

## L'Identité à l'épreuve de la mobilité diplomatique des voyageurs marocains en Europe (1691-1919)

Saloua El Oufir

Université Mohammed V de Rabat

Le voyage du musulman en terre étrangère a de tout temps été une véritable épreuve.<sup>1</sup> Bien plus qu'un déplacement dans le temps et dans l'espace, dont l'enjeu principal serait l'exploration de l'inconnu, il s'agit d'une incursion dans un territoire autre, une terre ennemie, peuplée d'infidèles, faisant clairement partie de *dār al-kufr* (territoire de l'impiété). Dans ce territoire de la guerre –comme on le nommait aux premiers temps de l'islam–,<sup>2</sup> le musulman ne pourrait séjourner sans raison valable.

C'est sous l'emprise de cette vision du monde que sous le règne de la dynastie alaouite, des voyageurs marocains traversent la Méditerranée pour se rendre en Europe.<sup>3</sup> Mandatés par le pouvoir central (*makhzen*) pour mener des missions diplomatiques sur le vieux continent, ces émissaires des sultans, davantage rompus à l'exercice du pèlerinage,<sup>4</sup> entreprennent une expérience

---

1. Daniel Newman, "Arab Travellers to Europe until the End of the 18<sup>th</sup> Century and Their Accounts: Historical Overview and Themes," *Chronos* 4 (2001): 8-52.

2. Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (New Jersey: Princeton, 1963); Bernard Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe* (Paris: Gallimard, 1982), 53. Le monde, tel que le perçoivent les musulmans est divisé en deux parties distinctes: le territoire de l'islam (*dār al-islām*) et le territoire de la guerre (*dār al-ḥarb*). La première partie englobe tous les pays soumis à la loi islamique et la seconde le reste du monde. Les travaux les plus récents consacrés à cette thématique sont édités chez Brill. Il s'agit du livre collectif édité par Giovanna Calasso, and Giuliano Lancioni, eds. *Dār al-islām/dār al-ḥarb. Territories, People, Identities* (Leiden: Brill, 2017); en plus du dernier ouvrage de Sarah Albrecht, *Dār al-Islām Revisited. Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*. Series: Muslim Minorities, Volume: 29 (Leiden: Brill, 2018); voir aussi 'Abd Allāh Bin Bayyah, "Dār al-islām wa-dār al-kufr." <http://www.binbayyah.net/portal/fatawa/386> (consulté le 13 janvier, 2017).

3. Il faut distinguer deux grands moments dans l'histoire de ces missions diplomatiques: une première période recouvrant les écrits d'al-Ghassānī, al-Mahdi al-Ghazzāl et d'al-Maknāsī, trois voyageurs partis affranchir les captifs musulmans d'Espagne, et une seconde période regroupant les écrits rédigés tout au long du XIX<sup>ème</sup> siècle et dont l'objet n'est plus ces missions nobles et prestigieuses, auréolées du sceau du *jihād*, qui étaient signalées dès le titre de la *riḥla*. Les raisons avouées ou inavouées de ces voyages renvoient souvent à une situation politique inextricable. Celle d'un Maroc qui a assisté, impuissant, à la prise d'Alger en 1830, qui a perdu la bataille d'Isly devant les Français en 1844 et qui fait tout pour échapper à l'emprise des puissances impériales depuis ces deux dates. D'où le dynamisme de la diplomatie marocaine à cette période. Il s'agit essentiellement des voyages de aṣ-Ṣaffār, Al-'Amrāoui, al-Kardūdī.

4. Il existe une littérature très riche sur les récits des *riḥlas hijāziyyas* écrits à des époques historiques différentes par les pèlerins marocains dont plusieurs titres furent réédités dans le cadre du programme *Irtiyād al Afaq* à Abudhabi, sous la direction de Nourri al-Jarrah, voir: <http://www.alrihlah.com/>. Voir aussi Dale F. Eickelman, James P. Piscatori (eds.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Journal Indexed in Emerging Sources Citation Index (Web of Science)* Covered in *Clarivate Analytics* products and services, ISSN: 0018-1005

de l'ailleurs tout à fait insolite. Leurs récits de voyage qui confirment l'étrangéité de l'autre et de son territoire demeurent avant tout un discours sur soi.<sup>5</sup> Œuvre d'un sujet critique, conscient de sa singularité, ces relations témoignent des mécanismes de formation de la conscience de soi, loin du sol natal, et partant, du fonctionnement de la société marocaine dans son idéologie et son imaginaire collectif.<sup>6</sup>

L'histoire des idées voit dans ce corpus un discours polarisé sur le thème de la religion et régi par un ensemble de stéréotypes et de clichés culturels. L'Européen y est présenté, jusqu'à l'aube du XX<sup>ème</sup> siècle, en tant qu'infidèle et mécréant. Face à ce protagoniste dont on ignore tout des traits physiques mais dont les traits moraux constituent en revanche une identité pérenne et a-historique, le voyageur marocain affiche la conviction d'appartenir à la seule vraie foi. C'est que l'islam, cette religion valable en tout temps et en tout lieu, et "dont le message transcende les peuples et les races,"<sup>7</sup> confère au croyant une supériorité et une *aura* particulière. Notre propos sera de démontrer, dans le présent article, que dans ce cas précisément l'allégeance islamique et l'allégeance territoriale n'entrent point en conflit et que dans la hiérarchie des référents identitaires, le Maroc survient après l'islam de la même manière qu'après Dieu, il y a le sultan. Celui-ci représente, en effet, le parfait point de jonction entre la patrie et la religion. Mais il est surtout cet élément nodal de l'identité marocaine qui ne remet nullement en question l'ethnocentrisme musulman.

### Des musulmans chevronnés

Pour l'ambassadeur al-Mahdi al-Ghazzāl,<sup>8</sup> qui se déplace en Espagne au

---

*Religious Imagination* (Los Angeles & Berkley: University of California Press, 1990); Dans une tout autre perspective, le dernier récit en date, est celui de Abdellah Hammoudi, *Une saison à La Mecque. Récit de pèlerinage* (Paris: Éditions du Seuil, 2005).

5. Allen Buchanan, and Margaret Moore, eds. *States, Nations, and Borders. The Ethics of Making Boundaries* (Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2003); Bethan Benwell, and Elizabeth Stokoe. *Discourse and Identity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006).

6. Hassan Elboudrari, "L'exotisme à l'envers. Les premiers voyageurs marocains en Occident (Espagne XVII<sup>ème</sup>-XVIII<sup>ème</sup> siècles) et leur expérience de l'altérité," in *D'un Orient l'autre*, vol. 1: *Configurations*, ed. Marie-Claude Burgat, 377-403 (Paris: CNRS, 1991).

7. L'expression est d'André Miquel. Elle est abondamment employée dans *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle* (Paris: Édition de L'EHESS, 2001).

8. Al-'abbās Aḥmad ibn al-Mahdī al-Ghazzāl al-Andalusī al-Mālaqī, est l'auteur de *Natījat al-ijtihād fī al-muhādana wa-al-jihād* qui a été publié à plusieurs reprises et a suscité l'intérêt de beaucoup de chercheurs: Aḥmad Al-Ghazzāl, *al-ijtihād fī al-muhādana wa-al-jihād*, ed. A. Bustāni (Larache: Instituto General Franco para la investigación Hispano, 1941); *Natījat al-ijtihād fī al-muhādana wa-al-jihād: riḥlat al-Ghazzāl wa-safāratuhu ilā al-Andalus/ta'līf Aḥmad bin al-Mahdī al-Ghazzāl, ḥaqqāqahu wa-qaddama lahu Ismā'īl al-'Arabī* (al-Jazā'ir: Dīwān al-Maṭbū'āt al-Jāmi'iyah, 1984). La riḥla d'al-Ghazzāl a été traduite récemment et éditée en anglais par Travis Landry et Abdulrahman al-Ruwaishan: Aḥmad ibn al-Mahdī al-Ghazzāl: *The Fruits of the Struggle in Diplomacy and War: Moroccan Ambassador al-Ghazzāl and His Diplomatic Retinue in Eighteenth-Century Andalusia* (Lewisburg Bucknell University Press 2016).

début du XVIII<sup>ème</sup> siècle, il ne fait aucun doute que l'accueil que les Espagnols réservent à la mission diplomatique marocaine est dû à l'*aura* dont jouit l'islam et au rang suprême qu'il occupe parmi toutes les religions.<sup>9</sup> Cette position éclaire une définition identitaire référant principalement à la religion. Il s'agit d'une identité subjective<sup>10</sup> qui renvoie ici à la conscience que le voyageur a d'une composante identitaire par rapport à laquelle il s'auto-définit. Ceci est d'autant plus significatif que dans le regard de l'autre aussi, il est volontiers perçu comme musulman. Al-Ghazzāl rapporte cette déclaration officielle par laquelle les Espagnols prennent acte pour la paix avec "les musulmans (entendre avec les Marocains)."<sup>11</sup> A son arrivée en Espagne, l'ambassadeur du sultan Moulay Isma'īl (1672-1727),<sup>12</sup> 'abd al-wahhāb al-Ghassānī,<sup>13</sup> apprend que les membres de la délégation marocaine logeront dans une demeure qui accueille tous les ambassadeurs des pays non chrétiens, celle-là même qui

9. Nous avons utilisé ici l'édition d'Alfred al-Bustānī, al-Ghazzāl, *Natījat al-ijtihād*, 58.

10. Alex Mucchielli, *L'Identité* (Paris: PUF, coll. Que sais-je?, 1986), 67; Edmond-Marc Lipiansky, "Chapitre VI. Identité subjective et interaction," in *Stratégies identitaires* (Paris: Presses Universitaires de France, 1998), 173-211. Voir <https://www.cairn.info/strategies-identitaires--9782130428589-page-173.htm>; Peter Václav Zima, *Subjectivity and Identity: Between Modernity and Postmodernity* (London: Bloomsbury Publishing, 2015).

11. Al-Ghazzāl, *Natījat al-ijtihād*, 4.

12. El-Fāsi, Moḥammed, "Biographie de Moulay Isma'el, suivie d'une lettre de Sidi Mohamed El Fasi adressée à son roi." Numéro spécial commémorant le troisième centenaire de l'accession au pouvoir de Moulay Isma'īl," in Supplément de *Hespéris-Tamuda* (1962): 5-30.

13. Depuis la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle jusqu'à nos jours cette ambassade fut l'objet de plusieurs publications et rééditions en arabe et en d'autres langues: al-Ghassānī, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, "Viaje à Espana de un Embajador enviado por Muley Ismael à Carlos II, y observaciones que hace en todo lo que vió. Viage hecho por los anos 1690 à 1691." Manuscrit conservé à (Biblioteca Nacional de Madrid, Gg. 192); al-Ghassānī, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. *Voyage en Espagne d'un ambassadeur marocain (1690-1691)*. Traduit de l'Arabe par Henri Sauvaire (Paris: Ernest Leroux, 1884); al-Ghassānī, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb, *Viaje del visir para la liberacion de los cautivos*, édition et trad. Alfredo Bustani (Tanger: Instituto General Franco para la investigación Hispano-Arabe, 1940); Moḥammed ibn Abd al-Wahhāb al-Wazīr al-Ghassānī: *Riḥlat al-Wazīr fī iftikāk al-asīr*, 1690-1691/ ḥarrarahā wa-qaddama lahā Nūrī al-Jarrāḥ (Abūdhābi: Dār al-Suwaydī lil-Nashr wa-al-Tawzī', 2002); al-Ghassānī, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. "The Journey of the Minister to Ransom the Captive," in *Land of the Christians. Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century*, trans. Nabil Matar, 113-95 (London & New York: Routledge, 2003 & 2013); al-Ghassānī, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. *A Moroccan Ambassador in Madrid at the End of the Seventeenth Century* (in Arabic), *Riḥlat al-Wazīr fī iftikāk al-asīr*, édité par Abderrahim Benhadda (Tokyo: University of Foreign Studies, ILCAA, 2005). Il en est de même pour les articles suivants: Juan Vernet, "La embajada de al-Gassānī (1690-1691)," *Al-Andalus* 18-1 (1953): 109-31; Mariano Arribas Palau, "De nuevo sobre la embajada de al-Ghassānī (1690-1691)," *Al-Qantara* 6 (1) (2) (1985): 199-289; H. E. J. Stanley, "Account of an Embassy from Morocco to Spain in 1690 and 1691," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 3 (02) (2011): 359-378; Lauren Beck, "The Travelogue of a Moroccan Ambassador to Charles II, 1690-91: The Seville MS," *Journal of North African Studies* 1 (2014): 1-19; Nizar F. Hermes, "Nostalgia for al-Andalus in early modern Moroccan *Voyages en Espagne*: al-Ghassānī's *Riḥlat al-wazīr fī iftikāk al-asīr* (1690-91) as a case study," *The Journal of North African Studies*, 21 (3) (2016): 433-452; Oumelbanine Zhiri, "Mapping the Frontier between Islam and Christendom in a Diplomatic Age: al-Ghassānī in Spain," *Renaissance Quarterly* 69 (3) (2016): 966-99.

avait reçu une quarantaine d'années plus tôt une délégation turque.<sup>14</sup> Ainsi, les émissaires d'une nation –le Maroc– sont appréhendés non pas en tant qu'émissaires d'un pays mais en tant que représentants d'une religion autre.

Cette discrimination à base du culte correspond à ce que les psychologues appelleraient une identité attribuée ou prescrite<sup>15</sup> ou, en d'autres mots, l'identité donnée par autrui. Non seulement l'autre perçoit le Marocain en tant que musulman mais il ne semble pas ignorer que l'appartenance religieuse est au centre de son identité et à la base de l'élan de solidarité qui le porte vers ses coreligionnaires. Al-Ghassānī est tout enthousiaste d'apprendre de la part d'un religieux espagnol natif de Constantinople que le sultan Soliman le magnifique (1520-1566) vient de restituer au giron de l'islam une ville turque qui était jusque-là entre les mains des chrétiens.<sup>16</sup> Il se félicite également pour l'offensive menée par les Ottomans contre les chrétiens dont il a eu écho durant son séjour espagnol.<sup>17</sup> Au XIX<sup>ème</sup> siècle, *al-faqīh* Mohammed aṣ-Ṣaffār, – qui se rend en France en 1845, dans des circonstances très différentes, en tant que secrétaire de l'ambassadeur Abdelkader Ach'āch –, n'est pas peu fier de déclarer que le pendant de Paris dans le monde musulman est Constantinople.<sup>18</sup>

Sentiment d'unité, d'appartenance, de différence, de valeur, d'autonomie et d'estime de soi, tels sont les éléments qui constituent la prise de conscience identitaire de l'individu ou du groupe.<sup>19</sup> Loin de leur terre d'origine, les voyageurs veillent scrupuleusement à observer les rituels islamiques. Ils lisent des sourates précises avant d'embarquer en mer,<sup>20</sup> ne se nourrissent que de denrées préparées selon le rite musulman et accomplissent dans les temps les cinq prières de la journée.<sup>21</sup> En effet, la prière continue de constituer le repère temporel qui rythme la journée du croyant et régule son emploi du temps même en terre étrangère. Idrīs al-Ju'aydī, qui a été nommé secrétaire

14. Al-Ghassānī, *Riḥlat al-wazīr*; 75 et 86.

Ibid., 40-41 et 88.

15. Mucchielli, *L'Identité*, 83.

16. Ibid., 10.

17. Ibid., 79.

18. Muhammad aṣ-Ṣaffār, *Ṣudfat al-liqā' ma'a al-jadīd : Riḥlat aṣ-Ṣaffār ilā faransā (1845-1846)*, Dirāssat wa taḥqīq: Susan Miller, 'arraba ad-dirḥssa wa chāraka fī at-tahqīq: Khalid Ben Srhir, (Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1995), 137. Il s'agit de la version arabe de l'ouvrage intitulé: *Disorienting Encounters: Travels of a Moroccan Scholar in France in 1845-1846. The Voyage of Muhammad As-Ṣaffār* (Comparative Studies on Muslim Societies) Muhammed As-Saffār (Auteur), Susan Gilson Miller (Annotation et introduction) (Berkely and Los Angeles: University of California Press, 1992).

19. Mucchielli, *L'Identité*, 55.

20. Idrīs al-Ju'aydī as-Salaoui, *Ithāf al-akhyār bigharā'ib al-akhbār, riḥla ilā Faransā, Balgīka, Inḡlatīrra, Itāliyyā*, éditée et annotée par 'Azz Al Maghrib Ma'ninou, (Abudhabi-Beirut: dār al-suwaydī li al-nashr wa-tawzī'-'al-mu'asat al-'arabiyya li-adirāsa wa-Inashr, 2004), 112.

21. Ibid., 120, 172-173, 202.

de l'ambassade de al-Ḥāj Moḥammed al-Zebdī ar-ribāṭī, dépêché par le sultan Moulay al-Hassan (1873-1894), dans quatre pays européens en 1876, nous apprend que les membres de l'ambassade marocaine ont accompli la prière d'*al-'asr* avant de se rendre à la première audience qui leur est accordée par Patrice de Mac Mahon (1873-1879), le président de la république française.<sup>22</sup>

De manière générale, les voyageurs ne conçoivent de rencontrer leurs hôtes européens, l'après-midi, qu'après la prière d'*al-'asr* et le soir, qu'après la prière d'*a l-'ichā'*. Faut-il préciser que comme en terre d'islam, ils continuent d'utiliser le calendrier de l'hégire. Faut-il préciser que comme en terre d'islam, ils continuent d'utiliser le calendrier de l'hégire?<sup>23</sup> C'est dire que leur identité ne connaît nulle dissonance<sup>24</sup> durant l'épreuve du voyage.<sup>25</sup> En d'autres mots, rien ne vient troubler les convictions identitaires des voyageurs ni modifier la représentation qu'ils ont d'eux-mêmes.<sup>26</sup> Projetés dans un milieu social différent, ils clament leur identité et s'y attachent. Plus encore, ils continuent automatiquement et inconsciemment d'appliquer à l'autre leur "grille de décodage du monde."<sup>27</sup> A sa première rencontre avec le roi d'Espagne, Carlos II (1665-1700) l'ambassadeur al-Ghassānī s'empresse de préciser que celui-ci n'est pas de la lignée des despotes espagnols qui ont combattu les musulmans et soumis l'Andalousie et la Castille.<sup>28</sup> Le même voyageur refusera qu'un de ses compagnons tombé malade soit interné dans un *māristān* (hôpital) espagnol.<sup>29</sup>

Ce dernier exemple est caractéristique de ce qu'on pourrait appeler un "préjugé implicite non rationalisé"<sup>30</sup> qui est souvent corollaire d'un sentiment de supériorité qui s'exprime sous la forme du mépris, du rejet, ou même du dégoût.<sup>31</sup> Pénétrés de leur importance, les voyageurs se devaient d'être des ambassadeurs de l'islam, qui font honneur par leur attitude et leur comportement à l'étendard de la religion. En effet, "l'un des enjeux essentiels des relations humaines est la "face" que nous tentons de faire reconnaître aux

22. Ibid., 153, 254, 388, 391,

23. Il faut préciser qu'à partir du XIX<sup>ème</sup> siècle, les auteurs des *riḥla-s* marocaines commencent à se référer au calendrier grégorien.

24. Mucchielli, *L'Identité*, 86.

25. Voir *supra*, "Nous et les autres: musulmans vs chrétiens." Le voyage est une épreuve pour le croyant: en terre chrétienne, plus particulièrement, celui-ci est confronté en permanence au péché. (Il vaut mieux mettre le titre de l'ouvrage à la place de *supra*)

26. Pierre Moessinger, *Le Jeu de l'identité* (Paris: PUF, 2000), 2-3.

27. Mucchielli, *L'Identité*, 24.

28. Al-Ghassānī, *Riḥlat al-wazīr*, 43.

29. Ibid., 65.

30. Ruth Amossy, Michel Delon, *Critique et légitimité du préjugé* (Bruxelles: Ed. de l'Université de Bruxelles, 1999), 62.

31. Ibid.

autres, ce terme désignant la valeur positive qu'une personne revendique et dont on attend qu'elle soit confirmée par autrui."<sup>32</sup>

Si le chef de la délégation qui s'est rendue en 1845 en France, 'Abd al-Qādir 'Ash'āsh, avait été choisi précisément pour sa connaissance présumée "des lois des races," *al-faqīh* aṣ-Ṣaffār son secrétaire avait été élu essentiellement pour son large savoir en matière de culte.<sup>33</sup> Le sultan Moulay 'Abdar-Rahmān avait envisagé que ce dernier serait questionné sur la religion musulmane. Mais en dehors de l'exercice de l'exposé théologique, les voyageurs cherchaient aussi à briller par leur dignité et leur pondération. Pour faire honneur au statut du musulman, comme il se plaît à le souligner, al-Ghassānī se devait d'affirmer au roi d'Espagne qu'il n'avait aucune requête personnelle à formuler.<sup>34</sup> Al-Ghazzāl mandaté par le sultan Moulay Ismail pour négocier la libération des captifs musulmans, se devait également d'insister pour payer lui-même les frais de leur rapatriement de Malte au Maroc.<sup>35</sup>

Plus d'une fois, l'objectif des voyageurs est atteint; le chrétien est séduit par les qualités du musulman et ne peine nullement à l'exprimer. Ainsi en est-il de cet Espagnol qui avoue à l'ambassadeur al-Ghazzāl n'avoir jamais rencontré des personnes aussi clairvoyantes et sages que les musulmans.<sup>36</sup> En se basant sur un discours pondéré prononcé par l'ambassadeur, l'Espagnol en vient à conclure que les musulmans sont lucides et clairvoyants.<sup>37</sup> Le voyageur ne sera pas peu fier de cette déclaration qui signe à ses yeux la supériorité intellectuelle des musulmans. Il arrivera même que l'appartenance du voyageur à l'islam soit flattée par le mythe. Lors de sa première visite au Colisée, à Rome, al-Ju'aydi prend connaissance du récit de la création de ce monument et apprend qu'un musulman qu'on avait livré à des lions féroces avait pu sortir indemne de cette épreuve.<sup>38</sup> Faut-il souligner que ce mythe qui reconnaît au musulman la qualité de miraculé a été adopté par le voyageur et n'a nullement suscité sa suspicion? On précisera simplement qu'il s'agit ici d'un énième exemple qui fait état d'un chauvinisme religieux caractéristique –jusqu'à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle– de tous les émissaires marocains qui ont été dépêchés sur le vieux continent.

32. Edmond Marc Lipiansky, "L'identité personnelle," in *L'Identité*, 28.

33. Aṣ-Ṣaffār *Ṣudfat al-liqā'*, 30.

34. Al-Ghassānī, *Riḥlat al-wazīr*, 104.

35. Al-Ghazzāl, *Natījat al-ijtihād*, 53.

36. *Ibid.*, 74.

37. *Ibid.*

38. Al-Ju'aydi, *Ithāf al-akhyār*, 352.

### Des nationalistes chauvins

Après l'appartenance religieuse, l'appartenance nationale constitue l'autre point d'ancrage de l'identité. Sur le chemin du retour, Muhammad aṭ-Ṭāhir al-Fāsī, –secrétaire de la mission diplomatique envoyée en Angleterre en 1860 par le sultan Sidi Mohammed Ben Abderrahman (1857-1873), après la défaite marocaine à Tétouan, pour négocier un emprunt –, ne manque pas de dédier un poème à la mère-patrie et de prier pour qu'elle soit préservée de tout malheur.<sup>39</sup> Non moins expansifs, Aḥmad al-Kardūdī, qui s'est rendu en Espagne vers la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle (1885), – en tant que secrétaire de l'ambassade envoyée par le sultan Moulay Al-Hassan (1873-1893) et dirigée par Abdessadeq Ben Mohammed ar-Riffi – parle clairement de “notre Maroc”<sup>40</sup> et al-Ju'aydi se dit flatté de voir les cadeaux de son sultan orner la salle d'audience dans laquelle l'ambassade marocaine est reçue.<sup>41</sup> Il paraît clair que la personne du sultan s'impose comme un “élément nodal”<sup>42</sup> dans l'ancrage identitaire des voyageurs. Premier symbole de la patrie, le sultan est un référent essentiel de l'identité communautaire des Marocains.

Qualifié de “descendant du prophète,”<sup>43</sup> d’“*amīr al-mu'minīn*,” de “prince des princes de l'islam,” de “roi des pauvres,”<sup>44</sup> le sultan est celui qui pratique le *jihād* au nom de Dieu, fait triompher la religion et soumet les rebelles.<sup>45</sup> Pour Ibn 'Uthmān al-Maknāsī, Sidi Muḥammad ibn 'AbdAllāh (1757-1790) est le souverain de tous les musulmans et leur sauveur;<sup>46</sup> son *aura* rayonne sur toutes les contrées musulmanes.<sup>47</sup> Pour al-Ghazzāl, le sultan du Maroc tire son *aura* de l'islam.<sup>48</sup> Si l'ambassadeur et ses compagnons sont sortis indemnes de la traversée houleuse de la Méditerranée, c'est parce que la

39. Aṭ-Ṭāhir al-Fāsī, *Ar-Riḥla al-ibrīziyya ilā ad-diyār al-injlīziyya*, édité et annoté par Moḥammed El Fāsī (Fès: Publications de l'Université Mohammed V de Rabat, 1967), 40.

40. Aḥmad al-Kardūdī, *Ar-Riḥla as-saniyya ilā l-ḥadra l-ḥasaniyya bi-l-mamlaka al-iṣbanyūliyya* (Rabat: Publications de l'Imprimerie royale, 1963), 69.

41. Al-Ju'aydi, *Ithāf al-akhyār*, 176-178, 362;

42. Alex Mucchielli, *L'Identité*, 23.

43. Al-Hassan ibn Muhammad al-Ghassāl, *Ar-Riḥla at-tatwījiyya ilā 'āsimat al-bilād al-injlīziyya*, édité par Abderrahim El Moudden, (Abudhabi-Beirut: dār al-suwaydi li al-nashr wa-tawzī' - al-mu'asasat al-'arabiyya li-adirāsa wa-lnashr, 2003), 59.

44. Ibn 'Uthmān al-Maknāsī, *Al-Badr as-sāfir lihidāyat al-musāfir ilā fikāk al-asārā min yadi al-'aduw al-kāfir*; édité par Malika Zahidi (Mohammedia: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2005), 107. Le même ouvrage fut réédité intégralement dans une autre édition (Abudhabi-Beirut: dār al-suwaydi li al-nashr wa-tawzī' –al-mu'asasat al-'arabiyya li-adirāsa wa-lnashr, 2013); Peter Kitlas, “Al-Miknāsī's Mediterranean Mission: Negotiating Moroccan Temporal and Spiritual Sovereignty in the Late Eighteenth Century,” *Mediterranean Studies* Vol. 23, No. 2, Special Issue: The Mediterranean Voyage (2015): 170-194.

45. Ibid.

46. Ibid., 107-108.

47. Ibid.

48. Al-Ghazzāl, *Natījat al-ijtihād*, 25.

sollicitude de Dieu mais aussi la bénédiction du sultan les accompagnaient.<sup>49</sup> C'est Dieu qui permet que la volonté du monarque se réalise, précisera al-Maknāsī.<sup>50</sup> Ce dernier ne se hasarderait pas une seule fois à restituer, au discours indirect, une parole d'autrui où il est question du sultan sans dire "notre seigneur."<sup>51</sup> Dans un passage d'*Al-Badr as-sāfir*, la description trempe volontiers dans un champ sémantique mystico-religieux pour nous présenter le monarque comme une puissance tutélaire ou pour le moins comme un chef maraboutique à la fois craint et adulé.<sup>52</sup>

"Adoration" et "vénération," tels sont les sentiments que le sultan du Maroc inspire à ses sujets.<sup>53</sup> En tant qu'*amīr al-mu'minīn*, le souverain chérifien est, comme le note Jacques Cagnes, "détenteur de la baraka, cette effluve bénéfique, d'origine divine. Sa présence à la tête du Maroc est un gage de sécurité, de prospérité pour tout le pays. Il est béni par Dieu et ceux qui dépendent de son pouvoir sont bénis pareillement."<sup>54</sup> "De par son ascendance," souligne également Jacques Cagnes, "son aptitude à reporter sur ses sujets la grâce divine dont il était investi, son mode de désignation, sa représentativité du point de vue international et aussi du point de vue religieux en tant que *khalīfa* de l'Occident, sa fonction d'arbitre suprême, sa capacité à prononcer le *jihād* au nom de la communauté, la permanence de la dynastie, le monarque chérifien était bien la clé de voûte du système institutionnel marocain."<sup>55</sup>

Ces atouts qui invoquent la position du sultan à la tête du pays et sa légitimité religieuse nous permettent de mieux comprendre les énoncés où s'imbriquent ces deux composantes identitaires que sont l'islam et la patrie. Pour l'ambassadeur al-Ghazzāl, les membres de la délégation marocaine sont "les hommes du sultan de l'islam."<sup>56</sup> Cette périphrase souligne la jonction de l'appartenance religieuse et de l'appartenance nationale dans la définition de l'identité. Dans la hiérarchie des référents identitaires, le sultan survient après Dieu. Sa grandeur relève de l'islam et son pouvoir découle directement de l'*imamat* et du *califat*.<sup>57</sup>

49. Ibid., 14.

50. Al-Maknāsī, *Al-Badr as-sāfir*, 107-108.

51. Al-Maknāsī, *Al-Badr as-sāfir*.

52. Ibid.

53. Jacques Cagnes, *Nation et nationalisme au Maroc: Aux racines de la nation marocaine* (Rabat: Publications de l'I.U.R.S., 1988), 252.

54. Ibid.

55. Ibid., 273.

56. Al-Ghazzāl, *Natījat al-ijtihād*, 17.

57. Abdallah Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, (Casablanca: Éditions Centre Culturel Arabe, 2001), 71. L'auteur explique que le sultanat est à la fois *imamat* et *califat*.



Selon les données de la psychologie sociale, le sultan se présente comme une “puissance subjective qui s’impose au centre du logiciel égocentrique et, littéralement subjugué l’individu.”<sup>58</sup> En présence d’une puissance subjective, explique Edgar Morin, le sujet au sens autonome du terme devient sujet au sens dépendant du terme; la puissance subjective commandera impérativement le sujet alors que celui-ci croira la servir volontairement.<sup>59</sup> Le roi agirait donc comme le mythe, la patrie, l’état, ou encore Dieu, d’autres référents qui pour Edgar Morin peuvent posséder le sujet.<sup>60</sup>

Pour qui sait que les institutions religieuses tiennent ensemble toutes les dimensions de l’identité: la dimension communautaire (communauté des croyants), la dimension éthique (les valeurs des normes et des comportements), la dimension culturelle (le patrimoine culturel spécifique de l’islam),<sup>61</sup> il est légitime de se demander comment la religion, cette autre puissance subjective qui assujettit le voyageur, interprète l’appartenance nationale du croyant.

Pour Abdallah Laroui, “il n’y avait nulle contradiction entre l’allégeance islamique et l’allégeance territoriale, et [...] rien dans l’histoire de l’islam maghrébin ne s’opposait à une lente différenciation selon des lignes ethnographiques, économiques, linguistiques, formant ainsi le cadre matériel d’une affirmation nationale.”<sup>62</sup> Si le roi jouait un rôle capital dans l’élaboration du sentiment national,<sup>63</sup> “l’islam surtout,” explique Jacques Cagnes, “légitimait l’idée nationale, la renforçait de son poids spirituel, mystique, la chargeait de tout un faisceau d’effluves qui remontait d’un passé transcédé.”<sup>64</sup> Par ailleurs, relève Dominique Chevalier, “l’islam assumant à chaque moment sa tradition peut se satisfaire de l’existence de plusieurs autorités à l’abri de sa propre vision unitaire. Le rassemblement des fidèles, la *’umma*, la “nation” des croyants, a pour mission de surmonter les distinctions entre les groupes sociaux pour ne retenir que la communauté de la foi en Dieu Un.”<sup>65</sup>

En outre, la constance de l’appellation *al-Maghrib* dans les récits des voyageurs marocains nous autorise pleinement à parler d’appartenance nationale. “Le Marocain,” affirme Laroui, “est, et se sent différent, avec son costume, son parler, les limites qu’il reconnaît à un territoire qu’il nomme

58. Edgar Morin, *La Méthode: L’humanité*, vol. 1: *L’Identité humaine* (Paris: Le Seuil, 2001), 70.

59. Ibid.

60. Ibid.

61. Lipiansky, “L’identité personnelle,” 10-11.

62. Laroui, *Les Origines*, 65.

63. Cagnes, *Nation et nationalisme au Maroc*, 2.

64. Ibid., 263.

65. Dominique Chevalier, “Etre arabe aujourd’hui,” in *Les Arabes, du message à l’histoire*, Dominique Chevalier et André Miquel, (dir.), (Paris: Fayard, 1995), 20; Frederick Matthews Denny, “*Umma*,” in *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition (Leiden: Brill Online).

et qu'il dit sien."<sup>66</sup> Sous la plume d'al-Ghassānī, le Maroc est appelé *al-Gharb* (Ouest) et par dérivation *al-Maghrib*,<sup>67</sup> deux appellations qui font référence à la position géographique de ce pays au Nord-Ouest de l'Afrique. Si l'appellation *al-Gharb* perdure jusqu'au XIX<sup>ème</sup> siècle,<sup>68</sup> elle finit par céder définitivement la place à l'appellation *al-Maghrib*. "A partir du XVI<sup>ème</sup> siècle," écrit Laroui, "à cause du fait nouveau qu'a été la division de l'Afrique du Nord entre pays d'obédience turque et pays d'obédience chérifienne, le mot (*maghrib*) ne s'applique qu'à ce dernier."<sup>69</sup>

Une anecdote rapportée à la fin du récit *Natījat al-ijtihād* confirme en effet que la dénomination *al-Maghrib* renvoie exclusivement à l'empire chérifien. Après avoir obtenu la libération de soixante-deux vieillards musulmans, l'ambassadeur al-Ghazzāl, devait affranchir les autres captifs d'origine marocaine. C'est la raison pour laquelle, tous les prisonniers rencontrés à Cadix se diront originaires d'*al-Gharb* – soit d'*al-Maghrib* – pour pouvoir être libérés. Acculé à réagir, l'ambassadeur suggère aux responsables espagnols de se référer aux registres des captifs pour établir l'identité des uns et des autres. Il avouera au lecteur ne pas avoir voulu privilégier directement ses compatriotes et heurter ainsi la sensibilité de ses coreligionnaires.

Ceci prouve bien que dans ce cas précisément, l'appartenance nationale l'a emporté sur l'appartenance religieuse en dépit de ce que déclare al-Ghazzāl. "Pour moi, les musulmans sont un."<sup>70</sup> En réalité, emporté par l'élan national, il avait déclaré au début du récit que les Marocains se distinguent du reste des musulmans. La preuve, plusieurs ambassadeurs en présence à Madrid avaient rendu compte à leurs "despotes" de la qualité de l'accueil réservé aux Marocains.<sup>71</sup>

Que faut-il donc conclure de ceci si ce n'est que l'identité communautaire, définie comme une participation affective à une unité collective,<sup>72</sup> fonde le sentiment d'appartenance des voyageurs à la fois à l'islam et au Maroc. Il est autant vrai pour les voyageurs que pour leurs compatriotes qu'être marocain, c'est être musulman.<sup>73</sup> Ne lisait-on pas souvent sous la plume des doctes marocains que "l'amour de la patrie fait partie de la foi"?<sup>74</sup> Aujourd'hui

66. Laroui, *Les Origines*, 65-66.

67. Al-Ghassānī, *Rihlat al-wazīr*, 49.

68. Aṣ-Ṣaffār *Ṣudfat al-liqā'*, 16, 18, 21, 70; Al-Ju'aydi, *Ithāf al-akhyār*, 268.

69. Laroui, *Les Origines*, 58.

70. Al-Ghazzāl, *Natījat al-ijtihād*, 76.

71. Ibid., 56.

72. Mucchielli, *L'Identité*, 68.

73. Laroui, *Les Origines*, 65.

74. Ibid.

encore, l'appartenance à l'islam et à la nation est considérée comme un élément clé de l'identité du Marocain. La prédominance de ces deux référents identitaires ressort à travers la jonction que la devise du Maroc établit entre Allah, la patrie et le roi, leur représentant commun. Il est cependant permis d'apporter une nuance: à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, les voyageurs marocains se réclameront davantage du Maroc que de l'islam.

Pour Henri Pérès, "si le préjugé musulman a prédominé jusqu'en 1885, à partir de cette date, il s'efface pour laisser la première place à un sentiment nouveau et complexe, mal défini au début: le sentiment nationaliste. Si les voyageurs parlent encore au nom de l'islam, ils élèvent aussi la voix au nom d'une patrie bien déterminée."<sup>75</sup> C'est au nom du sentiment nationaliste qu'al-Kardūdī proclame la supériorité du Maroc sur l'Espagne et décrète la fantasia marocaine meilleure que toutes les manœuvres et revues militaires espagnoles.<sup>76</sup> Le voyageur ajoutera qu' "un olivier marocain en vaut bien huit d'ici"<sup>77</sup> et que "les jardins au Maroc sont plus beaux que ceux de Séville."<sup>78</sup>

En 1885, quand al-Kardūdī se rend en Espagne, le Maroc est convoité par plusieurs puissances européennes. C'est lors de cette période des premières manœuvres impérialistes qu'il faut chercher les prémices du nationalisme marocain en tant que mouvement et idéologie. L'État et la société marocaine ont vu venir la colonisation durant une période de soixante-dix ans.<sup>79</sup> Pour Abdallah Laroui, "la matrice du nationalisme marocain est le résultat simultané du système social et de la réaction de celui-ci pendant une longue période qui a précédé la prise en charge du pays par l'administration du Protectorat."<sup>80</sup> Autrement, sans la pression étrangère, on pourrait penser qu'il y aurait eu sans doute une confusion entre "patrie terrestre" et "patrie de l'esprit."<sup>81</sup>

Pour tous les voyageurs musulmans qui se sont rendus en Europe avant 1880, la notion d'"État" n'était pas distincte encore de la notion de "*umma*."<sup>82</sup> Mandaté par le Sultan Moulay 'Abdelḥafīd (1907-1912) auprès du président français Armand Fallières (1906-1913), 'AbdAllāh al-Fāsī, qui découvre la France entre 1909 et 1910 – peu de temps donc avant le début du Protectorat français au Maroc –, paraît davantage acquis à l'idée de nation telle que la

75. Henri Pérès, *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1910 à 1930* (Paris: Éditions Librairie d'Amérique et d'Orient, 1937), 177.

76. Ibid., 46.

77. Ibid.

78. Ibid.

79. Laroui, *Les Origines*, 11-12.

80. Ibid.

81. Ibid., 65.

82. Nāzik Sabā Yārid, *Ar-Raḥālūn al-'arab waḥaḍārat al-gharb* (Beyrouth: Éditions Nawfal, 1992), 41.

conçoivent les Français. Premier à employer le terme “nationalisme,”<sup>83</sup> il semble clairement adhérer aux principes de la république française et ne peut cacher son admiration pour des institutions telles que l’Assemblée et le Sénat dont il assimile parfaitement le mode de fonctionnement mais aussi la vocation. Il présente d’ailleurs l’Assemblée comme étant la plus grande fierté de la nation française. Pour lui, la République est garante des libertés mais aussi de l’égalité entre la base et le sommet de la nation. Epris de l’esprit des Lumières qui révolutionna l’Ancien Régime et mit fin à la discrimination sociale et religieuse, il déclare que la France a un rôle à jouer en occident: elle donne l’exemple en matière de solidarité sociale avec les plus démunis. Soit un modèle qui favorise la cohésion du peuple et qu’il voudrait transposer dans son propre pays.

Si ‘AbdAllāh al-Fāsī ne révoque pas le référentiel religieux, il est l’un des seuls à dévoiler ses ambitions de citoyen pour la nation “Maroc,” comme si son ancrage identitaire transhumait de la “patrie de l’esprit” qu’est l’islam à la “patrie terrestre”<sup>84</sup> qu’est le Maroc. Pour l’auteur, le défi n’est pas que l’islam retrouve son lustre d’antan mais que le Maroc s’engage véritablement sur la voie du progrès à l’image de la France. Car, il ne peut être question d’être fier de l’héritage des ancêtres sans agir, préviendra t-il sans ambages. Un avertissement qui sonne comme une critique à peine masquée du syndrome d’al-Andalus.<sup>85</sup> C’est que l’allégeance à la nation évacue sans doute chez le croyant la nostalgie pour l’Andalousie musulmane.

D’ailleurs, contrairement à ses prédécesseurs en Europe, al-Fāsī n’évoque pas l’âge d’or musulman ou du moins ne le situe pas à l’époque de la suprématie musulmane en Espagne. Devant un tableau qu’il découvre à Versailles représentant Charlemagne, il rappelle la relation qu’a eue le célèbre Calife Hārūn ar-Rachīd (786-809) avec le non moins grand monarque, Charlemagne Roi des Francs (768-814) et Empereur d’Occident (800-814), à qui il avait offert une horloge dotée de 12 ouvertures.<sup>86</sup> Un épisode glorieux de l’histoire musulmane que le voyageur n’appréhende pas pour autant avec nostalgie. N’est-ce pas bien là la preuve que son identité, au début du XX<sup>ème</sup> siècle, s’articule de plus en plus autour du référent national? S’il se définit

83. Abdallāh al-Fāsī, “Ḥadīqat at-ta’rīss fī ba’d waṣf dakhāmat bārīz,” in *Afāq* 1 (1963): 18. Ce récit de voyage fut l’objet d’une publication sous le même titre: (Fès: Imprimerie municipale, 1916).

84. “Patrie de l’esprit” et “patrie terrestre” sont deux expressions d’Abdallah Laroui. Voir *Les Origines*, 65.

85. Alain Roussillon, “Faire valoir la norme: identité et réformes à l’épreuve du voyage,” *Hespéris-Tamuda* XXXVIII (2000): 125; William Granara, “*Extensio Animae*: The Artful Ways of Remembering ‘Al-Andalus.’” *Journal of Social Affairs* 19 (75) (2002): 45-72.

86. Al-Fāsī, “Ḥadīqat at-ta’rīss, 12.

certes encore en tant que musulman, il éprouve moins le besoin de magnifier "le rôle culturel des musulmans en Espagne."<sup>87</sup> En revanche, il élève la voix désormais au nom d'une patrie bien déterminée dont il a à cœur d'assurer la prospérité et le progrès.

°AbdAllāh al-Fāsī est de ce fait le premier voyageur marocain qui aurait introduit des "remises en causes dans l'ordre de l'anthropologie religieuse, c'est-à-dire du regard que l'homme porte sur lui-même à travers sa relation avec Dieu."<sup>88</sup> Il tente en toute conscience, comme dirait Alain Roussillon, "de nommer, de tracer les contours (du) *Nous*" que la référence à l'islam seul ne suffit plus "à pourvoir d'une identité consistante."<sup>89</sup> Et c'est en remettant en question le classement des référents identitaires, qu'il se découvre marocain et musulman et non plus l'inverse. Une tendance qui sera désormais celle de tous les voyageurs qui lui succéderont en Europe.

C'est que, à l'aube du XX<sup>ème</sup> siècle, face à la menace impérialiste, la patrie prendra le pas sur la *'umma*. L'heure sera au nationalisme. Les derniers *bashadūr-s* des sultans alaouites élèveront désormais la voix au nom d'un pays bien déterminé dont ils auront à cœur d'assurer la prospérité. Le défi ne sera pas que l'islam retrouve son lustre d'antan mais que le Maroc s'engage véritablement sur la voie du progrès. Les *rihla-s* de cette période témoigneront à ce titre de l'émergence du sentiment nationaliste dans un pays arabo-musulman où l'identité collective se réclamait jusque-là essentiellement de l'islam. Moins aveuglés par le sentiment d'une supériorité indue, les voyageurs ne répugneront pas à voir dans le pays de l'autre un modèle qu'il faudrait considérer avec le plus grand intérêt.

### Bibliographie

- Abu-Lughod, Ibrahim. *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters*. (New Jersey: Princeton, 1963).
- Albrecht, Sarah. *Dār al-Islām Revisited. Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*. Series: Muslim Minorities, Volume: 29. Leiden: Brill, 2018.
- Arribas Palau, Mariano. "De nuevo sobre la embajada de al-Ghassānī (1690-1691)." *Al-Qantara* 6 (1) (2) (1985): 199-289.
- Eickelman Dale F., James P. Piscatori (eds.), *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination*. Los Angeles & Berkley: University of California Press, 1990.
- Amossy, Ruth et Michel Delon. *Critique et légitimité du préjugé*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles, 1999.

87. Pérès, *L'Espagne vue par les voyageurs*, 177.

88. Roussillon, "Faire valoir la norme," 125.

89. Ibid., 126.

- Beck, Lauren. "The Travelogue of a Moroccan Ambassador to Charles II, 1690-91: The Seville MS," *Journal of North African Studies* 1 (2014): 1-19.
- Benwell, Bethan, and Elizabeth Stokoe. *Discourse and Identity*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.
- Bernard Lewis, *Comment l'Islam a découvert l'Europe* (Paris: Gallimard, 1982).
- Bin Bayyah, 'Abd Allāh. "Dār al-islām wa-dār al-kufr." <http://www.binbayyah.net/portal/fatawa/386>.
- Buchanan, Allen and Margaret Moore, eds. *States, Nations, and Borders. The Ethics of Making Boundaries*. Cambridge et al.: Cambridge University Press, 2003.
- Cagnes, Jacques. *Nation et nationalisme au Maroc: Aux racines de la nation marocaine*. Rabat: Publications de l'I.U.R.S., 1988.
- Calasso, Giovanna and Giuliano Lancioni, eds. *Dār al-islām / dār al-ḥarb. Territories, People, Identities*. Leiden: Brill, 2017.
- Chevalier, Dominique. "Etre arabe aujourd'hui." In *Les Arabes, du message à l'histoire*. Dominique Chevalier et André Miquel, (dir.), 20 et ce qui suit. Paris: Fayard, 1995.
- Denny, Fredrick Matthews. "Umma." In *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Leiden: Brill Online.
- Elboudrari, Hassan. "L'exotisme à l'envers. Les premiers voyageurs marocains en Occident (Espagne XVII<sup>ème</sup>-XVIII<sup>ème</sup> siècles) et leur expérience de l'altérité." In *D'un Orient l'autre*, vol. 1: *Configurations*, ed. Marie-Claude Burgat, 377-403. Paris, 1991.
- al-Fāsī, 'Abdallāh "Ḥadīqat at-ta'rṣṣ fī ba'd waṣf dakhāmat bārīz," in *Afāq* 1 (1963): 18 et sq.
- al-Fāsī, 'Abdallāh "Ḥadīqat at-ta'rṣṣ fī ba'd waṣf dakhāmat bārīz. Fès: Imprimerie municipale, 1916.
- al-Fāsī, aṭ-Ṭāhir *Ar-Rihla al-ibrīziyya ilā ad-diyār al-injlīziyya*, édité et annoté par Mohammed El Fassi. Fès: Publications de l'Université Mohammed V de Rabat, 1967.
- el-Fāsī, Mohammed, "Biographie de Moulay Isma'el, suivie d'une lettre de Sidi Mohamed El Fasi adressée à son roi." Numéro spécial commémorant le troisième centenaire de l'accession au pouvoir de Moulay Isma'el." In *Supplément de Hespéris-Tamuda* (1962): 5-30.
- al-Ghassāl, al-Ḥassan ibn Muḥammad. *Ar-Rihla at-tawḥīdiyya ilā 'āṣimat al-bilād al-injlīziyya*, édité par Abderrahim El Moudden. Abudhabi-Beirut: dār al-suwaydi li al-nashr wa-tawzī' - al-mu'asasat al-'arabiyya li-adirāsa wa-lnashr, 2003.
- al-Ghassāni Muḥammad ibn Abd al-Wahhab al-Wazīr, *Rihlat al-Wazīr fī iftikāk al-asīr*, 1690-1691/ ḥarrarāhā wa-qaddama lahā Nūrī al-Jarrāḥ. Abūdhābi: dār al-Suwaydī lil-Nashr wa-al-Tawzī', 2002. al-Ghassānī, Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb. "The Journey of the Minister to Ransom the Captive." In *In the Land of the Christians, Arabic Travel Writing in the Seventeenth Century*, trans. Nabil Matar, 113-95. London & New York: Routledge, 2003 & 2013.
- \_\_\_\_\_. *Viaje del visir para la liberacion de los cautivos*, édition et trad. Alfredo Bustani. Tanger: Instituto General Franco para la investigación Hispano-Arabe, 1940.
- \_\_\_\_\_. "Viaje à Espana de un Embajador enviado por Muley Ismael à Carlos II, y observaciones que hace en todo lo que viô. Viage hecho por los anos 1690 à 1691." Manuscrit conservé à (Biblioteca Nacional de Madrid, Gg. 192).
- \_\_\_\_\_. *A Moroccan Ambassador in Madrid at the End of the Seventeenth Century* (in Arabic), *Rihlat al-Wazīr fī iftikāk al-asīr*, édité par Abderrahim Benhadda. Tokyo: University of Foreign Studies, ILCAA, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Voyage en Espagne d'un ambassadeur marocain (1690-1691)*. Traduit de l'Arabe par Henri Sauvaire. Paris: Ernest Leroux, 1884.
- al-Ghazzāl Aḥmad ibn al-Mahdī. *The Fruits of the Struggle in Diplomacy and War: Moroccan*

- Ambassador al-Ghazzal and His Diplomatic Retinue in Eighteenth-Century Andalusia*, edited and translated by Travis Landry et Abdulrahman al-Ruwaishan. Lewisburg: Bucknell University Press 2016.
- \_\_\_\_\_. *Natījat al-ijtihād fī al-muhādana wa-al-jihād*, ed. A. Bustāni . Larache: Instituto General Franco para la investigación Hispano, 1941.
- \_\_\_\_\_. *Natījat al-ijtihād fī al-muhādanah wa-al-jihād: riḥlat al-Ghazzāl wa-safāratuhu ilā al-Andalus*/ta'rif Aḥmad bin al-Mahdī al-Ghazzāl, ḥaqqaqahu wa-qaddama lahu Ismā'īl al-'Arabī. Al-Jazā'ir: dīwān al-Maṭbū'āt al-Jāmi'iyah, 1984.
- Grana ra, William. "Extensio Animae: The Artful Ways of Remembering 'Al-Andalus.'" *Journal of Social Affairs* 19 (75) (2002): 45-72.
- Hammoudi, Abdellah. *Une saison à La Mecque. Récit de pèlerinage* (Paris: Éditions du Seuil, 2005).
- Hermes, Nizar F., "Nostalgia for al-Andalus in early modern Moroccan *Voyages en Espagne: al-Ghassānī's Riḥlat al-wazīr fī iftikāk al-asīr* (1690-91) as a case study." *The Journal of North African Studies* 21 (3) (2016): 433 -52.
- al-Ju'aydi, Idrīs as-Salaoui. *Ithāf al-akhyār biḡharā'ibi al-akhbār, riḥla ilā Faransā, Balḡka, Inḡlatirra, Iṭāliyyā*, éditée et annoté par 'Azz Al Maghrib Ma'ninou. Abudhabi-Beirut: dār al-suwaydi li al-nashr wa-tawzī' -al-mu'asasat al-'arabiyya li-adirāsa wa-lnashr, 2004.
- al-Kar dūdī, Aḥmad. *Ar-Riḥla as-saniyya ilā l-ḥadra l-ḥasaniyya bi-l-mamlaka al-iṣbanyūliyya*. Rabat: Publications de l'Imprimerie royale, 1963.
- Kitlas, Peter. "Al-Miknāsī's Mediterranean Mission: Negotiating Moroccan Temporal and Spiritual Sovereignty in the Late Eighteenth Century," *Mediterranean Studies* Vol. 23, No. 2, Special Issue: The Mediterranean Voyage (2015): 170-194.
- Larou i, Abdallah. *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Casablanca: Éditions Centre Culturel Arabe, 2001.
- Lipiansky, Edmond-Marc. "Chapitre VI. Identité subjective et interaction." In *Stratégies identitaires* 173-211. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. Voir <https://www.cairn.info/strategies-identitaires--9782130428589-page-173.htm>.
- al-Maknāsī, Ibn 'Uthmān. *Al-Badr as-sāfir lihidāyat al-musāfir ilā fikāk al-asārā min yadi al-'aduww al-kāfir*, édité par Malika Zahidi. Mohammedia: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 2005 et édition d'Abudhabi-Beirut: dār al-suwaydi li al-nashr wa-tawzī' - al-mu'asasat al-'arabiyya li-adirāsa wa-lnashr, 2013.
- Miquel, André. *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11<sup>e</sup> siècle*. Paris: Édition de L'EHESS, 2001.
- Moessinger, Pierre. *Le Jeu de l'identité*. Paris: PUF, 2000.
- Morin, Edgar. *La Méthode: L'humanité*, vol. 1: *L'Identité humaine*. Paris: Le Seuil, 2001.
- Mucchielli, Alex. *L'Identité*. Paris: PUF, coll. Que sais-je?, 1986.
- Newman, Daniel. "Arab Travellers to Europe until the End of the 18<sup>th</sup> Century and Their Accounts: Historical Overview and Themes." *Chronos* 4 (2001): 8-52.
- Pérès, Henri. *L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1910 à 1930*. Paris: Éditions Librairie d'Amérique et d'Orient, 1937.
- Roussillon, Alain. "Faire valoir la norme: identité et réformes à l'épreuve du voyage." *Hespéris-Tamuda* XXXVIII (2000): 125-64.
- aṣ-Ṣaffār, Muḥammad. *Disorienting Encounters: Travels of a Moroccan Scholar in France in 1845-1846. The Voyage of Muhammad As-Saffar* (Comparative Studies on Muslim Societies) Muḥammed aṣ-Ṣaffār (Auteur), Susan Gilson Miller (Annotation et introduction). Berkely and Los Angeles: University of California Press, 1992.

- \_\_\_\_\_. *Ṣudfat al-liqā' ma'a al-jadīd: Riḥlat aṣ-Ṣaffār ilā faransā (1845-1846)*, dirāssat wa taḥqīq: Susan Miller, 'arraba ad-dirāssa wa chāraka fī at-tahqīq: Khalid Ben Srhir. Rabat: Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, 1995.
- Stanley H. E. J. , "Account of an Embassy from Morocco to Spain in 1690 and 1691." *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland* 3 (02) (1868) :359-78.
- Vernet, Juan. "La embajada de al-Gassānī (1690-1691)." *Al-Andalus* 18-1 (1953): 109-31.
- Yārid, Nāzik Sabā. *Ar-Raḥālūn al-'arab waḥadārat al-gharb*. Beyrouth: Éditions Nawfal, 1992.
- Zhiri, Oumelbanine. "Mapping the Frontier between Islam and Christendom in a Diplomatic Age: al-Ghassānī in Spain." *Renaissance Quarterly* 69 (3) (2016): 966-999.
- Zima, Peter Václav. *Subjectivity and Identity: Between Modernity and Postmodernity*. London: Bloomsbury Publishing, 2015.

### ملخص: الهوية في سياقات الحركة الدبلوماسية: مسافرون مغاربة في أوروبا (1691-1919)

في عهد الأسرة العلوية، تنقل المبعوثون الذين أرسلهم سلاطين المغرب عبر مياه البحر الأبيض المتوسط في اتجاه الأراضي الأوروبية للاضطلاع بالمهام الدبلوماسية الموكولة إليهم. وتشهد علاقات سفرهم على التطور الحاصل على صعيد أفكارهم وتصوراتهم باعتبارهم مسلمين ومغاربة. ويسعى هذا المقال إلى إظهار عدم وجود أي تعارض بين الولاء الإسلامي والولاء الإقليمي. كما أن المغرب كمجال جغرافي متوسطي، وفي سياق التسلسل الهرمي لمقومات الهوية وعناصرها الأساسية، يأتي بعد الإسلام. وذلك بنفس الطريقة التي تعني أنه بعد وجود الله، هناك السلطان. وتمثل هذه النقطة، باعتبارها نقطة التقاء حقيقية بين الوطن والدين، عنصراً معنوياً للهوية المغربية لا يوضع أي سؤال حول التعصب العرقي الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: الهوية، المغاربة، المسلمون، الحركة، الدبلوماسية، السفر، السلطان، أوروبا، المغرب.

### Résumé: L'identité à l'épreuve de la mobilité diplomatique: Les Voyageurs marocains en Europe (1691-1919)

Sous la dynastie alaouite, des émissaires envoyés par les sultans du Maroc traversent la méditerranée pour accomplir des missions diplomatiques en Europe. Leurs relations de voyage témoignent de l'évolution de leur idéologie à la fois en tant que musulmans et Marocains. L'objectif du présent article est de démontrer que l'allégeance islamique et l'allégeance territoriale n'entrent point en conflit et que dans la hiérarchie des référents identitaires, le Maroc survient après l'islam de la même manière qu'après Dieu, il y a le sultan. Celui-ci, véritable point de jonction entre la patrie et la religion, représente un élément nodal de l'identité marocaine qui ne remet nullement en question l'ethnocentrisme musulman.

**Mots clés:** Identité, Marocains, Musulmans, mobilité, diplomatie, voyage, sultan, Europe, Maroc.



**Abstract: Identity Under the Pressure of Diplomatic Mobility: Moroccan Travelers in Europe (1691-1919)**

Under the Alawite dynasty, emissaries sent by the sultans of Morocco cross the Mediterranean to accomplish diplomatic missions in Europe. Their travel relationships testify to the evolution of their ideology both as Muslims and Moroccans. The purpose of this article is to show that Islamic allegiance and territorial allegiance do not come into conflict and that in the hierarchy of identity referents, Morocco comes after Islam in the same way as after God, there is the sultan. This one, true point of junction between the fatherland and the religion, represents a nodal element of the Moroccan identity which does not put in question any Muslim ethnocentrism.

**Key words:** Identity, Moroccans, Muslims, mobility, diplomacy, travel, sultan, Europe, Morocco.

**Resumen: Identidad bajo la prueba de la movilidad diplomática: Viajeros marroquíes en Europa (1691-1919)**

Bajo la dinastía alauita, emisarios enviados por los sultanes de Marruecos cruzan el Mediterráneo para cumplir misiones diplomáticas en Europa. Sus relaciones de viaje atestiguan la evolución de su ideología como musulmanes y marroquíes. El propósito de este artículo es mostrar que la lealtad islámica y la lealtad territorial no entran en conflicto y que en la jerarquía de referentes de identidad, Marruecos viene después del Islam de la misma manera que después de Dios, ahí está el sultán. Este único y verdadero punto de unión entre la patria y la religión representa un elemento nodal de la identidad marroquí que no pone en entredicho el etnocentrismo musulmán.

**Palabras clave:** Identidad, Marroquíes, Musulmanes, movilidad, diplomacia, viajes, sultán, Europa, Marruecos.