

Racialisation dans l'exil : les positionnements sur les questions raciales d'Allal El Fassi au Gabon

Brahim El Guabli

Williams College, USA

Allal El Fassi (10 janvier 1910 – 13 mai 1974) fut l'un des acteurs les plus influents de l'histoire marocaine contemporaine. Non seulement il a été un co-fondateur du nationalisme marocain, mais son action politique et ses écrits prolifiques ont façonné une vision unique de la marocanité. De ses positions controversées sur le Maroc historique, qui opposaient le pays à tous ses voisins (et continue de le faire à ce jour), à ses rancœurs anti-israéliennes en 1967 et à sa persécution des Bahá'ís (voir article d'Aomar Boum dans ce numéro),¹ et même à sa conceptualisation du Maroc en tant que pays arabo-islamique, El Fassi ne laisse personne indifférent à son héritage impactant et multidimensionnel. Malgré cela, la majeure partie de son travail n'a pas encore été lue de manière critique par les chercheuses au-delà de ses utilisations partisans et hagiographiques actuelles, associées aux remises en cause par des militants amazighs de sa conception (erronée) de l'identité nord-africaine.² La recherche en plein essor sur la race et le racisme en Tamazgha a généralement évité de s'attaquer à l'héritage complexe d'El Fassi et de ses semblables. Cela a conduit à des conclusions qui demandent plus de nuances, à savoir à la lumière de la lecture critique urgente du riche corpus littéraire écrit en arabe depuis Tamazgha en conjonction avec le travail sur le terrain. En tant qu'*alim*, les positions et les positionnements d'El

¹ Même si tôt, El Fassi a manifesté ce sentiment anti-israélien en écrivant que les Français manipulaient son courrier d'une « manière israélite malhonnête ». (65) En relation avec les Juifs, El Fassi enregistre un événement important qui nécessite plus de recherches historiques. Dans une entrée du 27 janvier 1939, qui coïncide avec la Seconde Guerre mondiale, il écrit : « J'ai entendu que le gouverneur général de l'Afrique équatoriale reviendra ici dans quelques jours, accompagné de deux mille Juifs allemands qui ont été exilés en France et qu'il a été décidé que ces deux mille Juifs vivront ici divisés en quatre groupes. Cinq cents dans chacune des quatre colonies. Je ne sais pas s'ils viennent ici avec leur propre argent ou si la France va leur en prêter et leur donner la terre pour la mettre en ordre à la place de ces pauvres noirs qui ne savent rien du sens de la vie. » (122) El Fassi ne fournit pas plus de détails sur ces informations et si les Juifs ont été amenés au Gabon ou non.

² On peut trouver un exemple dans Muhammad Budhān, « al-Naz'a al-amāzīghuffūbiyya : Nash' atuhāwa taawwuruhā 2/2 », *Ahewar*, <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aide=420260>.

Fassi sur les questions de race étaient fondées sur son érudition et sa vision du monde résolument islamo-centrée. Cette perspective islamique a façonné la manière dont El Fassi a navigué dans la différence raciale, religieuse et linguistique. Alors que les injonctions daltoniennes de l'islam l'emportaient sur la race dans ses rapports avec les musulmans, toute autre différence, y compris celle basée sur la couleur, était amplifiée si l'interlocuteur n'était pas lui-même musulman.

Cet article s'inspire de ses mémoires, intitulées *Fī manfā al-ghābūn 1937-1946 (Mon exil au Gabon 1937-1946, 2004 ; al-Fassi, 2004)*, rédigées pendant la période où le protectorat français (1912-1956) l'oblige à passer du temps au Gabon (1937-1941) et au Congo (1941-1946). Je soutiens que le récit par El Fassi de situations à charge raciale nous permet de conceptualiser une racialisation multipositionnelle, ce qui signifie que toute situation de racialisation implique à la fois le moi et les autres d'une manière qui nécessite l'attention à une multiplicité de positionnements, en particulier ceux qu'un individu peut adopter dans la même situation. La lutte d'El Fassi avec ses positions en exil révèle comment il était à la fois un objet, un témoin et un sujet de racialisation. D'une part, les mémoires d'El Fassi regorgent de déclarations, de réactions et de plaintes dans lesquelles il attribue explicitement ses mauvais traitements par les administrateurs coloniaux au racisme français. D'autre part, il enregistre la myriade de formes sous lesquelles le système colonial a discriminé ceux qu'il appelle *al-sūd* (les Noirs), à la fois les Africains d'Afrique subsaharienne et d'autres Noirs de la diaspora africaine. En outre, les propres observations d'El Fassi sur les Noirs sont imprégnées de théorie évolutionniste et d'idées préconçues sur la négritude. En conséquence, je conçois comment un « récit du fait d'être racialisé », un « récit du fait d'être témoin de racialisation » et un « récit de racialisation » coexistent dans son récit d'exil, ce qui nous permet de développer une méthodologie de lecture d'une « racialisation multipositionnelle ».

Dans ses implications plus larges, cet article cherche à produire un langage conceptuel terriblement nécessaire pour l'étude de la race en Tamazgha, en se référant à une source écrite sous-utilisée qui reflète l'éthique de l'époque de l'auteur et ses préjugés raciaux. En outre, cette méthode éclairerait les idéologies raciales d'une partie des citoyens marocains, représentée par El Fassi. La littérature écrite, en particulier les mémoires de personnalités influentes comme El Fassi (qui a forgé des identités nationales dans la région), contiennent des réflexions importantes qui remettent en question le couple binaire blanc-noir qui a été utilisé pour penser la race dans la région (Salime, forthcoming). Le travail ethnographique aide certainement à recueillir et à interpréter des données sur le moment présent. Cependant, la lecture de la littérature, en particulier dans les

langues locales, mettra en lumière les nombreux angles morts des œuvres qui continuent à faire de l'islam une force racialisatrice et dépeignent le racisme comme un thème passé sous silence et qui le font sans tenir compte des multiples positions que les acteurs racialisateurs/déracialisateurs occupent simultanément (Aïdi, 2022).

El Fassi est apparu comme un leader dans les années 1930 lors de la lutte contre la « politique berbère » de la France. Au sens large, la « politique berbère » française visait à promouvoir les intérêts coloniaux en (ré)inventant et en soutenant la différence raciale entre les Imazighen (appelés Berbères) et les Arabes de Tamazgha. Articulée en termes raciaux, la politique distinguait entre la « *race arabe* » et la « *race berbère* ». Elle a abouti à la publication de ce que l'on a appelé le Dahir berbère³, que les nationalistes marocains ont interprété comme une attaque contre l'islam et la langue arabe. La lutte contre ce décret a été fondamentale pour le développement futur du nationalisme arabo-islamique sous influence salafiste au Maroc,⁴ qui a émergé en opposition aux gestes du colonialisme français envers le droit coutumier amazigh. À son tour, il a créé sa propre marque de racisme post-colonial contre les Imazighen.

La fondation du *Ḥizb al-istiqlāl* (Parti de l'Istiqlal) et de la *Kutlat al-'amal al-watani* (Bloc d'action nationale, appelé en français Comité d'Action Marocaine) en réponse au « berbérisme » français explique les critiques cinglantes que l'héritage d'El Fassi a reçues des militants amazighs. En raison de sa place dans l'histoire marocaine, les contributions d'El Fassi à l'indépendance nationale sont bien connues. Lucette Valensi a décrit comment différents acteurs du Maroc postcolonial puisent dans la mémoire et la ritualisation pour façonner la mémoire collective et écrire l'histoire, et l'Istiqlal n'était pas le seul à tenter de façonner une mémoire nationale qui était ancrée dans le travail infatigable de ses dirigeants pour l'indépendance (Valensi, 1990). La machine Istiqlal bien éprouvée a gravé l'histoire d'El Fassi dans les esprits marocains grâce à ses

³ Ce décret royal, publié le 16 mai 1930, a établi deux systèmes de justice parallèles dans le pays. Le système fondé sur le droit coutumier a été conçu pour les Amazighs, tandis que l'autre est fondé sur la charia, qui doit s'appliquer aux régions arabes. Bien que la loi reflète une réalité sociale à l'époque, les nationalistes marocains ont profité de l'occasion pour unir les Marocains contre le colonialisme français comme une attaque contre l'Islam. Cette fausse représentation du dahir berbère sera ensuite utilisée pour lutter contre toute revendication des droits linguistiques et culturels des Amazighs en tant que résidu de ce décret tristement célèbre.

⁴ Contrairement à la conception contemporaine de la *salafiyya* en tant que mouvements djihadistes et violents, la *salafiyya* à laquelle je fais référence ici est celle qui est fondée sur de nouvelles lectures des principes islamiques pour mieux répondre aux besoins des sociétés musulmanes. La *salafiyya* moderne cherchait à réformer la tradition et à utiliser l'*ijtihad* (opinion éclairée) pour mettre les sociétés musulmanes au diapason de l'évolution de la situation en Occident.

puissantes pratiques commémoratives. La presse puissante du parti, les associations de scouts, les réunions du parti et le militantisme syndical influent ont été des moyens de diffusion de la pensée d'El Fassi et ont renforcé son établissement en tant que figure centrale de l'histoire contemporaine marocaine. Le temps qu'il a passé en exil forcé au Gabon et au Congo figure en bonne place parmi ses sacrifices au nom de la nation marocaine. Pourtant, la commémoration et l'hagiographie sont le domaine de l'amnésie sélective. Un tel aspect oublié de l'héritage d'El Fassi est la façon dont il a conceptualisé, réagi à et incarné la différence raciale durant son exil. Une telle analyse contribuerait à en atténuer les conséquences sur les attitudes du nationalisme marocain à l'égard de la race et du racisme, et permettrait d'éclairer les discussions en cours sur ces questions, en particulier au Maroc.

Une victime érudite, « blanche » et masculine de la racialisation

Avant même son exil, El Fassi comprenait que le racisme était fondamental pour l'entreprise coloniale de la France au Maroc. La nomination du général colonialiste Charles Noguès comme Résident général en 1936, signifiait pour El Fassi que la politique de la France au Maroc était dominée par « la discrimination et le racisme » (al-Fassi, 14). Il raconte sa rencontre avec le chef de cabinet de Noguès et comment celui-ci a rejeté les revendications de liberté du peuple marocain comme si elles étaient négligeables. Il restitue clairement cette infantilisation des nationalistes marocains dans les conversations qu'il rapporte dans ses mémoires. De plus, El Fassi s'est interrogé sur l'organisation de la réception de Noguès à Fès, en particulier sur le fait que « tous les habitants ont été forcés de se rassembler et de fermer leurs magasins » (al-Fassi, 16-17). En plus de l'exploitation des habitants, El Fassi dénonce le fait que le général assimile les nationalistes marocains à « de petits enfants et des poussins qui voudraient voler mais tombent par terre » (al-Fassi, 16-17). L'introduction du livre dresse le portrait d'un État dans lequel les Marocains n'avaient pas le droit d'affirmer leur subjectivité, car, dans l'esprit des administrateurs coloniaux, ils étaient des enfants mineurs qui ne pouvaient pas gérer leurs propres affaires. C'est l'implication de l'auteur dans cette lutte contre la discrimination coloniale qui a conduit à son arrestation le 25 octobre 1937 puis à sa déportation au Gabon (al-Fassi, 21). Même à ce stade, la discrimination raciale a influencé tant la compréhension du colonialisme par El Fassi que son approche de la manière de le combattre.

On découvre rapidement le positionnement racial d'El Fassi dans *Fī manfā al-ghābūn*. Dans une entrée de journal du 3 janvier 1938, écrite après le Nouvel An, El Fassi réfléchit sur l'état du village d'«Anglé» après les célébrations :

Ce matin, tous les Blancs, tant les résidents que les voyageurs, qui étaient présents dans le village sont partis, et je suis resté seul. Ici, je suis maintenant le seul Musulman, le seul Arabe, le seul Marocain, le seul Blanc, et le seul exilé (al-Fassi, 34).

Cette série de « seuls » sert à représenter sa perception de cette « terre noire » [*al-arḍ al-sawdā*'], un espace conditionné par son exil forcé dans la région. En outre, à travers cette répétition syntaxique, El Fassi affirme sa différence avec les colonisateurs français et les *al-ahālī* (autochtones) locaux. Ses identités complexes englobent l'islamité, l'arabité, la blanchitude, la marocanité et l'exilitude, et lorsqu'elles sont examinées à la lumière de ses mauvais traitements par les Français, on peut voir comment cette expérience a à la fois exacerbé son sentiment d'être racialisé et aiguisé sa réaction au racisme, tout au long de *Fī manfā al-ghābūn*. Par conséquent, le racisme colonial a eu un impact sur plusieurs de ses identités, qui étaient toutes intrinsèquement incompatibles avec celles de ses oppresseurs et des peuples opprimés locaux. Après tout, El Fassi était un dirigeant politique, un *'alim*, un enseignant, un homme de classe supérieure, et un descendant d'une famille andalouse. C'est cette compilation d'identités qui a été soumise au pouvoir de la discrimination raciale institutionnalisée dans la colonie. Alors que le racisme colonial vis-à-vis des *al-ahālī* (les autochtones) était basé sur la couleur et articulé à travers un couple binaire noir-contre-blanc, sa propre racialisation perturbe (plutôt que de confirmer) ce couple binaire en représentant la géométrie variable de la racialisation sous le colonialisme français.

La première question que l'on peut se poser est de savoir comment définir la nature de la blanchitude d'El Fassi, à savoir comme elle est *in abstracto* reliée à la blanchitude française dans sa conception de la race. Alors que *Fī manfā al-ghābūn* est chargé de références à *al-sūd* (les Noirs) et *al-bīy* (les Blancs), la blanchitude d'El Fassi ne doit pas être confondue avec celle des colonisateurs. Certes, il ne cherche même pas à souligner les similitudes entre son identité raciale et celle des colonisateurs français. Il se distingue également des *hajīn* (mulâtres) caribéens, auxquels il fait référence en tant que résultat de relations interracialles entre Blancs et Noirs.

Tout au long du texte, il associe souvent directement les *hajīn* aux Caribéens. El Fassi n'était donc ni blanc français, ni blanc mulâtre, ni noir, mais il se considérait plutôt comme blanc

nord-africain. En tant que tel, il ne correspondait à aucune des catégories raciales qui prévalaient dans la colonie, c'est-à-dire la négritude, la blancheur et la mulâtritude. En se séparant, El Fassi complique déjà les catégories raciales en affirmant sa différence basée sur la blancheur, qui le distingue à la fois des populations européennes et locales de la colonie. Cette distinction est monumentale, car elle attire l'attention sur les différentes échelles de blancheur et de négritude qui existent en Afrique du Nord et qui sont à l'œuvre dans la rationalisation par El Fassi de son statut racial.

Ainsi, alors que la race pour El Fassi avait des marqueurs fixes qui étaient basés sur des caractéristiques de couleur, et ces aspects distinguaient une personne par opposition à une autre, ceux-ci ont néanmoins d'autres dimensions glissantes qui révèlent comment la blancheur et la négritude n'avaient pas de sens fixe lorsque l'islam, la géographie ou la classe étaient en jeu. Par conséquent, la distinction entre les Noirs et les Blancs dans la colonie est aggravée par la francophonie et l'autochtonie ou leur absence. *Al-bīyd* se réfère exclusivement aux Français blancs et *al-sūd* (les Noirs) aux *ahālī* (les autochtones), mais El Fassi était un *abyad* (un homme blanc) parmi eux. Il ne s'inscrit pas dans le pluriel des blancs (*al-bīyḍ*), mais utilise plutôt le singulier *abyad*, pour se démarquer du reste des binaires raciaux coloniaux.

En ne le traitant pas comme une personne blanche, le système colonial a dénié à El Fassi sa blancheur auto-définie et ancré davantage sa différence dans ses nuances de gris. Bien qu'El Fassi rationalise sa maltraitance sous l'angle du racisme, il ne l'attribue pas à sa différence de couleur comme il le fait lorsqu'il dépeint la relation entre *al-bīyd* et *al-sūd* comme une relation basée sur un clivage racial explicite. À cet égard, son statut d'exilé politique pourrait expliquer comment il comprend la discrimination. Celle-ci peut prendre diverses formes, dont la discrimination dans l'attribution d'un logement, le non-respect de son statut social, la privation d'éducation et d'accès aux ressources et la surveillance constante. La blancheur a eu un poids important dans les décisions sur qui pouvait obtenir des maisons habitables dans le complexe. De plus, les administrateurs français ont manqué de respect envers lui en le tutoyant au lieu de le vouvoyer. Même un nouveau gouverneur s'adressa à lui de manière informelle, ce qui amène El Fassi à expliquer ce comportement par « le fanatisme religieux de ces gens » (al-Fassi, 108). La série d'actions qu'il classe dans la catégorie discrimination comprend le fait de le priver de livres, de ralentir son courrier et de lui refuser le droit d'apprendre la langue française, dont ils pensaient qu'il l'utiliserait comme outil de propagande en faveur de l'indépendance lorsqu'il retrouverait la

liberté (al-Fassi, 87). Au niveau local, le fait d'empêcher El Fassi de communiquer en français devait réduire à néant tout effort visant à diffuser ses idées nationalistes parmi les « Noirs » au Gabon (al-Fassi, 87).

Le récit d'El Fassi sur la racialisation ne s'attarde pas tant sur un racisme fondé sur la couleur qu'aux griefs motivés par sa compréhension sophistiquée de la discrimination. À la différence de la plupart des habitants de la colonie, colons français compris, il était très instruit et pouvait rationaliser ce qui se passait autour de lui en termes plus abstraits. Alors que sa blancheur le mettait sur un pied d'égalité avec les Français, ses connaissances scientifiques et son érudition le plaçaient au-dessus de tous les autres dans la colonie. Décrivant le pouvoir différentiel entre lui et ceux qu'il appelait les « maîtres français » de la colonie, El Fassi affirme qu'« aucun des employés de Mouila n'est titulaire d'un baccalauréat, mais ils ont tous les plus grands diplômes en capacité de persécuter et de mépriser l'honorable » (al-Fassi, 109). La racialisation sous la forme de dépouillement de son prestige social et intellectuel, gagné en vertu de ses longues années de formation et d'activisme, l'a frappé plus durement que toute lamentation sur son mauvais traitement en tant que personne blanche. Il n'est donc pas étonnant qu'il parle de sa « persécution intellectuelle » (al-Fassi, 102) par une nation qui se considérait comme le « Dieu de l'univers » (al-Fassi, 75). Par conséquent, El Fassi élargit le sens du racisme pour inclure le déni des droits fondamentaux à l'éducation, à un logement décent et à la dignité personnelle, quelle que soit la manière dont celle-ci est définie.

Contrairement à d'autres colonisés dont les voix sont rarement rapportées dans *Fī manfā al-ghābūn*, le récit d'El Fassi sur le fait d'être racialisé dépeint un penseur proactif qui s'efforce de saper le racisme et les pratiques discriminatoires compliquant la vie qui en découlent. Il exprime sa compréhension de l'intention du système colonial français de l'humilier, ce qui ne fait qu'affirmer sa croyance profonde en lui-même en tant que descendant blanc d'une grande civilisation, ce qui, selon lui, le protégerait de l'avilissement et de la déshumanisation. Pour montrer la nature grossière du racisme colonial français, El Fassi s'aventure dans une comparaison entre son traitement par les Français et le traitement de Gandhi par les Britanniques. Le racisme colonial britannique, selon lui, « respectait beaucoup les émotions [des gens] » (al-Fassi, 109). Ici, les « émotions » peuvent faire référence au statut social, en particulier si elles sont comprises conformément à sa profonde préoccupation pour la « dignité et l'honneur » (al-Fassi, 72). Cela l'a

empêché de demander au gouverneur français d'Afrique de l'Ouest des faveurs matérielles lorsqu'il lui rendait visite.

L'approche comparative et critique d'El Fassi à l'égard du racisme français dans la colonie avait une fonction démystificatrice, principalement parce qu'il cherchait à contredire les autoreprésentations françaises comme pays civilisé. Il commente sarcastiquement « le degré de barbarie de ces gens qui sont censés être venus pour nous civiliser », les accusant « d'ignorance des manières sociales les plus élémentaires » (al-Fassi, 109). La connaissance et le sens du décorum d'El Fassi lui ont permis à la fois de se mesurer aux Français et de remettre en question les principes de leur prétendue civilisation, fondant sa critique sur leur comportement raciste dans les petites colonies où il vivait au Gabon.

Le racisme civilisationnel (si on peut le qualifier ainsi) est très visible dans le récit d'El Fassi sur le fait d'être racialisé, et pour lui ce n'était qu'une autre facette de la lutte entre l'islam et le catholicisme. Comme je l'ai déjà dit, le message qui sous-tend la discussion d'El Fassi sur la race est qu'il n'aurait pas dû faire l'objet de discrimination en raison de sa blancheur et de son statut social. Comme ni le statut social ni la blancheur ne lui épargnent le racisme français, il trouve une explication à la discrimination dont il fait l'objet dans sa foi islamique. Autrement dit, aux yeux d'El Fassi, l'islam a été la raison pour laquelle il a été pris pour cible. Il qualifie donc ses interlocuteurs français de catholiques et souligne le rôle joué par la religion dans leur inimitié active à son égard. Par exemple, il fait référence au général Noguès en tant que jésuite, sans expliquer le sens de l'association d'un tel terme religieux avec le racisme flagrant du général contre les Marocains. En conséquence, sa déportation du Maroc, la « terre de l'Islam », vers « un village où il n'y a pas de musulmans » faisait partie de ce complot raciste contre l'Islam (al-Fassi, 47). Cette conceptualisation précoce de l'islamophobie coloniale est clairement énoncée lorsqu'il écrit que « le véritable motif est la haine qui est profondément ancrée dans leur cœur contre l'islam et les musulmans » (al-Fassi, 60). En réalité, El Fassi voit une image encore plus large du racisme systémique contre les musulmans dans les colonies, en particulier quand il décrit les actes de l'administration coloniale comme ciblant « les musulmans [...] parce qu'ils sont musulmans et non pas parce qu'ils peuvent faire quoi que ce soit contre la France » (al-Fassi, 63). Par conséquent, les musulmans ont été piégés et surveillés pour rien d'autre que le fait d'être musulmans. Plus précisément, en raison du potentiel libérateur de l'islam, le système colonial craint qu'il puisse inspirer un mouvement nationaliste qui pourrait ébranler le colonialisme.

Le récit d'El Fassi sur le fait d'être racialisé se concentre sur la surveillance spéciale, la restriction de mouvement et l'accès limité aux droits qu'il considérait cruciaux pour son confort intellectuel et personnel. La systématisation des obstacles administratifs par la discrimination coloniale, l'inégalité de l'autorité, la déresponsabilisation et la codification des relations étaient facilitées quotidiennement dans la colonie. Cela a capté l'attention d'El Fassi, et lui a permis de faire une incursion théorique dans le fonctionnement interne de ce système manichéen raciste, ce que Frantz Fanon articulera plus tard. Cependant, au lieu de se contenter de décrire le fonctionnement du système, El Fassi a extrapolé de sa propre situation et de celle des autres afin d'insuffler à sa propre racialisation une dimension civilisationnelle, qui plaçait la haine coloniale de matrice catholique envers l'islam au cœur de son racisme et de sa discrimination. Comme El Fassi se considérait comme une incarnation des valeurs islamiques, le racisme colonial dirigé contre lui visait en fait l'islam dans son ensemble.

En conséquence, El Fassi occupait une position à part au sein de l'ordre colonial pyramidal et stratifié. D'une manière générale, les Blancs occupaient le sommet de la hiérarchie, suivis par les personnes de couleur naturalisées françaises⁵ reléguant ainsi les Africains de l'Ouest à l'échelon le plus bas.⁶ La section suivante de cet article porte sur la position d'El Fassi en tant que témoin de la racialisation coloniale française des Africains de l'Ouest et d'autres Africains diasporiques.

El Fassi en tant que témoin de la racialisation

L'Empire colonial français a servi de contexte plus large pour les expériences de racisme systémique d'El Fassi. Le fait d'être exilé dans une colonie française a mis El Fassi en contact avec différents sujets de l'empire, lui-même un lieu de mobilité transnationale pour d'autres Africains, des Asiatiques et des Antillais. À l'époque, ces peuples évoluaient au sein des structures du système colonial. En plus de défendre ses propres droits contre les restrictions d'un système

⁵ Cette hiérarchie apparaît par exemple dans l'accès aux produits. Les Français ont toujours le premier choix en matière de légumes et de viande. El Fassi raconte comment il a été informé qu'«il y avait une terre qui était pleine des meilleurs types de légumes, mais elle était réservée aux employés blancs seulement, et les travailleurs n'y ont aucune part » (160).

⁶ Tout au long du texte, *El Fassi* utilise *al-bīyd* (les blancs) pour désigner les colons, *al-sūd* (les noirs) pour désigner les Africains de l'Ouest et les habitants de la colonie, et *hajīn* (les mulâtres) pour désigner les personnes issues de mariages mixtes, en particulier des Antilles.

discriminatoire, El Fassi a pu assister à l'application d'une myriade de préjugés raciaux contre les Africains dans la région où il était exilé.

En tant que témoin du racisme dans la colonie, El Fassi enregistre les différentes façons dont le couple binaire blanc-contre-noir a fonctionné dans le contact quotidien entre les deux groupes raciaux. Sa distance savante et critique à la fois des colonisateurs et des colonisés au Gabon facilita sa perception et sa représentation de la discrimination raciale et de tous les privilèges qu'elle accordait aux Blancs français aux dépens *des al-ahālī al-sūd* (les autochtones noirs), dont le niveau asymétrique de pouvoir se traduisait par l'exclusion et l'accès différentiel aux ressources. Le choix d'*al-ahālī par* El Fassi, qui est la traduction arabe du français *indigènes*, pour décrire les Africains, sera abordé dans la section suivante, mais il est important de souligner qu'il, dépeint un monde dans lequel la structure raciale a permis aux Blancs français d'extraire le travail, le sexe et les services de la population locale. Voir ce système d'extraction et d'exploitation à plusieurs niveaux quotidiennement à l'œuvre a indigné El Fassi et lui a causé une grande douleur.

L'exploitation sexuelle est un aspect de cette racialisation coloniale. Peut-être parce qu'il a été privé de tout contact avec sa femme (restée à Fès), le sexe et la sexualité figurent en bonne place dans son livre, en particulier dans son évaluation critique de la domination sexuelle des Blancs sur les colonisés (al-Fassi, 88). L'extraction des services sexuels faisait partie d'un système déshumanisant qui gardait « [les Africains] nus de la tête aux pieds entièrement asservis aux Blancs qui régnaient sur eux de la manière qu'ils voulaient » (al-Fassi, 66). Il compare le statut d'*al-sūd* (les Noirs) sous la domination coloniale à l'esclavage (al-Fassi, 67). Les femmes noires sont exploitées à des fins sexuelles, et El Fassi ne manque aucune occasion de souligner à quel point c'est scandaleux. Par exemple, il décrit comment il a trouvé une maîtresse noire dans la maison de son interprète, ajoutant que l'interprète l'a prise comme petite amie (al-Fassi, 46).

À maintes reprises, El Fassi rappelle à ses lecteurs la marchandisation des femmes noires, y compris les mineures. Pire encore, cependant, le fait que ces femmes aient été utilisées pour faire avancer les projets coloniaux, comme lorsque l'Inspecteur des Colonies a exhorté El Fassi à « prendre l'une d'elles [les femmes], malgré leur noirceur, [en tant que petite amie] comme vous voyez que les Européens, qui vivent ici avec leurs familles, le font » (al-Fassi, 85). Les femmes étaient exploitées sexuellement et laissées avec les enfants lorsque les Français blancs quittaient la colonie pour retourner en France. Il évoque le cas de la fille métisse d'un fonctionnaire français

qui est retourné en France et l'a laissée au village avec sa mère noire (al-Fassi, 155). Ce qu'El Fassi enregistre est une transformation de la capacité de reproduction des femmes due à l'introduction de la médecine européenne, en particulier par la prolifération de contraceptifs et de produits anti-MST (al-Fassi 155).

Le travail gratuit ou injustement rémunéré est l'autre manière dont la racialisation se manifeste dans la colonie à travers le témoignage d'El Fassi. Ciblant la mission civilisatrice de la France, El Fassi conclut que ce pays, contrairement à son image propagandiste, n'a construit aucune civilisation durant ses cent vingt ans de présence au Gabon (al-Fassi, 66).⁷ Il a plutôt établi un système d'extraction qui a profité des populations locales, forcées de travailler comme gardes, courriers, travailleurs manuels et garçons de courses.

L'autorité coloniale convergeait avec le capitalisme d'extraction, comme il l'illustre avec force dans sa description anticapitaliste de la compagnie minière aurifère appelée Patika, dont les ouvriers étaient payés deux francs pour douze heures de travail (al-Fassi, 121). Les conditions de travail abusives et racialisées combinées à l'eau non potable, à la malnutrition, à la « surpopulation et à d'autres maladies » ont causé la mort d'un grand nombre de travailleurs (al-Fassi, 121). Cette extraction pernicieuse du travail gratuit des Africains n'a épargné aucun des *ahāli*, adultes et enfants. Voyant un groupe de femmes au travail, El Fassi ne pouvait pas réprimer son indignation devant la façon dont « les pauvres autochtones [étaient obligées] de servir les Blancs et de se fatiguer pour cela et j'ai été profondément blessé par cette scène et en particulier la scène des femmes, y compris celle qui allaitait [un bébé], faisant un travail masculin » (al-Fassi, 42). Le travail extrait des autochtones, que ce soit sous forme de danse, de divertissement ou de sexe, a été codifié par l'ordre colonial pyramidal, ce qu'El Fassi dénonce tout au long de son livre.

Le système colonial était tellement enraciné dans la racialisation fondée sur la couleur que la non-blanchité l'emportait sur la citoyenneté française. En effet, même parmi les colonisateurs français, la blancheur française l'emportait sur la francophonie noire-antillaise. Dans son récit, El Fassi se concentre sur l'histoire de Bīkī, un Martiniquais noir qui a été directeur de la seule école du village. Qualifié d'« homme noir et sympathique de Martinique », Bīkī redouble d'efforts pour promouvoir l'éducation des enfants et des adultes, réussissant à former et à obtenir les cinq

⁷ Il est important de souligner que cette déclaration reflète le parti pris d'El Fassi contre la compréhension de la civilisation par les Noirs africains en projetant son point de vue extérieur sur leur mode de vie.

premiers certificats d'études primaires dans le village après plus d'un siècle de colonisation française (al-Fassi, 127). Bien que nous ne puissions pas établir un lien explicite entre son travail et la négritude de Césaire (en particulier parce que nous n'avons aucun moyen d'accéder à sa propre pensée)⁸, Bīkī, en tant qu'Africain diasporique, avait beaucoup de sympathie pour les habitants. Cette sympathie s'est manifestée dans son effort pour donner aux enfants une solide éducation intellectuelle et physique, malgré l'opposition des Blancs qui voyaient l'élévation des enfants noirs par l'éducation comme une menace à leur domination (al-Fassi, 127).

Ni sa citoyenneté française ni sa position n'ont protégé Bīkī de la discrimination de ses concitoyens blancs. Leur racisme manifeste s'est manifesté par leur refus de sa relation avec une femme blanche. Dans le témoignage d'El Fassi, « les Européens [blancs] ici n'aimaient pas qu'une femme blanche ait une relation avec un homme noir même s'il était français parmi les autochtones » (al-Fassi, 128). Une Française pourrait avoir une relation avec un homme noir en France, mais pas parmi les indigènes, de peur qu'ils puissent envisager de se mesurer aux Blancs. Pour reprendre les mots d'El Fassi, la relation entre Bīkī et les femmes blanches causa « de la douleur » aux colons et ils « n'étaient pas heureux qu'une femme blanche ait une relation avec un homme noir, même s'il est français, en particulier parmi les autochtones *al-sūd* (noirs) » (al-Fassi, 128). Après tout, les tropes coloniaux de domination qui étaient inscrits dans la sexualité n'avaient pas besoin de beaucoup d'explication, car El Fassi va enregistrer le paradoxe entre le rejet d'une « commission d'homme noir de fornication avec une femme blanche tandis que tous les blancs commettent la fornication avec des femmes noires à tout moment » (al-Fassi, 129). Cette discussion sur la racialisation et la sexualité dans la colonie révèle que c'était un affront à la suprématie coloniale de voir une femme française partager un lit avec un homme noir, annulant l'autorité unidirectionnelle qui permettait seulement aux hommes blancs de s'engager dans de telles actions avec des femmes noires.

Un homme noir couchant avec une femme blanche, cela émasculait la blanchitude et ses privilèges, et les colons français faisaient tout ce qu'ils pouvaient pour séparer Bīkī de sa petite amie. Ainsi, lorsque le couple eut une dispute banale, sa petite amie blanche fut rapidement emmenée en France, le laissant seul dans la colonie. La hâte avec laquelle la séparation s'est

⁸ Puisque nous ne savons pas grand-chose de Bīkī et de ses lectures à l'époque, il est important de mentionner que *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire a été publié en 1939, soit deux ans après l'exil d'El Fassi au Gabon.

produite a été interprétée par El Fassi comme une conséquence directe de l'encouragement de l'établissement blanc, ajoutant que « aucun des Français n'a visité [Bīkī] pour le distraire » après sa perte (al-Fassi, 128). Même d'autres mulâtres (*hajīn*) ont évité Bīkī par crainte de représailles (al-Fassi, 129). Analysant cette relation dans son contexte de répartition asymétrique du pouvoir, El Fassi exprime sa perplexité devant la jalousie des colons français vis-à-vis d'un « homme noir ayant des rapports sexuels avec une femme blanche alors que tous les Blancs ont des rapports sexuels avec les Noirs tout le temps » (al-Fassi, 129). Par conséquent, le pouvoir même associé aux corps blancs dans la colonie nécessitait leur inaccessibilité aux indigènes alors que l'inverse était entièrement normalisé. À la lumière des développements théoriques récents, on pourrait dire qu'El Fassi s'est engagé, avant l'heure, dans une articulation précoce de l'intersectionnalité dans le contexte colonial.

Le témoignage méticuleux d'El Fassi sur l'imbrication systématique du sexe, du genre, de la classe, de la race et du racisme dans la colonie révèle leurs effets incrémentiels sur les Africains noirs colonisés et autres diasporiques. La dichotomie noir-contre-blanc créa une structure dans laquelle la sexualité, le travail et les ressources des indigènes étaient tous extractibles au profit des colonisateurs français blancs. La blanchitude a été un puissant marqueur de la francophonie, et en enregistrant cette réalité, El Fassi a exprimé son indignation et a cherché à démystifier les mythes coloniaux concernant ses idéaux de mission civilisatrice. Néanmoins, la critique d'El Fassi à l'égard du racisme dans la colonie ne devrait pas signifier qu'il était immunisé contre la racialisation des autres en raison de leur couleur de peau, de leur religion, de leur comportement, de leur éducation et de leur classe, entre autres aspects. El Fassi a clairement assumé ses positions raciales diverses (et parfois contradictoires), et la section suivante de cet article traitera de son propre récit racialisant sur les Africains noirs qu'il a regroupés sans discrimination dans la catégorie *al-sūd* (les Noirs).

Attitudes racialisatrices d'un nationaliste

Aussi sophistiqué et poignant soit-il, le fait qu'El Fassi rende compte du racisme structurel pratiqué contre les Africains ne l'absout pas de tout examen critique de ses propres préjugés raciaux contre les Africains noirs. La conceptualisation des différentes positions raciales que l'on occupe réside précisément dans l'interrogation sur la façon dont on navigue dans chaque position et sur le fait qu'être racialisé, être racialisateur et témoigner de la racialisation ne s'excluent pas

mutuellement. Un même individu peut cocher toutes ces cases, ce qui indique la complexité des positions raciales. Ainsi, un déploiement astucieux d'une méthodologie sur les positionnements raciaux protégera les chercheuses contre les jugements hâtifs, en particulier ceux qui mettent en évidence les dénonciations du racisme d'autrui tout en négligeant les idéologies racialisatrices plus sournoises qui sous-tendent le travail de cette personne ou ses propres attitudes.

Le caractère multiforme de cette méthodologie ne laisse aucun angle mort incontrôlé dans l'étude de la façon dont une même personne peut avoir plusieurs positions conflictuelles vis-à-vis de différences raciales supposées ou projetées tout en étant l'objet du racisme. L'analyse de la position racialisatrice d'El Fassi à l'égard des personnes d'Afrique et des Caraïbes ouvre un espace pour une approche critique qui ne se limite pas à apprécier sa douleur sous le joug du racisme colonial, en regardant seulement ses récits explicitement transmis sur l'exploitation sexuelle et économique des populations du Gabon et des régions environnantes. Analyser la position raciale nécessite d'aller plus loin pour examiner comment, dans le même souffle, les commentaires d'El Fassi contiennent des préjugés troublants qui trahissent une association profonde de la négritude avec la régression et le primitivisme, une vision qui rappelle les travaux de Charles Darwin et d'Arthur de Gobineau sur l'évolution et les hiérarchies des races (Darwin, 1883 ; de Gobineau, 1853).

El Fassi a fourni une catégorisation surgénéralisée de tous les Africains (à l'exclusion de lui-même) dans la colonie dans la catégorie *al-sūd* (les Noirs), et c'est le premier préjugé racial auquel El Fassi succombe tout au long du livre. Il est vrai que, comme cela a déjà été indiqué, il oppose *al-sūd* à *al-bīyd*, ce qui peut être considéré comme un simple reflet de la division coloniale entre *blancs* et *noirs*. Néanmoins, son acceptation et son déploiement d'un tel langage révèlent sa propre incorporation de ces catégories comme base de distinction entre ces deux populations. El Fassi a choisi la négritude comme marqueur d'identification collective pour les Africains, effaçant leurs différences tribales, linguistiques, religieuses et sociales. À aucun moment il ne s'arrête pour reconnaître les différences riches et productives qui existent entre les Gabonais noirs dans la colonie comme il le fait, par exemple, quand il affirme ses propres identités différentes. Le résultat final de ce choix est sa perception d'un *al-sūd* atemporel et transcontextuel, qui associe la négritude à l'exploitation, à la pauvreté, à l'émancipation, à l'ignorance et au manque de civilisation. Les *al-sūd* (les Noirs), par conséquent, vivent dans un état de nature, en accord avec la *fitra*, ou « nature humaine innée » (al-Fassi, 38).

Il y a une différence entre décrire sa couleur et l'utilisation de cette couleur pour créer une image dévastatrice et immuable d'une « race noire » qui transcende le temps et le lieu. Cette image devient d'autant plus puissante que l'auteur a une haute autorité académique, morale, politique et sociale. En se référant à tout le monde comme *al-sūd*, El Fassi concocte l'image qu'ils sont tous les mêmes partout, produisant ainsi cette assomption comme une sorte de « vérité ». Certes, la temporalité et l'emplacement de ses analyses ont été marqués par le colonialisme, mais ce qui reste au lecteur, c'est l'existence contrefactuelle d'une classe générique d'*al-sūd*, qui est définitivement rentrée au Maroc pour se reposer.

Les attitudes racialisatrices d'El Fassi apparaissent également dans sa critique de l'échec du colonialisme français à changer la vie des Africains dans la colonie. Salafi moderniste, qui croyait en la nécessité d'élever les sociétés musulmanes afin de suivre l'évolution du monde développé, El Fassi a déployé sa compréhension de la civilisation pour juger de l'état d'une société différente à travers la lentille de sa compréhension de la modernisation. En conséquence, il déconstruit l'inadéquation entre les idéaux de l'État colonial et ses réalisations concrètes après cent vingt ans de colonisation directe en Afrique de l'Ouest. En particulier, il s'attaque à l'absence de toute amélioration significative dans la vie quotidienne des gens. Cependant, cette critique se limite également à révéler son préjugé inconscient lorsqu'il décrit *al-sūd* comme continuant à « vivre dans un primitivisme complet », ce qui (à ses yeux) ne fait que prolonger leur asservissement (*musta'babīn*) par les Français (al-Fassi, 66). Dans des termes similaires, El Fassi se réfère aux « êtres humains primitifs de cette terre » et décrit les autochtones comme étant encore « au stade de la barbarie et de l'ignorance », blâmant la France, qui les gouvernait, pour ne pas « les avoir guidés et entraînés à vivre une vie humaine [propre] en tant que telle » (al-Fassi, 67).

El Fassi croyait clairement que certaines races étaient plus développées que d'autres. Il croyait aussi en une sorte d'évolution sociale, soulignée par son appel à la France pour qu'elle civilise les indigènes noirs. Son acceptation du primitivisme d'*al-sūd* l'amène à opposer les réalisations françaises au Gabon à la situation dont elles ont hérité en Afrique du Nord. Cette comparaison justifie presque l'intervention coloniale française au Gabon tout en niant tout besoin de colonialisme en Afrique du Nord. D'une part, il concède que « dans ce pays [le Gabon], le colonisateur peut être fier de son travail [puisqu' il] a déplacé le peuple d'une étape à l'autre » (al-Fassi, 66). D'autre part, il affirme que l'Afrique du Nord ne doit rien à la France. Non seulement elle a des « personnes avancées et dynamiques », mais aussi les Européens eux-mêmes « ne

l'auraient pas dépassée au siècle dernier si elle n'avait pas manqué de puissance matérielle » (al-Fassi, 66). Il est tout à fait clair ici qu'El Fassi croyait que le peuple d'Afrique du Nord appartenait à une race avancée. Cette pensée évolutionnaire, nous dit El Fassi, est le résultat d'une « réflexion profonde et d'une étude fidèle de la nature du colonialisme et de la psychologie de ses pratiquants » (al-Fassi, 67). Selon cette estimation, la race est un facteur déterminant de l'existence de la civilisation et de son absence, ce qui complique encore les positions d'El Fassi sur l'idéologie raciale coloniale. Pour être clair, El Fassi n'était pas dérangé par le colonialisme si celui-ci devait civiliser ce qu'il percevait comme des races inférieures, comme les *al-sūd* au Gabon.

Ces observations sont encore renforcées par l'avancée par El Fassi d'une explication culturaliste de la domination des Africains dans la colonie. Sans dire grand-chose sur les traditions locales et leurs cosmologies, El Fassi attribue simplement « l'esclavage dans lequel [les Noirs] vivent maintenant » à leur absence d'idéologie de libération. Effaçant les histoires de résistance, qui indiquent clairement les idéaux africains de liberté, El Fassi blâme les victimes du colonialisme et offre l'Islam comme une solution pour « éclairer l'esprit de ces autochtones » et les aider à « sentir le sens de la liberté que l'Islam implante dans les âmes » (al-Fassi, 67).

En effet, El Fassi s'engage de manière critique dans la nature d'exploitation du colonialisme tout au long de son récit, mais ici il s'appuie sur des termes culturels et raciaux pour attribuer la situation des soumis à l'absence de toute incorporation de la liberté dans leur culture. Il est maintenant établi que les explications culturalistes de phénomènes complexes ouvrent un espace à la racialisation, car toute discussion sur la culture attribue souvent des caractéristiques collectives à un groupe donné dans le but d'expliquer des phénomènes mutuellement partagés de l'existence humaine. *Mutatis mutandis*, cette logique n'est pas si différente des fausses attributions du terrorisme aux cultures musulmanes dans le contexte actuel.

De même, El Fassi décrit un moment où il a assisté à une exposition de produits locaux. Il écrit que « l'une des plus belles choses qui ont été exposées étaient des statues à mi-corps sculptées dans la pierre et le bois, et qui avaient une pure qualité *zinjī* (nègre) » (al-Fassi, 95). Quelques pages plus tard, il discute d'une liste de revendications que la population locale a présentées au gouverneur français des colonies, qui comprenait une demande de mettre fin aux mauvais traitements des Noirs par les Blancs. El Fassi apprécie particulièrement la beauté des produits et développe la demande des Gabonais de mettre fin à l'utilisation du « mot nègre, dont [les Français]

accablaient les autochtones à chaque occasion » (al-Fassi, 156). Par conséquent, on pourrait dire qu'El Fassi croyait qu'une culture noire permettait tacitement l'enracinement du colonialisme français, sans tenir compte de ses propres observations selon lesquelles cette même culture exprimait des articulations de révolte et de rejet du colonialisme.⁹

Au-delà de la culture et de la politique, les attitudes d'El Fassi envers la négritude sont truffées de préjugés fondés sur la couleur. À un moment donné, il enregistre une conversation qu'il a eue au sujet des femmes noires avec son interprète, Massa, au cours de laquelle celui-ci a exhorté El Fassi à avoir une petite amie noire. Massa parle de l'expérience de l'engagement sexuel des femmes locales alors qu'El Fassi ne partage que ce qu'il a entendu des marchands marocains qui ont épousé des femmes noires du Sénégal et du Soudan. Pour se distancer de son interprète, El Fassi insiste sur le fait que son « goût considère la blancheur comme une condition fondamentale pour la beauté d'une femme » avant de s'aventurer dans le territoire inattendu du commentaire sur les différences anatomiques des organes génitaux féminins entre femmes blanches et noires (al-Fassi, 88). Nous savons maintenant que la fétichisation des femmes noires est immergée dans la pensée raciste des corps exotisés. Cette exotisation est renforcée par l'observation d'El Fassi selon laquelle « les femmes noires ont une pulsion sexuelle inégalée, et j'ai entendu dire que leurs rapports durent quarante minutes ou plus » (al-Fassi, 155). Bien qu'il rejette la négritude comme source de beauté, El Fassi fétichise toujours les corps féminins noirs, reproduisant la connaissance mythique par ses amis de la sexualité des femmes noires. Ce préjugé était probablement la raison pour laquelle il commente que « les Noirs ici n'ont aucune compréhension du sens de l'amour » (al-Fassi, 96).

Le récit racialisateur d'El Fassi a des implications encore plus larges si l'on tient compte du fait qu'il continue à parler de son exil comme de « *hādhihi al-ard al-Sawdā* » (cette terre noire) dans tout le livre. Bien que l'expression soit ouverte à de multiples interprétations, la récurrence de la phrase indique un état d'esprit dans lequel tout est associé à la négritude, ce qui fait de celle-ci un état intrinsèquement mauvais. La terre et son peuple sont décrits comme noirs, et la noirceur devient synonyme de tous les maux qu'El Fassi a vécus dans son exil. Néanmoins, cette noirceur négative n'a été accompagnée d'une négritude positive que lorsque la personne noire en question

⁹ Al-Fassi attire toutefois l'attention sur le fait que l'école primaire du village où il a été détenu a obtenu son premier groupe de diplômés de l'école primaire en cent ans depuis la présence française au Gabon. Voir 123.

est musulmane et parle arabe. Cette dernière section traitera de la façon dont l'attitude racialisatrice d'El Fassi a été réévaluée lorsqu'il a rencontré des musulmans, ce qui a compliqué davantage ses positions raciales.

L'Islam comme force de déracialisation

L'empire français a permis à El Fassi de rencontrer plusieurs musulmans du Sénégal, du Dahomey (actuel Bénin), du Soudan français (Mali) et du Tchad. Ce sont des rencontres dans lesquelles ses attitudes négatives envers la négritude disparaissent complètement. En tant qu'érudit, El Fassi a probablement vu ces gens comme une extension de l'*oumma* islamique imaginaire qui était liée par la foi islamique. De plus, El Fassi ne parlait pas assez bien français pour communiquer avec les indigènes, et rencontrer des gens qui parlaient arabe lui permettait d'avoir des conversations significatives. Cette attitude positive à l'égard des musulmans noirs se remarque facilement dans le bonheur que lui procurent ces rencontres ainsi que dans l'absence de commentaires négatifs sur ces personnes. Ces musulmans ont donné un autre visage à la colonie, et les rencontres d'El Fassi avec eux ont suscité une position nuancée sur la négritude.

La première rencontre d'El Fassi a été avec Moulim Adial, un « cheikh noir » avec qui il a parlé en arabe. Moulim était Tchadien et vivait à Pouy, où il a ouvert une mosquée pour les vingt musulmans qui y vivaient. El Fassi écrit qu'il a apprécié sa compagnie parce que « c'était le premier musulman arabophone » qu'il a rencontré (al-Fassi, 33). Cette attitude positive se reflète à nouveau dans le récit de sa rencontre avec Yusuf Suleyman, l'imam de Lambaréné, qui avait également un magasin dans le village. La description de Yusuf par El Fassi souligne le fait qu'il était brun, musulman et sympathique, mais qu'il ne connaissait pas très bien l'arabe (al-Fassi, 39). Yusuf avait lu certains des « poèmes et écrits » d'El Fassi et l'avait informé qu'il savait que celui-ci était « l'un des oulémas majeurs du Maroc » (al-Fassi 39). Moulim et Yusuf ont tous deux été traités par El Fassi comme des interlocuteurs. Leur couleur est mentionnée au passage, mais ils ne sont pas appelés *al-sūd*, ce qui complique encore ce terme dans ce contexte.

Le lien de l'islam est particulièrement visible en tant que force déracialisatrice lorsque Yusuf parle à El Fassi de l'école qu'il a ouverte pour les enfants musulmans, l'invitant à son tour à rencontrer la communauté. El Fassi répond que les « circonstances ne le permettent pas », mais il espère un jour être « libre sur cette terre pour rencontrer nos frères » (al-Fassi, 40). C'est le seul contexte dans lequel El Fassi parle de fraternité avec d'autres personnes en dehors des nationalistes

marocains. L'islam prime la différence raciale fondée sur la couleur, et la communauté plus large qu'il crée est aveugle à toute distinction qui pourrait diviser les musulmans. En tant que bon musulman, El Fassi se comporte sans effort conformément à la foi islamique dans ses rapports avec ses frères africains.

Ces rencontres, décrites tout au long de la première partie du livre, ont plusieurs traits notables. Premièrement, les descriptions sont longues et fournissent de nombreux détails sur les personnes, y compris leurs noms, pays d'origine et leurs professions. Par exemple, il parle de sa rencontre avec Sharif Mahfoud, un marchand musulman sénégalais à Mouila, qui a informé El Fassi qu'il était l'un des deux musulmans. En plus de lui-même, il y a un charpentier sénégalais qui est décrit comme ne marchant pas sur la « bonne » voie islamique. Deuxièmement, El Fassi est généralement assez heureux lorsque ces rencontres ont lieu. Par exemple, il relate consciencieusement un moment où cinq soldats sénégalais de l'armée coloniale lui rendent visite chez lui. Il écrit que deux d'entre eux ont participé à la guerre du Rif (1921-1926), ce qui indique qu'ils connaissaient bien le Maroc. Dans ce cas, El Fassi fait quelque chose qu'il a rarement fait pour quiconque : leur servir « des gâteaux et [les exhorter à] s'en tenir à l'islam » (al-Fassi, 45). C'est aussi la première fois qu'il déclare avoir ressenti « plus que jamais auparavant le degré de lien islamique » (al-Fassi, 45). La différence raciale est oubliée, et El Fassi est plus occupé à renforcer les liens avec les autres musulmans. En effet, les préjugés raciaux n'ont pas leur place dans sa vision islamique du monde.

L'islam et l'arabe semblent ensemble servir de lingua franca transraciale qui relie El Fassi aux musulmans de la colonie. L'islam agit comme une force déracialisatrice qui empêche El Fassi de faire des commentaires sur d'autres musulmans malgré la différence de couleur de peau. Le lecteur ne perçoit aucune plainte ou critique d'El Fassi à l'égard des musulmans noirs dans le texte. Bien que plusieurs d'entre eux aient travaillé pour l'armée coloniale et se soient battus contre son peuple au Maroc, leur participation aux guerres coloniales ne suscite pas de commentaires racistes. Ici encore, nous devons faire la distinction entre l'El Fassi laïc qui s'est appuyé sur ses connaissances mondaines pour critiquer le colonialisme et pour réfléchir sur la race et l'El Fassi *'alim*, qui a dû servir de modèle pour d'autres musulmans. Ces positions montrent que le même homme qui a racialisé les autochtones dans la colonie est capable de maintenir un discours entièrement exempt de racialisation sur les musulmans noirs pendant la même période et sur le même territoire.

Conclusion

Cet examen de la racialisation multidirectionnelle d'El Fassi a démontré comment cette figure nationaliste occupait trois positions différentes (et presque contradictoires) : victime du racisme, dénonciateur de la racialisation et partisan d'un discours raciste. Ces différentes positions ne s'annulaient pas, mais elles coexistaient et s'informaient mutuellement au sein d'un même texte. Le fait d'être l'objet de la racialisation française n'empêche pas El Fassi de dénoncer la racialisation française des Noirs africains tout en produisant son propre discours raciste à leur sujet. L'article a montré que seul un examen des différentes positions qu'on occupe peut faciliter une meilleure compréhension de la racialisation dans son ensemble. En utilisant une approche multidirectionnelle et critique de la racialisation afin d'étudier les mémoires d'El Fassi, cet article a attiré l'attention sur les multiples niveaux auxquels la racialisation peut se produire et sur la prise de conscience de ses aspects plus sournois. El Fassi était un véritable dénonciateur du racisme colonial avant l'heure, mais une enquête plus approfondie sur ses propres positions à l'égard des Noirs africains - qui découlent de son propre statut blanc et privilégié - révèle ses tendances racistes. Les deux ne s'excluent pas mutuellement, et les chercheurs devraient prêter attention aux différentes positions de racialisation.

Seule une étude multipositionnelle de ce concept peut révéler pleinement les différentes positions racialisatrices que l'on adopte. Comme le montre le discours déracialisé d'El Fassi sur les musulmans noirs, les relations raciales et les discours racistes ne sont pas unidirectionnels. Au contraire, ils diffèrent et deviennent plus compliqués lorsque l'on prend conscience des catégories qui constituent une situation donnée et qui sont influencées par le racisme. Une analyse de la situation qui prête attention aux relations, au langage et aux liens changeants entre ces différents éléments est une étape cruciale vers une analyse méthodologique et discursive convaincante du racisme en Tamazgha.

Universitaire autochtone amazigh, Brahim El Guabli est professeur adjoint d'études arabes et de littérature comparée au Williams College et auteur de Moroccan Other-Archives : History and Citizenship after State Violence (Fordham University Press, 2023). Il termine actuellement un deuxième livre, provisoirement intitulé « Saharan Imaginations : Between Saharanism and Ecocare. » El Guabli est également co-éditeur des deux volumes LAMALIF : A Critical Anthology of Societal Debates in Morocco during the « Years of Lead » (1966 – 1988)(Liverpool University Press, 2022) et Refiguring Loss : Jews Remembered in Maghrebi and Middle Eastern Cultural

Production (Penn State University Press, forthcoming). Les articles scientifiques d'El Guabli ont été publiés dans Interventions, The Cambridge Journal of Literary Inquiry, PMLA, Arab Studies Journal, History in Africa et Yearbook of Comparative Literature, entre autres.

Traduit de l'anglais par Fausto Guidice

Bibliographie

Aidi, H. (2023), "Moulay Ismail and the Mumbo Jumbo: Black Morocco Revisited," in *Islamophobia Studies Journal*. <https://iphobiacenter.org/wp-content/uploads/2022/08/BLACK-MORACCO.pdf>.

Budhān, M. (2014). al-Naz'a al-amāzīghuffūbiyya: Nash'atuhā wa taṭawwuruhā 2/2. *Ahewar*. <https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=420260>.

Darwin, C. (1883). *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, D. Appelton and Company.

al-Fassi, A. (2004). *Fī manfā al-ghābūn 1937-1946*. Manshūrāt Mu'assat 'Allāl al-Fāsī.

de Gobineau, A. (1853). *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Firmin Didot Frères.

Salime, Z. (à paraître). *Decolonizing the Race Debate about North Africa*.

Valensi, L. (1990). « *Le Roi chronophage : La construction d'une conscience historique dans le Maroc postcolonial* ». In *Cahiers d'Études Africaines*, 30(119) : 279–298.