

## La division coloniale du Monde à l'épreuve du voyage: deux Marocains à Paris en 1845 et 1919

In: Genèses, 35, 1999. pp. 31-64.

### Résumé

■ Alain Roussillon: La division coloniale du Monde à l'épreuve du voyage: deux Marocains à Paris en 1845 et 1919/ 1945-1919. Dans l'intervalle entre ces deux dates, le Maroc est passé du statut d'Etat indépendant à celui de protectorat. Ce processus est saisi ici à travers les recompositions du langage et celles des représentations de l'espace: émergence d'un vocabulaire administratif et gestionnaire qui accompagne la redéfinition des fonctions assignées à l'État - en l'occurrence l'administration coloniale française.

### Abstract

The colonial Division of the World put to the Test of Travel: two Moroccans in Paris in 1845 and 1919. 1945-1919. In the interval between these two dates. Morocco lost its status as an independent country and became a protectorate. The process is grasped here through decomposed language and representations of space. The emergence of an administrative, managerial vocabulary accompanied the redefinition of the functions assigned to the state - in this case, the French colonial administration.

---

Citer ce document / Cite this document :

Roussillon Alain. La division coloniale du Monde à l'épreuve du voyage: deux Marocains à Paris en 1845 et 1919. In: Genèses, 35, 1999. pp. 31-64.

doi : 10.3406/genes.1999.1566

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes\\_1155-3219\\_1999\\_num\\_35\\_1\\_1566](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1999_num_35_1_1566)

---

LA DIVISION  
COLONIALE  
DU MONDE  
À L'ÉPREUVE  
DU VOYAGE:

DEUX MAROCAINS À PARIS

EN 1845 ET 1919

« Reconnaître l'universel, c'est en réalité  
se réconcilier avec soi-même. »

Abdallah Laroui, L'idéologie arabe contemporaine

« Voyages, coffrets magiques aux promesses rêveuses,  
vous ne livrerez plus vos trésors intacts. »

Claude Lévi-Strauss, Tristes tropiques

**Alain Roussillon**

La prise d'Alger par les troupes du général Bourmont, en juillet 1830, apparaît à plus d'un titre comme le moment d'une rupture fondamentale dans l'historicité vécue du Maghreb et du monde musulman. Rupture dans l'ordre des représentations du cours des choses et de l'Histoire dont sont porteuses des sociétés en passe de se découvrir « colonisables » : la chute d'Alger prolonge la perte d'*al-Andalus* mais en lui donnant un sens et des enjeux nouveaux – irruption de l'Occident « chrétien » non plus aux marges du *Dâr al-islâm* (litt. la maison de l'islam) mais à son cœur même, comme aux temps de l'occupation de la Palestine par les Croisés. Si la perte de l'Espagne musulmane avait été le résultat d'une *reconquista* par ceux-ci de terres prises aux chrétiens et que les musulmans, désunis, n'avaient pas su défendre et conserver, la perte de l'Algérie apparaît comme celle d'une terre

1. Le récit de voyage (*rihla*, pl. *rihlât*) est un « genre littéraire » anciennement constitué dans la langue arabe – ainsi qu'en persan et en turc – géographie et de ce qu'il est convenu de désigner comme la culture d'*adab* – culture de l'« honnête homme », si l'on veut. De Sindbâd le marin à Ibn Batûta, le personnage du voyageur, lettré, commerçant, aventurier et bien souvent mystique fait figure de paradigme de l'expansion de la civilisation arabo-musulmane et de sa projection au-delà d'elle-même : voir André Miquel, *La géographie humaine du monde musulman*, Paris, Mouton, 1967. Cette écriture, qui s'était passablement codifiée, connaît un nouveau départ, en particulier en Égypte et au Liban, et de nouvelles destinations, à partir du deuxième tiers du XIX<sup>e</sup> siècle, dans le contexte de ce que l'on pourrait

## DOSSIER

*L'Europe vue d'ailleurs*

Alain Roussillon  
*La division coloniale du Monde  
à l'épreuve du voyage :  
deux Marocains à Paris  
en 1845 et 1919*

désigner comme la *reconfiguration coloniale du monde*, où le voyage, si lointain soit-il, débouche dorénavant le plus souvent sur le constat de l'occidentalisation irrémédiable du monde. Voir Anouar Louca, *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Didier, 1970; Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, New York, W. W. Norton & Co, 1982; tr. fr., *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Paris, La Découverte, 1984.

2. Voir Jocelyne Dakhli, « Dans la mouvance du Prince : la symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb », *Annales : économies, sociétés, civilisations*, 43<sup>e</sup> année, n° 3, 1988.

3. Que le Maroc n'ait jamais été ottoman est l'un des motifs de « fierté » les plus constants de l'historiographie marocaine contemporaine, ce qui permet de souligner, en contrepoint, la continuité de l'État marocain depuis la première fondation idrisside, au VIII<sup>e</sup> siècle de notre ère. Voir, par exemple, Jacques Gagne, *Nation et nationalisme au Maroc*, Rabat, Publications de l'IURS, 1988. Sur cette question des frontières, Daniel Nordman, *Profil du Maghreb. Frontières, figures et territoires (XVIII-XX<sup>e</sup> siècle)*, Rabat, université Mohammed V, 1996.

4. Moins peut-être la capacité du pouvoir central à imposer et à faire respecter son autorité, notamment en matière de prélèvements, que sa capacité à tolérer une insubordination, notamment fiscale, qui ne remette pas en cause sa tutelle éminente – ce que l'on désigne, au Maroc, comme la *siba*, insoumission de l'intérieur. Sur cette notion, Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*, Rabat, Centre culturel arabe, 1993, (1<sup>re</sup> éd., Paris, Maspero, 1977), pp. 126 et suiv.

«substantiellement musulmane», appartenant en propre et de plein droit à la temporalité inaugurée par la révélation muhammadienne. Il va dès lors s'agir, pour les témoins de ce cataclysme, d'énoncer le système des causalités qui font qu'a pu s'établir la supériorité – militaire, technologique, civilisationnelle... – des «impies» sur les «croyants», faisant du monde, selon le lieu commun de la littérature de voyage de cette période<sup>1</sup>, «le paradis des premiers et l'enfer des seconds»: tout à la fois dire ce que les Français *font* en Algérie – pourquoi ils y sont et l'avenir qu'ils lui réservent – et désigner les ressorts d'une possible contre-attaque. Rupture dans l'ordre des représentations spatiales: l'avènement d'une «Algérie française» au cœur des territoires musulmans du Maghreb pose de façon radicalement nouvelle la question de la *territorialisation* des «entités» politiques voisines du pouvoir non-musulman établi par les Français à Alger – ce que nous nous sommes, depuis, habitués à désigner comme le «Maroc» et la «Tunisie». Non que le sultanat alaouite itinérant entre les différentes capitales de ses États – Fès, Meknes, Marrakech, Rabat<sup>2</sup> – n'ait eu très tôt une claire représentation de l'étendue et des limites de son territoire, jalousement défendu tant contre les empiétements et pressions européennes que contre la logique hégémonique du système ottoman<sup>3</sup>. Mais il ne s'agissait pas tant de «frontières», au sens administratif ou politico-juridique, que des limites territoriales, nécessairement floues et mouvantes, d'une allégeance<sup>4</sup>. L'épisode désigné comme la *bay'a* de Tlemcen – déclaration d'allégeance des habitants de cette ville au sultan marocain, au lendemain du débarquement français à Alger – illustre la façon nouvelle dont va être posée la question de frontières devenues proprement «politiques»: d'une part, Tlemcen appartenait indiscutablement, avant l'irruption des Français, à l'espace contrôlé par le régime ottoman au pouvoir à Alger et accepter sa *bay'a* risquait d'entraîner le sultan dans une confrontation ouverte avec les nouveaux maîtres de l'Algérie dont il ne voulait à aucun prix, comme en attestent son soutien pour le moins mesuré puis son lâchage de l'émir 'Abd al-Qâdir en 1844; mais d'autre part, refuser l'allégeance des musulmans de Tlemcen exhibait les limites de l'«émirat des croyants» (*imâra al-mu'minîn*) revendiqué par le Sultan-Chérif alaouite contre le califat ottoman au moment même où celui-ci faisait la preuve de son incapacité à défendre le territoire des musulmans. L'incapacité politique et militaire du sultan à répondre positivement à la demande de protection des gens de Tlemcen et l'illégitimité fondamentale de son

abstention déboucheront sur ce qu'A. Laroui identifie comme une « crise de conscience dans la classe cléricale et une crise politique à l'intérieur du Makhzen *qui changèrent la nature même du régime politique marocain* »<sup>5</sup>. On est ici au cœur du processus dialectique d'imagination des communautés décrit par Benedict Anderson<sup>6</sup>, où l'État colonial, à travers le jeu des dispositifs qu'il met en œuvre pour assurer son contrôle, contribue, sinon inconsciemment, du moins, à coup sûr, involontairement, à la structuration progressive de l'imaginaire du nationalisme. En l'occurrence, le nouveau sens de sa territorialisation imposé à la formation étatique marocaine – ce qui se désigne habituellement comme le *Makhzen*<sup>7</sup> – par la colonisation française de l'Algérie va susciter l'émergence de nouvelles représentations, non pas tant de la légitimité, qui reste liée au principe dynastique, que des registres mêmes de l'intervention étatique et de l'exercice du pouvoir qui vont être progressivement redéfinis, non sans que s'exerce, directement ou indirectement, la pression des intérêts et des modèles européens. Ce sont ces nouvelles représentations de l'exercice du pouvoir, articulées en termes de réforme et de souveraineté, qui vont constituer le terrain même de la revendication nationale/dynastique marocaine face aux empiètements et aux pressions européennes. C'est également sur le terrain « balisé » par ces nouvelles représentations que va s'opérer, à partir de 1912, sur la base du constat dressé par les Puissances de l'incapacité du *Makhzen* à s'auto-réformer, la prise en charge coloniale du Maroc par la France dans la forme spécifique du « protectorat ».

## Figures de l'émissaire, ou comment faire retour

D'où l'intérêt que présentent les deux relations de voyage marocaines qui fournissent la matière de la présente étude, intérêt qui tient tout à la fois à la visée même de ces textes et au contexte de leur rédaction. D'une part, comme le souligne Victor Turner, le voyage constitue en lui-même une « expérience créatrice de sens »<sup>8</sup>, création en quelque sorte redoublée par la narration qui en est faite, production *langagière* déterminée, d'une part, par les termes mêmes de la commande sociale qui préside à la rédaction, et, de l'autre, par les conventions inhérentes à un « genre littéraire », *adab al-rihlât*, ayant de longue date conquis ses lettres de noblesse dans la tradition arabo-musulmane, en général, et maghrébine, en particulier<sup>9</sup>.

5. *Ibid.*, p. 19. C'est moi qui souligne.

6. Cité par Benedict Anderson, en particulier, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.

7. Sur cette notion, *ibid.*, pp. 67. et suiv.

8. *Ibid.*, p. 65.

9. Pour ce qui est du Maroc, l'âge d'or de la *rihla* se situe dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, avec la multiplication des ambassades sultaniennes (*rihlât safâriya*) et une forte tradition de la *rihla* « retour de pèlerinage » (*rihlât hijâziya*), et se prolonge durant le premier tiers du XX<sup>e</sup>. Les *Sources arabes de l'histoire du Maroc*, compilées par Mohammed El Menoufi – Rabat, université Mohammed V. Publications de la faculté des lettres et des sciences humaines, t. II. *L'époque contemporaine*, 1989 – permettent d'identifier une trentaine de *rihlât hijâziya*, une vingtaine de *rihlât safâriya*, et une dizaine de *rihlât* à l'intérieur du Maghreb. À partir de la deuxième moitié du siècle, le genre semble quelque peu s'essouffler, alimenté pour l'essentiel par quelques journalistes et quelques romanciers (en arabe et en français), ainsi que par l'historiographe de la dynastie, Abdelwahhab Ben Mansour, qui reprend son bâton de pèlerin et son *qalam* d'auteur de *rihlât* à l'occasion de chacun des voyages importants du roi Hassan II à l'étranger, dans des textes parfois beaucoup plus « personnels » que ce à quoi l'on pourrait s'attendre.

Illustration non autorisée à la diffusion

« Bateau », L'Illustration, 28 février 1846

10. On peut se demander qui lisait ces textes dont il ne subsiste que des exemplaires uniques aux Archives royales : le souverain lui-même, à qui ils étaient destinés et sans doute ses principaux ministres. Peut-être n'étaient-ils en fait rédigés que précisément pour être archivés : mémoire du *Makhzen* qui veille à enregistrer scrupuleusement les moindres faits et gestes des serviteurs du sultans, témoignages sans cesse réitérés de leur allégeance et de leur fidélité.

11. Le texte de Saffâr a été d'abord publié en traduction anglaise par Susan Miller, accompagnée d'une introduction, sous le titre *Disorienting Encounters: Travels of a Moroccan Scholar in France in 1845-46. The Voyage of Muhammad As-Saffar*, University of California Press, 1992 ; il a seulement ensuite fait l'objet d'une publication critique en arabe par Khalid Benseghir, Rabat, Publications de la faculté des lettres, 1995, accompagnée d'une traduction de l'introduction de S. Miller. Quant au texte de Hajwi, il a fait l'objet d'une première publication en annexe

Muhammad Ibn 'Abdallah al-Saffâr (?-1881) et Muhammad Ibn al-Hasan al-Hajwi (1874-1956) ont en commun d'effectuer un périple en France sous le couvert de missions officielles, en tant que *kuttâb*-s – rédacteurs – attachés au chef d'une délégation représentant le souverain marocain, et la rédaction de leur relation de voyage fait en quelque sorte partie de leurs obligations de service. Ni l'une, ni l'autre ne sera publiée du vivant de leur auteur – elles n'étaient pas destinées à l'être<sup>10</sup> – mais elles seront dûment déposées aux archives du *Makhzen* d'où elles n'ont été exhumées que très récemment<sup>11</sup>. Ils ont aussi en commun – et ce n'est pas indifférent au propos de la présente étude – de ne connaître ni l'un ni l'autre le français.

Le premier, Saffâr, est originaire de Tétouan et apparaît comme un bon représentant de la classe marchande de cette ville qui, au moment où les pressions commerciales européennes sur le Maroc s'intensifient, constitue la principale « interface » entre le pouvoir central marocain et les représentants des intérêts européens principalement installés à Tanger. La mission qu'il accompagne à Paris, en 1845-1846, alors que Guizot est ministre des Affaires étrangères, est proprement une *ambassade*, dont l'oppor-

tunité a été âprement disputée au sein du *Makhzen*, et qui, du côté français, apparaît comme un important succès diplomatique du point de vue de la gestion de la « question marocaine »<sup>12</sup>. En fait, alors qu'un accord venait d'être conclu à Lalla Maghniya, au lendemain de la « punition » infligée à l'armée marocaine par les troupes de Bugeaud à Isly, les objectifs de celui-ci et de Guizot sont sensiblement de même nature : « en mettre plein la vue de l'autre ». Guizot prend bien soin d'exhiber aux yeux de la délégation marocaine toute la puissance des armées française en multipliant à son intention, défilés, visites d'arsenaux et démonstrations de la flotte, attentions dont les Marocains ne sont pas dupes, comme le note Saffâr :

« Il est dans leur tempérament d'aimer montrer ce qu'ils ont, et il n'est rien qu'ils ne possèdent, remarquable ou insignifiant, qu'il ne nous aient montré, comme cette [démonstration navale] : en apparence, il s'agissait de nous réjouir, mais dans la réalité, de nous effrayer et de nous intimider. Mais, par la grâce de Dieu, nous ne les craignons pas et n'avons peur que de Lui seul<sup>13</sup>. » (p. 136)

Pour la presse de l'époque, les Marocains sont les voyageurs « à la mode », attraction de la saison mondaine, que l'on produit de réception en théâtre pour le plus grand

d'un ouvrage publié par Saïd Bensaïd Alaoui. *Urubba fi mar'ât al-rihla. Sura al-akhar fi adab al-rihla al-maghribiya al-mu'āsira* (L'Europe au miroir du récit de voyage. L'image de l'autre dans la littérature de voyage marocaine contemporaine). Rabat, 1995.

12. Cette visite comportait sans doute également des enjeux de politique intérieure française et fut utilisée pour rassurer l'opinion publique, alarmée par la durée et le coût de la campagne de « pacification » de l'Algérie en laissant entendre que les buts de la politique française en Afrique du Nord étaient sur le point d'être atteints et que les opérations militaires ne dépasseraient pas le cadre de l'Algérie.

13. Il n'est pas sûr que Saffâr aurait conservé ce ton serein s'il avait su que le *Jemmapes*, à bord duquel la délégation marocaine est invitée à suivre les manœuvres de l'escadre de Toulon est ce même navire qui, deux ans plus tôt, a bombardé les villes de Tanger et d'Essaouira en représailles contre des attaques de commerçants européens.

Illustration non autorisée à la diffusion

Illustration non autorisée à la diffusion

« Remise des cadeaux », L'Illustration, 21 février 1846

plaisir des Parisiens. L'ambassadeur marocain, quant à lui, prolonge à Paris les fastes de la cour chérifienne, multipliant offrandes de chevaux et d'animaux rares – il va jusqu'à offrir cinq mille francs à distribuer aux pauvres de Paris – et les membres de sa délégation se montrent particulièrement attentifs aux honneurs rendus à leur rang, hommages répercutés sur le sultan lui-même.

Le second, Hajwi, issu d'une famille de grands commerçants de Fès, apparaît comme un bon représentant de la classe des grands oulémas de cette ville qui constituent une composante essentielle du *Makhzen*, en tant que garants – et le cas échéant contestataires – de la légitimité du pouvoir sultanien. Le voyage auquel il participe n'est plus celui d'une ambassade mais d'une *délégation* (*wafd*)<sup>14</sup> : aux côtés des représentants des autres pays membres de l'*imperium* français dont les troupes se sont illustrées sur les champs de bataille de la Grande Guerre pour défendre la patrie française en danger face à l'ennemi héréditaire, les Marocains sont conviés à assister aux célébrations du 14 Juillet et du premier anniversaire de la victoire – incontestablement un temps fort dans la consolidation de l'ordre colonial qui avait si bien joué au bénéfice de la France et de ses alliés. L'exotisme n'est plus ici que celui des uniformes des *tabors* qui défilent en

14. Encore se flattera-t-il que celle-ci soit reçue au ministère des Affaires étrangères, à l'instar de la délégation tunisienne, et non, comme les Algériens, au ministère de l'Intérieur.

*fantasia* sur les Champs-Élysées. On est bien loin des «voyageurs à la mode», et même les hommages appuyés rendus au plus haut niveau de l'État français à la valeur des combattants marocains et à la loyauté du sultan à son «alliance» avec la France semblent un peu lourds à recevoir. Hajwi n'en légitimera pas moins «l'œuvre de la France au Maroc», au point d'apparaître, du point de vue de l'écriture nationaliste de l'histoire de ce pays, comme l'un des principaux «suppôts» de la colonisation française, voire comme un archétype de la «collaboration» des élites traditionnelles, et, à ce titre, d'être «épuré» après 1956 et proprement rayé de l'histoire marocaine en dépit de l'importance majeure de sa contribution à l'émergence de la pensée réformiste au Maroc<sup>15</sup>. Dans le discours qu'il improvise, au carré musulman du cimetière de Nogent-sur-Marne, en réponse aux discours de notabilités présentes, il commence par remercier

«l'État français pour l'attention manifestée à ses fils (*awlâdiha*) [musulmans] morts à la guerre en reconnaissant leurs droits par l'attribution de cette terre pour leur servir de sépulture et en veillant à ce que soient respectés les rites de leur religion en matière de toilette mortuaire, d'ensevelissement et de prière sur les morts, [ce qui, ajoute Hajwi, autorise à espérer qu'il en ira de même dans l'avenir et que la France saura également] veiller aux intérêts de leurs enfants, de leurs frères, de leur pères survivants en leur permettant de cueillir avec elle les fruits de la victoire de la même façon qu'ils ont été brûlés avec elle aux feux de la guerre, en élevant leur pays, en les affinant (*tahdhîbahum*) et en promouvant leur éducation<sup>16</sup>.»

On peut s'interroger sur cette «filialité» qui fait que des milliers de Marocains et de Nord-Africains – ils seront encore plus nombreux durant la Deuxième Guerre mondiale – accepteront de mourir pour «un produit aussi limité de l'imagination» que l'appartenance à un empire colonial<sup>17</sup>.

Les remarques qui précèdent me permettent de préciser l'hypothèse au fondement de la présente étude : dans l'intervalle de quelque 75 ans qui sépare la rédaction des relations de voyage de Saffâr et de Hajwi, ce qui se met en place, c'est le cadre indissolublement symbolique (discursif, ou mieux *langagier*) et spatial (politico-juridique et administratif) dans lequel va s'établir la relation coloniale et s'en fixer les enjeux tels qu'ils s'énoncent *du point de vue des colonisés*. Avec Saffâr, ce que l'on peut tenter de saisir ce sont les prémisses mêmes de ce processus : émergence, dans l'ordre du langage et de la représentation spatiale, des

15. Sur cette émergence, voir A. Laroui, *Les origines sociales...*, *op. cit.*, pp. 126 et suiv. C'est seulement récemment que Hajwi a retrouvé droit de cité dans l'écriture de cette histoire à travers des thèses et travaux universitaires, indice qu'une reprise critique de l'histoire coloniale est dorénavant possible après que l'écriture nationaliste de l'histoire ait produit l'essentiel de ses effets. J'y reviendrai en conclusion de la présente étude.

16. Hajwi, *Urubba fi mar'ât al-rihla...*, *op. cit.*, p. 127.

17. B. Anderson parle, à propos de la nation, de «cette fraternité qui, depuis deux siècles, a fait que tant de millions de gens ont été disposés, non pas tant à tuer, mais à mourir pour des produits aussi limités de l'imagination», *Imagined Communities...*, *op. cit.*, p. 21. Il y aura 34 000 Marocains engagés dans la Grande Guerre, dont 9 000 y laisseront la vie et 17 000 y seront blessés. Daniel Rivet, *Lyauté et l'institution du Protectorat français au Maroc, 1912-1925*, Paris, L'Harmattan, 1996, vol. 2, p. 21.



## DOSSIER

*L'Europe vue d'ailleurs*

Alain Roussillon  
*La division coloniale du Monde  
à l'épreuve du voyage :  
deux Marocains à Paris  
en 1845 et 1919*

catégories permettant de rendre compte, tout à la fois, du nouvel ordre du monde et des registres et causalités de la *différence* entre collectivités humaines, dont les interactions ont pris un tour nouveau et inquiétant et qu'il est de plus en plus difficile de continuer à catégoriser en termes de fidèles/incroyants. Anticipation prémonitoire des bouleversements que les modes matériels et symboliques d'organisation de l'altérité européenne, saisis dans la dramaturgie du voyage, vont imposer à l'auto-saisie de l'autochtone. Quant à Hajwi, ce dont il témoigne, c'est des termes mêmes de la *résignation* à l'ordre colonial ou, si l'on veut, de la migration des catégories occidentales, françaises, d'auto-identification en même temps que l'instauration de nouvelles lignes de partage par quoi se recompose l'affirmation de la spécificité/différence identitaire. De la colonisation comme aménagement du territoire... Le paradoxe – apparent mais non anecdotique – est que Hajwi peut dorénavant se permettre d'exprimer, parfois, le plaisir qu'il lui arrive de prendre à son voyage, dans l'été du bois de Boulogne, sur les Champs-Élysées, ou dans le confort des hôtels, alors même que nombre de choses vues ou vécues dans cet environnement rebutent le *faqîh* austère et intransigeant qu'il est et qu'il demeure : le théâtre qu'il condamne comme lieu de mise en représentation du vice et de l'excès, le regard des gens dans la rue et, surtout, la nourriture qui ne cesse d'exposer au risque de transgression... À l'inverse Saffâr, alors même qu'on le sent nettement plus intéressé aux agréments de ce monde, amateur de bals et des beautés qui s'y rencontrent et qui apprécie le théâtre, s'interdit soigneusement toute expression *explicite* de ce plaisir au voyage même si celui-ci transparaît souvent entre les lignes. C'est *aussi* à rendre compte de cet apparent paradoxe que ce qui suit s'attachera.

### **Saffâr : l'inquiétante étrangeté de l'autre, ou comment la nommer**

Le premier, et non le moindre, mérite de la *rihla* de Saffâr, est peut-être de contribuer à battre en brèche le mythe, sinon de l'unité de la langue arabe, du moins de l'unicité de ses réalisations dans le temps et dans l'espace, mythe établi sur l'opposition mécanique entre des « dialectes », par définition diversifiés et mouvants, et une langue « classique », codifiée de haute époque et la même

Illustration non autorisée à la diffusion

*« L'invitation » est reproduite dans Susan Miller, Disorienting Encounters: Travels of a Moroccan Scholar in France in 1845-46. The Voyage of Muhammad As-Saffar, University of California Press, 1992, dans le texte: note 11 texte.*

## DOSSIER

*L'Europe vue d'ailleurs*

Alain Roussillon  
*La division coloniale du Monde  
à l'épreuve du voyage :  
deux Marocains à Paris  
en 1845 et 1919*

« du Golfe à l'Océan »<sup>18</sup>. Saffâr lui-même est sans conteste un lettré, reconnu comme tel dans sa société, et c'est à ce titre qu'il est attaché à la délégation de l'ambassadeur Ash'âsh – lui-même gros marchand et gouverneur de Tétouan – et c'est également à ce titre qu'il se verra confier, après son retour, l'éducation des fils du sultan<sup>19</sup>. Mais la langue arabe qu'il écrit le ferait sans doute recaler dans les écoles préparatoires et secondaires que mettent en place Mohammed Ali, en Égypte, ou les missions, en particulier protestantes, en Syrie ou au Liban, où précisément s'entame la codification qui va rendre possible la généralisation de l'arabe écrit moderne. Indépendamment de la « qualité » de l'arabe de Saffâr, ce qu'il me paraît important de souligner ici, c'est la façon dont le voyage lui-même tout à la fois révèle et suscite un trouble dans la langue.

Trouble de la fonction expressive elle-même : à commencer par la capacité de l'idiome disponible à énoncer le sens même et la finalité du voyage qui s'accomplit. Dans la lettre de mission que le sultan Moulay 'Abd al-Rahmân adresse à Ash'âsh, il charge celui-ci de le représenter en tant que *bâshâdûr* auprès de l'État des Français – le mot est emprunté à l'espagnol au détriment, pourrait-on dire, du vocabulaire disponible dans la langue arabe pour énoncer cette fonction même. Saffâr lui-même décrit le voyage auquel il participe comme une mission de représentation du souverain marocain auprès du « chef de la race des Français » – *'azîm jins al-fransîs* – dont la capitale est Paris, « mère de leurs villes et siège de leur royaume [...] et qui est, par rapport à leur autres villes dans la relation de la métropole (*hâdira*) à l'espace de la steppe (*bâdiya*: espace sauvage, non aménagé, espace de nomadisation), comme si toutes les autres villes avaient l'air désertées » (pp. 137 et 144).

18. Une unification de la langue écrite – et/ou parlée dans des situations que l'on pourrait qualifier de « formelles » – aujourd'hui désignée comme « arabe médian », n'a été rendue possible que par la diffusion massive de l'imprimé, qui n'atteint pas le Maroc avant le premier tiers du xx<sup>e</sup> siècle, et surtout la généralisation de la radio qui n'est acquise qu'à partir des années 1940.

19. Dont celle du futur Hasan I<sup>er</sup> (règne entre 1873 et 1894), grand sultan réformateur.

Durant son périple entre Marseille et Paris, la délégation marocaine est hébergée dans des établissements que les habitants du pays, nous dit Saffâr, appellent *lukanda* ou *busâda* – un mot italien et un mot espagnol préférés au français « hôtel » ou à l'arabe *fundûq*. Beaucoup plus qu'un « état de la langue », que permettrait de caractériser, entre autres, son degré de pénétration par une langue voisine – en l'occurrence l'espagnol – ces emplois me semblent désigner, comme en creux, l'absence d'un *continent de significations et de pratiques*, dont la découverte est l'enjeu même du voyage, ce qui pose en retour de

façon urgente la question de leur énonciation dans un idiome recevable par le destinataire. Plus loin, ces emplois trahissent le manque criant d'informations des voyageurs sur leur destination et sur l'Europe en général, une ignorance que Susan Miller attribue au fait que, suite à la politique de renfermement mise en œuvre par le sultan Moulay Sulaymân (1793-1822), c'est toute une génération de Marocains qui avait été privée de tout contact avec le monde extérieur<sup>20</sup>. Évoquant le grand nombre de statues de Jeanne d'Arc aperçues dans ses pérégrinations, Saffâr explique qu'il s'agit d'une « moniale (*râhiba*) qui, dans un passé lointain, s'est levée pour mobiliser les Français contre une autre race de chrétiens (*jins âkhar min al-nasâra*) qui avaient envahi leur pays »<sup>21</sup>. Une telle imprécision dans la différenciation de l'altérité européenne vaut d'autant plus d'être notée que l'Angleterre se posait, à l'époque, comme protectrice de l'intégrité du Maroc face aux appétits français.

Le problème est ici de passer de l'ordre du regard à celui de la verbalisation quand, plus que le manque des mots eux-mêmes, c'est l'articulation même du sens qui fait question. Une première « solution » est la transcription pure et simple du terme utilisé par les « indigènes », glosée dans la « langue naturelle » : les villes françaises, ou au moins les plus grandes, sont administrées par un *brîfî*, préfet, défini comme « le chef du pays » (*kabîr al-balad*), identifié par opposition à l'autorité militaire, *jalnâr* – général – *al-'askar* ; les richesses y sont produites dans des *fabrîkât*, identifiées comme « maisons des industries » (*diyâr al-sanâ'i*), où travaillent, note-t-il, de nombreuses femmes, sans que la question de ce que l'on pourrait désigner comme le « mode de production » n'affleure à aucun moment ; quant au théâtre, *al-tiâtrû*, dont il comprend bien, aidé par Tahtâwi<sup>22</sup>, la fonction sociale de divertissement et d'édification, il échoue, me semble-t-il, à rendre compte pour son lecteur de la différence entre la réalité et sa représentation, entre l'acteur et le rôle. L'autre solution réside dans le recours aux manières endogènes de nommer, mobilisées sur un mode que l'on pourrait qualifier de paradoxal : non pas tant ce que Gérard Lenclud désigne comme des « schèmes conceptuels d'anticipation qui organisent la vision »<sup>23</sup> que désignation d'une dimension d'incommensurabilité ou de différence radicale, le plus familier étant ici mobilisé à évoquer sa négation même. Ainsi, pour décrire l'immensité de Paris et l'énormité de sa

20. S. Miller, *Disorienting Encounters...*, *op. cit.*, p. 18.

21. Saffâr, *Disorienting Encounters...*, *op. cit.*, p. 130.

22. Rifâ'a Râfî' al-Tahtâwi (1801-1873), qui accompagne, en tant qu'imam, la première mission d'étudiants envoyée à Paris par Muhammad 'Ali en 1826, peut être considéré comme le fondateur de la *rihla* moderne : son *Takhîs al-ibrîz fî talkhis Barîz* (Extraction de l'or pur dans la résumé de Paris), publié en 1834, constitue la référence principale de très nombreux voyageurs ultérieurs, dont Saffâr qui n'hésite pas à démarquer des passages entiers de son texte. Le texte de Tahtâwi a été traduit par Anouar Louca, *L'or de Paris*, Paris, Sindbad, 1988. D'A. Louca voir également *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Didier, 1970.

23. Gérard Lenclud, « Quand voir, c'est reconnaître », *Enquête*, n° 1, 1995.

## DOSSIER

*L'Europe vue d'ailleurs*

Alain Roussillon  
*La division coloniale du Monde  
à l'épreuve du voyage :  
deux Marocains à Paris  
en 1845 et 1919*

population, il commence par comparer la ville à Constantinople avant d'ajouter qu'elle grouille de monde au point qu'«on pourrait se croire un jour de marché chez nous, alors qu'en réalité, il n'y a pas de marché» (p. 138). Ou encore, dans le même registre: «La ville entière est un marché puisque le commerce s'y tient dans des boutiques occupant le rez-de-chaussée des immeubles d'habitation» (p. 144). Leur roi peut être désigné comme *sultan*, il ne s'en habille pas moins «comme les autres grands de son royaume sans que rien dans son apparence ne le distingue d'eux» (p. 182).

On peut en voir une illustration dans la curieuse utilisation par Saffâr du mot *beylik* pour désigner l'État français, terme d'origine turque habituellement utilisé pour désigner l'appareil politico-administratif ottoman aux commandes en Algérie et en Tunisie avant la conquête française. S. Miller a sans doute raison de voir là l'influence des interprètes affectés à la délégation marocaine, parmi lesquels bon nombre avaient sans doute fait leurs «classes» en Algérie. Cela n'explique cependant pas pourquoi Saffâr, dans sa rédaction, ne lui substitue pas *makhzen* qui en constitue très exactement l'équivalent marocain. Il y a là, me semble-t-il, le symptôme d'un trouble de la communication qui viendrait en quelque sorte redoubler le trouble de l'expression: non encore une fois que Saffâr ne *trouve pas les mots* pour rendre compte de ce qu'il voit, mais c'est la fonction même de communication qui est mise en crise par la nécessité d'avoir à énoncer la leçon de l'«aventure européenne». Ainsi, alors qu'il comprend parfaitement la fonction pédagogique du jardin zoologique, pourquoi éprouve-t-il le besoin de décrire en détail l'éléphant ou la girafe, non pas tant comme si lui-même n'en avait jamais vu – ce qui est vraisemblable – que comme si «les Arabes» ne savaient pas ce que sont une girafe ou un éléphant ou n'en avaient jamais entendu parler? Dans le même ordre d'idées, pourquoi joue-t-il à faire semblant de ne pas même savoir ce qu'est un crucifix: alors que la délégation marocaine traversait Aix-en-Provence, nous vîmes, écrit-il:

«une immense croix en bordure d'une place [...] On y voyait la représentation d'un homme crucifié, dépouillé de ses vêtements à l'exception d'un tissu masquant les parties (*'awra-tahu*). Horrifiés par ce spectacle, nous pensions qu'il s'agissait d'un criminel exposé là [pour l'exemple]. Je m'en enquis, et l'on m'expliqua que nous étions en présence de l'objet de leur

adoration (*ma'bud*) et de la croix qu'ils révèrent. Ils prétendent qu'il s'agit [du prophète] 'Isa et que c'est son image qui est crucifiée<sup>24</sup>» (p. 124).

Mon hypothèse est ici que les leçons du voyage ne sont pas *directement* traduisibles, faute encore que se soit imposée la notion de ce que B. Anderson désigne comme «l'arbitraire du signe» – tout à la fois désacralisation de la langue et objectivation des signifiés – elle-même concomitante de la représentation d'un «temps vide et homogène» et d'une reterritorialisation des espaces dans la logique politico-administrative des «constructions nationales».

D'une part, ce qui s'effectue dans le texte de Saffâr, c'est précisément ce travail de deuil de la sacralité de la langue, dont témoignent, à un niveau de surface, les emprunts de vocabulaire, et dont l'inachèvement rend encore si difficile, si inacceptable, l'énonciation de la positivité de l'altérité. Comment, en effet, rendre compte d'une durée dont l'orientation doit si peu, en apparence, à la Providence et tant aux initiatives et au sens de l'organisation (*tadbîr*) de ceux qui en ont pris le contrôle ? D'abord, en important dans la langue la notion même de progrès, identifié comme principe d'«élévation de toutes choses (*al-taraqqi fil-umûr*), qui fait que chaque chose est en constante augmentation, ce qui les incite à affiner sans cesse leur regard (*tadqîq al-nazar*), à élargir leurs observations (*im'ân al-ta`ammul*) et à rechercher la vérité cachée de chaque chose (*istikshâf daqâ`iq al-khiffiyât*) à propos du moindre de leurs comportements» (p. 167).

L'identification de ce principe introduit à un tableau d'un système éducatif qui fait que même les femmes et les artisans savent lire et écrire, et à une classification des sciences dont les effets conjugués permettent d'identifier les systèmes de causalité à l'œuvre dans la production de la société française qui est en même temps un tableau des vertus des Français :

«Ce que nous avons vu sur notre route [entre Marseille et Paris] témoigne de l'attention (*i'tinâ`*) constante des gens de ce pays, de leur application aux affaires de leur monde (*tabassur umûr dunyâhum*), à l'amélioration de leur vie (*islâh ma'âshihim*) en même temps que de la précision de leur organisation (*itqân tadbîrhim*). Ils consacrent ainsi tous leurs efforts à l'appropriation humaine de la terre (*'imâra al-ard*) par la construction et l'agriculture<sup>25</sup>» (p. 113).

D'où l'urgence d'une dissociation des registres de l'évaluation qui seule permettra de rendre compte du

24. Suit la réitération de la version musulmane de la crucifixion d'un sosie de Jésus.

25. Au risque d'un anachronisme, j'aurais pu traduire cette dernière expression par «aménagement du territoire». Outre que je garde cette notion pour Hajwi et qu'elle ignorerait la dimension «messianique» de l'injonction divine à «coloniser» la terre, je me propose de montrer dans ce qui suit que Saffâr n'en est encore qu'à la perception de la territorialisation qui constitue la «nation moderne».

## DOSSIER

*L'Europe vue d'ailleurs*

Alain Roussillon  
*La division coloniale du Monde  
à l'épreuve du voyage :  
deux Marocains à Paris  
en 1845 et 1919*

«scandale» qui fait que le Créateur peut permettre à des impies de vivre heureux, plus heureux même que les musulmans. D'une part, les Français sont crédités de valeurs et de vertus qui sont celles-là mêmes que le Soi considère comme centrales – un sens affûté de l'honneur et de la dignité, dont témoignent la multiplication des duels, l'amour du beau langage et l'hospitalité :

«Ils ont au plus haut point le sens des bonnes manières (*al-adab al-duniyawi*), de l'élégance (*zarâfa*), de la délicatesse (*riqqa*) et de la civilité (*hadâra*), ce qui se reflète dans leur façon de parler et dans leurs discours, si bien qu'on n'entend jamais de leur part la moindre faute de langage. Ils font bon visage aux étrangers à leur religion, fussent-ils musulmans, et ne leur veulent pas de mal, comme cela arrive, dit-on, chez d'autres races de chrétiens» (p. 168).

Ajoutons que leurs femmes peuvent se voir reconnaître un certain degré de beauté – *nasîb min al-jamâl* – célébrée en vers en mobilisant les canons de la beauté endogène. Et même s'ils boivent du vin, ce qui fait partie, dit-il, des nécessités de leur vie, c'est avec modération, ceux qui en abusent s'excluant des gens de bien – *ahl al-murû`a*. De l'autre, et c'est ce qui exclue par avance tout prétention des Français au monopole sur ces vertus, leur mise en œuvre est posée comme fondamentalement dénuées de sens et de valeur dès lors qu'elles ne sont pas «totalisées» par la foi musulmane : «Ils ne sont corrompus *que* dans leur religion» (*laysû fujjâran illa fi dînihm*), écrit-il (p. 168), mais c'est ce qui lui permet de conclure, sans contradiction, à la stupidité et à l'insignifiance fondamentales de l'esprit des Français (*sakhafa 'uqulihim*), ce que veut exprimer la «non-reconnaissance» par Saffâr du calvaire d'Aix-en-Provence – désignation de l'irréductible irrationalité du fait que des gens porteurs de telles croyances aient pu faire advenir un tel niveau de civilisation. On est bien, encore et toujours, au pays des «infidèles» (*kuffâr*).

### La nation comme espace de sa territorialisation

Ce qui ne pouvait manquer d'inciter Saffâr à rechercher ailleurs le principe qui fonde objectivement l'unité de la «race» (*jîns*) française, laquelle ne saurait s'énoncer en termes religieux et qui peine à s'énoncer en termes politiques, faute sans doute d'une véritable compréhension du système politique français. Ce principe, Saffâr va l'identifier dans la territorialisation elle-même : ce qui définit la France, ce sont proprement les gestions mises en

œuvre pour la faire advenir. Ce dont nous fait témoin son texte, c'est du passage d'une représentation du monde que l'on pourrait qualifier de théocentrique ou de sacrale, à une identification, pour le moment encore « en creux », de ce que B. Anderson désigne comme « l'état de nation », une identification qui n'arrivera à terme, chez Hajwi précisément, qu'avec l'avènement du Protectorat. Le monde dans lequel Saffâr se met en route, dont l'écho se répercute dans son adresse propitiatoire (*tawti` a*) au Créateur et à son Prophète, est encore celui de la Promesse faite aux musulmans, un monde où

« Dieu est seul dispensateur du mouvement des créatures, sur terre ou sur mer, où il conduit qui Il veut vers les établissements humains (*'umrân*) ou vers les solitudes désolées, où Il favorise de Sa grâce celles parmi Ses créatures qui ont fait preuve d'entreprise de sorte que leur commerce prospère et que leurs efforts sont récompensés, un monde où Sa justice égare ceux qui sont voués à la malignité et conduit leurs affaires à la faillite [...] Un monde qu'Il a réparti entre villes et métropoles, campagnes et déserts, villages petits et grands, qu'Il a peuplé de nations (*umam*, plur. de *Umma*) de langues, de couleurs, de croyances et de religions différentes de sorte que les esprits avisés élargissent leurs horizons et que les hommes doués de raison y voient plus clair [...] Un monde qu'il a divisé entre unitaristes (*muwahhid*) et associationnistes (*mushrik*) » (p. 91).

Un monde, donc, où il est légitime de voyager et de faire des affaires et qui se structure comme espace de désobéissance ou de soumission au Commandement divin. Mais la matérialité même du voyage – à commencer par le fait d'avoir à embarquer sur « un navire que nous avaient envoyé ceux vers qui nous nous rendions, l'une de ces énormes embarcations marchant au feu qu'ils dénomment *bâbûr*, vapeur [...] dans les flancs duquel nous pénétrâmes comme on entre dans une tombe » (p. 95) – confronte le voyageur, au moins virtuellement, à une autre géographie qui est celle des rapports de forces qui se nouent autour de la Méditerranée, une mer qui se nomme, entre autres, « *bahr al-Rûm*, la mer des Roums à cause du grand nombre de pays appartenant aux Roums qui se trouvent sur ses côtes, surtout du côté nord, ou *bahr al-Shâm*, parce qu'elle se termine sur les rives du pays de Cham, ou encore la Petite mer, par opposition à l'océan que les gens du Maroc appellent la Grande mer » (p. 97).

Notons au passage la sobriété, sans déploration ni exhortation au *jihâd*, avec laquelle Saffâr évoque les positions disputées entre chrétienté et islam :



## DOSSIER

*L'Europe vue d'ailleurs*

Alain Roussillon

*La division coloniale du Monde  
à l'épreuve du voyage :  
deux Marocains à Paris  
en 1845 et 1919*

26. Il est significatif que Saffâr ne retienne pas, comme d'autres voyageurs, l'hypothèse de sociétés qui, ayant atteint l'apogée de leur puissance et de leur richesse, ne peuvent qu'entrer en décadence. Voir ce qu'écrit cet autre ambassadeur marocain, Idrîs al-'Amrâwî, qui visite la France en 1860 : « Ces merveilleuses réalisations constituent aussi le signe le plus éloquent de ce que leur civilisation a désormais atteint son apogée, qu'elle a peut-être même dépassé ce point culminant ; or la perfection est suivie par la décadence, elle est le commencement de la désagrégation. On sait que toute chose n'atteint le faite que pour redescendre. Aujourd'hui ils disent : personne n'est plus fort que nous, mais ils ont oublié comme Thamoud et Ad furent détruites, ils ne songent pas à l'histoire d'Iram aux colonnes, ils ignorent que la puissance de Dieu les observe, et qu'un peuple objet de Sa colère ne trouvera pas de protecteur. » *Le paradis des femmes et l'enfer des chevaux*, Paris, Éd. de l'Aube, 1992, pp. 60-61.

27. Saffâr, *Disorienting Encounters...*, op. cit., p. 112.

28. *Ibid.*, p. 110.

29. Et ce jusque très tard dans le XIX<sup>e</sup> siècle et encore dans les premières années du XX<sup>e</sup>. Voir Mohammed Ennaji, *Expansion européenne et changement social au Maroc, XVI<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles*, Casablanca, Eddif, 1996, pp. 93 et suiv.

« Melilla et Badis sont aux Espagnols, Oran et Alger et les territoires qui en relevaient sont aujourd'hui aux mains des Français ; sur sa rive nord, *al-Andalus*, qui se dénomme aujourd'hui Espagne, est tout entier aux Espagnols, sauf Gibraltar qui appartient aux Anglais » (pp. 99-100).

On est encore ici dans un univers que l'on pourrait qualifier de « khaldounien » – Saffâr se réfère à plusieurs reprises à l'auteur de la *Muqaddima* – où grandeur et décadence sont le lot commun des États et des dynasties, où la conquête est un mode « normal » de relation entre les peuples, et où, semble-t-il suggérer, il ne sert à rien de s'indigner ou de se lamenter sur les vicissitudes des temps. Plutôt, le voyageur marocain va s'interroger non pas tant sur ce qui fait mais sur ce qui *accroît* la puissance et la stabilité du *beylik* des Français et la prospérité de la population, à rebours précisément du modèle entropique de dégénérescence des États décrit par Ibn Khaldoun<sup>26</sup>. La perception de la France par Saffâr s'organise de part en part autour des manifestations de l'exercice même du pouvoir, repérage par le voyageur des modalités qui font advenir le pays comme *territoire* sur lequel s'exerce l'emprise de l'État et dans lequel se déploient les activités de ses habitants.

À commencer par ce qu'il désigne comme « les lois du voyage » (*qânûn al-safar*), expression tout à la fois de l'*organisation* qui prévaut dans ledit territoire et de l'*ordre* que les pouvoirs publics se donnent les moyens d'y maintenir : on peut y voyager jour et nuit sans avoir à craindre coupeurs de routes ou bandits de grand chemin du fait de la parfaite sécurité (*al-amân al-tâmm*) qui règne dans tout le pays ; d'ailleurs la plupart des villes y sont dépourvues de portes et de murailles et « l'on n'y voit personne porter les armes, sauf les soldats en cas de nécessité »<sup>27</sup> ; le voyageur n'a pas besoin d'emporter avec lui provisions ou bêtes de rechange du fait de la parfaite organisation des relais et des auberges ; le transport est chez eux une science, « les routes y sont aussi lisses et planes que le sol des maisons » et « nous n'avons jamais vu personne passer un cours d'eau à gué ou à la nage »<sup>28</sup> ; surtout, grâce au système de bornage, le voyageur peut savoir à tout moment où il est et non seulement à quelle distance mais aussi à *combien de temps* il se trouve de sa destination. Le Maroc apparaît ici comme par antiphrase : ce pays où les déplacements ne sont pas sûrs, où le voyageur doit prévoir à l'avance toute la logistique de son voyage et où, faute de ponts et de routes, l'usage même de la roue reste exceptionnel<sup>29</sup>.

Plus loin, ce qu'entrevoit Saffâr, c'est l'entreprise de remodelage de la nature elle-même dans laquelle sont engagés les Français: ils ne se contentent pas des cours d'eau existant, note-t-il, mais en creusent de nouveaux pour les besoins de l'agriculture ou du transport et il n'est pas jusqu'aux arbres qui, chez eux, ne poussent droits et alignés. Dans la perception de Saffâr, cette organisation du territoire apparaît comme le ressort même de l'action du pouvoir et comme le cadre des interactions entre le pouvoir central, le *beylik*, et les individus, fondée sur la distinction entre espace public, routes et voies de communication, et espace privé – « la terre de France (*ard Fransa*) est toute entière appropriée (*kuluha mulk*) et chacun est maître chez soi, si bien que l'on ne trouve pas, chez eux, d'hommes ou de bétail errant sur le bien d'autrui » (p. 117) – une telle transgression se payant, relève-t-il, de cinq ans d'emprisonnement.

#### Territorialisation de l'agriculture:

« S'il leur vient une récolte suffisante [de telle ou telle denrée], ils en interdisent l'entrée sur leur territoire ou la taxent lourdement pour que ceux d'entre leurs sujets (*ra'iyatihim*) qui s'adonnent à sa culture n'en soient pas affectés et ne s'en détournent, ce qui leur serait préjudiciable. Si par contre la récolte est insuffisante, ils en autorisent l'importation et abaissent les taxes » (p. 118).

#### Territorialisation du commerce:

« Les marchandises non françaises y sont rares, sauf celles qu'ils désirent se procurer parce qu'elles n'y sont pas produites ou en trop faible quantité. [Comme pour l'agriculture], si une marchandise leur vient de l'extérieur et qu'ils en disposent déjà, ils lui imposent des taxes (*'ushûr*) élevées pour assurer la diffusion (*nafâdh*) des marchandises de leur propre pays » (p. 121).

#### Territorialisation administrative:

« Chez eux, dans l'ensemble du pays de France (*bilâd fransa*), il existe 85 ou 86 départements (*iyâla*), chacun abritant une ville importante à laquelle sont rattachées les localités moins importantes. Chaque *iyâla* est placée sous le commandement de deux gouverneurs (*hâkim*), l'un militaire, dont l'autorité se limite aux troupes placées sous ses ordres, et l'autre qui commande les civils (*al-ra'iya ghayr al-askar*) et qui correspond, chez nous, aux fonctions de *caïd*, le premier ayant prééminence sur le second » (p. 112).

Au sommet, le *beylik* des Français se présente comme la somme de ces différentes territorialisations dont il tire tout à la fois ses ressources et l'essentiel de sa puissance. D'où la pertinence de la démarche qui consiste, de la part du voyageur, à faire figurer en guise de conclusion à la

## DOSSIER

*L'Europe vue d'ailleurs*

Alain Roussillon  
*La division coloniale du Monde  
à l'épreuve du voyage :  
deux Marocains à Paris  
en 1845 et 1919*

relation de son voyage une traduction poste par poste du budget de l'État français et un tableau des recettes, fiscales, douanières ou autres, qui permettent de pourvoir à ces dépenses: l'occasion pour Saffâr de passer en revue l'ensemble des rôles et des fonctions assurées par l'État dans la gestion des affaires de la collectivité, justifiant par là tout à la fois les taxes et les règlements qu'il impose à ses membres – non sans que ceux-ci n'y aient consenti au préalable par l'intermédiaire de leurs représentants à la Chambre – l'occasion peut-être aussi, à travers l'exposé de la division du travail administratif et la description des contrôles que le pouvoir impose à son propre exercice, de faire entrevoir au lecteur la différence entre l'État, c'est-à-dire, au sens moderne, les institutions, et le personnel qui en exerce les prérogatives, non pour son propre compte, mais au bénéfice du bien commun:

« Nous avons entendu dire que cette année ils ont dispensé les tribus des départements (*qabâ` il iyâlâtihim*) d'un impôt qu'elles acquittaient auparavant parce que les rentrées [du Trésor] étaient devenues suffisantes et même excédentaires. Aucun dirigeant de l'État (*ru` asâ` al-dawla*) ne pourrait, chez eux, dissimuler qu'il en est ainsi, ou ajouter ou retrancher quoi que ce soit [au budget] car les membres de la petite chambre (*al-qamara al-saghîra*) qui sont les représentants du peuple (*al-ra'îya*) s'appliquent à contrôler les ressources et les dépenses de l'État » (pp. 225-226).

Sans que la perspective en soit jamais évoquée, l'ensemble de la narration de Saffâr tend à suggérer que la transposition est possible, au territoire du soi, des modèles d'organisation que le voyage au pays des Français a permis d'entrevoir. Plus même, une telle transposition apparaît d'autant plus nécessaire et urgente que c'est dorénavant – il appartenait à la génération de Saffâr d'en prendre pleinement conscience – eu égard à la mise en application de tels principes d'organisation que s'établit la différence – et le rapport de forces – entre « eux » et « nous »:

« Le feu brûlait en nos cœurs [écrit-il après avoir assisté à un énième défilé] au spectacle de leur force et de leur contrôle d'eux-mêmes, de leur détermination et de leur organisation, alors que l'Islam est faible, que ses forces se délitent et que ses partisans sont impuissants. [Regarde] comme ils sont forts et comme ils sont résolus, comme leurs lois sont précises. [Regarde] comme ils sont mieux préparés à la guerre et plus forts que leurs ennemis, non grâce à un courage ou une vigueur particuliers, non grâce à un zèle religieux, mais grâce à cette organisation étonnante, à cette maîtrise d'eux-mêmes et à cette soumission à la loi qui, chez eux, ne souffre aucune violation » (p. 198).

Rien, en somme, qui ne se puisse approprier pour peu que les musulmans – les Marocains – travaillent à s'en donner les moyens. Une question, toutefois, reste en suspens, dont il appartiendra à la génération de Hajwi de déployer pleinement les enjeux : celle du prix à payer pour que cette appropriation soit possible et effective.

## **Hajwi: la colonisation comme aménagement du territoire**

Ce à quoi nous donne accès le texte de Hajwi, c'est, au premier chef, à la façon dont la consolidation de la division coloniale du monde – et, pour ce qui concerne le Maroc, l'établissement du Protectorat – recomposent les termes et les enjeux mêmes du voyage : ce que l'on pourrait analyser comme les effets d'une reterritorialisation du monde dont les principaux épisodes se jouent entre l'Entente cordiale, conclue en 1904 qui scelle le partage des sphères d'influence coloniale entre puissances européennes, et la Première Guerre mondiale qui va permettre aux puissances victorieuses de consolider encore leur emprise sur leurs empires respectifs. D'une part, l'indifférenciation de la saisie du monde européen comme « chrétien » ou « impie » n'est plus de saison après que les peuples colonisés eussent été engagés, même si le plus souvent à leur corps défendant, dans les grandes disputes intra-européennes, y découvrant au passage la puissance grandissante des États-Unis. De l'autre, la colonisation elle-même a imposé ses propres découpages territoriaux, dans lesquels tendent de plus en plus à s'inscrire tous les parcours possibles. J'ai évoqué dans ce qui précède les conditions du séjour de Hajwi à Paris dans le cadre d'une délégation invitée à représenter le Maroc aux célébrations de la victoire et où lui-même figure en tant que *kâtib* et, explique-t-il, en tant que représentant de Fès et de l'Orientale, au côté des représentant des autres *régions militaires* du Maroc ayant fourni des contingents envoyés sur les différents fronts de la Grande Guerre : illustration de la façon dont la sujétion coloniale investit des espaces de relations que l'on pourrait qualifier de « traditionnels » en faisant fond sur les réseaux de clientèles des notables invités en France en même temps que Hajwi, tout en les inscrivant dans une nouvelle « géographie »<sup>30</sup>. Ajoutons que le voyageur se sent dorénavant fondé à annoncer, à côté des objectifs officiels de sa mission, les intérêts

30. Les autres membres de la délégation sont le chambellan du sultan, son ministre des Finances, son responsable des promotions au sein du *Makhzen*, les pachas (gouverneurs) de Marrakech, Tanger, Rabat et al-Jadida.

## DOSSIER

*L'Europe vue d'ailleurs*

Alain Roussillon  
*La division coloniale du Monde  
à l'épreuve du voyage :  
deux Marocains à Paris  
en 1845 et 1919*

personnels qu'il poursuit dans son voyage, qui ne se réduit plus à son officialité – au risque pour lui de se retrouver en butte aux vexations ordinaires qui attendent les « indigènes » dans les métropoles coloniales.

### *Le voyage comme pédagogie de la différence*

Si Saffâr s'était trouvé confronté à une insuffisance relative de la langue endogène elle-même, c'est, de son aveu même, à un trop plein de significations que doit faire face Hajwi, qui pose le problème de la pédagogie même du voyage. Notons d'emblée que la langue imprimée, la « langue vernaculaire officielle » dont parle B. Anderson, est dorénavant bien en place et assurée de ses ressources. L'espagnol disparaît ainsi que la plupart des transcriptions phonétiques : on ne voyage plus sur un *bâbûr* mais sur une *bâhira* ; les hôtels où descend le voyageur ne sont plus des *lûkanda* ou des *bûsâda* mais des *funduq* ou des *nazl* ; les *fabrîkât* se dénomment dorénavant *masâni'* ou *ma'âmil*... L'arabe, pourrait-on dire, fait son grand retour avec une codification des façons de nommer, en particulier les objets techniques et les institutions, qui doit beaucoup aux efforts des académies de langue arabe, en particulier du Caire et de Damas. Découvrant l'annuaire dans sa chambre d'hôtel, Hajwi pourra en exprimer immédiatement la fonction en des termes compréhensibles « du Golfe à l'Océan » : « registre des noms des abonnés au téléphone (*daftar asmâ' al-mushtarikîn fil-tilîfûn*) qui permet, pour peu qu'on connaisse la langue française, de régler toutes ses affaires, commerciales ou autres, sans bouger de son lit » (p. 160).

Le problème de la communication au lecteur des leçons de son voyage ne lui paraît pas réglé pour autant. Ce dont nous fait témoins l'écriture de Hajwi, c'est d'une sorte de dédoublement de la visée même de la narration. D'une part, il s'agit pour le voyageur, de rendre compte de façon aussi « objective » que possible de la réalité de la société visitée, c'est-à-dire, précise-t-il, d'ajouter au savoir disponible : « Je parle très peu, dans cette relation, des questions relatives à la géographie ou à l'histoire ancienne ou moderne, [de la France], car, pour ces deux sciences, il existe des livres dont il est inutile de citer ici des extraits » (p. 103).

La place dégagée par l'érudition est aussitôt occupée par une *sociographie du regard* qui désigne tout à la fois la finalité et la cible de son écriture :

«J'ai décidé de rapporter ce que j'ai vu au cours de ce voyage pour l'édification (*ifâda*) des gens du Maroc qui n'ont pas eu l'occasion d'accomplir ce périple et qui ne connaissent rien de l'Europe [...], et en particulier nos oulémas qui n'ont pas fait le voyage vers ces contrées et qui en donnent une image qui, à l'expérience (*al-ikhtibâr*), ne correspond pas à la vérité (*haqîqa*)» (p. 103).

Mais d'autre part – et c'est sans doute l'aspect le plus innovant de l'écriture de Hajwi – il s'agit surtout de rendre compte du voyage précisément *en tant qu'expérience*, en tant que producteur d'«états d'âme», pourrait-on dire, dans lesquels le spectacle de l'altérité place le voyageur face à lui-même, états d'âme dont toute la question va être de préciser la valeur et les enseignements. Le voyageur, c'est-à-dire, pour Hajwi, le musulman<sup>31</sup>, dont le voyage met l'identité à l'épreuve, au double sens de «mise en danger de se perdre» et de «mise au défi de se réformer». Le problème, note-t-il, c'est que le spectacle de la nouveauté et de la diversité du monde suscite

«des états d'âme (*wijdân*) qu'on ne saurait décrire, même si ma plume et ma langue avaient toute l'éloquence et toute la verve [du monde] dans la mesure où il n'y a pas de manière de rendre justice à la description de configurations psychologiques pour lesquelles n'existe pas d'expression linguistique adéquate» (pp. 108-109).

Le principal intérêt de la *Rihla* de Hajwi réside, à mon sens, dans la façon dont il s'y prend pour dépasser ce qui apparaît moins comme un problème de «communication» que comme celui de la *qualification* des situations dans lesquelles le voyageur entre en interaction avec la réalité de l'autre. Au plan heuristique, la principale difficulté à laquelle est confrontée la sociographie du regard qu'il affiche comme méthode a à voir avec la saisie de la totalité: comment rendre compte de ce que l'on ne peut embrasser d'un seul regard et comment rendre sensible au lecteur ce qu'il ne peut visualiser et que les mots eux-mêmes semblent inaptes à saisir? Faute de pouvoir décrire Paris dans son ensemble, Hajwi *choisit* de décrire... son hôtel, «en multipliant les détails dans la mesure où on peut en dériver, sur le mode de l'analogie (*qiyâs*) et de la généralisation (*tanzîr*), une représentation globale de la civilisation parisienne dans ses différents états (*ahwâl 'umûm Pâris wa hadâratihî*)» (p. 122).

D'une part, eu égard aux services et aux activités qu'il concentre – hébergement, restauration, blanchisserie,

31. Et non le Marocain, l'Algérien ou le Tunisien dont le statut est réglé par les conditions de leur appartenance à l'ensemble français, qui leur a donné, pour la première fois une expression «positive», au sens tout à la fois de restrictive et univoque.

## DOSSIER

*L'Europe vue d'ailleurs*

Alain Roussillon  
*La division coloniale du Monde  
à l'épreuve du voyage :  
deux Marocains à Paris  
en 1845 et 1919*

services bancaires, postaux, commerciaux... – l'hôtel lui apparaît comme une sorte de microcosme de la vie parisienne, dont l'existence et le bon fonctionnement sont rendus possibles par les mécanismes mêmes qui président au déploiement de cette civilisation. De l'autre, la leçon du voyage ne peut porter qu'à condition de se méfier de l'effet produit par les mots: le rez-de-chaussée des grands hôtels, explique-t-il, est occupé par toute une variété de commerces qu'il faudrait, cependant, se garder d'imaginer sur le modèle de ceux qui se rencontrent à Fès – non pas entrepôts commerciaux mais espaces d'exposition, ce dont atteste le fait que les fabricants qui n'auraient pu trouver d'espace à louer présentent leurs produits dans des caissons de verre disséminés dans les salons de l'hôtel, voire se contentent d'en vanter les mérites en lettres d'or sur les murs de marbre de l'établissement. Et c'est parce que le défilé de la Victoire figure une sorte de métaphore de l'ordre qui règne dans la société française en même temps que de l'image qu'elle donne d'elle-même et se donne à elle-même qu'il apparaît pertinent de le décrire, comme il le fait, dans un luxe de détails:

«Le Premier ministre et ministre de la Guerre, M. Clemenceau, arriva le premier, dans une voiture automobile, sous les vivats du peuple (*al-sha'b*): Vive Clemenceau! Puis vint le président de la République, dans une calèche assez peu ornementée mais de la plus belle facture, tirée par deux chevaux bruns magnifiques, les plus beaux de tout le défilé. Lui-même avait revêtu des habits ordinaires, sans marque distinctive ni ornement particulier. Lui aussi fut accueilli par les cris de la foule: Vive Poincaré! [...] Puis il revint à sa place et salua les gens, son chapeau à la main. Puis le défilé des troupes alliées commença, soit quelques 30000 hommes qui passèrent sous l'arc de Triomphe, selon la coutume des Romains qui élevaient de tels arcs pour glorifier leurs soldats victorieux, imités par Napoléon I<sup>er</sup> qui construisit ce monument [...] Puis vint le maréchal Foch, commandant en chef des troupes des pays alliés, monté sur son cheval, avec à la main son bâton de maréchal. À ses côtés se tenait le maréchal Joffre [...]» (p. 124).

On notera la précision des identifications et des détails fournis par Hajwi à son lecteur, qui s'explique moins, me semble-t-il, par la qualité de ses informateurs ou par une plus grande familiarité avec le théâtre européen que par le fait que ce qui se déroule sous ses yeux fait désormais sens dans le cadre de causalités assignables dans les catégories endogènes de représentation,

32. Suit une liste très précise des troupes engagées dans le défilé par nationalité.

ce qui fait, précisément, que l'on peut passer des images aux mots. Ajoutons que la langue des chiffres est la seule à laquelle il semble prêt à se fier en l'absence d'image – les chiffres dont il dispose, et ceux qu'il voudrait pouvoir produire pour son lecteur, qui lui semblent *significatifs* mais qu'il laisse en pointillé dans son texte :

«L'éclairage de la voie publique se compose de 53888 réverbères fonctionnant au pétrole ou à l'électricité; le nombre des automobiles est de...; celui des policiers de...; celui des bureaux de postes, de télégraphe et de téléphone de...; la voie la plus longue, de celles qu'ils appellent boulevards, fait 4300 mètres; les voies les plus étroites ont une largeur de..., les voies moyennes de..., et les plus larges de...» (p. 118).

Au-delà des chiffres que l'état de sa documentation ne lui permet pas de produire, ce que désigne Hajwi, c'est bien ici un modèle d'organisation: ce qui fait, dit-il, que Paris – ou Londres ou toutes les autres grandes villes (*al-madâ'in al-'azîma*) – «a pu arriver à ce niveau d'expansion et de population (*hadhihi al-daraja min al-'umrân wal sukkân*)» et qui la différencie de la Bagdad de l'époque abbasside, quand, malgré ses deux millions d'habitants ou plus, et faute de cette organisation, elle n'était qu'un «conglomérat de villes contiguës» (*kânit bi-manzila mudun mutajâwira*) sans véritable unité (p. 118).

### *La colonisation comme résignation à l'universel*

Ce qui fait, à mon sens, la singularité de l'écriture de Hajwi, c'est la façon dont il réagence les termes d'un modèle d'organisation déjà identifié par Saffâr et d'autres, non plus seulement pour manifester les systèmes de causalités qui déterminent la puissance des sociétés européennes et dont l'absence condamne les sociétés «non civilisées» (*ghayr mutamaddina*) à la stagnation, mais pour désigner les conditions et les enjeux de son appropriation. Le primat du regard, sur lequel Hajwi construit la revendication d'objectivité de son témoignage sur la société française, a pour contrepartie significative ce que l'on pourrait désigner comme la «subjectivisation» des critères d'évaluation des choses vues, bifurcation stratégique par quoi le regard – et les intérêts bien compris – du Soi peut être institué comme grille de déchiffrement de l'altérité. Preuve par la beauté :

«Dieu soit loué, qui a rassemblé dans cette ville – Paris – toute la beauté terrestre, qui se manifeste avec éclat dans tout ce que l'œil peut voir [...]: sur le visage de ses habitants, dans leurs mœurs (*akhlâqihim*), dans leurs façons de s'habiller, dans leurs



## DOSSIER

*L'Europe vue d'ailleurs*

Alain Roussillon

*La division coloniale du Monde  
à l'épreuve du voyage :  
deux Marocains à Paris  
en 1845 et 1919*

demeures et leurs commerces, dans les restaurants, les hôtels, les routes... » (p. 115).

La beauté, c'est-à-dire non seulement le fait que les palais soient, en France, nombreux et imposants, mais le fait qu'ils ne soient pas le monopole des puissants et soient accessibles à l'ensemble des gens (*'umûm al-nâs*), puisque même leurs théâtres, leurs hôtels ou leurs restaurants sont des palais. La beauté, c'est-à-dire non seulement le fait que la bonne éducation et la vertu soient

« des qualités partagées (*khalq 'umûmi*) chez les Français, [mais le fait que] celles-ci s'accroissent chez les gens importants, de plus en plus marquées à mesure qu'on s'élève, la grandeur chez eux n'étant pas affaire de carrure ou de volume du turban, mais de cœur, de science et de moralité » (p. 116).

Plus loin, ce que suggère Hajwi, c'est que les options « civilisationnelles » mises en œuvre par les sociétés européennes, sanctionnées par la Providence, leur confèrent une supériorité *morale*, qui justifie la domination qu'elles imposent au reste du monde : comment s'étonner que des États qui ont créé des ministères pour les connaissances (*wizârât lil-ma'ârif*) en arrivent à « dominer les autres continents, à l'exception, note-t-il, de l'Amérique du Nord » ? À aucun moment Hajwi ne semble s'aviser – ou ne juge utile d'aviser son lecteur – de l'existence d'une possible contrepartie à toute cette beauté ou d'un prix à payer pour la production de toutes ces richesses. Classes et rapports de productions sont ignorés et la seule mention de possibles « dysfonctionnements » du modèle attribue ceux-ci aux « conséquences de cette guerre terrible [qui vient de s'achever], qui a mis à bas les piliers de la civilisation (*al-'imâra wal-tamaddun*) et de la prospérité [...] en propageant les idées bolcheviques et en épuisant les réserves d'or et d'argent détenues par les trésors des États belligérants au profit des États neutres » (p. 201).

Un conflit dont, pourtant, il ne semble à aucun moment intéressé à identifier les tenants et les aboutissants alors même que le périple organisé pour la délégation marocaine comporte la visite des principaux champs de bataille de la Grande Guerre.

Ce surprenant désintérêt pour un conflit dont Hajwi mesure bien les enjeux du point de vue de la consolidation du rapport de force colonial, pourrait bien constituer une clef de lecture des objectifs mêmes de l'écriture. Ce qui intéresse Hajwi, ce n'est pas tant ou pas seulement de manifester la relation entre les « mœurs » (*akhlâq*) de tel

ou tel peuple et ses «performances civilisationnelles» – la cause est d'ores et déjà entendue – que de construire la grille de leur mise en comparaison et le critère même de leur évaluation. De ce point de vue, le seul intérêt de la guerre qui vient de s'achever est d'avoir été gagnée par les Français et leurs alliés et perdue par les Allemands et elle n'a rien d'autre à apprendre au voyageur que la puissance respective des armes des belligérants, ce qui le justifie à limiter son évocation aux fastes du défilé de la victoire et à une description effarée des dévastations occasionnées par ce conflit. Ou peut-être, faute de renseignements sur l'Allemagne<sup>33</sup> qui autoriseraient une mise en comparaison, Hajwi se sent-il obligé de renoncer à tirer un parti heuristique de cette guerre, en termes de «supériorité des Français sur les Allemands». D'une part, ce qui se met en place dans l'écriture de Hajwi, à travers la notion de «mœurs», *akhlâq*, c'est l'identification positive de ce que nous désignerions aujourd'hui comme des «cultures», dont l'idée se fait jour qu'elles peuvent être saisies par la formule de leurs différences. À travers la mise en parallèle (*mufâdala*) des «mérites» respectifs des Français et des Anglais sur laquelle se conclut la *Rihla* et qui en produit la leçon, ce que recherche Hajwi, c'est un principe opératoire de tri entre ce qui, dans les «mœurs» de l'Autre ou des Autres, peut apparaître comme compatible avec les exigences de la fidélité à Soi et ce qui relève de son irréductible altérité, comme tel inassimilable<sup>34</sup>. De l'autre, il va s'agir pour lui d'identifier les compromis nécessaires de la part du Soi pour que la leçon du voyage lui-même puisse s'accomplir.

Ce dont il nous faut tenter ici de rendre compte, c'est de la préférence paradoxale qu'il accorde au «modèle» français par rapport à son concurrent britannique<sup>35</sup>. Préférence paradoxale, dans la mesure où les «performances» des Anglais lui apparaissent incontestablement supérieures à celles des Français:

«La superficie de Londres est cinq fois plus étendue que celle de Paris, sur les deux rives de la Tamise, et ses habitants approchent sept millions, sans compter ceux qui s'y rendent durant la journée, qui font monter ce nombre à près de douze millions. Ce n'est plus une ville, c'est un royaume (*mamlaka*). Encore certains royaumes n'atteignent-ils pas ce nombre: c'est le cas du Maroc, de l'Algérie et de la Tunisie, c'est-à-dire des populations sous tutelle française» (p. 163).

Préférence paradoxale, encore, dans la mesure où les austères vertus de l'Angleterre victorienne – «un sens du

33. Tout juste note-t-il que les Alsaciens et les Lorrains, qu'il ne semble pas considérer comme des Français à part entière mais plutôt comme les habitants de régions conquises par la France, semblent plus frustrés et moins «civilisés» que les Français, ce qui dénote un singulier désintérêt pour les relations franco-allemandes. Voir Saïd Bensaïd Alaoui, *Urubha fi mar'ât al-rihla...*, op. cit., p. 148.

34. Notons que Hajwi n'a non seulement plus besoin de faire semblant de ne pas savoir ce qu'est un crucifix, mais qu'il s'autorise à désigner le Christ, quand il en rencontre l'effigie, comme à Strasbourg en haut du beffroi de la cathédrale, comme *al-massîh*, le messie, et non comme *'Isa*, nom musulman de Jésus.

35. À l'issue de sa mission en France, Hajwi effectue un court séjour à Londres et à Manchester, à cause, dit-il «de toutes les choses étonnantes que j'avais entendues à propos de ces deux villes, et pour m'y occuper de certaines affaires commerciales, visiter quelques ateliers et rendre visite à quelques amis de mon défunt père. Dieu l'ait en Sa garde, lequel avait résidé à Manchester de 1300 à 1306 [de l'Hégire] pour y pratiquer le commerce» (p. 115).

## DOSSIER

*L'Europe vue d'ailleurs*

Alain Roussillon  
*La division coloniale du Monde  
à l'épreuve du voyage :  
deux Marocains à Paris  
en 1845 et 1919*

commerce fondé sur la sincérité dans les transactions et l'acceptation de petits bénéfices en contrepartie de grosses ventes [...] qui leur a permis de s'emparer de la plus grande part du commerce du monde» (p. 169) et un exceptionnel respect de la loi – auraient pu sembler au premier abord plus attractives du point de vue d'un faqîh de Fès, ville commerçante et légiste s'il en est. Les bateaux anglais ne présentent-ils pas, de même que les trains, des compartiments spéciaux réservés aux femmes, ce qu'il n'a jamais vu, dit-il, chez les Français, mais dont il a entendu parler chez les Ottomans, «pratique qui devrait être généralisée à l'ensemble des [pays] musulmans, sur terre comme sur mer, eu égard au sens de la pudeur et de la correction [qui prévaut dans ces pays]» (p. 158).

Préférence paradoxale, enfin, dans la mesure où Hajwi n'est pas sans s'être avisé que l'opulence et le luxe qui règnent à Paris ont pour contrepartie une frivolité et une licence bien peu acceptables pour le musulman austère et exigeant que se veut le voyageur marocain : Paris, la plus belle ville du monde, dit-il, de l'avis de tous les voyageurs, lui apparaît *aussi* comme

«le refuge de tous les hédonistes (*al-mutana' imîn*) et la terre promise (*al-dâlla al-manshûda*) de tous les jouisseurs. Mais c'est une *ka'ba* autour de laquelle ceux qui tournent ont en vue la débauche, non la dévotion, pèlerinage où l'on se rend pour se divertir et se promener, non pour se sanctifier – théâtre où [s'exhibe] l'infinie diversité des parures et des ornements et où toutes les fantaisies et toutes les perversions peuvent se donner libre cours sans restriction (*wâzi'*), déclinant tous les raffinements du plaisir jusqu'à satiété» (p. 116).

On appréciera le choix de la métaphore religieuse, rien moins que gratuit : d'une part, il désigne le fait que ce n'est précisément pas une *religion*, et pas même une *idéologie*, que le voyageur (musulman) doit aller chercher en Occident et que, de ce point de vue, il n'y a pas lieu de «choisir», par exemple entre la France et l'Angleterre. Par un significatif renversement de perspective, ce qui constitue, du point de vue de Hajwi, la «préférabilité» en quelque manière des «mœurs» des Français par rapport aux Anglais a trait aux conditions du voyage lui-même et à la façon dont les uns et les autres se comportent vis-à-vis de sa propre altérité, c'est-à-dire, considère-t-il, de sa condition de musulman : à l'intolérance (*ta'assub*) des seconds qui, dit-il «n'aiment pas qu'un étranger visite leur pays» (p. 160), qui ne comprennent pas qu'on puisse ignorer la langue anglaise et que le spectacle de costumes étrangers

suffit à attrouper, « comme si l'être humain n'était sorti du ventre de sa mère qu'en habits européens et comme si en adopter d'autres revenait à changer la création et l'ordre divin » (p. 171), il oppose l'affabilité et les bonnes manières françaises, qui font que le voyageur ne se sent pas dévisagé sans arrêt comme une bête curieuse. D'autre part, la métaphore religieuse désigne la *posture* qui doit être celle du voyageur dans ses interactions avec l'altérité occidentale en même temps que les « accommodements » (*rukhs*) acceptables au nom de la « facilitation » de ces interactions elles-mêmes. La façon dont Hajwi traite, précisément, de la question éminemment controversée de l'adoption du costume occidental (*al-libâs al-ifrinji*) illustre de façon significative la portée et les enjeux de ces accommodements. D'une part, il ne fait pas de doute qu'à ses yeux le port du turban, de la djellaba ou des babouches fait partie intégrante de son identité en tant que musulman, lié à l'accomplissement des ablutions rituelles, tout comme le port de la barbe à l'imitation du Prophète. L'avis qu'il formule à cet égard est un *hukm*, formulation d'un statut légal prononcé en sa qualité de *'âlim*, et il n'est pas anecdotique qu'il mobilise, à cette seule occasion, la catégorie confessionnelle de *ifrinj*, Franc, pour signifier l'ampleur de la concession qu'il s'apprête à consentir. De l'autre, une adhésion trop stricte aux signes extérieurs de l'affirmation identitaire expose le voyageur au risque d'avanies, ce dont il conclut qu'aucun argument religieux ne peut prévaloir contre une adoption « opportuniste » de leur façon de s'habiller pour éviter d'être tourné en dérision, grugé dans les affaires, voire être pris pour un juif, comme cela lui arrivera en Angleterre :

« Si tu te trouves dans leur pays, habille-toi comme eux et apprend leur langue pour te prémunir contre leurs artifices, même s'il n'y a rien de plus difficile pour un musulman que de porter un chapeau » (p. 162).

Plus loin, il ajoute que le vêtement franc n'est pas propre aux infidèles (*kuffâr*) puisque les Turcs, les Persans et les gens d'Égypte, de Tunisie et d'Algérie l'ont adopté, ce dont il conclut que « la condition de la licéité de leur adoption est de ne pas le faire parce que l'on aime ces vêtements ou par inclination pour ceux dont c'est le costume, auquel cas on se rendrait coupable d'apostasie (*ridda*) » (p. 185).

Il adoptera la même attitude de facilitation à propos des graves questions de *fiqh* qui lui sont adressées par les

## DOSSIER

*L'Europe vue d'ailleurs*

Alain Roussillon

*La division coloniale du Monde  
à l'épreuve du voyage :  
deux Marocains à Paris  
en 1845 et 1919*

musulmans de Manchester – à propos de l'obligation rituelle de se laver à l'eau bras et jambes avant chaque prière, du port de vêtements fabriqués avec la laine d'animaux non abattus rituellement ou de l'utilisation de levure fermentée pour pétrir le pain – réservant son intransigeance aux enjeux mêmes de ces accommodements : par exemple à la question de savoir s'il est légitime de reporter au soir les prières de la journée au prétexte de l'adoption, précisément, des vêtements européens, facilité à laquelle il s'oppose véhémentement car, dit-il, celui dont la journée est rythmée par la répétition du nom de Dieu et l'évocation de l'au-delà est protégé contre le mensonge, la tentation de boire du vin ou de se livrer à la fornication (pp. 177 et suiv.).

Cette élucidation des modalités et des conditions de la licéité du voyage n'épuise cependant pas les enjeux de l'écriture de Hajwi : la légitimité de la présence du soi dans le territoire de l'autre a pour contrepartie la légitimation de la présence de l'autre dans le territoire du soi. S'il est possible de demeurer valablement musulman chez eux, alors l'ingérence des Européens dans les affaires des sociétés musulmanes ne remet pas nécessairement en cause l'islamité de celles-ci. Il n'est sans doute pas indifférent que l'occasion saisie par Hajwi pour exposer son point de vue sur la colonisation soit la rencontre, sur le bateau qui le ramène de Folkestone à Boulogne, d'une délégation du Soudan anglo-égyptien dont la présence en Angleterre se justifie des mêmes raisons qui l'ont lui-même amené à Paris : la commémoration d'une victoire à laquelle les Soudanais se flattent de ne pas avoir participé – à quoi Hajwi répond que les Marocains qui ont combattu aux côtés des armées alliées étaient tous des volontaires. Aux questions sur la condition présente du Maroc, et sur l'attitude des Français à l'égard des musulmans, il répond que

« la situation est bonne et [que] le pays progresse depuis l'occupation (*ihtilâl*) française sur le plan de la sécurité, le Maroc ayant été maintenu à l'écart des feux de la guerre qui ont ravagé d'autres royaumes ; [à quoi s'ajoute que] les Français sont connus comme les plus tolérants en matière de religion et pour la liberté qu'ils reconnaissent aux différents cultes, si bien que non seulement ils respectent nos mosquées mais qu'ils les entretiennent mieux qu'elles ne l'étaient auparavant, protégeant les habous et en organisant l'administration. » Pour faire bonne mesure, il précise qu'il tient ces propos « en toute liberté, ne se trouvant ni en France ni au Maroc mais sur un bateau anglais et n'étant pas un fonctionnaire qui aurait à craindre pour son emploi » (p. 192).

Le paradoxe que pointe Hajwi, sans toutefois aller jusqu'à le formuler explicitement, est que ce sont bien les Français qui jouent, au Maroc, le rôle dévolu à l'État musulman de maintien d'un cadre social propre à rendre possible une vie individuelle et collective adéquatement musulmane. Ce qui peut s'énoncer de la façon suivante: l'agnosticisme politique des Français, tel qu'il s'exerce dans leur propre pays et confirmé par le fait même qu'au Maroc «ils entretiennent les mosquées», fonde la laïcité de l'*administration* du Protectorat, qui en retour ne porte pas atteinte à l'islamité fondamentale de la société marocaine dont l'intégrité s'incarne dans l'État chérifien et la personne du sultan. Hajwi peut dès lors énoncer ce que font les Français au Maroc: si l'on me pardonne l'anachronisme de la formulation<sup>36</sup>, *ils aménagent le territoire* en prenant en main les réformes que l'État marocain s'est révélé incapable de mettre lui-même en chantier: routes, écoles, institutions de santé, sécurité des personnes et des biens... Simultanément, Hajwi peut énoncer la façon dont il conçoit son propre rôle dans la mise en œuvre de ce processus: relayer en direction de la société marocaine «les efforts résolus de l'État protecteur (*al-dawla al-hâmiya*) pour ouvrir des écoles et inciter les gens [à y envoyer leurs enfants] par l'intermédiaire des membres raisonnables de la nation (*'uqalâ' al-umma*) qui ont compris l'importance de cette question» (p. 194).

Le témoignage est ici le bienvenu de ses interlocuteurs soudanais qui lui confirment, à partir de l'exemple de leur pays, qu'un enseignement moderne peut être pris en charge, en langue arabe, par des «natifs», pour peu que l'impulsion de départ ait été donnée, et que les élèves qui sortent de ces écoles sont tous pieux et croyants.

Mais aussi, en retour, veiller à la préservation de l'irréductible spécificité du Soi: au chargé d'affaire français à Tanger qui lui fait part de son intention de créer dans cette ville une école et l'interroge sur la façon de respecter, en cette matière, «les idées des musulmans et leurs convictions religieuses», Hajwi – qui sera bientôt en charge de l'instruction publique au sein du *makhzen* de Moulay Youssef, le «sultan du Protectorat» – répond que «les enseignements dispensés dans ces écoles doivent être dépouillés de toute philosophie rationaliste qui contredit la foi des musulmans» (p. 194).

Dans un court texte où il analyse l'intérêt profond de Hajwi pour la question urbaine, au cœur du processus de

36. Peut-être moins anachronique qu'il n'y paraît, à en croire Paul Rabinow – *French Modern. Norms and Forms of the Social Environment*, Cambridge, The MIT Press, 1989 – qui étudie ce qu'il désigne comme le «colonial urban planning» en même temps que «its reappropriation by the Moroccans», p. ix.

## DOSSIER

*L'Europe vue d'ailleurs*

Alain Roussillon  
*La division coloniale du Monde  
à l'épreuve du voyage :  
deux Marocains à Paris  
en 1845 et 1919*

réforme, A. Laroui montre que celui-ci s'enracine dans son souci de « démontrer de toute urgence par des preuves juridiques et historiques que le *Makhzen* était, avait toujours été, une entité sociale chargée d'organiser tous les aspects de la vie communautaire, notamment dans les villes qui sont les fondements de toute civilisation »<sup>37</sup>. En d'autres termes, c'est avant tout d'être un fait urbain qui justifie le maintien de l'autonomie du *Makhzen*, contre ceux qui, au sein du Protectorat, prétendaient faire le « Maroc des tribus »<sup>38</sup> en réduisant l'islam à une simple éthique religieuse, dénuée d'enjeux politiques, c'est-à-dire urbains. Ou encore, c'est bien parce que le fondement du lien social est d'essence religieuse que celui-ci doit se réaliser dans les villes, à travers l'existence d'un *Makhzen* autonome, sauf à ouvrir la voie à l'anarchie tribalo-confrérique. Mais simultanément, c'est bien la nécessité de faire advenir la ville dans ses formes et ses fonctions modernes qui justifie d'en confier l'organisation au mentor colonial, non seulement dans les villes nouvelles mais jusque dans la conservation des *medinas*. Au risque de voir les premières se structurer comme le théâtre même de la présence de l'altérité et de ses pédagogies dissolvantes, et de voir l'identité elle-même reléguée dans les secondes en une auto-contemplation léthargique et stérile.

Ne nous y trompons pas, ce n'est en aucune manière la mainmise française sur le Maroc que Hajwi légitime : malgré la « politique des égards » mise en œuvre par le Protectorat à l'égard du *Makhzen* et des élites citadines et rurales – « utiliser les institutions traditionnelles, les soumettre à notre contrôle, sans affaiblir leur prestige, et les animer de notre impulsion, sans altérer leur caractère », selon l'un de ses principaux théoriciens<sup>39</sup> – le Français reste un occupant et un « infidèle » auquel la soumission demeure illégitime. Mais c'est *l'ordre colonial* lui-même – en mettant l'accent sur ordre plutôt que sur colonial – auquel il lui semble possible et justifié de se résigner – l'ordre colonial, c'est-à-dire une certaine inflexion du cours des choses et de l'histoire par les rapports de forces qui prévalent entre les puissances coloniales elles-mêmes, rapports de force dont la rationalisation tend à faire prévaloir ce qui lui apparaît comme un intérêt collectif, civilisationnel, auquel peuvent avoir part les sociétés sous tutelle coloniale : « Dieu soit loué », s'exclame-t-il, à l'issue de la discussion avec la délégation soudanaise,

37. A. Laroui, « Muhammad al-Hajwi et l'ordre urbain », in *Esquisses historiques*, Rabat, Centre culturel arabe, 1993, p. 117.

38 Voir D. Rivet, *Lyautey et l'institution...*, op. cit., pp. 201 et suiv.

39 Saint-Aulaire, cité par D. Rivet, *ibid.*, p. 175.

«les idées des Anglais et celles des Français sont les mêmes: les uns et les autres veulent préserver l'ordre et la sécurité, favoriser le progrès (*al-irtiqa*'), diffuser la science. Ils ne s'opposent à la religion de quiconque et ne s'en prennent qu'à ceux qui veulent semer le désordre, prêcher la révolte ou la désobéissance à la loi» (p. 195).

Non, encore une fois que Hajwi ou ses interlocuteurs soudanais soient dupes de la pureté des intentions ou du désintéressement des puissances coloniales, mais c'est précisément dans la façon dont celles-ci entreprennent, à travers les rapports de force qui les opposent et dont la Grande Guerre a constitué le «révélateur», de faire prévaloir leurs intérêts «bien compris» que le «réformiste libéral»<sup>40</sup> qu'est Hajwi discerne une possible positivité de l'intervention coloniale.

J'ai évoqué, dans ce qui précède, le «purgatoire» dans lequel l'écriture nationaliste de l'histoire marocaine avait relégué Hajwi, Saffâr appartenant quant à lui au «Vieux Maroc» dont ladite histoire nationaliste n'en finit pas de faire le deuil, au risque d'en folkloriser l'«authenticité»<sup>41</sup>. J'ai souligné également le fait que Hajwi, de même que Saffâr, continuait à ignorer le français et toute autre langue que l'arabe et qu'il n'abandonna jamais – pas même en Angleterre – le vêtement traditionnel, ce qui ne l'empêcha pas d'être un zélé collaborateur des Français, à l'interface, pourrait-on dire, entre les deux Marocs, que le protectorat façon Lyautey entendait maintenir aussi étanche que possible: le Maroc des colons, Maroc «utile» que les idéologues du Protectorat ne tarderont pas, à partir de Casablanca<sup>42</sup>, à rêver en «nouvelle Californie» et où il s'agissait de ne pas répéter les erreurs commises en Algérie, constituée en véritable repoussoir<sup>43</sup>; le Maroc «indigène», où le maintien, voire le renforcement des structures politiques traditionnelles – un «*makhzen* chérifien réformé» doublé d'une «politique des tribus» – visait à préserver autant que possible les équilibres traditionnels<sup>44</sup>. Un «*apartheid*» qui était, bien sûr, voué à l'échec et au départ des Français, un échec qui lui-même condamnait un Hajwi à incarner devant l'Histoire la figure du «collabo».

En fait, c'est peut-être seulement *maintenant* qu'il fait sens de reprendre ces textes, en particulier celui de Hajwi – maintenant, c'est-à-dire à un moment où, depuis le début des années 1990, le paradigme nationaliste a, sous certains aspects<sup>45</sup>, produit l'essentiel de ses effets, dans un contexte, sinon de consensus, du moins de relatif

40. L'étiquette est d'A. Laroui, qui rapporte cette position à sa double identité de fonctionnaire makhzenien et de commerçant fassi, personnellement intègre de surcroît.

41. La profusion des livres de photographies – toutes prises par des Occidentaux – qui se proposent de ressusciter ce vieux Maroc constitue un bon indicateur de cette «folklorisation».

42. Voir Jean-Louis Cohen et Monique Eleb, *Casablanca. Mythes et figures d'une aventure urbaine*, Belvisi/Hazan, 1998.

43. Sur ce point, P. Rabinow, *French Modern...*, *op. cit.*, en particulier le chapitre IX, «Techno-Cosmopolitanism: Governing Morocco», p. 277, où l'auteur souligne les affinités de la vision de Lyautey et des «technocrates» de son entourage avec le «néo-conservatisme éclairé» du Musée social.

44. Voir D. Rivet, *Lyautey et l'institution...*, *op. cit.*, en particulier chap. VIII, «La restauration de l'État chérifien et la politique des égards envers l'élite citadine»; chap. IX, «Restauration des "grands caïds" et mise à l'épreuve d'une politique de "grands commandements indigènes"».

45. Il reste singulièrement actif, voire virulent pour tout ce qui a trait à des questions comme celle du Sahara occidentale, les relations avec le voisin algérien ou les présides espagnols de Ceuta et Melilla.



## DOSSIER

*L'Europe vue d'ailleurs*

Alain Roussillon  
*La division coloniale du Monde  
à l'épreuve du voyage :  
deux Marocains à Paris  
en 1845 et 1919*

apaisement politique, laissant progressivement la place à d'autres questionnements. Non bien sûr que tout ait été dit, que toutes les querelles aient été vidées et tous les squelettes exhumés de leurs placards, ou que l'écriture nationaliste de l'histoire ait perdu sa pertinence politique et psychosociale : même si elles sont aujourd'hui concurrencées par ce qu'il est convenu de désigner comme l'islamisme<sup>46</sup>, les ressources de légitimité héritées du combat contre la mainmise coloniale, partagées entre la monarchie et les partis héritiers du Mouvement national, continuent à constituer le socle de l'imaginaire politique marocain. Mais c'est précisément cette concurrence qui rend particulièrement crucial, pour les principaux protagonistes, de clarifier leur relation à ce qui s'est longtemps donné comme *la* modernité, voire *la* civilisation : en caricaturant, pour les « modernistes », se disculper du soupçon de brader l'authenticité et de sacrifier l'identité – marocaine, musulmane, arabe, berbère... – sur l'autel de l'imitation de l'Occident, accusations qui ne manquent pas de gagner en virulence en ces temps de « mondialisation » ; pour les « identitaristes », et notamment les « islamistes », se disculper des accusations de passéisme ou de conservatisme et affirmer la modernité de leur(s) projet(s) de reconstruction identitaire.

« Repenser le Protectorat », telle est l'invite lancée en mai 1998, lors d'un colloque organisé à l'université de Rabat à l'initiative de la revue *Hesperis Thamuda*<sup>47</sup>, par un groupe d'historiens marocains rejoints par quelques sociologues et juristes. Même si elle se veut aussi « dédramatisée » que possible, il y a là le projet d'une double prise de distance qui reprendrait, après plus de quinze ans l'appel prémonitoire de Najib Bouderbala à porter « un regard froid sur la colonisation »<sup>48</sup> : non plus cibler « l'œuvre française au Maroc », le cas échéant pour en identifier les faiblesses ou les contradictions ; non plus retracer l'épopée de la construction nationale, le cas échéant en en pointant les insuffisances ou les renoncements ; plutôt, dans l'intervalle entre ces deux postures historiennes, interroger les système d'interactions entre Français – mais aussi Espagnols, Italiens... – et Marocains, entre colonisateurs et colonisés, en tant que ce qui produit, pourrait-on dire au jour le jour, dans ses décors et son cadre urbain, dans l'appareil éducatif ou administratif, sur le marché des productions culturelles, dans les hiérarchies sociales et la répartition du prestige..., la société marocaine, coloniale

46. Sur ce point, Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1999.

47. La revue *Hesperis*, consacrée à « l'étude du Maroc, de son sol, de ses populations, de leurs civilisations, de leur histoire, de leur langue [et qui] s'intéresse aussi d'une manière générale à l'histoire de la civilisation de l'Orient musulman » a été créée en 1921 par la fusion de deux publications du Protectorat : les *Archives berbères* et le *Bulletin de l'Institut des hautes études marocaines*, et placée sous la direction de Lévy-Provencal. En 1960, après quelques années d'interruption, elle fusionne avec *Thamuda*, publiée depuis 1933 dans le secteur espagnol pour devenir *Hesperis Thamuda*, principale revue historienne du Maroc.

48. Najib Bouderbala, « Pour un regard froid sur la colonisation. La perception de la colonisation dans le champ de la pensée décolonisée. le cas du Maroc », in Jean-Claude Vatin (éd.), *Connaissances du Maghreb, sciences sociales et colonisation*, Paris CNRS, 1984.

et postcoloniale. Encore une fois, Hajwi ignorait le français, mais c'est peut-être précisément cette ignorance qui en faisait le plus efficace instrument de la politique scolaire du Protectorat: d'une part, l'appareil éducatif dont il avait la charge pour le compte du «*Makhzen* des Français» était massivement «arabisant» et voué à reproduire ce que les théoriciens coloniaux désignaient comme la «culture indigène», soigneusement tenue à l'écart de toute contagion moderniste; de l'autre, c'est seulement à la marge, pour les besoins stricts de son dispositif d'administration des indigènes, que la «mission civilisatrice» du Protectorat a comporté l'introduction du français au Maroc<sup>49</sup>. La prise en compte de trajectoires telles que celle d'un Hajwi permet d'apercevoir et de réduire ce qui peut apparaître comme un double paradoxe, du point de vue de l'histoire coloniale comme de celui de l'histoire nationaliste: c'est seulement quand la visée réformiste salafite<sup>50</sup> – celle dont Hajwi, précisément, apparaît comme l'un des représentants les plus accomplis – s'est imposée comme idéologie «officielle» du *Makhzen* et expression dominante de «l'authenticité» marocaine que l'usage du français – et l'adoption du costume occidental – va pouvoir se développer dans les territoires des élites dans le mouvement même par lequel celles-ci se découvrent nationalistes<sup>51</sup>. Dans les années 1920, ce sont les administrateurs coloniaux qui parlent arabe ou berbère, ou les deux<sup>52</sup>, et, hors Tanger, Rabat ou Casablanca, quiconque ne maîtrisait pas ces deux langues avait partout besoin d'un interprète; et c'est seulement *après* l'indépendance, dans les années 1960, avec la diffusion de l'école, que le Maroc est devenu un pays assez largement francophone pour que ce bilinguisme puisse y être construit par certains des protagonistes<sup>53</sup> comme un «problème d'identité».

De la même façon, c'est seulement dans le cadre territorial posé par le Protectorat, qui fait exister le Maroc dans des frontières internationalement reconnues, à l'intérieur desquelles la souveraineté pleine et entière du sultan est solennellement réaffirmée en toutes occasions par ses tuteurs coloniaux, que le nationalisme marocain va trouver son cadre de référence et l'espace de déploiement de ses revendications. Lors des réceptions officielles qui sont offertes en l'honneur des délégations de l'Empire, Hajwi se réjouit de constater la différence de traitement réservé aux Marocains et aux Tunisiens, reçus aux Affaires étrangères, et les Algériens, traités par

49. D. Rivet parle de «malthusianisme scolaire du Protectorat».

Voir le chapitre qu'il consacre à «l'enseignement: une arme du changement modulée avec circonspection», in *Lyautey et l'institution...*, op. cit., vol. 2, pp. 241 et suiv.

50. Le salafisme prône la réforme de la société par un retour, plus ou moins littérariste, au modèle prophétique et à l'imitation des Pieux Ancêtres et le rejet de toute *bid'a*, «innovation blâmable».

51. Sur ce point, je me permets de renvoyer à Alain Roussillon et Abdallah Saaf, *Réforme et politique dans le Maroc des Années 1930*, Casablanca, Afrique-Orient, 1998.

52. Jacques Berque a évoqué leur «exotisme» et leur «sensualisme» qui font qu'ils «ne sont pas loin – le saint-simonisme aidant – d'ériger un humanisme oriental en digne pendant de l'humanisme classique. [...] combinaison étrange de chauvinisme français et d'adhésion à la cité arabe», «Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine», *Annales ESC*, juill.-sept. 1956, pp. 299-300.

53. Dans les années 1970-1980 par le parti de l'Istiqlâl, auquel se sont joints, depuis le début des années 1980, les islamistes.

## DOSSIER

*L'Europe vue d'ailleurs*

Alain Roussillon

*La division coloniale du Monde  
à l'épreuve du voyage :  
deux Marocains à Paris  
en 1845 et 1919*

l'Intérieur, parce que, écrit-il, c'est ce dernier ministère qui est en charge des affaires de l'Algérie qui ne concerne ni de près, ni de loin les Affaires étrangères (p. 139). Et c'est la même logique qui fait demander au chef de la délégation marocaine, dans son discours de remerciement au président Poincaré que la France déploie tous ses efforts pour ramener dans le giron de son Protectorat la zone de Tanger car celle-ci constitue « une partie indivisible du Maroc » (*juz` min al-Maghrib la yatajazza`*) (p. 140), suscitant une réponse embarrassée de Poincaré lui-même s'excusant de ne pouvoir donner une réponse « officielle » à cette revendication qu'il ne manquera pas, assure-t-il, de considérer avec bienveillance.

Où l'intérêt du colonisé trouve à s'exprimer dans l'idiome du colonisateur.