

Une histoire-monde pour le Maroc

A World History for Morocco

Lotfi Bouchentouf

Université Mohamed V de Rabat, Maroc

Abstract: The historiography of Morocco gained considerably accumulated knowledge since the colonial period. Thereafter, this production was subject to a “national” interpretation based mainly on its internal facts and events and in line with its own future, which transformed it into a semi-independent narrative from the universal history’ events. Nowadays, this historiography requires to be reconsidered and gauged in order to produce a new understanding based on two yardsticks: linking the history of Morocco to the universal mutations as distant as they might be, and adopting an external vision towards its internal events and cognitive space. We assume that the Anglo-Saxon paradigm called World History and characterized by its global approach, different questions and appropriate objectives, enables a writing of a “connected” and “shared” history of Morocco.

This paper-exercise is limited to three aspects, namely the incomplete relationship between the history of Morocco and the history of the world, the definition of the current World History as subject and approach and the quest for a new vision of Morocco in the period of the first globalization. The article deals with examples and models that allow us to rethink certain hypotheses circulating in Morocco’s historical “product,” such as questions of isolation and openness, the construction of imperial projects, the awareness of universal changes, the competition between creative projects and the appropriation of novelties of a pivotal time.

Keywords: World History, national narrative, shared places and features, Morocco seen from elsewhere, space-time of globalization

I. L’histoire du Maroc et l’histoire du monde: les particularités d’une relation inachevée

1. L’accumulation des écrits sur l’histoire du Maroc produits par des chercheurs marocains et étrangers au cours des quatre décennies post-coloniales, permet facilement de tirer trois conclusions relatives à la perception de la relation interprétative entre l’histoire du monde et celle du Maroc.

La première est la prédominance d’une conception reliant le Maroc au monde-voisin à travers des étapes successives, notamment dans les ouvrages de synthèse¹ et les travaux remarquables qui ont été initialement réalisés

1. Jean Brignon et al., *Histoire du Maroc* (Paris-Casablanca: Hatier-Librairie Nationale, 1967); Abdallah Laroui, *L’histoire du Maghreb: Un essai de synthèse* (Paris: Maspero, 1976), 2 vols; Mohammed Kably (dir.), *Histoire du Maroc: Réactualisation et synthèse* (Rabat: Institut Royal pour la Recherche sur l’Histoire du Maroc, 2011).

comme thèses de doctorat. Ainsi des liens ont été soulignés entre l’Afrique du Nord et le bassin méditerranéen dans les périodes préislamiques, et entre le Maghreb et le Machrek à partir de la conquête musulmane. Cette dernière mit progressivement en place des mécanismes de communication et d’échange entre les deux espaces-monde, fondés sur la religion, la langue, la culture et l’ethnie.

La deuxième est le fait qu’au niveau de la relation à l’intérieur de l’espace dénommé Occident Musulman du XI^e au XV^e siècle, cet espace peut être compris et/ou expliqué par lui-même. Durant ce Moyen-âge local qui a connu trois grandes dynasties-empires, les souverains amazighs avaient deux ambitions: légitimer leur pouvoir, et étendre les territoires soumis à leur autorité, et dont la configuration avait connu des variations successives. Le concept de succession des États/dynasties (*tadāwul*) et ses dérivations conceptuelles dont territoire et légitimité, fut inspiré, pour les historiens des deux époques coloniale et postcoloniale, par l’héritage des récits traditionnels fondateurs, d’Ibn Khaldūn à Nāṣirī.

La troisième est l’interruption de ce processus au début des temps modernes avec l’avènement du maillon le plus faible dans la chaîne dynastique, les Wattassides. L’État chérifien saâdien qui lui succéda, fort de sa légitimité et de la grande victoire qu’il remporta à *Wād al-Makhāzin* (dite aussi “Bataille des Trois Rois”), était contraint de recourir à une diplomatie d’équilibre pour faire face aux Ibériques occupant plusieurs villes et places côtières, et stopper les ambitions ottomanes aux frontières orientales.

2. Avec le tournant que constitue le début du XXI^e siècle, on assiste à des tentatives d’ouvrir l’historiographie marocaine à des thématiques qui ont trait à des entités et des évolutions qui dépassent le cadre convenu du Maroc. C’est notamment le cas d’historiens ottomanistes qui fondèrent, au début des années 2000, l’Unité de Formation et de Recherche “Le Maroc et le monde arabo-musulman” à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, et qui ont encouragé un certain nombre de doctorants à passer de l’étude des relations historiques entre le Maroc et son voisinage islamique et chrétien à l’étude comparative Maroc-Empire ottoman, puis à réaliser des études sur l’histoire des Ottomans et des Perses, voire des études comparatives entre ces deux entités à l’époque moderne et contemporaine. Néanmoins ces initiatives manquent souvent de problématisation; elles auraient beaucoup gagné à envisager leurs objets sous l’angle de l’histoire-monde.

3. L’histoire du Maroc reste donc en général dominée par une “approche nationale” élaborée, certes, selon une volonté “scientifique,” mais produisant

des récits linéaires encadrés par des schémas convenus. Ces récits sont souvent jalonnés par des dates-tournants et des grandes figures, et centrés autour de lieux sacrés, soumettant souvent les processus historiques à une analyse privilégiant les dimensions locales, et en les caractérisant comme étant des processus exclusivement nationaux. Cette approche dominante interpelle les chercheurs sur l'histoire du Maroc; elle les amène à se demander si le "cas" du Maroc s'adapte mieux à l'histoire nationale, ou bien s'il est nécessaire de "dénationaliser" son histoire après l'avoir "décolonisée," sinon de chercher les moyens de l'inscrire dans le cadre de ce que l'on a pris ailleurs l'habitude d'appeler "histoire-monde" et non pas histoire du monde

II. L'histoire-monde: approche et sujet

1. Le courant anglo-saxon de la *World History* a émergé, dans sa conception actuelle, aux États-Unis d'Amérique après la Deuxième Guerre mondiale, dans un contexte marqué par la tendance de cette puissance à abandonner la politique d'isolement, et dans les conditions qui ont mené à son hégémonie culturelle au niveau mondial. Il a été initialement observé dans ce que l'on appelle les *études atlantiques* dont la fonction était l'exploitation des connaissances historiques afin de sensibiliser le monde océanique – pacifique et atlantique – à un "destin commun," de diffuser la langue anglaise, de propager le modèle socio-culturel américain et de ce fait de mettre en relief une interprétation de l'histoire différente de celle du vieux continent.

A partir des années 1950, "l'Ecole de Chicago" marqua une étape importante et déterminante dans le cours de cette tendance devenue plus ouverte sur des évolutions matérielles et sociales. Elle a concentré son attention sur la nécessité de repenser deux perceptions occidentales, particulièrement européennes, qui dominent dans l'écriture de l'histoire du monde. Il s'agit d'abord de critiquer, voire de réfuter l'interprétation des processus historiques qui ont conduit à la domination du monde par l'Occident à partir des débuts des temps modernes à travers une vision euro-centriste, voire égocentriste. Le travail de William McNeil, *Rise of the West*, est considéré comme fondateur de cette approche critique.² Il s'agit ensuite de repenser le rôle du monde islamique dans la construction de ce même monde moderne et les chemins qu'il a initiés. L'œuvre de Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, est fondatrice par rapport à cette vision innovante.³ Avec ces deux pionniers, "l'Ecole de Chicago" a inauguré des chantiers féconds pour une réécriture de

2. William H. McNeil, *Rise of the West: A History of the Human Community* (Chicago: University of Chicago Press, 1963).

3. Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World civilization*, 3 vols (Chicago: University of Chicago Press, 1974), (œuvre posthume).

l'histoire du monde à partir d'une approche globale, attentive aux interactions, et donc pour une réécriture de l'Histoire-Monde. Cette nouvelle tendance dans l'écriture de l'histoire fut couronnée en 1990 par la parution de la revue américaine *Journal of World History*.

A partir du début de notre siècle, la *World History* a eu tendance à fédérer, dans une même vision, diverses approches postcoloniales transdisciplinaires, des Etudes Subalternes à l'Histoire Globale, afin de permettre à la recherche d'embrasser toutes les dimensions de ce qui constitue l'entité-monde. Et c'est pour cette raison que l'histoire-monde prend dans certaines études des noms dérivés tels que l'histoire globale, l'histoire connectée, l'histoire partagée, l'histoire à parts égales, etc.

2. Cette nouvelle manière de concevoir l'histoire s'est manifestée récemment en France, et c'est pour cette raison que les historiens marocains ont tardé à en prendre connaissance, étant donné l'importance du français comme langue d'ouverture sur la recherche internationale. Après la phase braudélienne caractérisée par le choix des espaces larges et des temps longs, l'Ecole Historique française s'est tournée vers l'histoire locale et la micro histoire. Plus encore, certaines composantes de cette école ont vu dans l'histoire-monde un ensemble de longs récits mal documentés. Mais avec le poids et la rapidité des changements mondiaux depuis la fin du siècle dernier, et le sentiment grandissant de retard historique, une nouvelle génération d'historiens français a commencé à s'intéresser à l'histoire-monde, en la proposant comme étant une continuité de l'héritage braudélien.

Ainsi après la journée d'études "Penser le monde" organisée en mai 2000, la célèbre revue les *Annales* publia en 2001 le dossier "Une histoire à l'échelle globale," avec la participation de Sanjay Subrahmanyam et Serge Gruzinski⁴ qui publia en 2004 son livre *Les quatre parties du monde: histoire d'une mondialisation*.⁵ La revue, *Histoire moderne et contemporaine* et le magazine *Sciences humaines* ont également publié deux dossiers sur l'histoire-monde en 2007, le premier comme un bilan portant le titre "Histoire globale et connectée,"⁶ et le second sous la forme d'un exercice intitulé "Des Mings aux Aztèques: l'autre histoire du monde."⁷ La revue *Le Débat* publia en 2009 le numéro spécial "Ecrire l'histoire du monde,"⁸ et Bertrand Romain publia

4. *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 1 (janvier-février 2001).

5. Serge Gruzinski, *Les quatre parties du monde: histoire d'une mondialisation* (Paris: La Martinière, 2004).

6. *Histoire moderne et contemporaine* 54-54 bis/4 (2007).

7. *Sciences Humaines* 185 (août-septembre 2007).

8. *Le Débat* 154 (mars-avril 2009).

en 2011 son ouvrage *L'histoire à parts égales*,⁹ etc. Cette série de publications fut couronnée en 2009 par la parution de l'ouvrage collectif de dimension imposante, *Histoire du monde au XV^e siècle*, dirigé par Patrick Boucheron.¹⁰

3. Pourquoi tant d'intérêt pour l'histoire-monde actuellement? Comment expliquer la demande croissante des éditeurs pour des livres sur des sujets allant au-delà de l'histoire locale et nationale, de sorte que l'histoire du monde dans sa nouvelle perspective devient un produit de consommation très apprécié?

Trois interprétations s'imposent et se croisent, avec la conviction que l'histoire est dorénavant sommée de fournir des arguments sur le présent.

La première interprétation est que l'histoire contribue à l'interprétation des changements et des métamorphoses observés dans le monde au cours des trois dernières décennies, c'est-à-dire depuis l'effondrement du bloc de l'Est et l'émergence de l'actuelle mondialisation. La tendance dite histoire-monde cherche dans le passé humain les périodes ayant connu des changements, des variations et des mutations similaires à ceux de notre temps présent. Parmi les sujets les plus prisés, figurent la recherche des racines de la conquête du monde par les Occidentaux dès le XV^e siècle, l'interprétation du poids géopolitique actuel de la Turquie en remontant à l'époque de l'empire ottoman aux XIV-XVI^e siècles, et l'explication de l'essor économique que connaît la Chine contemporaine en retraçant l'histoire de l'empire du Dragon géant dans le prolongement des changements importants comme la formation des grandes flottes chinoises et de la route de la soie. En bref, il s'agit d'étudier la mondialisation passée afin de comparer et comprendre.

La deuxième interprétation est que l'histoire doit non seulement fonctionner selon des normes scientifiques à l'instar des autres sciences humaines et sociales, mais elle doit aussi permettre de dépasser des approches occidentalo-centrées, et accomplir un "devoir," à savoir la production d'un récit qui tient compte de la contribution de toutes les composantes du monde à la construction du "commun humain." Pour cette raison, il est à noter qu'un nombre important des fondateurs de la tendance histoire-monde et des chercheurs qui s'y investissent appartiennent à des espaces géoculturels non occidentaux, et que l'histoire du monde se présente parfois comme un prolongement des *études subalternes*.

La troisième interprétation est que l'histoire-monde présente un moyen, voire une opportunité, pour surmonter les problèmes de vie collective au

9. Bertrand Romain, *L'histoire à part égales* (Paris: Seuil, 2011).

10. Patrick Boucheron (dir.), *Histoire du monde au XV^e siècle* (Paris: Fayard, 2009), 900 p.

sein d'ensembles qui souffrent de divisions fondées sur des appartenances religieuses et linguistiques. L'inscription de ces tendances dans leurs différents contextes génère une autre compréhension de ce qui est différent et non soumis à la norme. D'ailleurs, c'est pour cette raison que l'histoire-monde convient à la diversité culturelle des étudiants des universités internationales et aux sociétés multi-ethniques telles que celle des États-Unis d'Amérique; et c'est pourquoi elle y occupe une place importante dans les programmes d'enseignement.

III. Le Maroc à l'heure de la première mondialisation:

Un autre regard

Le long XV^e siècle est l'espace-temps favori de l'histoire-monde. C'est le temps d'une humanité connectée, qui s'explique par elle-même et qui a pu inventer une première mondialisation avec la participation de presque tous ses centres et confins, et même avec les pays réputés lointains et isolés. Or, les travaux réalisés à ce jour sur l'histoire du Maroc nous amènent à la conviction que le Maroc vivait en marge de ces mutations, d'où la nécessité de désenclaver la compréhension de notre passé, le besoin de revisiter nos tournants décisifs, relire nos récits fondateurs, et repenser notre histoire "nationale" en transcendant les frontières tracées par une lecture dominante, voire même "sacrée."

Dans un deuxième moment, cette étude propose un exercice qui demande à être approfondi: chercher à combiner l'espace et le temps marocains dans la longue durée et l'étendue des cadres spatiaux du monde au XV^e siècle, au-delà d'une simple approche comparative. Nous illustrerons notre démarche à l'aide de quelques exemples significatifs.

1. Lieux et figures partagés: les saints patrons ressuscités

Pris comme sujet et problématique, le chérifisme occupe une place centrale dans les écrits des chercheurs marocains et étrangers qui ont traité l'histoire du Maroc à l'époque mérinide. Selon un certain nombre de travaux de référence, ce phénomène reflète à cette époque une dynamique politique, culturelle et sociétale qui a conduit progressivement à l'émergence de l'État chérifien au Maroc, à commencer par celui des Sa'adiens à partir du XVI^e siècle. La plupart de ces historiens se sont lancés dans l'étude de ce thème à partir d'une hypothèse centrale, à savoir la carence de légitimité qui préoccupait les sultans de la dynastie mérinide. Au niveau des sources, ces travaux se sont appuyés sur un ensemble de récits qui permettent, dans une certaine mesure, de suivre de manière approximative les étapes que le phénomène du

chérifisme a traversées avant et après l'ère des Mérinides. Sur la base de ces récits fondateurs, dont la plupart remontent à des dates tardives, ces chercheurs ont élaboré de nouveaux récits à la lumière d'analyses socio-historiques selon des normes d'analyses scientifiques modernes, mais caractérisés par le fait que le chérifisme au Maroc résulte d'un processus politique, culturel et social interne, et donc que c'est un phénomène "national."

Parmi les événements notables qui ont meublé les anciens et nouveaux récits sur ce sujet figure la découverte de deux sépultures supposées être celle d'Idrīs 1^{er}, fondateur de la première entité politique chérifienne au Maroc, l'Emirat idrisside, et celle de son fils Idrīs II, réputé fondateur de la ville de Fès, première ville impériale sacrée en terre d'Islam au Maghreb. Selon les récits fondateurs repris par les chercheurs contemporains, l'événement se mêle à la légende. Les deux sites qui ont conservé les deux corps sont tombés dans l'oubli durant des siècles avant d'être découverts successivement en 1318 et 1437. Des prodiges successifs ont accompagné les deux événements: des visions indiquant l'existence et les positions exactes des deux tombes, la participation de oulémas, de mystiques, du *naqīb* des chorfas et d'un vizir wattasside du sultan à l'ensemble de ces épisodes, le fait que les deux corps furent trouvés intacts dans leurs linceuls ou leurs *hāyk* (voiles), etc. Plus tard et de manière progressive, des pratiques culturelles furent observées dans les deux mausolées vénérées à Zerhoun et Fès.

Les récits fondateurs et les recherches modernes ont envisagé les deux événements dans le cadre d'un processus local qui a commencé avec l'avènement des idrissides au VIII^e siècle et qui prit fin avec l'émergence de la dynastie chérifienne au XVI^e siècle, sans les situer au sein des mutations que le monde connaissait à l'aube de la première mondialisation.

Cependant, l'annonce soudaine de la découverte des tombes de certains imams – symboles, vénérés et respectés dans la mémoire populaire ou occupant une place de choix dans le patrimoine culturel et historique – n'était pas nouvelle dans l'histoire du monde islamique.

Cet espace géo-historique a connu des cas annonçant la découverte soudaine de tombes attribuées aux membres de la famille du Prophète et à ses Compagnons depuis des dates remontant aux débuts de l'Islam. Les découvertes furent toujours entourées d'un halo de sacralité mêlée de légende, surtout à une époque et dans un contexte marqués par une demande sociale envers des miracles de ce genre, lesquels miracles génèrent souvent, et assez vite parfois, des récits chargés de spiritualité, et qui reflètent des ambitions

économiques et des enjeux de pouvoir. Les découvertes miraculeuses se terminent presque toujours par l'édification de mausolées, *mashāhid* et *a'tāb*, et par la mise en place d'un rituel saisonnier et régulier.

L'un des cas fondateurs de ce phénomène est sûrement la découverte des tombes attribuées au cousin et gendre du Prophète le Calife 'Alī ibn 'Abī Tālib dont les récits chiites confirment l'authenticité.¹¹ Une de ces multiples tombes fut opportunément redécouverte en 1480 à Hérat,¹² devenue un véritable sanctuaire, dit "Mazār al-Sharīf,"¹³ que le sultan Ḥusayn Mīrẓā Bāyqarā (1470-1506) tenta de substituer au pèlerinage de la Mecque.

Cette découverte phénoménale s'explique par le contexte du long XV^e siècle musulman au cours duquel le pèlerinage, demeuré longtemps comme un rassemblement mondial, devint un enjeu stratégique majeur lié à la concurrence sur les routes commerciales et le contrôle du commerce mondial. Jusqu'à la conquête de l'Égypte par les Ottomans, les Mamlouks contrôlaient le pèlerinage et s'étaient proclamés "Serviteurs des deux saints sanctuaires," alors qu'en même temps les émirs de la Mecque affirmaient être des descendants du Prophète. Les itinéraires des caravanes venant de l'ensemble du monde musulman confluaient dans l'espace géo-politique dominé par les sultans d'Égypte et de Syrie. Les deux points de rassemblement des pèlerins étaient Le Caire et Damas, de là partaient deux caravanes, *Rakb al-ḥujjāj*, qui prenaient la direction de Médine et de la Mecque en portant les *maḥmals*¹⁴ et les "Sorras."¹⁵

A plusieurs reprises au cours de son règne, le sultan timouride Shāh-Rukh Mīrẓā (1405-1447) avait envoyé depuis Hérat des émissaires chargés de solliciter puis d'exiger du sultan de l'Égypte l'honneur de couvrir la Ka'ba d'une nouvelle *kaswa*. Et après des années de refus et de rupture, le souverain de la confédération turkmène, maître de l'Asie Centrale, de l'Irak et de l'ouest de l'Iran, envoyait également à partir de 1469 son propre *maḥmal* avec la caravane des pèlerins irakiens. En 1473, la caravane parvint à entrer à Médine avant celles des Mamlouks en provenance de Damas et du Caire. Le Cheikh du *Rakb* en profita pour accomplir la prière du vendredi au nom

11. La plus célèbre est celle dont la découverte miraculeuse est attribuée au Calife abbasside Harun ar-Rashid et qui a donné naissance au complexe sacré dit "Ar-Rawḍa-al-Ḥaydariyya" à Najaf en Irak.

12. Aujourd'hui au nord de l'Afghanistan.

13. Située à proximité de Hérat vers l'ouest.

14. *Hawdaj* (palanquin) richement décoré, portant la *kaswa* en lin brodé en nom du sultan, qui recouvre la Kaaba durant une année. Le Palanquin fut depuis l'avènement des mamlouks en tête de la caravane du Caire. Il symbolise le pouvoir politique durant la saison de pèlerinage.

15. Bourses. Les montants financiers alloués aux gardiens des lieux sacrés, et dont une partie était dédiée aux soins des pèlerins, à l'entretien des lieux saints et à la charité.

de son sultan turkmène en l'honorant du titre de *Khādim al-Ḥaramayn al-sharīfayn*, "Serviteur des deux Saints sanctuaires." Mais les auteurs de cette initiative furent arrêtés à leur arrivée à la Mecque.

Ainsi à défaut de prétendre à cette légitimité, Ḥusayn Mīrẓā Bāyqarā, arrière petit-neveu du sultan Shāh-Rukh Mīrẓā, annonça la découverte de la sépulture supposée d'Alī et en fit un lieu de pèlerinage en 1480. Un complexe religieux fut construit et réhabilité à maintes reprises, et des rituels furent progressivement organisés chaque début du mois de Muḥarram autour d'un sanctuaire vénéré et de la mosquée dite "la Mosquée Bleue." Parmi ces rituels, figure la "fête de l'élévation de la bannière," un drapeau préalablement posé sur le tombeau et hissé par des pieux serviteurs. Des récits saturés de légendes et de miracles remontant à cette époque, furent tissés soigneusement. On pourrait évoquer entre autres: le transfert du corps sacré sur un chameau blanc guidé par la volonté divine; la visite régulière la veille de chaque vendredi d'un lion au site avant la découverte miraculeuse; un rêve dans lequel le sultan voit l'imam 'Alī lui indiquant le lieu de son enterrement et lui demandant d'y bâtir son mausolée; la présence du vizir du sultan, de son envoyé et d'un grand nombre de cheikhs lors de cet événement; et la découverte d'une épitaphe en pierre enregistrant en caractères koufiques le testament sacré déterminant l'identité du corps saint et recommandant son déplacement.

En 1516, le sultan ottoman, devenu maître de la Syrie, envoya son propre Maḥmal à la Mecque via Damas. L'année suivante, après la conquête du Caire, il se fit attribuer le titre sacré de "Serviteur des deux saints sanctuaires." Les émissaires de son rival shiite, le safavide Shāh 'Ismā'īl, souverain d'Irak et d'Iran, n'avaient d'autres choix que de le lui reconnaître en 1520, surtout après la lourde défaite des troupes turkmènes face aux ottomans à Tchaldiran le 23 août 1514.¹⁶ Or les Ottomans eux-mêmes avaient auparavant souffert de la fermeture de l'espace religieux avec les conséquences que cela supposait aux niveaux stratégique et économique. Ils s'étaient trouvés dans la nécessité de se procurer leur propre lieu sacré, mais dans un espace géo-historique différent.

Un autre cas similaire est précisément la découverte de la tombe d'Abū 'Ayyūb al-'Anṣārī lors de la conquête de Constantinople en 1453 par le sultan

16. Julien Loiseau, "De l'Asie centrale à l'Égypte: le siècle turc," in *Histoire du monde au XV^e siècle*, Patrick Boucheron (dir.) (Paris: Fayard, 2009), 33; Fahmī Muḥammad 'Abū al-'aynayn, *'Afghānistān bayna al-'ams wa al-yawm* (Al-Qāhira: Dār al-kitāb al-'arabī li aṭ-ṭibā'a wa an-nashr, 1969); 'Aḥmad 'Akhlāqī Al-mālistānī, *At-tārīkh as-siyāsī li as-shī'a fī 'Afghānistān* (Nashru al-mu'allif, 2001); Karīm Ḥusayn, "Riwāyatun Afghāniyya tataḥdathu 'an marqadin li al-'imām 'Alī bi mazār sharīf," 19 'uktūbr 2006, <https://www.aljazeera.net>.

ottoman Muḥammad II dit al-Fātiḥ. L'événement miraculeux¹⁷ commença avec l'invitation des soufis et oulémas à participer avec leurs disciples à la conquête de la métropole byzantine, afin de profiter de leur bénédiction; parmi eux se trouvait le cheikh Shams al-Dīn, réputé maître du Sultan.¹⁸ Les sources ont vu dans l'événement une réponse divine à ses supplications, une forme de révélation mystique.¹⁹ Au moment de la chute de la ville, le Sultan n'accorda beaucoup d'intérêt ni à la vieille mosquée bâtie depuis le VII^e siècle,²⁰ ni à la basilique Hagia Sophia, transformée en mosquée après purification, mais il préféra plutôt connaître l'emplacement de la tombe de celui qui a prédit la victoire ("al-Faṭḥ"), et qui n'était plus apparente depuis des siècles. Il fit la demande à son pieux maître qui rappela au sultan qu'il avait vu la veille une lumière qui montait et s'étendait dans le ciel, et qui provenait du site sacré en question. Une fois sur les lieux, le cheikh déclara dans un état d'extase qu'il s'est réuni avec l'esprit du défunt; celui-ci s'est félicité de la victoire qui l'a délivré de l'errance des infidèles. Et en présence du cheikh et du sultan, la terre fut creusée et le signe apparut: une épitaphe en marbre et une inscription en hébreu indiquant que c'était bien la tombe d'Abū 'Ayyūb al-'Anṣārī.²¹

Les sources arabes fondatrices antérieures à cet événement et datant du III^e et IV^e siècle de l'hégire (IX^e-X^e J.-C.), donnent de Khālīd Ibn Zayd, dit 'Abū 'Ayyūb al-'Anṣārī, l'image d'un saint hors pair. Il accueillit le Prophète et l'hébergea lors de sa *Hijra* à Médine et devint depuis lors l'un de ses proches Compagnons, son porte-bannière; de même il fut présent lors de la "Bay'a d'al-'Aqaba," et dans toutes les batailles du Prophète et de son gendre 'Alī... Arrivé à un âge avancé, il participa aux côtés d'autres Compagnons du Prophète au premier siège de Constantinople par les Omayyades vers 50-52/672-674, et y décéda en martyr. Les sources ont construit un tissu de légendes autour de ce personnage. Agonisant, il recommanda d'enterrer sa dépouille près de la muraille de Constantinople en référence à un hadith du Prophète.²² Les musulmans attaquèrent leurs ennemis en le portant sur toute la distance menant jusqu'à ladite muraille et, arrivés là, ils creusèrent une tombe

17. L'événement est conçu en tant que tel, depuis les préparatifs marqués par la domination des facteurs religieux, jusqu'à la décision stratégique de déplacer la flotte ottomane à travers les terres: Aḥmad ibn Yūsuf Al-Qarmānī, *Akḥbār ad-duwal wa 'Āthār al-'uwal*. Dirāsāt wa taḥqīq Fahmī Sa'd wa Aḥmad Ḥaṭīṭ (Bayrūt: 'Ālam al-kutub, 1992), vol. III, 28-9.

18. Al-Qarmānī, *Akḥbār ad-duwal*, 28-9.

19. Ibid, 29-30.

20. La mosquée fut construite pendant le premier long siège musulman au VII^e siècle au centre d'une agglomération proche de Constantinople, transformée plus tard en église, située dans la forteresse de Galata. Al-Qarmānī, *Akḥbār ad-duwal*, 32, 193-6.

21. Ibid, 31.

22. Des hadiths attribués au Prophète prêchent la chute/*fath* de Constantinople et le prestige qui incombe à ceux qui auront contribué à sa réalisation.

et l'y enterrèrent. Le destin de cette tombe fit l'objet de récits différents. Une version indique que les musulmans l'ont cachée pour que la dépouille ne soit pas déterrée et ont menacé de punir les chrétiens s'ils le font. Une autre source prétend qu'avant de se retirer les musulmans marquèrent la sépulture avec une pierre tombale. On dit que les chrétiens auraient respecté la volonté du défunt et de ses compagnons, ils auraient conservé la tombe, bâti sur elle une coupole qu'ils gardaient éclairée et en firent une direction pour la prière rogatoire de l' *'Istisqā'*.²³

Le sultan ottoman fit de même et plus, il fit bâtir une coupole sur la tombe et fit édifier une grande mosquée attenante.²⁴ Ce complexe fut le premier édifice religieux construit après l'occupation de la métropole byzantine, et ne tarda pas à se transformer en une véritable citée sacrée.

Comment comprendre cette similitude? La découverte de trois tombes "légendaires", racontée par presque les mêmes récits entourés de mythes, dans un espace-temps ne dépassant guère quarante-trois ans (1437-1453-1480), sur un territoire géographique spacieux et dans des lieux très éloignés les uns des autres.

Dans les trois cas, nous notons la présence du pouvoir politique dans des contextes de transition politique. Comme les Timourides qui aspiraient à la reconstruction d'un empire indo-persan et les Ottomans qui se préparaient à jouer un rôle important au plan mondial, le *naqīb* des chorfas au Maroc songeait déjà à jouer un rôle politique plus important sous le regard circonspect du chambellan et vizir wattasside. Les descendants du premier seront à l'origine de la première et courte tentative de formation d'un État fondé sur la légitimité du nasab chérifien et non sur la force tribale; les descendants du second fondèrent peu après une dynastie qui constituera le prolongement des États amazighs.²⁵ Et à l'instar des sultans ottomans qui ont pris l'habitude d'être investis du pouvoir à l'intérieur du mausolée d'Abū 'Ayyūb al-'Anṣārī à Istanbul, munis d'une épée sacrée, cérémonial considéré comme un protocole d'accession à la charge suprême, les souverains du Maroc donneront désormais plus d'importance à la *Bay'a* (allégeance) de

23. Ibn Sa'd, *Aṭ-ṭabaqāt al-kubrā*. Taḥqīq 'Iḥsān 'Abbās (Bayrūt: Dār Ṣādir, 1968), vol. III, 485; vol. VIII, 126; 'Abd Allāh ibn Muslim ibn Qutayba ad-daynūrī, *Kitāb al-Ma'ārif*. Taḥqīq Tharwat 'Ukāsha (Al-Qāhira: Dār al-Ma'ārif, 1960), 274; Aḥmad ibn 'Abd Rabbih al-Andalusī, *Al-'Iqd al-Farīd*. Taḥqīq 'Abd al-Majīd at-tarḥīnī (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1983), 116-7; Ibn 'Asākir al-shāfi'ī, *At-Tārīkh al-kabīr*. 'Unia bi tartībih wa tashīhihi 'Abd al-Qādir Afandī Badrān (Dimashq: Maṭba'at Rawḍat al-Shām, 1332 h.), 37-44; Al-Qarmānī, *Akhbār ad-duwal*, 433.

24. Al-Qarmānī, *Akhbār ad-duwal*, 31.

25. Luṭfi Būshntūf, *Al-'ālim wa as-Sultān; dirāsa fī intiqāl al-ḥukm wa muqawwimāt al-mashrū'iyya: al-'ahd as-Sa'dī al-awwal*. Silsilat 'utrūḥāt wa rasā'il (Ad-dār al-Bayḍā': Manshūrāt Kulliyat al-'Ādāb wa al-'ulūm al-'insāniyya, Jāmi'at al-Ḥasan at-thānī 'Ain as-shuq, 2004), 283-95, 326-8.

la ville sainte de Fès; de même une nouvelle coutume voudra que les actes d'allégeance soient accrochés sur la *kaswa* du sanctuaire de Mūlāy 'Idrīs.

Il reste à ne pas négliger l'importance spirituelle et politique des titres sultaniens dont le plus important est celui de "Serviteur des deux saints sanctuaires." Les acteurs des événements évoqués plus haut étaient conscients que l'attribution du titre était un grand enjeu politique. Selon le témoignage d'un sultan mamelouk déchu, "le titre, comme la frappe de la monnaie et le prêche du vendredi au nom du sultan, avait un seul but: être souverain de tous ses pairs!"²⁶

Plus encore, l'invention de trois lieux de mémoire, centrés autour de trois saints-patrons, reflétait un souci de taille, à savoir sauvegarder et préserver l'héritage socio-culturel dans trois *aṭrāf* ("confins") du monde certes, mais situés aux carrefours d'espaces géo-civilisationnels qui allaient transformer le monde en l'introduisant dans la dynamique de ce que le courant de l'histoire-monde appelle la première mondialisation. Ainsi les lieux sacrés jouent comme ailleurs un rôle non négligeable dans la consolidation des États-empires; ils les stimulent aussi pour mobiliser leurs potentiels matériels et symboliques afin de s'imposer dans des contextes qui comportent des risques de différentes natures.

"Mazār al-Sharīf" dans la capitale Hérat symbolisait à l'époque les ambitions de l'empire perse timouride du XV^e siècle qui, après une période très mouvementée, devint un lieu où divers savoirs étaient cultivés, et qui font penser à un second âge d'or de la civilisation musulmane, désigné par le terme de "Renaissance timouride." Ce lieu de pèlerinage va justement connaître son âge d'or sous le règne du sultan Ḥusayn Mīrzā Bāyqarā, avec la naissance de l'art timouride. Ce même sultan était un grand mécène qui accueillit des lettrés célèbres, des poètes et des miniaturistes. De même, le complexe sacré 'Abū 'Ayyūb al-'Anṣārī va connaître à son tour une prospérité qui s'est prolongée dans le temps, et devint un des hauts lieux d'Istanbul; celle-ci prit l'allure d'une grande métropole, ce qui coïncida avec l'émergence de l'empire ottoman en tant que pôle de la mondialisation. La description détaillée que Ḥasan al-Wazzān (Léon l'Africain) consacra à Fès atteste clairement les ambitions d'une ville ayant des dimensions d'une métropole, dans une conjoncture marquée par l'arrivée des exilés andalous²⁷... Dans l'ensemble, dans une

26. Aḥmad ibn Zanbal ar-Rammāl, *ʿĀkhiratu al-mamālik aw wāqīʿatu as-sulṭān al-ghūrī maʿa Salīm al-ʿuthmānī*. Taḥqīq ʿAbd al-Munʿim ʿĀmir (Al-Qāhira: ʿAl-hayʿa al-miṣriyya al-ʿamma li al-kitāb, 1998), 243.

27. Jean-Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, Nouvelle édition traduite de l'italien par A. Épaulard, et annotée par A. Épaulard, Th. Monod, H. Lhote et R. Mauny (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1956), vol. I, 157-273.

conjoncture marquée par le décloisonnement de notre planète, chaque espace-monde s'est doté de ses propres centres spirituels et culturels.

2. Le Maroc vu d'ailleurs: présence et connaissance

Dans le témoignage vivant d'un historien égyptien,²⁸ qui mentionne les événements dramatiques qui accompagnèrent l'entrée des troupes ottomanes du sultan Sélim dans la Syrie, l'Égypte et le Hedjaz au début du XVI^e siècle, un récit fait une véritable autopsie du système mamelouk. L'auteur constate deux faits révélateurs.

Le premier est que les Mamelouks ont rejeté de manière catégorique l'usage des armes à feu pendant deux moments critiques, la bataille de Marj Dābiq en 1516 et celle de Raydāniyya l'année suivante. Les sultans et les princes mamelouks privilégiaient alors les traditions chevaleresques qui représentaient selon eux le véritable héroïsme et reflétait la véritable virilité. Les canons et les fusils étaient à leurs yeux des armes exprimant lâcheté et impuissance. De plus, ils croyaient que la religion interdit le recours aux canons et fusils et que leur usage serait une hérésie sans fondement dans la Sunna et un stratagème utilisé par les infidèles pour vaincre les musulmans et attiser la discorde entre eux. Selon eux, l'Islam interdit de tirer sur un musulman avec une arme à feu, sous peine de s'exposer à la punition divine dans l'au-delà.²⁹

Le deuxième est la participation des négociants marocains au trafic mondial des armes à feu au tournant du XVI^e siècle. L'historien-témoin égyptien nous décrit une scène réunissant le sultan mamelouk Ashraf Qānsūh al-Ghūrī et un marchand marocain d'armes, plus précisément de fusils, à la veille de la bataille décisive de Marj Dābiq au nord d'Alep en 1516. Le marchand proposa au sultan d'acheter ses articles d'armes à feu, en l'informant que les fusils ont fait leur apparition au pays de Venise et sont utilisés par toutes les forces militaires arabes et non arabes/“Roums.” Exécutant une demande du sultan, le marchand apprit à l'un des mamelouks comment manipuler le fusil. On s'attendait à ce que le sultan soit surpris par la force et l'intensité mortifère de l'arme, mais curieusement il n'apprécia nullement le résultat et refusa l'offre du marchand marocain, sous prétexte que le recours à cet armement conduira à l'abandon de la Sunna islamique et à l'adoption de celle des chrétiens. Le sultan mit fin à la scène en récitant le verset coranique: “Si Allah vous donne

28. Aḥmad Ibn Zanbal, surnommé ar-Rammāl, décédé après 960/1554, a vécu sous les Mamelouks et travaillé dans leur administration militaire. Avec Ibn 'Iyās, c'étaient les seuls historiens égyptiens qui ont décrit les événements du conflit mamelouk-ottoman. On le considère à la fois comme historien et témoin oculaire.

29. Ibn Zanbal ar-Rammāl, *ʿĀkhiratu al-mamālīk*, 139-40, 243-4.

son secours, nul ne peut vous vaincre.”³⁰ Quant au marchand marocain, il a commenté le comportement du sultan en prédisant sa défaite grâce à cette même arme refusée qui est le fusil.³¹ Aux yeux du marchand marocain, les mamelouks se sont créé une raison divine pour justifier leur défaite proche et attendue. Son point de vue était en réalité basé sur son expérience pratique et professionnelle, voire sur une compréhension profonde de la logique de l’histoire.

S’agit-il de cas particuliers, difficilement intelligibles, et qui font penser à une possible présence du Maroc dans un monde globalisé, à une possible connaissance marocaine des enjeux d’un siècle long et occupant une position de charnière? Sûrement pas. Selon des actes adoulaire conclus à Fès au XVI^e siècle, des négociants de cette ville avaient l’habitude de se déplacer entre le Maghreb et le Machrek durant de longues périodes et de manière continue et intermittente.³² Et bien avant, lorsque Vasco de Gama et ses hommes arrivèrent au sous-continent indien après un long périple épique à la fin du XV^e siècle, ils étaient étonnés de rencontrer dans le port de Calicut deux musulmans du Maghreb qui connaissaient les langues de la Castille, de Gênes et du Portugal. Ils ne s’attendaient pas à entendre leurs langues parlées dans des contrées aussi lointaines, et par des étrangers en termes d’ethnicité et de culture. Plus encore, la discussion entamée entre les deux parties montre clairement que les deux maghrébins avaient une connaissance approfondie de la concurrence entre la Castille, Venise, la France et le Portugal, sur les routes et les marchés des épices et des pierres précieuses dans la péninsule indienne et au-delà. L’un des deux maghrébins, appelé Monçaide Castanhera Boutaibo (سعيد القسطلبي بوطيب), accompagna Vasco de Gama, lui rendit de nombreux services et mourra au Portugal à la fin de l’expédition.³³ D’autre part, une carte arabe réalisée au Maghreb vers la fin du XVI^e siècle représentait l’Océan Indien avec précision. Le cartographe maghrébin, Muḥammad ibn ‘Alī Chérif Sfaxi, divisa cet océan en plusieurs mers: Mer d’Al-Qulzum (mer rouge), Mer de Perse, Mer d’Inde et Mer de Chine.³⁴ Cette répartition descriptive

30. Verset 160 de la sourate ‘*Āl ‘Imrān*.

31. Ibn Zambal ar-Rammāl, ‘*Akhiratu al-mamālīk*, 140.

32. Toru Miura & Kentaro Sato (eds.), *The Vellum Contract Documents in Morocco in Sixteenth to Nineteenth Centuries*, part. I (Tokyo: The Toyo Bunko, 2015).

33. Alvaro Velho, *Journal du voyage de Vasco da Gama en 1497*, traduit du portugais par Arthur Morelet (Lyon: Luis Perrin, 1864), 40-1, 122; Robert Finley, “Crisis and Crusade in the Mediterranean: Venice, Portugal and the Cape Route to India (1498-1509),” *Studi Veneziani* 28 (1994): 46.

34. Il s’agit de la carte dite “*Šūrāt al-‘Arḍ*” (“L’image de la terre”), dessinée en une seule pièce sur une peau d’animal, et conservée à la Bibliothèque Nationale de Paris. Il s’agit de la carte dite “*Šūrāt al-‘Arḍ*” (“L’image de la terre”), dessinée en une seule pièce sur une peau d’animal, et conservée à la Bibliothèque Nationale de Paris. Ḥusayn Mu’nis, ‘*Aṭlas tāriḫ al-‘Ālam* (Al-Qāhira: Dār Az-Zahrā’ li al-‘i’lām al-‘arabī, 1987), 22-3, carte no 23; Sanjay Subrahmanyam, “Océan Indien: Un cœur du monde,” *L’Histoire* 437-438 (juillet-août 2017): 42.

témoigne d'une connaissance détaillée, basée sur une vue directe de cet espace géo-historique supposé lointain à l'époque. En d'autres termes, les voisins maghrébins du Portugal connaissaient de longue date le Pacifique, où se jouait le destin du monde, et qui n'est devenu que très tardivement une découverte portugaise!

Ainsi le XV^e siècle-monde du Maroc nous offre l'opportunité de revoir la perception de notre XVI^e siècle, d'expliquer autrement l'avènement de l'État chérifien, l'introduction "inattendue" de l'arme à feu et de la canne à sucre, et l'ambition de construire un vaste empire s'étendant du Soudan à l'Andalousie, voire même au-delà...

Œuvrer à ce que "le Maroc s'explique par le Monde," c'est là un exercice qu'on peut appliquer à d'autres aspects de l'histoire de ce pays. Et comme nous l'avons suggéré ailleurs,³⁵ l'histoire-monde, en tant qu'approche nouvelle et pluridisciplinaire, nous permet une nouvelle compréhension de notre "roman national" et une remise en cause de l'interprétation historique dominante. L'histoire-monde pourrait être le moyen de reprendre contact avec la recherche internationale, et d'y contribuer probablement à partir d'une perspective liée à une expérience particulière dans le temps et dans l'espace. Ainsi pratiquer l'histoire-monde serait un moyen de repenser l'histoire du Maroc.

Bibliographie

- 'Abū al-'aynayn, Fahmī Muḥammad. *'Afghānistān bayna al-'ams wa al-yawm*. Al-Qāhira: Dār al-kitāb al-'arabī li aṭ-ṭibā'a wa an-nashr, 1969.
- Al-mālistānī, 'Aḥmad 'Akhilāqī. *At-tārīkh as-siyāsī li as-shī'a fī 'Afghānistān*. Nashru al-mu'allif, 2001.
- Al-Qarmānī, Aḥmad ibn Yūsuf. *Akhbār ad-duwal wa 'Āthār al-'uwal*. Dirāsāt wa taḥqīq Fahmī Sa'd wa Aḥmad Ḥaṭīf. Bayrūt: 'Ālam al-kutub, 1992.
- Annales. Histoire, Sciences Sociales* 1 (janvier-février 2001).
- Boucheron Patrick (dir.). *Histoire du monde au XV^e siècle*. Paris: Fayard, 2009.
- Brignon, Jean, Abdelaziz Amine, Brahim Boutaleb, Guy Martinet, Bernard Rosenberger, et Michel Terrasse. *Histoire du Maroc*. Paris-Casablanca: Hatier-Librairie Nationale, 1967.
- Būshntūf, Luṭfī. "Al-Maghrib 'alā 'atabati al-ḥadātha: qirā'a bi az-zaman al-iḥtimālī." *Al-Majalla al-iliktrūniyya Ribāṭ al-kutub*, yanāyr 2014.
- _____. *Al-'ālim wa as-Sulṭān; dirāsa fī intiḳāl al-ḥukm wa muqawwimāt al-mashrū'iyya: al-'ahd as-Sa'dī al-awwal*. Silsilat 'utrūḥāt wa rasāil. Ad-dār al-Bayḍā': Manshūrāt Kulliyat al-'Ādāb wa al-'ulūm al-'insāniyya, Jāmi'at al-Ḥasan at-thānī 'Ain as-shuq, 2004.

35. Luṭfī Būshntūf, "Al-Maghrib 'alā 'atabati al-ḥadātha: qirā'a bi az-zaman al-iḥtimālī," *Al-Majalla al-iliktrūniyya Ribāṭ al-kutub*, yanāyr 2014; Ibid, *L'événement du point de vue de l'histoire-monde: L'avènement de l'Etat chérifien au Maroc*, en arabe, conférence donnée à la Médiathèque de la mosquée Hassan II à Casablanca, 25 mars 2015.

- _____. *L'événement du point de vue de l'histoire-monde: L'avènement de l'État chérifien au Maroc*, en arabe, conférence donnée à la Médiathèque de la mosquée Hassan II à Casablanca, 25 mars 2015.
- Finley, Robert. "Crisis and Crusade in the Mediterranean: Venice, Portugal and the Cape Route to India (1498-1509)." *Studi Veneziani* 28 (1994): 45-90.
- Gruzinski, Serge. *Les quatre parties du monde: histoire d'une mondialisation*. Paris: La Martinière, 2004.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World civilization*. Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Ḥusayn, Karīm. "Riwāyatun Afghāniyya tatahaddathu 'an marqadin li al-'imām 'Alī bi mazār sharīf." 19 'uktūbr 2006, <https://www.aljazeera.net>.
- Ibn 'Abd Rabbih al-Andalusī, Aḥmad. *Al-'Iqd al-Farīd*. Taḥqīq 'Abd al-Majīd at-tarḥīnī. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'ilmiyya, 1983.
- Ibn 'Asākir as-shāfi'ī. *At-Tārīkh al-kabīr*. 'Unia bi tartībīhi wa tashīḥīhi 'Abd al-Qādir Afandī Badrān. Dimashq: Maṭba'at Rawḍat al-Shām, 1332 h.
- Ibn Qutayba ad-daynūrī, 'Abd Allāh ibn Muslim. *Kitāb al-Ma'ārif*. Taḥqīq Tharwat 'Ukāsha. Al-Qāhira: Dār al-Ma'ārif, 1960.
- Ibn Sa'd. *Al-tabaqāt al-kubrā*. Taḥqīq 'Iḥsān 'Abbās. Bayrūt: Dār Sādir, 1968.
- Ibn Zabal ar-Rammāl, Aḥmad. *'Ākhiratu al-mamālīk aw wāqī'atu as-sultān al-ghūrī ma'a Salīm al-'uthmānī*. Taḥqīq 'Abd al-Mun'im 'Āmir. Al-Qāhira: 'Al-hay'a al-miṣriyya al-'amma li al-kitāb, 1998.
- Jean-Léon l'Africain. *Description de l'Afrique*. Nouvelle édition traduite de l'italien par A. Épaulard, et annotée par A. Épaulard, Th. Monod, H. Lhote et R. Mauny. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve, 1956.
- Kably, Mohammed (dir.). *Histoire du Maroc: Réactualisation et synthèse*. Rabat: Institut Royal pour la Recherche sur l'Histoire du Maroc, 2011.
- Laroui, Abdallah. *L'histoire du Maghreb: Un essai de synthèse*. Paris: Maspéro, 1976. *Le Débat* 154 (mars-avril 2009).
- Loiseau, Julien. "De l'Asie centrale à l'Égypte: le siècle turc." In *Histoire du monde au XV^e siècle*, Patrick Boucheron (dir.), 33-51. Paris: Fayard, 2009.
- McNeil, William H. *Rise of the West: A History of the Human Community*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.
- Miura, Toru & Kentaro Sato (eds.). *The Vellum Contract Documents in Morocco in Sixteenth to Nineteenth Centuries*, part. I. Tokyo: The Toyo Bunko, 2015.
- Mu'nis, Ḥusayn. *'Atlas tārikh al-'Ālam*. Al-Qāhira: Dār Az-Zahrā' li al-'ilām al-'arabī, 1987.
- Romain, Bertrand. *L'histoire à part égales*. Paris: Seuil, 2011. *Sciences Humaines* 185 (août-septembre 2007).
- Subrahmanyam, Sanjay. "Océan Indien: Un cœur du monde." *L'Histoire* 437-438 (juillet-août 2017): 42-51.
- Velho, Alvaro. *Journal du voyage de Vasco da Gama en 1497*. Traduit du portugais par Arthur Morelet. Lyon: Luis Perrin, 1864.

العنوان: تاريخ-عالمي للمغرب

ملخص: عرفت كتابة تاريخ المغرب تراكما هاما منذ اختراق مرحلة الحماية، لكنها كتابة خضعت فيما بعد لقراءة "وطنية"، حولتها إلى سرد شبه مستقل عن ماجريات التاريخ الكوني، إذ وقع تفسير تاريخ المغرب في الغالب بوقائعه وأحداثه الداخلية أي بصيرورته الخاصة. وتجسد هذه الكتابة اليوم نفسها في حاجة إلى إعادة تفكير وإنتاج فهم جديد، من خلال ربط تاريخ المغرب بالمتغيرات الكونية مهما بعدت، وباعتماد رؤية من خارج مجاله الحدوثي والمعرفي. ويتيح التيار الأنجلو-سكسوني المعروف بـ"تاريخ العالم"، بمقارنته الشاملة وأسئلته المغايرة وغاياته الملائمة، إمكانية كتابة تاريخ للمغرب "مترباط" ومفتوح على إمكانية "التقاسم".

وتقتصر هذه "الورقة-التمرين" على تناول ثلاثة جوانب، هي العلاقة غير المكتملة بين تاريخ المغرب وتاريخ العالم، والتعريف بموضوع "تاريخ العالم" ومقارنته، والبحث عن رؤية جديدة للمغرب لحظة العولمة الأولى. وتعتمد الورقة أمثلة ونماذج تسمح بإعادة النظر في بعض المقولات المتداولة في منتج تاريخ المغرب، ومنها بالأساس تلك المتعلقة ببعض المحطات والقضايا الهامة والحاسمة، من قبيل قضايا العزلة والانفتاح، وبناء المشاريع الإمبراطورية، والوعي بالمتغيرات الكونية، والتنافس بين المشروعات والخلافة، والسعي إلى تملك مستجدات الوقت.

الكلمات المفتاحية: تاريخ العالم، المسرد الوطني، الأماكن والوجوه المشتركة، المغرب بعين خارجية، زمان عولمة.

Titre: Une histoire-monde pour le Maroc

Resumé: L'écriture de l'histoire du Maroc a connu une accumulation importante depuis la percée de la période coloniale. Mais cette écriture a ensuite fait l'objet d'une lecture "nationale," qui l'a transformée en un récit semi-indépendant des événements de l'histoire universelle, expliquée principalement avec ses faits et événements internes, c'est-à-dire avec son propre devenir. Aujourd'hui cette écriture a besoin d'être repensée afin de produire une nouvelle compréhension, en construisant des liens entre l'histoire du Maroc et les mutations universelles si lointaines qu'elles soient et en adoptant une vision extérieure à son espace événementiel et cognitif. Le courant anglo-saxon, appelé World History, avec son approche globale, ses questions différentes et ses objectifs appropriés permet d'écrire une histoire du Maroc "connectée" et "partagée."

Cet article-exercice se limite à trois aspects, à savoir la relation inachevée entre l'histoire du Maroc et l'histoire du monde, la définition du courant World History en tant que sujet et approche et la quête d'une nouvelle vision du Maroc au temps de la première mondialisation. L'article traite des exemples et des modèles qui permettent de repenser certaines hypothèses circulant dans le "produit" historique du Maroc, telles que les questions d'isolement et d'ouverture, la construction de projets impériaux, la sensibilisation aux mutations universelles, la concurrence entre les projets créatifs et l'appropriation des nouveautés d'un temps charnier.

Mots-clés: *World History*, récit national, lieux et figures partagés, le Maroc vue d'ailleurs, l'espace-temps d'une mondialisation.

Título: Una historia-mundo para Marruecos

Resumen: La redacción de la historia de Marruecos conoció una importante acumulación desde la época del Protectorado. No obstante, esta redacción pasó a ser objeto de una lectura

“nacional” que la convirtió en una narrativa semi-independiente de los acontecimientos de la historia universal, explicada principalmente a través de hechos y sucesos internos, esto es, a través de su propio porvenir. Hoy en día esta redacción necesita una nueva reflexión y una nueva forma de comprensión a través de la vinculación de la historia de Marruecos con los cambios mundiales –por muy distantes que sean–, adoptando una perspectiva situada fuera del campo de los acontecimientos y los conocimientos. La corriente anglosajona, conocida como “Historia del Mundo,” gracias a su aproximación global, sus diferentes interrogantes y sus objetivos adecuados, brinda la posibilidad de escribir una historia de Marruecos “encadenada” y “compartida.”

Este artículo-ejercicio se limita a tres aspectos: examinar la relación incompleta entre la historia de Marruecos y la historia del Mundo, dar a conocer la corriente de la “Historia del Mundo” en tanto que tema y aproximación, así como buscar una nueva visión de Marruecos en los tiempos de la llamada “Primera Globalización.” Para ello, este artículo se apoya en ejemplos y modelos que permiten revisar algunas afirmaciones comunes en la producción sobre la historia de Marruecos, particularmente aquellas relativas a algunos hitos históricos y algunas problemáticas importantes y decisivas como las que abordan el tema del aislamiento y la apertura, la construcción del proyecto imperial, la conciencia de los cambios en el Mundo, la rivalidad entre las legitimidades creativas y la aspiración a poseer las novedades del momento.

Palabras clave: *World History* (Historia del Mundo), narrativa nacional, lugares y figuras compartidos, Marruecos visto desde fuera, espacio-tiempo de una globalización.