

Paraska Tolan-Szkilnik, *Maghreb Noir: The Militant-Artists of North Africa and the Struggle for a Pan-African, Postcolonial Future*, Redwood City, Stanford University Press, 2023, 272 p.

Ysé Auque-Pallez

Mise en ligne : décembre 2024

DOI : <https://doi.org/10.51185/journals/rhca.2024.cr17>

Historienne de l'histoire mondiale du vingtième siècle, Paraska Tolan-Szkilnik travaille depuis quelques années sur les articulations entre politique et art, ainsi que sur les relations entre le Maghreb et l'Afrique dite subsaharienne. Son ouvrage *Maghreb Noir : The Militant-Artists of North Africa and the Struggle for a Pan-African, Postcolonial Future* (2023) est issu de sa thèse en histoire, soutenue à l'Université de Pennsylvanie en mai 2020. Elle y explore la manière dont le panafricanisme a été mobilisé, depuis le Maghreb, par des militant·es-artistes, originaires du Maghreb, d'Afrique subsaharienne ou issu·es de la diaspora de « l'Atlantique noir »¹ dans les années 1960 et 1970. Ces militant·es ont non seulement intégré le panafricanisme au sein de leurs œuvres, mais ont directement lutté contre le colonialisme et le néo-colonialisme, « en participant à des manifestations, en envoyant des armements, en conduisant des entraînements militaires, en organisant des rencontres secrètes et en diffusant des œuvres interdites » (p. 151, ma traduction). En s'appuyant notamment sur des archives privées et des entretiens avec les survivant·es de cette histoire et leurs descendant·es, le livre a donc pour objet le « panafricanisme militant », du « bas », plutôt que celui des États maghrébins, du « haut ». C'est ce qu'elle appelle la « génération Maghreb ».

Une géographie du panafricanisme au Maghreb

Une des spécificités de *Maghreb noir* réside dans l'approche géographique qu'il mobilise. Il est scindé en trois grandes parties, chacune dédiée à un pays maghrébin (Maroc, Algérie, Tunisie), qui suivent également un ordre chronologique. En outre, chaque chapitre renvoie à une multiplicité de lieux dans lesquels le sentiment d'appartenance à cette communauté panafricaine vient se matérialiser.

Le Maroc : lieu de naissance de la génération Maghreb

L'histoire de la génération Maghreb commence au Maroc. Le chapitre 1 met en évidence l'importance de ce pays dans le développement de la pensée panafricaniste² des militant·es-artistes luso-africain·es. L'indépendance du Maroc est annoncée le 7 mars 1956 par le sultan devenu roi Mohammed V, faisant de ce pays un des premiers

¹ Paul Gilroy (2010), *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris, Amsterdam éditions.

² Nous faisons une distinction entre « panafricain » et « panafricaniste » : le premier renvoie au fait de rassembler des personnes africaines et/ou afrodescendantes au sein d'un projet et le second fait plus spécifiquement référence à l'idéologie panafricaniste.



d'Afrique à être décolonisé. Alors que les futur·es militant·es sont encore à Paris ou à Lisbonne, le Maroc incarne ainsi déjà, sur le plan de l'imaginaire, un lieu d'émancipation. Il autorise ces militant·es, sujets de l'empire portugais, à envisager un destin similaire pour leurs territoires d'origine (Angola, Mozambique, Cap-Vert, Guinée-Bissau, Sao-Tomé-Et-Principe, Goa). Mais ce sont aussi les conditions concrètes du Maroc qui permettent de transformer la pensée et l'engagement panafricanistes de ces militant·es. À Lisbonne et à Paris, ils et elles étaient des étudiant·es sensibilisé·es, à travers la littérature et la poésie, à la négritude et à la « Harlem Renaissance ». Au Maroc, ils et elles sont désormais les représentant·es, au niveau international, d'États en lutte contre le colonialisme.

Si Lisbonne permet de mettre en commun les expériences luso-africaines, Paris, « capitale panafricaine » selon le poète et homme politique angolais Mário Pinto de Andrade (p. 21), rend possible une mobilisation pour l'Afrique plus globalement. Elle est aussi un lieu de rencontre avec des militant·es nationalistes et intellectuel·les marocain·es tels que Mehdi Ben Barka ou Abdellatif Laâbi, notamment côtoyé·es à la Maison du Maroc à la Cité Universitaire. À Paris, la décision de créer le « Movimento Anti-Colonial » (MAC) en 1957 signe le passage d'un engagement pour la revalorisation de la « culture nègre », compatible avec le maintien de l'empire colonial, à une lutte active pour l'indépendance de leurs pays. Mais au milieu des années 1950, les militant·es sont de plus en plus surveillé·es, voire expulsé·es. C'est ainsi que des figures telles qu'Aquino de Bragança de Goa, Marcelino dos Santos du Mozambique, Amílcar Cabral du Cap-Vert et Mario Pinto de Andrade d'Angola trouvent refuge à Rabat de 1957 à 1966. Là-bas, ils et elles bénéficient d'un vaste réseau constitué de leurs ancien·es camarades de Paris, devenu·es représentant·es de partis politiques ou hauts placé·es dans l'administration marocaine. Soutenu·es par le gouvernement marocain sur les plans matériel, financier, diplomatique et militaire, ils et elles organisent la Conférence des Organisations Nationalistes des Colonies Portugaises (CONCP) en avril 1961 à Casablanca ; le Maroc devient alors le centre de la lutte contre le colonialisme portugais.

Alors que le règne de Mohammed V s'était inscrit dans le camp « révolutionnaire » du panafricanisme, l'autrice rend compte de la manière dont le gouvernement de Hassan II marque une rupture sur le plan de la politique étrangère, en se détournant de ses anciennes alliances pour se réorienter vers le monde arabe. Sur ce point, même si ce n'est pas l'objet de l'ouvrage, il aurait pu être intéressant d'expliquer plus en profondeur pourquoi, si rupture radicale il y a, c'est pourtant sous Hassan II qu'un ministère des affaires africaines est créé, qui soutient les mouvements de libération nationale d'Afrique australe et lusophone. Il n'en demeure pas moins qu'à partir de 1962, les Luso-Africain·es se détournent du Maroc pour l'Algérie, devenue, après son indépendance en 1962, « Mecque des révolutionnaires », selon l'expression d'Amílcar Cabral. À partir de 1963, le Maroc n'est plus une terre d'accueil pour les nombreux·euses combattant·es de la libération nationale, notamment d'Afrique lusophone. Le chapitre 2 décrit comment le Maroc se transforme en un lieu d'émancipation, non plus physique, mais virtuel, à travers la création de la revue *Souffles* par Abdellatif Laâbi, Mostafa Nissaboury et Mohammed Khaïr-Eddine en 1966. Le Maroc héberge ainsi un réseau d'artistes et d'intellectuel·les en lutte contre le capitalisme, le colonialisme, l'apartheid et le néo-colonialisme qui s'expriment dans les pages de la revue.

C'est dans ce chapitre que l'autrice commence à aborder les débats qui ont lieu au sein de la génération Maghreb. Inspiré·es par Malcolm X, les Black Panthers ou encore Frantz Fanon, l'ensemble des figures du mouvement s'accordent sur le fait que l'indépendance n'est qu'une étape vers l'émancipation réelle : la décolonisation de la culture des colonisé·es et l'amélioration généralisée des conditions économiques et sociales. Ils et elles critiquent la négritude, surtout celle de Léopold Sédar Senghor, qu'ils considèrent trop axée sur le passé et pas assez articulée à une critique marxiste-léniniste des rapports de production. Néanmoins, les Luso-Africain·es de la génération Maghreb reconnaissent la négritude comme une première étape pour la conscience révolutionnaire, qui permet de sortir les noir·es d'un complexe d'infériorité. De l'autre côté, certains Maghrébin·es du groupe, comme le Marocain Abdallah Stouky, pensent que seule la classe est un critère d'analyse pertinent du monde social ; la race serait appelée à disparaître, confluée dans le prolétariat mondial. Une autre ligne de fracture apparaît avec l'idée développée par les fondateurs de *Souffles* selon laquelle les sociétés maghrébines, et en particulier la société marocaine, seraient intrinsèquement différentes des sociétés subsahariennes : elles auraient une « identité » et une « histoire » contrairement aux secondes qui, avant la période coloniale, seraient restées fermées sur elles-mêmes (p. 47). Ces débats montrent que malgré leur dénonciation de la division artificielle entre Afrique du Nord et Afrique subsaharienne, les militant·es-artistes de la génération Maghreb ne parviennent pas totalement à faire convergence autour d'une identité commune.

L'Algérie : lieu de formalisation de la pensée de la génération Maghreb

Dans les chapitres 3 et 4, l'Algérie est décrite comme le lieu de formalisation de la pensée panafricaniste de la génération Maghreb. À travers une étude du « off » du Festival panafricain d'Alger (Panaf) de 1969, l'autrice décrit, dans le chapitre 3, comment émergent des espaces en dehors de la programmation officielle du festival, qui expriment une vision alternative du panafricanisme déployé par l'État algérien. Ces espaces viennent mêler, physiquement ou virtuellement, de nombreuses figures du mouvement : des membres de la revue *Souffles* tel·les que la Marocaine Jocelyne Laâbi et l'Italienne Toni Maraini ; l'Angolais Mario de Andrade ; le Sud-Africain Nelson Mandela ; le Haïtien René Depestre ; le Franco-Algérien Frantz Fanon ; les Black Panthers ; l'Afro-américain Ted Joans ou encore le Sénégalais Ousmane Sembene. L'Algérien d'origine pied-noir Jean Sénac est à ce moment la tête de file de la génération Maghreb, avec son émission de radio « Poésie sur tous les fronts ». Il rassemble tou·tes les membres du mouvement autour d'un projet commun : celui de l'artiste, porte-parole légitime des opprimé·es, qui guide les populations vers l'émancipation. Alors que les Black Panthers sont en exil à Alger de 1969 à 1972, de nombreux·euses intellectuel·les maghrébin·es, tel·les que le Marocain Abraham Serfaty, dressent des parallèles entre les expériences africaines-américaines et celles des colonisé·es, particulièrement en Algérie. Alger est donc l'endroit de fixation de cette communauté panafricaine qui inclut toutes les personnes marginalisées, discriminées et dominées de par le monde – les citoyens du « Tiers-Monde » aussi bien que les homosexuels et les « druggies » selon les termes de Sénac. Ce dernier va même jusqu'à s'approprier le qualificatif de « noir » pour désigner cette communauté – sans d'ailleurs pour autant évoquer le racisme que subissent les Maghrébin·es noir·es...

Le chapitre 4 permet d'approfondir la réflexion sur les tensions qui traversent la génération Maghreb, qui ne parvient pas pleinement à faire communauté. Tolan-Szkilnik rapporte les témoignages des membres des Black Panthers à Alger, qui restent assigné·es à leur place d'étranger·es. L'altérisation de l'Afrique subsaharienne est perceptible dans les récits de certain·es militant·es maghrébin·es qui décrivent avec une fascination exotisante les seins nus des danseuses d'Afrique subsaharienne venues participer au Panaf. Le racisme subi pendant le Panaf par les Africain·es subsaharien·nes, raconté par les Sénégalais Alioune Diop et Ousmane Sembene ainsi que l'Ivoirien Bitty Moro, représente également une limite importante à la constitution d'une appartenance commune à un même groupe, d'autant plus qu'il n'est pas reconnu par les militant·es maghrébin·es ou africain·es-américain·es.

Un aspect important, dont il est peu question au sein de la littérature sur le panafricanisme, concerne les aspects genrés de la génération Maghreb³. Tout d'abord, les espaces du mouvement sont majoritairement masculins. Lorsqu'ils comprennent des femmes, celles-ci sont assignées à une division sexuée du travail à travers laquelle les tâches subalternes d'édition, de traduction, de dactylographie et de babysitting leur sont attribuées. Au-delà de cet aspect, l'historienne explique que l'identité qui caractérise la génération Maghreb est tracée sous les traits d'une « masculinité révolutionnaire ». Faisant écho aux travaux sur les nationalismes sexuels⁴, l'autrice montre que le projet de la génération Maghreb n'est conçu que pour les hommes (et on pourrait ajouter hétérosexuels). D'une part, l'émancipation des femmes n'est vue que sous l'angle de la libération sexuelle, comme si elles n'étaient pas concernées par un projet plus global d'émancipation, sur les plans culturel, intellectuel, politique et économique. D'autre part, certaines figures masculines de la génération Maghreb décrivent leur appartenance à la communauté panafricaine en des termes sexuels et genrés qui renvoient la femme à un objet, plutôt qu'à un sujet membre à part entière de la lutte. C'est plus spécifiquement le cas du poète haïtien René Depestre et de l'artiste étasunien Ted Joans qui poétisent leur conquête des corps des femmes maghrébines comme le moyen de se reconnecter

³ Pour une histoire du « panafricanisme au féminin », voir notamment Hakim Adi (2019), « Women and Pan-Africanism », *Oxford Research Encyclopedia of African History*, Oxford, Oxford University Press ; Pascale Barthélémy (2022), *Sororité et colonialisme, Françaises et Africaines au temps de la guerre froide (1944-1962)*, Paris, Éditions de la Sorbonne ; Sara Panata (2021), « Citoyennes nationales et panafricaines. Le congrès de « la Femme africaine » à Ibadan en 1960 », *Clio*, 53, pp. 71-99 ; Ophélie Rillon (2022), *Le genre de la lutte : une autre histoire du Mali contemporain (1956- 1991)*, Paris, ENS Éditions, chapitre 4. À titre d'exemples, l'ouvrage récent de référence en français sur le panafricanisme d'Amzat Boukari-Yabara, comme celui de Hakim Adi, n'abordent que très peu la place des femmes au sein du mouvement panafricaniste, de même que les aspects genrés de la pensée de certaines figures panafricanistes. Amzat Boukari-Yabara (2017), *Africa Unite ! Une histoire du panafricanisme*, Paris, La Découverte ; Hakim Adi (2017), *Pan-Africanism: A History*, Londres, Bloomsbury Academic.

⁴ Alexandre Jaunait, Saba A. Le Renard et Elisabeth Marteu (2013), « Nationalismes sexuels ? Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes », *Raisons politiques*, 49, pp. 5-23.

pleinement à « la terre de leurs origines ». Ces femmes sont également assimilées à l’Afrique toute entière qu’il s’agit de reconquérir vis-à-vis des colons blancs. Ainsi, ce chapitre expose comment certaines catégories de personnes se retrouvent favorisées au détriment d’autres, notamment les femmes, les Maghrébin·es noir·es et les Africain·es subsaharien·nes, invisibilisé·es et/ou à la marge de la génération Maghreb.

La Tunisie, lieu de diffusion des idées panafricanistes pour le cinéma

Le dernier chapitre porte sur la Tunisie, dernier lieu de la génération Maghreb. Si les moyens privilégiés de la génération Maghreb étaient jusqu’au paravant la littérature (la négritude et les écrits de la « Harlem Renaissance » à Paris, cf. chapitre 1), la poésie (à travers la revue *Souffles*, cf. chapitre 2) ou la radio (l’émission de Jean Sénac, cf. chapitre 4), la génération Maghreb connaît une inflexion à la fin des années 1960. Les militant·es-artistes se rendent compte de leur incapacité à toucher leur audience de prédilection, les classes populaires. Le cinéma est alors pensé comme le meilleur outil de diffusion des idées panafricanistes auprès des masses africaines.

Ce chapitre détaille la généalogie et l’évolution du premier festival de cinéma indépendant sur le continent africain, les Journées Cinématographiques de Carthage (JCC). Créé en 1966 par le ministère de la Culture tunisien, le festival incarne un autre exemple du détournement du panafricanisme étatique par le panafricanisme militant. Suivant son tournant panafricain à partir de 1965, l’État tunisien délègue la charge de l’organisation du festival à la Fédération tunisienne des Ciné-clubs (FTCC), un des derniers espaces de contestation du régime dans les années 1960. Le domaine culturel est pensé comme un instrument de *soft power*, inoffensif sur le plan de la politique intérieure. Néanmoins, dans les mains des militant·es-artistes de la génération Maghreb et plus particulièrement sous le leadership de l’écrivain et cinéaste Ousmane Sembène et du président des ciné-clubs tunisiens Tahar Cheriaa, la culture devient un instrument de la révolution panafricaine.

Originellement davantage tourné vers l’Europe et la Méditerranée⁵, le festival prend une dimension de plus en plus panafricaine ; il devient un forum dans lequel sont débattus, en marge du festival et après les projections – dans les couloirs, les cafés et les restaurants – l’apartheid, le colonialisme, la domination masculine, la répression sexuelle, la corruption de élites, etc. Selon le Mauritanien Med Hondo, le Malien Souleymane Cissé et la Guadeloupéenne Sarah Maldoror, le cinéma doit permettre de lutter contre l’emprise de l’Occident qui tente de contrôler l’industrie cinématographique sur le continent, sur le plan économique comme sur le plan des imaginaires. Un autre infléchissement de la génération Maghreb concerne la place des femmes. Elles sont non seulement davantage représentées aux JCC, comme en témoigne la figure de Sarah Maldoror, mais leur émancipation globale, non plus limitée au domaine sexuel, est placée au centre des discussions.

Cette histoire du panafricanisme se trouve ainsi incarnée dans des lieux précis, à différentes échelles, rendant possible l’analyse de l’influence des spatialités sur l’évolution de la pensée du mouvement. *Maghreb noir* révèle à quel point les lieux sont déterminants pour l’engagement politique, de par les conditions matérielles qu’ils permettent ou les imaginaires auxquels ils donnent accès. Il fait apparaître que la fabrique du politique n’est pas uniquement à chercher dans la production intellectuelle, théorique, conceptuelle mais aussi dans l’intime, le personnel et les interactions sociales. Le panafricanisme n’est pas seulement un corpus d’idées et de concepts, mais c’est aussi toutes les manières dont un groupe hétérogène de personnes parvient à trouver des points communs au-delà des différences. D’où l’importance pour ces militant·es, pour ressentir véritablement ce sentiment d’appartenance à « l’Afrique », de s’appuyer sur des objets – des journaux, des magazines, des poèmes, des postes de radio... – et des lieux – des cafés, des bars, des brasseries, des cinémas, des théâtres... Ils sont autant de moyens concrets de se retrouver, d’échanger et de partager leurs expériences – en tant que colonisé·es ou personnes subissant la discrimination – et ainsi de concevoir un monde alternatif fondé sur des valeurs de solidarité, d’égalité et d’émancipation.

⁵ Paraska Tolan-Szkilnik écrit que la première édition du festival en 1966 ne montre qu’un film africain, *La noire de...* d’Ousmane Sembène (1966), le reste venant de pays méditerranéens. Selon certain·es journalistes de l’époque, les JCC suivaient en ce sens la ligne de beaucoup de festivals européens (p. 130).

Replacer le Maghreb au centre du panafricanisme

Maghreb noir est une contribution majeure à la littérature sur le panafricanisme. Il est, à ma connaissance, le premier ouvrage à écrire une histoire du panafricanisme depuis le Maghreb, une zone géographique laissée à la marge des études sur le sujet. Apparu selon certaines interprétations dès les années 1700 dans les « Amériques noires », c'est sans doute en partie à cause de la « déracialisation » relativement tardive du panafricanisme, au cours des années 1950, que le Maghreb a été très peu intégré au sein de l'histoire de ce mouvement. La littérature s'est ainsi largement concentrée sur la « diaspora noire » des Amériques pour la période 1900-1950 et sur l'Afrique dite subsaharienne post-1950⁶. S'il existe une poignée de travaux qui étudient, de manière séparée, le rôle de la Tunisie, du Maroc et de l'Algérie au sein du mouvement panafricaniste⁷, c'est la première fois que ces histoires sont mises en relation. Ce faisant, ce livre participe à réinscrire « le petit Maghreb » dans l'histoire de ce mouvement transnational, en montrant comment il a constitué un centre de production majeur des idées panafricanistes dans les années 1960 et 1970. En choisissant de partir de l'ensemble de cette région, son livre permet aussi de dépasser le mythe selon lequel l'Algérie aurait été le seul pays maghrébin à développer une politique panafricaine et de mettre en lumière les contributions marocaine et tunisienne.

La littérature sur le panafricanisme s'est centrée sur les congrès panafricains de la première moitié du 20^{ème} siècle, puis sur l'Organisation de l'Unité Africaine, créée en 1963 et devenue Union Africaine en 2002. Elle s'est aussi focalisée sur les « grandes figures » du mouvement, majoritairement masculines et ancrées dans l'Atlantique noir, telles que W.E.B Du Bois, Marcus Garvey, Kwame Nkrumah, Patrice Lumumba, Ahmed Sékou Touré et Frantz Fanon. Dès lors, l'autre apport essentiel de ce livre réside dans son approche « par le bas » du panafricanisme, une perspective négligée au sein de la littérature⁸.

À travers l'étude de la « pensée en actes » de ces militant·es-artistes, ce livre permet également de mieux cerner les contours d'un courant important du panafricanisme. Appelé « progressiste » ou « révolutionnaire⁹ », opposé à son versant dit « modéré », celui-ci appelle à une rupture vis-à-vis des anciennes puissances coloniales – du point de vue économique, politique et culturel – et à une union ambitieuse des populations africaines et afrodescendantes. Il est plus prompt à prôner l'usage de la force lorsqu'il s'agit de se libérer du joug colonial. Il intègre plus souvent le Maghreb dans son projet panafricaniste, en s'attachant à remettre en cause le mythe, au legs en grande partie colonial, d'une séparation rigide entre pays au Nord et au Sud du Sahara.

Enfin, l'étude du panafricanisme s'avère fondamentale pour une meilleure compréhension de l'histoire postcoloniale du Maghreb. Ces militant·es-artistes tentaient, en bâtissant une communauté transnationale fondée sur des valeurs communes, de dépasser les assignations nationales, ethniques, religieuses, culturelles et raciales. Étudier leur projet panafricaniste permet ainsi de souligner la pluralité des appartenances et des imaginaires qui se sont déployés durant les deux décennies ayant suivi les indépendances, loin de se cantonner aux nationalismes des États maghrébins qui se sont souvent centrés sur l'islamité et l'arabité.

En définitive, cet ouvrage rend visible une histoire encore très largement inconnue, qui positionne le Maghreb comme un canal important de production culturelle et intellectuelle, entre l'Europe, l'Afrique et les

⁶ Imanuel Geiss (1974), *The Pan-African Movement: A History of Pan-Africanism in America, Europe, and Africa*, New York, Africana Publishing Co. ; Peter Olisanwuche Esedebe (1982), *Pan-Africanism: The Idea and Movement 1776–1963*, Washington, Howard University Press ; Hakim Adi, *op. cit.* ; Amzat Boukari-Yabara, *op. cit.*

⁷ Nicodème Bugwabari (1997), « La politique subsaharienne du Maroc de 1956 à 1984 », thèse, Université Paris 1; Lofti Aïssa, Riadh Ben Khalifa et Karim Ben Yedder (2017), *La dimension africaine dans la politique étrangère de la Tunisie (1956-1986)*, Tunis, Institut Arabe des Droits de l'homme (en arabe) ; Jeffrey James Byrne (2016), *Mecca of Revolution: Algeria, Decolonization, and the Third World Order*, Oxford, Oxford University Press ; Yousra Abourabi (2020), *La politique africaine du Maroc : Identité de rôle et projection de puissance*, Leyden, Brill.

⁸ Si l'ouvrage éclaire sur le « bas » du panafricanisme en ce qu'il renseigne sur le panafricanisme militant plutôt qu'étatique, il faut tout de même noter que, malgré leur projet d'émancipation des classes populaires, ces militant·es appartiennent à l'élite intellectuelle et politique de leurs pays respectifs.

⁹ Sur la distinction entre panafricanismes « révolutionnaire » et « modéré », voir notamment Kader Stéphane Dabiré (2017), « Le panafricanisme : histoire d'un mouvement fédéraliste », Mémoire de maîtrise en science politique, Montréal, Université du Québec à Montréal, pp. 112-123 ; Saïd Bouamama (2023), *Pour un panafricanisme révolutionnaire. Pistes pour une espérance politique continentale*, Paris, Éditions Syllepse, pp. 19-20.

Amériques (p. 11), se fondant sur une diversité de sources multilingues, en portugais, en arabe, en français et en anglais. Il ouvre un champ de recherches qui pourront combler les trous encore manquants de cette histoire. Par exemple, il reste à explorer plus encore les « hubs secondaires » du panafricanisme au Maghreb tels que Constantine, Casablanca ou Marrakech, ainsi que l'influence potentielle des premiers voyages précédant les années 1960 des Africain·es-Américain·es au Maghreb sur le développement de la génération Maghreb. Il serait également intéressant de renseigner davantage sur la manière dont la génération Maghreb s'insère dans l'histoire du panafricanisme afin de mieux comprendre les inflexions et les renégociations idéologiques qu'elle a permises. En fin de compte, cet ouvrage s'avère majeur pour toute personne s'intéressant à l'histoire postcoloniale, aux idéologies et aux mouvements socio-politiques en Afrique et dans « les Suds », d'autant plus qu'ils continuent de résonner dans les sphères politiques, militantes, intellectuelles et artistiques aujourd'hui.

Ysé Auque-Pallez
Les Afriques dans le Monde (LAM)
 Université de Bordeaux/Sciences Po Bordeaux (France)

Bibliographie

- ABOURABI Yousra, (2020), *La politique africaine du Maroc : Identité de rôle et projection de puissance*, Leyde, Brill.
- ADI Hakim (2019), « Women and Pan-Africanism », *Oxford Research Encyclopedia of African History*, Oxford, Oxford University Press.
- ADI Hakim (2017), *Pan-Africanism: A History*, Londres, Bloomsbury Academic.
- AÏSSA Lotfi, BEN KHALIFA Riadh, BEN YEDDER Karim (2017), *La dimension africaine dans la politique étrangère de la Tunisie (1956-1986)*, Tunis, Institut Arabe des Droits de l'homme (en arabe).
- BARTHELEMY Pascale (2022), *Sororité et colonialisme, Françaises et Africaines au temps de la guerre froide (1944-1962)*, Paris, Éditions de la Sorbonne.
- BOUAMAMA Saïd (2023), *Pour un panafricanisme révolutionnaire. Pistes pour une espérance politique continentale*, Paris, Éditions Syllepse.
- BOUKARI-YABARA Amzat (2017), *Africa Unite ! Une histoire du panafricanisme*, Paris, La Découverte.
- BUGWABARI Nicodème (1997), « La politique subsaharienne du Maroc de 1956 à 1984 », thèse, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- BURNE Jeffrey James (2016), *Mecca of Revolution: Algeria, Decolonization, and the Third World Order*, Oxford, Oxford University Press.
- DABIRE Kader Stéphane (2017), « Le panafricanisme : histoire d'un mouvement fédéraliste », Mémoire de maîtrise en science politique, Montréal, Université du Québec, Montréal.
- ESEDEBE Peter Olisanwuche (1982), *Pan-Africanism: The Idea and Movement 1776-1963*, Washington, Howard University Press.
- GEISS Immanuel (1974), *The Pan-African Movement: A History of Pan-Africanism in America, Europe, and Africa*, New York, Africana Publishing Co.
- GILROY Paul (2010), *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris, Amsterdam éditions.
- JAUNAIT Alexandre, LE RENARD Saba et MARTEU Elisabeth (dir) (2013), « Nationalismes sexuels ? Reconfigurations contemporaines des sexualités et des nationalismes », *Raisons politiques*, 49.

PANATA Sara (2021), « Citoyennes nationales et panafricaines. Le congrès de « la Femme africaine » à Ibadan en 1960 », *Clio*, 53.

RILLON Ophélie (2022), *Le genre de la lutte : une autre histoire du Mali contemporain (1956- 1991)*, Paris, ENS Éditions.