Africa*. « Il semblait qu'enfin, le mouvement allait se dérouler en Afrique. » Mais deux obstacles insurmontables surgissent : « D'abord, le gouvernement français nous informa, avec beaucoup de politesse mais de fermeté, que le Congrès pouvait se tenir à Marseille ou dans toute autre ville française, mais pas en Afrique ; ensuite, la Grande Dépression survint »[4]. Le cinquième Congrès se tiendra finalement à Manchester, en octobre 1945.

Un siècle après que Du Bois eut rêvé d'une Tunisie émancipatrice, ce pays d'Afrique du Nord se retrouvait à nouveau sous les feux des projecteurs, théâtre de rêves brisés – non seulement par une transition démocratique avortée, mais aussi par l'échec de l'intégration panafricaine, l'État tunisien ayant lancé une campagne répressive contre les Tunisiens noirs et les migrants africains. En 2018, en réponse à une campagne menée par des Afro-Tunisiens et des militants africains, le premier gouvernement démocratiquement élu de Tunisie promulgua la première loi antiraciste du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord (et la deuxième d'Afrique, après la loi similaire de 1999 en Afrique du Sud). En 2019, le président tunisien Béji Caïd Essebsi proclama que le 23 janvier serait désormais la journée annuelle de commémoration de l'abolition de l'esclavage. Ces nouvelles lois faisaient suite à une campagne menée par des militants tunisiens noirs réclamant la reconnaissance de leur histoire d'oppression et de marginalisation. Pourtant, trois ans plus tard, en février 2023, le président Kaïs Saïed suscita l'indignation internationale en ordonnant aux forces de sécurité de prendre des « mesures urgentes » contre les migrants africains, qu'il accusait de participer à un complot visant à modifier la composition démographique de la Tunisie pour en faire « un pays exclusivement africain, sans affiliation à des nations arabes ou musulmanes ».

[3] W. E. B. Du Bois, *The World and Africa and Color and Democracy* (Oxford University Press, 2014), pp. 130, 132.
[4] W. E. B. Du Bois, *The World and Africa* (International Publishers, 1946), p. 154.

La mobilisation antiraciste en Tunisie et la répression qui s'ensuivit ont ouvert un débat au sein de la communauté noire tunisienne : faut-il utiliser la race comme catégorie et outil de mobilisation ? Les Tunisiens noirs urbains issus de la classe moyenne se sont approprié le langage occidental/américain de la « race » et de l'« indigénéité ». Les Tunisiens noirs plus pauvres, vivant surtout en milieu rural, ont exprimé leur malaise face à ce vocabulaire[5]. Ce débat fait écho à une controverse plus ancienne qui anime depuis longtemps les intellectuels et militants du monde postcolonial : peut-on utiliser la race comme variable d'analyse et outil de mobilisation – une forme de « catégorisation inverse » ? Face à la montée de l'autoritarisme et de la xénophobie depuis les années 2020, la question de l'adoption des discours et catégories raciales américains a resurgi parmi universitaires et militants – du Brésil au Rwanda, de la Tunisie au Liban. Certains y voient un moyen d'internationaliser leur cause. D'autres, plus ancrés localement, privilégient des catégories propres à leur culture, non occidentales. Ces débats ont émergé alors que des universitaires, des diplomates et des responsables de fondations américains s'efforçaient de convaincre les responsables politiques et les militants locaux, d'Amérique du Sud au Moyen-Orient, de la pertinence de la race comme descripteur, cadre d'analyse et catégorie institutionnelle, allant jusqu'à accuser les sceptiques de « déni de la race »[6]. Ce débat sur l'exportabilité des discours et catégories sociologiques américains constitue le dernier chapitre d'une controverse vieille de plusieurs décennies. S'il n'a atteint l'Afrique et le Moyen-Orient que récemment, il n'a pourtant rien de nouveau.

En février 1999, les sociologues français Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant publient « Sur les ruses de la raison impérialiste », essai cinglant sur la mondialisation et l'hégémonie des idées raciales américaines. Ils y dénoncent l'imposition de concepts pernicieux – comme celui de race – à des pays où celui-ci n'existe pas, ainsi que la prolifération du discours racial comme lingua franca, peu sensible aux questions de classe et promouvant un « faux universalisme »[7]. Cette « doxa raciale », exportée par fondations, ambassades et universités américaines, séduit la jeunesse mondiale. Pourquoi ? Parce que, à l'instar du jazz ou du hip-hop, ces concepts « sont

[5] Marta Scaglioni, “People without an Origin: The ‘Abid Ghbonton: A Historical Anthropology” (PhD diss., University of Bayreuth, 2018).
[6] Leslie Gross-Wyrtzen, “‘There Is No Race Here’: On Blackness, Slavery, and Disavowal in North Africa,” *The Journal of North African Studies* 3 (28) (2023): pp. 635–665.
[7] Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant, “On the Cunning of Imperialist Reason,” *Theory, Culture & Society* 16 (1) (1999): 46. Lire l’excellente réponse de John D. French, “The Missteps of Anti-Imperialist Reason: Bourdieu, Wacquant, and Hanchard’s Orpheus and Power,” *Theory, Culture, & Society* 17 (2000): pp. 107–128.

produits et adoptés par des minorités subalternes »[8]. En 2005, j'avançais que le discours universitaire américain sur la race et l'esclavage au Moyen-Orient et en Afrique du Nord (MENA) recourait à des catégories spécifiquement américaines – le mouvement « Save Darfur » en témoignait – et se façonnait à travers la contestation des normes internes et les rivalités entre groupes sociaux, notamment militants noirs et juifs[9]. Je suggérais alors que la critique de Bourdieu et Wacquant – celle d'une imposition de « fausses vérités universelles » – pourrait s'appliquer à la région MENA et à l'« Afrique islamique ». Mais à l'époque, aucun effort explicite du gouvernement américain n'avait été déployé pour exporter le concept de race ou la construction raciale dans cette région, sauf peut-être en Mauritanie[10]. Vingt ans plus tard, je revisite ce débat, en analysant la littérature florissante sur la question raciale au Moyen-Orient et en Afrique du Nord, ainsi que les efforts gouvernementaux américains pour exporter le concept de « racecraft »[11].

Au cœur de cette controverse entre chercheurs anglo-américains et autres quant à l'exportabilité du concept de race se trouve une confusion sémantique : les sociologues américains ont tendance à confondre race et racisme, et à mélanger les définitions académiques et vernaculaires de la race. Ils ont également tendance à supposer que la distinction américaine entre race – comprise avant tout comme couleur de peau – et ethnicité, renvoyant aux différences culturelles, est universellement acceptée. Or, au cours du dernier demi-siècle, un glissement sémantique s'est opéré dans la société et le milieu universitaire américains. La race a été redéfinie : de signification biologique originelle, elle est devenue construction sociale – permettant son usage comme outil de libération et d'égalisation au service de la justice sociale. Ce glissement sémantique et normatif, largement piloté par les États-Unis, a engendré une nouvelle conception de la race, exportée vers d'autres régions – principalement via des institutions américaines, mais aussi des organisations internationales. Cette nouvelle norme a provoqué une redéfinition de la race dans certaines régions d'Amérique latine, notamment au Brésil. Là, elle a été largement adoptée par la société civile, et les catégories « race » et « autochtone » ont été intégrées au

[8] Bourdieu and Wacquant, “On the Cunning of Imperialist Reason,” pp. 46, 50.
[9] Hisham Aidi, “Slavery, Genocide and the Politics of Outrage: Understanding the New Racial Olympics,” *Middle East Research and Information Project* 234 (2005).
[10] Hisham Aidi, “Studying Race and Ethnicity in the Arab World: The Politics of It All,” papier présenté lors du panel “Afro-Arab Borders: Conflicts and Conciliations,” durant la conférence coinjointe de l’African Studies Association–Middle East Studies Association, 20 novembre 2005, Washington, D.C.
[11] Karen E. Fields and Barbara J. Fields, *Racecraft: The Soul of Inequality in American Life* (Verso Books, 2014).

recensement national. Pourtant, même si le concept de race existe hors du monde latino-américain, cette redéfinition reste limitée. Au-delà des Amériques et du monde anglophone, la race demeure synonyme d'eugénisme et de racisme scientifique – un terme politique perçu comme clivant et dangereux.

Les normes se définissent comme des « standards de comportement appropriés pour des acteurs ayant une identité donnée ». Elles reposent sur de nouvelles définitions formulées par ceux qui les élaborent[12]. Aux États-Unis, un éventail étonnant de normes façonne discours et pratiques raciales, du macro au micro : de la « règle de l'unique goutte de sang » à l'orthographe d'« autochtone » et de « Noir » avec majuscules, de « blanc » avec minuscule. Je me concentre ici sur six normes qui influencent le discours américain sur les politiques ethnoraciales au Moyen-Orient et en Afrique du Nord.

1. La race est définie de façon restrictive comme un phénotype – la couleur de peau, précisément. Dans le monde postcolonial, ce concept s'applique en Amérique latine et, plus récemment, au Moyen-Orient et en Afrique du Nord : une ligne de couleur, une frontière raciale, est supposée traverser ces sociétés, Soudan inclus.
2. Au sud d'une ligne arbitrairement tracée à travers le Sahara, les termes « race » et « raciste » ne s'appliquent pas. Pourquoi ? Parce qu'il serait inapproprié de catégoriser ces groupes (« subsahariens ») comme des races en l'absence de ligne de couleur entre eux.
3. Cependant, sur la côte swahilie et au Sahel, « race » peut désigner les Arabes noirs (Soudanais, par exemple), les Persans noirs (Shirazis de Zanzibar) et les Touaregs à peau foncée du Sahel – perçus localement comme ayant des origines exogènes[13].
4. Hors des Amériques, la pression occidentale pour « se souvenir » de l'esclavage cible l'Afrique du Nord et le Moyen-Orient, mais épargne le sud de la frontière saharienne – à l'exception de la Mauritanie et du Soudan, États arabes.

[12] Martha Finnemore and Kathryn Sikkink, “International Norm Dynamics and Political Change,” *International Organization* 52 (4) (1998): p. 891. Comme l'a soutenu la philosophe Martha Finnemore, la norme d'intervention humanitaire, par exemple, ne peut être comprise sans examiner la manière dont les mouvements abolitionnistes et de décolonisation ont élargi la définition de l'humanité pour inclure tous les êtres humains (et pas seulement les chrétiens blancs), générant une nouvelle norme selon laquelle tous les êtres humains sont considérés (ou devraient être considérés) comme méritant une protection humanitaire. Martha Finnemore, “Constructing Norms of Humanitarian Intervention,” in *The Culture of National Security: Norms, Identity, and World Politics*, ed. Peter J. Katzenstein (Columbia University Press, 1996), pp. 153–185.

[13] Jonathon Glassman, *War of Words, War of Stones: Racial Thought and Violence in Colonial Zanzibar* (Indiana University Press, 2011).

5. Les racismes anti-Noirs et antisémites sont jugés les plus abominables moralement. D'où l'exportation conjointe de la définition américaine du racisme anti-Noir et des définitions institutionnelles de l'antisémitisme[14].
6. Contraste : le passage d'une catégorie de genre à une autre est largement accepté et, avant janvier 2025, était institutionnalisé aux États-Unis – USAID et Département d'État promouvant des « thérapies de conversion » à l'étranger. À l'inverse, le passage d'une catégorie raciale à une autre est fortement désapprouvé et surveillé, notamment parce que l'identité raciale aux États-Unis peut conférer des avantages matériels – discrimination positive, entre autres[15].

Le 20 janvier 2021, premier jour de sa présidence, Joe Biden promulgue le tout premier décret présidentiel visant à « promouvoir l'équité raciale et le soutien aux communautés défavorisées par le biais du gouvernement fédéral ». Le décret n° 13985 prévoit aussi une « évaluation de l'équité au sein des agences fédérales » pour déterminer si les communautés défavorisées font face à des obstacles systémiques. Quelques jours plus tard, des responsables de l'USAID travaillant dans la région MENA s'en saisissent. Ils lancent leur propre initiative pour évaluer les conditions socio-économiques des minorités ethniques et raciales au Liban, au Yémen et en Libye. L'USAID charge des organisations locales d'étudier leur situation dans les médias, le monde universitaire et la sphère politique.[16] En avril 2022, le Département d'État américain va plus loin. Qualifiant l'inégalité de « défi pour la sécurité nationale », il nomme un Représentant spécial pour l'équité et la justice raciales, chargé de soutenir les communautés marginalisées – raciales, ethniques, autochtones et d'ascendance africaine – à travers le monde.[17] Les institutions américaines – universités, fondations et ambassades – financent depuis longtemps des études et des ateliers sur les minorités ethnoraciales en Amérique latine et en Europe.[18] Au Moyen-Orient et en Afrique du Nord (MENA), en revanche, la plupart des

[14] Sonali Thakkar, *The Re-Education of Race: Jewishness and the Politics of Antiracism in Postcolonial Thought* (Stanford University Press, 2024).
[15] Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor, *Annual Progress Report: The Implementation of the Presidential Memorandum on Advancing the Human Rights of Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer, and Intersex Persons Around the World* (U.S. Department of State, 2024). Lire aussi Rogers Brubaker, *Trans: Gender and Race in an Age of Unsettled Identities* (Princeton University Press, 2016).
[16] Lire le rapport de l’United States Agency for International Development, “The Power of Voice: The Final Tunisia Research Report,” USAID, 24 mai 2021. Programme de l’USAID sur les minorités ethniques et religieuses fondé en 2017. Lire “Advancing Religious Freedom and Pluralism,” USAID (page consultée le 10 février 2025).
[17] Antony Blinken, “Defining Racial Equity,” 14 avril 2022 (page consultée le 10 février 2025).
[18] Comme le relate un ouvrage récemment paru, le travail de fondations américaines telles que Ford et Rockefeller s'est avéré crucial pour faire évoluer les mentalités brésiliennes à l'égard de la « race ». Lire Elizabeth Cancelli,

organisations américaines ont travaillé sur les minorités religieuses, non ethnoraciales – à l'exception de l'Université américaine du Caire, qui a mené des études sur la communauté nubienne d'Égypte au début des années 1960. Le décret présidentiel de Biden a offert une opportunité économique et politique : examiner la « composante raciale » de la marginalisation des minorités ethniques et religieuses.[19] Mais une difficulté surgit pour les décideurs et dirigeants de fondations qui exportent la politique américaine en matière raciale : sa définition même. Comme de nombreux concepts servant à la fois objectifs scientifiques et politiques, la race est notoirement difficile à définir. On distingue trois types de définitions : juridique, académique et vernaculaire. Ce que l'anthropologue Carola Lenz disait de l'ethnicité s'applique aussi à la race : c'est une « catégorie fascinante et ambiguë, à la fois descriptive et évaluative-normative », qui « deviendra une ressource politique et un outil de construction communautaire si importants que les sociologues et anthropologues d'aujourd'hui n'auront d'autre choix que de s'y confronter »[20]. Les responsables de l'USAID et du Département d'État ont vite réalisé que la race était non seulement difficile à définir, mais aussi ardue à traduire en arabe. Les terminologies yéménites et libyennes différaient du langage américain dominant de l'intersectionnalité et du racisme anti-Noir. En 2020, la Fondation Mellon – qui avait précédemment financé un projet intitulé « Race et indigénéité dans les Amériques » – lance le « Projet Race et Moyen-Orient et Afrique du Nord ». L'initiative vise à établir des équivalents de « race » en arabe, turc, persan et autres langues régionales, précisant comment traduire le terme anglais – « *jins* » ou « *'unsur* », par exemple, selon le site web. Pour l'USAID et la Fondation Mellon, la race était manifestement une catégorie positive et émancipatrice, voire un bien public. Pourtant, aucune de ces organisations n'envisageait d'utiliser ce concept au sud du Sahara.

Aux États-Unis, la politique de classification ethnoraciale – intérieure comme étrangère – a longtemps été façonnée par les décisions du Congrès, du Bureau du recensement et du Bureau de la gestion et du budget de la Maison-Blanche.[21] En octobre 1943, le président Roosevelt exhorte le Congrès à abroger la loi d'exclusion des Chinois (adoptée 1882) en reconnaissance du

Gustavo Mesquita, and Wanderson Chaves, *Foundations,U.S. Foreign Policy and Anti-Racism in Brazil: Pushing Racial Democracy* (Routledge, 2023).

[19] Entretien avec Gretchen Birkle, responsable de l'USAID, avril 2024.

[20] Carola Lentz, “‘Tribalism’ and Ethnicity in Africa: A Review of Four Decades of Anglophone Research,” *Cahiers des Sciences Humaines* 31 (2) (1995): pp. 303–328.

[21] Robert C. Lieberman, *Shaping Race Policy: The United States in Comparative Perspective* (Princeton University Press, 2005).

partenariat chinois pendant la Seconde Guerre mondiale. Au début de la guerre froide, les élites de la politique étrangère voient dans la catégorisation des Arabes comme blancs un moyen de nouer des relations avec les États arabes courtisés par l'Union soviétique. En 1944, dans une affaire historique, les Arabes d'Amérique obtiennent le statut légal de Blancs pour « promouvoir des relations plus amicales entre les États-Unis et les autres nations »[22]. L'exportation du modèle américain de classification raciale – alternative ou contrepoids au modèle français « universaliste » d'indifférence à la couleur – découle depuis longtemps des relations État-société et des intérêts géostratégiques. Exemples : le Bureau du recensement reclassant les populations, les compagnies pétrolières américaines exportant Jim Crow au Venezuela et en Arabie.[23] La campagne actuelle de l'administration Trump contre l'USAID et les « politiques raciales » des universités obéit aussi à des considérations nationales et internationales – Haïti, Palestine, Venezuela notamment. Reste une incertitude : la définition de la « race » du Département de l'Éducation repose-t-elle sur le phénotype ou inclut-elle les différences religieuses ?[24]

Le débat sur l'extrapolation des catégories et politiques raciales nationales à l'échelle internationale est loin d'être nouveau. Dès 1916, le philosophe Alain Locke s'interroge sur la façon dont les catégories raciales nationales des États occidentaux influencent le pouvoir impérial. Préfigurant Lénine, il voit dans l'impérialisme une métastase de la race – celle-ci constituant le pivot de la domination économique et politique mondiale contemporaine.[25] Comme Locke, Du Bois consacre une grande partie de sa carrière à définir la race. Il étudie la catégorisation des communautés par le Bureau du recensement américain, compare son pays à l'Europe, l'Amérique latine, l'Afrique et l'Inde. Dans *Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept*, il retrace son évolution : d'une conception de la race comme certitude biologique fondée sur la génétique vers une construction sociale.[26] Depuis, une abondante littérature montre comment la compréhension américaine du concept a évolué – de l’eugénisme vers construction sociale –, tout en restant centrée sur le phénotype et la couleur de

[22] *Ex Parte Mohamed Mohriez*, 54 F. Supp. 941 (D. Mass. 1944).
[23] Robert Vitalis, *America’s Kingdom: Mythmaking on the Saudi Oil Frontier* (Stanford University Press, 2006).
[24] Certains groupes d'étudiants noirs et asiatiques ont déjà été dissous ; on ignore si les associations d'étudiants musulmans et juifs seront visées de la même manière. House Foreign Affairs Committee, “Chairman Mast Exposes Outrageous USAID and State Department Grants,” 5 février 2025; et Zach Montague, “Education Dept. Gives Schools Two Weeks to Eliminate Race-Based Programs,” *The New York Times*, 17 février 2025.
[25] Jeffrey C. Stewart, *The New Negro: The Life of Alain Locke* (Oxford University Press, 2018), p. 262.
[26] W. E. B. Du Bois, *Dusk of Dawn: An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept* (Harcourt, Brace & World, Inc., 1940).

peau. Cette évolution soulève plusieurs questions : la race est-elle une catégorie d'analyse légitime ou une catégorie de pratique ? Lorsqu'elle est employée par les chercheurs, représente-t-elle un outil utile ou une réification essentialiste inappropriée ? Et si elle est utile comme catégorie d'analyse, peut-elle être déployée dans toutes les régions du monde ?

Depuis la Seconde Guerre mondiale, les spécialistes des sciences sociales des deux côtés de l'Atlantique s'efforcent de redéfinir la race en rompant avec l'eugénisme. Parmi les définitions académiques les plus influentes : celle de Michel Foucault. En 1975, il affirme que les politiques étatiques ont joué un rôle déterminant dans la racialisation du monde. Pendant des siècles, les États-nations (« biopouvoir ») ont créé et recréé des différences – des « césures », selon Foucault – au sein des populations humaines, à l'échelle nationale et mondiale, pour mieux les gérer. [27] Certains sociologues, reprenant Foucault, définissent la race comme toute différence humaine pouvant servir de fondement à la domination. Le concept devient ainsi un vaste « mécanisme de tri », voire un « caddie » de variables.[28] D'autres, notamment aux États-Unis et au Royaume-Uni, le limitent aux phénotypes ou caractéristiques physiques spécifiques.[29] La sociologue Mara Loveman observe qu'aux États-Unis, la race est définie comme biologique/phénotypique, l'ethnicité comme culturelle. En Amérique latine, en revanche, la race englobe différences culturelles et biologiques.[30] En bref les conceptions de la différence ethnoraciale sont souvent contingentes et hyperlocales, produisant discours et configurations institutionnelles spécifiques. Quid de l'origine du concept ? Au milieu des années 1970, la plupart des chercheurs y voient un produit de la modernité européenne – daté de 1492, 1648 ou 1776 – coïncidant avec l'expansionnisme occidental. Mais au début des années 1990, des chercheurs européens – généralement moins réticents à employer le terme dans le monde postcolonial – commencent à évoquer des systèmes de croyances racistes et des conceptions de la race hors du monde occidental et avant la modernité.[31] À cette époque, chercheurs européens et américains, désireux

[27] Michel Foucault, *Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France*, 1975–1976, trans. David Macey (Picador, 2003), p. 254.
[28] Voir les chapitres deux et six in Geraldine Heng, *The Invention of Race in the European Middle Ages* (Cambridge University Press, 2019).
[29] Tukufu Zuberi, *Thicker than Blood: How Racial Statistics Lie* (University of Minnesota Press, 2001). Voir aussi Annie Olaloku-Teriba, “Afro-Pessimism and the (Un)Logic of Anti-Blackness,” *Historical Materialism* 26 (2) (2018): pp. 96–122.
[30] Mara Loveman, *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America* (Oxford University Press, 2014).
[31] En 1992, l'historien néerlandais Frank Dikötter publiait *The Discourse of Race in Modern China*, un ouvrage qui analysait les « systèmes de croyances racistes » en Chine, brisant ainsi un tabou. Voir Frank Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China* (Hong Kong University Press, 1992).

d'utiliser la race comme variable causale, s'interrogent : comment traduire ce terme dans des langues non latines – arabe, hindi, chinois ? Quelle catégorie locale, quelle « frontière intérieure » pourrait lui être analogue ?

Ces tensions dans les interprétations des inégalités raciales et du racisme ont alimenté les débats de part et d'autre de l'Atlantique. En 1986, les sociologues Michel Omi et Howard Winant publiaient leur ouvrage désormais incontournable, *Racial Formation in the United States*. Face aux marxistes qui reléguaient la race au second plan derrière la classe, ils affirmaient qu'« aux États-Unis, la race est une catégorie maîtresse », dotée d'un pouvoir explicatif comparable à celui de la classe.[32] *Racial Formation* allait inspirer une abondante littérature sur la politique raciale américaine. En 1990, l'historienne Barbara Fields publiait un essai fondateur qui contestait les sociologues « invoquant la race comme explication historique », et dénonçait la confusion entre race (une idéologie créée pour justifier le racisme) et racisme (une pratique sociale).[33] Plus récemment, dans *Racecraft*, Barbara Fields et la sociologue Karen Fields ont réaffirmé cette position matérialiste : la race n'est pas « un moteur externe de l'histoire » qui « aurait sa propre vie », comme certains sociologues voudraient le faire croire ; « si la race perdure aujourd'hui », c'est « parce que nous continuons de la créer »[34].

Au milieu des années 1990, les positions se sont radicalisées, divisant les chercheurs entre ceux qui voyaient dans la race une variable indépendante puissante et ceux qui dénonçaient un terme flou, « épistémologiquement incohérent » et foncièrement eurocentré et américanocentré. En 1997, le sociologue britannique Stuart Hall décrivait la race comme un « signifiant flottant ». Son étudiant, Paul Gilroy, a approfondi cette analyse dans *There Ain't No Black in the Union Jack*, définissant la race comme « une catégorie politique pouvant revêtir diverses significations »[35]. Aux États-Unis, cette notion de « signifiant flottant » s'est progressivement stabilisée dans les années 1990 : la communauté scientifique a largement rejeté le racisme scientifique et adopté une définition de la race comme construction sociale. Cependant, quelques voix influentes persistent à défendre une vision biologique. Ces « réalistes biologiques de la race » – notamment le biologiste Richard Dawkins, la juriste Amy Wax et le

[32] Michael Omi and Howard Winant, *Racial Formation in the United States* (Routledge, 1986), 106.
[33] Barbara Jeanne Fields, "Slavery, Race and Ideology in the United States of America," *New Left Review* 181 (1) (1990): 95–118. Voir aussi Fields and Fields, *Racecraft*, p. 120.
[34] Fields and Fields, *Racecraft*, pp. 120, 146.
[35] Paul Gilroy, *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation* (Routledge, 1987), p. 38.

linguiste John McWhorter, chroniqueur au New York Times – maintiennent que la race n'est pas une fiction mais bien une réalité biologique. Les définitions académiques se sont par ailleurs depuis longtemps écartées de l'usage militant. Peu après le lancement par Bill Clinton de son « Initiative sur la race » en 1997, Michel Omi constatait : « Il existe un fossé immense entre le rejet scientifique du concept de race et son acceptation populaire comme principe organisateur important de l'identité individuelle et de la conscience collective »[36].

La fin de la Guerre froide a été marquée par des transitions démocratiques en Amérique latine et l'émergence de mouvements amérindiens et afro-descendants, qui se sont souvent réapproprié les catégories d'« autochtone » et de « race »[37]. C'est dans ce contexte que les politologues Mahmood Mamdani et Anthony Marx ont publié leurs études sur la construction raciale et la formation de l'État dans le monde postcolonial, démontrant que les identités raciales et ethniques avaient été construites et juridiquement codifiées par les États coloniaux.[38] Les deux chercheurs ont ainsi défendu une conception matérialiste de la race : celle d'une catégorie et d'une institution d'exclusion produites par l'appareil colonial. Mamdani est allé plus loin en établissant une distinction entre race et ethnicité. Pour lui, « l'ethnicité » renvoyait à l'étiquette appliquée par les dirigeants coloniaux aux groupes jugés indigènes d'Afrique, alors que « les races étaient présumées non indigènes »[39].

L'accueil réservé à ces arguments au sein de la communauté universitaire du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord a été profondément marqué par des décennies de débats sur la définition même de l'Afrique. En mars 1957 fut fondée l'Association des études africaines (ASA), présentée par l'Agence d'information des États-Unis comme une organisation « apolitique » se consacrant « aux problèmes de l'Afrique subsaharienne »[40]. Les responsables du Département d'État et les dirigeants de fondations présents à la réunion inaugurale voyaient dans l'ASA un outil de la

[36] Michael A. Omi, “Chapter 8: The Changing Meaning of Race,” in *America Becoming: Racial Trends and Their Consequences: Volume I*, ed. Neil J. Smelser, William Julius Wilson, and Faith Mitchell (National Academies Press, 2001), 243. Voir aussi Stanley Crouch, *The All-American Skin Game, or, The Decoy of Race: The Long and the Short of It, 1990–1994* (Pantheon Books, 1995).
[37] Jan Hoffman French, *Legalizing Identities: Becoming Black or Indian in Brazil’s Northeast* (University of North Carolina Press, 2009).
[38] Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (Princeton University Press, 1996); et Anthony W. Marx, *Making Race and Nation: A Comparison of South Africa, the United States, and Brazil* (Cambridge University Press, 1998).
[39] Mamdani, *Citizen and Subject*, p. 27.
[40] William G. Martin and Michael O. West, “The Ascent, Triumph, and Disintegration of the Africanist Enterprise, USA,” in *Out of One, Many Africas: Reconstructing the Study and Meaning of Africa*, ed. William G. Martin and Michael O. West (University of Illinois Press, 1999), p. 89.

stratégie américaine visant à contrer l'influence soviétique en Afrique subsaharienne durant la Guerre froide. L'année suivante, le Bureau des affaires africaines matérialisait cette orientation : les décideurs politiques traçaient une frontière claire à travers le Sahara, rattachant le Soudan à la région MENA. La première conférence de l'ASA, exclusivement dédiée à l'« Afrique noire », confirmait ce découpage. Comme l'ont observé les sociologues William G. Martin et Michael O. West, cette insistance sur l'Afrique subsaharienne « marquait bien sûr une rupture nette avec la précédente génération d'études panafricaines, qui privilégiait les liens transfrontaliers entre l'Afrique du Nord, l'Afrique subsaharienne et le reste du monde africain »[41]. Le président fondateur de l'ASA, Melville Herskovits, incarnait cette rupture : il se montrait peu patient envers les universitaires et militants noirs, reprochant à Du Bois et Carter Woodson de « polémiquer » et de faire passer l'émancipation raciale avant la rigueur scientifique.[42]

En octobre 1969, lors de la séance d'ouverture du congrès annuel de l'ASA, un groupe de militants s'est emparé du micro du président de l'association. Il s'agissait de membres du Caucus noir de l'ASA, fondé l'année précédente et qui allait devenir l'African Heritage Studies Association (AHSA). Galvanisée par le mouvement Black Power, lui-même inspiré des luttes politiques du continent africain, cette organisation portait une vision radicalement différente des études africaines. Depuis la tribune, les dirigeants de l'AHSA ont énoncé leurs revendications. Ils exigeaient que l'étude de l'Afrique soit menée « dans une perspective panafricaine » qui ne perpétue pas la « tribalisation des peuples africains par des délimitations géographiques fondées sur les sphères d'influence coloniales »[43]. L'AHSA réclamait en outre une position militante contre le colonialisme et l'apartheid en Afrique, et dénonçait l'exclusion de l'Égypte du champ d'action de l'ASA. « Nous ne faisions que suivre la définition de l'Afrique de l'OUA », rappelle Rashidah Ismaili, romancière de 85 ans vivant à Harlem, faisant référence à l'Organisation de l'Unité Africaine. « Notre slogan à l'époque était : "Pas d'Afrique sans l'Égypte !" "Pas d'Afrique sans Madagascar !" »[44] L'ASA a rejeté ces revendications par un vote majoritaire, préférant maintenir une approche « non raciale ».[45].

[41] *Ibid*., p. 96.
[42] Jerry Gershenhorn, *Melville J. Herskovits and the Racial Politics of Knowledge* (University of Nebraska Press, 2004), p. 106.
[43] Martin and West, “The Ascent, Triumph, and Disintegration of the Africanist Enterprise, USA,” p. 99.
[44] Entretien avec Rashidah Ismaili, 12 novembre 2024.
[45] Martin and West, “The Ascent, Triumph, and Disintegration of the Africanist Enterprise, USA,” p. 101.

Dans son ouvrage *L'Afrique dans le temps du monde*, l'historien sénégalais Mamadou Diouf observe que les écrivains afro-américains furent les premiers à contester le partage colonial (hégélien) de l'Afrique et à concevoir le continent comme s'étendant du Caire au Cap.[46] Frederick Douglass, lors de son voyage en Égypte en 1887, dénonçait l'insistance occidentale à séparer l'Égypte du reste de l'Afrique comme une stratégie visant à justifier l'esclavage et l'infériorité des Noirs : « dépouiller le Noir de tout antécédent honorable », selon ses termes[47]. Alors que la politique coloniale avait isolé l'Afrique du Nord des territoires esclavagistes d'Afrique de l'Ouest, les descendants de ces esclaves américains entreprirent de briser cette division. En revendiquant l'Afrique du Nord, Douglass et Du Bois ne contestaient pas seulement la cartographie impériale, mais également un discours anglo-américain puissant sur l'esclavage saharien, nourri tant par la politique coloniale que par le mouvement abolitionniste. La question de « l'esclavage islamique » s'était imposée comme un enjeu de politique intérieure aux États-Unis et en Grande-Bretagne depuis les guerres barbaresques (1801-1815). Cet esclavage était régulièrement présenté comme le pendant, en pire, de la traite transatlantique. L'esclavage saharien fournit un argument majeur au mouvement abolitionniste, en particulier à travers des ouvrages influents tels que *The African Slave Trade and Its Remedy* du député Thomas Fowell Buxton, qui établissait un parallèle entre les pratiques esclavagistes sahariennes et la traite transatlantique, assimilant la traversée du désert à un « passage du milieu ». Les négriers y apparaissaient sous les traits de « barbares », de « porteurs arabes » et de « Maures cruels »[48]. Ces textes attribuaient systématiquement l'esclavage en Afrique islamique ou dans l'Empire ottoman à la théologie ou aux enseignements islamiques. Ils construisaient par ailleurs une représentation idéalisée de « l'esclavage islamique », doté de sa propre taxonomie raciale et de sa propre cartographie, en miroir du « véritable » esclavage du Nouveau Monde. La première réponse institutionnelle à ce « cadre comparatif » émana des universités et collèges historiquement noirs. Ces établissements furent les pionniers de l'introduction des études africaines aux États-Unis et des premiers cours d'arabe. Des historiens et sociologues noirs tels que Leo Hansberry, W. E. B. Du Bois, Ralph Bunche et Merze Tate s'efforcèrent de redéfinir l'Afrique en y incluant la vallée du Nil.[49] Sur la question de « l'esclavage islamique » ou de la

[46] Mamadou Diouf, *L’Afrique dans le Temps du Monde* (Ròt-Bò-Krik, 2023).
[47] Waldo E. Martin Jr., *The Mind of Frederick Douglass* (University of North Carolina Press, 2000), p. 206.
[48] Thomas Fowell Buxton, *The African Slave Trade and Its Remedy* (London: John Murray, 1839).
[49] Pearl T. Robinson, “Area Studies in Search of Africa,” in *The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines*, ed. David L. Szanton (University of California Press, 2004), p. 129.

« traite des esclaves arabes », Du Bois développait une distinction fondamentale : l'esclavage prémoderne, qui avait présidé à la formation des États et à la centralisation des besoins de main-d'œuvre (de la maison de l'empereur dans la Rome impériale à la fonction publique byzantine), différait structurellement de l'esclavage capitaliste moderne basé sur le système de plantations. Sa classification de l'esclavage en Afrique comme plus « modéré » que l'esclavage américain devait exercer une influence considérable, reprise et nuancée par des chercheurs comme l'historien Walter Rodney et les politologues Cedric Robinson et Ali Mazrui.

Le débat sur l'Afrique, l'islam, la race et l'esclavage s'est poursuivi tout au long de la Guerre froide et au-delà. En 1971, l'historien orientaliste Bernard Lewis publiait *Race et Couleur en Islam,* ouvrage concis cherchant à établir l'existence d'un racisme anti-Noir basé sur la couleur de peau dans des textes islamiques remontant à la période préislamique. Lewis y reconnaissait que « l'assimilation totale de la négritude à l'esclavage, telle qu'elle s'est produite en Amérique du Nord et du Sud, n'a jamais existé dans le monde musulman ». Il précisait : « Il y a toujours eu des esclaves blancs, tout comme des esclaves noirs. Néanmoins, l'association de la négritude à certaines formes d'esclavage a été très répandue. » Sur la base de preuves empiriques limitées, Lewis avançait également que « le développement massif de la traite négrière en Afrique noire » remontait « à la période arabe »[50]. Lewis entendait répondre aux « créateurs de mythes » qui dépeignaient une société islamique dénuée de discrimination raciale. Il visait en particulier Malcolm X, dont l'autobiographie présentait son pèlerinage à La Mecque comme une révélation en matière de relations raciales. Loin de toute « utopie interraciale », affirmait Lewis, une simple lecture des *Mille et Une Nuits* suffisait à révéler le « caractère typiquement alabamien » et « l'impression sudiste » de la vie arabe.

Lewis contestait la classification de Du Bois par une catégorisation alternative qui séparait l'« Orient arabe » de l'Afrique. Selon lui, en Orient arabe, seuls les esclaves blancs accédaient à des postes de pouvoir, les Noirs en étant exclus. Certes, reconnaissait-il, les esclaves noirs parvenaient à de hautes fonctions en Inde musulmane et dans la « zone noire », mais pas dans les « terres islamiques centrales » – affirmation qui répondait directement aux thèses de Du Bois et Malcolm X. L'ouvrage de Lewis provoqua une vague de réactions et de contre-arguments. Il n'en devint pas moins – et reste aujourd'hui – une référence majeure pour les études sur le racisme au Moyen-Orient. Cette littérature s'attachait à démontrer que le racisme anti-Noir

[50] Bernard Lewis, *Race and Color in Islam* (Harper and Row, 1971), p. 28.

préexistait à l'islam dans l'Arabie préislamique et s'était diffusé avec lui, et que l'Orient arabe se distinguait par un racisme particulièrement marqué dans l'exploitation des esclaves africains. Ces confrontations politiques, exacerbés par la résolution de l'ONU de 1975 assimilant le sionisme au racisme, allaient façonner les programmes de recherche en études africaines et moyen-orientales pendant des décennies. Dans *Covering Islam*, Edward Said décrit le milieu des années 1970 comme le moment où « l'esclavage islamique » et le sort des minorités en terres musulmanes sont devenus des enjeux centraux d'un nouveau consensus académique qui « fixe des limites et exerce des pressions »[51].

Au cours des deux décennies suivantes se développa un discours académique sur l'esclavage en « Afrique islamique ». Ce discours renouait avec la pratique coloniale d'exclusion de l'Afrique du Nord du continent africain et érigeait la traite transatlantique en modèle de référence. À quelques exceptions près, ces travaux privilégiaient des explications religieuses ou théologiques de « l'esclavage islamique » et du « commerce islamique ». L'historienne Ann McDougall en propose une synthèse éclairante : « Les "musulmans" prennent des esclaves en provenance d'une Afrique (implicitement) non musulmane ; puis, d'un trait de plume, les "musulmans" deviennent des "Arabes" venus de terres "étrangères" et sont assimilés aux Européens, considérés comme des étrangers, nuisibles et néfastes pour cette entité appelée "Afrique". Les Arabes et les Européens ne sont pas Africains ; les musulmans sont Arabes (et esclavagistes), donc… »[52]. À la fin des années 1970, la vision cosmopolite de l'Afrique défendue par Malcolm X et Du Bois se trouvait neutralisée. La répression d'État, la suprématie blanche et l'activisme sioniste conjuguaient leurs efforts pour entraver les liens entre progressistes noirs et Afrique, particulièrement l'Afrique du Nord. En 1990, Lewis publiait *Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry*, version actualisée de *Color and Prejudice in Islam*, comprenant une section spéciale sur les idées prétendument racistes d'Ibn Khaldoun. Cette figure emblématique, alliée des penseurs panafricains, se voyait transformée en un Arthur de Gobineau nord-africain, chroniqueur et diffuseur du racisme arabo-islamique. Les conceptions de l'Afrique portées respectivement par Herskovits et Lewis ont fini par prévaloir. Le Sahara redevenait une frontière, opposant cette fois une « Afrique arabe » coupable à une « zone noire » victime. Seule

[51] Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (Random House, 2015), p. 144.
[52] E. Ann McDougall, “Discourse and Distortion: Critical Reflections on Studying the Saharan Slave Trade,” *Outre-Mers: Revue d’Histoire* 89 (336–337) (2002): p. 222.

la première se voyait attribuer des étiquettes politiques distinctes – race, colonialisme, colonisation – la seconde en étant épargnée.

À l'aube du XXIe siècle, les attentats du 11 septembre, la seconde Intifada en Palestine et la guerre d'Irak ont profondément transformé le paysage politique racial américain. Ces événements ont déclenché des mutations politiques et raciales tout en ravivant l'intérêt pour la construction de la région et les enjeux de frontière entre l'Afrique et le monde arabe. L'émergence de coalitions pro-palestiniennes sur les campus américains a eu des répercussions multiples : surveillance policière renforcée des étudiants et professeurs, contrôle accru des études sur le Moyen-Orient par le gouvernement fédéral, et tensions exacerbées entre les communautés juive et noire dans le milieu universitaire. Dans ce contexte, le mouvement « Save Darfur » a fait ressurgir la question de « l'esclavage arabe » comme sujet de discorde, en réaction directe aux coalitions pro-palestiniennes rassemblant sur les campus des groupes noirs, arabes, juifs et musulmans.[53] Ce mouvement apparaissait précisément au moment où des théoriciens politiques comme Suzanne Rudolph alertaient sur les dangers d'un « impérialisme des catégories » : les guerres en Afghanistan et en Irak risquaient d'inciter les universitaires à imposer les concepts d'une culture dominante à une culture moins puissante.[54] Sur la question raciale, Paul Gilroy, de son côté, analysait comment universitaires et diplomates américains diffusaient, en parallèle de la guerre contre le terrorisme, des normes raciales spécifiquement américaines. Parmi celles-ci figurait la croyance que les minorités ne peuvent être racistes du fait d'une prétendue « innocence biologique ». Gilroy avertissait que l'exportation de ce « bon sens racial » américain, à l'heure de la popularisation des tests ADN, risquait de ramener la science aux classifications raciales du XVIII[e] siècle.[55]

En 2005, le juriste Sherman Jackson publiait *Islam and the Blackamerican*, où il analysait la transformation du discours universitaire sur la question raciale et l'islam après le 11 septembre

[53] En 1993, par exemple, Charles Jacobs, lobbyiste pro-israélien, fonda l'American l’Anti-Slavery Group afin de surveiller l'« esclavage » en Afrique. Moins de dix ans plus tard, en 2002, il lança le David Project pour contrôler les études sur le Moyen-Orient et déceler tout parti pris anti-israélien. En 2004, face à l'aggravation des massacres dans l'ouest du Soudan, Jacobs lança le mouvement « Save Darfur » destiné à empêcher les « colons arabes » de commettre un génocide contre les « Africains autochtones » et à raviver l'alliance judéo-noire des années 1960.
[54] Susanne Hoeber Rudolph, “The Imperialism of Categories: Situating Knowledge in a Globalizing World,” *Perspectives on Politics* 3 (1) (2005): pp. 5–14.
[55] Gilroy dit: « Affirmer tout cela revient à réaligner la science sur les catégorisations raciales du XVIIIe siècle. » Cité in Gary Younge, “New Roots,” *The Guardian*, 16 février 2006. Voir aussi Paul Gilroy, “Black Fascism,” *Transition* 81/82 (2000): pp. 70–91; et Paul Gilroy, *Darker Than Blue: On the Moral Economies of Black Atlantic Culture* (Belknap Press, 2010), p. 175.

– en particulier les relations entre musulmans « autochtones » et « immigrés », selon sa terminologie[56]. Une nouvelle génération de leaders musulmans s'engageait alors politiquement, voyant dans la race bien plus qu'une simple catégorie du recensement : un outil d'émancipation politique et un terrain de lutte. Ces militants croyaient que l'activisme contre les inégalités et les injustices dans les ghettos pourrait procurer aux musulmans une appartenance politique ou une forme de protection. Plusieurs coalitions de base s'étaient formées entre enfants d'Afro-Américains convertis à l'islam et descendants d'immigrés musulmans. Parallèlement, avocats et universitaires faisaient pression sur le Bureau du recensement pour qu'il abandonne la classification des Américains d'origine moyen-orientale et nord-africaine comme blancs. Cette « blancheur légale », soutenaient-ils, avait deux conséquences néfastes : elle empêchait de comptabiliser les crimes haineux au moment même où les attaques contre les communautés musulmanes se multipliaient, et elle entravait la formation de coalitions politiques. Dans son analyse de ce nouvel activisme, Jackson révélait une norme américaine singulière : les musulmans afro-américains n'avaient pas subi les arrestations massives qui avaient frappé les musulmans « immigrés » après le 11 septembre. Jackson s'interrogeait sur l'origine de cette « protection supplémentaire » – résultait-elle de leur « identité autochtone » ou de leur loyauté envers l'ordre constitutionnel ? Quoi qu'il en soit, il émettait un avertissement : le destin d'Afro-Américains comme Du Bois, Malcolm X et Paul Robeson, qui avaient internationalisé la lutte des Noirs, ne présageait rien de bon pour les jeunes internationalistes musulmans américains qui espéraient que la politique noire puisse leur offrir des normes protectrices ou une « protection supplémentaire ».

L'ouvrage *Islam and the Blackamerican* répondait en partie au livre fondamental de l'historienne Eve Troutt Powell, *A Different Shade of Colonialism*. Celui-ci examine les relations égypto-soudanaises entre 1881 et 1925, période durant laquelle l'Égypte, colonisée par la Grande-Bretagne, voyait ses intellectuels forger une identité nationale et débattre du contrôle du Soudan. Troutt Powell y documente les préjugés anti-Noirs qui traversaient la littérature, le théâtre et les écrits politiques égyptiens, révélant l'émergence d'une conscience raciale égyptienne à l'égard du Soudan et des Nubiens. Qualifiant l'Égypte de « colonisateur-colonisé », elle avance que si le pays fut victime du racisme britannique, la société égyptienne n'en a pas

[56] Sherman A. Jackson, *Islam and the Blackamerican: Looking Toward the Third Resurrection* (Oxford University Press, 2015).

moins intégré les « catégories raciales » européennes. Ces dernières se sont greffées sur des conceptions raciales locales préexistantes, nourrissant ainsi une politique nationaliste envers le Soudan. Dans son ouvrage *A Different Shade of Colonialism*, Troutt Powell a également infléchi subtilement les termes du débat en privilégiant l'expression « traite négrière africaine » à celle, plus ancienne, de « traite négrière arabe ». Consciente de la difficulté d'identifier les descendants d'esclaves, elle précise qu'elle ne cherche pas « l'empreinte biologique des esclaves noirs en Égypte », mais plutôt leur empreinte discursive ou culturelle. Elle distingue par ailleurs l'esclavage égyptien de l'esclavage américain : en Égypte, le métissage n'était pas tabou et, souligne-t-elle, « il est clair que les esclaves africains en Égypte n'ont pas subi la brutalité qui caractérisait le traitement des Noirs dans le Sud des États-Unis. Il n'existait pas de culture de plantation similaire où les familles nucléaires étaient déchirées et où les esclaves étaient soumis à d'horribles sévices physiques »[57].

L'ombre de l'expérience américaine plane néanmoins sur le récit de Troutt Powell. Elle adopte une définition américaine de la race, la réduisant à une différence de couleur de peau ou à une conscience de la couleur, tout en précisant qu'en parlant de race, elle ne veut pas dire « qu'ils [les Égyptiens] étaient eux-mêmes racistes, ni même qu'ils détenaient le pouvoir de discriminer racialement ». Cette conception américaine – qui pose que les minorités ou les peuples colonisés ne peuvent être racistes – transparaît clairement : « Qualifier les Égyptiens du XIXe siècle d'un tel terme obscurcit le débat et leur attribue un pouvoir qui n'existait tout simplement pas »[58]. Or, si les groupes subjugués ou les minorités peuvent manquer du pouvoir collectif nécessaire pour mettre en œuvre des politiques racistes, ils demeurent assurément capables, individuellement, d'actes et de propos racistes. Troutt Powell fait preuve de moins de précaution lorsqu'elle qualifie de « coloniales » les déprédations égyptiennes au Soudan. Difficile de savoir si elle considère que tout expansionnisme étatique sur le continent africain – éthiopien ou rwandais, par exemple – relève d'un « colonialisme interne », ou si seule la domination prétendument fondée sur la couleur de peau exercée par l'Égypte sur le Soudan mérite ce qualificatif. Mais *A Different Shade of Colonialism* reflétait un contexte politique et un changement de discours, mêlant des clichés anciens – telle la comparaison entre l'Atlantique et le Sahara, ou la présentation des Arabes comme envahisseurs coloniaux en Afrique du Nord – à des arguments plus contemporains. Parmi

[57] Eve M. Troutt Powell, *A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan* (University of California Press, 2003), p. 144.
[58] *Ibid*., p. 16.

ceux-ci figuraient l'idée que le racisme est prémoderne, précolonial, universel et peut avoir de multiples origines, ainsi que la tendance croissante à étendre les concepts de race et de colonialisme au-delà des frontières occidentales.

A Different Shade of Colonialism allait susciter de nombreux débats. Des historiens ont rappelé que l'Égypte se trouvait alors sous domination ottomane, ce qui complique toute interprétation : l'expansionnisme au Soudan traduisait-il une volonté égyptienne, ou était-il dicté par des intérêts matériels ou des fantasmes raciaux ottomans ?[59] La notion de « race sans racistes » a soulevé des critiques contradictoires. Certains contestent l'introduction du concept de race lui-même, jugeant ce concept flou en l'absence de définition claire, d'équivalent local ou de traduction appropriée. D'autres, à l'inverse, interrogent la prudence de l'auteure : comment justifier cette réticence à qualifier les Égyptiens de racistes alors qu'ils dominaient, stigmatisaient et réduisaient en esclavage les Africains ?[60] Au milieu des années 2000, un nouveau consensus a émergé dans le champ académique. L'identité des États nord-africains modernes se serait construite en opposition simultanée à un adversaire européen blanc « extérieur » et à un autre africain noir « intérieur ». Cette double construction rappelle l'identité nationale américaine blanche contemporaine, elle aussi forgée contre un autre africain « intérieur » et un monde islamique extérieur. Dans ce contexte, l'idée d'une conquête arabe de l'Afrique du Nord, pensée comme parallèle à la colonisation européenne des Amériques, a retrouvé une certaine popularité.[61]

En 2011, l'historien Bruce Hall publiait *A History of Race in Muslim West Africa, 1600-1960*, étude majeure des « arguments raciaux » au Sahel qui proposait une théorisation transnationale et transhistorique de la race. En privilégiant la « pensée raciale », Hall consolidait le tournant culturel des études sur la race. Il réfutait catégoriquement l'argument matérialiste selon lequel la race constitue un phénomène moderne, tel que l'avaient récemment soutenu les interprétations de Mamdani sur les conflits du Darfour et du Rwanda.[62] Sa thèse centrale

[59] Sur la question des intérêts matériels par rapport aux « mythes de l’empire », voir Jack Snyder, *Myths of Empire: Domestic Politics and International Ambition* (Cornell University Press, 1991).
[60] Maurita Poole, “Poole on Powell, ‘A Different Shade of Colonialism: Egypt, Great Britain, and the Mastery of the Sudan,’” *H-Gender-MidEast*, juin 2004.
[61] Deborah Kapchan, *Traveling Spirit Masters: Moroccan Gnawa Trance and the Global Marketplace* (Wesleyan University Press, 2007); et Cynthia J. Becker, *Blackness in Morocco: Gnawa Identity through Music and Visual Culture* (University of Minnesota Press, 2020).
[62] Mahmood Mamdani, *Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda* (Princeton University Press, 2001).

affirmait que la race existait en Afrique et en Asie bien avant l'impérialisme européen : « il existe des histoires africaines de la race qui ne se soumettent pas aux logiques coloniales »[63]. Selon Hall, la diffusion de l'islam au XVIIe siècle avait conféré une importance croissante à la généalogie arabe. « Les intellectuels locaux insistaient sur le fait que les liens patrilinéaires avec des ancêtres arabes, quelle que soit leur couleur de peau actuelle, les rendaient blancs », explique-t-il, ajoutant que « l'absence de liens généalogiques avec des ancêtres arabes musulmans était ce qui rendait une personne noire À leur arrivée, les colonialistes français auraient ainsi trouvé ces discours et ces catégories déjà établis, qu'ils se sont contentés d'adopter. Les critiques lui ont reproché de ne pas avoir examiné l'évolution du contenu de ces étiquettes au fil du temps, ni analysé comment le colonialisme avait institutionnalisé des catégories préexistantes – Arabe et Berbère, Hutu et Tutsi – en leur assignant de nouvelles significations, généalogies, droits et rôles spécifiques dans l'administration coloniale. L'ethnographe Karen Weitzberg et le politologue Alden Young, dans leur analyse de l'état actuel des connaissances, contestent l'idée que la montée du « chauvinisme arabe » au Sahel au XXe siècle résulte d'une « histoire ininterrompue » d'antinoirisme en Afrique de l'Ouest musulmane, soulignant que le racisme anti-Noir connaît des périodes d'accalmie et d'exacerbation selon les époques.[64] Une autre critique fondamentale portait sur la méthodologie même : pourquoi réduire toutes les différences au Sahel – lignée, langue, couleur de peau, qabila, clan, caste, ethnie et classe sociale – à la seule notion de race ? Pour insinuer du racisme ? Hall justifie son usage du concept de race – employé de manière interchangeable avec le racisme – par sa « fonction heuristique pour les lecteurs » qui « facilite les comparaisons historiques »[65]. Dans des réponses ultérieures, Hall a ajouté une dimension pragmatique : le terme « race » serait plus efficace pour obtenir des ressources. Il évoque son expérience au Caire, où il aidait des réfugiés du Soudan du Sud à remplir des formulaires auprès de l'UNRWA. Il avait constaté qu'invoquer la race comme motif de persécution augmentait significativement les chances d'obtenir le statut de réfugié, comparé à la mention de la nationalité. Ce pragmatisme soulève des questions épineuses. Certes, partout en Afrique, des militants débattent de l'opportunité d'utiliser des termes comme « race » et « indigénéité » pour faire valoir leurs revendications auprès des institutions locales et

[63] Bruce S. Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600–1960* (Cambridge University Press, 2011), p. 2.
[64] Alden Young and Keren Weitzberg, “Globalizing Racism and De-Provincializing Muslim Africa,” *Modern Intellectual History* 19 (3) (2022): p. 924.
[65] Hall, *A History of Race in Muslim West Africa, 1600–1960*, p. 13.

internationales – des choix aux conséquences matérielles considérables.[66] Mais un chercheur doit-il se prononcer sur ce sujet ? Les choix méthodologiques de Hall rappellent la mise en garde du sociologue Rogers Brubaker et de l'historien Frederick Cooper contre l'adoption de « catégories de pratique », telles que la race ou la nation, comme catégories d'analyse.[67] (En d'autres termes, le simple fait que les Tutsis aient été considérés comme une race dans la Première République du Rwanda ne fait pas d'eux une « race » au sens analytique.) Hall utilise la race simultanément comme catégorie d'analyse et de pratique. Cette approche soulève une question troublante : est-il légitime pour un historien américain d'encourager les Africains à adopter la notion de race pour s'inscrire dans une lutte noire mondiale, comme s'ils souffraient d'une fausse conscience ? Cette propension à mobiliser la race peut s'avérer problématique. Dans *War of Stones, War of Words*, récit captivant de la révolution zanzibarite, l'historien Jonathan Glassman adopte une démarche similaire. Il définit la race comme une catégorisation des êtres humains autour de « métaphores de descendance », écho aux définitions coloniales impliquant des racines exogènes. Il étend cette définition à l'époque précoloniale. Pourtant, en dernière page, il conclut que les chercheurs devraient « s'efforcer d'abandonner complètement la race comme catégorie d'analyse »[68].

Le débat n'est pas clos. Dans son essai « La race en Afrique », le regretté poète et critique littéraire nigérian Harry Garuba établit une distinction nette entre les conceptions précoloniales et postcoloniales de la différence :

---

[66] Par exemple, dans les années 1980, les Afro-Mauritaniens ont commencé à se définir comme une « race », notamment pour toucher le public américain. E. Ann McDougall, « The Politics of Slavery in Mauritania: Rhetoric, Reality and Democratic Discourse », *The Maghreb Review* 35 (3) (2010) : pp. 259–286.

[67] Brubaker et Cooper écrivent : « La réification est un processus social, et non seulement une pratique intellectuelle. À ce titre, elle est au cœur des politiques de l’« ethnicité », de la « race », de la « nation » et autres « identités » supposées. Les analystes de ce type de politique devraient s’attacher à rendre compte de ce processus de réification. Il leur faut chercher à expliquer les processus et les mécanismes par lesquels ce que l’on a appelé la « fiction politique » de la « nation » – ou du « groupe ethnique », de la « race » ou d’autres « identités » supposées – peut se cristalliser, à certains moments, en une réalité puissante et convaincante. Mais il convient d’éviter de reproduire ou de renforcer involontairement cette réification en adoptant sans esprit critique des catégories de pratique comme catégories d’analyse.» Rogers Brubaker et Frederick Cooper, « Beyond ‘Identity’ », *Theory and Society* 29 (1) (2000) : p. 5.

[68] Jonathon Glassman, *War of Words, War of Stones: Racial Thought and Violence in Colonial Zanzibar* (Indiana University Press, 2011), p. 302. À propos de l’association, par le régime colonial, de la race à une ascendance exogène, Mamdani écrit : « Que signifiait être construit comme une race plutôt que comme une ethnie ? Dans les colonies africaines, seuls les “autochtones” étaient considérés comme appartenant à des groupes ethniques. Les non-autochtones étaient identifiés comme des races. Tandis que les ethnies étaient qualifiées d’autochtones, les races étaient présumées non autochtones.» Mahmood Mamdani, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda* (Princeton University Press, 2001), p. 27.

> « Ces manifestations pré-modernes et précoloniales d'auto-identification et de préjugés au sein des groupes ne constituaient pas des distinctions raciales au sens moderne du terme, pour trois raisons fondamentales qui définissent la race comme une catégorie propre à la modernité. Premièrement, elles étaient plus fluides et flexibles que ce que la race connote aujourd'hui. Deuxièmement, elles ne visaient pas à construire un soi homogène par rapport auquel un autre différent pourrait être opposé de manière binaire. Troisièmement, elles n'étaient pas intégrées à un système de production du savoir définissant des modes de connaissance, des manières de voir et d'appréhender la réalité sociale et le monde. »[69]

La discussion sur la construction des frontières et l'exception islamique se poursuit également. L'anthropologue Jemima Pierre interroge la persistance d'une dichotomie entre l'Afrique du Nord et l'Afrique subsaharienne qui continue de structurer les études africaines. Elle observe la multiplication de travaux qui font remonter la notion de race en Afrique à l'arrivée de l'islam. Parallèlement, dans une sorte de prophétie autoréalisatrice, d'autres termes – « tribu » et « parenté » – sont mobilisés pour désigner les phénomènes similaires en dehors de l'Afrique islamique. Cette dichotomie ne se limite pas au monde académique : elle imprègne également les politiques publiques. En août 2022, lors de sa déclaration sur l'équité raciale dans la politique étrangère américaine aux Nations Unies à Genève, Desirée Cormier-Smith, représentante spéciale des États-Unis pour l'équité raciale et la justice, a détaillé le travail de son bureau auprès des communautés marginalisées au Moyen-Orient et en Afrique du Nord, ainsi qu'au Sahel. Elle a spécifiquement évoqué « la Mauritanie, le Mali et le Niger », où « les États-Unis soutiennent une meilleure intégration sociale et une autonomisation économique des anciens esclaves héréditaires »[70]. L'omission criante de l'Afrique non islamique dans ce rapport a poussé les journalistes à interroger Cormier-Smith : que faisait son bureau pour lutter contre les pratiques d'exclusion en Guinée-Bissau, en Namibie, en Afrique du Sud et au Zimbabwe ?

Le 22 septembre 1964, à Djeddah, en Arabie saoudite, Malcolm X accordait une interview au journal *Al-Bilad*. Au beau milieu d'une conversation à bâtons rompus sur le pouvoir d'achat des Afro-Américains et l'importance de la langue arabe, le journaliste saoudien Mohammed El-Ghazzouli posa à son interlocuteur américain une question personnelle : « Me pardonneriez-vous si je vous posais une question assez personnelle ? […] Je remarque que vous n'êtes pas de couleur [*mulawan*] au sens où les personnes de couleur l'entendent. Je veux dire, en

[69] Harry Garuba, « Race in Africa: Four Epigraphs and a Commentary », *PMLA* 123 (5) (2008): pp. 1640–1648.
[70] “The Critical Role of Racial Equity and Justice in U.S. Foreign Policy”, U.S. Department of State, 31 août 2022.

termes de couleur de peau, vous ressemblez à n'importe quel Oriental [*sharqui*] »[71]. Malcolm X répondit en riant [*dahikan*] : « Aux États-Unis d'Amérique, on considère comme "de couleur" toute personne dont l'ascendance [*asluhu*] remonte, de près ou de loin, au continent africain. Cela signifie que la majorité des habitants du monde arabe seraient considérés comme "de couleur" aux yeux des Américains. » L'attrait de Malcolm X pour le Soudan, l'Égypte et la vallée du Nil est bien connu, de même que sa prise de conscience raciale à La Mecque, où il observa des pèlerins blonds aux yeux bleus circambulant autour de la Kaaba : « C'était la première fois de ma vie que je ne les voyais pas comme des hommes "blancs"… [ils] ne se considéraient pas comme blancs »[72]. Son journal de voyage montre qu'à l'étranger, Malcolm X passait beaucoup de temps à expliquer les mœurs raciales américaines, en particulier la règle de l'unique goutte de sang. Il prenait alors conscience que le système de classification raciale américain était difficilement transposable ailleurs.[73] Jusqu'à ses derniers jours, il maintint que les Nord-Africains et les Moyen-Orientaux n'étaient pas blancs et que la région MENA ne devait pas être considérée comme telle – position prise des décennies avant que les Américains d'origine arabe et iranienne ne commencent à contester le critère de « blancheur obligatoire » imposé par le Bureau du recensement. Le *New York Times* allait pourtant contredire immédiatement le message du leader afro-américain avec ce titre : « Malcolm X satisfait de l'attitude des Blancs lors de son pèlerinage à La Mecque »[74].

La vision occidentale séculaire présentant l'islam comme indissociable de l'esclavage et du partage de l'Afrique a connu une brève remise en question. Les mouvements noirs aux États-Unis et des figures postcoloniales comme l'empereur éthiopien Haïlé Sélassié et le président égyptien Gamal Abdel Nasser aspiraient à ancrer leurs pays dans l'Afrique. Depuis cinquante ans, cependant, un contre-mouvement s'emploie à démontrer que l'esclavage islamique était comparable à l'esclavage transatlantique et à présenter la région MENA comme particulièrement raciste. Cette représentation repose notamment sur la définition de la région MENA et de ses

[71] “Malcolm, aw Malik Al-Shabazz, Muslim Amriki Mutahamis” [Malcolm, or Malik Shabazz, an Impassioned American Muslim], *Al-Bilad*, 22 septembre 1964.
[72] M. S. Handler, “Malcolm X Pleased by Whites’ Attitude on Trip to Mecca,” *The New York Times*, 8 mai 1964, p. 38.
[73] Herb Boyd and Ilyasah Al-Shabazz, eds., *The Diary of Malcolm X: El-Hajj Malik El-Shabazz, 1964* (Third World Press, 2014).
[74] Pour une œuvre contemporaine qui considère « l’Afrique du Nord » comme blanche, comme « la grande zone frontalière où le blanc finit et rencontre la zone où le noir commence », voir Leon Carl Brown, « Color in Northern Africa », *Dædalus* 96 (2) (Printemps 1967) : pp. 464–482.

habitants comme « blancs ». Il s'agit de la seule communauté blanche non européenne d'Amérique et de la seule région du monde postcolonial catégorisée comme blanche par le Bureau du recensement.[75] Cette catégorisation a facilité l'exportation de diverses normes raciales américaines – certaines actuellement valorisées, d'autres désormais discréditées et inacceptables aux États-Unis. Face à cette situation, les militants du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord (MENA) mènent campagne pour la reconnaissance de leur statut de minorité. Leur démarche repose sur la conviction que la catégorisation ethnoraciale au niveau national influence la construction de la région sur la scène internationale. Ils espèrent que l'obtention du statut de personne non blanche aux États-Unis leur offrira non seulement une certaine protection, mais transformera également la perception et la représentation de la région MENA/SWANA (Asie du Sud-Ouest et Afrique du Nord). Cet interventionnisme racial américain dans d'autres pays suscite, à juste titre, des résistances. Les chercheurs qui expliquent la domination omanaise sur Zanzibar ou la présence égyptienne au Soudan par des facteurs culturalistes ou textualistes refuseraient d'appliquer la même logique ailleurs. Imagineraient-ils d'expliquer la présence de dizaines de milliers de soldats noirs et latino-américains en Irak et en Afghanistan par des écrits chrétiens latino-américains ou une idéologie afro-pessimiste ? Que penserions-nous si les gouvernements japonais ou chinois finançaient des recherches dans les universités et centres urbains américains pour démontrer que les crimes haineux contre les Asiatiques résultent de la suprématie latine ou de l'afrocentrisme, plutôt que de processus structurels ?

La sociologue Zakia Salime s'est récemment interrogée sur les raisons pour lesquelles le sujet de la race et du racisme en Afrique du Nord et au Moyen-Orient est devenu un champ de recherche théorique si actif ces dernières années.[76] Les travaux récents sur « l'esclavage islamique » et le « colonialisme arabe » semblent servir deux objectifs distincts. Le premier relève d'une forme de prudence académique. Alors que des guerres civiles ravageaient la région, se concentrer sur les méfaits arabes offrait aux chercheurs occidentaux un moyen sûr d'aborder une région fascinante mais controversée. Étudier la marginalisation des Amazighs au Moyen-

[75] Depuis des décennies, Helen Samhan, de l'Arab American Institute, milite pour l'ajout d'une case « MENA » au recensement : « Ce à quoi je m'oppose, c'est que pratiquement toutes les populations immigrées hors d'Europe, à l'exception de la nôtre, soient considérées comme des minorités. Les Asiatiques, les Africains et les Latino-Américains sont considérés comme non blancs et peuvent prétendre aux quotas réservés aux Afro-Américains. Les Sud-Asiatiques et les Pakistanais, dont la situation économique est si proche de celle des Arabes, bénéficient d'un statut de minorité géographique.» (Entretien avec Helen Samhan, Arab American Institute, mai 2011)
[76] Zakia Salime, “Decolonizing the Race Debate about North Africa,” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 44 (3) (2024): pp. 407–412.

Orient et en Afrique du Nord expose à moins de risques de censure ou d'attaques qu'étudier la privation des droits civiques des Arabes ou le racisme anti-arabe. Le second objectif est plus idéologique. En déplaçant le discours – de l'affirmation de Du Bois selon laquelle l'esclavage transatlantique différait fondamentalement de ses homologues saharien et de l'océan Indien vers l'affirmation contemporaine de leur analogie –, ces travaux prétendent démontrer que la véritable singularité, en matière d'esclavage, tient au fait que les États-Unis sont le seul pays à avoir affronté et surmonté leur passé racial. Le discours glisse ainsi d'un exceptionnalisme américain négatif vers un exceptionnalisme positif.

Un thème récurrent traverse cette nouvelle littérature : la « suprématie arabe » et la pratique répandue en Afrique islamique de l'« amélioration généalogique », par laquelle on cherche à acquérir une noble lignée arabe, en particulier le statut de chérifien ou de sayyid. L'institution du statut de chérifien – qui revendique la descendance du prophète Mahomet – reste très présente dans le monde islamique. Souvent opposée à la descendance d'esclaves, elle façonne les hiérarchies ethnoraciales, les systèmes de castes et une multitude de pratiques d'exclusion. Cette observation, quoique exacte, pâtit d'un vide institutionnel. L'approche idéationnelle se préoccupe peu de comprendre comment les États institutionnalisent et privilégient l'ascendance arabe à travers leurs politiques fiscales ou éducatives. Elle ignore également quels régimes ont tenté de démanteler le système charia pour combattre la hiérarchie ethnoraciale.[77] L'identité arabe (musulmane) y est souvent présentée comme une donnée transhistorique, porteuse d'un « racisme religieux à connotation raciale »[78].

Les normes et limites définissant qui, aux États-Unis, peut dénoncer le racisme, quel groupe social peut ou ne peut pas être raciste, et par extension quelles régions du monde peuvent être racialement catégorisées ou qualifiées de racistes, évoluent constamment. Cette évolution résulte en grande partie des contestations menées par les communautés noires et juives. Dans le paysage politique américain, les mouvements nationalistes noirs et juifs ne disposent pas seulement d'une influence institutionnelle considérable. Ils détiennent également la capacité de définir des normes raciales et d'employer l'étiquette « raciste » d'une manière que l'opinion

[77] Au Yémen, par exemple, après la révolution de 1962, les autorités ont tenté d'abolir le système de castes lignagères qui existait dans le nord du pays depuis le IXe siècle. Il s'agissait d'une hiérarchie ethnoraciale dominée par les *sada*, qui se prétendaient hachémites et descendants du Prophète, avec les *qada* comme intermédiaires, et les *akhdam*, d'origine est-africaine, au bas de l'échelle, chargés des tâches subalternes (comme le balayage des rues). Marieke Brandt, *Tribes and Politics in Yemen: A History of the Houthi Conflict* (Oxford University Press, 2017).
[78] Chouki El Hamel, *Black Morocco: A History of Slavery, Race, and Islam* (Cambridge University Press, 2013), p. 104.

publique américaine jugerait inappropriée si elle était retournée contre eux. L'Amérique contemporaine confère aux identités noire et juive un statut moral particulier, une forme de hiérarchie qui procure à leurs membres liberté d'expression, respect et – selon les termes de Sherman Jackson – une protection accrue. Cette position privilégiée pousse certains groupes à rechercher des alliances avec les communautés noires et juives, dans l'espoir de bénéficier par rayonnement de cette influence positive Le résultat est double : les groupes juifs façonnent les normes du discours américain sur Israël, la Palestine et le Moyen-Orient en général, tandis que les mouvements noirs façonnent les normes du discours sur la question raciale aux États-Unis et en Afrique. La représentation de la zone intermédiaire – « l'Afrique islamique » – naît précisément de cette dynamique politique entre Noirs et Juifs, où les définitions de la race et de l'antisémitisme se font écho. Les massacres de Gaza exacerbent ces problématiques : à qui faut-il se référer lorsqu'on parle de Gaza ?

La vision d'une race immuable et d'un continent africain divisé entre zones arabe et noire semble avoir atteint son apogée. L'opinion des universitaires noirs est cependant en train d'évoluer. En 2022, au plus fort du mouvement « woke », Alden Morris adressait une lettre aux jeunes sociologues. Cet auteur de *The Scholar Denied: W. E. B. Du Bois and the Birth of Modern Sociology*, ouvrage qui avait ravivé l'intérêt pour le sociologue afro-américain, y affirmait que le moyen le plus efficace de décoloniser la sociologie consistait à présenter aux étudiants « des producteurs de savoir du passé ou du présent qui étaient noirs ». Il citait notamment : « Ibn Khaldoun, Frederick Douglass, Sojourner Truth, W. E. B. Du Bois »[79]. Plus récemment, Ta-Nehisi Coates, en tournée pour promouvoir son livre *The Message*, formulait une position radicale : « Je vis pour le jour où je ne serai plus racialement noir… Je ne vis pas pour le jour où l'ethnicité noire ou la culture noire disparaîtront, mais l'idée que nous appartenions à des races est un mensonge. » Il ajoutait cette question fondamentale : « Comment écrire contre son oppresseur, son esclavagiste, son ségrégationniste… sans utiliser son langage, qui a remodelé la réalité ? »[80]

Aux États-Unis et à l'étranger, un contre-discours a émergé dans les années 2020. Il remet en question le nationalisme méthodologique et le tournant culturaliste qui ont dominé les deux dernières décennies. Une nouvelle génération de chercheurs produit des travaux sur les inégalités

[79] Aldon Morris, “Reflections for Young Sociologists to Consider,” *Berkeley Journal of Sociology*, 29 juin 2022.
[80] Ta-Nehisi Coates, “Notes on James Baldwin’s Words,” interview par Razia Iqbal, WNYC, 21 septembre 2024.

ethnoraciales qui, malgré de nombreux obstacles, privilégient le travail de terrain et mobilisent des variables et concepts locaux. Pour reprendre les termes de Morris, ils déploient des outils subalternes, et non seulement ceux des maîtres. Certains vont encore plus loin en s'affranchissant complètement des concepts et cadres théoriques américains. L'ouvrage très apprécié de l'historien Rudolph T. Ware III, *The Walking Quran,* illustre cette tendance. Il est à la fois loué et critiqué pour son refus des théories sociales occidentales dans sa compréhension de l'héritage de l'esclavage en Afrique de l'Ouest, choisissant plutôt de privilégier les cadres d'analyse locaux.[81] De même, l'ethnographie de A. George Bajalia sur les migrants ouest-africains au Maroc n'évoque pas le concept de race, lui préférant celui de « différence » – une approche similaire à celle des recherches récentes sur les migrants africains à Oman, qui utilisent le marqueur local de la *nisba*.[82] Ces travaux récents soulèvent des questions fondamentales : peut-on parler de racisme sans évoquer la race ? Peut-on parler de race lorsque les individus ne sont pas catégorisés, formellement ou informellement, en catégories raciales ? Aux États-Unis, l'esclavage racial s'est développé dans un contexte spécifique : une majorité blanche libre face à une minorité noire réduite en esclavage. Comment dès lors aborder les questions de race et d'héritage de l'esclavage dans des sociétés où tous n'étaient pas libres – et ne le sont toujours pas ?

Un changement générationnel s'opère : des chercheurs d'origine africaine, moyen-orientale et musulmane émergent comme producteurs de savoir et s'approprient les problématiques. Ainsi, le Darfour ne peut plus être instrumentalisé en 2024 pour contrer l'activisme palestinien, comme ce fut le cas en 2004. Qu'il s'agisse des travaux de l'anthropologue Summaya Kassamali sur le système de la kafala au Liban et la construction raciale des Sri Lankais, ou de ceux de Mayada Madbouly sur l'activisme nubien et le rôle des organisations internationales et des universités américaines dans la promotion des conceptions raciales les plus récentes, cette nouvelle génération de recherches dépasse le cadre cloisonné du Département d'État, des études régionales et de la comparaison Est-Ouest, pour privilégier les comparaisons à travers le Sahara et la mer Rouge.[83] Ces recherches mettent en lumière une profonde ironie : les

[81] Rudolph T. Ware III, *The Walking Qur’an: Islamic Education, Embodied Knowledge, and History in West Africa* (The University of North Carolina Press, 2014).
[82] A. George Bajalia, “Doing Barzakh, Making Boza: Betwixt and Between Migration and Immigration in Tangier,” *The Cambridge Journal of Anthropology* 41 (1) (2023): pp. 17–33. Voir aussi Nathaniel Mathews, *Zanzibar Was a Country: Exile and Citizenship between East Africa and the Gulf* (University of California Press, 2024).
[83] Sumayya Kassamali, “Understanding Race and Migrant Domestic Labor in Lebanon,” *Middle East Research and Information Project* 299 (2021); Mayada Madbouly, “Au Delà de la Complainte: Sociologie des Constructions Mémorielles Nubiennes en Égypte” [Beyond the Lament: Sociology of Nubian Memorial Constructions in Egypt]

États-Unis déploient des programmes de lutte contre le racisme arabe envers les Nubiens et les Berbères, lancent des initiatives de « mémorisation » de l'esclavage, tout en armant et finançant des régimes brutaux, en alimentant des guerres en Palestine, en Irak et en Libye, et en exportant un ensemble de discours anti-arabes. Les discours médiatiques et autres abordent ces questions. Elles s'interrogent également sur la manière de lutter contre les inégalités ethnoraciales au sein des populations stigmatisées. Comme l'a récemment demandé l'anthropologue Nisrine El Amin, qui étudie l'accaparement des terres par les Émiratis au Soudan : « Comment aborder tous ces sujets sans alimenter le racisme anti-arabe ? »[84]. Une voie de décolonisation de l'étude de la domination ethnoraciale au Moyen-Orient et en Afrique du Nord consiste à s'attaquer d'abord au problème global du racisme anti-arabe et anti-musulman – ses origines et sa mondialisation –, reconnaissant qu'un calcul racial sous-tend nombre de politiques occidentales. Parallèlement, tout projet de recherche ou politique visant à améliorer le sort d'une communauté minoritaire devrait valoriser le travail des chercheurs et militants antiracistes locaux, et indiquer clairement que d'autres communautés bénéficieront également de ces mesures. Décoloniser le discours sur la race et l'esclavage au Moyen-Orient et en Afrique du Nord (et plus largement en Afrique) représente un défi de taille. Le contexte autocratique complique la tâche. De plus, la demande pour ce discours et cette « prise de conscience raciale » émane principalement des États-Unis, non de la région MENA elle-même. Malgré ces obstacles, un contre-discours germe dans le monde universitaire, la culture populaire et le monde de l'art, même s'il demeure sous de fortes contraintes politiques.

Avec ses plafonds de chaume et ses portes cintrées, la Maison Bin Jelmood se dresse, discrète, au milieu des gratte-ciel du centre-ville de Doha. Ce petit bâtiment recèle une histoire tragique. Jusqu'à l'abolition de l'esclavage au Qatar en 1952, sa cour intérieure grouillait d'esclaves d'Afrique de l'Est, entassés pour être vendus. En 2015, sous la pression américaine et internationale, la Maison Bin Jelmood est devenue le premier musée du monde arabe à commémorer l'esclavage. La galerie – mélange d'archives, de photos, de sons et d'installations vidéo – offre un regard sans concession sur l'histoire de l'esclavage au Qatar, mais se présente également comme une réfutation du discours dominant aux États-Unis. À l'entrée, une citation

(PhD diss., Université Paris Nanterre, 2022); et Mérième Ihsan, “Des identités (dé)politisées? Les enjeux de catégorisation des Nubiennes en Égypte,” *L’Année du Maghreb* 27 (2022): pp. 41–56.

[84] Nisrin Elamin, “Sudan’s Counterrevolutionary War”, conférence présentée au Centre d’études sur l’Afrique et la diaspora africaine, Université de New York, le 9 octobre 2024.

d'Abraham Lincoln (« Si l'esclavage n'est pas un mal, rien ne l'est ») est projetée sur un mur, juste au-dessus d'un portrait de la cheikha Muza Bint Nasser et de sa déclaration selon laquelle la liberté est un « moteur » de l'histoire humaine. L'exposition s'ouvre sur un exposé retraçant l'histoire de l'esclavage à travers le monde, avec des cartes, des photographies et des récits d'affranchissement et d'intégration. Une section consacrée aux tests ADN examine les origines mixtes des Qataris, soulignant que la race est une construction sociale et réfutant les théories raciales. Des installations vidéo et sonores présentent des témoignages de descendants d'esclaves amenés pour répondre aux besoins de l'économie perlière et d'esclaves réduites en esclavage comme concubines. Des entretiens avec des universitaires américains, comme l'historien soudanais Ahmed Sikainga, mettent en lumière les différences entre l'esclavage trans-océan Indien et l'esclavage transatlantique, tentative manifeste de contrer la tendance occidentale à assimiler les deux. Une autre plaque indique que, faute de grands latifundia de travail dans le Golfe, comparables aux plantations américaines, il existe un « manque de conscience collective » et de « conscience diasporique » dans cette région. On y trouve toutefois des « survivances culturelles » d'Afrique de l'Est, comme le *zar* et le *tamboura*.

Un couloir traversant la Bin Jelmood House abrite une galerie murale consacrée au sort des travailleurs migrants au Qatar, victimes du système controversé de la kafala et de l'« esclavage contractuel ». Les textes de l'exposition détaillent les efforts de Doha pour combattre la traite des êtres humains et l'« esclavage moderne ». Mais c'est la dernière série de portraits qui retient l'attention : elle présente des travailleurs agricoles mexicains aux États-Unis – les *braceros* contemporains – et explique que les travailleurs migrants aux États-Unis et au Royaume-Uni sont illégalement liés par des « contrats d'esclavage ». Cette section finale – réponse sans détour au discours occidental sur l'exception arabe – a profondément irrité les critiques occidentaux, qui ont balayé d'un revers de main cette « prise en compte des responsabilités »[85]. L'ironie de la situation n'échappe à personne : le premier musée de l'esclavage du monde arabe, situé à une demi-heure de la base aérienne américaine d'Al Udeid, célèbre la liberté et Abraham Lincoln tout en pointant du doigt les pratiques d'« esclavage » qui perdurent dans la métropole.

[85] Michael Foley, “Doha Letter: Museum of Slavery Casts Light on Plight of Migrant Workers Everywhere,” *The Irish Times*, 16 janvier 2024.

Traduit de l’anglais par Sophie Schrago

« Esclavage arabo-islamique » : un terme problématique pour une réalité complexe[1]

Nathaniel Mathews
Université de Binghamton, USA

L'esclavage des Africains dans les mondes méditerranéen et de l'océan Indien constitue un sujet d'intérêt récurrent pour les chercheurs africanistes. Ce qui suit critique la désignation « esclavage arabo-islamique » (EAI) couramment employée pour décrire ces pratiques esclavagistes. En m'appuyant sur les travaux de Dahlia Gubara[2], je résume les arguments qui expliquent pourquoi les chercheurs africanistes devraient aborder cette histoire sans recourir au langage séduisant mais problématique de l'EAI et des termes qui lui sont associés. Tout comme les chercheurs ont longtemps mis en garde contre la réduction des schémas de violence collective à des motivations superficielles, il convient d'exercer la même vigilance dans le langage utilisé pour analyser l'esclavage. Même employé comme outil heuristique plutôt que comme affirmation essentielle, l'EAI présente des difficultés qui compromettent son utilité analytique[3]. Les critiques du terme s'articulent autour de trois thèmes principaux : 1) l'EAI confond religion et ethnicité ; 2) l'EAI est anhistorique ; 3) l'EAI véhicule des présupposés islamophobes et orientalistes. Pour

[1] Cet article a été publié initialement dans la revue américaine *Research Africa Reviews* au en été 2020, sous le titre « 'Arab-Islamic slavery': a problematic term for a complex reality». Mathews, N. (August 2020). *Research Africa Reviews* 4(2) : 6-11. https://sites.duke.edu/researchafrica/files/2020/08/1-4-Arab-Islamic-Slavery-2020.pdf.
[2] Dahlia E. M. Gubara, "Revisiting Race and Slavery through 'Abd al-Rahman al-Jabarti's 'Aja'ib alathar'," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 38.2 (August 2018): 230–245. Voir aussi Gubara, "Review of Terence Walz and Kenneth Cuno Race and Slavery in the Middle East: Histories of Trans-Saharan Africans in Nineteenth-Century Egypt, Sudan and the Ottoman Mediterranean." *Der Islam* 88.1 (2012): 205–7. Le débat n'a rien de nouveau: en témoigne par example l'échange entre Bethwell Ogot and Ali Mazrui dans Al Amin Mazrui and Willy Mutunga (eds.) *Debating the African condition: Ali Mazrui and his critics* (Trenton, NJ: Africa World Press, 2004).
[3] Pour des critiques antérieures, voir : E. Ann McDougall, "Discourse and Distortion: Critical Reflections on Studying the Saharan Slave Trade." *Outre-Mers. Revue d'histoire* 89.336 (2002): 195–227; Rudolph Ware III. "Slavery in Islamic Africa, 1400-1800," in David Eltis and Stanley Engerman (eds.) *Cambridge World History of Slavery*, vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press 2011); Hisham Aidi. "Slavery, Genocide and the Politics of Outrage: Understanding the new Racial Olympics." *MERIP* 234 (Spring 2005); Mohamed Bakari, "Review: John Alembillah Azumah The Legacy of Arab-Islam in Africa: A Quest for Inter-Religious Dialogue." *Journal of Islamic Studies* 14.3 (September 2003): 381- 87.

éviter ces écueils, les chercheurs et journalistes qui écrivent sur l'esclavage pourraient privilégier des adjectifs confessionnels comme « islamique », des descripteurs géographiques comme « saharien » ou « de l'océan Indien », ou encore des termes qui désignent le contexte institutionnel d'un État donné[4]. L'EAI ne fournit tout simplement pas la boîte à outils conceptuelle nécessaire pour aborder l'esclavage de manière globale et comparative, que ce soit dans une perspective historique ou contemporaine.

Confondre religion et appartenance ethnique

L'EAI amalgame religion et ethnicité en un concept polémique à fonction idéologique qui, souvent involontairement, redivise l'Afrique selon la frontière saharienne[5]. Cette matrice produit une série d'équivalences fallacieuses : les Arabes deviennent non-Africains, les Nord-Africains non-noirs, les Africains subsahariens non-musulmans[6], et « la négritude devient une catégorie stable [et globale] faisant référence à un peuple historiquement cohérent dont les expériences de violence sont nécessairement liées par une ethnicité commune »[7]. Il ne s'agit nullement de nier l'existence, dans les canons de la langue arabe, de stéréotypes néfastes et préjudiciables à l'égard des personnes à la peau foncée originaires d'Afrique, ni la nécessité de les affronter directement[8]. Mais le terme EAI pose un double problème : non seulement il permet aux auteurs de l'esclavage de se situer en dehors des frontières de la communauté ethnique, linguistique et religieuse, mais il occulte également d'importantes voix critiques qui ont émergé au sein même du milieu « arabo-islamique ». Des penseurs musulmans tels qu'Al-Jahiz, Ibn al-Jawzi, Al-Suyuti, Ahmad Baba et Musa Kamara ont réfuté l'idée de l'infériorité des Noirs en s'inscrivant dans le cadre d'une culture linguistique, juridique et intellectuelle partagée qui

[4] Plutôt que « transsaharien », voir McDougall, 196 ; Ware, « Slavery in Islamic Africa », 53.
[5] Gubara, "Revisiting", 231; Ware, 52-3; Mohamed H. Mohamed, "Africanists and Africans of the Maghrib I: Casualties of Analogy." *Journal of North African Studies* 15.3 (août 2010): 349-374, 365; Hisham Aidi, Marc Lynch and Zachary Mamphilly (eds.) "And the Twain Shall Meet: Connecting Africa and the Middle East," in *Africa and the Middle East: Beyond the Divides*, *POMEPS Studies* 40 (New York: Columbia University SIPA, June 2020): 1-82, 8.
[6] M.H. Mohamed, "Africanists and Africans of the Maghrib II: casualties of secularity." *Journal of North African Studies* 17.3 (June 2012): 409-431, 428.
[7] Cette expression est tirée de l'article d'Annie Olaloku-Teriba, "Afro-Pessimism and the (un)logic of anti-blackness" http://www.historicalmaterialism.org/articles/afro-pessimism-and-unlogic-anti-blackness, qui analyse les travaux de Frank Wilderson.
[8] Abdullah Hamid Ali, *The 'Negro' in Arab-Muslim Consciousness* (Swansea: Claritas Books, 2018), 172; voir également Haroon Bashir, "Black Excellence and the Curse of Ham: Debating Race and Slavery in the Islamic Tradition." *ReOrient* 5.1 (1er octobre, 2019): 92–116, 101 and passim.

s'étendait de l'Afrique soudanaise au Maghreb et au-delà[9]. Leur héritage intellectuel, malgré ses limites, révèle une complexité que le terme EAI oblitère.

D'autres formes d'esclavage sont généralement désignées soit par leurs victimes – comme l'« esclavage circassien » – soit par leur aire géographique – la traite atlantique, la traite d'Asie centrale ou celle de la mer Noire. En revanche, l'expression « esclavage arabe » ne renvoie qu'aux marchands d'esclaves arabes, jamais aux victimes arabes elles-mêmes. Cette anomalie mérite d'être soulignée : il est exceptionnel, dans la littérature scientifique, d'utiliser un groupe ethnolinguistique ou religieux pour caractériser un mode d'organisation des relations de travail. Ainsi, les spécialistes des sciences sociales ne parlent pas de capitalisme « arabo-islamique », pas plus qu'ils ne qualifient le servage dans l'Empire romain d'esclavage « latino-polythéiste »[10]. Si les fondements matériels et idéologiques de la domination peuvent être interdépendants, le discours sur l'esclavage arabe se focalise de manière rapide et totalisante sur ces derniers.[11] Cette réduction a pour effet de freiner les recherches en cours sur la définition, la traduction et la contextualisation de l'esclavage dans les archives locales, alors même que les relations de servitude gagneraient à être explorées selon leurs significations et dynamiques historiques propres.[12]

L'implication des musulmans dans l'esclavage rend-elle cet esclavage « islamique » ? La réponse dépend de la perspective adoptée. Certes, l'esclavage, dans des limites prescrites, était sanctionné par Mohammed et longtemps considéré par les érudits musulmans comme éthiquement normal, voire souhaitable. Toutefois, au moins depuis la fin du XIXe siècle, et de manière plus affirmée depuis 1960, la majorité des gouvernements, organisations et individus

[9] Rudolph Ware, "Slavery in Islamic Africa", 53

[10] John Phillips, "Some Recent Thinking on Slavery in Islamic Africa and the Middle East." *Middle East Studies Association Bulletin* 27. 2 (1993): 157-62, note que dès 1990, une conférence organisée à Kaduna, au Nigeria, sur l'esclavage dans le monde, a recommandé de ne pas qualifier la traite des esclaves au Moyen-Orient d'« islamique », car cette appellation n'est pas plus précise que l'utilisation du terme « chrétien » pour décrire l'esclavage dans les plantations du Nouveau Monde. Pour un résumé de la conférence, voir John E. Phillips. "World Conference on Slavery and Society in History, organisé par Arewa House, Ahmadu Bello University, Lugard Hall, Kaduna, Nigeria, March 1990". https://www.jstage.jst.go.jp/article/ajames/6/0/6_KJ00004403539/_pdf

[11] Ware, "Slavery in Islamic Africa", 55 soutient que l'esclavage est avant tout une institution socio-économique, plutôt que religieuse ; pour des arguments similaires, voir Barbara Fields "Slavery, Race and Ideology in the United States of America." *New Left Review* 1.181 (May/June 1990): 95-118; Ibrahim Sundiata, "Twentieth Century Reflections on Death in Zanzibar." *IJAHS* 20.1 (1987): 45-60, 45-49; Robert Harms replace ces arguments dans leur contexte pour l'étude de l'esclavage en Afrique, "Slave Systems in Africa." *History in Africa* 5 (1978): 327-35.

[12] See Fred Cooper, "The Problem of Slavery in African Studies." *Journal of African History* 20.1 (1979): 103-125, 105-106, pour la justification de l'utilisation du terme « esclave » de préférence à d'autres termes occidentaux comme « captif » ou « serf ».

musulmans ont intégré l'abolition de l'esclavage au sein de la charia.[13] Il est significatif que les rares États et régions où ce consensus abolitionniste s'est effondré soient précisément ceux où l'infrastructure étatique est défaillante ou détruite et où l'État ne jouit pas de la confiance de la population. Dans ces contextes, l'islam n'est ni la cause principale du retour de l'esclavage, ni la solution miracle pour l'empêcher. Cela dit, s'abstenir de qualifier l'esclavage contemporain d'« islamique » – même sous la forme d'un « essentialisme stratégique » – relève d'une tactique visant à encourager une attitude critique des musulmans à l'égard des justifications théologiques de l'esclavage dans leurs propres traditions.[14]

Le discours de l'EAI souffre d'un défaut fondamental : son anhistoricisme.

Il se désintéresse généralement d'une méthode historique comparative pour explorer l'évolution de l'esclavage ou de la race, passant sans transition d'un siècle et d'un contexte géographique à l'autre.[15] Ainsi, l'esclavage pratiqué à La Mecque et à Médine à l'aube de l'islam présente davantage de points communs avec l'esclavage pratiqué dans l'ensemble de l'Afrique soudanaise orientale au VIIe siècle qu'avec l'esclavage de plantation dans le califat abbasside du IXe siècle.[16] De même, il existe plus de continuité que de rupture dans l'expérience de l'esclavage entre les modèles romain, byzantin, califal et ottoman en Méditerranée – une continuité que masque l'insistance à marquer l'esclavage d'une empreinte exclusivement religieuse.[17] En outre, l'EAI exclut l'étude historique de catégories – classe, profession, lieu de résidence et genre – qui

[13] La Mauritanie a officiellement aboli l'esclavage en 1981. Pour un aperçu des débats sur l'abolition de l'esclavage dans le monde musulman au XIXe siècle, voir Amal Ghazal "Debating Slavery and Abolition in the Arab Middle East: Between Muslim Reformers and Conservatives" in Behnaz Mirzai, Ismael M. Montana and Paul E. Lovejoy (eds.) *Islam, Slavery and Diaspora* (Trenton, NJ: Africa World Press, 2009). Comparez une interprétation plus optimiste de l'abolition de l'esclavage en Islam, présentée par Jonathan Brown dans son ouvrage *Slavery and Islam* (Londres : Oneworld, 2019), chapitres 5 et 6, avec une interprétation légèrement plus pessimiste proposée par Bernard Freamon *Possessed by the Right Hand: The Problem of Slavery in Islamic Law and Muslim Cultures* (Leiden: Brill, 2019), chapitre 9.

[14] Khaled Esseissah, "Paradise Is Under the Feet of Your Master: The Construction of the Religious Basis of Racial Slavery in the Mauritanian Arab-Berber Community." *Journal of Black Studies* 47.1 (2016): 3-23, 9

[15] Gubara, 235-6; David R. Goodman, "Demystifying 'Islamic Slavery': Using Legal Practices to Reconstruct the End of Slavery in Fes, Morocco." *History in Africa* 39 (2012): 143–174, 153.

[16] Pour en savoir plus sur l'ethnicité et l'esclavage à La Mecque et à Médine, voir Hend Gilli-Elewy, "On the Provenance of Slaves in Mecca during the Time of the Prophet Muhammad." *International Journal of Middle East Studies* 49 (2017), 164-168; Ghada Osman, "Foreign Slaves in Mecca and Medina in the Formative Islamic Period." *Islam and Christian-Muslim Relations* 16.4 (Octobre 2005): 345–59. Pour les transformations de l'esclavage sous les Abbassides, voir Freamon, *Possessed,* 194-205. Pour des études récentes sur la révolte des Zanj contre les Abbassides, voir Abdul Sheriff, "The Zanj Revolt and the Transition from Plantation to Military Slavery." *CSSAAME* 38.2 (août 2018): 246-260.

[17] Freamon, *Possessed*, 85-87; Hannah Barker. *That Most Precious Merchandise: The Mediterranean Trade in Black Sea Slaves, 1260-1500* (Philadelphia: UPenn, 2019).

furent tout aussi déterminantes du statut d'esclave que l'appartenance ethnique arabe ou l'identité musulmane.[18] Soldats, concubines, eunuques et esclaves domestiques relevaient chacun de justifications idéologiques distinctes et entretenaient des relations différenciées avec les formes de pouvoir et de cohésion ethnique, selon des modalités dissemblables des modèles atlantiques de gouvernance raciale.[19] Interpréter le Caire du XVIIIe siècle comme « stratifié racialement », fonctionnant selon une « distribution raciale du pouvoir établie par un affrontement armé », c'est projeter sur le passé musulman le prisme de la construction raciale américaine.[20] La lecture attentive d'al-Jabarti par Gubara dans *Aja'ib al-Athar* suggère une image bien différente.[21] Certains discours sur la traite arabe des esclaves situent les origines de ce commerce non pas dans un droit de propriété – certes limité mais réel – sur les êtres humains, mais plutôt dans une violence psychologique qu'ils présentent comme intrinsèque aux Arabes et aux Musulmans.[22] Si les razzias d'esclaves ont indéniablement affecté de nombreuses communautés en Afrique, le lien quasi théologique établi entre Arabes, islam et razzias prédatrices occulte une autre analogie pourtant essentielle : celle entre esclavage et racisme. Développer pleinement cette dernière analogie reviendrait à qualifier, de manière anachronique, des figures historiques panafricaines telles que Mansa Musa, Uthman dan Fodio et Shaka Zulu de « racistes anti-Noirs ». Menelik II lui-même – le souverain qui préserva l'indépendance de l'Éthiopie lors de la bataille d'Adoua tout en réduisant en esclavage des rebelles Oromo – serait pareillement dénigré.[23]

---

[18] Jonathan Brown, *Slavery and Islam*, 124-146.

[19] Gubara, 237; Saleh Trabelsi, "Eunuchs, Power and Slavery in the Islamic World" in Gwyn Campbell and Elizabeth Elbourne (eds.) *Sex, Power and Slavery* (Athens: Ohio University Press, 2014), 541-557, 554.

[20] William McKee Evans affirme, avec quelques nuances, mais sans guère de contexte historique, que les musulmans vivaient dans des « sociétés stratifiées sur le plan racial ». Evans, "From the Land of Canaan to the Land of Guinea: The Strange Odyssey of the 'Sons of Ham'." *The American Historical Review* 85.1 (February 1, 1980): 15–43, 31, 42.

[21] Gubara, 237 ; Tout bien considéré, on pourrait préférer l'interprétation de Gubara à celle d'Evans (du moins pour Le Caire) pour la simple raison que l'article d'Evans s'appuie largement sur des traductions d'autres auteurs ainsi que sur des sources secondaires allemandes, françaises et italiennes, tandis que Gubara lit attentivement et traduit directement à partir d'une source primaire écrite par un habitant du Caire, dans la langue de l'époque.

[22] Voir par example Chancellor Williams, *The Destruction of Black Civilization: Great Issues of a Race from 4500 BC to 2000 AD* (Chicago: Third World Press, 1974), 158. Pour en savoir plus sur les relations de propriété limitées et l'esclavage, voir Thomas Kelley, "Unintended Consequences of Legal Westernization in Niger: Harming Contemporary Slaves by Reconceptualizing Property," *American Journal of Comparative Law* 56.4 (Fall 2008): 999-1038, 1028; John Thornton. *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400-1680* (New York: Cambridge University Press, 1992), 74.

[23] Pour l'esclavage, la race et l'État en Éthiopie, voir Mekuria Bulcha, *The Making of Oromo diaspora: A Historical Sociology of Forced Migration* (Minneapolis: Kirk House Publishers, 2002); Wendy James and Donald Donham. *The Southern Marches of Imperial Ethiopia: Essays in History and Social Anthropology* (Athens, OH: Ohio University Press, 2002); Abbas H. Gnamo, *Conquest and Resistance in the Ethiopian Empire, 1880–1974: The Case of the Arsi Oromo* (Leiden: Brill, 2014)

Pourtant, même en reconnaissant la légitimité des revendications historiques des Oromo, il serait erroné d'attribuer leur marginalisation ethnique dans l'Éthiopie contemporaine à un caractère psychologiquement violent et racialement exclusif que l'on prêterait aux Amhara. Une approche plus pertinente consisterait à examiner les effets ambivalents de la centralisation coercitive du pouvoir étatique sur ceux qui en sont exclus ou marginalisés.[24] Les avantages apparents d'un État territorial unifié et de l'égalité civique entre citoyens ont souvent masqué les racines brutalement coercitives de la souveraineté centralisée.[25] À cet égard, le fait que de nombreux réformateurs musulmans des XVIIIe et XIXe siècles en Afrique de l'Ouest aient eu recours à la violence pour éradiquer l'esclavage de musulmans par d'autres musulmans devrait nous inciter à comparer les pratiques interventionnistes de leurs États avec le programme abolitionniste tout aussi ambivalent des États coloniaux.[26]

Islamophobie et orientalisme

Au cours des deux dernières décennies, la guerre contre le terrorisme a ruiné des millions de vies et contribué à une diabolisation généralisée des musulmans et de ceux qui leur sont assimilés, notamment aux États-Unis et en Europe.[27] Gubara qualifie le discours sur la traite arabe des esclaves d'« incitation au discours », dont l'amalgame entre Arabes et Musulmans s'inscrit dans les courants islamophobes du « complexe militaro-industriel »[28]. Dans ces régions et au-delà, ce discours fonctionne au sein de l'environnement médiatique comme un « simulacre islamique », selon l'expression de Thomas Maguire.[29] Ce simulacre forge et alimente une

[24] Gwyn Campbell, *Africa and the Indian Ocean World: From Early Times to Circa 1900* (New York: Cambridge University Press, 2019, 218-225.
[25] Des travaux récents de Paul Lovejoy soulignent que les djihads ont contribué à « protéger » certains Africains de la traite négrière transatlantique. *Jihad in West Africa During the Age of Revolutions* (Athens, OH: Ohio University Press, 2016). Un argument similaire est avancé pour les empires plus anciens ; voir Jeffrey Fynn-Paul "Empire, Monotheism and Slavery in the Greater Mediterranean Region from Antiquity to the early Modern Era." *Past & Present* 205 (November 2009): 3-40.
[26] Gubara, 242; Phillips, 158; Ware, *Slavery in Islamic Africa*, 65-66; voir aussi Ware, "Slavery and Abolition in Islamic Africa, 1776-1905," in *Cambridge World History of Slavery vol. 4* (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 344-371.
[27] Ironiquement, l'une des premières victimes américaines d'un crime de haine après le 11 septembre a été un homme sikh, Balbir Singh Sodi, pris à tort pour un musulman. Pour en savoir plus sur l'impact de la « guerre contre le terrorisme » sur la perception des Somaliens au Kenya, voir l'ouvrage de Keren Weitzberg, *We Do Not Have Borders: Greater Somalia and the Predicaments of Belonging in Kenya* (Athens, OH: Ohio University Press, 2017), 167-174
[28] Gubara, 233; Junaid Rana, "The Racial Infrastructure of the Terror-Industrial Complex." *Social Text* 129 34.4 (Dec 2016): 111-138.
[29] Thomas E.R. Maguire, "The Islamic Simulacrum in Henry Louis Gates Jr.'s 'Into Africa'." *West Africa Review* 1.2a (2000). On peut citer, par exemple, l'accueil favorable réservé par la presse française à la dénonciation de

représentation de l'islam comme idéologie unique, exceptionnellement raciste et négationniste à l'égard de l'esclavage.[30]

L'invocation de la traite arabe des esclaves relève de l'orientalisme, dans la mesure où le discours qui l'entoure s'appuie souvent sans esprit critique sur les récits des abolitionnistes européens présentés comme preuves. Des chercheurs ont exprimé leur scepticisme à l'égard des récits de voyage européens du XVIIIe siècle en Afrique, utilisés comme propagande pro-esclavagiste, tout en examinant minutieusement les sources du XIXe siècle, mobilisées quant à elles comme propagande anti-esclavagiste.[31] Or, c'est précisément dans ces textes du XIXe siècle qu'apparaissent de plus en plus fréquemment des liens généralisateurs entre Arabes et Islam, dans le cadre du projet abolitionniste de réforme morale chrétienne d'une Afrique jugée arriérée – la soi-disant « mission civilisatrice ».[32] Si les implications du discours abolitionniste pour l'histoire africaine moderne dépassent le cadre de cet article,[33] l'essentiel demeure : les partisans de la thèse de la traite arabe des esclaves méconnaissent cette influence sur la cohérence définitionnelle même du terme et se trouvent ainsi dans l'incapacité d'en dépasser les limites pour écrire une histoire globale de l'Afrique depuis la perspective des Africains eux-mêmes.

Traduit de l'anglais par Sophie Schrago

---

l' « esclavage arabo-musulman » par Tidiane Ndiaye dans son ouvrage *Le Génocide Voilé*, peut-être en partie grâce à l'utilisation intensive de récits de voyage français et autres européens des XVIIIe et XIXe siècles. Voir la critique du livre par Moritz Behrendt, "Selective Theses on the Arab slave trade", https://en.qantara.de/content/tidiane-ndiayes-the-veiled-genocide-selective-theses-on-the-arab-slavetrade. Le simulacre est également une arme rhétorique dans les polémiques entre chrétiens et musulmans dans les États africains postcoloniaux comme le Nigeria, voir Samaila Suleiman, "The Dangers of History" https://dailynigerian.com/the-dangers-of-history-a-rejoinder-to-abdulbasit-kassim-by-dr-samailasuleiman/; voir aussi la critique originale stimulante Abdulbasit Kassim, "Edward Colston, History Wars and the Legacies of Slave Owners In Nigeria" https://opinion.premiumtimesng.com/2020/06/13/edward-colston-history-wars-and-the-legacies-ofslave-owners-in-nigeria-by-abdulbasit-kassim/.

[30] Brown, Slavery and Islam, 204, 395n18; Lamin O. Sanneh, "Slavery and Islam." Historically speaking 8, no. 6 (2007): 20–21; Bakari, "Review", 384.

[31] Pour une analyse de l'utilisation des récits de voyage par les écrivains du XVIIIe siècle pour soutenir un programme pro-esclavagiste, voir : George E. Boulukos, "Olaudah Equiano and the Eighteenth-Century Debate on Africa." Eighteenth-Century Studies 40, no. 2 (2007): 241-55. Pour une analyse critique du genre du récit de voyage en tant que source historique, voir Gérard Chouin, "Seen, Said, or Deduced?: Travel Accounts, Historical Criticism, and Discourse Theory: Towards an 'Archeology' of Dialogue in Seventeenth-Century Guinea" *History in Africa* 28 (2001), 53– 70.

[32] Gubara, 242; McDougall, 197; Boulukos, 247.

[33] Voir Jonathon Glassman, "Racial Violence, Universal History and Echoes of Abolition in Twentieth Century Zanzibar" in Derek R. Peterson (ed.) *Abolition and Imperialism in Britain, Africa, and the Atlantic* (Athens, OH: Ohio University Press, 2010), 175-206.

Résistance et normalisation au Maroc[1]

Ikbale Bouziane
Independent Scholar, Morocco
Jessie Stoolman
Universitat Autònoma de Barcelona, Spain

À Yasser Arafat

Mon cher frère, et à nos frères bien-aimés, nous vous adressons nos salutations les plus chaleureuses.

Au moment où les soldats de la barbarie sioniste colonisent le Sud-Liban, comptant sur le soutien actif de l'impérialisme occidental et profitant du silence et de la collusion des forces réactionnaires arabes, et tandis qu'ils commettent le crime de génocide contre les peuples arabes palestinien et libanais, nous, auteurs de ces lignes, élevons notre cri, espérant qu'il vous parvienne au-delà du siège, pour dénoncer l'opération criminelle menée par Begin et sa bande.

Ceci est, encore une fois, une preuve historique supplémentaire de la nature du sionisme fasciste, instrument de destruction et de mort, inscrite dans la chair déchirée et gravée dans le sang versé de milliers d'Arabes palestiniens et libanais tombés en martyrs sous le feu des bombes.

C'est encore une fois un nouvel argument historique devant le monde sur la nature raciste du sionisme, qui cherche à exterminer le peuple palestinien, à l'image de la «solution finale» que le nazisme a poursuivie à l'égard des Juifs par le génocide.

Les masses de Juifs émigrés en Palestine, séduits par le sionisme, ont été transformées en bras armé d'un nouveau nazisme.

De Deir Yassin en 1948 à ce qui se passe aujourd'hui au Sud-Liban, en passant par Kafr Qasim et l'ensemble des territoires palestiniens occupés, de Guernica au Pays basque et Oradour-sur-Glane en France sous l'occupation nazie, jusqu'à Santiago du Chili en 1973 et My Lai au Vietnam, on retrouve la même logique, la même démarche, et la même barbarie impérialiste.

Au moment où l'impérialisme et le sionisme tentent d'éteindre la flamme allumée par la révolution palestinienne, nous réaffirmons à travers vous notre soutien absolu aux combattants palestiniens et libanais héroïques, porteurs des espoirs d'un avenir lumineux

[1] Cet article a été initialement publié en anglais dans un numéro special de *Public Anthropology* intitule « S'exprimer contre le génocide et la répression, » *Public Anthropology* 7 (mai 2025) : 280-304.

pour les peuples arabes et seule véritable chance d'une paix juste et authentique pour l'humanité dans cette région du monde.

Même si le but élevé de la révolution palestinienne semble reculer comme un joyau éclatant au cœur d'une nuit barbare, sa raison et sa grandeur resplendissent avec une clarté frappante. Les crimes récents du sionisme ne prouvent-ils pas qu'il n'existe aucune possibilité de coexistence entre lui et la nation arabe ? Le conflit historique et civilisationnel entre la nation arabe, dirigée par la Palestine, et l'entité sioniste, prolongement de l'impérialisme dans son agression contre les peuples et instrument destiné à la liquidation du peuple palestinien en particulier, aboutira inévitablement à la destruction de l'entité sioniste. Ainsi, une nouvelle phase s'ouvrira dans l'histoire de l'Orient, l'un des berceaux de la civilisation humaine depuis l'Antiquité. Et, aussi longue et difficile que soit la route, la coexistence des musulmans, des juifs et des chrétiens au sein d'une Palestine démocratique, intégrée dans un peuple palestinien unifié, sera réalisée sur les ruines de l'entité sioniste.

La révolution palestinienne porte un double espoir, car elle ne libérera pas seulement la nation arabe du monstre prédateur qu'est le sionisme, mais elle délivrera aussi les Juifs de Palestine eux-mêmes de cette illusion mortelle et suicidaire.

La révolution palestinienne, sous la direction de l'Organisation de libération de la Palestine, seul représentant légitime du peuple palestinien, assiégée à Beyrouth par la barbarie sioniste et les milices fascistes, avec la participation des forces réactionnaires, et face à l'impuissance de la bourgeoisie arabe, constitue un phare pour la conscience palestinienne, arabe et humaine. L'impérialisme, en particulier l'impérialisme américain, et le sionisme tentent de l'éteindre.

Nous sommes pleinement convaincus que la révolution palestinienne sortira de la rude bataille que vous menez en ces moments critiques plus forte que jamais, et que la victoire finale sera l'alliée de la révolution palestinienne et des peuples arabes.

Frère Abou Ammar, en tant que révolutionnaires arabes, nous vous demandons, en votre qualité de Commandant en chef des forces armées palestiniennes, de nous considérer comme deux soldats de la révolution palestinienne, engagés dans le combat pour la libération de la Palestine.

Le peuple palestinien s'est levé et ne peut mourir ! Et c'est bien une révolution jusqu'à la victoire !

Abraham Serfaty et Sion Assidon

Prison centrale de Kénitra, le 19 juin 1982
Extrait du Bulletin marocain, 29 juillet 1982.[2]

[2] Il s'agit de la traduction d'une version arabe de cette lettre qui figure dans le recueil édité par Abdessamad Belkabīr sur les liens et la participation du Maroc à la libération palestinienne. Belkabīr, A. (2021). Filastīn wa al-Maghreb: qaḍiyya wataniyya, p. 247-8. Al-Multaqā.

Dans le champ des études juives marocaines et amazighes, une multitude d'étudiantes, de chercheures et de travailleurs de la mémoire affirment adopter une praxis anticoloniale dans leurs travaux, honorant ainsi l'héritage d'une solidarité enracinée dans les liens à la terre et à la culture entre ces communautés, tant durant la période coloniale que dans la lutte pour l'indépendance. C'est pourquoi nous – doctorantes travaillant sur ces sujets et engagées également dans des projets de préservation du patrimoine – nous attendions, après le début de la dernière offensive israélienne à Gaza, à voir nos collègues se mobiliser massivement contre le génocide perpétré par cet État. Au lieu de cela, nous nous sommes retrouvées isolées, accusées de manquer de nuance, et enjoints à la prudence après avoir signé des lettres appelant à un cessez-le-feu et exhortant les institutions d'études juives à prendre position. On nous a répété que poursuivre notre engagement dans les actions de solidarité avec la Palestine (dans lesquelles nous sommes impliquées depuis des années) risquait de compromettre notre avenir professionnel. L'une des lettres[3] que nous avons rédigées et signées a été mobilisée dans plusieurs campagnes accusant ses signataires de judéophobie et, dans certains cas, visant à les faire démettre de leurs fonctions universitaires aux États-Unis. Néanmoins, tous les signataires ont conservé leur poste – rappel sans doute que plus les voix dissidentes sont nombreuses, plus il devient difficile pour ceux qui détiennent le pouvoir de les réduire au silence.

Dans ce climat de complicité silencieuse avec le génocide et de confiscation de la parole sous couvert de « nuance », nous avons décidé de canaliser notre colère en rédigeant ce texte. Il défend l'idée que les héritages des mouvements culturels juif et amazigh marocains constituent une leçon de solidarité anticoloniale et antisioniste, et non l'inverse. Hélas, nombre de celles et ceux qui sont le mieux placées – étudiantes et chercheures en histoire du Maroc – pour rappeler que la situation actuelle n'a rien d'inévitable, se taisent encore publiquement.

Parce que nous avons été formées à mobiliser les récits historiques au service de la libération, cet article explore l'histoire plurielle de la solidarité entre Juifs et Amazighs du Maroc avec la Palestine, en retraçant ses racines dans la période postindépendance et ses défis contemporains. Cette exploration vise à éclairer les liens historiques profonds entre Juifs marocains, communautés amazighes (incluant des Juifs) et la cause palestinienne, ainsi que les manières dont ces liens sont aujourd'hui mis à mal.

Dans le Maroc postindépendance, les communautés amazighes et juives ont été perçues comme des groupes subalternes, marginalisés par le discours dominant du nationalisme arabe.

[3] https://mondoweiss.net/2023/10/jewish-studies-scholars-say-jewish-studies-must-demand-a-ceasefire/.

Cette marginalisation a créé un espace commun de solidarité par la conservation culturelle, les deux communautés cherchant à préserver leur héritage face aux forces centralisatrices de l'État. Ce texte met en lumière comment leurs efforts patrimoniaux et culturels, notamment à travers le prisme de la solidarité avec la Palestine, relèvent d'une résistance collective contre les récits coloniaux et postcoloniaux.

Nous ouvrons avec une réflexion personnelle de la première autrice, cette contribution constituant en elle-même une forme d'expression de notre solidarité avec la Palestine. La discussion se poursuit par un retour sur le contexte historique, celui du Maroc postindépendance, dans lequel les mouvements patrimoniaux juifs et amazighs ont émergé, à travers certaines figures et moments-clés dessinant une vision d'un Maroc pluriel enraciné dans l'anticolonialisme et la solidarité avec la Palestine. Nous analysons ensuite comment certaines associations sionistes, en particulier dans le domaine du patrimoine, ont cherché à étouffer cet héritage en instrumentalisant le discours multiculturaliste et néolibéral sur le pluralisme. Nous évoquons aussi la manière dont ce discours se reflète dans la répression de la solidarité avec la Palestine au Maroc depuis octobre 2023, à travers l'incarcération de militantes et la censure des manifestations et grèves.

Suit une deuxième réflexion personnelle, celle de la co-autrice, qui ajoute une dimension introspective supplémentaire et donne à voir la manière dont une partie de la génération Z marocaine comprend la situation palestinienne à travers l'affirmation d'une identité anticoloniale et plurielle. Ces perspectives ne prétendent pas représenter toute la jeunesse marocaine, mais elles reflètent la voix de celles et ceux que l'État marginalise, et qui sont donc souvent exclues des projets patrimoniaux contemporains soutenus par l'État. Ces individus se tournent fréquemment vers les réseaux sociaux pour exprimer des points de vue alternatifs, généralement censurés ou écartés des espaces dominants.

Enfin, nous interrogeons des exemples d'individus et d'organisations qui perpétuent l'héritage de solidarité judéo-amazighe avec la Palestine, à travers l'analyse de plusieurs prises de position de militantes, chercheures, ou groupes comme BDS Maroc, fondé par l'ancien prisonnier politique et militant de gauche marocain Sion Assidon, lui-même d'origine juive et amazighe. Nous mettons en évidence le rôle de la génération Z dans l'émergence de nouvelles formes de résistance, marquées par des dynamiques numériques transnationales et le réinvestissement de l'expression culturelle amazighe comme outil de lutte. La conclusion œuvre à synthétiser ces éléments, en soulignant la dissonance non seulement entre la position officielle de l'État marocain et celle d'une fraction significative de la population marocaine,

mais aussi entre certains individus et organisations engagés dans la préservation du patrimoine juif ou amazigh.

Réflexion de Jessie sur l'antisionisme juif et la normalisation au Maroc

Alors que je me préparais à m'installer au Maroc en octobre 2023, je passais, comme beaucoup à travers le monde, la majeure partie de mes journées rivée aux réseaux sociaux et à l'actualité, espérant que quelque chose, quelqu'un, ou une force quelconque arrêterait l'État génocidaire d'Israël dans l'exécution de ce qu'il annonce depuis longtemps vouloir faire[4] (et ce bien avant le gouvernement Netanyahu). J'espérais, sans trop d'illusions, que des individus et institutions marocaines engagés dans la préservation de l'histoire et du patrimoine juifs prendraient clairement position et dénonceraient la violence. Mais, dans l'ensemble, ce fut un silence assourdissant.

Mes attentes étaient malheureusement faibles, car j'observe depuis plusieurs années comment la mémoire juive au Maroc est, en grande partie, instrumentalisée pour justifier la normalisation avec l'État d'Israël. L'ironie tragique de cette situation réside dans le fait que le père même de la préservation du patrimoine juif au Maroc, feu le professeur d'université et ancien membre du Parti socialiste du Progrès et du Socialisme (PPS), Shimon Levy, plaidait pour la solidarité avec la Palestine et s'était battu pour l'indépendance du Maroc face au colonialisme.

Depuis octobre 2023, je n'ai vu aucune institution œuvrant à la préservation du patrimoine juif au Maroc appeler publiquement à un cessez-le-feu, encore moins dénoncer la violence génocidaire de l'État israélien. Bien au contraire, nombre de ces organisations s'efforcent activement d'éviter toute discussion qualifiée de « politique », tout en prétendant que leur travail relèverait d'un domaine apolitique.[5] Mis à part quelques individus, souvent

[4] Cable, U. (2022). Compulsory Zionism and Palestinian Existence: A Genealogy. *Journal of Palestine Studies* 51(2): 66–71; Khalidi, R. (2020). *The Hundred Years' War on Palestine: A History of Settler Colonialism and Resistance, 1912–2007*. Macmillan Publishers.

[5] L'Association Mimouna, par exemple, n'a publié aucun communiqué après le 7 octobre. L'un de ses premiers messages postés à cette période fut consacré à la mise en lumière de personnalités engagées dans la lutte contre l'antisémitisme :
« #moROCCO M. Fernando Lottenberg, ancien président de la communauté juive du Brésil et commissaire de l'OEA chargé de surveiller et de combattre l'antisémitisme, nous a honorés de sa présence lors de notre événement, où il a reçu une distinction bien méritée de la part de l'Association Mimouna. Ce prix salue son engagement indéfectible contre l'antisémitisme sur le continent américain. La détermination de M. Lottenberg et ses efforts incessants en faveur de la coexistence et de la compréhension mutuelle ont laissé une empreinte durable. Sa participation à l'exposition "Spiritual Tangier" à Tanger, ainsi que sa visite à Bayt Dakira à Essaouira, furent véritablement inspirantes, et nous sommes fiers de saluer l'ensemble de ses contributions inestimables.

basés hors du Maroc, il n'existe à ce jour aucune voix juive marocaine unifiée, sur le territoire marocain, qui s'élève contre les crimes contre l'humanité actuellement perpétrés en leur/notre nom.

Bien que j'aie toujours exprimé clairement mon antisionisme, après octobre 2023, plusieurs organisations et leurs représentantes ont soit cessé de me parler, soit posé des « conditions » pour continuer à échanger - à savoir que nous n'abordions pas « la politique ». L'ironie est bien sûr que beaucoup de ces personnes ne sont pas juives, alors que je le suis, et pourtant elles semblent présumer, dans ces conditions posées à notre dialogue, que l'État d'Israël et le sionisme sont synonymes de protection des Juifs et du judaïsme.

Ce sionisme imposé,[6] qui informe une grande partie du travail de préservation du patrimoine juif au Maroc aujourd'hui, trahit à la fois l'histoire riche de l'opposition juive marocaine au sionisme et les engagements de la gauche anticoloniale qui ont jeté les bases des premiers efforts de restauration à grande échelle des sites juifs dans le pays. Après l'indépendance, nombre de militants de gauche engagés dans les luttes anticoloniales ont encouragé l'exploration historique et littéraire du pluralisme marocain dans le cadre de la construction de la nation marocaine.[7] Dans les années 1980, plusieurs membres de la gauche marocaine ont commencé à plaider pour la restauration des sites culturels afin de participer à ce travail de fouille historique.[8]

Les écrits et actions du Parti du progrès et du socialisme (PPS) à cette époque témoignent de l'articulation entre la solidarité avec la Palestine et la préservation du pluralisme marocain, incluant les patrimoines juif et amazigh. Des membres juifs et amazighs influents du

---

#SpIRITUACTAnGIER #DIRENONALANTISÉMITISME #ASSOCIATIONMIMOUNA #UNISDANSLADIVERSITÉ »
Pour consulter davantage de publications de la Fondation Mimouna, voir : https://www.facebook.com/MimounaOfficial. De même, des institutions apparentées, telles que Bayt Dakira (établie à Essaouira), ont gardé un silence complet.

[6] Cable (2022).

[7] Ayache, G. (1979). *Études d'histoire marocaine*. Société marocaine des éditeurs réunis ; « *Mulahadat hawla 'al-huquq al-lughawiyya wa ath-thaqafiyya wa ma'had ad-dirasat al-amazighiyya': thira' ath-thaqafa al-wataniyya 'unsar takwiya l-wahdat al-'umma* », par Ahmed Boukiyudh, 1er janvier 1989, *Al-Bayan*, Annexe, Archives du Maroc, Rabat, Maroc ; « *Les réformes constitutionnelles et les droits culturels* », 23 juin 1992, *Al-Bayane*, Annexe, Archives du Maroc, Rabat, Maroc ; « *Patrimoine culturel national : Entretien avec le poète amazigh Salhi TAHAR* », 6 janvier 1993, *Al-Bayane*, Annexe, Archives du Maroc, Rabat, Maroc ; « *La 'question berbère' : les 'racines' et les 'horizons'* », 13 avril 1993, *Al-Bayane*, Annexe, Archives du Maroc, Rabat, Maroc.

[8] Smith, S. (1996). *Au Musée du Judaïsme Marocain*. Fonds Simon Lévy, cote 6Ap 43, Archives du Maroc, Rabat ; Levy, S. (n.d.). *La Fondation du Patrimoine Culturel Judéo-Marocain*. Fonds Simon Lévy, cote 6Ap 43, Archives du Maroc, Rabat ; Levy, S. (2006). *Bulletin d'information de la Fondation du Patrimoine Culturel Judéo-Marocain et du Musée du Judaïsme*. Fonds Simon Lévy, cote 6Ap 43, Archives du Maroc, Rabat. Levy, S. (2001). *Bilan et perspectives : Fondation du Patrimoine Culturel Judéo-Marocain*, 9 février. Fonds Simon Lévy, cote 6Ap 43, Archives du Maroc, Rabat.

PPS, comme Mohammad Ferhat et Shimon Lévy, ont combattu le nationalisme panarabe exclusif en affirmant qu'une praxis anticoloniale au Maroc (et plus largement dans le Sud global) exigeait la défense du pluralisme linguistique, ethnique et religieux.

Durant les années 1980 et 1990, le journal du PPS, *Al-Bayan*, publia de nombreux articles sur les Juifs du Maroc, le judaïsme et la préservation du patrimoine, ainsi que peut-être la première chronique régulière d'un journal marocain consacrée à la culture, la littérature et les actualités amazighes, intitulée *Spécial Tamazight*. Aux côtés d'articles sur le judaïsme et les Juifs du Maroc ainsi que de textes en tamazight, figuraient des éditoriaux et tribunes en soutien à la cause palestinienne. Lévy utilisa le journal pour réfléchir à de nombreux problèmes touchant les Marocains de toutes confessions (comme la pauvreté) ainsi qu'aux efforts de préservation du patrimoine juif. Ces initiatives donnèrent lieu à la création de la *Fondation du patrimoine culturel judéo-marocain* en 1995, qui mena à la création du *Musée du judaïsme marocain* et façonna le paysage actuel de la restauration patrimoniale juive au Maroc. Mohammad Ferhat, directeur de *Spécial Tamazight*, écrivait régulièrement des éditoriaux sur la Palestine. Ce lien entre les causes amazighe, juive et palestinienne, tissé dans les pages d'*Al-Bayan*, contredit les récits actuels qui associent le succès des mouvements culturels juifs et amazighs au Maroc à un multiculturalisme néolibéral plutôt qu'au pluralisme anticolonial.

La plupart des institutions patrimoniales juives au Maroc aujourd'hui ne rendent pas justice à ce mouvement intersectionnel anticolonial à l'origine de la restauration des lieux de vie juifs dans le pays. En réalité, la plupart des nouveaux musées et archives juifs au Maroc n'abordent pas sérieusement la question de savoir pourquoi tant de sites juifs ont dû être restaurés. Cela impliquerait d'ouvrir la discussion sur les raisons du départ massif des Juifs marocains au cours du dernier demi-siècle, ce qui nécessiterait de confronter les effets du colonialisme et du sionisme au Maroc.[9]

Comme le travail actuel de préservation impose largement un silence sur les « questions politiques », les récits de résistance juive marocaine contre le colonialisme et le sionisme sont éparpillés dans des archives qui ne sont pas exclusivement dédiées au judaïsme, et donc, de fait, moins accessibles à ceux et celles qui cherchent à les consulter. Ces archives incluent des lieux comme les *Archives du Maroc*, où les pratiques d'acquisition et de programmation soulignent l'engagement de figures juives marocaines majeures pour le pluralisme anticolonial, comme l'écrivain Edmond Amran El Maleh ou encore Shimon Lévy. Elles incluent aussi ce que

[9] Al-Kohan, A. (2022). *Rahil Al-Yahud Men Al-Maghreb: Qadaya wa Masarat*. Slaiki Akhawayn.
Meddeb, A., & Stora, B. (2013). *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day*. Princeton University Press.

Brahim El Guabli appelle les « autres archives », c'est-à-dire des « lieux où résident les récits de celles et ceux que l'histoire et les archives traditionnelles ont laissés de côté. »[10] Ces autres archives incluent les documentaires de réalisatrices marocaines comme *They Were Promised the Sea* de Kathy Wazana, ou *Ziyara* de Simone Bitton, ainsi que des publications de gauche, comme le volume *Palestine-Maroc* dirigé par l'universitaire marocain Abdessamad Belkebir, ou un récent numéro de *Souffles*, revue marocaine décoloniale historique.[11]



Figure 1 : [Extrait en haut à gauche] « La communauté juive marocaine participe au deuil national. » Al-Bayan, 22 septembre 1982, p. 1 ; [Extrait en haut à droite] « Al-Jaliya Al-yahudiyya tusharek fi-l huzn 'ala majzarat Sabra wa Shatila. » Al-Bayan, 22 septembre 1982 ; [Extrait en bas à gauche] « Burqiyya men ra'is a-ta'ifa al-yahudiyya ila jalala al-malik. » Al-Bayan, 22 septembre 1982 ; [Extrait en bas à droite] « La Communauté Juive du Maroc stigmatise la tuerie de Beyrouth. » Maroc Soir, 23 septembre 1982. Crédit : 6AP 40 « COMMUNAUTÉ ISRAÉLITE DU MAROC », Fonds Shimon Levy, Archives du Maroc.

Ces archives alternatives révèlent que le sionisme - et d'autres formes de colonialisme - ont déraciné les Juifs marocains de leur terre natale, tout en dépossédant les Palestiniens de la leur. Alors que les institutions du patrimoine juif émergent aujourd'hui dans une dynamique de plus en plus normalisatrice et silencieuse, je considère qu'il est de mon devoir, en tant que chercheuse et en tant que femme juive engagée pour la libération collective, de faire circuler ces histoires méconnues. Je vais à présent partager quelques exemples tirés de ces « autres archives

[10] El Guabli, B. (2023). *Moroccan Other-Archives*. Fordham University Press, p. x.

[11] Wazana, K. (2013). *They Were Promised the Sea*. BiCom Productions.
Bitton, S. (2021). *Ziyara*. Icarus Films.
Belkebir, A. (2021). *Falastine: Qadiya wa wataniyya*. Al-Multaqa.
Boum, A., & El Guabli, B. (Eds.). (2024). *Morocco's Palestine*. *Souffles*, 3. https://www.soufflesmonde.com/posts/introduction-moroccos-palestine

», montrant comment des Juifs marocains ont relié leur lutte pour la liberté à celle du peuple palestinien et du peuple marocain au sens large.

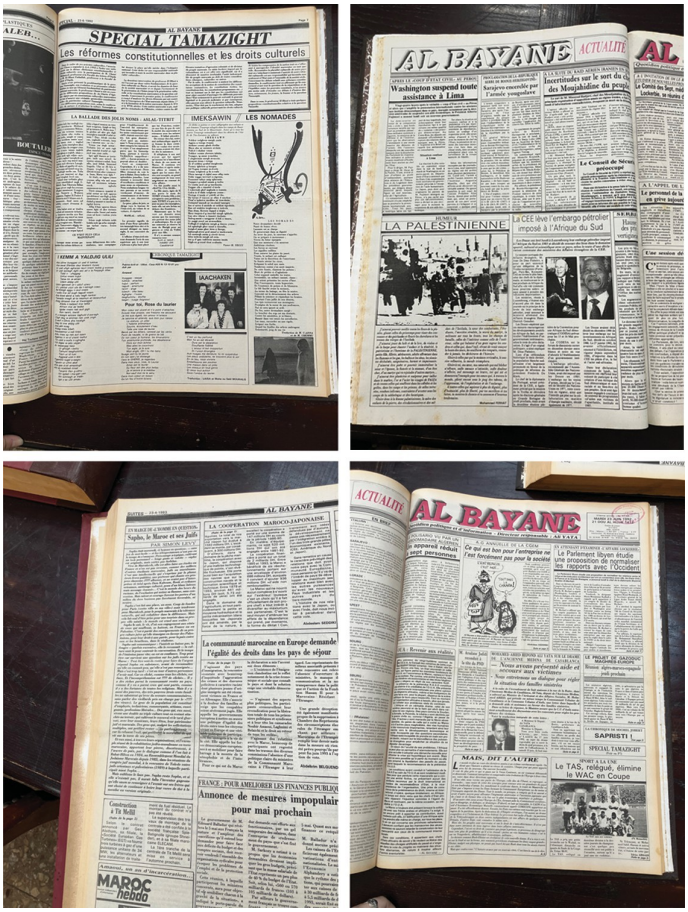


Figure 2 : Images extraites des pages d'Al Bayane. Crédit : Annexe, Archives du Maroc.

Ces instantanés historiques inscrivent l'objectif de ce numéro, c'est-à-dire « dénoncer le génocide et la répression », dans une longue lignée interconfessionnelle et internationale, dans l'espoir de raviver la puissance transformatrice des histoires anticoloniales intersectionnelles.

Le premier texte que je souhaite partager est une déclaration publiée en 1961 dans le journal marocain *Tahrir*, l'une des premières réponses collectives juives publiques aux campagnes sionistes menées au Maroc. Signée par un groupe diversifié de Juifs marocains[12]

[12] Les signataires apparaissaient dans le document original comme suit : Abraham Serfaty, ingénieur en exploitation minière ; Youssef Levy, ministère des Travaux publics ; Roger Cohen, Banque nationale pour le développement économique ; Dr Al-'Alouf, médecin (Khamiset) ; Dr Youssef Ben Dellak, médecin (Khoribga) ; Samuel Ben Harrosh, Bureau royal des phosphates ; Mlle Aflis Serfaty, secrétaire (Casablanca) ; Ralph Ben Harrosh, avocat (Casablanca) ; Rini Ouhana, attaché du Parquet ; Yehuda Azuelos, département financier extérieur (Rabat) ; Léon Al-Muallem, inspecteur financier (Rabat) ; Shimon Levy, professeur (Casablanca) ; Amran Al-Maleh, professeur (Casablanca) ; Ishak Levy, professeur (Casablanca) ; Kabay Eliahou, directeur d'école (Casablanca) ; Zerihen Samuel, enseignant (Casablanca) ; Rouimi Hajit, enseignant (Casablanca) ; Waknine Al-Bir, eau et électricité (Casablanca) ; Attar 'Amran, ingénieur (Casablanca) ; Albume'ir, inspecteur des communications (Casablanca) ; 'Amar Samuel, ingénieur (Casablanca) ; Fahima Al-'An, ingénieur

venus de tout le pays, elle dénonce sans ambiguïté le sionisme sur plusieurs fronts : en tant que prolongement du colonialisme européen, en tant que mouvement raciste générant judéophobie et ségrégation, et comme instrument de déracinement des Juifs à leur patrie choisie, le Maroc :

> Si des patriotes conscients ne se lèvent pas pour briser ce cycle infernal, où la méfiance engendre la méfiance, et si des voix ne s'élèvent pas des deux côtés pour sortir de ce conflit, où sionisme et antisémitisme se nourrissent mutuellement, notre pays pourrait se retrouver dans une situation préjudiciable à ses intérêts vitaux.[13]
> Dès lors, nous, Juifs marocains signataires, pleinement conscients de notre devoir, croyons servir les intérêts suprêmes de notre pays, qui sont nos intérêts communs. Nous ne les séparons pas des intérêts véritables de la communauté juive au Maroc. Nous dénonçons publiquement et sans équivoque la propagande sioniste comme instrument du colonialisme et arme de division contre le peuple marocain tout entier. Nous protestons contre les actions des provocateurs sionistes qui exploitent les sentiments des Juifs marocains et leur profond désir de mener une vie digne, heureuse et sûre, pour les pousser à émigrer de leur patrie.
> Musulmans et Juifs, nous devons unir nos efforts pour parachever notre indépendance nationale et créer les conditions d'une vie heureuse, fondée sur la démocratie, la prospérité et la sécurité pour tous.
> Soucieux de défendre notre pays contre toute calomnie, nous dénonçons la campagne internationale lancée par des colonisateurs hypocrites contre le Maroc, visant à créer un climat de discrimination raciale à notre encontre, à ternir la réputation de notre pays et à séparer la communauté juive du reste du peuple.
> Notre position ne provient pas d'un désir d'apaiser ou de plaire à qui que ce soit, mais des sentiments sincères de patriotes qui ont reconnu dans le Maroc leur seule patrie et ont agi en conséquence bien avant même l'indépendance.
> Nous considérons aussi qu'il est de notre devoir de dénoncer avec la même vigueur toute manifestation d'antisémitisme. Nous déclarons que, dans le cadre de notre engagement national sincère, nous défendrons nos droits et nos libertés contre toute discrimination, convaincus que le Maroc est notre patrie et que personne ne peut nous l'ôter.[14]

Pendant longtemps, cette lettre n'était connue que de quelques spécialistes arabophones du Maroc, enfouie dans les archives de *Tahrir* ou dans des ouvrages peu diffusés comme celui de Belkebir. Bien que sa récente traduction anglaise en libre accès dans *Souffles* ouvre des perspectives de conscientisation, le potentiel transformateur de cette histoire de solidarité anticoloniale intersectionnelle restera limité si nous ne faisons pas l'effort actif de la diffuser, ainsi que d'autres témoignages similaires.

(Casablanca) ; Jacque As-Sebagh, ingénieur (Casablanca).

[13] Sion Assidon a récemment réaffirmé cette observation selon laquelle le sionisme engendre l'antisémitisme, dans une interview datant de 2019. Voir : « Le 'sionisme nourrit l'antisémitisme,' selon le militant marocain Sion Assidon », *Challenge*, 3 mars 2019. https://www.challenges.fr/societe/le-sionisme-nourrit-l-antisemitisme-selon-le-militant-marocain-sion-assidon_645804

[14] Nous avons traduit la version originale arabe de ce texte, qui a été republiée dans Belkebir (2021, p. 264-265). Une nouvelle traduction en anglais figure dans le récent numéro de *Souffles* intitulé « Morocco's Palestine ». Voir : https://www.soufflesmonde.com/posts/moroccan-jews-statement-against-displacement-1961

La déclaration de *Tahrir* marque la première de nombreuses prises de position publiques de Juifs marocains contre la violence israélienne. Parmi ses signataires les plus marquants figure l'écrivain Edmond Amran El Maleh, dont l'œuvre littéraire retrace les tragédies entremêlées de l'exode des Juifs marocains et du nettoyage ethnique des Palestiniens.[15] Un hommage récent rendu à El Maleh aux *Archives du Maroc* met en valeur plusieurs déclarations signées par lui et d'autres Juifs marocains. En 1996, par exemple, El Maleh, avec Abraham Serfaty et Sion Assidon, condamnait publiquement les massacres perpétrés par Israël à Gaza et au Liban. Leur déclaration, troublante d'actualité, disait :

> L'État d'Israël est à nouveau saisi d'une folie meurtrière, poussant à l'extrême sa politique suicidaire de terreur, avec la complicité diplomatique et logistique active des États-Unis. Loin d'être des "dommages collatéraux", ces destructions et assassinats de civils sont au cœur du projet fondateur de l'État sioniste, que celui-ci s'efforce de ne jamais déclarer ouvertement.[16]

Aussi difficile à croire que cela paraisse aujourd'hui en l'absence d'une voix juive collective dénonçant publiquement les violences génocidaires israéliennes, il n'y a pas si longtemps, les institutions de la vie juive au Maroc s'inscrivaient dans la lignée de pensées d'El Maleh, Assidon et Serfaty. En 2009 par exemple, le *Conseil des communautés israélites du Maroc* exprimait une solidarité claire avec les victimes de Gaza :

> Nous, Juifs marocains, sommes solidaires des victimes innocentes de Gaza et d'ailleurs… Depuis plus de deux semaines, les habitants de Gaza, pris au piège, sont écrasés sous les bombes, dans la destruction, le manque d'eau, de nourriture et la mort… C'est inacceptable et contraire à nos préceptes religieux… Le peuple marocain, y compris sa communauté juive… souffre profondément à la vue des nouvelles en provenance de Gaza. Les images de ces enfants palestiniens arrachés à la vie sont insoutenables.[17]

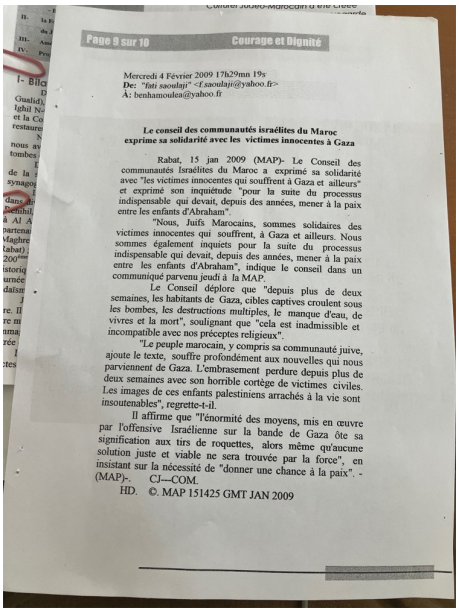
Ces témoignages, qui documentent la dénonciation juive marocaine des violences israéliennes, sont aujourd'hui conservés dans les papiers de Shimon Lévy aux *Archives du Maroc*. On y trouve des centaines de documents : déclarations, correspondances entre antisionistes juifs du monde entier, publications militantes. Il n'est pas surprenant que Lévy ait constitué un tel corpus, lui qui fut longtemps au service du PPS et pionnier de la préservation du patrimoine juif au Maroc. Ce qui est plus surprenant et qui doit être interrogé, c'est

[15] Mdahiri-Alaoui, A. (s.d.). *Tendances de la littérature marocaine actuelle : l'exemple de E. A. El Maleh et A. Serhane*.
https://www.limag.com/Textes/Manuref/MdarhriMalehSerhane.htm

[16] « Edmond Amran El Maleh : une forte présence sur la scène culturelle nationale », décembre 2023, Archives du Maroc, Rabat.

[17] « Assemblée Générale du 28 juin 2009 », 28 juin 2009, cote 6Ap 43, *Fondation Culturelle Judéo-Marocaine*, Fonds Simon Lévy, Archives du Maroc, Rabat.

qu'aujourd'hui, les musées et archives juifs au Maroc ne transmettent pas ces histoires juives antisionistes, y compris, de façon flagrante, les mobilisations antisionistes qui ont justement rendu possible la conservation de ce patrimoine.



Page 9 sur 10 Courage et Dignité

Mercredi 4 Février 2009 17h29mn 19s
De: "fati saoulaji" <f.saoulaji@yahoo.fr>
A: benhamoulea@yahoo.fr

Le conseil des communautés israélites du Maroc exprime sa solidarité avec les victimes innocentes à Gaza

Rabat, 15 jan 2009 (MAP)- Le Conseil des communautés Israélites du Maroc a exprimé sa solidarité avec "les victimes innocentes qui souffrent à Gaza et ailleurs" et exprimé son inquiétude "pour la suite du processus indispensable qui devait, depuis des années, mener à la paix entre les enfants d'Abraham".

"Nous, Juifs Marocains, sommes solidaires des victimes innocentes qui souffrent, à Gaza et ailleurs. Nous sommes également inquiets pour la suite du processus indispensable qui devait, depuis des années, mener à la paix entre les enfants d'Abraham", indique le conseil dans un communiqué parvenu jeudi à la MAP.

Le Conseil déplore que "depuis plus de deux semaines, les habitants de Gaza, cibles captives croulent sous les bombes, les destructions multiples, le manque d'eau, de vivres et la mort", soulignant que "cela est inadmissible et incompatible avec nos préceptes religieux".

"Le peuple marocain, y compris sa communauté juive, ajoute le texte, souffre profondément aux nouvelles qui nous parviennent de Gaza. L'embrasement perdure depuis plus de deux semaines avec son horrible cortège de victimes civiles. Les images de ces enfants palestiniens arrachés à la vie sont insoutenables", regrette-t-il.

Il affirme que "l'énormité des moyens, mis en œuvre par l'offensive Israélienne sur la bande de Gaza ôte sa signification aux tirs de roquettes, alors même qu'aucune solution juste et viable ne sera trouvée par la force", en insistant sur la nécessité de "donner une chance à la paix". -(MAP)- CJ--COM.

HD. © MAP 151425 GMT JAN 2009

Figure 3 : « Le conseil des communautés israélites du Maroc exprime sa solidarité avec les victimes innocentes à Gaza. » MAP, 15 janvier 2009. Crédit : 6AP 40 « COMMUNAUTÉ ISRAÉLITE DU MAROC », Fonds Shimon Levy, Archives du Maroc.

Je conclurai cette tentative modeste d'archive alternative de la vie juive marocaine par les mots de Reuven Abergel, figure marocaine-israélienne des Black Panthers, interrogé par le journal de gauche *Al-Ayam* en décembre 2023. Tandis que le silence régnait dans la plupart des institutions patrimoniales juives, *Al-Ayam* et d'autres journaux militants occupaient l'espace vide avec une couverture titrée : *L'autre visage [d'Israël] pour les juifs marocaines [al-wajh al-akhar lel-yahud al-maghariba]*.[18] Ce dossier soulignait l'existence de nombreux Juifs en Israël - notamment issus du monde arabo-berbère - qui tentaient activement de quitter le pays, après avoir été victimes du sionisme pendant des années.[19] Abergel nous rappelle fermement l'absurdité de croire que la normalisation aurait « reconnecté » les Juifs marocains d'Israël à leur pays d'origine : « Nos liens avec notre pays, le Maroc, n'ont jamais cessé. Ils continuent et

[18] Al-Regragui, A. (2023). « Al-Wejh Al-Akher lel-yahoud al-maghariba b-Israel », *Al-Ayam*, 13 décembre, p. 12.

[19] Pour en savoir plus sur la manière dont le sionisme a marginalisé les communautés mizrahies et séfarades, voir Shohat, E. (2017), « Les Séfarades en Israël : le sionisme du point de vue de ses victimes juives », dans *On the Arab-Jew, Palestine, and Other Displacements : Selected Writings of Ella Shohat*, sous la direction d'Ella Shohat, Pluto Press, p. 37–76.

se renforcent depuis toutes ces années. Nous n'avons nul besoin d'intermédiaires américains ou israéliens entre nous, notre roi ou notre mère-patrie. »[20]



Figure 4 : Dossier extrait des archives de Shimon Levy, intitulé « Mouvement Palestinien » ; sans date. « Juifs du Maroc ou Extra-Terrestres », Fondation du Patrimoine Culturel Judéo-Marocain ; Iraqi Jews Speak for Themselves (1969), Dar al-Jumhuriyah Press, Bagdad ; N. Y., « M. Jacques Toledano témoigne : au Maroc, 'un judaïsme de tolérance a bien vécu dans un pays d'Islam de tolérance' », Al-Bayane, 20 mai 1991, p. 1–3 ; dessin dans les papiers de Shimon Levy représentant le symbole de « l'Union du Peuple Amazigh ». Crédit : 6AP 46 « CAUSE PALESTINIENNE », 6AP 43 « FONDATION CULTURELLE JUDÉO-MAROCAINE », 6AP 45 « ANTISIONISME », 6AP 40 « COMMUNAUTÉ ISRAÉLITE DU MAROC », 6AP 34 « LA CULTURE AMAZIGHE : MANIFESTATIONS CULTURELLES », Fonds Shimon Levy, Archives du Maroc.

Réflexion d'Ikbale sur la Tamazgha et la solidarité avec la Palestine

En grandissant, j'ai souvent été fascinée par les images à la télévision et les récits qui se déployaient à la maison comme dans la rue. Un souvenir marquant reste celui des images bouleversantes de Mohammad Jamal Al-Durrah, un garçon de 12 ans, abattu. Cette scène, diffusée à la télévision alors que je n'étais encore qu'une enfant, hantait mes nuits de cauchemars et nourrissait mes interrogations : la guerre viendrait-elle jusqu'à nous aussi ?

Ma mère se souvient de ma confusion et de mes peurs. J'entendais souvent les prières de mes parents, les appels de l'imam lors du prêche du vendredi ou des célébrations religieuses, tous implorant la sécurité et la victoire pour nos frères et sœurs de Palestine. Mon enfance

[20] Al-Regragui, 2023, pp. 13-14.

baignait ainsi dans une toile de prières et d'espoirs, marquée par les réalités brutales de la violence coloniale.

À l'école et dans la rue, on distribuait des tracts montrant des images crues d'enfants blessés portés par leurs mères. On y listait des marques soutenant le sionisme, appelant au boycott. J'étais perplexe, parfois même frustrée, lorsque mes parents refusaient de m'acheter mes chocolats préférés à cause de ce boycott. Comment une simple tablette pouvait-elle contribuer à la souffrance de gens que je ne connaissais même pas ?

Ce n'est que plus tard que j'ai commencé à entrevoir la situation dans son ensemble. Cette année-là, en 2009, une nouvelle guerre éclatait à Gaza. Dans ma ville, les gens sont descendus dans la rue pour réclamer la liberté pour la Palestine et la fin des violences. L'apprentie journaliste en moi voulait être sur le terrain, observer, raconter. Mais mon père, bien qu'il priait et boycottait Israël, refusa de m'y emmener. Il se méfiait des organisateurs, qu'il appelait les « barbus islamistes », les accusant de détourner la cause palestinienne pour servir leur propre agenda politique. J'étais troublée : pourquoi mon père, si religieux, désapprouvait-il d'autres croyants soutenant pourtant une cause qu'il chérissait lui aussi ? Le week-end, chez mon oncle, les promenades dans le parc voisin du complexe culturel Muhammad Jamal Al-Durrah[21] faisaient naître d'autres interrogations. Mon cousin aîné, « nerd » autoproclamé, m'expliquait la lutte palestinienne en arabe classique, ponctuant son discours de versets coraniques et de hadiths. Ses explications, bien qu'érudites, reprenaient le discours de ces « barbus » que mon père rejetait, ce qui ajoutait à ma confusion.

Cet été-là, en visitant la ville amazighe de ma famille dans le sud-est du Maroc, je renouai avec mes racines à travers des activités culturelles. Un jour, j'ai demandé à un formateur pourquoi il portait le drapeau amazigh sur l'épaule. Il m'expliqua avec passion que nous n'étions pas arabes, et que notre seule cause était celle des Amazighs. Son refus de parler arabe et son rejet catégorique de toute autre cause que la cause amazighe m'ont poussée à faire mes propres recherches.

Heureusement, j'avais désormais accès à un ordinateur et à Internet. Cet outil m'a ouvert un monde d'informations au-delà des filtres familiaux et amicaux. J'ai visionné des images de la guerre à Gaza, lu sur l'impact des boycotts internationaux, et compris peu à peu comment de petits sacrifices, comme renoncer à une barre de chocolat, pouvaient s'inscrire

[21] En octobre 2024, il a été annoncé que le Complexe culturel Muhammad Jamal Al Durrah à Agadir serait remplacé par une antenne de l'Institut National des Beaux-Arts, basé à Tétouan (voir Slimani, M., 2024, « Iqbar markab thaqafi hayawi b-Agair », *Al-Akhbar,* 15 octobre). La suppression du nom de Muhammad Jamal Al Durrah du site a suscité des critiques (voir n.a., 2024, « Intiqadat l-taghyir ism al-markab athaqafi Jamal Al-Durrah b-Agadir », *Al-Islah*, 17 octobre).

dans une cause plus vaste. J'ai aussi exploré les luttes amazighes et saisi pourquoi certain·es percevaient la question palestinienne comme une affaire exclusivement arabe.

J'ai alors vu évoluer les formes de solidarité. Mes camarades réalisaient des vidéos, écrivaient des chansons, lançaient de nouvelles modes, utilisaient des hashtags pour diffuser leurs messages. Cette nouvelle forme de résistance ne se limitait plus à une langue, une religion ou une appartenance ethnique. C'était une révolution numérique, un mouvement qui transcendait les frontières traditionnelles et touchait un public mondial.

Cette évolution de la résistance et de la solidarité, en particulier au sein de ma génération, mérite d'être racontée. Elle reflète les dynamiques changeantes de l'activisme et les manières innovantes dont la génération Z s'engage et transforme le monde. Voilà pourquoi cela me tient à cœur : c'est une histoire de découverte, de connexions, et du pouvoir des nouvelles formes d'expression dans la lutte pour la justice.

En échange de la reconnaissance par les États-Unis de la souveraineté marocaine sur le Sahara, le Maroc a signé les Accords d'Abraham en décembre 2020, reconnaissant l'État d'Israël et normalisant ses relations diplomatiques. Immédiatement après cette signature, des Marocaines sont descendues dans la rue pour protester contre cette décision politique et réaffirmer leur soutien à la cause palestinienne.

Malgré la position officielle de l'État marocain après cette normalisation, des mouvements de base, des organisations de la société civile et des individus continuent à militer pour une Palestine libre et à s'engager dans des formes sérieuses de boycott.[22] Ce décalage entre le discours officiel et le sentiment populaire conduit souvent à la répression étatique et à la censure de ces mouvements, notamment lorsqu'ils exigent l'annulation de la normalisation avec Israël. Cette pression étatique se manifeste par la répression des grèves, l'emprisonnement d'activistes et de citoyennes qui appellent à un cessez-le-feu à Gaza ou accusent l'État marocain de complicité dans le génocide contre les Palestiniens et de trahison de la cause palestinienne.

Depuis la normalisation, les visites de délégations israéliennes au Maroc se sont intensifiées, notamment avec l'ouverture d'un bureau de liaison israélien à Rabat et l'instauration de vols directs entre Tel Aviv et des villes marocaines comme Marrakech et

[22] Newsroom. (2020). « Souveraineté du Maroc sur le Sahara / normalisation des relations Maroc-Israël : le communiqué du cabinet royal », *TelQuel*, 10 décembre. https://telquel.ma/2020/12/10/souverainete-du-maroc-sur-le-sahara-normalisation-des-relations-maroc-israel-le-communique-du-cabinet-royal_1704411
n.a. (2021). « Moroccan Normalization with Israel: Temporary Deal or Permanent Peace? », *Arab Center Washington DC*, 8 juillet. https://arabcenterdc.org/resource/moroccan-normalization-with-israel-temporary-deal-or-permanent-peace/; Lechheb, I. (2024). « Survey: 98% of Moroccans support Palestinian cause, oppose normalization with Israel », *Hespres English*, 15 décembre. https://en.hespress.com/98400-survey-98-of-moroccans-support-palestinian-cause-oppose-normalization-with-israel.html#google_vignette; Al-Quwaiti, S. (2025). « 'Maghrebiyyat dhid at-tatbi'a': mubadira nisawi'a l-da'm falastin », *Aljazeera Net*, 28 février.

Casablanca. Des groupes de touristes affluent dans le pays, et leur arrivée est largement couverte par les médias nationaux. Sur Internet, des groupes Facebook ont vu le jour pour promouvoir l'« amitié maroco-israélienne »[23], passant de discussions nostalgiques sur les familles juives marocaines à des récits en faveur de la normalisation. Ces groupes présentent désormais Israël comme un bienfaiteur facilitant le « retour » des Juifs marocains israéliens, occultant le contexte historique d'expulsion et de déracinement causé par Israël lui-même.

En matière de préservation du patrimoine, on observe aujourd'hui un fort investissement autour des sites juifs, avec d'importantes subventions américaines allouées à des organisations prêtes à promouvoir la normalisation sous couvert de conservation patrimoniale.[24] Pourtant, cet afflux de fonds porte atteinte aux efforts anciens, fondés sur la bonne volonté, de gardiens musulmans qui, historiquement, ont entretenu ces sites sans contrepartie financière ni agenda politique.[25] Cette instrumentalisation financière du patrimoine juif en modifie profondément la nature.

En tant que chercheuse travaillant sur la mémoire collective et la diversité ethnique au sein des communautés amazighes, j'ai observé un changement dans la manière dont mes recherches sont perçues. Des personnes âgées que j'interrogeais, autrefois empreintes de nostalgie en évoquant les communautés juives, questionnent désormais mes motivations financières, influencées par le climat politique et économique actuel.

Réactions et polarisation avant et après la normalisation au Maroc

Malgré le virage multiculturaliste néolibéral pris par de nombreuses organisations œuvrant à la préservation du patrimoine amazigh et juif, certaines continuent de défendre la justice pour la Palestine avec force et constance. Le collectif amazigh « Tamgherabit des Convergences Citoyennes » (CTCC ou Tada Tamghrabit) a publié en novembre 2023 une déclaration de soutien aux droits des Palestiniens, tout en condamnant ceux qui s'en prennent

[23] Voir, par exemple :
https://www.facebook.com/aamicup ;
https://www.facebook.com/hanoukha ;
https://www.facebook.com/groups/3174978142825400 ;
https://web.facebook.com/groups/535016609913844/.

[24] Malheureusement, de nombreux rapports des principales agences de financement, telles que USAID, ne sont plus accessibles au public (voir, par exemple, le message actuel signalant l'indisponibilité de ces ressources sur le site de « USAID Dakira », qui finançait spécifiquement des travaux sur le patrimoine juif au Maroc : https://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PA00Z6ND.pdf). La fiche d'information de USAID Dakira est quant à elle toujours disponible, à ce jour (3 mars 2025), à cette adresse : https://assets.highatlasfoundation.org/uploads/Dakira-Factsheet_February-2023.pdf.

[25] Pour en savoir plus sur cette longue tradition de préservation du patrimoine juif, voir Bitton (2021).

aux communautés juives marocaines sous prétexte de solidarité avec la Palestine.[26] Le CTCC a souligné l'impact dévastateur des violences en cours sur les civils de toute la Palestine historique, condamnant à la fois les attaques du 7 octobre et l'offensive israélienne qui s'en est suivie sur Gaza. Il a dénoncé les actions indiscriminées de l'armée israélienne, en violation du droit international humanitaire, visant les civils et détruisant les infrastructures. Le CTCC a également rejeté l'idée selon laquelle la solidarité avec les Juifs marocains devrait être conditionnée par un rejet du soutien à la cause palestinienne. Le collectif appelle à l'unité des Marocain·es dans la défense des droits humains et de la justice, tout en exhortant la communauté internationale à agir conformément à la Résolution 242 du Conseil de sécurité des Nations Unies, qui exige le retrait israélien des territoires occupés et la mise en œuvre d'une paix durable.

Tada Tamghrabit avance ainsi l'argument que la lutte pour les droits des peuples amazighs et juifs est intrinsèquement liée à celle des Palestiniens pour leurs droits et leur existence. Leur communiqué insiste sur l'universalité des droits humains, affirmant que les principes de justice et de dignité s'appliquent à tous, indépendamment de l'ethnie ou de la religion. Reconnaissant le droit du peuple palestinien à l'autodétermination, le collectif défend également l'obligation de soutenir d'autres groupes marginalisés, y compris les communautés amazighes et juives d'Afrique du Nord. Cette position est partagée par de nombreux militants amazighs, qui considèrent que la solidarité dans la défense des droits d'un groupe renforce la lutte collective contre l'oppression et la discrimination.

Le mouvement BDS Maroc incarne également cette solidarité, notamment à travers des figures comme Sion Assidon, ancien prisonnier politique et militant de gauche d'origine juive et amazighe. Assidon plaide pour le boycott, le désinvestissement et les sanctions à l'encontre des grandes entreprises opérant dans les territoires palestiniens occupés, ainsi que des institutions israéliennes - comme les universités - qui participent à l'entreprise coloniale. BDS Maroc appelle les citoyens à boycotter des marques comme Carrefour, Coca-Cola, McDonald's, Burger King et Nestlé. À l'instar de BDS à l'échelle mondiale, BDS Maroc s'oppose fermement aux actions du gouvernement marocain, en particulier à la mise en place de partenariats entre universités marocaines et institutions israéliennes. En mettant en lumière des collaborations comme celle entre l'Université polytechnique Mohammed VI et l'Université

[26] Voir : https://www.facebook.com/story.php?story_fbid=1052307756167135&id=100041637617549&mibextid=ox5AEW&rdid=bf4CdE4fgiX18CtZ&share_url=https%3A%2F%2Fwww.facebook.com%2Fshare%2Fp%2FJzSB9esfbrznJWu6%2F%3Fmibextid%3Dox5AEW

Ben-Gourion, le mouvement souligne la complicité des institutions académiques dans la perpétuation du régime d'apartheid israélien.[27] Il réclame l'arrêt immédiat de ces partenariats et exhorte les universités marocaines à s'abstenir de tout engagement avec l'État d'Israël. En parallèle, il rappelle que les universités marocaines ont historiquement été des bastions de savoir et de pensée critique, et invite la communauté universitaire à se mobiliser pour préserver ces institutions de toute forme de normalisation. Cette position illustre l'engagement inébranlable de BDS Maroc à contester les efforts de normalisation sur le plan institutionnel, dans le but d'isoler Israël politiquement et académiquement jusqu'à ce qu'il reconnaisse le « principe simple selon lequel les Palestiniens ont droit aux mêmes droits que le reste de l'humanité. »[28]

Le *Front Marocain de Soutien à la Palestine et Contre la Normalisation* (FMSPCN), qui regroupe une vingtaine de partis, syndicats et associations, souvent proches du Parti de la justice et du développement (PJD), joue également un rôle crucial dans la mobilisation en faveur de la Palestine au Maroc.[29] Face à l'aggravation de la crise humanitaire et à la reprise des bombardements israéliens sur Gaza, le FMSPCN a maintenu une mobilisation populaire significative. Il a notamment appelé à une marche nationale à Rabat le 24 décembre 2023, sous le slogan : « Le peuple marocain parle d'une seule voix : Halte à la guerre d'extermination, Halte à la normalisation. »

Les actions du FMSPCN visent à dénoncer le génocide en cours à Gaza, à condamner les destructions causées par les forces israéliennes et leurs alliés, et à exiger la fin de l'acheminement d'armes vers Israël. Le Front défend aussi les militants emprisonnés pour avoir exprimé leur opposition à la normalisation. Par exemple, en juillet 2023, Saïd Boukioud, un Marocain de 48 ans résidant au Qatar, a été arrêté à son retour au Maroc et condamné à cinq ans de prison et 40 000 dirhams d'amende (environ 3 700 euros), pour avoir « porté atteinte à la monarchie » dans une publication Facebook datant de décembre 2020, critiquant la reprise des relations diplomatiques entre le Maroc et Israël.

En plus d'organiser de grandes manifestations, comme celle du 10 décembre 2023, à l'occasion de la Journée internationale des droits de l'homme, le FMSPCN continue de mobiliser des dizaines de milliers de personnes. Ces manifestations, organisées à Rabat et dans

[27] Wind, M. (2024). *Towers of Ivory and Steel*. Verso.
[28] Il s'agit de la mission explicite du mouvement BDS à travers le monde. Pour plus d'informations, voir : https://www.bdsmovement.net/what-is-bds
[29] Aublanc, A. (2023). *Morocco's normalization of relations with Israel jeopardized by war, Le Monde*, 17 octobre. https://www.lemonde.fr/en/le-monde-africa/article/2023/10/17/morocco-s-normalization-of-relations-with-israel-jeopardized-by-war_6180014_124.html

d'autres villes marocaines, sont marquées par la présence de drapeaux palestiniens et de pancartes appelant à la libération de la Palestine. Par ces actions coordonnées, le FMSPCN réaffirme son engagement sans faille en faveur de la cause palestinienne et contre la normalisation avec Israël.

Le rapprochement entre le Maroc et Israël dans le cadre des Accords d'Abraham négociés par les États-Unis n'a pas totalement étouffé les déclarations publiques de soutien du Maroc à la cause palestinienne. Le 11 octobre 2023, Nasser Bourita, ministre marocain des Affaires étrangères, a présidé une réunion urgente du Conseil de la Ligue des États arabes au niveau ministériel, au Caire.[30] Cette réunion, coorganisée par la Palestine et le Maroc, visait à coordonner les réponses politiques à mettre en œuvre au sein du monde arabe et à l'échelle internationale pour faire cesser l'escalade dans les territoires palestiniens.

Dans son discours, Bourita a souligné la gravité de la situation, marquée par une violence extrême, des déplacements massifs et une crise humanitaire aiguë à Gaza. Il a appelé à une intervention internationale urgente pour protéger les civils et atténuer les souffrances causées par le blocus et les mesures répressives à Jérusalem et dans les territoires occupés.

De même, lors du « Sommet pour la paix » du 21 octobre 2023 au Caire, l'État marocain a réitéré son appel à une désescalade immédiate, à l'arrêt des effusions de sang et à la cessation des attaques militaires, afin de préserver les dernières possibilités de paix et de stabilité dans la région.[31] Les représentants marocains ont insisté sur la nécessité urgente de protéger les civils, conformément au droit international humanitaire et aux valeurs humanitaires communes. Le Maroc a également plaidé pour un acheminement rapide, sans entrave et suffisant de l'aide humanitaire vers Gaza. Il a rejeté fermement toute solution impliquant le déplacement ou l'expulsion des Palestiniens de leurs terres, tout en soulignant l'importance de garantir la sécurité des pays voisins.

Néanmoins, le Maroc est resté fidèle à l'un des éléments centraux des Accords d'Abraham - la reconnaissance de l'État d'Israël - en continuant de plaider pour une solution à deux États, avec un État palestinien sur les frontières de 1967, ayant Jérusalem-Est pour capitale.

Plus récemment, le 27 février 2024, lors de la 55e session du Conseil des droits de l'homme des Nations Unies, présidée par le Maroc, Nasser Bourita a réaffirmé la position de l'État marocain concernant un cessez-le-feu immédiat à Gaza :

[30] Voir : https://diplomatie.ma/en/mfa-nasser-bourita-chairs-extraordinary-session-arab-league-council-level-foreign-ministers-developments-palestine
[31] Voir : https://diplomatie.ma/en/mfa-nasser-bourita-represents-hm-king-mohammed-vi-summit-peace-cairo

> Face à l'intensification des opérations militaires et à la dégradation de la situation humanitaire dans la bande de Gaza, le Royaume du Maroc réaffirme ses positions constantes et appelle à nouveau de manière urgente à un arrêt immédiat, global et durable de l'agression israélienne contre Gaza.[32]

Toutefois, en dépit de ces déclarations publiques de soutien à Gaza et à la Palestine dans les forums internationaux, régionaux et nationaux, les Accords d'Abraham ont ouvert la voie à des coopérations militaires entre le Maroc et Israël qui n'ont pas été (publiquement) suspendues. Par exemple, le Maroc devrait devenir un site de production régionale de drones via l'installation d'usines du groupe israélien Elbit Systems sur son sol.[33] Depuis le 7 octobre, plusieurs événements témoignent de la persistance de cet engagement bilatéral militaire - en contradiction avec les déclarations officielles de solidarité avec la Palestine.

Le plus notable d'entre eux : les 6 et 7 juin 2024, le Maroc a autorisé un navire de guerre israélien, en route des États-Unis vers Israël, à faire escale dans le port de Tanger, afin de se réapprovisionner en gaz et en vivres pour son équipage, en pleine guerre. Cette décision a suscité de vives critiques.

Le *Front marocain pour le soutien à la Palestine et contre la normalisation*, qui regroupe plusieurs organisations solidaires de la cause palestinienne, a ainsi vivement dénoncé cette décision.[34] Le groupe a pointé le silence du gouvernement face à cette escale, en contraste flagrant avec la position de l'Espagne, qui avait récemment bloqué l'entrée d'un navire de guerre israélien dans ses eaux. Madrid avait notamment refusé l'entrée au port de Carthagène, le 19 mai 2024, du cargo *Marian Danica* battant pavillon danois, soupçonné selon les médias espagnols de transporter 27 tonnes d'explosifs en provenance d'Inde à destination d'Israël.

La résistance numérique de la génération Z

Alors que les protestations de rue traditionnelles s'essoufflent, on observe une montée remarquable de l'activisme numérique, motivée à la fois par la nécessité et par la répression étatique persistante qui frappe les formes d'organisation en soutien à la Palestine, y compris les actions non violentes.[35] Face à la restriction croissante des espaces de contestation publique, de

[32] n.a. (2024). *Morocco Calls for Immediate End of Israeli War on Gaza, Agence Marocaine de Presse*, 27 février. https://www.mapnews.ma/en/actualites/politics/morocco-calls-immediate-end-israeli-war-gaza

[33] Aublanc, A. (2024). *Morocco to become rare military drone manufacturer, thanks to cooperation with Israel*, 9 mai. https://www.lemonde.fr/en/le-monde-africa/article/2024/05/09/morocco-to-become-rare-military-drone-manufacturer-thanks-to-cooperation-with-israel_6670920_124.html

[34] https://www.facebook.com/photo.php?fbid=881174627367903&set=pb.100064261226671.-2207520000&type=3

[35] Voir, par exemple, le cas d'Ismail Lghazaoui et d'autres : El Atti, B. (2025). *"Morocco court frees pro-Palestine BDS activist Ismail Lghazaoui after international outcry"*, *The New Arab,* 5 février.

nombreuses personnes se tournent vers les plateformes numériques comme YouTube, Meta, Instagram et autres, considérées comme des espaces plus accessibles et relativement plus sûrs pour exprimer leur solidarité avec la Palestine. Cette évolution s'accompagne alors de formes d'engagement variées : partages de vidéos, interviews, créations artistiques numériques, infographies illustrant la crise humanitaire croissante à Gaza.

Depuis le Printemps arabe, les réseaux sociaux sont en effet devenus des outils puissants de démocratisation de l'information et de contestation des récits officiels dans la région. Ces espaces numériques ne servent pas seulement à l'expression personnelle : ils amplifient aussi les récits non filtrés, les témoignages de première main et les voix marginalisées souvent absentes des médias dominants. Les réseaux sociaux permettent en outre d'organiser des mobilisations collectives et de contourner les restrictions gouvernementales sur les rassemblements publics. Des hashtags comme #FreePalestine, #GazaUnderAttack, #AllEyesOnRafah, #StopIsraeliWarCrimes ou #SolidarityWithPalestine sont devenus des cris de ralliement en ligne, unissant des voix du monde entier en soutien aux droits des Palestiniens.

À côté des campagnes numériques, des symboles identitaires palestiniens - comme l'emoji pastèque, les couleurs du drapeau en photo de profil, les clés anciennes ou le keffieh - occupent une place centrale dans l'activisme en ligne. Ces signes visuels incarnent la solidarité et la résistance, en affirmant l'héritage palestinien, le droit au retour et la lutte en cours. Bien que ces images puissent être réduites à de simples gestes symboliques voire sujettes à une récupération commerciale, elles servent souvent de porte d'entrée vers un engagement plus profond, en complément des actions militantes sur le terrain. Cette créativité symbolique entretient la dynamique et étend l'impact de la mobilisation, créant un réseau de solidarité mondial qui transcende les frontières géographiques. Ainsi, au Maroc comme ailleurs, si l'activisme numérique ne remplace pas l'action politique, il constitue une stratégie parallèle pour contourner la répression et amplifier la lutte pour la justice et les droits humains en Palestine.

Sur TikTok, où la moitié des utilisateurs a moins de 30 ans, le hashtag #freepalestine a généré 31 milliards de publications, contre 590 millions pour #standwithisrael - soit plus de 50 fois plus.[36] Pour les natifs du numérique, en particulier la génération Z, Internet constitue leur principal champ de bataille contre les injustices. Bien que ces plateformes ne soient pas exemptes de censure, les Zoomers continuent de faire entendre leur voix face à l'injustice. Leurs publications critiquant Israël sont régulièrement signalées, bloquées, voire supprimées,

[36] Jennings, R. (2023). *"TikTok isn't creating false support for Palestine. It's just reflecting what's already there"*, *Vox*, 13 décembre.

mais cela ne les empêche pas de lancer des campagnes de boycott, de produire des capsules historiques sur l'occupation de la Palestine ou encore d'utiliser l'humour noir pour dénoncer l'indifférence globale envers la souffrance palestinienne.

Leur approche de la résistance est plurielle : ils établissent des liens entre les épreuves vécues par les Gazaouis et leurs propres luttes contre les systèmes politiques, les violations des droits humains et les atteintes aux libertés, y compris les droits des personnes LGBTQ+. Ces croisements entre les combats palestiniens et leurs réalités renforcent leur implication dans cette cause, faisant peut-être d'eux la première génération à en parler de manière aussi constante et ouverte depuis des décennies.

Une forme marquante de cette solidarité exprimée par la jeunesse amazighe marocaine, notamment la génération Z, est le festival Bilmawn, qui intègre désormais des symboles de solidarité palestinienne dans une tradition culturelle amazighe. Bilmawn, ou festival du Peau-Rouge en tamazight, est une ancienne célébration amazighe ayant lieu immédiatement après l'Aïd al-Adha. Durant ce rituel, une figure mythique est portée dans les rues par de jeunes participants vêtus de peaux de chèvres ou de moutons, qui dispensent bénédictions et éloignent les malédictions[37]. Ces dernières années, cette figure est parfois drapée du drapeau palestinien, tandis que les jeunes scandent « Free Palestine » en exécutant ces rites ancestraux. Cette fusion entre tradition amazighe et expression politique contemporaine témoigne d'une résistance enracinée et réinventée.

Les masques en peaux ont progressivement cédé la place à des maquillages professionnels ou à des masques burlesques, souvent porteurs de messages politiques, reflétant le soutien des participantes pour diverses causes. Dans les rues du Souss, les figures de Bilmawn arborent désormais des tatouages amazighs, les couleurs du drapeau amazigh et des keffiehs palestiniens, portés sur la tête ou autour de la taille comme symboles de force et de solidarité.

Cette année, à Agadir, les participantes ont peint leur visage aux couleurs du drapeau palestinien et brandi des drapeaux dans les rues. Ils ont associé le keffieh palestinien aux tatouages amazighs ancestraux, l'un des côtés du visage recouvert de keffieh, l'autre portant le mot amazigh *tilelli*, qui signifie « liberté », en soutien à la liberté palestinienne. Ce geste démontre que la solidarité marocaine avec la résistance palestinienne ne se limite pas aux grèves officielles ou aux espaces institutionnels. Elle émerge aussi dans des formes populaires,

[37] Pour en savoir plus sur ce festival, voir Hammoudi, A. (1993). *The Victim and Its Masks: An Essay on Sacrifice and Masquerade in the Maghreb*. University of Chicago Press.

enracinées dans les convictions profondes de la jeunesse en la justesse de la cause palestinienne.

En peignant leurs visages avec des symboles amazighs et palestiniens, ces jeunes gardien·nes du patrimoine culturel amazigh affirment les liens universels entre peuples autochtones et proclament que la liberté véritable est collective.



Figure 5 Keeyvi, Hamza. @hamza_keeyvi. « Kantamana ma nkounsh… » (22 juin 2024). Tiré de : https://www.instagram.com/p/C8hm2Q7CZd4/?img_index=1.

Malgré les tentatives de certains responsables politiques et médias internationaux biaisés de les disqualifier comme naïfs, égarés, émotionnels ou déprimés, les Zoomers persistent. Ils appellent aux boycotts, aux cessez-le-feu, aux grèves, et désignent les responsables - qu'ils soient politiciens, décideurs, entrepreneurs ou célébrités. Ils démontrent au monde que l'on peut être juif, chrétien, musulman, ou issu de toute autre tradition religieuse ou culturelle, et défendre la justice et la fin des violences.

En conclusion, la réticence actuelle de certaines chercheurs et institutions travaillant sur ou au Maroc à prendre position pour la Palestine constitue une rupture profonde avec l'héritage riche d'activisme anticolonial et antisioniste ancré dans de nombreuses histoires juives et amazighes marocaines. Ces traditions incarnent un engagement inébranlable pour la préservation du pluralisme marocain à travers la solidarité avec les peuples opprimés du monde entier, nous rappelant que toute libération doit être intersectionnelle. Malgré les pressions à garder le silence - qu'il s'agisse de la peur des conséquences professionnelles ou d'accusations

infondées de racisme (notamment de judéophobie) -, il est impératif de continuer à militer pour la justice et la paix, en s'inspirant des luttes de celles et ceux qui nous ont précédés. Les origines anticoloniales et antisionistes des mouvements culturels juifs et amazighs marocains sont une démonstration puissante que la situation géopolitique actuelle n'a rien d'inévitable et qu'elle doit être activement combattue. Reconnaître et embrasser cet héritage de solidarité, c'est répondre à une exigence éthique : celle de résister aux injustices et de soutenir la libération de tous les peuples, en particulier les Palestiniens, dans leur lutte pour mettre fin à la Nakba. En poursuivant notre engagement intellectuel et militant, notamment en empêchant l'effacement des histoires juives et amazighes de solidarité avec la Palestine, nous honorons ces héritages et contribuons à l'avènement d'un monde plus juste et équitable.

Bibliographie :

El Atti, B. (2025). *"Morocco court frees pro-Palestine BDS activist Ismail Lghazaoui after international outcry"*, *The New Arab*, 5 février.

Ayache, G. (1979). *Études d'histoire marocaine*. Société marocaine des éditeurs réunis ; « *Mulahadat hawla 'al-huquq al-lughawiyya wa ath-thaqafiyya wa ma'had ad-dirasat al-amazighiyya': thira' ath-thaqafa al-wataniyya 'unsar takwiya l-wahdat al-'umma*. »

Aublanc, A. (2024). *Morocco to become rare military drone manufacturer, thanks to cooperation with Israel*, 9 mai. https://www.lemonde.fr/en/le-monde-africa/article/2024/05/09/morocco-to-become-rare-military-drone-manufacturer-thanks-to-cooperation-with-israel_6670920_124.html.

Belkabīr, A. (2021). Filastīn wa al-Maghreb: qaḍiyya wataniyya, p. 247-8. Al-Multaqā.

Bitton, S. (2021). *Ziyara*. Icarus Films.

Boum, A., & El Guabli, B. (Eds.). (2024). *Morocco's Palestine*. *Souffles*, 3. https://www.soufflesmonde.com/posts/introduction-moroccos-palestine.

Cable, U. (2022). Compulsory Zionism and Palestinian Existence: A Genealogy. *Journal of Palestine Studies* 51(2): 66–71.

El Guabli, B. (2023). *Moroccan Other-Archives*. Fordham University Press.

Jennings, R. (2023). *"TikTok isn't creating false support for Palestine. It's just reflecting what's already there"*, *Vox*, 13 décembre.

Khalidi, R. (2020). *The Hundred Years' War on Palestine: A History of Settler Colonialism and Resistance, 1912–2007*. Macmillan Publishers.

Al-Kohan, A. (2022). *Rahil Al-Yahud Men Al-Maghreb: Qadaya wa Masarat*. Slaiki Akhawayn.

Lechheb, I. (2024). « Survey: 98% of Moroccans support Palestinian cause, oppose normalization with Israel », *Hespres English*, 15 décembre. https://en.hespress.com/98400-survey-98-of-moroccans-support-palestinian-cause-oppose-normalization-with-israel.html#google_vignette.

Mdahiri-Alaoui, A. (s.d.). *Tendances de la littérature marocaine actuelle : l'exemple de E. A. El Maleh et A. Serhane*. https://www.limag.com/Textes/Manuref/MdarhriMalehSerhane.htm.

Meddeb, A., & Stora, B. (2013). *A History of Jewish-Muslim Relations: From the Origins to the Present Day.* Princeton University Press.

n.a. (2024). *Morocco Calls for Immediate End of Israeli War on Gaza, Agence Marocaine de Presse*, 27 février. https://www.mapnews.ma/en/actualites/politics/morocco-calls-immediate-end-israeli-war-gaza.

n.a. (2021). « Moroccan Normalization with Israel: Temporary Deal or Permanent Peace? », *Arab Center Washington DC*, 8 juillet. https://arabcenterdc.org/resource/moroccan-normalization-with-israel-temporary-deal-or-permanent-peace/.

Newsroom. (2020). « Souveraineté du Maroc sur le Sahara / normalisation des relations Maroc-Israël : le communiqué du cabinet royal », *TelQuel*, 10 décembre. https://telquel.ma/2020/12/10/souverainete-du-maroc-sur-le-sahara-normalisation-des-relations-maroc-israel-le-communique-du-cabinet-royal_1704411.

Al-Quwaiti, S. (2025). « 'Maghrebiyyat dhid at-tatbi'a': mubadira nisawi'a l-da'm falastin », *Aljazeera Net*, 28 février.

Al-Regragui, A. (2023). « Al-Wejh Al-Akher lel-yahoud al-maghariba b-Israel », *Al-Ayam*, 13 décembre, p. 12.

Shohat, E. (2017), « Les Séfarades en Israël : le sionisme du point de vue de ses victimes juives », dans *On the Arab-Jew, Palestine, and Other Displacements : Selected Writings of Ella Shohat*, sous la direction d'Ella Shohat, Pluto Press, p. 37–76.

Slimani, M., 2024, « Iqbar markab thaqafi hayawi b-Agair », *Al-Akhbar*, 15 octobre). La suppression du nom de Muhammad Jamal Al Durrah du site a suscité des critiques (voir n.a., 2024, « Intiqadat l-taghyir ism al-markab athaqafi Jamal Al-Durrah b-Agadir », *Al-Islah*, 17 octobre).

Wazana, K. (2013). *They Were Promised the Sea*. BiCom Productions.

Wind, M. (2024). *Towers of Ivory and Steel*. Verso.

كيفية الكتابة عن إفريقيا

بقلم بنافانجا واينانا

أيّا يكن العنوان الذي تختاره لكتابك، لابد وأن تتصدره كلمات مثل "إفريقيا" "القارة السمراء" و"السفاري"، أما العناوين الفرعية، فيجوز ان تضم كلمات مثل "زنجبار" "الماساي"، "الزولـو"، "زامبـيزي"، "الكونغـو"، "النيـل"، و"الأرض الشاسـعة"، "والسـماء الصـافية"، "والظـل الـوارف"، و"الطبـل المـدوي"، والشـمس الحارقـة"، و"الماضـي السحيق". واتسع قليلا في معجمك ليشمل كل من "المتمرد المشارك في حـروب العصـابات" "اللازمـني" "الأزلي" و"القبلي". واعلم أن المقصود من كلمة "الناس" هم

الافارقة غير السود، أما كلمة "الشعب" فتشير إلى الأفارقة الزنوج.

إياك أن تضع على غلاف كتابك، أو في ثناياه صورة لشخص إفريقي مُتصالح مع ذاته، اجتماعيا ونفسيا، ما لم يكن قد حاز على جائزة "نوبل". وفي المقابل، احرص على اختيار صور تبرز البنادق الآلية (أو كلاشنكوف)، والضلوع البارزة، والثديان العاريان. وإذا كان من الضروري ادراج صورة لشخص إفريقي، فلا بد وأن يكون مرتديا للباس التقليدي المميز لقبائل "الماساي" أو "الزولو" أو "الدغون."

وعلى نفس المنوال، تعامل مع إفريقيا في كتاباتك وكأنها قطر واحد، لا يتعدد. صفها بأنها أرض مغبرة شديدة الحر، تحتوي على مراعي مترامية الأطراف، تتهادى فيها قطعان هائلة من الحيوانات إلى جانب أناس طوال القامة، نحيلو الأجسام، يعانون من ويلات المجاعة، لك أيضا أن تصفها على أنها أرض حارة رطبة يعيش فيها أهالي قصار القامة، يأكلون لحم القردة. لا تنشغل بالوصف الدقيق ولا تتورط

في التعقيدات. يكفي أن تشير إلى أن إفريقيا قارة كبيرة، تضم أربعة وخمسين قطرا، وتأوي تسعمئة مليون نسمة، أغلبهم مُنشغل بهموم المجاعة والموت والاقتتال والهجرة بشكل لا يسمح لهم بقراءة كتبك أو الاهتمام بفحواها. ثم إن القارة تزخر بالصحاري والغابـات الاسـتوائية والهضـاب والسافانا العشبية، وغيرها من التنوعات الطبيعية، إلا أن قارئك لا يعبأ بشيء من كل هذا. لذا احرص على أن تظل أوصافك شاعرية، موحية، وخالية من التفاصيل الدقيقة.

في معرض حديثك عن القارة السمراء، عليك أن تؤكد بأن الموسيقى والايقاع يكمنان في أعماق الانسان الإفريقي، وبان مائدته تعج بأطايب لا يطيقها سواه من البشر. وإياك أن تذكر الأرز أو لحم البقر أو القمح؛ فالطبق الإفريقي المفضل—كما هو معروف—هم مخ القردة، الى جانب أطباق أخرى بلحم الماعز والثعابين والديدان واليرقات، وشتى أصناف لحوم الطرائد. واعمل على ابراز قدرتك على تناول مثل هاته الأطعمة من دون أن ترتعد فرائصك، بل

وألفتك وإعجابك بها، فهذا هو الدليل الأسمى على انغماسك في الثقافة المحلية.

أما الموضوعات المحضورة تماما فتشمل ما يلي: المشاهد الأسرية العادية؛ مشاهد المحبة بين الأفارقة (مالم تكن مقرونة بحادث وفاة شخص ما)؛ الإشـادة بالكُتَّـاب أو المثقفين الأفارقة؛ أو ذكر الأطفال الملتحقين بالمدارس وهم أصحاء لا يعانون من أمراض الزهري المداري، أو حمى الايبولا، أو تشوهات الخثان الأنثوي.

طوال فصول الكتاب، وفيما يشبه مؤامرة مع القارئ، اعتمد نبرة هامسة، مفعمة بالأسى توحي بأنك كنت تتوقع "أكثر من هذا." ومنذ الوهلة الأولى، أرسم ملامح ليبراليتك التي لا تشوبها شائبة، مع التأكيد على مدى حبك لإفريقيا، واذكر كيف وقعت في عشقها حتى استحال عليك العيش بعيدا عنها—فهاته فرصة سانحة تُغتنم. فإن كنت رجلا، فاغتصب غابتها العذراء الدافئة؛ وإن كنت امرأة، فعاملي إفريقيا معاملة المغامر المرتدي لسترة "السفاري"، الذي يجاسر

بنفسه في غياهب الغروب. والحقيقة التي لا مراء فيها هي أن إفريقيا تستحق إما الشفقة أو التبجيل أو الهيمنة. وأيا كان المنظور الذي تتبناه، احرص على أن تترك انطباعا راسخا بأنه لولا فضل كتابك وتدخلك النبيل، لكان الهلاك هو مصير إفريقيا المحتوم.

يجوز لكتابتك أن تضم شخصيات إفريقية من قبيل المحاربين العراة والخدم المخلصين والمرشدين السياحين غير المقتدرين متعددي الزوجات، والعاهرات اللواتي سبق وأن ضاجعتهن. أما الخادم المخلص، فهو يتصرف دائما كالصبي في ربيعه السابع يحتاج الى يد حازمة، يخشى الأفاعي الا أنه حسن المعشر، ويحنو على الأطفال. إلا أنه غالبا ما يحشرك في أمور أسرية درامية معقدة. أما العجوز الحكيم فينحدر من أسرة عريقة نبيلة (لا علاقة لها بتلك القبائل المتلهفة للماديات، مثل "الكيكويو" و "الإيغبو" أو"الشونا") له عينان غائرتان وصلته بالأرض مُتجذرة وثيقة. وإذا ما انتقلنا لوصف الافريقي المعصرن: نجده يتميز بالبدانة ويشتغل بمصلحة التأشيرات. يتعمد رفض منح

تصاريح العمل للغربيين المؤهلين، أولائك الذين يولـون اهتمام حقيقي بإفريقيا وشؤونها. إلا أنه بفعل الكراهية التي يضمرها للتنمية، فإنه يسـخر منصـبه الحكـومي لوضـع العراقيل في طريق المُغتربين ذوي النوايا الحسنة، ممن يتطلعون لإحداث منظمات غير حكومية أو إنشاء محميات من أجل الحفاظ عن البيئة. وقد يكون مثقفا من خريجي جامعة "أكسفورد" تحول الى سياسي سفاح، يرتدي بدلة أوروبية فاخرة، ويهوى احتساء "شامبانيا كريستال"، إنه آكل لحم البشر، بالفعل، أما والدته الميسورة الحال فتشتغل بالشعوذة، وهي من تدير شؤون البلاد، حقا.

اللائحة المقترحة للشخصيات ينبغي أن تتضمن أيضا المرأة الإفريقية الجائعة الهائمة في مخيمات اللاجئين شبه عارية، يُرافقها أطفال يزحف الباب على جفونهم وبطونهم منتفخة تفضح الجوع. تبدو المرأة ذات الثديان الفارغان المترهلان عاجزة تماما عن المقاومة. ومع ذلك لا يحق لها أن تمتلك ماضيا أو تاريخا، فمثل هذه التفاصـيل تفسـد اللحظـة الدرامية. بالمقابل يُوصَى بالأنيين، بحيث لا يُسمح لها خلال

الحوار الجاري بأن تتفوه بشيء عن نفسها، خلا الحديث عن معاناتها التي لا توصف. دائما بخصوص الشخصيات، يتعين عليك أن تُدرِج امرأة مشبعة بدفء الأمومة ورقتها، تطلق ضحكات صافية جهورة، وتبدي اهتماما حقيقيا وصادقا براحتك. اختر لها من الأسماء "ماما" ببساطة، فجميع أبنائها قد انحرفوا عن الطريق. كل الشخصيات المذكورة يجب ان تتمحور حول البطل الرئيسي وتدور في فلكه مثل النحل حول الشهد، بشكل يُبرز حسن مظهره ويُعظَم دوره. يجوز للبطل أن يُعلَم الشخصيات الثانوية، أو يطعمها، أو يساعدها على الاستحمام وأخذ زينتها. وقد تراه يحمل الرُّضَّع بحنان، وإن سبق له أن لاقى الموت وجها لوجه. إن كان العمل تقريريا فليكن البطل أنت نفسك، أما إن كان العمل روائيا، فيستحسن أن يكون البطل نجما مشهورا أو شخصا أرستوقراطيا وسيما وشهما، نذر على نفسه أن يكرس حياته لرعاية الحيوانات. أما الشخصيات المذمومة، فلك ان تختارها من أبناء الوزراء الحكوميين المحافظين، أو من أفراد الأقلية "الأفريكانز"، فضلا عن موظفي البنك الدولي. وكلما انبريت للحديث عن الاستغلال من قبل الأجانب، لا

تنسى أن تذكر التجار الصينيين والهنود، إلا أن الملامة حيال الأوضاع بإفريقيا، فيجب أن تقع على الغرب، مع تفادي الاستغراق في التفاصيل في هذا المضمار.

يُستحسن الاكتفاء بالعموميات في الوصف وتجنب المشاهد التي تظهر الشخصيات الإفريقية وهي تضحك، أو تكافح من أجل تعليم أطفالها أو تشيد ببساطة عيشها في ظل ظروف عادية. اجعلها دائما تضيء جانب من علاقة أوروبا أو أمريكا بالقارة الإفريقية. ينبغي أن تكون الشخصيات زاهية الألوان، مثيرة للاهتمام لغرابتها، بل أعظم من الحياة ذاتها—لكنها، مع ذلك جوفاء من الداخل، لا تخوض في حوارات مفيدة أو صراعات، قد تتمخض عنها حلول للعقد في نهاية المطاف، فهي تفتقد الى العمق أو التميز الفردي— لأن من شأن مثل هذا التعقيد أن يربك إيصال الرسالة الأساسية لعملـك الروائي.

في المقابل، صف بما يقتضي الأمر من تفصيل، الأثداء العارية (سواء كانت صغيرة أو كبيرة، شابة أو عجوزة،

محتشمة أو ساخطة جراء الانتهاك التي طالها حديثا)، أو الأعضاء التناسلية (سواء كانت مشوهة أو معدلة) وباقي الأعضاء المحرمة. ما من شك أن وصف الجثث بإسهاب يفي بالغرض، لاسيما العارية منها، أو العارية وهي في حالة تحلل متقدم. وتذكر دائما أن أي عمل تقدمه يبرز الأفارقة وهم في منتهى البؤس كما تشي بذلك أجسادهم المتسخة وثيابهم الرثة، يضفي مزيد من الصدق على عملك الذي بات بذلك تعبير أصيل عن إفريقيا على حقيقتها. ويتعين أن تدرج هذا الوصف في الغلاف الخارجي لكتابك. ولا تتردد أبدا في رسم مثل هذه المشاهد، فغايتك النبيلة هي ضمان وصول المساعدات الغربية إلى السكان المحليين. واعلم أن أعظم المحظورات في مجال الكتابة عن إفريقيا، هو وصف البيض وهم في دوامة المعاناة أو في عداد الموتى.

احرص، مع ذلك، على تصوير الحيوانات كما لو كانت شخصيات متكاملة ومُعقَّدة. لها أسماء تدعى بها ولها القدرة على الكلام أو الهمهمة وهي ترمي بعرائها بفخر. لها طموحات ورغبات عدة وقيم أسرية، أيضا: ألا ترى كيف

تعلم الأسود صغارها؟ أما الفيلة فهي ذروة الحنان، وبينها نسويات فاضلات وآباء كرام محـترمون. والأمـر سـيان بالنسبة للقردة العليا، لذا لا يجوز لك أبدا، تحت أي ظرف كان، أن تتفوه بشيء سلبي مُهين بشأن الفيلة والغوريلا. قد يحدث أن تهاجم الفيلة ممتلكات الناس وتُدمر محاصيلهم الزراعية، بل تتسبب في مقتلهم، ومع ذلك ينبغي أن تصطف دائما الى جانب الفيلة وتناصرها بإخلاص. أما القطط الكبيرة فتتحدث بلهجة ارستقراطية عالمة تنضح بالمعرفة والرقي، في حين تبقى الضباع هدف مستباح للازدراء إذ تتحدث بلكنة شرق أوسطية غامضة. وفي المقابل، لك أن تصور الأفارقة قِصار القامة، الذين يتخذون الادغال أو الصحاري مجالا مؤاتيا للعيش، بطريقة هزلية، مالم يدخلوا في صراع مع الفيلة أو الشمبانزي أو الغوريلا، وان فعلوا، صاروا حتما تجسيدا للشر بحذافيره.

من حيث الأهمية، يأتي حماة البيئة في المقام الثاني بعد الناشطين المشاهير والعاملين في مجال الإنساني. إياك أن تستفز أي هؤلاء، ذلك لأنك بحاجة لان تضفر بدعوة منهم لزيارة مزارعهم الشاسعة (الممتدة على مساحة 30000

فدان) من أجل الاستمتاع برحلة صيد بري أو زيارة المحميات الطبيعية الخاصة بهم. ثم إن هذه الزيارة تشكل الفرصة السانحة لإجراء مقابلة مع أحد كبار وأشهر النشطاء. ومن شأن أي كِتاب يُصور حُماة البيئة وهم في مشهد بطولي أن يُحدث طفرة معتبرة في مبيعات الكتاب، وكأن ذلك من فعل ساحر جبار. ولا تنسى بأن أي شخص أبيض البشرة (مسفوع بالشمس)، يرتدي ملابس "كاكية" اللون وسبق أن اعتنى بضبي أو سيَّر مزرعة، يُعد حاميا بيئيا يعمل بتفان من أجل المحافظة على الإرث الغني لإفريقيا. خلال المقابلة الصحفية، لا تسأل عن حجم التمويل الذي يحصل عليه حماة البيئة، ولا عن الأرباح التي يجنونها من محميات الصيد الخاصة بهم، ولا عن الأجور التي يدفعونها لمستخدميهم.

سيشعر القراء حتما بخيبة أمل إن أنت أغفلت ذكر الضوء في المجال الإفريقي، ذلك لأن مشهد الشمس الحمراء الكبيرة عند الغروب عنصر لا غنى عنه. والأمر نفسه ينطبق على زرقة السماء الرحبة والمجالات المترامية الأطراف

الخالية والحيوانات البرية المختلفة—فإفريقيا أرض المساحات الشاسعة الفارغة، بامتياز. وعند الحديث عن المحن والشدائد التي تكابدها النباتات والحيوانات، يتعين الإقرار بالاكتظاظ السكاني وتبعاته. وإن كانت الشخصية الرئيسية في الرواية تعيش في أوساط احدى مكونات الشعوب الأصلية (أي برفقة الأشخاص ذوي القامات القصيرة) فمن الجائز أن تعترف بالانخفاض الهائل في عدد السكان الذي شهدته إفريقيا جراء تفشي الايدز وتنامي النزاعات والحروب (وشدد على كل ذلك باستخدام الأحرف الاستهلالية الكبيرة)، بطبيعة الحال.

أنت مدعو كذلك إلى ذِكر ناديًا لَيْلِيًا يُعرف باسم "تروبيكانا"، حيث يتسكع جمع من البشر يتشكل من مرتزقة، وأفارقة أشرار من حديثي النعمة، وعاهرات، وأفراد عصابات ثورية، بالإضافة الى مُغتربين. واحرص دائما على اختتام روايتك باقتباس مقولة مأثورة ل"نيلسون مانديلا" وهو يتحدث عن قوس قزح أو نهضة مُرتقبة. فما انت في نهاية المطاف إلا كاتب يسعى لتبليغ رسالة إنسانية.

نُشرت هذه المقالة لأول مرة في مجلة "غرانتا"، العدد 29 ، الصادر سنة 2005

"كيفية الكتابة عن إفريقيا" لبنافانجا واينانا.

© جميع الحقوق محفوظة لبنافانجا واينانا، 2005
نشر بإذن من وكالة وايلي المحدودة (بالمملكة المتحدة)

بنافانجا واينانا

بنافانجا واينانا هو المحرر المؤسس ل "كواني؟" المجلة الرائدة في إفريقيا. فاز بجائزة "كين" للكتابة الإفريقية لعام 2002. كما ساهم بمقالات عدة، لفائدة كل من مجلة "فانيتي فير" و"غرانتا" وكذا صحيفة "نيويورك تايمز". وافته المنية في نيروبي عام 2019 عن عمر يناهز الثامنـة والأربعين.

Fanon & Friends: Unearthing the Rebel in a Crowded Clinic

Mahdi Blaine
Independent Scholar, USA

As a child in the 1960s, my mother would routinely pass a secondary school on her way home in downtown Algiers named Lycée Frantz Fanon. To her, the name was quite peculiar, since all the other schools had newly Arabic names, alluding to different figures within the independence movement and Algerian history. She was perplexed as to why this school kept this seemingly white French name, only to learn much later in life—from her son, a particularly angsty postcolonial teen—that it was named for a black man from the Caribbean who had made contributions to Algeria's independence movement.

For someone whose presence and body of work today seem to be central to Algerian liberation and decoloniality more broadly, it is rather strange that he was merely a French name to a woman who grew up in the aftermath of Algerian independence. This begs the question then, what was Frantz Fanon's role in the Algerian liberation movement? Did he have a place in Algerian society, or could he even, as a black man from Martinique? In a recently published biography of Fanon, *The Rebel's Clinic: The Revolutionary Lives of Frantz Fanon* (2024), Adam Shatz attempts to give light to these inquiries, entering a somewhat crowded field of work detailing the short 36 years of academia's favorite revolutionary.

From David Macey's authoritative biography in 2000, which sought to restore Fanon's Martinican context, to Jean Khalfa and Robert J.C. Young's more recent *Alienation and Freedom* (2018) - an intimate collection of Fanon's unpublished writings including two plays he wrote in his twenties - a fascination has remained with Fanon's continued influence and what exactly his legacy was. Over the decades, he has been pulled in many directions, acting as a rationalization for revolutionary violence, a damning reminder of the fixity of global black subjectivity, and a committed Marxist that understood race as a material formulation. With all these different Fanons floating about, biographers and commentators over the decades have

generally focused on particular aspects of Fanon's life and work, often to challenge the current renderings of the man. Macey's biography, for example, sought to counter the "Anglo-Americanized Fanon" that emerged from the academy since the 1980s. More recently, scholars like Muriam Haleh Davis have emphasized the "formative influence of the Algerian Revolution" upon Fanon and the extent to which that context has been left out of his American engagement. It is the latter current that seems to energize Shatz's narrative, portraying a man that never wavered in his commitment to the Algerian cause, a man whose very body seemed to age too quickly on account of the multitude of revolutionary lives it endured.

While ample time is dedicated to Fanon's early life, the narrative does not start hitting a rhythm until he embarks on his medical career, ultimately leading him to Algeria. His account reminds us that Fanon came to Algeria essentially as a French civil servant, making his subsequent defection to the Algerian cause all the more incredible. Fanon arrived in Blida in 1953, initially stationed in the psychiatric ward of a small hospital. He was soon contacted by the Front de libération nationale (FLN) a few months after their November 1954 declaration of war against the French state. Fanon's works were relatively unknown in Algeria at the time, so the FLN was solely after his psychiatric talents as a means to tend to their fighters. However, as Fanon became more entrenched with the FLN, he began to take the role of ideologue and ambassador—becoming an editor and routine contributor to *El Moudjahid*, the FLN's newspaper, as well as publishing his own works, most famously *The Wretched of the Earth* and *A Dying Colonialism*.

Fanon's role as a spokesman for the FLN put him in quite a unique position, not seen in most anti-colonial movements. He was not an Algerian national, but that did not stop him from inhabiting a rather liminal space in the movement and Algeria as a whole. His outsider status gave him access to unique avenues to advocate for the Algerian cause, whether it was to fellow African nations or to intellectuals among the European left and elite. He was quite literally one of the FLN's chief propagandists, with an analytic and ethnographic style that endowed a veneer of authority over his commentary on the cause. However, his ideas were not always in sync with the goals of the FLN, and he was not immune to the organization's internal politics. Some of his FLN colleagues saw *Wretched* as advocating for a winner take all race war, while others felt patronized by his seemingly uninformed takes on Algerian society. Despite these tensions, Fanon remained a useful asset for the FLN precisely because of his outsider status. Shatz dedicates a lot

of time describing this dynamic, highlighting how in Fanon's thought, a rather conservative movement found itself a mouthpiece that helped brand it as progressive on the global stage. He goes as far as to call Fanon the FLN's "Africa Policy," detailing how he would outright lie to his African contemporaries regarding the population of black Algerians and Algerian racial attitudes, more broadly. To Fanon the truth was whatever advanced the victory of the colonized. Thus the "portraits of liberated female fighters, sons overthrowing their fathers, and young men and women marrying in the maquis out of love and shared national devotion", all come together to form an Algeria curated for outside observers.

Shatz is quite careful in exploring Fanon's complex relationship with Algeria. He balances Fanon's methodical yet passionate approach to the Algerian question with his scattered musings of a burgeoning nation he hoped to have a place in. Indeed, Fanon was quite romantic about Algeria, writing, "The Algerian Nation is longer in a future heaven. It is no longer the product of hazy and fantasy-ridden imaginations. It is at the very center of the new Algerian man." In Algeria, he did not find an emerging nation on its way to decolonization, but rather a society he saw as more interested in the seizure of liberty. To Fanon, violent armed struggle almost engendered a kind of metaphysical transformation onto the Algerian (man). He was deeply fascinated by the prospect of true postcolonial subjects, unmoored by traumas of the past. In a certain sense, this was the very "out" he sought after in his musings on Négritude that we find in *Black Skin, White Masks*. However, the tabula rasa put forth to readers of *Wretched* is indicative of a tension that culminates into quite the tragedy in Shatz's narrative.

Throughout the book the reader gets pulled by Fanon, following a man who is clearly on the hunt for something. Characters like Mohammed Harbi might describe that something as a sense of belonging, while Shatz conveys a general yearning for sanctuary in a world built by his words. Despite his illustrious cast of characters, Fanon would maintain a persistent mistrust among the circles that are quite literally his people, namely, the upper-class intelligentsia and political elites. Fanon instead gradually became more and more enthralled by a sort of agrarian radicalism. As he would go on to describe in *Wretched*, the rural peasantry had the potential to be a true revolutionary force, not plagued by a sense of being caught in between—and alienated from both—Western culture and their own traditions. While he had this inclination as far back as his Blida days, it only intensified during his missions in Sub-Saharan Africa where he concluded that the rural masses were not interested in Africanizing the colonial administration, like the

African elites, but rather sought to throw away and replace the system altogether. Truly his time in Africa cemented this position as he slowly saw his once respected contemporaries, Cesaire and Senghor, in his view, sell out and make compromises with the West. His ideas underwrote Boumedienne's faction's conservative social project–backed by the rural masses either willingly or by force–which came to define Algeria's political future post-independence. This nostalgic "return to the self" was what Fanon dreaded the most but ironically was ushered in by the people he identified as most immune to the forces stifling true liberation.

Despite always insisting on the need for his patients to "*faire face au monde* [confront the world], especially if—it challenged their sense of reality" Fanon seemed to have trouble following his own advice. Shatz notes that his political analysis would often take detours from discouraging realities and find solace in a sort of utopian poetry. Did Fanon see the writing on the wall? Did he not want to contend with the world how it was? It is this very idea of *the look* that comes in and out of this story leaving the reader asking what did Fanon truly see? Did his gaze upon the world fix it into a realm of his own making, or did his idealism give him the drive to believe that circumstances would change? Shatz leaves these questions up to the reader and to good effect, imparting a sense that there may have been answers if Fanon's life wasn't cut so short.

Shatz is careful to never cast down a concrete judgement on Fanon. He maintains a distanced ambivalence, choosing to instead provide speculations and context. On one hand, this approach allows the reader to marvel at Fanon's unwavering political commitments. Throughout the independence struggle Fanon saw his close friend and ally Abane Ramadane get murdered by the FLN, played a part in covering up crackdowns on whole villages that supported competing political factions, and a myriad of personal attacks and slights from his new countrymen. These hardly cleansing acts however, never tested his commitment to the Algerian cause. Shatz conveys a clear admiration for Fanon's many contradictions, but he unfortunately does not take Fanon to task like other scholars have over the years. The elephant in Fanon's revolutionary room is his gap with Islam, and while Shatz gestures to these shortcomings–highlighting his ignorance to major aspects of Algerian culture and society, he misses the opportunity to weave a cohesive link between his lives pre- and post-Algeria.

This gap is not more apparent than with his most public engagement with Islam, the infamous *Algeria Unveiled*. Shatz maintains a rather ambivalent stance towards the work,

leaving the criticism for Fanon's Algerian colleagues like Mohammed Harbi, who called the piece a defensive rationalization of Algerian conservatism. Despite his wealth of knowledge of Algeria, Shatz never takes the step to identify the piece as ahistorical propaganda that contrasted a robust Algerian discourse surrounding issues of aesthetics and modernity concerning both men and women, which predated the war for independence. Furthermore, Shatz does not take the opportunity to use this piece to convey Fanon's rather strange relationship with and stance on women. There is a reason that professors seldom assign chapters 2 & 3 of *Black Skin, White Masks* in college courses, and it is those chapters' very assumptions that find a home in *Algeria Unveiled*. Do colonized women undergo processes of alienation like their male counterparts? Or are they just another means to facilitate men's alienation and subjugation? These remain very open questions in Shatz's narrative which also chooses to shy away from the more controversial allegations surrounding Fanon's domestic life. Whether or not Felix Germain's 2016 allegations of Fanon's long history of violence towards women are true, it cannot be denied that Fanon had a loose definition of friendship with women while being a married man. While Shatz does well in describing the dubious dynamics Fanon had with several women in the book, he does not truly contend with their implications and what they say about Fanon's character. Fanon's own wife is a ghost in a majority of the narrative and this absence brings about themes of how history gets told and who gets to tell it.

Despite the many lives of Fanon that Shatz wants to convey, the revolutionary himself remains quite elusive throughout the narrative. The reader is doing the work of catching up to the blazing path set forth by Fanon due to Shatz spending a lot of time giving context to the surrounding political environment, characters, and speculations on Fanon's thoughts and actions. It is clear Shatz is no stranger to Algeria, having written about the North African giant since the early 2000s, allowing him to go into what may be considered too granular of details about everything surrounding colonial Algeria and the war of independence. Large sections of the narrative are purely dedicated to describing Algerian history, politics, and the myriad of players and forces involved, with Fanon disappearing for whole passages and chapters, overshadowed by a very long list of contemporaries and successors. For anyone interested in the Algerian inter-war period and liberation struggle, the book is a treasure trove of fascinating insights and revelations that, however, do not always work towards giving the reader a better impression of Fanon's

context. In fact, they often serve to obfuscate Fanon's principles and foundational frameworks in favor of his psychological commitments to politics, myths, and utopian thinking.

Despite Fanon being quite clear in his works, Shatz echoes a common misunderstanding of Fanon as someone who wrote about and was solely concerned with the psychological effects of racism. At his core, Fanon was a materialist who wrote about how the material processes of exploitation in the colony produce "race," and consequently, how it structures our possibility of thought. Thus, racism is not external to race, with the former giving life to the latter. Indeed, Shatz feels most comfortable when describing Fanon's thought in idealist terms, making dubious teleologies with Fanon's Manichean writings in "On Violence" and his earlier conversations on Hegel, describing the settler and native as Fanon's recreation of the Lord and the Bondsman. Throughout Shatz seems more interested in capturing the development of the grand psychic drama that is Fanon's thought rather than fleshing out his more materialist commitments. In his essay on "The Negro and Recognition," Fanon critiques Hegel's master-slave dialectic, simply arguing that the master ultimately desires the slave's labor, not their mere recognition. In going against Hegel's 'absolute reciprocity,' Fanon puts forth a rendering of the negro slave as the alienated epitome of exploitation. While Hegel's slave gains recognition through labor, Fanon's slave desires to be like the master, thus remaining alienated. This is to say that the master and the slave in Fanon's account are not produced by a relation of racism or anti-blackness but by material exploitation. In this formulation then, Fanon gives ontological priority to the exploitative relation of production between master and slave.

Shatz ultimately puts forth a Fanon who is a theorist of a rather narrow and neutralized conception of race, rather than the theorist of capitalism that he is. He is all too ready to delve into the many contradictions of Fanon's thought, but not really keen on staking clear positions on the ways in which Fanon is interpreted and understood. Rather, he provides a broad landscape of the many discourses surrounding Fanon, stressing the importance of these afterlives as vital to Fanon's story. Shatz, however, seems a bit reluctant to truly weigh in on more contemporary discourses despite gesturing to their resonance with Fanon. Frameworks like Afro-pessimism are able to neatly orbit the Fanon ecosystem despite having core tensions with Fanon's thought. Shatz is not interested in examining these tensions, dedicating more time to mapping out the next revolutionary vanguard that Fanon had his eyes on. Similar to Fanon's own place in the

narrative, Shatz's voice ultimately recedes, yielding discourse to his impressive network and an illustrious cast of characters.

In *The Rebel's Clinic*, Adam Shatz triumphantly captures a life whose flame burned out all too quickly. He portrays Fanon as someone who lived, danced, fought, and, most importantly, healed others in his pursuit of a truly liberated society. The narrative showcases Fanon's youth and energy while not making them the foundation of his political commitments. Rather, they gave context to his idealism while also conveying his thought as dynamic and continually evolving amidst contradictions and political realities. It is in Fanon's life and works that generations have felt the energy and bombast of revolution. The mundane politics that might find a home on C-SPAN take a back seat in favor of the psychic drama that was *Wretched*. It was an account of not only theory, but an intimate whirlwind of considerations from an experienced comrade in arms. Fanon had a knack for giving life to the mundane–a look on the train, a radio in the house, and, of course, the everyday violence of the colonial system. It was this life and the story his own life embodied that connected with so many, often contradictory agendas and worldviews. Shatz makes a strong effort in putting together these "little pieces" that Fanon has been chopped into while also emphasizing his fragmented influential afterlives as vital to his overall story. It was a story cut too short, just shy of witnessing Algerian independence, a moment that began closing the door of possibilities for a nation burdened with such potential. Shatz leaves speculation quite open on Fanon's feelings, however highlighting his contemporaries' mass exodus from the country. If Fanon was given more time, perhaps his philosophy would change, his commitments dull, and the realities of the world would slowly eat away at his ideals. However, what would not change would be the fact that Fanon was an Algerian. Shatz makes clear that his home and heart would remain in Algeria where he would continue to fight and move forward with his people.

Judith Scheele on Writing *Shifting Sands: A Human History of the Sahara (2025)*

Souffles: What made you write *Shifting Sands: A Human History of the Sahara (2025)?*

Judith Scheele: The Sahara as a region of study has long fallen between all possible stools: if North Africa tends to be seen, in the Anglophone world at least, as a marginal appendix to the Middle East, the Sahara itself is marginal to North Africa; meanwhile, Africanists speak of *sub*-Saharan Africa without giving much thought to the exclusion thus operated. This has had a tremendous impact on the way the African continent tends to be imagined: as divided into two by a 'natural' barrier, with the northern part never quite African enough, the southern part somehow 'cut off' from the Mediterranean, and the continent's sizeable Arab or Arabic-speaking population strangers in their own lands. Much of this is due to European imperial perspectives, but not all: pre-colonial North and West African traditions usually have few good things to say about the Sahara either. The perceived marginality of the region hence dates back centuries if not millennia, to the point where it has become one of the region's structural or at least structuring features.

My aim in *Shifting Sands* was to attempt to turn these assumptions on their head: to see what the Sahara might look like when we take it as a starting point, a model in its own right, and not as an eternal deviation from norms set elsewhere. Marginality is, after all, always a relation. This means questioning not only geographical boundaries, but also basic assumptions about the priority of place over movement, settlement over mobility, territorial over personal sovereignty, boundaries over connections, which I think might also help shed light on political, social and economic history elsewhere on the continent. After all, the Sahara covers almost a third of it, and its inhabitants have for centuries actively participated in its history – hence 'Africa' itself will look rather different if we pay due notice to Saharan contributions.

Souffles: What particular issues or literatures does it address?

Scheele: When I started my research on the Sahara in the late 2000s, there was a feeling of excitement in Saharan studies. Many North African countries had launched Saharan studies programmes, including in their Saharan universities; many local manuscript libraries had opened their doors to researchers, and it was relatively easy to work with scholarly families on editions and translations; there was a whole new generation of scholars, from the Sahara and beyond, who were keen to break with the still dominant colonial paradigms in Saharan history, and who had more than enough material to do so. It is not so much that local sources were 'discovered' – they had of course been there all the time – but that there was a shared awareness that it was not enough to mine these sources for 'facts' but that the vision of history and society that they conveyed also had to be taken seriously. Despite the potentially revolutionary implications of this – I think there are few regions on the African continent where non-colonial written sources are quite so abundant – much of the resulting publications have gone quite simply unnoticed in the academic mainstream. Since then political conditions in much of the Sahara have taken a turn for the worse, making it more difficult to carry out the kind of collaborative research – or just to achieve the peace of mind – that would be required to advance

further. I therefore thought it might be useful to take a step back and write a summary for a more general audience, combining my own findings with that of my colleagues, in what I hoped would be a more accessible format also for readers who had no prior particular interest in the region.

Souffles: How does this work connect to and/or depart from your previous research and writing?

Scheele: The main difference with my prior publications on the region is that Shifting Sands is aimed at a non-academic audience, and adopts a region-wide perspective. After years of publishing in academic venues, it was rather unnerving to drop footnotes and most references, to make bold statements and to 'include narrative' (as my editor always wanted me to do – but how exactly do you do this when writing about Saharan geology?). I have worked in the region since the late 2000s, spending several years in southern Algeria, northern Mali and northern Chad respectively, and I have published two earlier academic books, one on the border between Algeria and Mali, and one – with Julien Brachet – on northern Chad. I now tried to integrate these two case studies into an overall interpretative framework derived from Saharan material itself, and not from any external model of what a desert ought to look like. As with any attempt at generalization and comparison, this was tricky – one of my main arguments in the book is that the Sahara is internally incredibly diverse and that it was (and is) Orientalism's original sin to reduce this diversity to a stereotype – but it was a useful exercise, because it forced me to think hard about the dialectical relationship between environmental constraints and cultural tastes, extreme fragmentation and regional connectivity, external interpretative impositions and internal awareness of cultural and political difference. In other words, about how to reconcile the fact that even the most local event is inscribed into a much broader (and power-laden) history and geography with the equally valid statement that, even in an environment as extreme and constraining as the desert, human lives are the result of (collective) choice and could always have been otherwise.

Souffles: Who do you hope will read *Shifting Sands*, and what sort of impact would you like it to have?

Scheele: As I said above, my hope is that *Shifting Sands* will be of interest to people beyond the rather narrow readership of academic publications, and who might have little or no prior interest in the Sahara, or even African history. It is difficult to know if this has worked, but I have had a number of kind messages by unexpected readers. There is also an audiobook, which helps making the book more accessible. The only downside is that I fear only few people from the region itself will read the book. Partly, this is so because of language – few people who live in the Sahara read English for pleasure, and although a French translation is in the pipelines, I have found no Arabic-language publisher so far to take on this project. Yet this is not all: the book aims to dispel longstanding myths about the Sahara-as-an-empty-place, or the Sahara-as-a-barrier, and it is essentially based on knowledge that people in the region have generously and patiently taught me over the years. They of course have no need to read a book to know that the Sahara is far from empty, passive, isolated, archaic… they know this (and much more) already. With regards to Saharan audiences, I will thus always be in the position of a student, although I do hope that some of the more historical and comparative research might be of interest to Saharan readers also.

Souffles: What other projects are you working on right now?

Scheele: One of the chapters in the book is concerned with the political history of the Sahara and with contemporary developments, attempting to find an analytical language that avoids the pitfalls of breakdowns and shortcomings. Not: why has the Malian army failed to contain rebellion in the north of the country and how does the Chadian state act in ways it should not, but rather: how is political order created on the ground and by whom, what kind of political moral economy is in play, what does 'the state' mean from a local point of view, and how do political actors draw on their own version of history to negotiate legitimacy. These are questions that I feel the contemporary social sciences are rather ill equipped to answer, because standard models of political organisation are either derived from impossible European archetypes (the famous 'Westphalian state') or fundamentally derogative.

I would now like to pursue this line of thought further. There is a strong tradition of assembly politics that runs through northwest African political history, becoming visible in moments of crisis, such as in post-Qaddafi Libya for instance. Many of these assemblies produced written archives going back to before the colonial conquest, some still function today. My aim is to see how far this 'assembly-from' can provide an entry point into regional political history, while at the same time helping us to break out of the straitjacket of what still passes as 'standard', that is to say profoundly Eurocentric, political theory.

From *Shifting Sands: A Human History of the Sahara (2025):*

The heat of the day finally abates and conversation picks up again as our pickup truck speeds along the one straight, long road. We pull into Talmin as the sun is setting over the dunes that stretch as far as the eye can see. The qsar is hardly visible in the evening light, its crumbling mud-brick buildings blending into the surrounding dunes that are gradually reclaiming this fragile outpost of human life. Nobody lives here anymore; the qsar's former inhabitants have all moved to the modern village that we saw on the main road before turning into the sandy track that led us here. Over there, they have access to running water and a primary school and, most importantly, the road itself. They return periodically to visit their old houses, digging them out from under the sand that piles up inside and blocks doorways and gives the impression that somehow, the old qsar was built for people smaller and nimbler than we are. The next day, our host, Abdelmalek, will take us to his own family home, built from mud brick many years ago. It still contains his grandfather's collection of manuscripts, mostly letters, contracts and other administrative documents, written neatly in locally produced ink on small scrolls that were then rolled up tightly and stored in woven baskets hung from the rafters that hold up the low ceiling.

For now, however, we are heading to the centre of the qsar. It is already bustling with people, perhaps 200 of them, all men, all clad in white turbans and robes, in an atmosphere of quiet anticipation and excitement. Here and there, groups of men start humming and stop again.

When it finally starts, the *ahellil* seems to come from nowhere. First there was small talk, chatter, greetings, movement; then suddenly everybody is intent on the same chant, ebbing and flowing, with a few drums beating to keep the rhythm, an occasional flute and rhythmic clapping of hands. It is pitch dark by now, no moon, no electricity, just stars and the flicker of burning cigarettes. Polyphonies develop, disappear. I recognise words, phrases I have heard elsewhere: religious invocations in Arabic, repeated words. Others remain totally obscure to me.

The night wears on. The chanting never seems to stop. When people step away from the circle of singers for a break, others seamlessly replace them. Most have put brown woollen burnouses over their white gandouras, with a pointed hood to protect them from the cold that gradually creeps in. There are still no women in sight, although elsewhere they are regular participants and indeed have their own version of the ahellil, called *tagerrabt*. At about 3 a.m., a bowl of food – *harīra*, thick chickpea-and-lentil soup – materialises. There is a faint odour of marijuana. Somebody has lent me a burnous, too, and nobody seems to notice or perhaps rather show any interest in my presence. I finally fall asleep, crouched next to a mud-brick wall on a pile of sand that is ice-cold to the touch. When I wake up in the early morning, I can see the first sunbeams outlining the dunes to the east of the qsar. The chanting is still going on, a little more quietly but unabated. As the sun rises, one after another, the men get up, pray, shake out their burnouses, thank each other and praise God, and disappear. By midday, Talmin is once more deserted.

In 2008, the 'ahellil of the Gourara' was inscribed on the UNESCO Representative List of Intangible Cultural Heritage as a 'Berber musical and poetic genre'. It had come to prominence in Algeria as a 'Berber tradition' in the late 1970s as northern Berber-speaking authors travelled south and were struck by its poetic beauty and richness. The first published version of texts was penned by the prominent Berber activist Mouloud Mammeri in 1984. At that time, Berber activists were struggling against proponents of nation-wide Arabisation who tended to be associated – wrongly or rightly – with Islam. Their aim was to reclaim a place for their language and literature in independent Algeria and to prove that it had even deeper roots than the country's Islamisation and concomitant Arabisation. 'Islamisation' in this reading was seen as an external process that had imposed an alien religion and language on prior cultural and social relations, which, with careful restoration work, could still be salvaged. Mammeri therefore presented the ahellil as somehow prior to, and outside, Islam, an understanding that is clearly reflected in the UNESCO description. Yet, as pointed out by the anthropologist Rachid Bellil,

for the performers themselves, the ahellil is above all else a religious duty and a spiritual experience.

Both interpretations have their place in Algerian national politics and history, but what makes the ahellil transcend them is its sheer beauty. Only when it is heard – any online search will yield a selection – can a listener begin to understand how it is that it, and other practices like it, cannot be so easily contained. In fact, the categories put forward in the debates sketched above ('Berber', 'Arab', 'indigenous', 'foreign', 'religion', 'art') bear a promise of simplicity that they cannot fulfil. The realities they point to are so entangled that to pull them apart would be to destroy whatever they purport to describe and whatever we are trying to understand.

Much like the ahellil, Islam in the Sahara was never an artificial layer superimposed on local realities. It participated and still participates in every aspect of local societies and culture. At the same time, Islam, like all other revealed religions, derives its spiritual appeal and claim to absolute truth from its universality. Trying to understand Islam in a region such as the Sahara – in which Islam is central to virtually all aspects of social and cultural life but which itself has long been marginal to the centres of Islamic learning and statehood – requires a careful balancing act between these two poles, the locally and historically particular and the universal, the many and the one. It also demands peeling away the many stereotypes that have been used to describe Saharan – or even 'African' – Islam for so long that these stereotypes have in some places become part of the thing itself.

…

On 22 August 2016, Ahmad al-Faqi al-Mahdi, a member of the northern Malian Islamist organisation Ansār al-Dīn, was brought to trial before the International Criminal Court (ICC) in Brussels, accused of war crimes by the Malian government. He was indicted for leading the destruction of nine shrines and parts of the Sidi Yahya mosque in Timbuktu, one of which was a UNESCO-certified World Heritage site. He was sentenced to nine years in prison and fined €2.7 million in compensation for his victims, although the identity of these victims was not specified in the judgement. By 2015, in any case, the shrines had been re-built with UNESCO funding, and a ceremony was held to hand the keys back to their 'traditional owners'.

The physical destruction of zāwiyas has become something of a trademark of radical Islamists throughout the region (and beyond: as noted above, Afghanistan, also a frontier region, shares both a similar zāwiya tradition and attraction to would-be mujahidin). In Western media, these incidents tend to be described as radical, dynamite-toting foreigners attacking

local heritage, which is seen as standing for 'moderate Islam'. The destruction of manuscripts in Timbuktu tends to be read in the same vein and for many clearly put 'Islamist terrorists' beyond the pale of any civilised interaction even more than their other unpleasant habits – the terrorising and killing of civilians. These attacks were cited as irrefutable proof of Islamists' ignorance and hostility towards learning, knowledge or even 'Islam' itself.

This interpretation might be partially true, but as always, things were rather more complicated. Ahmad al-Faqi al-Mahdi was in no way a 'foreigner' ignorant of local tradition but was very much home-grown. He hailed from the suburbs of Timbuktu, where many nomadic pastoralists had been forced to settle during the droughts of the 1970s and 1980s. These suburbs were often little more than makeshift slums, and their inhabitants still remain excluded, socially and economically, from the heart of the city. He blew up the shrines of saints whose prestige, like that of all other Saharan saints, derived from their foreign origin and their inscription in a religious topography that was anything *but* local. Rather, it reads like a list of the most prestigious centres of learning in the Islam world – many of them places which by now have become virtually inaccessible to ordinary Malians. Sidi Yahya himself was reputedly from Andalusia.

We can surmise that the real targets of Ahmad al-Faqi's wrath were not the shrines themselves but the saints' contemporary descendants. Centuries after the saints' demise, these people are still at the heart of the current Timbuktu elite. After all, shrines, like zāwiyas, are, as we have seen throughout this chapter, not just monuments to the dead but also active nodes in vast networks of power and wealth. They stand not only for a particular form of religiosity – which, as we have seen, can vary from one zāwiya to the next and over time – but also for a particular socio-economic and political order in which people like Ahmad al-Faqi can only occupy an inferior position. Islamic reformism of the kind that usually inspires attacks on shrines states that everybody, regardless of origin, race, class or status, can achieve direct access to Islamic knowledge without the intercession of local elites. This, then, was a conflict not between nasty universal ideas and cosy local realities but between different kinds of universalisms and the harsh local socio-economic realities they have long legitimised.

Although Ahmad al-Faqi's means of action were radical, he was in no way alone in his hostility. For many contemporary Saharans and North Africans, zāwiyas stand not just for 'superstition' but for a 'feudal' past and its hierarchical prejudice that it is high time to abolish. This perception is made worse by current attempts by all North African and many West African governments to instrumentalise the zāwiya tradition for their own (usually conservative and deeply authoritarian) ends, for instance, by using them to gather votes and for electoral

campaigns. In exchange, they often promise funds and the restitution of land that was nationalised earlier. If we consider that zāwiyas have, over time, accrued considerable power as landowners and in many cases as slave-owners, there is in fact much for ordinary people to worry about in the current alignment of interests between authoritarian governments and revived Sufi orders and their zāwiyas.