

La question des origines dans les historiographies tunisienne et marocaine de l'époque moderne

Sami BARGAOUI*

La première génération des historiens du Maghreb a porté un jugement sévère sur l'historiographie de l'époque moderne. E. Levi-Provençal, dans son travail publié en 1922, *Historiens des Chorfas*, estime qu'ils ne valent que par les informations qu'ils apportent sur des événements et des personnages que l'on ne peut retrouver ailleurs. Ce serait là leur unique originalité. Pour le reste, ils se contenteraient de compiler des travaux antérieurs, qu'ils recopient malhonnêtement et infidèlement, sans citer, le plus souvent, leurs sources. La pratique de ce qu'il appelle le plagiat dominerait leurs œuvres. Ils sont également dévalorisés pour s'être repliés sur l'histoire qu'il appelle nationale du Maroc, délaissant la tradition des histoires universelles des grands auteurs du Moyen Âge¹. Nous retrouvons, à peu de différences près, la même posture chez A. Abdesselem, qui a publié, près de 50 ans plus tard, une version de l'œuvre d'E. Levi-Provençal, consacrée aux historiens tunisiens de l'époque moderne. De la grisaille générale qui caractérise l'écriture de l'histoire à l'époque moderne, certains se détachent par leur niveau de formation, c'est à dire par une meilleure maîtrise de la compilation. Dans la plupart des cas, dit-il, quelques chapitres seulement présentent un intérêt, généralement ceux où l'auteur ne peut plus copier les sources plus anciennes. L'analyse de leurs conceptions de l'histoire fait surtout ressortir leurs limites et insuffisances².

Il est pourtant possible de trouver d'autres sources d'intérêt dans ces ouvrages. Les travaux sur les villes ou la sainteté par exemple, ont montrés que les compilations de biographies, les vies de saints ou *manâqib* ou les épîtres généalogiques constituent non seulement une source sur la vie intellectuelle ou religieuse de leur époque, mais qu'ils sont également des œuvres politiques dans le sens large, dans la mesure où elles axent sur les symboles communs d'une société. Et c'est bien dans cette perspective que je vous invite à relire les chroniques marocaines et tunisiennes de cette époque, c'est à dire, voir en elles des manières différentes et toujours nouvelles de lier, par un passé commun, ou une scène historique commune, des groupes sociaux en constante lutte pour la prééminence sociale, et des visions différentes de la gestion de la cité.

L'une des manières d'aborder la question est d'examiner la façon dont ces historiens ont présenté les origines des dynasties dont ils rapportent l'histoire. C'est cette même partie de leurs œuvres qui est en général disqualifiée, car

* Diraset - Faculté des Lettres, des Arts et des Humanités de La Manouba.

¹ 2^e édition, Casablanca, 1991, pp. 64-65

² Abdesselem, A., *Les historiens tunisiens des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles. Essai d'histoire culturelle*, Paris, Klincksieck, 1973, par exemple pp. 467 et 519.

purement de compilation, et sans originalité aucune. Nous avons choisi d'explorer ce problème dans les deux historiographies tunisienne et marocaine, même si, pour des raisons diverses, notre connaissance de celle-ci est bien moindre. La fécondité de la comparaison peut justifier le risque.

Ibn Abî Dînar, auteur de la fin du XVII^e siècle, renoue avec une tradition historiographique tunisoise qui s'est interrompue depuis la fin du XV^e siècle. Son ouvrage est intitulé *Histoires de Tunis et de l'Ifrîqiyya*³. C'est sans doute la première fois dans l'historiographie tunisienne qu'un travail consacré à l'histoire dite dynastique, est intitulé de cette manière. Le terme Ifrîqiyya a été utilisé, à notre connaissance, dans un seul ouvrage antérieur, le *Tabaqât `ulamâ ifrîqiyya wa tûnis* d'Abû al-`Arab⁴. Quant au titre communément attribué à l'ouvrage d'al-Raqîq, *Histoire de l'Ifrîqiyya et du Maghrib*, il ne fait guère l'unanimité, et est même fortement mis en doute par ceux qui ont publié le texte⁵. Certes, une entité géographique et humaine ifrîqiyenne est reconnue depuis la conquête musulmane, mais elle ne fut pas fondamentalement inspiratrice d'histoire. En dehors de l'ouvrage biographique d'Abû al-`Arab, Tunis non plus ne se retrouve dans aucun titre d'ouvrages de cette époque. Les titres des ouvrages hafside, comme ceux d'Ibn Qunfud (*Les débuts de la Dynastie Hafside*⁶), d'Ibn al-Shammâ (*Preuves lumineuses des gloires de la dynastie hafside*⁷), d'al-Zarkashî (*Histoire des Almohades et des Hafside*⁸) et d'Ibn Khaldûn (*al-Ibar*) ne font aucune référence à l'Ifrîqiyya et à leur capitale, et déclarent faire soit l'histoire des dynasties contemporaines soit celle de tous les peuples et dynasties de la Terre.

Il est à relever qu'Ibn Abî Dînâr n'avance aucune justification d'ordre politique pour la rédaction de son ouvrage. Bien au contraire, ce sont des raisons personnelles qui sont mises en avant (l'acte d'écrire comme consolation face à la vieillesse et les disparitions d'enfants et d'amis, la recherche de la reconnaissance des savants de son époque). Le projet déclaré et expliqué dans le préambule du *Mu`nis*, se propose de faire l'histoire de Tunis. Ce n'est qu'en annonçant son plan qu'il cite l'Ifrîqiyya et que son projet semble plus en concordance avec son titre. Cette hésitation, que porte d'ailleurs le titre lui-même, se retrouve également dans sa justification de son projet. Il s'estime en effet indigne de faire cette histoire, parce que non natif de Tunis. Seule l'absence d'une histoire de ce type, digne de la grandeur de cette cité, justifie son action. Le but visé serait également de se faire accepter comme membre de la communauté de ses savants.

Deux projets séparés, l'un intellectuel, plus mis en lumière que l'autre, plutôt social, sont ainsi derrière la rédaction de l'ouvrage. Celui-ci se déploie dans cette double direction. Le premier chapitre, comme la partie conclusive, sont consacrés à Tunis. Le second est destiné à une présentation de l'Ifrîqiyya. Les

³ *Al-mu`nis fî akhbâr ifrîqiyya wa tûnis*, Tunis, al-Maktaba al-Atîka, 1967.

⁴ Tunis, 1968.

⁵ Beyrouth, Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1990.

⁶ *Al-fârisiyya fî mabâdî al-dawla al-hafsiyya*, Tunis, 1968.

⁷ *Al-adilla al-bayyina al-nûrâniyya fî mafâkhir al-dawla al-hafsiyya*, Tunis, 1984.

⁸ *Târîkh al-dawlatayn al-muwahhidiyya wa al-hafsiyya*, Tunis, 1966.

quatre chapitres suivants relatent son histoire depuis la conquête musulmane jusqu'à celle de Tunis par les Ottomans. Le dernier chapitre présente rapidement l'histoire de la dynastie ottomane puis celle des maîtres locaux de l'Ifrîqiyya depuis cette dernière conquête. Une conclusion est réservée à quelques traits caractéristiques de la société tunisoise et à une présentation de ses figures intellectuelles.

La part occupée par l'histoire des Ottomans en Tunisie est relativement faible. Elle ne dépasse guère le tiers de l'ouvrage. Même si l'auteur est connu pour avoir été proche des Mouradites et un poète de leur cour, il a refusé de suivre l'exemple de ses prédécesseurs hafside, celui de consacrer une histoire à ses propres dynastes. L'histoire des beys mouradites est elle-même imbriquée dans celle des autres institutions rivales qui se disputent la primauté dans le pays depuis le milieu du XVII^e siècle. Bien que consacrant plus de volume global aux beys mouradites, et particulièrement à ses contemporains, les glorifiant par ses poèmes et ses qualificatifs, la prise de distance est claire.

Les deux tiers de l'ouvrage sont donc consacrés à une histoire de Tunis et de l'Ifrîqiyya avant la conquête ottomane. La part est considérable, si en effet nous suivons la logique de A. Abdesselem, en estimant que l'auteur n'a que très peu à y ajouter, qu'il ne fait que de la compilation infidèle de surcroît. L'intérêt de cet acte réside ailleurs. Comme on ne songerait aujourd'hui à reprocher à F. Braudel ou à G. Duby de réécrire des Histoires de France, qui n'ajoutent que très peu sur le plan factuel, aux connaissances des historiens, on ne saurait me semble-t-il méconnaître le profond intérêt de cette première écriture du genre dans l'histoire tunisienne. C'est le premier ouvrage qui, dans son contenu même, tente une narration continue de l'histoire de l'Ifrîqiyya depuis la conquête musulmane et veille à garder un certain équilibre entre les époques et les dynasties successives, même si les temps les plus proches sont (à peine) plus favorisés que les époques les plus hautes.

La continuité historique de l'Ifrîqiyya est ainsi privilégiée. Ce souci est encore plus évident à travers plusieurs autres indices. En premier lieu, celui de retrouver une histoire de Tunis et de l'Ifrîqiyya qui remonte au delà de l'histoire musulmane. Si l'auteur n'avance pas une narration continue de l'histoire pré islamique, ses deux premiers chapitres consacrent quelques paragraphes à parler de la grandeur de Carthage et de son aqueduc. La geste de Hannibal et sa tentative de conquérir Rome sont également évoqués⁹. L'auteur s'y appuie sur des sources «chrétiennes», à lui rapportées par ses contemporains. Un chrétien lui aurait même montré un ouvrage d'histoire de Carthage, avec des «images» de la cité, de Tunis, de l'aqueduc et de la Medjerda. Il estime ces sources fiables, car les Chrétiens ont un intérêt particulier pour l'histoire, et connaissent mieux celle du pays puisqu'ils l'avaient possédé. «Le propriétaire de la maison est mieux à même de connaître ce qu'elle contient», dit-il. On ne saurait être plus

⁹ Passages que Abdesselem, A., critique sévèrement, les qualifiant de légendes rapportées sans discernement et reprochant, d'une manière générale, le désintérêt des historiens de l'époque pour les périodes antérieures à la conquête musulmane. Voir : *Op. cit.*, p. 474-475.

clair sur une remise en cause de la hiérarchie des autorités du savoir, pour mieux insister sur l'existence d'une gloire tunisoise et ifrîqienne qui ne doit rien aux temps présents. Les passages tirés des ouvrages arabes vont tous dans le même sens de cette glorification antérieure aux Ottomans. Ils ne sont effectivement pas originaux et sont pour la plupart tirés d'ouvrages antérieurs, notamment des récits de voyages ou de géographie. Mais l'auteur, en les déplaçant de leur contexte initial, pour les mettre au début d'un ouvrage appartenant à un genre différent, leur donne un sens nouveau, celui de la fondation d'une origine ancienne et glorieuse qui déborde son époque et le cadre même de l'Islam. D'une certaine manière, on peut rapprocher cette compilation du travail de construction d'un manuel, pratique et didactique. On peut même la considérer comme la première version d'un genre qui connaîtra d'autres transformations avant de prendre sa forme moderne. Le succès de cette formule est attesté par la reprise de ce schéma global par la plupart des historiens ultérieurs de la régence, ce qui implique qu'il répond à un besoin qui dépasse la personne même de l'auteur.

Un autre indice fort de cette manière de construire le temps, est l'insertion de l'histoire ottomane dans celle de l'Ifrîqiyya. Elle vient très logiquement au moment de la conquête de Tunis, en 1574. L'auteur ne lui consacre que quelques petites pages, passant en revue les sultans ottomans successifs, avant de revenir à l'histoire tunisienne. Cette relation n'est là que pour rendre compréhensible un événement important de l'histoire tunisienne et le fait que l'Ifrîqiyya soit devenue une province ottomane ne la fait pas changer de statut pour l'historien. Le sens de ce choix ne s'éclaire que si on le compare à celui d'un autre historien, qui a écrit son ouvrage près de cinquante ans plus tard. H. Khûja, appartenant aux Hanafiyya (Turcs natifs du pays), intitule son histoire *Bonnes nouvelles aux gens de la foi : Les conquêtes de la maison de Uthman*. Plus encore qu'Ibn Abî Dînar, son livre ne consacre que peu de place à l'histoire tunisienne depuis la conquête ottomane. Elle n'occupe même qu'un sixième de son livre, relégué à la partie conclusive, qu'il appelle *Dhayl*¹⁰. Tout le reste de l'ouvrage est consacrée à une narration de l'histoire des dynastes ottomans, sans rapport direct avec l'histoire tunisienne. Historiquement et historiographiquement, l'Ifrîqiyya et Tunis ne sont que des appendices ottomans. Bien que déclarant écrire ce *Dhayl*, poussé par l'amour filial de sa ville natale, il a choisi non pas la glorification des temps passés, mais une histoire des hommes (princes, savants et saints) de son temps. Toute origine antérieure aux (ou autre que celle des) Ottomans est ainsi niée, et son histoire n'a aucune profondeur dans le temps ifrîqiyyen, contrairement à l'histoire du *Mu'nis*.

La plupart des chroniqueurs qui suivront, s'inscriront dans la lignée de celui-ci, et rejetteront la voie des *Bashâ'ir*. De ce point de vue, le *Mu'nis* est un ouvrage fondateur. Mais il n'est bien évidemment fondateur qu'à posteriori. Je veux dire par là qu'il n'est nullement dans mon intention et qu'il serait même

¹⁰ Seule cette partie de l'ouvrage a été publiée sous le titre de *Dhayl bashâ'ir ahl al-'imân bi futûhât âl uthmân*, Tunis, Maison Arabe du Livre, s. d.

totallement anachronique de prêter à cette voie une quelconque motivation nationaliste, ou même pré nationaliste, exception faite, peut-être du texte d'Ibn Abî al-Dhiyâf. Le problème de l'irruption de ce modèle historiographique est une vraie question. Peut-on évoquer une possible imprégnation par une vision européenne de l'histoire de la régence ? Certes, à ma connaissance, aucune histoire européenne de l'histoire continue de la régence n'a été écrite avant le XIX^e siècle. Mais la présence de nombreuses colonies européennes à Tunis, ayant une vision relativement claire de ce type d'histoire pour leurs propres pays, peut avoir eu un impact, qui reste à préciser, sur la vision des autochtones d'eux-mêmes. On peut même estimer que ces Européens ont une vision de l'histoire tunisienne comme celle d'une histoire millénaire et glorieuse bien avant la conquête musulmane et que la confrontation avec la vision tunisienne ne peut manquer de poser problème aux Ifrîqiyyens. Nous avons cité plus haut le passage où Ibn Abî Dînar évoque quelques épisodes de l'histoire carthaginoise et romaine, s'appuyant sur ses discussions avec des «Chrétiens», et prenant pour preuve des «livres et des images» de l'histoire romaine. On peut prendre ce témoignage pour un indice d'un possible lien entre ce tournant historiographique et les transformations que connaît l'Europe, sur le plan politique et culturel. Au delà de la question nationale, je pense en particulier à la révolution de l'imprimerie, du moins dans certaines de ses dimensions.

Une autre dimension, certainement plus sûre, au stade actuel de mes recherches, qui pourrait participer à mieux éclairer le choix d'Ibn Abî Dînar et les divergences avec H. Khûja, serait de l'inscrire dans un débat intellectuel, lui-même inscrit dans un contexte de rivalité entre groupes sociaux en lutte pour la prépondérance sociale et la légitimation politique qui y est inhérente. Très schématiquement, depuis qu'elle est devenue province ottomane, l'Ifrîqiyya et en particulier Tunis qui en est le siège, accueille un certain nombre d'individus et de groupes identifiés comme exogènes ou d'origine exogène, à côté d'autres perçus comme autochtones. Les Turcs de naissance gardent durant les XVII^e et XVIII^e siècles la haute main sur la force militaire et prétendent fonder leur rôle prépondérant dans la cité sur leur force militaire ainsi que leurs liens avec l'empire. Socialement, ils ajoutent à leurs noms une *nisba* les identifiant comme Turcs, leurs comportements sont perçus comme méprisants par les autochtones de tous bords et ils ne se privent même pas de montrer ce mépris envers ceux qu'ils appellent, péjorativement, les Kûlughlî-s. Ces derniers, sont pourtant des descendants de Turcs, qui s'identifient comme tels et qui ont choisi de s'installer dans le pays. Au début du XVIII^e siècle, ils forment la plus grande partie des forces de la milice turque, mais accèdent rarement aux postes de commandement. Ils ont surtout réussi à devenir socialement prépondérants. Héritiers de Turcs qui ont joués les premiers rôles dans la province jusqu'à la seconde moitié du XVII^e siècle, ils semblent être devenu le groupe le plus riche du pays. Leur prestige social vient aussi du fait que depuis le milieu du XVII^e, ils ont réussi à mettre en place des institutions qui leurs étaient plus ou moins réservés. Le plus évident est celui de l'iftâ hanafite, devenu prépondérant dans le système judiciaire local. Sans avoir réussi à investir massivement les rouages

de l'institution politique centrale, le beylicat est perçu comme une institution qui leur est réservée, et effectivement, Mouradites et Husaynites appartiennent à ce corps social. Au début du XVIII^e siècle, ils choisiront de laisser tomber leur *nisba* turque, et de s'inventer le nom de Hanafiyya, qui a l'avantage de les rattacher aussi bien à leurs origines turques que de les distinguer des Turcs de naissance. À côté de leur relative richesse, Les Baldî-s, qui résident dans les principales cités de l'Ifrîqiyya (le groupe le plus conséquent et le plus influent est Tunisois), fondent leur prestige social sur leur ancienneté dans la ville. Cette ancienneté est l'un des marqueurs sociaux, qui fonde une hiérarchie sociale et ouvre la voie à des institutions fondamentales, comme la magistrature malikite où l'imamat de la Grande Mosquée de Tunis. Les Andalous forment également un groupe à part, qui a des difficultés à se faire accepter des autres, mais qui se prévaut volontiers de son origine devenue quasi mythique. D'autres acteurs sur la scène tunisoise sont perçus comme des *barrânî*-s, étrangers à la ville, ce qui ne les empêche pas d'asseoir leur prestige sur leurs compétences individuelles ou leurs accointances régionales, d'occuper des postes importants dans les corps militaire et administratif et de revendiquer une place dans le corps de la magistrature tunisoise. Il est clair que la question des origines est centrale dans le corps social comme l'ont d'ailleurs montré les études sur les sociétés tribales ou provinciales¹¹. À Tunis même, deux pamphlets particulièrement violents directement liés à cette question et impliquant Turcs, Kùlughlî-s, Baldî-s et *barrânî*-s, sont publiés en 1712 et 1723¹². On peut y relier me semble-t-il le débat historique, qui est une forme de transposition du débat social dans le domaine intellectuel, tournant essentiellement autour de la notion de l'ancienneté de l'appartenance à un territoire, l'Ifrîqiyya et à une ville, Tunis.

À la même époque, l'historiographie marocaine ne traite pas la question sur le mode des origines d'un territoire fondé sur la profondeur et la continuité historiques, abandonnant la voie tracée par Ibn Abî Zar¹³, et d'une certaine manière, par Ibn Idhârî¹⁴. À l'époque moderne, Ibn al-Qâdhî, à côté de l'éloge d'Ahmad al-Mansûr¹⁵, compose une histoire en vers remontant au Prophète, aux Omeyyades, Abbasides et Fatimides. Bien que se concentrant ensuite sur le Maroc jusqu'aux Saadiens, elle exclut cependant aussi bien l'Andalousie que les

¹¹ Voir par exemple Valensi, L., *Fellahs tunisiens. L'économie et la vie des campagnes aux XVIII^e et XIX^e siècles*, Paris-Lahaye, Mouton, 1977.

¹² Burnâz, A., *Al-shuhub al-mukhriqa liman ida`â al-ijtihâd lawlâ inqitâ`uhu min ahl al-makhraqa*, Beyrouth, Dar al-Gharb al-Islâmî, 1990 et Sa`âda (M.), *Qurrat al-`ayn bi nashr fadhâ'il al-malik husayn wa qam`i dhî al-mayn*, Bibliothèque Nationale (Tunis), manuscrits n° 7129 et 21730.

¹³ *Al-anîs al-mutrib bi rawdh al-qirtâs fî akhbâr mulûk al-maghrib wa târîkh madînat fâs*, Rabat, Dâr al-mansûr li al-tibâ`a wa al-warâqa, 1972.

¹⁴ *Al-bayân al-mughrib fî akhbâr al-andalus wa al-maghrib*, 3^e édition, Beyrouth, Dâr al-Thaqâfa, 1983, 4 t.

¹⁵ *Al-muntaqâ al-maqsûr `alâ ma`âthir al-khalîfa al-mansûr*, Rabat, Maktabat al-Ma`ârif, 1986, 2 t.

Almohades¹⁶. Al-Fichtâli¹⁷, l'anonyme de Fès¹⁸, al-Ifrâni¹⁹, al-Rîfi²⁰, al-Dhu`ayf²¹, ne reprendront pas cette première tentative, mais se limiteront à faire l'histoire des dynasties de l'époque moderne. C'est là une première rupture cependant avec Ibn Khaldûn ou Ibn Idhârî. Imperceptiblement, l'historien se replie sur un territoire limité, celui gouverné par une dynastie, et ce territoire émerge ainsi comme une entité à part. C'est ce qu'entend Levi-Provençal en appelant cette histoire, nationale. Dans l'esprit des historiens, le fait premier et important est le lien d'autorité ou de pouvoir qui lie les habitants du territoire marocain à une personne ou une famille, et c'est ce que signifie la préoccupation de reconstruire une histoire dynastique. Il faudra attendre le début du XIX^e siècle, avec al-Zayyânî, pour voir émerger de nouveau une tentative de lier un territoire avec son long passé. À côté de ses ouvrages géographiques et généalogiques, ce ministre a écrit plusieurs autres ouvrages historiques. Le plus connu est le *Bustân*²², consacré à la dynastie alaouite. Le second, mais écrit en premier, est le *Turjumân*²³. Son projet est plus vaste, puisqu'il entend renouer avec le style des histoires universelles. En fait, l'historien passe rapidement sur les temps pré islamiques et les premières dynasties musulmanes, resserrant au fur et à mesure son propos sur le Maroc depuis la conquête arabe. Dans les deux ouvrages, il manifeste un intérêt évident pour l'histoire ottomane. Il représente ainsi à la fois l'héritage de plusieurs modèles historiographiques, et une créativité propre qui relie le territoire marocain à son passé, débordant la dynastie alaouite dans le temps et dans l'espace. C'est ce modèle là que suivra, peut-être avec moins de bonheur, Akensûs (le plus décrié pour ses artifices, compilations et sa «malhonnêteté») qui arrime l'histoire alaouite à celle de l'Islam en général, celle du Maghreb, jusqu'aux débuts du XV^e siècle et celle du Maroc depuis²⁴. Al-Nasîri, à la fin du XIX^e siècle, ramassera encore plus cette histoire sur le Maroc tout en l'ancrant toujours dans une origine islamique²⁵. Le Maroc avait alors derrière lui de longues années de confrontations avec les forces françaises et espagnoles, l'imprimerie, les journaux et tout le siècle avaient eu le temps de donner une direction nouvelle à l'identité marocaine.

Mais comme pour la régence tunisienne au XVIII^e siècle, l'origine est posée aussi d'une autre manière. Outre le développement progressif de la construction

¹⁶ *Durrat al-sulûk fî man hawa al-mulk mina al-mulûk*, voir : Levi-Provençal, E., *Op. cit.*, pp. 110-112.

¹⁷ *Manâhil al-safâ fî ma`âthir mawâline al-shurafâ*, Rabat, 1972.

¹⁸ *Târîkh al-dawla al-sa`diyya al-takmadârtiyya*, Marrakech, 1994.

¹⁹ *Nuzhat al-hâdî bi akhbâr mulûk al-qarn al-hâdî*, Casablanca, 1998.

²⁰ *Zahr al-akamm*, Rabat, 1992.

²¹ *Târîkh al-dhu`ayf al-ribâtî*, Casablanca, 1988, 2 t.

²² *Al-bustân al-dharîf fî dawlat awlâd mawlây al-sharîf*, al-Risâni, 1^e partie, s.d.

²³ *Al-turjumân al-mu`rib `an duwal al-mashriq wa al-maghrib*, voir : Levi-Provençal, E., *Op. cit.*, pp. 169-182.

²⁴ *Al-jaysh al-`aramram al-khumâsî fî dawlat awlâd mawlânâ alî al-sijilmâsî*, voir : Levi-Provençal, E., *Op. cit.*, pp. 204-213.

²⁵ *Al-istiqsâ li akhbâr duwal al-maghrib al aqsâ*, Casablanca, 1997, 3 vol.

d'une origine historique au territoire, la question généalogique mobilise également les historiens marocains. Ce n'est pas une origine du Maroc qui est recherchée, mais plutôt celle du rattachement des Saadiens et des Alaouites à la descendance du Prophète. Pratiquement tous ces ouvrages consacrent leurs chapitres introductifs, plus ou moins longs, à une affirmation ou mise en doute de cette origine chérifienne. Ce souci constant pourrait être lié au problème toujours actualisé de la légitimation des dynasties régnantes, à la fois par rapport aux prétendants locaux et au voisin ottoman. Mais on peut également suggérer sans grand risque une transposition du débat social sur la question des origines. Comme pour la régence tunisienne ou algérienne, les études anthropologiques ont montré l'importance de cette question dans la structuration sociale de la société marocaine. Plus récemment, M. Garcia-Arenal a montré que cette question était centrale à Fès durant une longue période, revenant constamment du XV^e au XVIII^e siècles. Alors que les Shurfa de cette cité fondent leur prétention à la primauté sociale sur leur rattachement au Prophète, le groupe concurrent des Bildiyîn, fassis issus de juifs convertis, assoit la sienne sur l'ancienneté de son établissement dans la cité. Au XVII^e et XVIII^e siècles, les Andalous se rallient aux positions des Shurfa dans l'exclusion sociale des Bildiyîn²⁶. Un célèbre biographe et annaliste, comme al-Qâdirî, ira jusqu'à légitimer le refus de s'allier à eux par mariage, sur la seule base de leur origine²⁷. Les dissensions entre Fassis expliquent en partie le fait que les dynasties alaouites préfèrent (ou réussissent à) nommer des cadis étrangers à la cité. Mais mettre en doute l'origine chérifienne des Saadiens et peut être plus subrepticement, celle des Alaouites, implique aussi des rivalités entre Shurfa-s eux-mêmes. Le genre généalogique a fleuri durant cette période, et comme l'a montré M. Kably pour l'époque mérinide, tous les Shurfa-s ne le sont pas au même degré. Certaines familles le sont plus que d'autres, selon les moments et les dynasties régnantes et cela a pour conséquence non seulement des positions sociales différentes mais parfois des niveaux de revenus (*waqf*-s, dons du sultan) différents.

Al-Ifrânî est un berbère du Sous, né à Marrakech, qui eut une carrière catastrophique auprès de Moulay Ismail. Son choix de porter son attention en priorité (il a terminé sa *Nuzha* avant d'entreprendre un autre ouvrage consacré aux Alaouites) sur la dynastie saadienne est très inhabituel de la part d'un historien de cette époque. Il explique clairement qu'il a hésité entre une histoire de la fin des Mérinides qui constituerait ainsi une suite des histoires d'Ibn al-Khatîb, D'Ibn al-Ahmar et d'Ibn Abî Zar', et celle consacrée uniquement aux Saadiens. Son choix de se limiter aux Saadiens, est en fait celui de ne pas privilégier une construction de la continuité narrative d'une histoire marocaine. Il motive son choix par le fait que les gens de son époque portaient plus attention à l'histoire saadienne. Ces phrases indiquent sans ambiguïté que son

²⁶ Garcia-Arenal, M., « Les Bildiyîn de Fès, un groupe de néo-musulmans d'origine juive », *Studia Islamica*, 66, 1987, pp. 113-143.

²⁷ Al-Qâdirî, M., *Nashr al-mathânî li ahl al-qarn al-hâdî `ashar wa al-thânî*, Rabat, 1977, t. III. P. 344.

choix fut guidé par l'actualité et par le débat qui s'y rattachait, au moins à Marrakech. Le souci de rétablir le prestige injustement terni à ses yeux de cette dynastie, en dépit des violentes critiques auxquelles il s'attendait, est parallèle sans doute à celui de rétablir le rôle de sa ville natale et plus généralement, du Sud Marocain dans l'émergence des dynasties marocaines. Les luttes entre groupes issus du Sous, des différentes tribus arabes, des Berbères, Andalous, Turcs, Abîd etc. est évident dans l'histoire de ces dynasties mais a été peu analysé dans sa profondeur historique, notamment à travers leur présence dans les institutions du royaume et des villes royales. Le plus souvent, elles sont perçues seulement comme des manifestations continues d'un trait structurel des sociétés et du système de pouvoir, la segmentarité.

Le décalage entre historiographies ifrîqiyenne et marocaine attire ainsi l'attention sur les débats politiques et sociaux qui agitent les deux pays. Si les choix historiographiques sont différents, et s'ils sont, dans une certaine mesure une expression de débats entre individus et groupes sociaux usant de l'histoire pour agir sur leur présent, ils sont aussi l'expression de frontières sociales différentes en Ifrîqiyya et au Maroc. La présence d'un groupe social et militaire ayant la haute main sur les affaires du pays en Ifrîqiyya, se réclamant d'une origine et d'une légitimité exogène, poussera sans doute d'autres groupes ou individus à se réclamer de leur autochtonie. Cette valorisation ne fut cependant pas basée sur une généalogie indigène, et de fait, le genre généalogique ne quitta à peu près jamais le domaine de l'oralité. La solution semble avoir été trouvée avec l'émergence des Kûlughlî-s, plus tard appelés Hanafiyya, qui inspirèrent ainsi des histoires qui ne sont basées ni sur un rattachement ottoman, ni sur une origine chérifienne qu'ils ne pouvaient réclamer, mais sur l'ancienneté d'une entité territoriale. Tous ces groupes qui se réclament d'origine exogène n'existent pas au Maroc, ou du moins furent minoritaires en nombre, et marginaux socialement. Sauf les Andalous, et quelques Turcs ou renégats, les groupes prépondérants sont tous autochtones ou d'installation ancienne. Le groupe qui se présentait comme étranger est justement celui des Shurfa-s, à la base du système alaouite.

Que l'histoire des Saadiens soit l'objet d'un débat toujours actuel au début du XVIII^e siècle, signifie ainsi qu'elle a toujours un sens dans la définition des groupes qui constituent la société marocaine, que les acteurs qui ont pris part à son édification, qui l'ont défendu, comme ceux qui tirent plus de légitimité de leur appui aux Alaouites, en font usage sur la scène publique. C'est aussi une manière pour al-Ifrânî de dire, que ce qui unit les Marocains, ce n'est pas uniquement la dynastie alaouite, mais, au delà, un passé commun, entre des groupes et des régions différentes du pays, même si ce passé reste limité aux seules dynasties chérifiennes.

La voie engagée par al-Ifrânî ne semble pas avoir fait beaucoup d'émules. Les historiens suivants reviendront à une conception plus étroitement liée aux dynasties régnantes. Il faudrait creuser plus profondément ces ouvrages pour voir comment ils ont présenté les origines de la dynastie alaouite et son histoire, au delà de la question du *sharaf*. Il est clair par exemple que le poids du Sud, de

Rabat ou du Rîf dans les événements qui ont fait le Maroc du XVII^e ou du XVIII^e siècle, diffère selon que l'on suive al-Rîfi, al-Dhu`ayf ou al-Zayyânî.

L'une des conséquences majeures de ce débat intellectuel est la question du politique et plus précisément celle qui doit être attribué au souverain dans la société marocaine. Comme ailleurs, le problème est entre la conception d'un souverain arbitre, au dessus des appartenances sociales, et un souverain qui, en fondant sa légitimité sur une origine sociale particulière, promeut en même temps cette origine aux dépends des autres. Il est instructif par exemple de voir la manière dont les origines de deux hommes comme Ibrahim al-Sharîf et son successeur, Husayn B. Alî ont évolué avec le temps. L'historiographie contemporaine des deux hommes passe totalement sous silence cette question. Celle-ci se pose-elle à l'époque ? Est-elle l'objet d'un tabou ou s'agit-il d'un choix libre de H. Khûja et d'al-Sarrâj ? Les témoignages des observateurs étrangers²⁸ prouvent que le débat est présent et nous pouvons comprendre que les choix d'al-Sarrâj et de H. Khûja de transposer le problème sur le plan des origines des régimes politiques ou du pays, sont des tentatives divergentes d'y répondre et de donner chacun une réponse particulière. On peut estimer que si tous les deux étaient d'accord pour que le souverain soit dans l'ensemble dégagé des groupes sociaux et communautaires, Khûja axe plus sur le rôle des Ottomans et ainsi sur les Turcs et en particuliers les Turcs de naissance tunisoise, alors qu'al-Sarrâj, sans oublier cette catégorie, donne plus d'importance aux groupes autochtones. Quelque 40 ans plus tard, B. Yûsuf, turc de naissance tunisienne, explique au contraire la crise du XVIII^e siècle, par une politique qui privilégie les autochtones aux dépends des Turcs. Et c'est lui, qui, le premier, lie cette politique à l'origine ethnique de H. B. Alî²⁹. Il est cependant symptomatique que cette position ne l'empêche pas, après avoir exposé ce point de vue dans un ouvrage uniquement limité aux souverains du XVIII^e siècle, d'en consacrer un second à l'histoire de l'Ifrîqiyya, même s'il y réserve plus d'espace et d'attention à l'histoire des Turcs du pays. En lui, comme dans le pays, s'opposent ces origines autochtone et exogène qui trouvent une forme de résolution dans cette manière de raconter l'histoire. Un siècle plus tard, Ibn Abî al-Dhiyâf accentue les différences d'origine ethnique des deux hommes, retrouvant l'information sur l'origine renégate et la naissance locale du second, les lie d'une manière explicite aux politiques suivies par eux envers les communautés autochtone et exogène, mais prend une position opposée à celle de B. Yûsuf.

Au Maroc, le lien entre généalogie et légitimation politique est plus évident et nous n'y reviendrons pas. D'autres remarques peuvent être soulevés cependant, en dehors de la question du *sharaf*. Par exemple celle du statut de la mère de Moulay Ismaïl. Jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, aucun historien n'y fait

²⁸ Bérenger, N., *La régence de Tunis à la fin du XVII^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 1993.

²⁹ *Al-mashra` al-malakî fî saltanat awlâd alî turkî*, Bibliothèque Nationale, manuscrit n° 18688, seule une partie du texte arabe a été publiée à Tunis, en 1998, après une traduction française publiée sous le titre, *Mechra melki : chronique tunisienne*, Tunis 1900 ; *Al-takmil al-mushfi li al-ghalîl...*, Bibliothèque Nationale, manuscrit n° 5264.

la moindre allusion (al-Ifrâni, al-Rîfi, al-Dhu`ayf). C'est al-Zayyâni, qui, le premier, soulève la question, y revenant par trois fois. Pour dire pratiquement la même chose : elle serait une esclave qui servait son père pendant son emprisonnement par son rival pour le gouvernement du Sous, le célèbre Bûdmî'a. Que veut-il dire par là ? Cette même question a été posée par al-Nasrî, qui, sur un ton réprobateur envers Zayyanî, préfère interpréter ce passage dans le sens le plus honorable possible. Ibn Zaydân, quelques temps plus tard, admet une origine esclave et la couleur noire, tout en s'attaquant à al-Zayyânî, qui aurait ainsi cherché à porter atteinte à l'honneur du monarque et donc, de ses successeurs³⁰. Que la mère soit turque (pourquoi turque ?) ou noire, le vrai honneur est celui des pères, dit-il. Cette controverse aurait-elle un rapport avec le poids qu'ont pris les familles d'origine Bukharî dans la cour marocaine depuis la fin du XVIII^e siècle ?

Cette esquisse vise comme nous l'avons dit plus haut, à susciter de l'intérêt pour une autre lecture des sources. Les historiens sont des hommes de leur temps, des intellectuels de leur temps, qui ont leur manière à eux de débattre de leur société, de la légitimité de son ordre politique et social, des manières particulières de débattre des identités sociales, de tracer des frontières et des hiérarchies entre groupes et de légitimer ainsi une manière d'organiser la société en système politique. Une manière donc, selon le mot de J. Revel, de nouer le lien social. Ne les déconsidérons pas en les réduisant à de simples laudateurs, guidés par des intérêts mesquins ou simplement prisonniers de schèmes idéologiques simplistes. Nous avons, il est vrai, privilégié une lecture sociale et politique de la construction de ces sources. Nous n'avons pas fait attention aux modèles culturels, en particuliers historiographiques, en circulation. La présence de colonies européennes qui construisaient leur propre histoire et celle des pays du Maghrib selon des modèles différents, qui ont en main des outils culturels différents, sont des questions qui devraient être davantage creusées. Le XIX^e siècle, où les mutations sont plus probantes, a été seulement effleuré. Mais il existe sans doute d'autres manières de complexifier la question pour la rendre plus intelligible.

³⁰ *Al-manza` al-lattf fi mafâkhir al-mawlâ ismâ`il ibn al-sharîf*, Casablanca, 1993, pp. 43-45.